


A Feasibility Study into the Finding a Jurisprudential School of Thought from the Thought of *Shaykh al-Mu'asis*¹

Ali Rahmani

Assistant professor of Baqir al-Olum University and member faculty member of Akhund
Khurasani Specialized Center Mashhad- Iran; ali.rahmani54@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6332-7121>

Receiving Date: 2022-08-23; Approval Date: 2022-08-28


**Justārḥā-ye
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.8, No.28
Fall 2022

97

Abstract

The study of the jurisprudential school of thought is a secondary study and sub-chapter of the philosophy of jurisprudence in which re-reading and analysis of jurisprudential movements with regard to elements such as: systematization, tendency, basics, methods and theories are discussed. Based on this, can the jurisprudential thought of Shaykh al-Mu'asis be considered as a school of thought? A contextual and capacity-based study of the jurisprudential thought

1 . *Rahmani – A ; (2022); “ A Feasibility Study into the Finding a Jurisprudential School of Thought from the Thought of Shaykh al-Mu’asis “ ; Jostar _ Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 8 ; No: 28 ; Page: 97-135;  10.22034/jrj.2022.64832.2542*

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

of Āyatollāh Shaykh ‘Abd al-Karīm al-Hā’irī, to measure the degree of adaptation of these elements with a descriptive, explanatory, and historical method, shows that systematization means regulation, connection and a different arrangement of content and parts is not visible in his jurisprudence. However, there are trends, bases, methods and specific theories of jurisprudence that have their roots in the time and context of the formation of the jurisprudence of Muḥaqqiq al-Hā’irī in Najaf and Sāmarrā’, which has led to a distinctive cautiousness, rationality, and axial moderation. Thus, Āyatollāh Borūjerdī’s opinion on this jurisprudential thought, the authority of his famous students in the later periods, and the transfer of this legacy to the next generations, along with the phenomenon of the Islamic Revolution in Iran has been prepared the conditions for the formation, maturity and expansion of the late Qom School of Thought, which at least the jurisprudence of Shaykh al-Mu’asis is one of the most important reasons for its appearance.

Keywords: School Study of Jurisprudence, Late Qom School of Thought, Āyatollāh Shaykh ‘Abd al-Karīm al-Hā’irī, Jurisprudential School of Shaykh al-Mu’asis.

امکان‌سنجی پیدایی مکتب فقهی از اندیشه شیخ مؤسس^۱

علی رحمانی

مدیر و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد- ایران
رایانامه: ali.rahmani54@yahoo.com


تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶

امکان‌سنجی پیدایی
مکتب فقهی از اندیشه
شیخ مؤسس

چکیده

۹۹ مکتب‌شناسی، مطالعه‌ای درجه دو و زیر فصلی از فلسفه فقه است که در آن به بازخوانی و تحلیل جریان‌های فقهی با نظر به عناصری چون: نظام‌وارگی، گرایش، مبانی، روش و نظریه‌ها پرداخته می‌شود. به دلیل شیوع مغالطه در مکتب‌انگاری و توسعه این انگاره به اندیشه‌های فقهی مختلف، مطالعه موردی هر اندیشه در سطح مکتب را ضروری می‌نماید. امکان‌سنجی، مطالعه‌ای زمینه‌ای و ظرفیت‌شناسانه از اندیشه فقهی آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری با نظر به سنجش میزان تطبیق این عناصر با روشی توصیفی، تبیینی، تاریخی است. در این اندیشه، نظام‌وارگی به معنای تنظیم، پیوند و چینش متفاوت محتوا- اجزا، تحلیل و نمونه‌ای از آن مشاهده نگردید؛ اما گرایش، مبانی، روش و نظریه‌های اختصاصی به دست آمده و احراز گردید. این ویژگی‌ها که ریشه در زمانه و زمینه شکل‌گیری فقه محقق حائری

۱. رحمانی، علی. (۱۴۰۱). «امکان‌سنجی پیدایی مکتب فقهی از اندیشه شیخ مؤسس». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸). صص: ۱۳۵-۹۷.

 <https://orcid.org/0000-0001-6332-7121>

در نجف و سامراء دارد، منجر به احتیاط‌گرایی، عقلانی‌نگری و اعتدال‌محوری شده، نتایج متمایزی را رقم زده است. بر این اساس آیا اندیشه فقهی شیخ مؤسس می‌تواند به منزله مکتب تلقی شود؟ نظر داشت آیت‌الله بروجردی به این اندیشه فقهی، مرجعیت شاگردان نامی وی در دوره‌های پسین و انتقال این میراث به نسل‌های بعد همراه با پدیده انقلاب اسلامی در ایران، زمینه‌ساز شکل‌گیری، نضج و گسترش مکتبی در قم متأخر شده است که دست کم فقه شیخ مؤسس از مهمترین علل پیدایی آن است.

کلیدواژه‌ها: مکتب‌شناسی فقهی، مکتب قم متأخر، آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری، مکتب فقهی شیخ مؤسس.

مقدمه

مکاتب فقهی از دو منظر تاریخی و فلسفی قابل بررسی است. در منظر تاریخی؛ پیدایش، تطور، پویایی و افول یک مکتب مورد توجه قرار گرفته و در منظر فلسفی؛ چیستی، چرایی، چگونگی و غایت آن مورد ملاحظه واقع می‌شود. منظر فلسفی از نظر تحقق متأخر؛ اما به جهت موضوعی و بازگو کردن بُعد هستی‌شناختی بر نگرش تاریخی تقدم دارد. باز پژوهی اندیشه فقهی شیخ عبدالکریم حائری در قامت یک مکتب، می‌تواند موضوعی برای هر دو نگره باشد. در این نوشته توجه به چیستی مکتب، همراه با تحلیل انطباق عناصر آن بر نمونه‌ای عینی، امکان مورد پژوهی فقه آیت‌الله مؤسس به مثابه یک مکتب را فراهم آورده است. فراوانی کاربرد این واژه در ارتباط با چهره‌های شهیر فقهی سده‌های اخیر، در کنار پاره‌ای از شبهات و خطاها در توصیف اندیشه برخی از فقیهان متأخر تحت عنوان مکتب، امکان‌سنجی فقه محقق حائری به عنوان مؤسس این حوزه را در سطح یک مکتب ضروری ساخته است.

مکتب‌شناسی فلسفی، موضوع جدیدی است که مبادی تصویری، تصدیقی و گستره مسائل آن مورد توجه بایسته قرار نگرفته است. تحقیقات انجام شده در این باره نحیف و تصویرهای ارائه شده ناهمگون است. در ابتدا پرداختن به چیستی مکتب و عناصر سازنده آن نقطه عزیمت و بن‌مایه مباحث تطبیقی است که می‌تواند از تعمیم شتاب‌زده، مغالطه تمثیل یا کنه وجه که به مکتب‌انگاری منتهی می‌شود، جلوگیری

نماید. بنابراین پس از شناخت صحیح و پدیداری مکتب، در ارتباط با اندیشه فقهی آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری، پاسخ به این پرسش‌ها لازم است که آیا عناصر سازنده مکتب در اندیشه فقهی ایشان وجود دارد؟ در این اندیشه چه نظریه‌هایی تولید شده است؟ بر اساس کدامین روش به حلّ مسائل پرداخته است؟ چه تأثیری از مکاتب پیشین داشته و چه تأثیری بر جریان‌های فقهی بعد گذاشته است؟ در نوشته حاضر پس از مفهوم‌شناسی واژگان دخیل و همانند در شناخت مکتب، تأثیرپذیری از مکاتب فقهی به مثابه زمینه، انطباق‌پذیری عناصر سازنده مکتب بر اندیشه فقهی محقق حائری، نقش و جایگاه این اندیشه در پیدایی قم متأخر مورد بررسی قرار گرفته است.

امکان شکل‌گیری مکتب از اندیشه محقق حائری را باید در آثار فقهی و اصولی به جای مانده از وی جستجو کرد. این آثار در دو دسته تألیفات و تقریرات طبقه‌بندی می‌شود. با وجود برخی از انتقادات محتوایی، در انتساب پاره‌ای از تقریرات به مرحوم حائری (اخوان‌صراف، بی‌تا، ۲۱-۴۳) که با شواهد متنوعی ناسازگاری دارد، مانعی در تطبیق شاخص‌های مؤثر در امکان‌سنجی مکتب، فراهم نیامده است.

آنچه در تحلیل‌های معطوف به مکتب‌شناسی شایسته توجه است، اینکه در کاربردهای رایج، چنان‌که اضافه اصطلاح مکتب به فرد رخ داده، مانند: مکتب شیخ انصاری، اضافه شدن آن به منطقه و شهر، مانند: مکتب قم نیز مشاهده می‌شود. این دو استعمال تفاوتی در اصل عناصر سازنده ندارند؛ بلکه فرد یا نوع این عناصر، منشأ تباین جزئی و نه مطلق گردیده است. به نظر می‌رسد نام‌گذاری‌هایی که بر اساس اقلیم‌ها و مناطق صورت می‌پذیرد، مانند: مکتب کربلا، نجف، قم و غیره بر پایه توجه به جریان غالب یک منظومه فکری و نادیده‌انگاری منظومه‌های غیر فراگیر است. در عین حال مطالعه آثار فقهیان مکاتب مختلف نشان می‌دهد که تفاوت‌های دقیقی میان رویکردها، فرایند عملیات استنباط و نتایج حاصله از آن‌ها وجود دارد که منشأ این قبیل تفاوت‌ها در پس مطالعه تطبیقی مکاتب خود نمایی می‌کند. نوشته حاضر در مرحله جمع‌آوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای و در مرحله پردازش اطلاعات از روش توصیفی، تبیینی و تاریخی بهره برده است.

۱- شیخ عبدالکریم محور حوزه علمیه جدید

شیخ عبدالکریم حائری یزدی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ق)، معروف به آیت الله مؤسس، بنیانگذار حوزه علمیه جدید قم است. پس از وفات میرزای قمی (۱۱۵۰-۱۲۳۳ق) در عهد قاجار، حوزه قم به رکود گرایید. کاهش تعداد طلاب علوم دینی و مجالس درس و استفاده بازاریان از حجره‌های مدارس علمیه به عنوان انبار اجناس، شرایطی اسفبار را پدید آورده بود (پژوهشکده باقرالعلوم ع، (۱۳۸۵)، ۹۹/۲). احیا و تثبیت این حوزه در سطحی که هم طراز با کهن‌ترین و بزرگترین حوزه‌های علمیه امامیه قلمداد شود، به شخصی نیاز داشت که از جایگاه علمی و اجتماعی قابل اعتنایی برخوردار باشد. توصیفی که از شیخ عبدالکریم حائری شده نشان می‌دهد که مقبولیت علمی و پارسایی او به میزانی است که هر کجا استقرار یابد، پیرامونش حوزه‌ای تشکیل خواهد شد.

او دوران تحصیل خود را در کربلا، سامراء و نجف گذرانده و از ارکان علم این بلاد چون فاضل اردکانی، میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، سید فشارکی و طباطبایی یزدی بهره برده است (رئیس‌زاده، (۱۳۷۵)، ۱۲/۴۷۶-۴۷۸). توصیف اعظم علمی هم عصر و دوران‌های بعد، از او با نام بعض الأجله (اصفهانی، (۱۴۲۹ق)، ۵۷/۲)، بعض الاعظم (بروجردی، (۱۴۲۶ق) ۵/۱۶۲)، شیخنا العلامة (خمینی، (۱۴۲۰ق)، ۱۳۱) و ... نشان فزون‌تری بر این اعتبار و جایگاه دارد. او که امید مرجعیت در نجف به‌شمار می‌رفت (رئیس‌زاده، (۱۳۷۵)، ۱۲/۴۷۸)، با هدف رسیدگی به امور دینی مردمان دیار خویش، از عراق راهی ایران شده و در رجب ۱۳۴۰ ق با دعوت میرزا محمد فیض، شیخ مهدی پابین شهری، میرزا محمد ارباب، شیخ ابوالقاسم کبیر، محمد تقی بافقی و برخی دیگر که از جمله عالمان تأثیرگذار قم بوده‌اند (شیرازی، (۱۳۸۹)، ۱/۵۴۱-۵۴۳؛ رئیس‌زاده، (۱۳۷۵)، ۱۲/۴۷۸) مقیم این شهر می‌گردد. در این زمان حوزه کوچک قم فاقد هر گونه جریان فکری مؤثر است. فقیهان تأثیرگذار آن، اگرچه امتیاز ویژه‌ای پدید نیاورده‌اند؛ اما مانع از فروپاشی آن شده و حضور شیخ عبدالکریم را فرصتی برای تغییر می‌یابند.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۰۲

از شیخ عبدالکریم حائری آثار متعددی در فقه و اصول به جای مانده است که می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی طبقه‌بندی کرد. اول، آثار تألیفی وی که عبارتند از: دُرر الفوائد، کتاب النکاح، کتاب الرضاع، کتاب الموارث، کتاب الصلاة، حاشیه بر عروة الوثقی، حاشیه بر انیس التجار محقق نراقی، ذخیره المعاد، مجمع الاحکام، مجمع المسائل، منتخب الرسائل، وسیلة النجاة و مناسک حج. دوم، تقریراتی که شاگردان ایشان از درس‌های وی به سامان رسانده‌اند. برخی از این آثار اگرچه با عنوان تقریر انتشار نیافته اما قرائن و گزارش‌های موثقی از وابستگی این متون به جلسات درسی آیت‌الله حائری وجود دارد که عبارتند از: رساله الاجتهاد و التقليد، کتاب البیع، کتاب التجارة، به قلم آیت‌الله محمد علی اراکی، کتاب الصلاة و کتاب النکاح به قلم میرزا محمود آشتیانی و الخیارات به قلم رضا مدنی کاشانی و ...

