

پژوهشی در تقلید اعلم*

دکتر محمدحسن حائری

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: haeri_m@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

در این مقاله مسأله لزوم و عدم لزوم تقلید اعلم، که از دیرباز در جوامع اسلامی مطرح بوده است، با استناد به ادله طرفین، مورد پژوهش و بررسی قرار گرفته است. نگارنده با عنایت به دلایل دو دیدگاه اصلی در این مسأله، به رغم دیدگاه مشهور فقهای متأخر و معاصر، مبنی بر لزوم تقلید اعلم، ادله دیدگاه لزوم تقلید اعلم را بیشتر مورد تأمل و اشکال دانسته و دیدگاه عدم وجوب تقلید اعلم و جواز تقلید از مطلق فقهای واجد شرایط را از قوت بیشتری بر خوردار می‌داند.

کلیدواژه: اجتهاد، تقلید، مقلد، تقلید اعلم، تقلید غیراعلم، بناء عقلا،

اجماع

ضرورت پژوهش

بدون شک اجتهاد و تقلید یکی از مسائل کاملاً فراگیر و مورد ابتلای مسلمانان، به ویژه شیعه امامیه بوده و هست، مسأله‌ای که از دیر باز از جهات گوناگون مورد کند و کاو قرار گرفته است؛ ضرورت اصل تقلید، تقلید میّت، بقاء بر تقلید میّت، اجتهاد و مفهوم و شرایط آن، اجتهاد مطلق و متجزی، و... در میان این مسائل، چند مورد وجود دارد که هنوز بحث و بررسی بیشتری را می‌طلبد و به تهذیب و تنقیح بیشتری نیاز دارد، مانند، رشته‌ای و تخصصی‌تر شدن اجتهاد، بقاء بر تقلید میّت و مسأله تقلید اعلم که نویسنده در این نوشتار آن را برای پژوهش برگزیده است. این پژوهش آنگاه ضرورت خود را بیشتر نشان می‌دهد که این مطلب بیشتر مورد توجه قرار گیرد که، اصل تقلید و نیز تقلید اعلم نمی‌تواند تقلیدی باشد و دیدگاه فقها و مراجع در آغاز رساله‌های عملیه، چنان که اشاره خواهد شد، به خودی خود نمی‌تواند برای عموم مردم حجیت داشته باشد.

از این رو نگارنده، سعی کرده است ضمن اشاره مختصر به چند نکته و مطلب به عنوان مقدمه، مسأله تقلید اعلم را به صورت نه چندان مفصل مورد نقد و بررسی قرار دهد، امید است بتواند مطالبی در خور و نکات یا نکته‌ای نو به مخاطبان محترم ارائه دهد.

اجتهاد

در لغت ریشه لغوی اجتهاد، جهد، یا فتح و ضمّ جیم است. گروهی از علمای لغت هر دو واژه را به معنای طاقت (توان) دانسته اند. با این توضیح که واژه جهد (با فتحه) در معنای مشقت نیز به کار می‌رود (الزبیدی، ماده جهه؛ جوهری، ماده جهد) فیروز آبادی جهد با فتحه را به معنای طاقت و مشقت دانسته است. برخی دیگر از

لغویین جهد(با فتحه) را به مشقت و جهد (با ضمه) را به طاقت معنا کرده اند (رک: ابن الاثیر، ماده جهد)

ابن فارس معنای اصلی (جهد) را مشقت دانسته و یاد آور شده است که جهد با ضمه به معنای طاقت (توان) است اما با ریشه اصلی (مشقت) قرابت و تناسب دارد. (ماده جهد) واژه مزبور به هر دو صورت در قرآن کریم نیز آمده است. شیخ طوسی در ذیل آیه شریفه ﴿والذین لا یجدون الا جهد هم فسیخرون فهم﴾ (توبه / ۸۰) اظهار داشته است که جهد (با ضمه) در این آیه به معنای خویشتن را به کار سخت و داشتن است (۲۶۷/۵) وی جهد با (با فتحه) را در آیه ﴿واقسموا بالله جهد ایمانهم﴾ (نور / ۵۳) و آیات مشابه (انعام/ ۶۰۹ نحل / ۳۸ و...) به معنای شدت و غلظت دانسته است (۲۵۳/۷) که تقریباً با هر دو معنا (مشقت و طاقت) سازگار است، هر چند این واژه (جهد) در این آیات با معنای طاقت سازگارتر است. در مجموع می توان نتیجه گرفت که، هر چند گروهی از اهل لغت برای این دو واژه دو معنای متفاوت ذکر کرده اند. اما این دو معنا (مشقت و طاقت) با یکدیگر بیگانه نیستند و با هم قرابت و تناسب دارند.

در اصطلاح: برای اجتهاد در اصطلاح دو معنا ذکر کرده اند:

۱- به کارگیری تمام تلاش (استفراغ الوسع) برای استنباط و تحصیل حجت برای حکم شرعی، صاحب کفایه این تعریف را از حاجبی و علامه حلی، در تهذیب نقل کرده است. (خراسانی، ص ۴۶۴).

۲- ملکه ای که فقیه با آن، توان استنباط حکم شرعی فرعی را از ادله و مدارک آن پیدا خواهد کرد. این دیدگاه از شیخ بهایی در زبده حکایت شده است (حسینی فیروزآبادی، ۱۶۲/۶). علامه غروی اصفهانی در این باره اظهار داشته، «اجتهاد، تحصیل حجت است بر حکم شرعی با استفاده از ملکه (اجتهاد) هر چند بالفعل، دارای استنباط نباشد» (۳/۳)

ظاهراً معنای اوّل به معنای لغوی اجتهاد، به ویژه معنای طاقت (ووسع) نزدیکتر و با آن مناسبتر است، هر چند معنای دوم (ملکه) نیز با معنای لغوی آن بیگانه نیست، زیرا ملکه اجتهاد هم بدون مشقّت و به کار بردن طاقت و توان به دست نمی آید.

تقلید

در لغت: تقلید در لغت به معنای آویختن قلاده در گردن است (ابن منظور، ۳۶۷/۳) باب الدال فصل القاف؛ فیروزآبادی، باب الدال فصل القاف و...).

تقلید در حج قرآن نیز به همین معنای لغوی است، یعنی انداختن قلاده به گردن حیوان قربانی (حکیم، ص ۶۳۹؛ ابن منظور، ۳۶۷ همانجا...).

در اصطلاح: برای تقلید در اصطلاح اصولی‌ها نیز معانی متعددی ذکر کرده‌اند که می‌توان آنها را به دو معنای اصلی بازگرداند:

۱- قبول (و عمل به) قول دیگری که مستند به اجتهاد است. محقق کرکی (ثانی) (به نقل از حسینی فیروزآبادی، ۲۱۴/۶) این دیدگاه را برگزیده است. از فقهای معاصر، امام خمینی نیز تقلید را عمل مستند به فتوای مجتهد دانسته است. (موسوی خمینی، روح الله، العروة الوثقی) حاشیه (۱۰/۱) بنا بر این اگر در بعضی تعاریف آمده است: «قبول قول غیر بدون دلیل» (جمال الدین، حسن، ص ۲۳۶؛ طریحی، ۱۳۲/۳۰ و...) یا «بدون حجّت» و مانند اینها (رک: حسینی فیروزآبادی، سیدمرتضی، ۲۱۴/۶) منظور این نیست که قول مجتهد دارای دلیل نیست و یا مقلد برای تقلید خود دلیلی ندارد، مقصود این است که مقلد به دلیل عدم تخصص و خبرویت از مجتهد (به عنوان خبره) مطالبه دلیل نمی‌کند. حکیم در *مستمسک العروة*، نیز ضمن نقل معنای دوم از صاحب *عروة*، خود، معنای اوّل را مناسب با معنای لغوی دانسته و آن را برگزیده است (طباطبایی حکیم، ۱۲/۱).

در ضمن، ارتباط معنای اصطلاحی تقلید با معنای لغوی آن هم روشن است، گویا مقلد قلاده پیروی از مقلد را به گردن می‌زند و یا مطابق تفسیر مجمع البحرین، مقلد قلاده مسؤلیت حکم مورد تقلید را به گردن مقلد می‌اندازد (طریحی، ۱۳۳/۳).

۲- التزام به عمل به قول مجتهد معین، هر چند به آن عمل نکند و یا حتی فتوای او را نیز دریافت نکرده باشد.

این دیدگاه را محقق طباطبایی یزدی برگزیده است (طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، ۱۰/۱).

بعضی از فقهای معاصر، اخذ فتوای مجتهد را شرط دانسته‌اند، هر چند عمل به فتوا را شرط تحقق ندانسته‌اند (گلپایگانی، سیدمحمدرضا، حاشیه العروة الوثقی، ۱۰/۱). ثمره دو دیدگاه در مسأله بقاء بر تقلید میّت روشن می‌شود. مطابق معنای اول اگر به قول میّت عمل نکرده باشد مقلد او به شمار نمی‌آید تا بر تقلید او باقی بماند. اما مطابق معنای دوم، اگر عمل هم نکرده باشد همان التزام به عمل کافی است تا مقلد او به شمار آید، هر چند حتی به یک فتوای او نیز عمل نکرده باشد. (حکیم، ص ۶۴۰).

به نظر می‌رسد، مناسبتر با معنای لغوی همان معنای دوم یعنی مختار، صاحب عروه باشد، زیرا اولاً اگر تقلید به معنای قراردادن مسؤلیت احکام مورد تقلید بر عهده و گردن مقلد باشد، این معنا اختصاص به زمان عمل ندارد و با شروع تقلید این مسؤلیت آغاز می‌شود و تا پایان تقلید ادامه دارد هر چند به رأی و فتوای او هم عمل نکرده باشد، ثانیاً اگر منظور از تقلید، عمل باشد، لازمه‌اش این است که در هر زمان که مشغول عمل است مقلد آن مقلد به شمار آید و در سایر اوقات مقلد او به حساب نیاید، در حالی که عرف عقلاً از شروع زمان تقلید به بعد این فرد را مقلد مجتهد مقلد می‌دانند.

ادله لزوم تقلید^۱

در *منتهی الاصول* (موسوی بجنوردی، ۶۳۲/۲) ادله وجوب تقلید را در دو مقام مورد بررسی قرار داده است:

۱- ادله‌ای که تنها می‌توانند مورد استفاده و استناد مجتهد قرار گیرند، مانند آیه نفر. (توبه/ ۱۲۲) و آیه ذکر (نحل/ ۴۳ انبیاء/ ۷) (محقق خراسانی، ص ۴۷۳؛ حسینی فیروزآبادی، ۲۲۲/۶-۲۲۶) و روایات متعددی که بر لزوم رجوع جاهل به عالم دلالت دارند، از جمله: سخن امام (ع) به ابان بن تغلب: «در مسجد کوفه بنشین و برای مردم فتوا بده» (حرعاملی، ۹/۱۸) و نیز حدیث معروف «و اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه، مطیعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه» (همو، ۹۵/۱۸) و احادیث متعدد دیگر با این مضامین (رک: همو، ۹/۱۸-۱۷ نیز رک: خراسانی، محمد کاظم، ص ۴۷۳؛ حسینی فیروزآبادی، ۲۶۶/۶-۲۳۷). تردیدی نیست که عموم مردم نمی‌توانند به این ادله استناد نمایند زیرا خودشان که در حد استنباط نیستند، استنباط مجتهدان هم با قطع نظر از وجوب تقلید برای آنان حجیت ندارد، و به عبارت دیگر تقلید در این موارد مستلزم دوزر است.

سومین دلیلی که بجنوردی آن را مختص مجتهد می‌داند، بناء عقلاست. زیرا به دست آوردن تأیید شارع یا عدم ردع وی از توان عموم خارج است. در نتیجه این دلیل نیز به مجتهد اختصاص خواهد داشت.

در توضیح «بناء عقلا» باید گفت که رجوع به اهل خبره و کارشناس از اموری است که حتی در زمان معصومان (ع) نیز جریان داشته و از جانب آنان در این مورد منع و ردعی نرسیده است. اگر ردعی بود قطعاً به دست ما می‌رسید، حتی می‌توان گفت ادله لزوم اجتهاد مانند «أما علينا أن نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا» (حر

^۱- به دلیل ارتباطی که عنوان مورد پژوهش (تقلید اعلم) با ادله تقلید دارد، این ادله به طور مختصر و اشاره بررسی می‌شوند.

عاملی، ۴۱/۱۸) و روایات دال بر لزوم افتا برای مردم مانند روایت ابان و مانند آن (همان، ۱۷/۱۸-۹) سیره مزبور را تأیید می‌نماید. (رک: امام خمینی، بخش آخر، ص ۱۲۳؛ موسوی بجنوردی، ۶۳۲/۲ و ...).