۲- معناشناسی مقایسه‌ای مکتب

مکتب در لغت؛ اسم زمان، مکان و مصدر میمی دانسته شده، به معنای محل آموزش علم و دفتر کار و نویسندگی به کار رفته است؛ چنان که به مجموع اندیشه‌ها و افکار استادی صاحب نفوذ یا نظری فلسفی و ادبی یا به مجموع هنرمندان که در اجرا و بیان هنر علاقه‌ای خاص دارند، گفته می‌شود. مانند: مکتب فرانسه یا مکتب پاریس یا مکتب امپرسیونیست (دهخدا، ۱۳۷۷)، ۲۱۳۸۴/۱۴، مجمع اللغة العربية (۱۴۲۵ق)، ۷۷۵/۲؛ معلوف، لوئیس، (۱۴۱۵ق)، ۶۷۲/۱.

این واژه، ترجمه فارسی School و معادل کلمه «مدرسه» در عربی است. School به دو معنای مکان آموزش و نظام فکری دلالت می‌کند. کاربرد school در نظام آموزشی به دوران قرون وسطی و پیدایش شیوه‌های تعلیمی متفاوت در مدارس وابسته به کلیسا باز می‌گردد. بعد از دوره اصلاح دینی، شیوه‌های آموزشی این مدارس، زمینه تأسیس دانشگاه‌ها در عصر مدرن را فراهم آورد. با ورود جریان‌های فکری غرب به کشورهای اسلامی و رواج تفکرات علمی - فلسفی مغرب زمین، کاربرد این واژه در نظام آموزشی، به حوزه علوم اسلامی بیشتر راه پیدا کرد و با توسعه معنایی مدرسه به نظام و شیوه آموزش، دامنه کاربرد آن در زبان عربی نیز گسترش

یافت (ضیائی فر، ۱۳۸۹)، ۱۶۷.

تا دوره معاصر علی‌رغم استعمال کلمه مکتب، تعریفی از این واژه ارائه نشده؛ اما در زمان حاضر و با گسترش نگرش‌های فلسفی، برای آن تعاریف مختلفی بیان گردیده است. برخی آن را به گرایش‌هایی در اجزای علم، مانند موضوع، مسائل و اغراض یا مبادی علم با پیدایی اثر چشمگیر در نتایج، روش یا جهت‌گیری‌ها بازگردانده‌اند (ضیائی فر، سعید، ۱۳۸۵)، ۲۲۶. برخی دیگر به مجموعه افکار و آرای علمی منسجم نظام‌مند فرد یا گروهی از همفکران ارجاع داده‌اند (حسنی؛ علیپور، ۱۳۸۵)، ۱۳۲. برخی نیز آن را به منظومه نظام‌واره‌ای تعریف نموده‌اند که دارای سه رکن زیربنایی، سازوکارهای اندیشه‌سازی و اندیشه‌های روبنایی است (مبلغی، ۱۳۸۳)، ۱۲۰. با توجه به نقصان و کاستی این تعریف‌ها و نمونه‌های مشابه آن (ضیائی فر، ۱۳۸۵)، ۹۹، ۲۲۸، ۲۸۱، ۳۲۳، می‌توان تعریفی جامع به این صورت ارائه داد: مکتب، مجموعه منسجم و نظام‌مندی است که با تکیه بر پیش فرض‌هایی زمینه‌ای / گرایش یا دانشی / مبانی و گزینش روشی خاص به تولید نظریه پرداخته، پاسخی متفاوت در حل مسائل پیشنهاد می‌دهد.

بر این اساس باید دید که آیا عناصر سازنده مکتب یعنی مجموعه منسجم و نظام‌وار، گرایش، مبانی، روش خاص، تولید نظریه، در اندیشه فقهی آیت‌الله مؤسس وجود دارد یا خیر؟

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۰۴

۳- تحلیل عناصر سازنده مکتب در اندیشه فقهی آیت‌الله مؤسس

۳-۱ مجموعه منسجم و نظام‌وار

اگر انسجام، به ارتباط منطقی اجزا در درون و سازگاری ساختار در بیرون معنا شود، فقه که معارف برآمده از منابع شریعت در استنباط احکام است، انتظار می‌رود به جهت ارتباط درونی با شریعت و ربط موضوعی، حکمی یا روشی، از نظام‌وارگی برخوردار باشد؛ اما باید اذعان نمود که فقه بسیاری از فقیهان از انسجام درونی یا بیرونی در ساختار برخوردار نیست. تاریخ فقه و مطالعه آثار فقهی نشان می‌دهد که گشودن پیاپی بابتی با عنوان مستحدثات در ذیل تمامی ابواب یا پیشنهاد ساختارهای

جدید، تلاشی در جهت رفع این ناهمگونی بوده است، تلاشی که همچنان ادامه دارد (آصف آگاه، ۱۳۹۸، ۵۳). فارغ از میزان موفقیت این شیوه و ساختارهای پیشنهادی در رفع عدم انسجام، پرداختن به آن می‌تواند نشان از جهت‌گیری فقیه در انسجام‌بخشی به فقه باشد. آیا شیخ عبدالکریم حائری نیز در اندیشه این انسجام بوده است؟

دو رخداد مهم به‌عنوان زمینه برای شکل‌گیری این اندیشه که فقهی با درون‌مایه موضوعات جدید و ساختار متفاوت مورد نیاز است، در زمانه و زمینه زیستی وی بروز کرده است. نخست: تجددگرایی و غرب‌باوری که در دوره پهلوی اول به لحاظ معنوی - نظری با کتاب‌ها، مجلات و روزنامه‌ها و کارکردی - عملی در قالب مداخلات حکومتی مانند: کشف حجاب، لباس متحدالشکل و ... به سرعت و شتاب فزون‌تر از زمان قاجار رواج می‌یافت (قره‌گوزلو، ۱۳۸۶)، ۶۵-۶۷؛ محمدی، ۱۳۸۳)، ۲۸-۳۸) و موجب زایش استفتائاتی با موضوعات جدید بر پایه اقتضائات عصری می‌شد. مانند: پوشیدن لباس فرنگی، کراوات و فُکل، پوشیدن کفش‌های جدید در موسم حج، استفاده از کارد و چنگال، چرای پیشرفت صنعتی مغرب زمین، استماع رادیو و ... طبیعت این پدیده، بسط حوزه موضوعات، احکام و مسائل فقهی بود (عابدی، ۱۳۹۰)، ۴۳۳، ۴۵۲-۴۵۴، ۴۸۵، ۴۹۵-۴۹۶، ۵۰۳. دوم: نگارش اولین قانون مدنی در ایران (فتحی، ۱۳۹۳)، ۲۹؛ بهرامی احمدی، ۱۳۸۳)، ۵۱؛ مبارکیان، ۱۳۷۷)، ۲۹۷) که به‌صورت ضمنی فرصت و سازوکاری برای تبدیل شدن فقه به مجموعه‌ای هنجاری - قانونی فراهم می‌آورد، منوط به آن که فقیهان از این رهگذر، ساختاری روزآمد معرفی نموده و حضور فقه در حوزه‌های اجتماعی را وانگذارند.

شیخ در پاسخ به استفتائاتی که به‌دنبال علت و چرایی رشد و ترقی اروپا در صنعت با وجود جامعیت قرآن کریم انجام شده و این نقیصه را به عدم بیان علما یا عمل نکردن مردمان باز می‌گرداند، ضمن اشاره به وجود اجتماعیات و اقتصادیات در کتاب و سنت و اذعان به پیشرفت غریبان، این عقب ماندگی را نه به عدم تبیین عالمان بلکه به تنبلی، نبود شوق و مهمل‌گذاردن قوه مفکره از سوی مسلمانان ارجاع می‌دهد (عابدی، ۱۳۹۰)، ۴۵۴. اگر این واکنش نسبت به بخش نخست یعنی نظام موضوعی بازگردانده شود، حکایت از آن دارد که

شیخ تحریر و ترغیب کتاب و سنت به امور اجتماعی، کسب و تنظیم معاش را دست کم در بُعد نظری در کتاب و سنت مفروغ عنہ فرض گرفته است. از آنجا که این پاسخ با نظر به پیشرفت‌های دنیای مدرن بوده و همانند برخی دیگر از معاصران خود نسبت به محصولات جدید (مختاری و صادقی، (۱۳۷۶)، ۱۴۹۹/۲)، یکسره حکم به حرمت نمی‌دهد، (عابدی، (۱۳۹۰)، ۴۵۲-۴۵۳) می‌توان نگاهی نسبتاً اعتدالی را در قبال تغییرات روزآمد در اندیشه شیخ عبدالکریم، شناسایی کرد؛ اما آیا این اندیشه در ساختار فقه وی نیز انعکاس یافته است؟

اطلاعات ابراز شده‌ای در آثار شیخ مؤسس در این رابطه وجود ندارد. تألیفات او در فقه استدلالی، تقریرات، رساله‌ها، حواشی و استفتائات موجود وی نیز ساختار نوینی را بازتاب نداده است (غلامی جلیسه، (۱۴۰۱)، ۹۲-۱۰۲)؛ تنها واقعه‌ای که در این میان تأمل برانگیز است واکنش شیخ عبدالکریم در قبال ارزیابی قانون مدنی است که پس از مشاهده آن گفته است: «اینکه همان فقه ماست، عیناً از شرایع ترجمه و به جای «مسئله» از «ماده» استفاده شده است» (فتحی، (۱۳۹۳)، ۲۹-۳۰). این سخنان چه معنایی دارد؟ آیا او در انتظار مشاهده نظام موضوعات و مسائل جدیدی بوده که توقع می‌رفته حقوق مدنی انعکاس‌دهنده آن‌ها باشد؟ بنابراین شگفتی خود را از برآورده نشدن این انتظار با این جملات بیان کرده است. هر کدام از این عوامل که مؤثر بوده باشد، نمی‌تواند انتظار رویارویی با نظام و ساختار موضوعی متفاوت در حوزه افعال مکلفان را از ذهن و نظر مرجع و فقیهی چون محقق حائری نفی کند؛ اما با فرض چنین انتظار و مطالبه‌ای چرا این اندیشه دنبال نشده است؟! محتمل است که احتیاط‌گرایی ایشان مانع تجدیدنظر طلبی شده یا در توان فقه موجود گمان برآورده‌سازی نیازها را تصور نموده باشد؛ گمانی که نمایندگان موافق تدوین حقوق مدنی بر اساس فقه امامیه در مجلس وقت و فقیهان و حقوقدانان کمیسیون طراحی این قانون، بر آن صحنه گذارده و پس از فراز و فرود بسیار، نتیجه تلاش‌های خود را در اختیار وی جهت تأیید قرار داده بودند (بهرامی، (۱۳۸۳)، ۳۸-۴۸). به این ترتیب نظام‌واره جدیدی در اندیشه فقهی محقق حائری مشاهده نمی‌شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۰۶

۲-۳ گرایش

در این نوشتار مراد از گرایش، میل و رغبتی است که فردی به سبب نظام تربیتی یا وقایع و رخداد‌های زمانه و زمینه زیستی خود به چیزی پیدا می‌کند. گاهی این نظام و رخدادها از چنان قوتی برخوردارند که چه بسا منجر به پیدایی پیش‌انگاره‌هایی در ذهن، روان و شخصیت درگیر شونده یا بیننده گردیده و حتی به صورت پیش فرض، مبانی دانشی وی را نیز تحت تأثیر قرار دهند. در پس زمینه تعلّم و زیست شیخ عبدالکریم این دو عامل مشاهده می‌شود. عامل نخست، نظام تعلیمی مبتنی بر تشکیک و نه قطعیت، در مدرسه کربلا و سپس سامراست که در تحلیل مسائل علمی و فقهی به جای «اِنّما» از «لعل» آغاز می‌کند (شبییری زنجانی، (۱۳۸۹)، ۴/۴۱۳) و دوم، بروز اختلاف‌های شدید میان فقیهان نامی امامیه در باب مشروطیت است که پس از دسیسه اجانب و انحراف در مشروطه گرایی، سبب ریخته شدن خون مردم و روحانیان بسیاری که به طور قطع تعدادی از ایشان فقیه و مجتهد مسلم بوده‌اند، می‌شود (امینی، (۱۴۰۳ق)، ۳۶۴، ۳۷۸).