چنان که اشاره شد این دلیل نیز نمی‌تواند برای عموم مردم مورد استناد قرار گیرد.

۲- ادله‌ای که برای عوام نیز حجّت است و می‌تواند در مسأله تقلید مستند آنان باشد. در این مقام به سه دلیل می‌توان اشاره کرد:

۱- حکم قطعی عقل به لزوم رجوع جاهل (به احکام) به عالم و فقیه؛ توضیح آنکه: شخص غیر مجتهد می‌داند که عمل به احکام شرعی بر او واجب است و این عمل بدون علم و اطلاع از احکام ممکن نیست، قدرت استنباط هم که ندارد، احتیاط هم امکان ندارد، زیرا یا موارد آن را نمی‌شناسد، یا ممکن نیست (مانند دوران امر بین محذورین و یا موجب عسر و حرج و اختلال نظام می‌شود. در نتیجه به حکم قطعی عقل راهی جز رجوع به فقیه و عالم به احکام ندارد. لذا باید برای عمل، به فقیه مراجعه نماید و این همان معنای تقلید است. (موسوی بجنوردی، ۶۳۲/۲) محقق صاحب کفایه، جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم را، فی الجمله بدیهی و فطری دانسته است که به دلیل نیاز ندارد و گرنه باب علم و تحصیل آن بر عامی مسدود خواهد شد (محقق خراسانی، ص ۴۷۳).

۲- حصول علم از فتاوی فقهها؛ نگارنده، در میان دلایل ذکر شده برای لزوم تقلید، به این دلیل بر نخورده است، اما به نظر می‌رسد می‌تواند به عنوان یکی از ادله، مورد استناد قرار گیرد. توضیح آن که: غالب فقها ادله لزوم تقلید را مورد بررسی قرار داده و به طور معمول در آغاز رساله‌های عملیه و کتب فقهی در دسترس مردم، لزوم تقلید را یادآور شده‌اند. این فتوا، چنان که اشاره شد، از باب تقلید نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد، اما می‌توان گفت که غالباً برای مردمی که به عالمان و فقیهان اعتماد

دارند اطمینان بلکه علم و قطع به صحت این دیدگاه حاصل می‌شود، یعنی به لزوم تقلید یقین پیدا می‌کنند. به ویژه توده مردم که ذهنشان مشوب به «ان قلت قلت»ها و استدلالهای آنچنانی نیست، و در فرض حصول یقین ضرورت عمل به آن، نیاز به دلیل ندارد، زیرا چنان که در اصول فقه در مبحث قطع مطرح گردیده است حجیت قطع ذاتی است (والذاتی لا یعلل). (رک: مظفر، ۱۹/۳). البته این دلیل برای کسانی که به هر دلیلی قطع برایشان حاصل نمی‌شود، مطرح نیست و موضوعیت ندارد.

تقلید اعلم

معنای اعلمیت: محمد تقی حکیم (ص ۶۵۹) در این باره یادآور شده است منظور از اعلمیت این است که فقهی از حیث ملکه اجتهاد از دیگران، قوی‌تر باشد. بنابر این، منظور از اعلمیت، مطابقت بیشتر فتاوی اعلم با واقع نیست، زیرا احراز واقع، غالباً میسر نیست، و اینکه منشأ فتاوی فقهی عمل به احتیاط باشد و در نتیجه آن فتاوا به احکام واقعی نزدیکتر باشد، دلیل بر اعلمیت صاحب آن فتاوا نیست، زیرا احتیاط، کاشف از «علم» که مناط مرجعیت و تقلید است، نمی‌باشد. همچنین، چنان که آقاضیا عراقی یادآور شده است، ملاک اعلمیت کثرت استنباط و احاطه به فروع فقهی هم نیست، زیرا این امور با ضعف ملکه اجتهاد نیز قابل جمع است (عراقی، ۲۵۴/۴).

دو دیدگاه اصلی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در این مبحث دو دیدگاه اصلی وجود دارد: ۱- لزوم تقلید اعلم؛ ۲- عدم لزوم تقلید اعلم و جواز تقلید از مجتهد واجد شرایط هر چند غیر اعلم باشد (موسوی بجنوردی، ۶۳۳/۲؛ طباطبایی حکیم، ۲۶/۱-۲۷).

مشهور بین علمای امامیه دیدگاه اول است، بلکه محقق ثانی بر آن ادعای اجماع کرده است و از عبارات سیدمرتضی در (فروعیه) استفاده می‌شود که این دیدگاه از مسلمات در نزد شیعه امامیه است (عراقی، ۲۴۸/۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۹/۱؛ موسوی

بجنوردی، ۶۳۳/۲؛ حکیم، ص ۶۵۹). صاحب *معالم*، ضمن اسناد این دیدگاه به اصحاب که نظرشان به دست وی رسیده، خود نیز آن را برگزیده است. (جمال الدین، حسن، ۲۴۱).

بعضی از فقهای متأخر شیعه نیز دیدگاه دوم را برگزیده‌اند. علامه غروی اصفهانی جزء کسانی است که این دیدگاه را برگزیده‌اند (غروی اصفهانی، ۴۹/۳). در *مستمک* این دیدگاه به جماعتی از متأخران از جمله شهید ثانی نسبت داده شده است. (طباطبایی حکیم، ۲۶/۱). فرزند وی، صاحب *معالم* نیز دیدگاه دوم را به «بعض الناس» نسبت داده است (جمال الدین، حسن، ۲۴۱).

سیدمرتضی در *ذریعه* اظهار داشته است که این مسأله مورد اختلاف بین فقهای امامیه است. وی سپس خود تقلید اعلم را اولی دانسته است (علم الهدی، ۳۱۷/۲).

ادله دیدگاه اول

۱- لزوم احتیاط در مورد دوران امر بین تعیین و تخییر؛ صاحب *کفایه* در این باره اظهار داشته است: هرگاه مقلد بداند که فقهای احیاء ضمن اختلاف در فتوا از نظر علم و فقهت دارای مراتب متفاوتند و احتمال بدهد که رجوع به افضل متعین است، لازم است به افضل رجوع نماید، زیرا به حجیت فتوای افضل، قطع دارد اما در حجیت فتوای غیر افضل شک دارد» (خراسانی، ۴۷۴-۴۷۵).