نتیجه عامل اول احتیاط گرایی است. تمایلی که پس از شیخ انصاری با پرهیز وی از دادن رساله عملیه و بیان توأم با احتیاط احکام (غلامی جلیسه، (۱۴۰۱)، ۹۰) نوعاً در میان شاگردان وی، بخصوص اساتید و پرورش یافتگان مکتب سامراء (فشارکی، (۱۴۱۳ق)، ۷؛ حسینی تهرانی، (۱۴۱۸ق)، ۲/۹۵-۹۷) مشاهده می‌شود. شاهد دیگر بر این موضوع ارجاع مقلدی، توسط شیخ عبدالکریم به مناسک حج شیخ انصاری با حواشی میرزای شیرازی است. این مقلد از وی درخواست احکام مربوط به حج را می‌کند و در پاسخ او چنین می‌گوید: «اما راجع به مناسک حج، چون مناسک مرحوم شیخ - طاب ثراه - موافق با احتیاط است، با رعایت حواشی میرزا حسن شیرازی اعلی الله مقامه الشریف، عمل شود، ان شاء الله معجزی است» (عابدی، (۱۳۹۰)، ۱۵۰). این پاسخ که خود نشان از احتیاط دارد با نظر به احتیاطی بودن مناسک شیخ و توأم کردن آن با حواشی میرزا گواه روشنی بر وجود گرایش به احتیاط در شیخ مؤسس دارد.

نتیجه عامل دوم پرهیز وی از ورود آشکار به مسائل سیاسی است. این واکنش در دوران مشروطیت با اظهار بی طرفی به دو جریان مشروطیت و ضد مشروطیت

و عدم مداخله مستقیم او در مسائل ایران پس از استقرار در قم خودنمایی کرده است. مثل عدم ورود به مسئله تبعید شهید مدرس، عدم مداخله و اعلام حرمت صحبت و مذاکره در باب قضیه اتفاقیه مربوط به شیخ محمد تقی بافقی و... این واکنش‌ها با تحلیل‌های متفاوتی از جمله سیاست‌زدگی، اعتدال، تدبیر خیرخواهانه و مصلحت‌سنجانه روبرو بوده است (مکی، (۱۳۶۱)، ۴/۲۸۵-۲۸۸).

۳-۳ مبانی

از اصطلاح مبانی، تعریف دقیقی در منابع فقهی ارائه نشده، اما در ادبیات فقیهان گاهی به معنای ادله و قواعد (مقانی، (۱۳۱۶)، ۲/۳۱۰؛ خویی، (۱۴۲۲)، ۳/۴۵۷) و گاهی با نظر به دانش منطق به معنای پیش‌فرض استعمال شده است (رشتی، (۱۴۰۱)، ۱/۱۰۷؛ ایروانی، (۱۴۰۶)، ۱/۱۰۰) برای این واژه در منطق دو معنای اصول متعارفه و اصول موضوعه مطرح گردیده است. منطق دانان برای هر دانشی مبانی عام یا اصول متعارفه و مبانی نسبی یا اصول موضوعه قائل شده و آن‌ها را ذیل مبادی تصدیقی تعریف نموده‌اند (علامه حلی، (۱۳۷۱)، ۲۱۳-۲۱۴) در این نوشتار از مبانی، مصطلح منطقی و از این میان، اصول موضوعه مدّ نظر است. بر اساس این رویکرد می‌توان برای دانش فقه مبانی عام و نسبی شناسایی نمود. اصول موضوعه یا مبانی نسبی به این معنا است که مسائل اثبات شده در برخی دانش‌ها، به عنوان مسائل مسلّم فقهی در نظر گرفته می‌شوند که ممکن است برخی از آن‌ها از فقیه‌ی نسبت به فقیه دیگر تغییر پیدا کند. اگر حسن تکلیف، قبح تکلیف بما لایطاق، نص محوری، برخورداری تمام افعال از حکم شرعی، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، دسترس‌ناپذیری ملاکات احکام برای عقل، بطلان قیاس، ضرورت استکشاف حکم شرعی از طریق حجت و غیره از اصول موضوعه دانسته شود، مبانی اختصاصی در اندیشه فقهی محقق حائری جهت تصویرسازی از مقدمات تحقق مکتب چه خواهد بود؟ تتبع در آثار ایشان نشان می‌دهد: «یکسان‌انگاری اعتبار اطمینان با علم از هر طریقی که حاصل شود»، (حائری، (۱۴۰۴)، ۲۳)، «ملاک دانستن جزم در حکایت‌گری جمله خبریه»، (حائری، (۱۴۰۸)، ۱/۶۹-۷۲)، «دلالت امر بر وجوب عند الاطلاق»، (حائری، (۱۴۰۸)، ۱/۷۴).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۰۸

«پذیرش تداخل اسباب و مسببات و سپس تغییر مبنا به عدم تداخل آن‌ها»، (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۱۷۰)، «همانند انگاری علل و اوامر تشریعی با علل تکوینی» (حائری، ۱۴۰۴ق، ۵۷۳)، «نفی مقدمه اول از مقدمات حکمت یعنی احراز در مقام بیان بودن متکلم»، (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۲۳۴)، «عدم دلالت ائما بر حصر و دلالت آن بر تأکید»، (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۲۰۱-۲۰۹)، «حیثی بودن جعل سلطنت ناس بر اموال و نفی فعلیت آن در جمیع حالات موضوع» (اراکی، ۱۴۱۵ق، ۱/۴۰ و ۶۲)، «نفی ضرر حقیقی در قاعده لاضرر» (خمینی، ۱۴۱۴ق، ۷۹)، «اختصاص لاتعداد به ناسی موضوع»، (حائری، ۱۴۰۴ق، ۳۱۵-۳۱۷) و ... از مسائلی است که به عنوان مبانی بر اندیشه فقهی وی و تابعانش اثر گذاشته است. در ذیل به سه نمونه از این مبانی و آثار آن‌ها اشاره می‌شود:

۳-۳-۱ همانند انگاری علل و اوامر تشریعی با علل تکوینی

محقق حائری بر این باور است که اوامر، اسباب و علل تشریعی، همانند علل تکوینی هستند. با این توضیح که مقتضای تأثیر علل تکوینی، حصول معلول مستند به آن‌هاست. مثلاً آتش بر حصول حرارتی که مستند به آن است، تأثیر گذاشته و این حرارت، محدود به حدود استناد است. بر اساس این مبنا، مشابه همین تصویر برای علل و اوامر شرعی نیز قابل فرض است. به این صورت که مقتضای تأثیر علل تشریعی، حصول معلول مستند به آن‌هاست. یعنی امر شارع چون علت تشریعی و محرک مکلف به سمت عمل است، ناگزیر باید معلول و عمل مأتی، مستند به آن بوده و اتیان واجب به گونه‌ای باشد که آن امر مؤثر در حصولش بوده است. این سخن در ارتباط با حیثیت‌های دیگر نیز جریان می‌یابد. مثلاً چنان که اگر علت تکوینی واحد بود، معلوم آن نیز واحد است؛ اگر امر واحد تشریعی به حقیقت وجود تعلق گرفت، معلول آن نیز واحد خواهد بود و اگر اوامر متعدد بود، معلول آن نیز متعدد خواهد بود (حائری، ۱۴۰۴ق، ۵۷۳؛ خمینی، ۱۴۲۲ق، ۳۴۵؛ خمینی، ۱۴۲۰ق، ۱۷۸).

وی از این مبنا در تبیین عدم تداخل اسباب (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۱۷۴؛ خمینی، ۱۴۲۰ق، ۱۷۸)، اصالة التبعید، (خمینی، ۱۴۲۲ق، ۳۴۵)، فوریت نماز قضا و غیره استفاده نموده است. در ارتباط با فوریت نماز قضا نگاشته که مرجع قرار دادن براءت در

شک در فوریت نماز قضا، با اشکال مواجه است. با این توضیح که امر متعلق به موضوعی خاص، مقید به زمان نیست، اگرچه در ناحیه مدلول لفظی، ظهور در فور یا تراخی ندارد، لکن چنان که نمی‌توان برای اثبات تراخی به اطلاق تمسک کرد؛ برای نفی فوریت نیز نمی‌توان به براءت استناد جست. زیرا فوریت اگرچه به عنوان قید امر لحاظ نگردیده؛ اما از لوازم آن به شمار می‌رود. امر، محرک انجام عمل و علت تشریحی است؛ از آنجا که علت تکوینی در خارج از معلول خود انفکاک پیدا نمی‌کند، علت تشریحی نیز در خارج از معلول خود جدایی نخواهد داشت. بر این اساس با امری که به نحو مطلق یعنی بدون تحدید مدت، به قضای نماز تعلق گرفته، باید معامله علت با عمل خارجی را نمود. این امر حجت بر عبد است به این صورت که او نباید با این عذر که اطلاق، مقتضی تأخیر یا فوریت عمل مشکوک فیه بوده و براءت مقتضی عدم فوریت است؛ آن عمل را به تأخیر اندازد (حائری، (۱۴۰۴ق)، (۵۷۳).

۳-۳-۲ نفی احراز در مقام بیان بودن متکلم به عنوان یکی از مقدمات حکمت

محقق حائری مقدمه اول - احراز در مقام بیان بودن متکلم نسبت به تمام مراد - از مقدمات حکمت را که با تکمیل موارد دیگر به اثبات اطلاق منتهی می‌شود، انکار نموده است. وی نسبت ماهیت مهمله به مطلق و مقید را یکسان می‌داند و با فرض اینکه اگر امری صادر شود، اولاً و بالذات از آن، طبیعت اراده می‌شود و سپس به جهت اتحاد مطلق و مقید نسبت به طبیعت، هر یک از آن‌ها بالاصاله می‌تواند مراد متکلم باشد؛ می‌نگارد: «با نظر به اینکه با صدور امر، طبیعت اراده می‌شود، اراده هر یک از مطلق یا مقید می‌تواند به آن اضافه گردد؛ چرا که نسبت این دو به طبیعت مهمله، یکسان است. بنابراین نیازی نیست که در مقام بیان بودن متکلم احراز شود تا با نبود قرینه سخن وی حمل بر اطلاق گردد؛ بلکه عدم ذکر قید یا عدم انصراف به مقید، کفایت از احراز می‌کند (حائری، (۱۴۰۸ق)، (۲۳۴/۱).

برخی از معاصران این مبنا را فاقد اشکالاتی دانسته که متوجه دیدگاه مصباح الفقه در تبیین اطلاق مستثنا از آیه شریفه (لَا تَأْكُلْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) (النساء/ ۲۹) است. بر اساس این دیدگاه که مبتنی بر احراز در

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۱۰

مقام بیان بودن متکلم است، آیه شریفه در صدد بیان اسباب مشروعه در معاملات و تمییز اسباب صحیح از فاسد است. در این فرض با شک در قید زائد نسبت به تجارت محلله، تمسک به اطلاق مستثنا مطرح شده است (خویی، بی تا)، ۳۵/۱. عمده ترین اشکال بر این تقریب از این ناحیه است که در غالب استثناءها، متکلم فقط در مقام بیان حکم مستثنی منه است و ذکر مستثنا به صورت طفیلی و جهت دفع توهم اراده عموم مستثنی منه از آن است. بنابراین در آیه شریفه، متکلم در مقام نهی مؤمنین از تملک اموال غیر به اسباب باطل بوده، در صدد بیان اسباب مشروعه در معاملات نیست؛ در نتیجه با شک در دخالت جزء یا قید زائد در مستثنا، نمی توان به اطلاق آن تمسک نمود؛ اما این اشکال با شرط ندانستن احراز در مقام بیان بودن متکلم در اخذ به اطلاق، با کفایت عدم ذکر قید یا عدم انصراف به مقید، دیگر وارد نخواهد بود (منتظری، ۱۴۱۵ق)، ۲۵/۱-۲۶.

یکسان انگاری اطمینان با علم

در منابع اصولی به بحث از اطمینان پرداخته نشده است. شیخ انصاری هم که به توسعه و انسجام محتوایی دانش اصول توجه نموده، مواجهه مکلف با تکلیف را در سه حالت قطع، ظن و شک دسته بندی کرده؛ ولی در هیچ قسمتی سخن از اطمینان به میان نیاورده است (انصاری، ۱۴۲۲ق)، ۲/۱، اگرچه در بحث خبر واحد، اطمینان نسبت به مؤدای آن را سبب حجیت دانسته است (انصاری ۱۴۲۲ق، ۱/۱۷۴) بعد از او محقق خراسانی نیز همین رویه را دنبال کرده است (خراسانی، ۱۴۲۵ق)، ۲۵۷ با این وجود برخی از فقیهان، واژه اطمینان را با تنوع در تعبیر از علم، به عادی (حائری، ۱۴۰۴ق)، ۲۳ و عرفی، (اصفهانى، ۱۴۰۴ق)، ۴۰۳ یا در یقین (عاملی، ۱۴۱۹ق)، ۹/۴۹۹ استعمال نموده اند.

بررسی منابع حوزه استنباط نشان می دهد که در ارتباط با اعتبار اطمینان سه مبنای پدید آمده است: اول. عدم حجیت اطمینان؛ (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق)، ۱۹۰/۳؛ مشکینی، ۱۴۱۳ق)، ۳/۱۴۶-۱۴۷. دوم. حجیت ذاتی اطمینان، (صدر، ۱۴۲۸ق)، ۲/۱۲۲ و سوم. حجیت عقلایی اطمینان (حائری، ۱۴۰۴ق)، ۲۳.

محقق حائری در تمامی مسائل فقهی که به اطمینان منتهی می‌شود، مستند به اعتبار آن از طریق عقلا، حکم نموده است. مانند: حکم به دخول وقت به واسطه تحقق اطمینان (حائری، (۱۴۰۴ق)، ۲۳). عدم وجوب فحوص با تحقق یقین یا اطمینان به نبود حاجب در اعضای تیمم، (طباطبایی یزدی، (۱۴۱۹ق)، ۲/ ۲۳۷)، کفایت ثبوت عدالت با تحقق اطمینان از هر طریقی که حاصل شود (حائری، (۱۴۰۴ق)، ۵۲۹) شاگردان وی نیز به همین صورت عمل کرده‌اند (حائری یزدی، مرتضی، (۱۴۱۸ق)، ۳۶۴؛ خمینی، (۱۴۲۱ق)، ۳/ ۵۱۷).

۳-۴ نظریه

عنصر اساسی دیگر در پیدایی مکتب، نظریه است. این کلمه نگاه همه جانبه همراه با تأمل دانسته شده است (جمشیدی، (۱۳۸۵)، ۱۹۳) که آن را به تصور نمادین از کلیت نظم یافته تعبیر کرده‌اند (اسپرینگر، توماس، (۱۳۷۷)، ۱۸). برخی نیز نظریه را مفهومی کلی دارای ارکان، شرایط و احکامی عام دانسته‌اند که به موضوعی عام و معین ارتباط دارد؛ به گونه‌ای که از این مجموعه نظام قانونی الزام‌آوری پدید آمده و احکام آن، شامل تمام آنچه به مناط آن موضوع تحقق یابد؛ می‌شود (درینی، فتحی، (۱۴۱۷ق)، ۱۴۰). تفسیر منسجم مجموعه‌ای از موضوعات، قواعد، نصوص، اقوال و احکام فقهی بر اساس اجتهاد عام (صدر، (۱۴۰۸ق)، ۱/ ۳۹۶-۳۹۹) تعریف دیگری از این اصطلاح است.

مفهوم کلی، نظام‌مند و مرتبط با موضوعی عام، قابل تطبیق بر موضوعات جزئی مرتبط، مؤلفه‌های اساسی نظریه را تشکیل می‌دهد. در فقه اسلامی نظریه‌های متنوعی اصطیاد و ارائه گردیده است (درینی، فتحی، (۱۴۱۷ق)؛ زرقاء، (۱۴۲۵ق)؛ زحلی، (۱۴۱۴ق))، اگر اندیشه‌ای فقهی از ظرفیت ساخت نظریه برخوردار باشد، حتی اگر یک نظریه تولید نماید، مستعد تبدیل به مکتب خواهد بود. آیا اندیشه فقهی شیخ مؤسس حامل چنین ویژگی است؟

مطالعه آثار وی نشان می‌دهد که محقق حائری گزاره‌های کلی قابل تأملی در حلّ مسائل فقهی مطرح نموده که دست کم برخی از آن‌ها قابلیت تنظیم به گونه

«نظریه» را دارد. در تبیین مبانی به بعضی از این گزاره‌ها همچون: «همانند انگاری علل و اوامر تشریحی با علل تکوینی»، اشاره گردید و موارد دیگری مثل: «ارتباط نفی ضرر و ضرار در اسلام با وضع قوانین و حریم حکومت دینی» (خمینی، ۱۴۱۴ق)، (۷۹) و «تأثیر عقدالقلب و جزم به عنوان ملاک حکایت در خبر و محقق صدق و کذب» می‌توانند از زمره برخی از نظریات اندیشه ایشان به‌شمار روند.

ارتباط نفی ضرر و ضرار در اسلام با وضع قوانین و حریم حکومت دینی

مرحوم امام در بدائع الدرر با عبارت «علی ما بیالی» به دیدگاهی از محقق حائری اشاره می‌نماید که بازخوانی از آنچه در حافظه ایشان از مجلس درس بوده، می‌باشد. این دیدگاه در آثار موجود شیخ وجود ندارد؛ ولی گزارش امام زوایایی از نظریه‌ای را در باب قاعده لاضرر آشکار می‌سازد که امروزه صورت قوام یافته آن با عنوان «احکام سلطانی» به نام امام خمینی شهرت یافته است؛ اما با نظر به این عبارت امام، بعید نیست که بتوان ریشه‌ها و اجزای این نظریه را در اندیشه محقق حائری جست (خمینی، ۱۴۱۴ق)، (۷۹).^۱

امکان‌سنجی‌پیدایی
مکتب‌فقهی از اندیشه
شیخ مؤسس

در این عبارات دو مسئله به تصویر کشیده شده است: اول اصل نظریه و دوم. نتیجه‌ای که بر آن مترتب شده است. نتیجه که با عبارت «بناء علی هذا یكون الضرر و الضرار محمولاً علی الحقیقة» به آن اشاره شده، مورد نقد مرحوم امام قرار گرفته است (خمینی، ۱۴۱۴ق)، (۷۹) در این نوشته تقریب نتیجه یا نقد وارد شده بر آن مورد توجه نیست، بلکه آنچه شایان تبیین است، اصل نظریه و مقدمات آن می‌باشد.

این نظریه دارای مقدماتی است که عبارتند از:

۱. قاعده لاضرر و لاضرار مفید نفی ضرر و ضرار در حومه سلطان شریعت

است؛

۲. عبارت «بنفی الأحكام الضرریة» ظاهر در نفی ضرر و عبارت «المنع عن

۱ - «ما افاده شیخنا العلامة رحمه الله علی ما بیالی من أن نفی الضرر و الضرار إنما هو فی لحاظ التشريع و حومه سلطان الشریعة فمن قلع أسباب تحقق الضرر فی صفحة سلطانه بنفی الأحكام الضرریة و المنع عن إضرار الناس بعضهم بعضا و حکم بتدارک علی فرض تحققه یصح له أن یقول: لاضرر فی مملکتی و حوزة سلطانی و حمی قدرتی و هو رحمه الله کان یقول: إنه بناء علی هذا یكون نفی الضرر و الضرار محمولاً علی الحقیقة لا الحقیقة الدعائیة».

إضرار الناس» ظاهر در نهی ضرار است؛

۳. در صورت تحقق ضرر حکم به تدارک آن شده است.

نتیجه این مقدمات آن است که با عدم تشریح احکام ضرریه و منع از اضرار مردم به یکدیگر و حکم به تدارک آن در صورت تخلف از منع، می‌توان مدعی نبود ضرر و اضرار به نحو حقیقی در حوزه سلطان و حومه قدرت او شد. با نظر به شمول قاعده لاضرر به ابواب مختلف و برخورداری این دیدگاه از ویژگی انطباق‌پذیری بر این باب‌ها، می‌توان از آن تحت عنوان نظریه یاد کرد.

تأثیر عقد القلب در تحقق انشا و جزم به عنوان ملاک حکایت در خبر و محقق صدق و کذب

در تفاوت میان اخبار و انشا گفته شده است که جمله‌های خبریه برای حکایت مدالیل خود در نفس الامر و ظرف ثبوت آن‌ها وضع شده است؛ خواه موطن آن‌ها خارج باشد، مانند: قیام زید یا نفس باشد، مانند: علم زید. در مقابل استفاد از هیأت افعال، حکایت از تحقق طلب در موطن آن نیست؛ بلکه معنایی است که به قول و گفتار ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر در جمله‌های انشائیه، مدلول‌های الفاظ به وسیله همان الفاظ اعتبار و ایجاد می‌شود به نحوی که در تحقق آن‌ها، غیر از قصد وقوع مدالیل چیز دیگری مطرح نیست. حال در تحقق مدلول‌ها، مصداق و فردی حقیقی باشد یا خیر، تأثیری در معنای انشایی ندارد. در حقیقت آنچه نوعاً در ارتباط با انشا مشاهده می‌شود اینست که انشا، ملازم با مصداق واقعی مدلول‌ها است و غالباً اگر فردی اراده ضرب زید را واقعاً کرده باشد، مخاطب را به انجام آن کار بر می‌انگیزاند (حائری، (۱۴۰۸ق)، ۱/۶۹-۷۰).

محقق حائری نسبت به این تبیین اظهار می‌کند که نظری متفاوت دارد به این صورت که مجرد حکایت الفاظ از معانی در موطن آن‌ها، صحت اطلاق جمله خبریه به آن الفاظ را به دنبال نداشته و به تبع آن قابلیت صدق و کذب نمی‌یابد؛ بنابراین برای صحت این اطلاق نیاز به مؤونه‌ای زائد یعنی نسبت تامه است تا جمله بصحّ السکوت گردد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۱۴

شکی وجود ندارد که نسب در خارج به دو قسم ناقص و تام تقسیم نمی‌شود؛ بلکه نقص و تمام، اعتباری ذهنی است که اگر از نسبت تصویری صرف تحقیق یابد، ناقص و اگر مشتمل بر اذعان به وقوع باشد، تام نامیده می‌شود. اذعان به وقوع که در جمله‌های خبری اخذ گردیده، علم واقعی به وقوع نسبت نیست. بدیهی است که گاهی خبری را متکلم اظهار می‌کند در حالی که نسبت به آن شک دارد یا حتی گاهی با علم به عدم وقوع، به اعلام خبر می‌پردازد. بنابراین آنچه از اذعان به وقوع مد نظر است، عقدالقلب نسبت به وقوع، مانند اعتقاد فرد قاطع است. در نتیجه چنان که علم با تحقق اسباب آن، در نفس ایجاد می‌شود، حالت یا صفتی را نفس به نحو علم پدید می‌آورد که حکایتگر از خارج باشد. وقتی که چنین ویژگی در کلام تحقق یافت، جمله یصح السکوت می‌گردد. زیرا این صفت به صورت جزئی حکایت از تحقق نسبت در خارج کرده و جمله مستعد اتصاف به صدق و کذب به سبب مطابقت یا مخالفت می‌شود (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۷۰-۷۱) وی از این نظریه در نقد تعریف شیخ از بیع به «إنشاء تملیک عین بمال» بهره برده و با اشاره به تفاوت‌های انشا و خبر، حقیقت بیع در قالب ایجاب و قبول را حاکی از صفت قائم به نفس و رضایت به مالکیت مخاطب نسبت به مال خود و مالکیت خود نسبت به مال مخاطب دانسته است (اراکی، ۱۴۱۵ق، ۱/۲۳-۲۷). ویژگی مهم تطبیق‌پذیری بر مباحث متعددی چون حقیقت عقود، ایقاعات، تعریف بیع، مبحث کذب، صیغه امر و حقیقت انشا و... در این دیدگاه وجود دارد؛ بنابراین می‌توان از آن تحت عنوان نظریه یاد کرد.