فیروزآبادی ضمن توضیح عبارت *کفایه* یادآور شده است که عقل مقلد نیز حکم می‌کند به وجوب عمل به فتوای اعلم، زیرا فتوای او اقوی الدلیلین است و در باب تعادل و تراجع اثبات گردیده است که در این موارد عقل حکم به تقدیم دلیل و حجیت اقوی می‌نماید (حسینی فیروزآبادی، ۶/۲۴۱ و ۲۴۴). می‌توان گفت که بیان فیروزآبادی نیز عبارت دیگری از همان بیان محقق صاحب *کفایه* است.

۲- دومین دلیل دیدگاه اول، «اصل» است، امام خمینی (الرسائل)، بخش آخرص (۱۲۰) در توضیح این دلیل اظهار داشته است: بدون تردید و اشکال، اصل، حرمت عمل به غیر علم است، هم عقلاً و هم نقلاً، از طرفی بدون شک تقلید، عبارت است از عمل به قول دیگری و پیروی از رأی او بدون علم، خواه دلیل تقلید، بناء عقلاً باشد و یا تعبّدی شرعی مستند به اجماع و مانند آن. از این اصل، تقلید اعلم خارج شده است، به دلیل اجماع و بدیهی بودن اینکه همه مردم مکلف به تحصیل علم و اجتهاد نیستند و وجوب عمل به احتیاط نیز واضح البطلان است. در نتیجه تقلید اعلم از اصل حرمت عمل به غیر علم خارج گردیده است، اما بقیه اقسام تقلید همچنان تحت آن اصل باقی می‌ماند و خروج آن، به دلیل نیاز دارد.

همچنین می‌توان گفت، اگر دلیل تقلید را بنای عقلاً و اجماع بدانیم در صورت شک در لزوم تقلید اعلم لازم است که به قدر متیقّن که همان تقلید اعلم است، اکتفا شود، زیرا اجماع و بنای عقلاً دلیل لبی هستند و اطلاق برای آنها منعقد نمی‌شود.

ظاهراً منظور ایشان از «حرمت عمل به غیر علم نقلاً» اصل و قاعده مستفاد از آیات (یونس ۳۶ اسراء / ۳۶ و...) و روایایی است که بر حرمت عمل به غیر علم دلالت دارند. نگارنده منظور ایشان از اصل عقلی حرمت عمل به غیر علم را در نیافت. صاحب کفایه نیز با عبارتی متفاوت به این اصل استدلال کرده است (محقق خراسانی، ص ۴۷۵؛ حسینی فیروزآبادی، ۶/۲۴۳).

آقا ضیاء عراقی اصل را با بیان دیگری تبیین کرده است. وی در این باره این چنین اظهار داشته است: در صورت تعارض فتوای غیر اعلم با فتوای اعلم، حجّیت فتوای غیر اعلم مشکوک خواهد شد و همین شک برای عدم حجّیت آن و عدم اعتماد بر آن در مقام عمل کافی است (عراقی، ۴/۲۴۸).

۳- اجماع منقول که رای محقق ثانی است و پیشتر به آن اشاره

شد (حکیم، ص ۶۵۹).

۴- مقبوله عمر بن حنظله؛ امام صادق (ع) در این حدیث در مورد اختلاف دو قاضی در حکم، اختلافی که ناشی از اختلاف احادیث باشد، فرمود: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَغْدُلُهُمَا وَ أَفْقُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ» (حرعاملی، ۷۵/۱۸). وجه استدلال روشن است؛ امام (ع) در مورد اختلاف نظر، امر به برگزیدن نظر آفقه کرده است (رک: حیدری، ص ۲۸۲). و نیز روایات دیگری که با همین مضمون وارد شده است (رک: حرعاملی، ۸۸/۱۸).

۵- بناء عقلاء؛ در توضیح باید بگوییم که مردم در زندگی روزمره خویش در موارد نیاز به رجوع به اهل خبره، عادةً به افضل و اعلم رجوع می‌کنند و در صورتی که اعلم و غیراعلم اختلاف نظر داشته باشند و کسی را که مطابق رأی مفضول عمل کند، اگر به واقع اصابت نکند، مقصّر می‌دانند (حکیم، ص ۶۶۱). غزالی اظهار داشته است: «اگر کسی کودکش بیمار شود و بدون مراجعه به طیب به او دارو دهد ضامن و متعدی است، اما اگر به طیب مراجعه کند مقصّر نخواهد بود، حالا اگر در شهر دو طیب باشند که در داروی تجویز شده، اختلاف نظر دارند، اگر با نظر افضل مخالفت کنند، مقصّر خواهد بود» (غزالی، ۱۲۶/۲).

محمدتقی حکیم بعد از بیان اینکه ردعی از جانب شارع برای این بناء عقلا ثابت نشده، اظهار داشته است: مهمترین دلیل بر اعتبار این شرط (اعلمیت) همین بناء عقلا است ص ۶۶۱، و همچنین درباره بناء عقلا در این مورد رک: موسوی بجنوردی، ۶۳۶/۲؛ طباطبایی حکیم، ۲۸/۱).

۶- اقریبیت فتوای اعلم به واقع؛ توضیح آنکه فتوای اعلم، اماره است و مناط در لزوم تبعیت اماره، طریقیّت آن است، نه تعبد محض. بنابر این اگر یکی از دو اماره از حیث این مناط، قوی‌تر باشد، لزوم عمل به آن متعین خواهد بود و از آنجا که فتوای اعلم غالباً اقرب به واقع است، عمل به آن متعین خواهد بود. (موسوی بجنوردی، ۶۳۶/۲).