روش

روش‌های متنوعی با نظر به تفاوت ابواب فقهی (عبادات / معاملات)، تمایز رویکرد حاکم بر استنباط (اخباری / اصولی) و ویژگی‌های روش شناختی برخی فقیهان در دانش فقه وجود دارد. فارغ از تنوع و تکثر حاکم بر روش آنان، به شیوه و روشی که فقیهان در حوزه استنباط حکم شرعی به کار می‌گیرند، عنوان عام «اجتهاد» اطلاق شده است. اجتهاد تعبیری است که جایگزین واژه «عملیات استنباط» به معنای «تعیین استدلالی حکم شرعی» گردیده است. ضرورت استنباط، امری بدیهی و

پس از حکم عقل به وجوب امتثال، مطرح شده است. اصولیان اختلاف در ضرورت عملیات استنباط را از قبیل اختلاف در بدیهیات شمرده‌اند (صدر، (۱۴۲۱ق)، ۳۷-۳۸). از این رهگذر مطالعه تنوع در نحوه استنباط و تعیین استدلال، زمینه تأملی فلسفی را فراهم ساخته که روش‌شناسی اجتهاد نام می‌گیرد. در ذیل به پاره‌ای از این روش‌ها اشاره شده و سپس نسبت آن‌ها با شیوه اجتهادی محقق حائری مورد توجه قرار می‌گیرد:

نقل‌گرایی

از این روش به «نص‌گرایی» تعبیر شده و به معنای محوریت نص در کسب معرفت دانسته شده است. مراد از نص، اعم از کتاب و سنت است؛ اما به‌طور معمول از این اصطلاح، «حدیث» اراده شده است (صدر، (۱۴۲۱ق)، ۱۰). نص‌گرایی جریانی فکری است که برای دستیابی به معارف دینی، به سنت معصومان: پایبندی نشان می‌دهند. این روش در میان امامیه در دو مرحله و با قرائت‌های متفاوت تحقق یافته است. مرحله اول آن مربوط به دوره قم متقدم بوده و مرحله دوم در دوره متأخر میان اخباریان شایع شده است. تفاوت این دو مرحله در هویت نص‌گرایی نهفته است. نص‌گرایی متقدمان، به معنای روش استنباط معارف دینی از طریق خبر است. آنان برای عقل و کتاب اعتبار قائلند؛ اما نص‌گرایی دوره متأخر دست کم به قرائت اخباری، بیش از آن که متمرکز بر روش نقلی باشد، رویکردی اخبارگرایانه با شروط و مبانی ویژه یافته است؛ اما همین روش در میان بعضی از اصولیان متأخر به حوزه فهم عرفی غلطیده و زوایایی تاریخی و عقلانی به خود گرفته است.

رشد نص‌گرایی، به دلیل ناظر بودن دانش فقه به نصوص دینی و ضرورت راوی بودن فقیه در سنت فقهی است. اهمیت بیان شرعی و نقش آن در تحقق معرفت فقهی تا آنجا است که سبب تأسیس علوم و قواعد «تلقی» و «نقل» متون دینی شده است. افزون بر این، سنت‌هایی را نیز در فرهنگ علم دینی مانند: «سنت اجازه نقل روایت» پدید آورده که تأکیدکننده جایگاه نص در فهم فقهی شمرده می‌شود. شناخت ویژگی‌های کلام و قواعد فهم آن، شناخت نسخ و کتاب‌های روایی،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۱۶

معرفت نسبت به روایات از نظر سند و متن و نحوه رفع اختلاف روایات از مقدمات ضروری رسیدن به نص دینی از گذشته تا کنون بوده است (سیستانی، (۱۴۳۷ق)، ۳۰-۴۱). در حوزه نص‌گرایی، فهم عرفی روایات و مداخله ندادن مصطلحات عقل فلسفی به میزانی از اهمیت برخوردار است که از روش فقیهان اصولی نص‌گرا به عرف‌محور نیز تعبیر می‌شود (محقق داماد، (۱۳۸۹)، ۸۱).

تاریخی‌نگری

بررسی اختلاف وضعیت یک پدیده برخوردار از تحول، در حد فاصل یک زمان تا زمان دیگر، مطالعه تاریخی نامیده می‌شود (پاکتچی، (۱۳۹۶)، ۷۶). در تطبیق نگاه تاریخی به حوزه فقه، باید میان «ثوابت شریعت»، «متغیرهای آن» و «فقه در مرحله فهم شریعت»، تفکیک قائل شد (معرفت، (۱۴۳۰ق)، ۱۴۱). برخی از قضایای فقه در مرحله فهم شریعت، با در نظر گرفتن تأثیرپذیری فاعل فهمنده از عوامل معرفتی، ممکن است با تغییر روبرو شود. به عبارت دیگر اندیشه یا مفهوم فقهی از جمله موضوعاتی است که می‌تواند از تفاوت موقعیت برخوردار باشد. ممکن است تحت تأثیر عوامل معرفتی و درون‌علمی یا غیر معرفتی و بیرون‌علمی (تاریخی، اجتماعی، سیاسی)، تغییر پیدا کند و در اثر گذر ایام، از وضعیت اولیه فاصله گرفته، به وضعیت ثانویه درآید. به این ترتیب در صورتی می‌توان تحلیل صحیحی از شرایط کنونی آن اندیشه ارائه داد که پیشینه، علل و روابط تأثیرگذار بر تحول آن در مقایسه با موقعیت امروزی تبیین گردد. تاریخی‌نگری در قالب مدل‌های متنوعی به انجام می‌رسد که تنها یک نمونه از آن به صورت توالی تغییرات که از آن به بررسی خطی یاد می‌کنند، در میان فقیهان شایع است (پاکتچی، (۱۳۹۲)، ۲۳۸-۲۵۲).

توسعه‌گرایی

این روش، تفریع فروع و ازدیاد فرض‌های مختلف پیرامون یک مسئله است. دانش فقه، فرض‌گرا و فرع‌محور است. فرع‌گرایی در تاریخ فقه اسلامی از دو ناحیه ظهور یافته است. اول جریان رأی‌گرا که به دنبال بیان و حل مسائل نوین بوده

و در جدال با حدیث گرایان، شیوه طرح پرسش‌های جدید را دنبال کرده است. این شیوه، منجر به پیدایش سبکی در تعامل علمی شده که از آن به «ارایت» یاد کرده‌اند (آل کاشف الغطاء، (بی تا)، ۴۴).

آنان همواره به دنبال بیان عقیده و نظر شخصی بوده و آن را به محوریت عقل، در ورای روایات نقدپذیر جستجو می‌کردند که نمی‌توانست اعتماد به میراث گذشته را بازایی کند یا به موضوعات جدید، پاسخی درخور دهد. آسیب ناشی از حوزه منع تدوین حدیث، نقل‌های شفاهی مشوب به آداب و سنن قومی و ازدیاد وضع و تدلیس، به تضعیف پایگاه حدیث گرایان منتهی و موجب رشد شاخه‌ای از مطالعات فقهی با نام فقه تقدیری و فرضی شد (پاکتچی، (۱۳۶۷)، ۶/۶۰۰).

القای اصول و ترویج فرع‌سازی توسط اهل بیت علیهم‌السلام، انعکاس فرض‌های رأی گرایان در محیط فقه امامیه و پاسخ امامان اهل بیت علیهم‌السلام، حضور برخی شاگردان مستبصر که پیش‌تر از عالمان اهل سنت بوده و آشنایی آنان با روش اهل بیت علیهم‌السلام (کشی، (۱۴۳۰ق)، ۱/ ۳۷۳) و سفارش امامان به فقیهان اصحاب، جهت حضور در میان مردم و ارائه پاسخ در مواجهه با مشکلات شرعی آنان (رازی نجفی، (۱۴۲۰ق)، ۳/ ۶۷۷-۶۷۹ و ۶۸۲) از زمره عوامل ترویج فرع‌گرایی در میان فقیهان امامیه است.

استفاده از رویکرد مقایسه‌ای و بازخوانی فرض‌های فقه سنی در محیط فقه امامیه، فرع‌گرایی را فربه‌تر ساخت. شیخ طوسی با بهره‌گیری از فرض‌های مطرح در فقه اهل سنت و ارائه پاسخ بر مبنای فقه امامیه، نقش بسیاری در فراگیری این روش داشته است (مددی، (۱۳۹۴)، ۱۸۳). پس از او برخی دیگر از فقیهان، مانند ابن ادریس که در پاره‌ای مسائل افزوده‌های متعددی بر نگاه‌های شیخ طوسی دارد، به تقویت این روش مدد رسانید. شهید صدر برخی از اضافات وی بر مسائل شیخ را فروع جدید، تنوع در استدلال و گسترش اصول شمرده است (صدر، (۱۴۲۱ق)، ۹۲-۹۵). در امتداد این روش، آثار فقهی محقق و علامه حلی که برخوردار از رویکردهای متفاوت بوده، دیدگاه تجزیه‌نگر و فرع‌محور را در مکتب حله نشان می‌دهد (صدر، (۱۴۲۱ق)، ۹۷). مکتب کربلا در دوره متأخر، داعیه‌دار همین شیوه بوده است. کتاب «ریاض المسائل» در فقه و «هدایة المسترشدين» در اصول، به روشنی فرع‌نگری توسعه یافته

را در مقایسه با نمونه‌های قرین خود نمایان ساخته است؛ تا آنجا که توسعه فروع را به تبصره فقیه در استنباط از نصوص ارجاع داده و بضاعت اندک حدیث گرایان را عامل تمرکز بر ظواهر روایات دانسته‌اند (رازی نجفی، (۱۴۲۰ق)، ۳/۶۸۷-۶۸۹). شیخ انصاری در «المکاسب» و سید طباطبایی در «العروة الوثقی»، گرایش به تفریع به مکتب نجف توسعه داده‌اند.

تطبیق‌گرایی

تطبیق، اثبات فردیت یک یا چند نمونه، برای عنوانی کلی است که قابل صدق بر کثیرین است. این امر در برابرسازی یا فراگیری چیزی نسبت به دیگری رخ می‌دهد. مانند صدق احکام فقهی‌ای که به صورت قضایای حقیقی، با ابتنای بر موضوعات مقدره الوجود، جعل گردیده و به حمل شایع بر مصادیق خارجی صدق کرده است. در انطباق‌دهی، تفاوتی میان قاعده و مسئله فقهی (بجنوردی، (۱۴۱۹ق)، ۱/۳۱۹) با موضوع عام یا خاص وجود ندارد (ایروانی، (۱۴۳۲ق)، ۱/۱۵).

تطبیق در مرحله کیفیت اجرا، مبتنی بر استحضار نسبت به قواعد و نظریه‌ها بوده و به تشخیص نمونه‌ها و مصادیق وابسته است. فقیهانی را که بیشتر به جریان قواعد و تطبیق مسائل اصولی در حوزه استنباط می‌اندیشند، قاعده‌گرا یا صنعت‌محور می‌نامند.

استقرایی

استقرا از زمره مباحث استدلال منطقی است. منطق دانان این اصطلاح را به استفاده حکم کلی از مطالعه جزئیات تعریف کرده (صدر، (۱۴۲۸ق)، ۱۱) آن را مبنا و اساس تمامی احکام کلی و قواعد دانسته‌اند؛ چرا که دستیابی به حکم کلی، جز از طریق بررسی جزئیات امکان‌پذیر نیست. در یک تقسیم اولیه، استقراء را به تام و ناقص تقسیم نموده، استقرای تام را مفید یقین و استقرای ناقص را مفید ظن معرفی کرده‌اند (مظفر، (۱۴۲۷ق)، ۲۶۴-۲۶۵) استقرای ناقص به دلیل افاده ظن غیر معتبر، در میان اصولیان امامی فاقد اعتبار است؛ اما استقرای تام مورد استفاده آنان قرار

گرفته و به آن استدلال کرده و بسیاری از آنان در اثبات موضوعات احکام به آن تمسک نموده‌اند (رازی النجفی، (۱۴۲۰ق)، ۲۱۵/۱). برخی برای اثبات حجیت استصحاب از این استدلال بهره برده‌اند (انصاری، (۱۴۲۲ق)، ۵۵/۳). برخی دیگر نیز برای تأیید، رد یا تقویت ادله در مواردی مانند: «تعیین مراد از دینار و درهم در زکات»، «قضای صوم افطار شده به عدل واحد»، «قاعده عدم تداخل اسباب»، «مانند آب جاری دانستن کر»، «عدم وجوب استمرار در اعتکاف واجب غیر معین به مجرد آغاز شدن»، «کفایت بینه در تعیین قبله»، «وجوب ستر عورت در طواف»، «قاعده تلازم درک و نما»، «جواز توضی به زیادی آب غسل حائض در آب کثیر» و غیره به آن تمسک جسته‌اند (حسینی شیرازی، (۱۴۲۶ق)، ۲/۳۴۴-۳۴۸).

تجمیع ظنون

تجمیع یا تراکم ظنون از مفاهیمی است که به کارگیری آن از سید مجاهد حکایت شده (مکارم شیرازی، (۱۴۲۸ق)، ۲/۳۶۹) و در مدرسه شیخ انصاری شیوع یافته است (انصاری، (۱۴۲۲ق)، ۱/۲۱۱) پس از وی برخی از اصولیان، از این شیوه در اثبات حکم شرعی به فتاوی متعدد و حجیت اجماع، (نائینی، (۱۴۳۸ق)، ۳/۱۵۱؛ حلی، (بی‌تا)، ۶/۴۸۲) و برخی در قالب حساب احتمالات (سیستانی، (۱۴۱۴ق)، ۱۳۱؛ صدر، (۱۴۳۳ق)، ۴/۳۱۷) بهره برده و در مقابل برخی دیگر به دلیل عدم افاده حجت از چند لاجبت، با آن مخالفت نموده‌اند (خویی، (بی‌تا)، ۱/۵۵) مراد از تجمیع ظنون، اتکا به تراکم آن‌ها برای رسیدن به اطمینان یا یقین، در اثبات یک قضیه است.