بررسی ادله وجوب تقلید اعلم

در مورد دوران امر بین تعیین و تخییر، در صورتی احتیاط لازم است که دلیل و محذور دیگری در بین نباشد. به عبارت دیگر، اگر ادله عدم وجوب تقلید اعلم قابل دفاع نباشد و موانع و محذورهایی که لازمه وجوب تقلید اعلم است، ثابت نباشند، راهی جز احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر نخواهد بود. در غیر این صورت، وظیفه، تخییر بین تقلید اعلم و غیر اعلم خواهد بود. از این رو، باید منتظر بمانیم تا آن دلایل و موانع نیز مورد بررسی قرار گیرند. محقق اصفهانی در این باره اظهار داشته است: «مقتضای اصل اولی با قطع نظر از ادله، همین دوران امر بین تعیین و تخییر است»، اما با توجه به ادله تقلید که بر حجیت قول مفتی دلالت دارند، دیدگاه مختار این است که مورد از قبیل دوران امر بین متزاحمین است. زیرا طبق ادله، هر دو فتوا دارای ملاک هستند و چون تحصیل هر دو میسر نیست، احتمال اهمیت در یک طرف هم تنها موجب احتمال فعلیت طلب در محتمل‌الاهمیه می‌شود (نه بیشتر) و صرف احتمال، موجب استحقاق عقوبت نخواهد شد، زیرا در این صورت، عقاب بدون بیان خواهد بود. در نتیجه، احتمال اهمیت از نگاه عقل، موجب تعیین آن طرف نخواهد شد. به عبارت دیگر احتمال اهمیت آن دو را از حالت تساوی (در حجیت) خارج نمی‌کند، لذا قول به تخییر از باب تراحم، قول قوی و قابل دفاع است (غروی اصفهانی، ۴۹/۳).

درباره دلیل دوم یعنی اصل نیز مشابه همین نقد وارد است: اینکه تقلید، عمل به غیر علم است و عمل به غیر علم طبق اصل و قاعده اولیه ممنوع است، قابل قبول است، اما این اصل در صورتی لازم‌الاتباع است که اماره‌ای دال بر خروج از این اصل در میان نباشد، یعنی در صورتی که دلایل متقن و امارات قابل دفاع برای مشروعیت تقلید غیر اعلم ثابت نباشد. در غیر این صورت جایی برای عمل به اصل باقی نمی‌ماند. چنان که در توضیح عبارات علامه غروی اصفهانی گذشت. در باره لبی بودن اجماع و

بنای عقلا نیز شایان ذکر است که قبلاً اشاره شد که نه اجماع و نه بنای عقلا (حداقل برای مقلد) نمی‌توانند دلیل وجوب تقلید باشند.

درباره دلیل سوم مانعین، یعنی اجماع باید بگوییم که اولاً یک نکته بسیار مهم قابل توجه و حائز اهمیت این است که از نگاه امامیه، اجماع یک دلیل مستقل نیست، بلکه مناط حجیت آن، کاشفیت از سنت و دیدگاه معصوم است و چنان که در اصول، اثبات گردیده است، اجماعی می‌تواند کاشف باشد که مدرکی یا محتمل المدرکیه نباشد (انصاری، ۲۸/۱؛ خراسانی، ص ۲۸۸؛ حسینی فیروزآبادی، ۱۴۷/۳) و روشن است که در این مورد، به لحاظ وجود ادله متعدد دیگر، اجماع، مدرکی بوده و نمی‌تواند به عنوان دلیل مستقل مورد استناد قرار گیرد (نیز رک: موسوی بجنوردی، ۶۳۶/۲). ثانیاً، چنان که حتی بعضی از طرفداران، وجوب تقلید اعلی نیز یادآور شده‌اند (رک: عراقی، ۲۵۱/۴) با توجه به اختلافی که در این مسأله وجود دارد، و حتی محقق عراقی (همان / ۲۵۱) این اختلاف را عظیم دانسته است، تحصیل اجماع میسر نیست. ثالثاً، چنان که حیدری یادآور شده است، این فتوا در نزد قداما معروف نبوده است تا بتوان درباره آن تحصیل اجماع نمود و حتی اگر کسی مدعی اجماع بر عکس آن (در نزد قداما و اصحاب ائمه (ع)) گردد، گزاف نخواهد بود (حیدری، ص ۲۸۱).

در مورد دلیل چهارم باید گفت که بجنوردی، اخبار را عمده‌ترین دلیل وجوب تقلید اعلی دانسته است که مهمترین آنها مقبوله عمر بن حنظله است (همان، ۶۳۶/۲). اما اشکال اساسی در این مورد آن است که این روایت و روایات مشابه، در مقام حکومت و فصل خصومت وارد شده است نه در مقام افتا و تقلید.

توضیح آنکه افتا چنان که شهید اوّل یادآور شده است، اخبار از حکم الهی است اما حکم، انشاء است (شهید اول، ص ۱۴۴) و آنچه به مقام تقلید مربوط است افتاء است نه حکم، یعنی مقلد به مفتی به عنوان یک خبره امینی که از حکم الهی خبر می‌دهد، رجوع می‌کند در حالی که روایت عمر بن حنظله، چنان که به ویژه از صدر

روایت روشن است مربوط به حکم در مقام فصل خصومت است. حتی برخی از کسانی که تقلید اعلم را واجب دانسته‌اند، مانند، صاحب **مستمسک** (طباطبایی حکیم، ۲۸/۱ و آقا ضیاء (عراقی، ۲۵۰/۴) مقبوله عمر بن حنظله را مربوط به باب قضا و فصل حکومت دانسته و استناد به آن برای اثبات وجوب تقلید اعلم را روا ندانسته‌اند حتی اگر بپذیریم که این ترجیح و تقدیم چنان که بجنوردی یادآور شده است (۶۳۷/۲) به اعتبار مدرک حکم است که فتواست، نمی‌تواند برای وجوب رجوع به اعلم در مطلق افتا مورد استناد قرار گیرد، زیرا احتمال وجود یک خصوصیت در حکم و مقام فصل خصومت، برای تزلزل استدلال و استناد و در مطلق فتاوا، کفایت می‌کند.

اجماع مرکبی هم که بجنوردی ادعا کرده است با این بیان که هر کس قابل به وجوب تقدیم اعلم در مقام حکومت است، قابل به تقدیم او در مقام فتوا نیز هست (همان، ۶۳۷/۲) ثابت نیست. آقاضیاء در این باره اظهار داشته است: «اجماع مرکب هم جداً ممنوع است به دلیل وجود اختلاف عظیم در مسأله و اینکه قائلان به جواز تقلید غیر اعلم به طور مطلق، قائل به تفکیک بین باب قضا و باب فتوا هستند» (عراقی، ۲۵۰/۴).

در مورد دلیل پنجم بر وجوب تقلید اعلم، یعنی بناء عقلا، آنچه با قاطعیت می‌توان گفت، ضرورت رجوع جاهل به عالم و خبره است، یعنی عقلا در امور مختلف و شؤون گوناگون زندگی خویش به کارشناسی و تجربه مراجعه می‌کنند اما اینکه خود را ملزم بدانند که در همه این امور به دنبال پیدا کردن اعلم و افضل باشند (به نحو الزام) ثابت نیست، هر چند در مواردی نیکو و موافق با احتیاط است، اگر چه می‌توان گفت که در بسیاری از موارد حتی ممکن است فتوای غیر اعلم بیش از فتوای اعلم به احتیاط نزدیک باشد. البته ممکن است در موارد بسیار حساس و مهم و حیاتی با زحمت فراوان هم که شده به دنبال یافتن اعلم و رجوع به او باشند، چنان که در شرعیات نیز در مسأله امامت و زعامت جامعه اسلامی ممکن است بگوییم، بلکه باید

بگوییم که لازم است زعامت و امامت در اختیار اعلم و افضل قرار گیرد. اما باید روشن باشد که این مسأله با مسأله تقلید در احکام فرعی و فقهی کاملاً متفاوت است و قابل مقایسه نیست. در مسأله تقلید، مردم عامی و غیرمجتهد می‌خواهند، احکام الهی را که یک خبره امین از ادله آنها استنباط کرده است، برای عمل به آنها دریافت نمایند، خبره امینی که قول او به عنوان آماره معتبر برای مقلد دارای اعتبار است.

اما در بحث امامت و زعامت یک فرد می‌خواهد زمام امور همه جامعه را در اختیار بگیرد به طوری که تمام امت اسلامی حتی همه مجتهدان و خبرگان نیز ملزم به پیروی از او باشند آن هم در همه امور و شؤون اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... بدون تردید در موردی این چنین حساس و خطیر، عقل و شرع به لزوم تعیین اعلم و افضل برای پیروی حکم می‌کنند اما در سایر امور جاری مردم چنین ضرورتی ثابت نیست. به علاوه حتی اگر بناء عقلاً در امور مورد نیازشان در زندگی رجوع به کارشناس اعلم و افضل هم ثابت شود اثبات این بناء به عنوان یک حجت شرعی دال بر لزوم رعایت آن در مسأله تقلید در امور شرعی (فرعی) قابل اثبات نیست.

در توضیح می‌گوییم که رجوع مردم به خبره در زندگی روزمره خویش از باب مراجعه به یک حجت نیست که اگر مطابق با واقع بود مصاب باشد و اگر مطابق نبود معذور باشد و خیالش از اینکه مورد مؤاخذه قرار گیرد، راحت باشد، بلکه مراجعه مردم به خبره در امور یاد شده با انگیزه اصرار آنها برای رسیدن به متن واقع است. برای همین است که حتی اگر بپذیریم که آنها در امور غیر شرعی زندگی خویش اصرار به مراجعه به خبره اعلم هم دارند، نمی‌توان آن را به مسائل مربوط به شریعت، از جمله مسأله تقلید سرایت داد، زیرا در مسائل مربوط شریعت نیز هر چند رسیدن به حکم واقعی مطلوب است. اما همه هم و غم مردم این است که وظیفه خود را براساس حجت شرعی انجام دهند. هر چند می‌دانند که ممکن است همین اماره کاشف از واقع،

ممکن است خلاف واقع باشد و وظیفه آنان همان محتوای اماره است که حکم ظاهری است (یا حکم واقعی ثانوی).

لذا اگر بخواهیم بناء عقلا را در این محدوده نیز اثبات کنیم لازم است به‌طور مشخص اثبات نماییم که عقلا در امور شرعی خویش نیز به تقلید از مطلق خبره (هر چند اعلم نباشد) اکتفا نمی‌کنند و اصرار دارند که در امور دینی خودهم به خبره اعلم و افضل مراجعه نمایند و نیز ثابت شود که این بنا و سیره تا زمان معصومان(ع) هم استمرار داشته و مورد تأیید آنان قرار گرفته و یا حداقل از جانب آنان نسبت به آن ردعی وارد نشده است. در حالی که اولاً چنین بنا و سیره‌ای قابل اثبات نیست؛ ثانیاً به فرض ثبوت، استمرار آن تا زمان معصوم (ع) و تأیید و عدم ردع از سوی آنان مؤخرراً نمی‌باشد، بلکه به عکس، ممکن است گفته شود اولاً رجوع مردم در امور شرعی فرعی به مطلق خبرگان و مجتهدان است ثانیاً، به دلایل و شواهدی که اشاره خواهد شد، تأیید عدم لزوم تقلید از اعلم از ناحیه معصومان (ع) بیشتر قابل دفاع می‌باشد تا ردع آن. ثانیاً چنان که گذشت بناء عقلا نمی‌تواند در مسأله تقلید برای عموم مردم دلیلی قابل استناد باشد.

درباره دلیل ششم قائلان به وجوب تقلید اعلم: یعنی اقریبیت فتوای اعلم به واقع می‌توان گفت: اولاً، هر چند ممکن است مناط و حکمت لزوم تبعیت از اماره طریقیّت آن باشد نه سببیت (رک: مظفر، ۲/۳۵) اما دلیل اصلی این لزوم تبعیت، ادله قطعی است که بر حجیت امارات دلالت می‌کنند و از آن ادله، لزوم پیروی از فتوای اعلم به عنوان نظری که اقرب به واقع است، استفاده نمی‌شود و با بیانی دیگر از آقاضیاء عراقی: نمی‌توان احراز کرد که مناط در تعبد به لزوم تقلید همان قرب به واقع از نگاه عقل باشد، بلکه ممکن است در نظر شارع، مناط این حکم (وجوب تقلید) مصلحت دیگری باشد که اعلم و غیر اعلم در آن مساوی‌اند، در نتیجه احتمال اقریبیت به واقع، به فرض ثبوت هم، نمی‌تواند دلیل لزوم اخذ به قول اعلم، در مورد اختلاف فتوای او با غیر او

اعلم، باشد. وی در پایان، در وجوب اخذ به قول اعلم در موردی که فتوایش مخالف احتیاط باشد، خدشه وارد کرده و در این موارد، قائل به جواز تقلید غیر اعلم گردیده است (عراقی، ۲۵۱/۴).

ثانیاً به فرض اینکه لزوم تبعیت را کاملاً وابسته به طریقیّت (ظنی) بدانیم، به چه دلیل و از کجا می‌توان گفت، فتوای اعلم همیشه یا در اغلب موارد، از فتوای غیر اعلم به واقع نزدیکتر است، در حالی که ممکن است به عکس باشد یا حداقل مساوی باشند مانند مواردی که فتوای غیر اعلم به احتیاط نزدیکتر است و یا فتوای غیر اعلم با فتوای میّت اعلم مطابق باشد، (رک: عراقی، ۲۵۱/۴) بنابر این الزاماً، اقریبّیت فتوای اعلم با واقع قابل اثبات نیست.