استنطاق

استنطاق به منزله روش، از ابداعات شهید صدر در سلسله مباحث تفسیر قرآن کریم است که در قالب مرحله اول از مباحث «المدرسة القرآنية» به آن اشاره شده است. وی با تفکیک دو گونه از تفسیر ترتیبی و موضوعی از یکدیگر، تفسیر موضوعی را به دلیل شمول تمام مباحث یک موضوع، سازگارتر با اهداف تفسیر دانسته، آن را با برشمردن ویژگی‌هایی از تفسیر ترتیبی تمایز می‌بخشد که عبارتند

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲۰

از؛ «ناظر بودن به اقتضائات عصری و تجربه انسان»، «ایفای نقش ایجابی در قالب عرضه موضوعات عصری به قرآن کریم به صورت سؤال و استنتاج از آن»، «عدم اتکای به تفسیر لفظی»، «گذر از تفسیر مدلولات تفصیلی به درک روابط آن‌ها برای ارائه نظریه» (صدر، ۱۴۲۹ق، ۱۷-۲۲).

این شیوه، با الهام از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام که دین را کامل و دربردارنده تمامی نیازهای بشر دانسته، تحقق یافته و به بیان امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام که قرآن را شامل همه موضوعات مرتبط با انسان می‌داند، مستند گردیده است. امام علیه‌السلام، قرآن را دارای سعه و عمقی بی‌کران می‌شمارد که پاسخ بسیاری از نیازهای بشری را داراست. با این وجود صامت بوده و در صورتی که مطالبه نطق از آن گردد و مورد استنتاج قرار گیرد، سخن خواهد گفت (أزرقی، ۱۴۲۹ق، ۳۸۲).

شهید صدر بر این باور است که دانش فقه مانند تفسیر موضوعی از واقعیات حیات انسان، مسائل خود را آغاز و با هدف حل مشکلات زیست او، حکم عناوینی مانند؛ جعاله، مضاربه، مزارعه، مساقات، نکاح و... را با مراجعه به شریعت استنباط کرده است. این شیوه، توسعه افقی موضوعات فقهی نام می‌گیرد و برای توسعه عمودی موضوعات، نیازمند به نظریه پردازی است. فقه در دوره معاصر نیازمند به هر دو گونه از توسعه است. توسعه افقی فقه در دوره فقیهان پیشین متناسب با زندگی و اقتضائات دوران حیات آنان بوده است. امروزه موضوعات جدیدی رخ نمایان کرده که باید به نمونه‌های پیشین افزوده گردد، در عین حال به لحاظ عمودی نیز اکتشاف موضوعی، صورت پذیرد (صدر، ۱۴۲۹ق، ۲۴-۲۶).

اگرچه روش‌های یاد شده در تباین با یکدیگرند؛ اما مانعة‌الجمع نیستند. اجتهاد فقیهانه به منزله روش عام از سعه و ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند روش‌های متعددی را در درون خود به خدمت گرفته و نتیجه آن را در عملیات استنباط مورد بهره‌برداری قرار دهد. بنابراین ممکن است فقهی یک روش از موارد فوق را اختیار کرده و فقهی دیگر تنوعی از آن‌ها را برگزیده باشد. آنچه در این راستا شایان توجه است طبقه‌بندی و نسبت فقیهان به نحله‌ها و گروه‌هایی است که در پس مطالعات روش‌شناختی شکل می‌گیرند؛ به این معنا که چه فقیهانی نص‌گرا، قاعده‌محور،

تاریخ گرا یا توسعه گرایی؟ بی تردید روش یا روش‌های غالب در استنباط می‌تواند وابستگی فقهی را به یکی از گروه‌ها مشخص سازد. بر این اساس سؤال مهم آن است که اجتهاد شیخ عبدالکریم حائری مبتنی بر چه روش یا روش‌هایی بوده و وی را می‌توان در زمره کدام یک از گروه‌ها قرار داد؟

محقق حائری از وابستگان فکری مکتب نجف و سامرا است. بسیاری از فقیهان مکتب نجف قاعده گرا و صنعت‌محورند. شیخ انصاری، آخوند خراسانی و از میان معاصران محقق خوبی در این حوزه شهره‌اند. آنان در سرآغاز مباحث اصولی و فقهی خود به تأسیس اصل می‌اندیشند (انصاری، (۱۴۲۲ق)، ۶۳/۱، ۳۶۸، ۴۸۵؛ خراسانی، (۱۴۲۵ق)، ۱۲۵؛ خوبی، (۱۴۲۲ق)، ۲/۲۹۳) و در تحلیل یا تبیین مسائل به قواعد رجوع می‌کنند (خوئی، (بی‌تا)، ۱۲۰/۵). آنچه را که در اصول یافته‌اند، در فقه جاری می‌سازند و در جریان قواعد، حتی اگر به نتیجه‌ای نامأنوس و مخالف با دیدگاه مشهور منتهی شود، اغماض نمی‌کنند (همان، ۱/۱۲۶). سامرائیان فن‌گرا و صنعتی هستند. به تطبیق قواعد می‌اندیشند؛ اما در توسعه‌گرایی و فرع‌سازی نیز سر آمدند. در کنار تمامی این ویژگی‌ها، نص‌مداری بر پایه عقلانیت عرفی در فهم روایات و موضوعات احکام از زمره شاخصه‌های دیگر این جریان به شمار می‌رود (حائری، (۱۴۰۴ق)، ۲۱، ۲۸، ۶۴۷).

فقیه مؤسس علم‌آموز هر دو مکتب است. کتاب *دُررالفوائد* او در جلد اول انعکاس‌دهنده افکار استادش سیدمحمد فشارکی از برجستگان سامرای است و در جلد دوم آثار فکری آخوند خراسانی نمایان است که بر مسند استادی نجف تکیه زنده است (رئیس‌زاده، (۱۳۷۵)، ۱۲/۴۸۲). در جای‌جای این اثر رد پای شیخ انصاری نیز مشهود است بلکه باید محقق حائری را یکی از مقرران نامی اندیشه شیخ تلقی نمود که آرای وی را پس از تتبع در آثارش عصاره‌گیری نموده و نتیجه نهایی حاصل از کلمات پراکنده شیخ انصاری را در کتاب اصولی خود بازتاب می‌دهد (حائری، (۱۴۰۸ق)، ۱/۱۷۱). تتبع آثار شیخ مؤسس نشان می‌دهد که در عین اشراف به مبانی و دامنه مسائل اصولی و فقهی، در تلاش است تا جامع بین روش‌های اساتیدی باشد که از آن‌ها فقاقت را آموخته است؛ بنابراین به گونه‌ای اعتدالی میان صنعت‌محوری و نص‌گرایی جمع می‌کند، یعنی هم بر پایه تأسیس اصل مباحث خود را پیش می‌برد

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۲۲

و بر اجرای فنون و قواعد اصرار می‌ورزد (حائری، (۱۴۰۴ق) ۱/۱۰۰-۱۹ و ۲۰) و هم در عین تفریع مسائل از توجه به انظار عرف و فهم عرفی روایات جدا نمی‌شود (حائری، ۶۹، ۹۵، ۱۲۱، ۱۵۸). با این وجود او برخلاف مشاهیر نجف، در برابر شهرت خاضع است و نسبت به آن پابندی نشان می‌دهد آن را جابر و کاسر می‌انگارد (حائری، ۲۳، ۱۴۶).

تأثیر اندیشه‌فقهی شیخ مؤسس بر قم متأخر

از لوازم توسعه و فراگیری اندیشه، وجود منابع مکتوب و شخصیت‌هایی است که تابع آن هستند. به گسترش، بازتولید و رونق آن در میان اندیشوران مدد رسانده از آثار و نتایج آن دفاع می‌کنند. اندیشه‌فقهی محقق حائری از دو عامل یاد شده بهره‌مند است. هم آثار مکتوب از آن وجود دارد و هم ناظران و شاگردانی که در طبقه بعد تفکرات استاد خود را به نسل‌های پسین انتقال داده‌اند. محقق بروجردی که از تأثیرگذاران بلامنازع قم متأخر در بازخوانی فقه قدما، مروج رویکرد مقارنه‌ای در فقه، حدیث‌پژوه متمم و احیاگر متون کهن فقهی و حدیثی است به‌عنوان ناظری بر فقه آیت‌الله حائری در مباحث خود از وی با تعبیری چون: «بعض الاجلا و بعض الاعظام» یاد کرده و به دفعات آرای فقهی او را مطرح ساخته است (بروجردی، (۱۴۲۶ق)، ۵/۱۶۲، ۱۷۴، ۱۹۵؛ ۶/۹۲ و ۱۲۸). اعتنای آیت‌الله بروجردی به افکار و اندیشه‌های فقهی محقق حائری از آنجا که با تکرار همراه است، گواهی بر ظرفیت این اندیشه در تقویت و نضج فقه حوزه قم در دوره باز تأسیس آن است. شاگردان وی که در نسل بعد، از مراجع تقلید به‌شمار می‌روند؛ مانند: آیات خمینی، گلپایگانی، اراکی، حائری، خوانساری، محقق داماد و... نیز بهره‌افری در انتقال تفکرات استاد خویش داشته‌اند. آثار قلمی این شاگردان مملو از بازخوانی مبانی و دیدگاه‌های محقق حائری در حوزه اصول (خمینی (۱۳۸۱)، ۹۶؛ فقه (اراک، (۱۴۱۴ق)، ۲۷۳؛ خمینی، (بی‌تا) ۲۱۹؛ حائری، مرتضی، (۱۴۲۰ق)، ۲۳۴؛ قواعد فقه (آملی، میرزاهاشم، (۱۳۹۵)، ۳/۵۸۶) است به نحوی که آن‌ها را به دوره بعد منتقل ساخته‌اند (خمینی، سیدمصطفی، (۱۴۱۸ق)، ۴۱، ۷۰، ۱۵۹، ۱۶۷)؛ فاضل لنکرانی، (۱۴۰۸ق)، ۹۴، ۱۳۱، ۲۰۷؛ شبیری‌زنجانی (۱۴۱۹ق)، ۴۷۱۲) و دیگران نیز در آثار خود به امتداد وجود علمی شیخ مؤسس مدد رسانده‌اند. جریان این اندیشه

امکان‌سنجی‌پیدایی
مکتب‌فقهی از اندیشه
شیخ مؤسس

۱۲۳

و آثار پر برکت آن در احیای قم و اعتلابخشی به این حوزه کهن زمینه‌ساز پیدایی فضایی پرتکاپو در حوزه علوم اسلامی گردیده که دست کم در کنار مدرسه فقهی آیت‌الله بروجردی و شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران، محصولی بدیع و شگرف با نام «مکتب قم متأخر» را پدید آورده است.

نتیجه‌گیری

محقق حائری استادی کم نظیر در انعکاس افکار نام‌آوران فقه امامیه در دوران متأخر است. او اساتیدی را به خود دیده که هر کدام از آن‌ها از زمره اساطین اصولی و فقهی معاصرند. به جهت اصالت، عمق و مبادی تغذیه اندیشه فقهی آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری، استعداد مکتب‌سازی در آن وجود دارد. این اندیشه، اگرچه در نظام‌وارگی تابع فقه رایج است؛ اما از مبانی بدیع بهره می‌برد. «همانند انگاری علل و اوامر تشریحی با علل تکوینی»، «نفی احراز در مقام بیان بودن متکلم به عنوان یکی از مقدمات حکمت» و «یکسان‌انگاری اطمینان با علم از هر طریقی که حاصل شود»، بخشی از این مبانی است. وی با تلفیقی از روش‌های فقیهان متأخر نگاهی اعتدالی در قاعده‌گروی، توسعه‌گرایی و نص‌محوری دارد. بر این پایه از فقه شیخ مؤسس می‌توان نظریاتی را بازخوانی کرد که در حلّ پاره‌ای از مسائل فقه معاصر سودمند واقع می‌شوند. «ارتباط نفی ضرر و ضرار در اسلام با وضع قوانین و حریم حکومت دینی»، «تأثیر عقدالقلب و جزم به‌عنوان ملاک حکایت در خبر و محقق صدق و کذب» از جمله این نظریات به‌شمار می‌روند. اگرچه تطبیق تمامی عناصر سازنده «مکتب» بر اندیشه فقهی محقق حائری با برخی دشواری‌ها همراه است؛ اما استعداد مکتب‌سازی در آن قابل انکار نیست.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲۴

منابع

• قرآن کریم

۱. آصف آگاه، سیدمحمدرضی. (۱۳۹۸). «معیارهای ساختاریندی علم فقه و شاخص‌های

ارزیابی آن» جستارهای فقهی و اصولی. (۵) ۱۷: ۵۳-۸۲.

۲. آل کاشف الغطاء، محمد رضا. (بی تا)، باب مدینة العلم، بی جا: مؤسسة کاشف الغطاء العامة.
۳. آملی، میرزا هاشم. (۱۳۹۵ق)، مجمع الافکار، چاپ اول، قم: بی نا؛
۴. آرزقی، احمد. (۱۴۲۹ق)، منهج السيد محمد باقر الصدر في فهم القرآن، قم: مرکز الشهدین الصدرین للدراسات و البحوث.
۵. اخوان صرّاف، زهرا. (بی تا)، «نسبت منهج آیت الله شیخ عبدالکریم حائری با مکاتب رایج اجتهادی» یادنامه آیت الله العظمی حائری. قم: مدرسه خاتم الاوصیاء علیه السلام.
۶. اراکی، محمد علی. (۱۴۱۴ق)، الخيارات، قم: مؤسسه در راه حق.
۷. اراکی، محمد علی. (۱۴۱۵ق)، کتاب البیع، قم: مؤسسه در راه حق.
۸. اسپرینگر، توماس. (۱۳۷۷)، فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
۹. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۴ق)، الفصول الغروية في الاصول الفقهية، چاپ اول، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة؛
۱۰. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق)، نهیة الدراية في شرح الكفاية، الطبعة الثانية، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱. امینی، عبدالحسین. (۱۴۰۳ق)، شهداء الفضيلة، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الوفاء؛
۱۲. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۲ق)، فرائد الاصول، الطبعة الثالث و العشرون، قم: مجمع الفکر الاسلامی؛
۱۳. ایروانی، علی. (۱۴۰۶ق) حاشیة المکاسب، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛
۱۴. ایروانی، محمد باقر. (۱۴۳۲ق)، دروس تمهیدية في القواعد الفقهية، الطبعة الخامسة، قم: دارالفقه للطباعة و النشر؛
۱۵. موسوی بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادی؛
۱۶. بروجردی، سید حسین. (۱۴۲۶ق)، تبیان الصلاة، چاپ اول، قم: گنج عرفان؛
۱۷. بهرامی احمدی، حمید. (زمستان ۱۳۸۳)، تاریخچه قانون مدنی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، ش ۲۴، ۳۳-۵۱؛
۱۸. پاکتچی، احمد. (۱۳۶۷)، مدخل «اجتهاد»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، تهران: بی نا؛
۱۹. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲)، مجموعه درس گفتارهایی درباره روش شناسی تاریخ، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام؛

۲۰. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۶) روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام؛
۲۱. پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام. (۱۳۸۵)، گلشن ابرار، چاپ سوم، قم: معروف؛
۲۲. جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۸۵)، رخ اندیشه، تهران: کلبه معرفت؛
۲۳. حائری (یزدی)، عبدالکریم. (۱۴۰۴)، الصلاة، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی؛
۲۴. حائری (یزدی)، عبدالکریم. (۱۴۰۸)، دُررالفوائد، چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛
۲۵. حائری، مرتضی. (۱۴۲۰)، خلل الصلاة و احکامه، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۲۶. حائری یزدی، مرتضی. (۱۴۱۸)، کتاب الخمس، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۲۷. حسینی شیرازی، سیدصادق. (۱۴۲۶)، بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی، الطبعة الثانية، قم: دارالانصار؛
۲۸. حسنی، سید حمید رضا و مهدی علی پور. (۱۳۸۵)، جایگاه شناسی علم اصول، چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم؛
۲۹. حسینی تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۸)، ولایة الفقیه فی حکومت الاسلامیة، چاپ اول، بیروت: دارالحجّة البيضاء؛
۳۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱)، جوهر النضید فی شرح منطق التجرید، چاپ اول، تهران: بیدار؛
۳۱. حلی، حسین. (بی تا)، اصول الفقه، بی تا، بی جا؛
۳۲. خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۵)، کفایة الاصول، الطبعة التاسعة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛
۳۳. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۰)، الرسائل العشرة، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۳۴. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۴)، بدائع الدرر، چاپ دوم، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۳۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۱)، الاستصحاب، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۳۶. خمینی، سیدروح الله. (بی تا)، الخلل فی الصلاة، قم: چاپ خانه مهر؛
۳۷. خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۲)، کتاب الطهارة، تقریرات محمد فاضل لنکرانی، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۳۸. خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲۶

۳۹. خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق)، **الخلل فی الصلاة**، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۴۰. خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا)، **مصباح الفقاهه**، مقرر: محمد علی توحیدی، بی نا، بی جا؛
۴۱. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق)، **مصباح الاصول**، مقرر: محمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم: مکتبه الداوری؛
۴۲. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷)، **لغت نامه دهخدا**، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛
۴۳. درینی، فتحی. (۱۴۱۷ق)، **النظریات الفقہیہ، الطبعة الرابعة**، دمشق: منشورات جامعة دمشق؛
۴۴. رازی نجفی، محمد تقی. (۱۴۲۰ق)، **هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛
۴۵. رشتی، حبیب الله. (۱۴۰۱ق)، **کتاب القضاء**، قم: دارالقرآن الکریم؛
۴۶. رئیس زاده، محمد. (۱۳۷۵)، «حائری یزدی، عبدالکریم»، **دانشنامه جهان اسلام**، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛
۴۷. زرقاء، مصطفی احمد. (۱۴۲۵ق)، **المدخل الفقہی العام، الطبعة الثانية**، دمشق: دارالقلم؛
۴۸. زحیلی، محمد. (۱۴۱۴ق)، **النظریات الفقہیہ**، دمشق: دارالقلم؛
۴۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۳۷ق)، **الاجتهاد و التقليد**، مقرر: السید محمد علی الربانی، تهران: بی نا؛
۵۰. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۴ق)، **الرافد**، مقرر: سید منیر سید عدنان قطیفی، قم: مکتبه آية الله العظمی السید علی السیستانی؛
۵۱. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق)، **کتاب نکاح**، قم: مؤسسه رأی پرداز.
۵۲. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۳۸۹)، **جوعه ای از دریا**، قم: مؤسسه کتاب شناسی شیعه.
۵۳. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۸ق)، **مباحث الاصول**، مقرر: سید محمد کاظم حائری، قم: دارالبشیر؛
۵۴. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۸ق)، **اقتصادنا، الطبعة العشرون**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات؛
۵۵. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۱ق)، **المعالم الجديدة للاصول، الطبعة الاولى**، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر؛
۵۶. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۸ق)، **الأسس المنطقية للإستقراء، الطبعة الاولى**، بیروت: مؤسسه المعارف للمطبوعات؛

۵۷. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۳۳ق)، **بحوث فی علم الاصول**، مقرّر: سید محمود هاشمی شاهروردی، الطبعة الاولى، قم: مؤسسة الفقه و معارف اهل البيت عليه السلام؛
۵۸. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۹ق)، **المدرسة القرآنية**، الطبعة الرابعة، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر؛
۵۹. ضیائی فر، سعید. (۱۳۸۹)، «درنگی در اصطلاح مکتب فقهی»، **کاوشی نو در فقه**، (۱۴): ۵۳-۱۶۵-۱۷۵؛
۶۰. ضیائی فر، سعید. (۱۳۸۵)، **پیش درآمدی بر مکتب شناسی فقهی**، چاپ اول، قم: بوستان کتاب؛
۶۱. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۱۹ق)، **العروة الوثقی المحشی**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۶۲. عابدی، احمد. (۱۳۹۰)، **استفتائات حاج شیخ عبدالکریم حائری**، چاپ اول، قم: زائر؛
۶۳. عاملی، سید جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق)، **مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۶۴. غلامی جلیسه، مجید. (۱۴۰۱). «نگاهی به رساله عملیه آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی»، **صدسالگی حوزه علمیه قم**، رسول جعفریان، قم: نشر مورخ؛
۶۵. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۰۸ق)، **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة، الصلاة**، قم: بی نا؛
۶۶. فتحی، علی اشرف. (۱۳۹۳)، «ناگفته‌هایی از تأسیس حوزه علمیه قم»، در گفتگو با آیت الله دکتر سیدمصطفی محقق داماد، **فصلنامه شهر قانون**، سال سوم، شماره ۹ (۳) ۲۹؛
۶۷. فشارکی، سید محمد. (۱۴۱۳ق)، **الرسائل الفشارکیة**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۶۸. قره گوزلو، ناصر. (۱۳۸۶)، **اصلاحات و تجدد در عصر قاجار**، چاپ اول، تهران: بی نا،
۶۹. کشی، ابی عمرو، محمد بن عمر بن عبدالعزیز. (۱۴۳۰ق)، **رجال الکشی**، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات؛
۷۰. معلوف، لوئیس. (۱۴۱۵ق)، **المنجد**، بیروت: دارالمشرق؛
۷۱. مبلغی، احمد. (۱۳۸۳)، «مکتب اصول امام خمینی»، **کاوشی نو در فقه**، ش ۴۱، سال ۱۳۸۳، ۱۹۱-۲۰۲؛
۷۲. مجمع اللغة العربیة. (۱۴۲۵ق)، **المعجم الوسیط**، الطبعة الرابعة، قاهره: مكتبة الشروق الدولية؛

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲۸

۷۳. محمدی، ذکرا لله. (۱۳۸۳)، آیت الله حائری و تحولات سیاسی، اجتماعی دوران معاصر، قم: زائر.
۷۴. محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۸۹)، «احیای سنت قم، اجتهاد و اعتدال»، رهننامه پژوهش، ش ۳-۴، قم: بی نا؛
۷۵. مبارکیان، عباس. (۱۳۷۷)، چهره هادری تاریخچه نظام آموزش عالی حقوق و عدلیه نوین، تهران: پیدایش؛
۷۶. مختاری، رضا و محسن صادقی. (۱۳۷۶)، غنا و موسیقی، چاپ اول، قم: مرصاد؛
۷۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق)، انوار الأصول، مقرر: احمد قدسی، الطبعة الثانية، قم: مدرسة امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۷۸. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق)، دراسات فی المکاسب المحرمة، چاپ اول، قم: تفکر؛
۷۹. مشکینی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ق)، کفایة الاصول باحوالی مشکینی، چاپ اول، قم: لقمان؛
۸۰. مددی، سید احمد. (۱۳۹۴)، «فقه و اصول فقه تفریعی و ولایی» کرانه های اجتهاد، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۸۱. مظفر، محمد رضا. (۱۴۲۷ق)، المنطق، بی جا: دارالتعارف للمطبوعات.
۸۲. معرفت، محمد هادی. (۱۴۳۰ق)، شبهات وردود حول القرآن الکریم، الطبعة الرابعة، قم: مؤسسه التمهید؛
۸۳. مکی، حسین. (۱۳۶۱)، تاریخ بیست ساله ایران، چاپ اول، تهران: کاویان؛
۸۴. مقانی، محمد حسن. (۱۳۱۶ق)، غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب، چاپ اول، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه؛
۸۵. نائینی، محمد حسین. (۱۴۳۸ق)، فوائد الاصول، مقرر: محمد علی کاظمی، الطبعة الثانية عشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

References

The Holy Qur'an

1. Āṣif Āgāh, Sayyid Muḥammad Raḍī. 2019/1398. *Mi 'yārḥā-yi Sākhtār Bandī-yi 'Ilm Fiqh wa Shākhiṣhā-yi Arzyābī-yi Ān*. Juṣṭārḥā-yi Fiqhī wa Uṣūlī. (5), 17. 53-
2. Āl Kāshif al-Qiṭā', Muḥammad-Riḍā. n.d. *Bāb Madīnat al- 'Ilm*. Maṭba'at Kāshif al-Ghiṭā al-'Āmma.
3. Āmilī, Mīrā-Hāshim. 1975/1395. *Majma' al-Afkār*. 1st. Qom.
4. Arzāqī, Aḥmad. 2008/1429. *Mīnhaj al-Sayyid Muḥammad-Bāqir al-Ṣadr fī Fahm al-Qur'ān*. Qom: Markaz al-Shahīdayn al-Ṣadrayn lil Dirāsāt wa al-Buḥūth.
5. Akhawān-Ṣarrāf, Zahrā. n.d. *Nisbat-i Mīnhaj-i Āyatollah Shaykh 'Abd al-Karīm Ḥā'irī bā Makātib-i Rāyij-i Ijtihādī*. Yādnāmih-yi Āyatollah al-'Uzmā Ḥā'irī. Qom: Madrisih-yi Khātam al-Awsiyā'.
6. Arākī, Muḥammad 'Alī. 1993/1414. *Al-Khīyārāt*. Qom: Mu'asisih-yi dar Rāh-i Ḥaq.
7. Arākī, Muḥammad 'Alī. 1994/1415. *Kitāb al-Bay'*. Qom: Mu'asisih-yi dar Rāh-i Ḥaq.
8. Springs, Thomas. 1998/1377. *Fahm-i Nazariyihā-yi Sīyāsī*. Tehran: Āgah.
9. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, Mīrzā Nā'inī, Kumpānī). 1984/1404. *Al-Fuṣūl al-Gharawīyah fī al-Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Dār Ihyā' al-'Ulūm al-Islāmī.
10. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, Mīrzā Nā'inī, Kumpānī). 2008/1429. *Nihāyat al-Dirāyat fī Sharḥ al-Kifāyah*. 2nd. Qom: Mu'asassat Āl al-Bayt Li Ihyā' al-Turāth.
11. Amīnī, Abd al-Ḥusayn. 1982/1403. *Shuhadā' al-Faḍīlah*. 1st. Beirut: Mu'asassat al-Wafā'.
12. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2001/1422. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
13. al-Īrawānī, 'Alī. 1985/1406. *Hāshiyat al-Makāsib*. 1st. Tehran: Wizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī.
14. al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2011/1432. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. 5th. Qom: Dār al-Fiqh.
15. Mūsawī Bujnurdī, Sayyid Muḥammad. 1998/1419. *Qawā'id-i Fiqhīyyi*. Qom: Nashr al-Hādī.