از این رو با توجه به نقدهای ذکر شده می‌توان نتیجه گرفت که مسأله لزوم تقلید اعلم آن چنان که بسیاری گمان می‌کنند از استحکام و مستند قوی و غیر قابل تزلزل برخوردار نیست بلکه این مسأله جای تأمل جدی دارد. این تأمل و تزلزل آنگاه جدی‌تر می‌شود که به مطالب و نکاتی که به طور مختصر مورد بررسی قرار می‌گیرند توجه شود:

۱- می‌توان از اطلاق روایاتی که بر لزوم تقلید دلالت دارند، عدم لزوم تقلید اعلم و جواز تقلید غیر اعلم را استفاده کرد (رک: حر عاملی، ۹۵/۱۸ به بعد). از میان این روایات متعدد تنها بخشی از روایت معروف منقول از تفسیر امام عسکری (ع) مورد بررسی مختصر قرار می‌گیرد:

«وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَيَّ هَوَاهُ، مَطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقْلِدُوهُ» (حر عاملی، محمد ۹۵/۱۸).

هر چند کسانی، چون امام خمینی (رک: *الرسائل*، بخش آخر ص ۱۳۹) اولاً سند روایت را مخدوش دانسته‌اند، ثانیاً دلالت آن را با این بیان که روایت در مقام نفی جواز

تقلید علمای سوء و فاسد است، مورد اشکال دانسته‌اند، و ثالثاً به فرض اثبات چنین اطلاقی، گفته‌اند، این اطلاق با ادله وجوب تقلید اعلم تقیید می‌خورد.

اما می‌توان پاسخ داد که، ضعف سند روایت اگر هم با شواهد و قرائن و روایات دیگری که به مآخذ آنها اشاره شد، جبران نشود حداقل به عنوان مؤید و شاهد می‌تواند مورد استناد قرار گیرد. در مورد ایراد دوم نیز شایان ذکر است که روایت دارای دو رویکرد است یعنی هم در مقام بیان نفی جواز تقلید علمای سوء و هم در مقام بیان جواز تقلید علمای واجد شرایط است و روایت می‌تواند در هر دو جهت اطلاق داشته باشد، ادله لزوم تقلید اعلم هم، چنان که گذشت، از آن چنان اتقان و استحکامی که بتوانند این اطلاق را تقیید بزنند برخوردار نیستند.

از این گذشته از عبارت «فللعوام» با عنایت به واژه «لام»، تخییر استفاده می‌شود و روشن است که این تخییر در اصل تقلید نیست، یعنی امام (ع) نمی‌فرماید که مردم می‌توانند تقلید کنند (و می‌توانند تقلید نکنند) بلکه این تخییر باید در انتخاب مقلد باشد (رک: حیدری، ص ۲۸۲). یعنی مقلد مخیر است در میان فقهای واجد شرایط مذکور هر کدام را که بخواهد برای تقلید برگزیند.

۲- تعیین و تشخیص اعلم در اغلب موارد اگر متعذر نباشد، متعسر است. گفته‌اند که تشخیص اعلم از تشخیص اصل اجتهاد و مقلد مشکل‌تر نیست، یعنی همان‌طور که مثلاً دو خبره، اجتهاد فردی را گواهی می‌نمایند، ممکن است دو خبره هم، اعلمیت فردی را گواهی نمایند (رک: عراقی، ۴/۲۵۳).

اما انصاف این است که این مقایسه مع‌الفارق است. برای تشخیص اجتهاد یک مجتهد کافی است که دو نفر به لحاظ معاشرت با او، مثلاً به عنوان شاگرد، به قوه استنباط او اطلاع حاصل نمایند و برای مقلدان، به این اجتهاد گواهی دهند. اما تشخیص اعلم متوقف است بر اینکه مثلاً دو خبره عادل بر دانش همه علمای عصر احاطه داشته باشند و دانش آنها را با یکدیگر مقایسه نمایند و بعد از سنجش، از میان آنها اعلم را

تعیین و معرفی نمایند، این کار اگر محال نباشد (که البته عقلاً ناممکن نیست) عاده میسر نخواهد بود و کاری است بسیار سخت و دور از دسترس.

از این گذشته، فراوان رخ می‌دهد و شاید بتوان گفت که در بسیاری از موارد این چنین است که هر یک از فقها در باب یا ابواب خاصی تبخّر و تخصص دارند و این امر باعث می‌شود که تشخیص اعلم را باز هم پیچیده‌تر شود. البته در موارد نادری که حداقل فرض تشخیص اعلم امکان دارد ممکن است این دلیل در آن موارد کاربرد نداشته باشد، اما اولاً چنان که اشاره شد فرض نادری است و ثانیاً در این صورت مستند عدم وجوب تقلید اعلم، ادله دیگر خواهد بود.

۳- لزوم عسر و حرج، با توجه به نکته‌ای که به آن اشاره شد، حکم به وجوب تقلید اعلم موجب عسر و حرج برای مقلدان خواهد شد، عسر و حرجی که مطابق قاعده نفی حرج، (رک: موسوی بجنوردی، ۱/۲۰۹) منفی است و موجب رفع حکم می‌شود.

محمدتقی حکیم (ص ۶۶۳) لزوم عسر و حرج را مورد نقد قرار داده و یادآور شده است که موضوع ادله نفی حرج، حرج شخصی است نه حرج نوعی، از این رو مطابق قاعده «الضرورات تقدر بقدرها» باید گفت حکم عدم لزوم تقلید اعلم اختصاص پیدا می‌کند به مواردی که موجب حرج می‌شود و به عبارت دیگر این دلیل اخصّ از مدعاست، زیرا مدعا این است که لزوم تقلید اعلم مطلقاً ثابت نیست، خواه موجب حرج بشود یا نشود.

اما می‌توان در پاسخ، یادآور شد که، مطابق مطالب گذشته، لزوم عسر و حرج در این مورد تقریباً فراگیر است و مانند حرجی بودن وضو برای افرادی که مثلاً دارای جبیره هستند، موردی نیست. بنابر این، حکم به جواز تقلید غیر اعلم و عدم وجوب تقلید اعلم نیز یک حکم فراگیر خواهد بود و موارد اندک و استثنایی هم نمی‌توانند ملاک و ضابطه جعل احکام قرار گیرند.