16. al-Ṭabāṭabā'ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 2005/1426. *Tibyān al-Ṣalāt*. 1st. Qom: Intishārāt Ganj 'Irfān.
17. Bahrāmī-Aḥmadī, Ḥamīd. 20005/1383. *Tārīkhchih-yi Qānūn-i Madanī*. Faṣlnāmih-yi Pazhūhishī-yi Dānishgāh-i Imām Ṣādiq 7, No. 24, 33-51.
18. Pākatchī, Aḥmad. 1989/1367. *Madkhal Ijtihād, Dā'irat al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī*. 1st. Tehran.
19. Pākatchī, Aḥmad. 2013/1392. *Majmū'ih Dars Guftarhā-yī Darbārih-yi Rawish Shināsī-yi Tārīkh*. 1st. Tehran: Intishārāt Dānishgāh Imām Ṣādiq.
20. Pākatchī, Aḥmad. 2017/1396. *Rawish-i Taḥqīq bā Tikiyih bar Ḥawziyih-yi 'Ulūm Qur'ān wa Ḥadīth*. 2nd. Tehran: Intishārāt Dānishgāh Imām Ṣādiq.
21. Pazhūhishkadih-yi Bāqir al-'Ulūm('A). 2006/1385. *Gulshan Abrār*. 3rd. Qom: Intishārāt Ma'rūf.
22. Jamshīdī, Muḥammad Ḥusayn. 2006/1385. *Rukh Andīshih*. Tehran: Kulbih Ma'rīfat.
23. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1983/1404. *Kitāb al-Ṣalāt*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
24. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1987/1408. *Durar al-Fawā'id*. 5th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
25. Ḥā'irī Yazdī, Murtaḍā. 1999/1420. *Khilal al-Ṣalāt wa Ahkāmih*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
26. Ḥā'irī Yazdī, Murtaḍā. 1997/1418. *Kitāb al-Khums*. 1st. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
27. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Ṣādiq. 2006/1427. *Bayān al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Dār al-Anṣār.
28. Ḥasanī, Sayyid Ḥamīd-Riḍā; 'Alī-Pūr, Mahdī. 2006/1385. *Jāyigāh Shināsī-yi 'Ilm Uṣūl*. 1st. Qom: Markaz Mudīriyat Ḥawziyih 'Ilmīyah Qom.
29. Ḥusayni-Tihirānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1997/1418. *Wilāyat al-Faqīh fī Ḥukūmat al-Islāmīyah*. 1st. Beirut: Dār al-Ḥujjat al-Bayḍā'.
30. al-Hillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Hillī). 1992/1371. *Jawhar al-Naḍīd fī Sharḥ Manṭiq al-Tajrīd*. 1st. Tehran: Bīdār.
31. al-Hillī. Ḥusayn. n.d. *Uṣūl al-Fiqh*.
32. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 2004/1425. *Kifāyat al-Uṣūl*. 9th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

33. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2001/1420. *Al-Rasā'il al-'Asharah*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
34. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1993/1414. *Badā'ī' al-Durar*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
35. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1381. *Al-Işīṣhāb*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
36. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *al-Khilal fī al-Şalāt*. 1st. Qom: Mihr.
37. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2003/1422. *Kitāb al-Ṭihārah*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
38. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2000/1421. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
39. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Muşţafā . 1997/1418. *al-Khilal fī al-Şalāt*. 1st. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
40. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. n.d. *Mişbāḥ al-Fiqāhah*. Edited by Muḥammad 'Alī Tawḥīdī.
41. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2002/1422. *Mişbāḥ al-Uşūl*. 5th. Taqrīrāt Sayyid Muḥammad Surūr Wā'iz Ḥusaynī. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
42. Dehkhudā, 'Alī Akbar. 1998/1377. *Lughat Nāmi-yi Dihkhudā*. Tehran: Mu'assisi-yi Intishārāt wa Chāp-i Danishgāh-i Tehran.
43. Al-Darīnī, Fathī. 1996/1417. *Al-Nazarīyāt al-Fiqhīyah*. 4th. Damascus: Manshūrāt Jāmi'at Damascus.
44. Al-Rāzī al-Najafī, Muḥammad-Taqī. 1999/1420. *Hidāyat al-Muṣtarshidīn fī Sharḥ Uşūl Ma'ālim al-Dīn*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
45. Rashī, Ḥabībullāh. 1980/1401. *Kitāb al-Qaḍā*. Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
46. Ra'īs-Zādih, Muḥammad. 1996/1375. *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*. Tehran: Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī.
47. Zarqā', Muşţafā Aḥmad. 2004/1425. *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Ām*. 2nd. Damascus: Dār al-Qalam.

48. Al-Zuhaylī, Muḥammad. 1993/1414. *Al-Nazarīyāt al-Fiqhīyah*. Damascus: : Dār al-Qalam.
49. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid ‘Alī. 2015/1437. *Al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Edited by Sayyid Muḥammad ‘Alī Rabānī. Tehran.
50. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid ‘Alī. 1993/1414. *Al-Rāfid fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Taqrīrāt Sayyid Munīr Qaṭīfī. Qom: the Office of his Eminence.
51. Shubiyri Zanjānī, Sayyid Mūsā. 1998/1419. *Kitab-i Nikāḥ*. Qom: Mu‘assisi-yi Pazhūhishī-yi Ra’y Pardāz.
52. Shubiyri Zanjānī, Sayyid Mūsā. 2010/1389. *Jur‘ih-yī az Daryā*. Qom: Mu‘assisih-yi Kitāb Shināsī-yi Shī‘ih.
53. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2007/1428. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Taqrīr (transcribed by) Kāzīm al-Ḥusaynī al-Ḥā’irī. Qom: Dār al-Bashīr.
54. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1987/1408. *Iqtīṣādunā*. 10th. Beirut: Dār al-Ta‘āruf lil Maṭbū‘āt.
55. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2000/1421. *Al-Ma‘ālim al-Jadīdah lil Uṣūl*. 1st. Qom: al-Majma‘ al-‘Ilmī li al-Shahīd al-ṣadr.
56. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2007/1428. *Al-Usasu Al-Mantiqīyat lil ‘Istiqrā’*. 1st. Beirut: Mu‘assasat al-Ma‘ārif lil Maṭbū‘āt.
57. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2011/1433. *Buḥūth fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Taqrīr (transcribed by) Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī al-Shāhrūdī. Qom: Mu‘assasat Dā’irat al-Ma‘ārif Fiqh al-Islāmī.
58. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2008/1429. *Al-Mdrisat al-Qur‘ānīyah*. 4th. Qom: al-Majma‘ al-‘Ilmī li al-Shahīd al-ṣadr.
59. Dīyā’ī-Far, Sa‘īd. 2010/1389. *Dirangī dar Iṣlāḥ-i Maktab-i Fiqhī*. Kāwushī Now dar Fiqh, (14), 53. 165-175.
60. Dīyā’ī-Far, Sa‘īd. 2006/1385. *Pīshdarāmadī ba Maktab Shināsī-yi Fiqhī*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī ‘Ilmīyyi-yi Qom).
61. al-Ṭabāṭabā’ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzīm. 1998/1419. *al-‘Urwat al-Wuḥqā al-Muḥashā*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
62. ‘Ābidī, Aḥmad. 2011/1390. *Isṭiftā’āt Ḥājj Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī*. 1st. Qom: Intishārāt-i Zā’ir.
63. ‘Āmilī, Sayyid Jawād ibn Muḥammad. 1998/1419. *Miftāḥ al-Kirāmah fi Sharḥ*

- al-Qawā'id al-'Allāmah*. 1st. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
64. Ghulāmī, Majīd. 2022/1401. *Nigāhī Bih Risālih-yi 'Ilmīyah-yi Āyatullāh Shaykh 'Abd al-Karīm Ḥā'irī*. Şad Sāligī-yi Ḥawzih-yi 'Ilmīyah-yi Qom, Rasūl Ja'farīyān. 1st. Qom: Nashr Muwarikh.
65. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 1987/1408. *Tafṣīl al-Sharī'a Fī Sharḥ Tahṛīr al-Wasīlah, Kitāb al-Şalāt*. Qom: Markaz Fiqh al-A'immat al-Aṭḥār.
66. Fathī, 'Alī Ashraf. 2014/1393. *Nāguftih-hāyī az Ta'sīs-i Ḥawzih-yi 'Ilmīyah-yi Qom, in conversation with Āyatullāh Sayyid Muṣṭafā Muḥaqiq Dāmād*. Faşnāmih-yi Shahr-i Qānūn. No. 9 (3), 29.
67. Al-Fishārakī al-Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Qāsim. 1993/1413. *Al-Rasā'il al-Fishārakīyah*. 1st. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn
68. Qarah-Qūzlū, Nāşir. 2007/1386. *Işlāḥāt wa Tajdīd dar 'Aşr-i Qājār*. 1st. Tehran
69. al-Kashshī, and Muḥammad Ibn 'Umar. 2009/1430. *Rijāl al-Kashshī*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil Maṭbū'āt.
70. Ma'luf, Louis. 1994/1415. *Al-Minjid*. Beirut: Dār al-Mashriq.
71. Mubalighī, Aḥmad. 2004/1383. *Maktab Uşūl-i Imām Khumaynī. Kāwushī Naw dar Fiqh*, No. 41, 191-202.
72. Majma' al-Lughat al-'Arabīyah. 2004/1425. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. 4th. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Duwalīyah.
73. Muḥammadī, Dhikrullāh. 2004/1383. *Āyatullāh Ḥā'irī wa Tahawullāt-i Sīyāsī, Ijtimā'ī-yi Dawrān-i Mu'āşir*. Qom: Nashr Zā'ir.
74. Muḥaqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. 2010/1389. *Iḥyā-yi Sunnat-i Qom, Ijtihād wa I'tidāl*. Rahnāmih-yi Pazhūhish, No. 4-3. Qom.
75. Mubarakīyān, 'Abbās. 1998/1377. *Chihrihā dar Tārīkhchih-yi Nizām-i Āmūzish-i Ālī-yi Ḥuqūq wa 'Adliyah-yi Nuwīn*. Tehran: Nashr Peydāyish.
76. Mukhtārī, Riḍā and Şādiqī, Muḥsin. 1997/1376. *Ghinā wa Mūsīqī*. 1st. Qom: Nashr Mirşād.
77. Makārim Shīrāzī, Nāşir. 2007/1428. *Anwār al-Uşūl. Taqrīrāt Aḥmad Qudsī*. Qom: Madrasi-yi Imām 'Ali Ibn Abī Ṭālib.
78. al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1996/1415. *Dirāsāt fī al-Makāsib al-Muḥarramah*. 1st. Qom: Nashr Taffakur.
79. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, al-Mīrzā Abū al-Ḥasan. 1992/1413. *Kifāyat al-'Uşūl (ma'a Ḥawāshī al-Mshkīnī)*. Qom: Luqmān.

80. al-Madadī, Sayyid Aḥmad. 2015/1394. *Fiqh wa Uṣūl Fiqh-i Tafrīṭi wa Wilā'ī*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
81. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 2006/1427. *Al-Manṭiq*. Dār al-Ta'āruḥ lil Maṭbū'āt.
82. Ma'rifat, Muḥammad-Hādī. 2009/1430. *Shubahāt wa Rudūd Ḥawl al-Qur'ān al-Karīm*. 4th. Qom: Mu'assasat al-Tamhīd.
83. Makkī, Ḥusayn. 1982/1361. *Tārīkh-i Bīst Sālih-yi Īrān*. 1st. Tehran: Nashr Kāwīyān.
84. Māmqānī, Muḥammad-Ḥassan. 1898/1316. *Ghāyat al-Āmāl fī Sharḥ Kitāb al-Makāsib*. 1st. Qom: Majma' al-Ghakhā'ir al-Islāmīyah.
85. MīrzāNā'inī, Kumpānī). 1997/1376. *Fawā'id al-Uṣūl. Taqrīrāt Muḥammad 'Alī Kāzīmī Khurāsānī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