از این رو با توجه به نقد و بررسی نسبتاً مختصری که انجام شد می‌توان نتیجه گرفت که مسأله لزوم تقلید اعلم نه تنها به این روشنی و بداهتی که بسیاری مطرح کرده‌اند نیست، بلکه می‌توان عدم لزوم آن را به طور جدی مطرح و از آن دفاع نمود.

ملاحظه

طبیعی است که اگر اولاً، تحقق اعلمیت در تک تک ابواب فقه عاده میسر باشد به طوری که یک فقیه بتواند در همه ابواب دارای تخصصی فراتر از همگان باشد، ثانیاً، شناسایی اعلم، بدون عسر و جرح امکان داشته باشد و ثالثاً از ادله، وجوب تقلید امت اسلامی از وی استفاده شود، بدون تردید دارای مزایایی غیر قابل انکار خواهد بود، از جمله از تشتت در اعمال به ویژه در اعمال جمعی مانند مناسک حج، نماز جماعت، نمازهای عید و... جلوگیری خواهد شد. اما چنان که، به طور مختصر بررسی شد، هر سه مورد محل تردید است و جای سؤال جدی دارد، شاید راه حل اصلی و عملی آن، هر چند در میان مدت یا درازمدت، اجتهاد جمعی - تخصصی باشد، به این معنا که:

۱- با توجه به شرایط و قلمروهای گسترده‌ای که برای فقه و اجتهاد، به دلیل دگرگونی‌های اعجاب‌انگیزی که در زمان و مکان، پیش آمده است، بستریایی فراهم آید تا مقلدان و مقلدان بپذیرند که دانش فقه در ابواب و فصول گوناگون آن تخصصی شود، امری که تحقق آن با توجه به قول به امکان تجزئی در اجتهاد (رک: خراسانی، ص ۴۶۶) حسینی فیروزآبادی، ۱۸۱/۶) امکان‌پذیر است، هر چند ما اجتهاد را ملکه بدانیم، نه استنباط فعلی، هر چند حتی بنا بر قول به عدم امکان تجزئی نیز، چنان که بعضی گفته‌اند (رک: حکیم، ص ۵۸۸) می‌توان گفت که تمرکز فکری و عملی یک مجتهد در یک باب یا چند باب و فصل خاص، هم برای خودش و هم مقلدان، موجب اطمینان نفس و آرامش بیشتری خواهد شد. البته حتی بنا بر قول به بساطت ملکه اجتهاد

نیز، تجزی در اجتهاد را ممکن دانسته‌اند (رک: خراسانی، ص ۴۶۷؛ حسینی فیروزآبادی، ۱۸۲/۶).

۲- در مرحله دوم، جمعی شدن اجتهاد مورد قبول همگان، اعم از مقلدان و مراجع واقع شود، یعنی به این نتیجه برسند که یک وفاق جمعی و هماهنگی در اجتهاد و صدور فتاوا مطلوب و یا حتی ضرورت دارد، به عبارت دیگر اجتهاد و صدور فتاوا به صورت گروهی و لجنه‌ای انجام گیرد.

این دو نکته نیز از مطالب بسیار مهم و اساسی است که در گوشه و کنار درباره آن، زمزمه‌هایی به گوش می‌رسد و احیاناً کار و پژوهشهایی هم صورت گرفته اما همچنان مجال کار و بررسی‌های گسترده‌تری را می‌طلبد.

منابع

- ابن الاثير، المبارك بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، عيسى الباب، الحلبي، قاهره، ١٩٦٦م.
- ابن فارس، احمد، *معجم مقائيس اللغة*، مكتبة مصطفى البابي، مصر، ١٣٨٩هـ.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دارصادر، بيروت، بي تا.
- انصاري، مرتضى، *فرائد الاصول*، مؤسسه دارالنشر الاسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحاح*، داراعلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
- حرّ عاملي، محمد، *وسائل الشيعة*، داراحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ.
- حسن بن زين الدين، *معالم الدين وملاذ المجتهدين*، انتشارات معارف اسلامي، تهران، بي تا.
- حسيني فيروزآبادي، سيد مرتضى، *عناية الاصول في شرح كفاية الاصول*، دارالكتب الاسلاميه، تهران، ١٣٩٢هـ.
- حكيم، محمدتقي، *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، مؤسسه آل البيت، قم، ١٩٧٩م.
- حيدري، سيد علي نقي، *اصول الاستنباط، دارالسيره*، بيروت، ١٤١٨هـ.
- خراساني، محمد كاظم، *كفاية الاصول*، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٩ هـ.
- خميني، امام سيدروح الله، *الرسائل*، اسماعيليان، قم، ١٣٥٨هـ.
- زيدى، تاج العروس، *منشورات دارالمكتبة الحياه*، بيروت، بي تا.
- الشرتوني اللبّاني، سعيد الخوري، *اقرب الموارد*، مطبعة اليسوعيّه، بيروت.
- جمال الدين العاملّي، محمد، *شاهد اول القواعد والفوائد*، مكتبة الداوري، قم، بي تا.
- طباطبائي حكيم، سيدمحسن، *مستمسك العروة الوثقى*، دارالكتب العلميه، قم.
- طباطبائي يزدي، *العروة الوثقى*، اسماعيليان، قم، بي تا.
- طريحي، فخرالدين، *مجمع البحرين*، المكتبة المرتضويه، تهران، ١٣٨٦هـ.
- طوسي، شيخ محمدبن حسن، *التيبان*، مكتبة الأمين، النجف الاشرف، بي تا.

عراقی، ضیاء الدین، *نهایة الافکار*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا.
 علم الهدی، سیدمرتضی، *الدَّرْبَعَةُ الی اصول الشریعه* (با تصحیح و تعلیق ابوالقاسم
 گرجی)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ش.
 غروی اصفهانی، محمدحسین، *بحوث فی الاصول*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم،
 ۱۴۰۹هـ .

غزالی، محمد، *المستصفی* (مجلد رحلی)، دارصادر، مصر، ۱۳۲۴هـ .
 فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، مکتبه النوری، دمشق، بی تا.
 مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، انتشارات دارالتفسیر، قم، ۱۳۷۸ش.
 موسوی بجنوردی، سیدمیرزا حسن، *القواعد الفقهیه*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۱ش.
 _____، *منتهی الاصول*، مکتبه بصیرتی، قم، بی تا. ۱۳۹۱هـ .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی