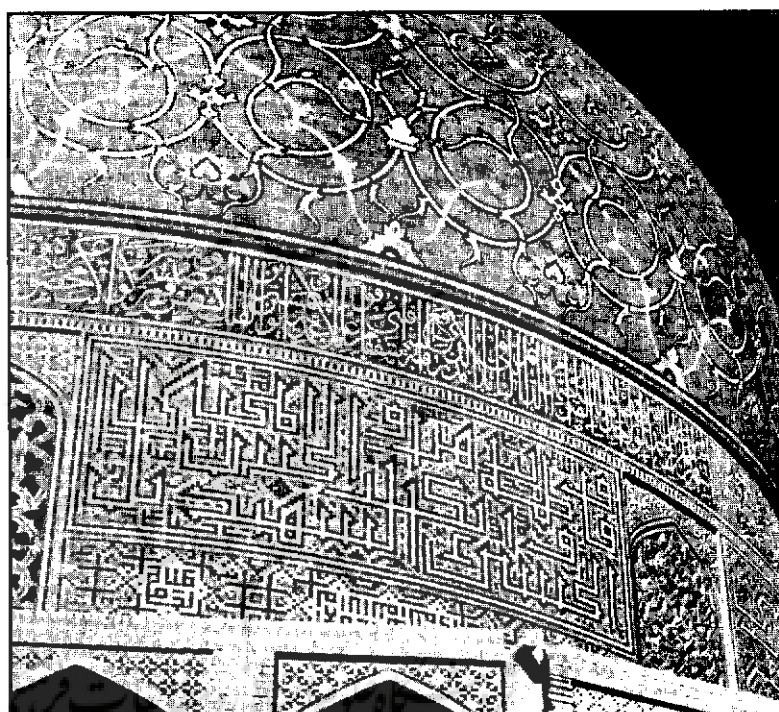




اخباریان و اصحاب حدیث امامیه نیم‌نگاهی به تحولات فقه امامی در سده‌های نخستین

○ حسن انصاری قمی



گفتنی است که گرچه مکتب اصحاب حدیث امامی با کوشش‌های متکلمانی چون شیخ مفید تقریباً مغلوب شد، اما باید دانست که ظهور مسلک اخباری در سده ۱۱ ق که توسط مولا محمدامین استرآبادی (۱۰۳۳ ق) بنیاد نهاده شد، احیای دوباره گرایش اصحاب حدیث قدیم امامی بود

برای بررسی روش‌های فکری و فقهی اصحاب حدیث امامی می‌بایست نظرگاه آنان را درخصوص بهره‌گیری از علم کلام و روش‌های عقلی و استدلالی در مسائل اعتقادی و نیز استفاده از روش‌های اجتهادی و تحلیلی - استدلالی در مباحث فقهی که در واقع نقاط اساسی اختلاف و دو لبه تیز انتقادات طرفین اهل حدیث و مکتب متکلمان است، مورد بررسی قرار داد.

گفتنی است که گرچه مکتب اصحاب حدیث امامی با کوشش‌های متکلمانی چون شیخ مفید تقریباً مغلوب شد، اما باید دانست که ظهور مسلک اخباری در سده ۱۱ ق که توسط مولا محمدامین استرآبادی (۱۰۳۳ ق) بنیاد نهاده شد، احیای دوباره گرایش اصحاب حدیث قدیم امامی بود. در واقع اصول و مبانی طریقه‌ای که او استوار ساخت، در سنت امامیه بی‌سابقه نبود و بررسی فقه اصحاب حدیث امامی می‌تواند این نکته را روشن کند.

||

در واقع از همان نیمه دوم سده ۱ ق به بعد که به تدریج علم فقه که بعدها علم به احکام شرعی فرعی براساس ادلة تفصیلی تعریف گردید،

اصحاب حدیث عنوانی است که از سوی مکتب متکلمان امامیه چون شیخ مفید و سیدمرتضی بر پیروان گرایش سنت‌گرای امامی مذهب اطلاق شده است و بدین وسیله سعی شده است تا در سنت امامیه آنان را گروهی مشابه با اصحاب حدیث مشهور سنی معرفی کنند. بررسی تاریخ امامیه نشان می‌دهد که جدا از گرایش کم طرفدار متکلمان امامی در طول دوران حضور امامان (ع) یعنی تا سال ۲۶۰ ق و حتی پس از آن یعنی تا قبل از ظهور مکتب شیخ مفید در اواخر سده ۴ ق و اوائل سده ۵ ق، گرایش اهل حدیث بر محافل و مراکز علمی و دینی امامیان غلبه فکری داشت و عموم عالمان امامی بدان گرایش، وابسته بودند. همچنین این بررسی نشان می‌دهد که اصحاب حدیث امامی برخلاف اصحاب حدیث سنی با گروه متکلمان امامیه عموماً در روش برخورد با منابع نقلی (قرآن و حدیث) اختلاف نظر داشته‌اند و اختلافات آنان با یکدیگر در مسائل اساسی چندان قابل توجه نیست، این در حالی است که اصحاب حدیث سنی در امهات مسائل اعتقادی و دینی با مخالفان خویش از گروه متکلمان اختلاف نظر دارند.



تعبیر اجتهاد جدا از مواردی که مراد از آن تنها معنای لغوی کلمه بود، به عنوان یک روش فقهی (اجتهاد الرای و قیاس) سخت مورد انکار امامان (ع) بود و از بکارگیری آن در فقه نهی شدید می شد

بر اثر کوشش فقیهان اسلامی تدوین شد و مبانی استنباط احکام تبیین گردید، روش سنتگرا در میان فقیهان، طرفداران بسیار داشت و در سده ۲ ق گرایش اصحاب حدیث در مقابل اصحاب رأی گرایش عمده در فقه به شمار می آمد.

فقه امامی نیز که از همان دوره اقامت حضرت باقر (ع) به بعد از سوی آن امام و امام صادق (ع) و ائمه پس از ایشان به تدریج تبیین و تشریح گردید.^۲ بر مرجعیت حدیث و سنت در فقه پای می فشرد و روشهای اصحاب رأی و قیاس چون ابوحنیفه و اتباعش به شدت مورد انکار امامان (ع) بود.

تعبیر اجتهاد جدا از مواردی که مراد از آن تنها معنای لغوی کلمه بود،^۳ به عنوان یک روش فقهی (اجتهاد الرای و قیاس) سخت مورد انکار امامان (ع) بود و از بکارگیری آن در فقه نهی شدید می شد. توضیح این که نظریه اجتهاد که در عرف فقهی آن ادوار به روشهای غیرمسئولانه و نامستند به کتاب و سنت و حتی غیرعلمی و از جمله رأی اطلاق می شد.^۴ از نظرگاه امامان (ع) و اصحاب ایشان نظریه ای ناسازگار با فلسفه وجود امام معصوم (آموزه اصلی امامیه) محسوب می شد و از این رو طبیعی بود که اعتبار آن از سوی ایشان مخدوش تلقی گردد (نک: بخش اجتهاد از همین مقاله).

نظام فقهی - اعتقادی امامیه در همان دوران حضور امامان (ع) یعنی تا پیش از سال ۲۶۰ ق در کنار دو گرایش فقهی سنی یعنی اصحاب حدیث و اصحاب رأی به عنوان نظامی شناخته شده و با ساختارهایی غالباً مشخص ولی عموماً مبتنی بر برخی اختلاف نظرها، از سوی امامان (ع) و محققان اصحاب ایشان تشریح و تبیین شده بود.^۵

بررسی اختلافات فکری و دیدگاه های نظری پیروان امامان (ع) در همان دوره نشان می دهد که در میان ایشان نیز بر سر مباحثی چون حجیت و میزان کاربرد عقل در مباحث نظری و فقهی اختلاف نظر بوده است. بسیاری از شیعیان که از اصحاب امامان (ع) بودند از مباحثات و مناظرات کلامی دوری کرده و نسبت به کلام و متکلمان امامی خوشبین نبودند و تنها به سماع احادیث امامان (ع) و کتابت و جمع آوری آن اشتغال داشتند. اینان بکارگیری عقل را در مباحث دینی جایز نمی دانستند و پای بند به نصوص دینی بودند.^۶ از دیدگاه گرایش سنتگرا که از همان اوائل سده ۲ ق در میان غالب اصحاب امامان (ع) به عنوان گرایشی صحیح مورد تبعیت بود، در صورت وجود امام، رجوع به عقل جهت پاسخ دادن به مشکلات دینی امری خلاف اصول و مبانی فکری امامیه محسوب می گردید.^۷

در واقع اغلب علمای امامی تا اواخر سده ۳ ق از استدلال عقلی در کلام و بکارگیری روشهای اجتهادی در فقه به سختی خودداری کرده و فعالیت خویش را چنان که گفتیم در ضبط و نقل احادیث ائمه معصوم (ع) منحصر می ساختند و وجود امام معصوم برای ایشان به منزله مرجعی مطمئن و موثق به حساب می آمد تا تفسیر شریعت و تبیین مبانی فقهی - اعتقادی را از ایشان جویا شوند و دانش مذهبی را با روش های ظنی و اجتهادی و اعمال نظرهای شخصی از جایگاه قطعی و یقینی خویش خارج ن سازند. به نظر ایشان فلسفه وجود امام معصوم (ع) در میان جامعه چیزی

جز تفسیر شریعت و منابع آن یعنی قرآن و سنت پیامبر (ص) نبود. در این صورت از دیدگاه این گروه که اکثر امامیان را شامل می شد دین قلمرو عقل و روش های عقلی نبود و رجوع به امام معصوم تنها چاره حل مشکلات مذهبی بود.^۸

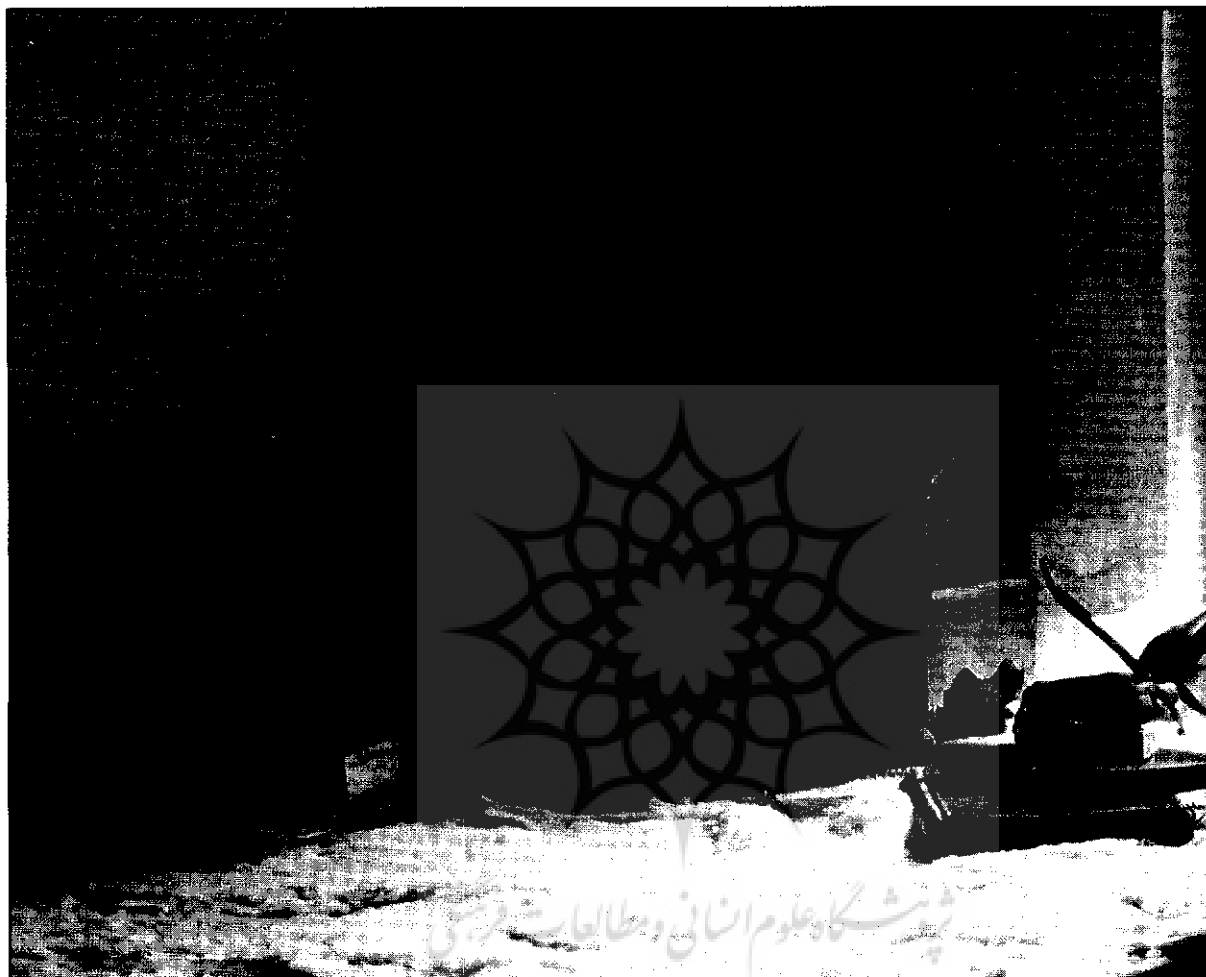
در کنار گرایش فوق، گرایش متکلمان بود که عقلگرایی آنان بیش از فقه در کلام مجال ظهور و بروز داشت، گرچه می بایست تمایل به مباحث تحلیلی در فقه را از ویژگی های فقه متکلمان در عصر حضور دانست. دیدگاه ائمه هدی (ع) در خصوص جایگاه عقل در تبیین دین و شریعت نیاز به بررسی دقیق دارد، ولی روشن است که امامان معصوم (ع) هیچگاه به کاربرد مستقل عقل در فهم مباحث دینی قائل نبوده اند و مقام امامت را بالاترین مرجع شریعت و دیانت می دانسته اند.^۹

با این وصف ائمه (ع) همواره متکلمان را در دفاع از مبانی امامیه تشویق کرده و آنان را به بحث با مخالفان خاصاً در موضوع امامت ترغیب می نموده اند.^{۱۰}

این گرایش کلامی که از همان دوره امام صادق (ع) به شکل یک



بررسی اختلافات فکری و دیدگاه‌های نظری پیروان امامان (ع) در همان دوره نشان می‌دهد که در میان ایشان نیز بر سر مباحثی چون حجیت و میزان کاربرد عقل در مباحث نظری و فقهی اختلاف نظر بوده است



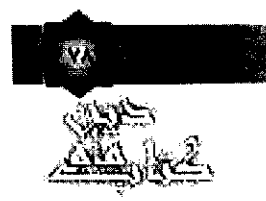
در ضمن پای‌بندی به نصوص شرعی، به روش‌های تحلیلی و اصولی گرایش داشتند، به هر حال پس از دوره حضور نیز گرایش سنتگرا در فقه و کلام در جامعه امامیه غالب بود و تا عصر شیخ مفید که بر اثر کوشش‌های او گرایش متکلمان مجال بروز جدی پیدا کرد، همچنان مخالفت با کلام و روش‌های تحلیلی و اصولی در فقه در اغلب فقیهان این دوره وجود داشت.^{۱۵}

چنانکه پیشتر نیز گفتیم اهل حدیث بیشتر همت خود را بر جمع و تدوین احادیث پیشوایان (ع) مصروف می‌داشتند و به حجیت اخبار آحاد امامی معتقد بودند، لیکن چنان که مدرسی^{۱۶} نشان داده است گروهی از اینان با اصول علم رجال و حدیث آشنا بوده و به نقادی حدیث می‌پرداختند و چنین نبود که هر حدیثی را بی‌بررسی در سند آن و با هر کیفیت عمل کنند. اینان بر احادیث وارده در هر یک از ابواب فقهی احاطه داشتند و بعضاً بر اساس برخی از ضوابط اصولی در خصوص ترجیح میان اخبار و حالات مختلف ادله هر چند به شکل ابتدایی عمل می‌نمودند.^{۱۷} اینان با عمل به ضوابط اصولی که توسط خود امامان (ع) پیشنهاد شده بود، می‌توانستند

گرایش کوچک در میان برخی اصحاب امامان (ع) طرفدار داشت، هیچگاه عقل را منبع مستقل نمی‌پنداشت و آن را به عنوان ابزاری برای مباحثات کلامی و مذهبی به کار می‌گرفت.^{۱۸} ستیز و نزاع میان گروه متکلمان و محدثان در همان ادوار اولیه.^{۱۹} و اصرار گروه محدثان و سنتگرایان بر دوری از مشاجرات و مناظرات کلامی و سعی بلیغ آنان در جمع‌آوری احادیث پیشوایان (ع)^{۲۰}، ظهور نخستین جدال اخباریان و سنتگرایان از یک سو و متکلمان و عقلگرایان و اصولیان را از سوی دیگر نشان می‌دهد.^{۲۱}

این نزاع در دوره حضور و پس از آن در عصر غیبت صغری و تا عصر شیخ مفید و شاگردانش ادامه داشت و امامیه را در دو جناح رودررو قرار می‌داد.

این تصور که در دوره حضور امامان (ع) فقه امامی تنها به شکل نقل احادیث و اخبار امامان (ع) بوده و محدوده آن گسترده نبوده است، تصویری غیردقیق است. این تصور از اینجا ناشی می‌شود که گمان بریم اصحاب امامان (ع) به روش‌های تحلیلی در فقه علاقه‌مند نبوده‌اند، اما با بررسی دقیق‌تر عصر حضور در می‌یابیم که برخی از محققان اصحاب امامان (ع)



این تصور که در دوره حضور امامان (ع) فقه امامی تنها به شکل نقل احادیث و اخبار امامان (ع) بوده و محدوده آن گسترده نبوده است، تصویری غیردقیق است

حدیث جدید چون سفیان ثوری و مالک بن انس نیز بود.^{۳۳} بدین ترتیب خاستگاه «اجتهاد الرأی» و «قیاس» به منزله دو ابزار فقهی روشن می‌شود. گفتنی است که جمهور اهل سنت به جواز عقلی و شرعی اجتهاد برای حتی شخص پیامبر (ص) نیز قائل هستند و حتی در باب جواز عقلی آن ادعای اجماع کرده‌اند.^{۳۴} این نظر از سوی علمای امامیه به شدت مورد انکار قرار گرفته است و اجتهاد حضرت رسول (ص) عقلاً و شرعاً و یا حداقل شرعاً ممنوع دانسته شده است.^{۳۵} این مسئله نشان می‌دهد که اهل سنت واجد دیدگاهی کاملاً مغایر از نظرگاه امامیه در خصوص فقه و منابع آن می‌باشند. پیش از اینکه سیر تاریخی مخالفت امامیه با اجتهاد الرأی و قیاس را مورد بررسی قرار دهیم، بررسی یک نکته حائز اهمیت است: از دیدگاه ابوحنیفه مقصود از اجتهاد و رأی استخراج حکم ظاهری است و نه حکم واقعی، منتها حکمی ظاهری که نزدیکترین حکم به حکم واقعی و «صواب» باشد که البته نزد خداوند است. او مجتهد را از حیث حکم ظاهری مصیب می‌دانست.^{۳۶}

باید گفت که برخی متکلمان معتزلی در دوره‌های نخستین چون بشر بن معتمر، تمامه بن اشرس، ابوموسی مردار و جعفر بن مبشر مخالف اجتهاد حتی در شکل قیاس بودند^{۳۷} و جدا از ظاهرین، بیشترین مخالفت با اجتهاد و قیاس از سوی امامیه بوده است.^{۳۸} ابن بابویه نماینده مکتب اصحاب حدیث با هر شکل «استنباط» و «استخراج» در فقه که از چارچوب نصوص خارج می‌شده مخالف بود.^{۳۹} متکلمان نیز از گونه‌های دیگر با اجتهاد مخالفت کرده‌اند. فضل بن شاذان از متکلمان دوره حضور^{۴۰} و پس از آن متکلمانی چون ابن قیبه در نقض الاشهاد^{۴۱} و نیز ابن ابی عقیل که سلف مفید بود، (نک: سطور بعد) همگی از مخالفان اجتهاد بوده‌اند. دو ردیه ابوسهل نوبختی بر اجتهاد و نیز ردیه وی بر قیاس فقهی،^{۴۲} نیز نمونه‌ای از مخالفت متکلمان با اجتهاد است. شیخ مفید و شریف مرتضی از متکلمان دوره‌های بعد نیز در آثار خویش به انکار اجتهاد می‌پردازند.^{۴۳}

گرچه روش فقهی مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی در سنت فقه متأخر امامیه اجتهاد تلقی شده، ولی اجتهاد در عرف فقهی متأخر امامی با مفهوم آن در سنت فقهی چند سده نخستین تفاوت دارد. با این همه تعابیر «استخراج» که توسط شیخ مفید^{۴۴} و «تفریع» بر «اصول» که توسط شیخ طوسی^{۴۵} به جای اصطلاح اجتهاد پیشنهاد شده نشانگر روش فقهی استنباطی آن دو است. در دوره محقق حلی (ف ۶۷۶ ق) و باتوجه به تعریفی که او از اجتهاد ارائه کرده، دیگر اشکالی نداشت که وی امامیه را «اهل الاجتهاد» بخواند.^{۴۶}

آنچه درباره اجتهاد گفته شد، نشان می‌دهد که در واقع کارکرد اجتهاد تنها در مسائلی است که به صراحت در کتاب و سنت و به گونه‌ای منابع نقلی از آن سخنی به میان نیامده و حکم آن روشن نشده است. بررسی تاریخی مفهوم اصطلاح اجتهاد ما را به تعریفی از آن رهنمون می‌کند که در واقع برای بررسی جایگاه اجتهاد چاره‌ای جز غور در آن تعریف نیست: اجتهاد را نهایت کوشش (بذل جهد یا استفراغ وسع) فقیه برای یافتن حکم شرعی از ادله معتبر فقهی و یا کوشش در جهت تحصیل «ظن» بر حکم شرعی دانسته‌اند.^{۴۷} در واقع کار مجتهد بررسی دقیق منابع فقه و شریعت

فقهی گرچه منصوص تدوین کنند.^{۴۸} محققان این گروه حتی گاه به استخراج احکام جزئی از اصول و قواعد عمومی حدیثی دست می‌زدند.^{۴۹} گروهی دیگر از اصحاب حدیث محدثان ساده‌ای بودند که بر پیروی بی‌قید و شرط احادیث باور داشتند و با قواعد اصول فقه و نیز ضوابط جرح و تعدیلی حدیثی به کلی ناآشنا بودند.^{۵۰} باوجود تمام اختلافاتی که میان این دو گروه اهل حدیث وجود داشت، اصطلاحات اصحاب الحدیث و اخباریه و برخی تعابیر دیگر بر تمامی پیروان گرایش محدثان در این دوره و پس از آن برای چند قرن اطلاق می‌شده است.^{۵۱}

مکتب اهل حدیث که در عصر حضور، یکی از دو گرایش رایج در میان امامیه بود، پس از آن در دوره غیبت صغری و اندکی بعد خاصاً بر اثر کوشش فقه‌های قم به تدریج بر مراکز علمی امامیه چیره گشت و گرایش عقلی را چه در حوزه کلام و چه در حوزه فقه در انزوا قرار داد.^{۵۲} اکثر فقه‌های امامیه در بیشتر سده ۴ ق از پیروان اهل حدیث بودند.^{۵۳} نماینده تفکر اصحاب حدیث در این دوره ابن بابویه صدوق (ف ۳۸۱ ق) است که رساله اعتقادات او منعکس‌کننده تفکرات این گرایش می‌باشد.^{۵۴} مکتب اصحاب حدیث در دوره شیخ مفید و شاگردش شریف مرتضی (ف ۴۳۶ ق) و بر اثر تلاش‌های این دو تن و انتقاد سخت این دو بر روش قسری آنان در هم کوبیده شد. مفید ردیه‌ای بر صدوق نگاشت و در مقابله انوار فی‌الرد علی اهل الاخبار مبنای اخباریان را سست کرد.^{۵۵} بررسی فقه امامی در این دوره‌ها نشان می‌دهد که تا چه اندازه تفکر اصحاب حدیث حتی بر فقه‌هایی که بدان وابستگی نداشتند، تأثیر گذارده است.

III

اصحاب حدیث و جایگاه اجتهاد: برای بررسی دقیق‌تر جایگاه اجتهاد از سوی عالمان امامی و پیروان اصحاب حدیث امامیه و نیز بررسی روش‌های فقهی محدثان و در طرف مقابل، فقیهان متکلم، بررسی‌های زیر الزامی است:

در آغاز مقاله درباره اجتهاد و رأی و روش‌های نامتعهد به نصوص اندکی سخن گفتیم؛ در اینجا لازم است گفته شود که در همان نیمه دوم سده ۱ ق فقه‌های کوفه به اقوال صحابه در کنار قرآن و سنت رسول (ص) اعتنا می‌کردند و البته در شرائطی که حکم یک مسأله در منابع یاد شده موجود نبود از عمل به رأی و اجتهاد سخن می‌گفتند.^{۵۶}

عمل به قیاس نیز در میان برخی فقیهان کوفی در همان دوره سابقه داشت.^{۵۷} گرچه جدا از «اصحاب رأیت» که گرایش به گسترش فقه (فقه تقدیری) داشتند، در آن دوره عمل به رأی و اجتهاد تنها برای پاسخگویی به رخدادها به کار می‌رفت. گروه مخالف فقه تقدیری، سنت‌گرایان (اصحاب اثر) بودند که با «اصحاب رأیت» نزاع داشتند و بنابر اعتقاد مخالف عمل به قیاس نیز بودند.^{۵۸}

با این همه اهل قیاس در دوره سوم تابعین نامدارترین فقیهان کوفه بودند. قیاس در عهد ابوحنیفه نیز به عنوان ابزاری در استنباط فقهی نه تنها مقبول وی و اصحاب رأی کوفه بود که حتی مورد قبول فقه‌های اصحاب





برای یافتن حکمی شرعی است که به صراحت در کتاب و سنت مذکور نباشد. مجتهد با استفاده از روش‌های اصولی و تحلیل منطقی و با دانسته‌هایی که از علوم گوناگون و مورد احتیاج دارد و با داشتن شمه فقهی در واقع روشی علمی و تحقیقی - تاریخی را به کار می‌گیرد و فتوای وی در حقیقت چیزی جز کشف حکم بر این اساس و روش نیست.

قواعد و ضوابط یاد شده در علم اصول فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد. منطبق فقه یا علم اصول فقه، فقیه مجتهد را کمک می‌کند تا در استنباط و کشف حکم شرعی از منابع فقه از ساختاری اصولی و منطقی بهره گیرد. نظام و سیستم استنباط در مواقع تعارض و تضاد ادله فقه، روشی اصولی را برای فقیه مهیا می‌نماید. این کوشش (اجتهاد) چنانکه گفتیم تنها در مسائلی به کار می‌آید که حکم آن ناشناخته است^{۳۳} و وجود آن از دیدگاه اصولیان ضروری به نظر می‌رسد. حجیت «ظن» یکی از مهمترین مباحث علم اصول فقه است که فقها و اصولیان امامیه در ادوار متأخر بدان پرداخته‌اند.

درست در همین جاست که خلف اصحاب حدیث، امین استرآبادی با اصولیان سر نزاع دارد و از به کارگیری روشهای ظنی در فقه به شدت انتقاد می‌کند. وی در این مسیر از مبانی امامیه در مباحث امامت بهره می‌گیرد و اجتهاد را به نقد می‌کشد. به نظر او روش فقیهان در ادوار نخستین نفی و انکار اجتهاد و روشهای ظنی چون رأی، قیاس و استحسان بوده است.^{۳۴} برای بررسی این دعوی می‌بایست به تاریخچه فقه امامی نظری کنیم و سابقه بحث‌های اجتهادی را بررسی نماییم:

گرایش به «استنباط» در فقیهان دوره حضور نیز سابقه دارد. استنباطی که دامنه آن فراتر از نصوص فقهی می‌رود و برخلاف نظر اصحاب حدیث پای از الفاظ آن فراتر می‌گذارد و به «استخراج» از نصوص می‌پردازد. امامان (ع) - حداقل از دیدگاه اهل استنباط فقهی در دوره حضور - در مسائل فقهی به صراحت می‌گویند که وظیفه ایشان بیان اصول و قواعد کلی و عمومی است و استنباط و استخراج احکام جزئی برعهده اصحاب و پیروان ایشان است.^{۳۵} امامان (ع) گاه در پاسخ سؤال‌های فقهی اصحاب متذکر می‌شدند که حکم مسئله فقهی بر اساس روش استدلالی و تحلیلی از اصول و قواعد کلی و مسلم فقهی قابل «استنباط» است.^{۳۶} امامان (ع) گاهی شخصاً یا استفاده از روشهای فقهی استدلالی پیروی از این روش را به اصحاب خویش تعلیم می‌فرمودند.^{۳۷}

جالب این که برخی اصحاب امامان (ع) چنین اعتقاد داشتند که ایشان در مسائل فقهی چون سایر فقیهای آن ادوار به رأی و قیاس خویش عمل می‌کنند و شیوه استنباط احکام جزئی از قواعد کلی و عمومی را عمل می‌نمایند. چنین نیست که ایشان در هر مورد حکمی خاص در اختیار داشته باشند بلکه موارد جزئی را براساس همین طرق کشف می‌نمایند، نهایت اینکه چون امامان (ع) معصومند اجتهاد ایشان نیز صحیح و همواره مصیب خواهد بود. این نظریه مورد قبول برخی از محدثان قم و متکلم دانشمند یونس بن عبدالرحمان بود.^{۳۸}

گرچه استرآبادی، ابن جنید اسکافی (قرن ۴ ق) را اولین فقیهی دانسته که روش اهل اجتهاد و قیاس را در فقه امامی مرسوم نمود و بدان عمل

کرد،^{۳۹} ولی نمونه‌هایی از عمل به قیاس و رأی حتی در دوره حضور امامان (ع) نیز گزارش شده است. در برخی روایات از عمل بعضی از اصحاب امامان (ع) به قیاس - آنجا که حکم مسئله فقهی در کتاب و سنت مذکور نباشد،^{۴۰} و در برخی روایات دیگر سخن از عمل آنان به رأی به میان آمده است.^{۴۱} برخی از محققین صحابه امامان (ع) که از فقیهای دوره حضور به شمار می‌روند، به عمل به قیاس متهم شده‌اند. فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمان، زرارة بن اعین، جمیل بن دراج و عبدالله بن بکیر از این شمارند.^{۴۲}

زرارة بن اعین و عبدالله بن بکیر نیز در برخی روایات متهم به عمل به رأی شده‌اند و این گرایش سخت مورد انتقاد جناح یونس بن عبدالرحمان قرار گرفته است.^{۴۳}

بررسی دقیق کیفیت روشهای استنباطی در فقیهان دوره حضور نیاز به بررسی جداگانه دارد، لیکن در اینجا می‌باید به این نکته اشاره کرد که نباید به صحت همه این گزارش‌ها اطمینان کامل داشت، بلکه باید به دقت بررسی کرد که در دوره حضور چرا و چگونه برخی فقها به گرایش به رأی و قیاس متهم شده‌اند. آنچه مسلم است، اینکه از دیدگاه امامان (ع) اجتهادالرأی و قیاس باطل است و به کارگیری آن در فقه جائز نیست.^{۴۴}

وجود امام معصوم به عنوان بالاترین مرجع فقه و شریعت و مفسر کتاب و سنت نبوی (ص) نیاز مردم را به رجوع به منابع ظنی چون روشهای اجتهادی و عقلی چون رأی و قیاس و استحسان و دیگر موارد برطرف می‌کند. پس باوجود امام معصوم اختلافی برای تفسیر شریعت و دین ایجاد نمی‌شود و وجود او در واقع ضامن وحدت دینی مردم است. اساس دین توسط قرآن تبیین شده و پیامبر (ص) ضمن تعلیم قرآن و هدایت امت به دیانت توحیدی و تزکیه ایشان، به شرح و تفسیر شریعت می‌پردازد و امامان (ع) پس از پیامبر با علومی که از شخص رسول الله (ص) به ارث برده‌اند حافظ دین و شریعت در مقابل تحریفات و بدعت‌ها هستند و موارد مجمل قرآن و سنت را تبیین و مراد و منظور واقعی دین را تشریح می‌کنند و در مسائل مستحدثه حکم دین را روشن می‌نمایند.^{۴۵}

پس در واقع کلید فهم قرآن در دست امامان معصوم (ع) است و استرآبادی در الفوائد المدنیة بدین نکته اصرار بسیار دارد و تشریح می‌کند که بکارگیری روشهای اجتهادی برای تبیین حکم مسائلی که با صراحت در قرآن و سنت از آن یاد نشده، تخطی از اصول فکری امامیه است.^{۴۶}

روایتی از امام صادق (ع) می‌گفت که حکم هر واقعه‌ای در قرآن مشخص است، لیکن عقول مردم از فهم آن و دستیابی بدان عاجز و ناتوان است.^{۴۷} امام در واقع کلید فهم قرآن بود. بر این اساس بینش عمومی امامیه در دوره حضور و پس از آن این بود که هر مسئله شرعی در مقام امکان می‌تواند حکمی خاص و کاملاً مغایر با امور مشابه با خود داشته باشد. از اینرو در فقه امامی جایی برای قیاس در احکام شرعی وجود نداشت و بر این اساس فقه امامی مبتنی بر نص است.^{۴۸}

ولی با این حال برخلاف نظر اصحاب حدیث دوره حضور، فقیهان و محققان اصحاب امامان (ع) که در اباحت فقهی انتظار دقیقی از آنان بر جای مانده است، در کنار مخالفت‌هایی که با قیاس و رأی داشته‌اند، اهل استنباط

فقهی بوده‌اند، اینان تنها بر نصوص تکیه نمی‌کردند، بلکه بر اساس احکام و ضوابط کلی قرآنی و حدیثی و گاه با بهره‌گیری از برخی روشهای اصولی و تحلیلی و در موارد تناقض ادله به تعادل و تراجیح می‌پرداختند، چنانکه مدرسی^{۶۵} نشان داده است اینان براساس روشهای استدلالی و عقلی در چهارچوب نصوص قرآن و سنت با استفاده از شیوه قیاس منطقی و نه روش ظنی تمثیل منطقی که در عرف فقهی قیاس نامیده می‌شود،^{۶۶} به تدوین فقه پرداخته‌اند. مدرسی همچنان نشان می‌دهد که این فقها در مواردی که علل قطعی حکمی قابل کشف باشد، این کشف را حجت دانسته و در استنباط احکام مشابه آن را به کار می‌گیرند و بدان استناد می‌کنند. محدثان در قرون اولیه از آنجا که با هرگونه روشهای غیرنقلی مخالف بوده‌اند، این روش تحلیلی را به جهت تشابهات ظاهری در حکم قیاس فقهی دانسته، این گروه از فقها را به قیاس متهم کرده‌اند.^{۶۷} در حالی که متأخران آن را قیاس مشروع نامیده‌اند.^{۶۸} در سنت مذهبی قرون نخستین هرگونه استدلال و تحلیل عقلی قیاس نام می‌گرفته است.^{۶۹} علاوه بر این می‌بایست اختلافات درون فرقه‌ای را در جعل این گونه گزارش‌ها که حاکی از گرایش برخی از اصحاب خصوصاً به رأی است، از یاد نبرد.

به هر حال براساس همین گزارش‌ها که اجمالاً نقل شد می‌توان چنین استنباط کرد که برخلاف روش گرایش سنتگرا، این گروه از دانشمندان امامیه چون اخلاف خویش به نوعی استنباط اعتقاد داشتند و گاهی نیز شاید از اصول اساسی خویش تخطی می‌کرده، در مواردی به قیاس و رأی عمل می‌کرده‌اند. اخلاف گروه متکلمان دوره حضور (که در شمار اهل استنباط بوده‌اند) به ویژه بر اثر غلبه فکری اصحاب حدیث در فقه امامی در مخالفت با قیاس و رأی شدت بیشتری از خود نشان دادند، چنانکه پیش از این از کسانی چون ابن قبه رازی و شیخ مفید نقل کردیم، تحقیق در این مسئله نشان می‌دهد که بیشتر گروه متکلمان در دوره پس از غیبت صغری دنباله‌روان همین گروه خردگرا در عهد حضور می‌باشند، اگر چنین باشد باید گفت بررسی شاخص‌های سنت فقهی متکلمان بعدی تقریباً می‌تواند روش فقهی فقهای متکلم دوره حضور را نشان دهد:

قرابت اندیشه فضل بن شاذان از گروه متکلمان دوره حضور با ابن قبه رازی متکلم دوره غیبت صغری در خصوص وظیفه امام و شأن وی به عنوان مفسر قرآن و شریعت و البته با ویژگی‌های انسان عادی می‌تواند در تحلیل روش فقهی این دو متکلم کمک کند.^{۷۰}

از اندیشه فضل، که این عقیده را که امامان (ع) آگاه به یوایان امورند و عالم به غیب هستند و علم خداوندی همواره به ایشان تفویض می‌شود، باور نداشت و بلکه اعتقاد داشت پیامبر (ص) دین را به طور کامل عرضه کرده، منتها از طریق امامان (ع) که وارث علم پیامبرند، می‌توان به تعالیم پیامبر (ص) دست پیدا کرد،^{۷۱} می‌توان به درستی جایگاه امامان (ع) را در تعلیم فقه و شریعت از منظر او یافت. روش تبیین مسائل شریعت توسط امامان (ع) از دیدگاه یونس بن عبدالرحمان که پیش از این از آن سخن گفتیم، در کنار این عقیده فضل و ابن قبه می‌تواند دلائل پذیرش روشهای استنباطی را از سوی اینان روشن کند. در تفکر امامی چنان که گفتیم چنین

تصور می‌شد که همه احکامی که بشر بدان نیازمند است و در واقع حکم هر واقعه‌ای توسط قرآن و پیامبر (ص) روشن شده است و امامان (ع) موظفند قرآن و سنت را تفسیر کنند و تعلیم دهند، پس هیچ‌گونه نیازی به اجتهاد برای روشن کردن حکم مسائلی که ظاهراً از آن سخن به میان نیامده است، نیست بلکه با رجوع به امامان (ع) در هر حادثه‌ای می‌توان حکم فقهی آن را روشن کرد. فقهای سنی به دلیل احتیاج به بسط فقه و از طرفی محدود بودن نصوص چاره‌ای جز رویکرد به اجتهاد و قیاس نداشتند، در حالی که این روش سخت مورد انکار فقهایی چون فضل بن شاذان است، از نظرگاه او امت را احتیاجی به احکامی که قرآن و سنت گویای آن نیستند، نیست و رجوع به روش‌های اجتهادی، با تمامی مبانی دینداری مخالف است، چرا که دین هم کامل است و هم موجب وحدت امت، در حالی که اجتهاد موجب اختلاف می‌باشد. وی در الايضاح تصریح می‌کند که چنین استنباط‌هایی خلاف شریعت است. این استدلالات مورد توجه و استشهادهای علمای اخباری واقع شده است.^{۷۲}

ابن قبه با این وصف که مخالف روش اجتهادی ابوحنیفه و شافعی و امثال آنان است و از طرفی می‌داند که همه احکام در قرآن و سنت رسول (ص) بیان نشده است، بر لزوم منصوص بودن احکام تأکید می‌کند و در عین حال روش برخی از معتزلیان ظاهرگرای مخالف اجتهاد را نیز نمی‌پذیرد که معتقدند همه چیز به حکم عقل مباح است مگر آن که خیر قاطعی آن را روشن کند و به این معنا باور دارند که بنا نیست وضعیت همه چیز از لحاظ فقه و شریعت روشن شود، بلکه دیانت محدود است به گستره‌ای که در قرآن و خبر قاطع بیان شده است.^{۷۳}

می‌دانیم که در طرف مقابل این تفکر معتزلی قدیمی، باور اهل اجتهاد (مانند ابوحنیفه) این بود که در مسائل غیرعبادی و آنچه مربوط به معیشت مردمان در دنیا است، فقه منصوص پاسخگو نیست و باید از طریق اجتهاد و قیاس نظامی فقهی و البته براساس مبانی مذهبی که پاسخگوی همه مسائل آدمیان باشد را تنظیم نماییم. در واقع به نظر ابوحنیفه نقش دین در مسائل معیشتی و اجتماعی مردم بسیار مهم است و لذا با توجه به وضعیت موجود نصوص، چاره‌ای جز رجوع به قیاس و رأی نیست. نتیجه این که ابن قبه نگرش اهل اجتهاد را نفی می‌کند و در عین حال تذکر می‌دهد که چون معتزلیان قدیمی، نمی‌اندیشد که گستره شریعت را محدود می‌دانستند، بلکه بر این باور است که با فقه منصوص می‌توان همه مشکلات دینی را حل کرد. او قائل به تفریح احکام از اصول آن است و معتقد است که با این روش استنباطی می‌توان بی‌اجتهاد و قیاس فقه را تدوین نمود. در واقع هر مسأله‌ای، فرد و مصداق یک حکم کلی است که در قرآن و سنت و احادیث معصومین (ع) از آن سخن به میان آمده است.^{۷۴} چنین به نظر می‌رسد که این اعتقاد میان همه اهل استنباط در آن دوره‌ها مرسوم بوده است،^{۷۵} گرچه برخی حتی از واژه «استنباط» و «استخراج» به جهت تنزهی که از اجتهاد داشته‌اند حذر می‌کردند.^{۷۶} نگرش علل‌گرایی فضل بن شاذان در فقه نیز چنان که از العلل^{۷۷} او برمی‌آید، تنها کوششی است برای کشف علت قطعی حکم که از دیدگاه اهل استنباط امامی می‌توانست جهت تفریح احکام راهگشا باشد.



از مجموع آن چه گفته شد برمی آید که در دوره حضور و پس از آن گرایش اهل استنباط در کنار گرایش غالب اصحاب حدیث حضور جدی داشت.^{۳۳} البته غالب اصحاب امامان (ع) تنها به جمع آوری و کتابت احادیث معصومین (ع) اشتغال داشتند و مبنای عمل فقهی آنان نیز همین گونه کتب حدیث اصحاب بود. گرچه می‌بایست درباره روش گروه اصحاب حدیث در دوره حضور تأمل کرد، اما ثابت است که اینان اهل استنباط نبوده‌اند و در چارچوب الفاظ نصوص متوقف بودند. در طرف مقابل چنان که گفتیم اهل استنباط بودند که در واقع به تجزیه فقه از حدیث باور داشتند.

پس از دوره حضور چنان که پیش‌تر نیز گفتیم گرایش اصحاب حدیث رونق بیشتری گرفت و تقریباً بر تمامی محافل علمی امامیه سایه گسترد. شیخ مفید در واقع سر سلسله بحث‌های استدلالی و تحلیلی در دوره پس از غیبت صغری است (فقه متکلمان). گرچه پیش از او ابن ابی عقیل عمانی نیز روش‌های استنباطی را از نو در میان امامیه زنده کرد، ولی فقه متکلمان تنها پس از شیخ مفید رونق یافت.

IV

از آنجا که استرآبادی بر نقش کلیدی ابن جنید اسکافی و ابن ابی عقیل عمانی در راهیابی اجتهاد در میان امامیه تأکید می‌کند و نقش آنها را از این لحاظ منفی می‌داند،^{۳۴} ناچاریم درباره این دو فقیه اندکی سخن گوئیم: ابن ابی عقیل عمانی یک متکلم بود و روش فقهی او دنباله گرایش اهل استنباط و متکلمان در دوره حضور. چنان که مدرسی نشان داده است، وی برخلاف اصحاب حدیث و به روش متکلمان خبر واحد و غیرقطعی را معتبر نمی‌دانست و بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم اعتماد می‌نمود، عموم و کلیت قاعده کلی قرآنی را با تخصیصات احادیث بر هم نمی‌زد الا اینکه احادیث مخصص معتبر باشند و قطعی.

فقه را جدا از حدیث تدوین می‌کرد و به شکل «تفریع» بر «اصول» باور داشت و از روش اجتهادی و تحلیلی و استدلالی بهره می‌برد.^{۳۵} روش فقهی او را فقهای پس از او ستوده‌اند.^{۳۶} گرچه او و ابن جنید را به جهت نزدیکی در فتاوی در سنت فقهای شیعه امامی «قدیمین» خوانده‌اند،^{۳۷} ولی این به معنی یکسانی روش‌های فقهی این دو تن نیست. ابن جنید اسکافی برخلاف ابن ابی عقیل و سنت فقهای متکلم به حجیت خبر واحد باور داشت^{۳۸} و از این لحاظ بر روش فقهای سنی بود. گرایش وی به خبر واحد را نباید به عنوان تعلق و وابستگی او به اخباریان امامی دانست، چرا که ابن جنید در کنار پذیرش خبر واحد، قیاس را حجت می‌دانست^{۳۹} و به رأی عمل می‌کرد.^{۴۰}

وی ۲ کتاب کشف التمیوه و الالباس علی اغمار الشیعه من امر القیاس و اظهار ما ستره اهل العناد من الروایة عن ائمة العتره من امر الاجتهاد^{۴۱} را به همین دلیل نگاشت. اصولاً باید دانست که نگرش او به فقه کاملاً با فقهای دیگر شیعی متفاوت است: درباره امامان (ع) قائل بود که ایشان در مسائل فقهی به رأی عمل می‌کنند.^{۴۲} این نظر وی گویا ارتباطی با نظری که سابقاً از یونس بن عبدالرحمان و گروهی از محدثان قم نقل کردیم، ندارد بلکه ابن جنید ظاهراً به حجیت نفس دلائل ظنی در فقه معتقد بود و بدین

شکل یا فقهای سنی همسانی داشت.^{۴۳} عمل او به ظواهر کتابی، خبر واحد قیاس، استحسان و رأی از همین رو بود. به نظر می‌رسد که ابن جنید یک فقیه با روش‌های سنی است که براساس مواد امامی (نصوص ائمه (ع)) فتوا می‌دهد. به نظر ما ابن جنید تنها فقیه برجسته امامی در آن ادوار است که قائل به قیاس و رأی بوده است. روش فقهی او سخت مورد انکار فقهای متکلم و نیز فقهای اصحاب حدیث قرار گرفت. صدوق ردیه‌ای بر پیروان ابن جنید نگاشته است.^{۴۴} این درحالی است که او مورد احترام ابن ادریس بود.^{۴۵} پس از نیمه دوم سده ۷ ق / ۱۳ م که روش‌های عقلی و استدلالی در فقه امامی رونق بیشتری یافت، ابن جنید در میان فقهای امامی اعتبار زیادی پیدا کرد و علامه حلی او را در بالاترین رتبه فقهی دانست.^{۴۶} عمل به قیاس جدا از ابن جنید گویا طرفداران دیگر نیز در میان امامیه داشته است. از این میان ادعا شده که شریف رضی عمل به قیاس می‌نموده است.^{۴۷}

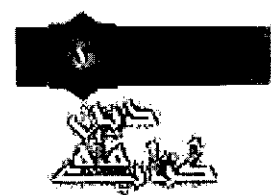
مجموع آن چه گفته شد، سابقه مباحث اجتهادی را در ادوار نخستین فقه امامی نشان می‌دهد. این بررسی می‌تواند نظرگاه اصحاب حدیث را در باب اجتهاد به دقت در روشی بیشتر قرار دهد.

V

مکتب اخباریگری: مولا محمدامین بن محمد شریف (د ۱۰۳۶ ق)، از علمای نامدار امامی و بنیانگذار گرایش اخباریه است که بر پیروی از احادیث مذهبی پای می‌فشرد و استفاده از روش‌های عقلی و اجتهادی را در استنباط احکام فقهی انکار می‌نمود. مخالفت وی با اصولیان و مجتهدان امامیه که در اثر پراهمیت او با عنوان الفوائد المدنیة انعکاس یافته است، مورد قبول بسیاری از علمای امامیه در سده‌های ۱۱ و ۱۲ ق / ۱۷ و ۱۸ م قرار گرفت و گرایش اصولی را سخت در انزوا قرار داد. اهمیت استرآبادی آنگاه بیشتر روشن می‌شود که بدانیم چه موافقان مسلک اخباری که در تبیین مبانی این گرایش مطلب مهمی بیشتر از آنچه که وی آن را بیان کرده، عرضه نکرده‌اند و چه مخالفان او از اصولیان که پس از وی ناگزیر از پاسخگویی به شبهات و تشکیکات او بوده‌اند، نقش مؤثر او را در احیای طریقه اخباری که به واقع وارثان اصحاب حدیث قدیم امامی می‌باشند و انتقاد سخت و تند وی بر علم اصول را متذکر شده و او را مهمترین نماینده جریان اخباری‌گری می‌دانند. دانش و فضیلت علمی وی مورد تأکید حتی بعضی مخالفان او نیز قرار گرفته است.

الف. شرح احوال و آثار:

از تاریخ و محل تولد وی اطلاعی نداریم ولی می‌توان احتمال داد که در استرآباد متولد شده باشد. مدتی از دوره جوانی خویش را در شیراز بوده و شرح عضدی بر مختصر حاجی را در آنجا نزد شاه تقی‌الدین محمد نسابه در مدت ۴ سال به بحث و تحقیق خوانده است.^{۴۸} به درستی دانسته نیست که وی در فاصله چه سال‌هایی در شیراز بوده، اما اگر استنباط خواننده از یک عبارت وی در الفوائد درست باشد،^{۴۹} می‌بایست باتوجه به تاریخ تألیف الفوائد و چنان که کلبرگ نیز گفته،^{۵۰} وی در حدود ۱۰۱۰ ق در شیراز بوده



باشد ولی چنین استنباطی با این عبارت استرآبادی که تحصیل خویش را نزد شاه تقی‌الدین در اوائل عمر دانسته، سازگار نیست چرا که می‌دانیم وی در ۱۰۰۷ ق در نجف از محضر سیدمحمد عاملی صاحب مدارک بهره علمی برده و از وی به دریافت اجازه‌ای نائل شده است.^{۱۱} طبیعتاً می‌بایست تحصیلات وی در شیراز پیش از حضور وی در نجف باشد. وی بهره‌گیری خود را از محضر سیدمحمد در عنفوان جوانی دانسته است.^{۱۲} این دو گزارش از تحصیل او در نجف و شیراز اندکی ناسازگار می‌نماید، مگر آن که چنین فرض کنیم که وی در آغاز چند سالی را در شیراز تحصیل می‌کرده و سپس راهی نجف شده است و شاید بعد از نجف در شیراز یکچند مقیم بوده است. وی نخستین استادش را در حدیث و رجال همان سیدمحمد عاملی دانسته است^{۱۳} و این نشان می‌دهد که استرآبادی ظاهراً تحصیلات خود را با علوم عقلی در شیراز آغاز کرده و آنگاه در نجف به علوم نقلی پرداخته است. در نجف از محضر شیخ حسن صاحب معالم نیز استفاده علمی برده و از او اجازه‌ای دریافت داشته است.^{۱۴} از عبارتی که در الفوائد^{۱۵} آمده، چنین برمی‌آید که وی در پی خوابی که یکی از همدرسان او در شیراز دیده بود - ظاهراً در نوبت دوم اقامتش در شیراز، در حدود سال ۱۰۱۰ ق - خود را مأمور دید که به مکه رود و بدین‌گونه در آنجا مقیم شد.^{۱۶}

سال ورود وی به مکه روشن نیست، ولی می‌دانیم که نسخه‌ای از آثارش در ۱۰۱۴ ق در شیراز کتابت شده است.^{۱۷} استرآبادی می‌گوید که آخرین استاد وی در دانش فقه و حدیث و رجال، میرزا محمد استرآبادی عالم مشهور مقیم مکه است که در آنجا از اوائل سال ۱۰۱۵ ق تا ۱۰ سال بعد نزد وی دانش آموخته و از او اجازه روایت حدیث داشته است.^{۱۸} استرآبادی اصول کافی و تهذیب الاحکام و غیر آن را نزد او آموخته بوده است.^{۱۹} وی دختر این استادش را به همسری داشت.^{۲۰}

تحول فکری استرآبادی از اینجا شروع می‌شود که وی خود می‌گوید پس از آن که نزد میرزای استرآبادی حدیث خواندم، او مرا به احیای طریقه اخباریان فرمان داد و اظهار نمود که خود می‌خواسته است چنین کند. استرآبادی چند سالی را در مدینه در موضوع اجتهاد و اخبار به کاوش می‌پردازد و آنگاه در مکه به تحریر الفوائد دست می‌زند. کتاب مورد ستایش استاد و تشویق او قرار می‌گیرد.^{۲۱}

استاد در ۱۰۲۸ ق وفات کرده است و اگر فاصله شاگردی استرآبادی را نزد استاد چنانکه پیشتر گذشت از ۱۰۱۵ تا ۱۰۲۵ قمری بدانیم از مجموع آنچه گذشت چنین برمی‌آید که استرآبادی پس از ۱۰۲۵ در مدینه مقیم شده و پیش از وفات استاد در ۱۰۲۸ قمری تحریر نخستین کتاب را به روایت استاد رسانیده است. افندی^{۲۲} توضیح می‌دهد که اصل کتاب فوائد در واقع حواشی وی بر تمهیدالقواعد شهید ثانی بوده است و چون مشتمل بر فوایدی بوده که در مدینه فراهم آمده، گرچه در مکه به تحریر درآمده است، الفوائدالمدنیة خوانده می‌شده است. پس از آن استرآبادی تغییراتی در کتاب داده و آن را به صورت نوشته‌ای مستقل فراهم آورده است. از عبارت استرآبادی^{۲۳} برمی‌آید وی آنگاه که برخی از افاضل مکه از او درخواستند تا نزدش اصول فقه فراگیرند، وی این فوائد را در کتابی با عنوان الفوائدالمدنیة جمع کرده است و ظاهراً مراد او نسخه کامل شده فوائد بوده است. تاریخ

پایان یافتن الفوائدالمدنیة ربیع الاول ۱۰۳۱ در مکه است.^{۲۴} از شاگردان استرآبادی می‌توان اینان را نام برد:^{۲۵} شیخ زین‌الدین بن محمد بن حسن عاملی^{۲۶}، میرعبدالهادی حسینی تستری که در ۱۰۲۹ ق برای او اجازه‌ای نوشته است.^{۲۷} سیدزین‌العابدین بن نورالدین مراد بن علی بن مرتضی حسینی کاشی^{۲۸} محمدمعصوم حسینی دشتکی حسینی^{۲۹}، شیخ ابراهیم بن عبدالله خطیب مازندرانی^{۳۰} و سیدصفی‌الدین محمد شیرازی که در مکه به تاریخ ۱۰۳۳ ق برای وی اجازه‌ای نوشته بوده است.^{۳۱} فیض کاشانی نیز در سفر مکه محضر استرآبادی را درک کرده و یک چند مصاحب وی بوده است.^{۳۲}

استرآبادی بنا به گفته علی خان مدنی در ۱۰۳۶ ق در گذشته است.^{۳۳} شیخ یوسف بحرانی گفته علی خان را رد می‌کند و سالم‌رگ او را در مکه در ۱۰۳۳ ق می‌داند.^{۳۴} اما از تاریخ تحریر یکی از آثارش که به گفته افندی در سال ۱۰۳۴ ق بوده،^{۳۵} معلوم می‌شود که گفته علی خان به واقعیت نزدیک‌تر خواهد بود. مدفن او در مقابر عبدالمطلب و ابوطالب واقع بوده است.^{۳۶} از آنچه که درباره استرآبادی دانستیم چنین برمی‌آید که او عمر چندان درازی نداشته است. استرآبادی در علوم عقلی و نقلی استاد بود و چنانکه از آثارش پیداست از علمای جامع‌الاطراف دوران خویش بوده است. وی بر این باور بوده که در عین تسلط بر فقه و اصول، گویا از جانب حق تعالی و به عنایت امامان (ع) به کشف طریق اخباریان ملهم گردیده است.^{۳۷}

روش فکری استرآبادی مورد ستایش برخی از عالمان سده ۱۱ ق چون ملامحمدتقی مجلسی قرار گرفته است. وی در لوامع صاحبقرانی^{۳۸}، طریقه او را مستحسن دانسته و گفته است آنگاه که استرآبادی الفوائدالمدنیة را نوشت، آن را به بلاد عجم فرستاد و اکثر اهل نجف و عتبات عالیات طریقه او را نیکو دانستند. این در حالیست که شیخ علی نواده شهید ثانی در السهام المارقه به سختی از استرآبادی انتقاد کرده و او را به جهل منسوب نموده است.^{۳۹}

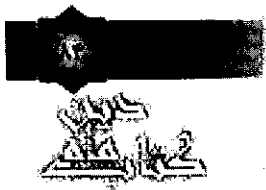
آثار :

الف . چاپی: تنها اثر چاپ شده استرآبادی الفوائدالمدنیة فی رد علی من قال بالاجتهاد و التقليد فی نفس الاحکام الالهیة است. این کتاب مشتمل بر مقدمه و ۱۲ فصل و خاتمه است و در تبریز به سال ۱۳۲۱ ق به چاپ رسیده است. شیخ علی بن محمد بن حسن نواده شهید ثانی حاشیه‌ای بر این کتاب نوشته است.^{۴۰} سیدنورالدین علی عاملی کتابی در ۱۰۵۵ بر ردالفوائد نوشته به نام الشواهد المکیة فی مباحث حجج الخیالات المدنیة که در حاشیه اصل کتاب به چاپ رسیده است.^{۴۱}

ب . خطی:

۱. شرح الاستبصار که به الفوائد المکیة نیز مشهور است و در آغاز آن ۲۰ فایده در باب مطالب علم حدیث و درایة آورده و تا باب دهم کتاب بیشتر پیش ترفته است. نسخه‌ای از کتاب به شماره ۴۶۰۴/۱ در کتابخانه مرعشی موجود است.^{۴۲} استرآبادی حواشی و تعلیقاتی نیز تا پایان کتاب الاستبصار





داشته است و افندی^{۱۳۱} نسخه‌ای از الاستبصار را همراه حواشی آن، هر دو به خط استرآبادی دیده بوده است. ظاهراً نسخه الفوائد المکیه که نزد مرحوم مجلسی بوده همین کتاب بوده است.^{۱۳۲}

۲. شرح تهذیب الاحکام که به شماره‌های ۳۷۸۹ و ۴۶۰۴/۲ در کتابخانه مرعشی موجود است. این کتاب ناتمام مانده بوده است^{۱۳۳} حواشی وی بر تهذیب و الاستبصار را شخصی در ۱۱۳۳ ق در مجموعه‌ای با عنوان جامع الحواشی گردآورده است.^{۱۳۴}

۳. حاشیه بر انموذج العلوم جلال‌الدین دوانی که به شماره ۹۷۹ در کتابخانه آستان قدس موجود است. این کتاب حاشیه‌ایست بر مسئله نهم منطقی در بحث التصور لایفید التصدیق.^{۱۳۵}

۴. حاشیه بر الکافی که حواشی استرآبادیست بر نسخه خود از الکافی کلینی و فاضل قزوینی آن را جمع‌آوری کرده است.^{۱۳۶} دو نسخه از این کتاب به شماره‌های ۴۵۹۴/۱ و ۶۶۶۵/۴ در کتابخانه مرعشی موجود است.^{۱۳۷}

۵. المسائل الثلاث الکلامیه در موضوع علم خداوند و ربط حادث به قدیم و افعال عباد و نسخه آن در کتابخانه آستان قدس به شماره ۱۳۲ موجود است.^{۱۳۸}

۶. رساله دیگر در مباحث فلسفی و کلامی که در آن از موضوعاتی مشابه رساله شماره ۵ و همچنین مباحث مربوط به بحث اصلاح و تکلیف سخن رانده شده و در مکه به سال ۱۰۱۷ ق به پایان رسیده است. نسخه‌ای از این کتاب به شماره ۴۸۸/۱ در کتابخانه مرعشی موجود است.^{۱۳۹}

۷. جواب مسائل الشیخ حسین الظهیری العاملی در خصوص فقه و اصول فقه، که نسخه آن در کتابخانه مرکزی موجود است.^{۱۴۰}

۸. رساله در بدها که نسخه آن به شماره ۶۵۴۳ در کتابخانه آستان قدس موجود است.^{۱۴۱}

۹. دانشنامه‌شاهی رساله‌ایست به زبان فارسی در مسائل متفرقه. همچون کتاب الاربعین فخررازی که مشتمل بر ۴۰ فایده بوده و در آن از مباحث کلامی و غیر آن سخن رفته بوده است و آن را به نام سلطان محمد قطبشاه دکنی پسر سلطان محمد قلی قطب شاه (حک: ۱۰۲۰-۱۰۳۵ ق) نوشته است. استرآبادی این کتاب را در مکه و پس از تحریر اول یا دوم الفوائدالمدنیة و مسلماً پس از وفات میرزا محمد استرآبادی (د ۱۰۲۸) به نگارش درآورده است.^{۱۴۲}

نسخه‌های آن در کتابخانه‌های مجلس، شم ۳۰۷۲/۱؛ سپهسالار، شم ۲۹۴۴/۲ و ۶۴۳۷/۱ و ۱۳۰۶؛ ملک، شم ۶۰۷۵/۳۱؛ آستان قدس، شم ۵۶۵؛ مرکزی، شم ۴۶۶۸/۱۱؛ دانشکده حقوق، شم ۷۵۷۱/۲ موجود است.^{۱۴۳}

کُلیگ براساس اینکه کتاب دانشنامه، به سلطان محمد قطب شاه اهداء شده این احتمال را بررسی کرده است که شاید استرآبادی چند سالی از عمر خویش را در هند گذرانیده باشد.^{۱۴۴}

گفتنی است که در متن رساله تذکره خیرالبیان که در شرح احوال و آثار علما و شعرای عصر صفوی است و اخیراً قسمتی از آن به کوشش عارف نوشاهی در مجله وزین معارف به چاپ رسیده است، از این که میر محمد

مؤمن «استرآبادی بعد از تحصیل علوم رسمیه و اکتساب آداب به جانب دکن شتافته، منظور نظر پادشاه خیر محمد قلی قطب شاه گردید»، سخن رانده شده است، ولی او قطعاً کسی جز استرآبادی صاحب الفوائد است.^{۱۴۵}

۱۰. حاشیه بر معارج‌الاصول محقق حلی که آقا بزرگ نسخه آن را دیده بوده است.^{۱۴۶}

۱۱ و ۱۲. عریضه جوییه استرآبادی به شاه عباس درباره سؤال از طهارت و نجاست شراب که نسخه آن در کتابخانه سنا^{۱۴۷} موجود است.

می‌دانیم که وی رساله‌ای با عنوان رساله فی طهارة الخمر و نجاستها نوشته بوده که به گفته افندی آن را در مکه جهت شاه صفی صفوی به نگارش درآورده و در ۱۰۳۴ ق برای وی ارسال داشته است. از آنجا که شاه صفی پس از شاه عباس به سال ۱۰۳۸ ق به سلطنت رسید می‌بایست گفته افندی را نادرست پنداشت و بر این باور بود که استرآبادی این رساله را نه برای شخص شاه صفی که برای شاه عباس فرستاده است. با این حال درباره ارتباط این دو رساله چیزی نمی‌دانیم. دو نسخه از رساله اخیر در کتابخانه‌های ملک، شم ۶۱۵۱/۱۶ و مرکزی، شم ۱۲۵۷/۱۲ موجود است.^{۱۴۸}

استرآبادی در رساله اخیر قائل به طهارت خمر بوده^{۱۴۹}. و همین موجب آن شده است که سید احمد علوی داماد میرداماد بر وی دریه‌ای بنگارد.^{۱۵۰}

ج: مفقود:

۱. کتاب فی رد ما احده الفاضلان فی حواشی شرح الجدید للتجرید که مراد از فاضلان ملاحلال دوانی و میرصدرالدین دشتکی است^{۱۵۱} گفتنی است که استرآبادی بسیار با این دو تن مخالف بوده و در دانشنامه شاهی نیز به سختی بر آنان تاخته است.^{۱۵۲}

۲. شرح اصول الکافی که ظاهراً غیر از حواشی او بر کافی است.^{۱۵۳} این کتاب ناتمام مانده بوده است.^{۱۵۴}

۳. فوائد دقائق العلوم العربیه و حقائقها الخفیه^{۱۵۵}

۴. حاشیه بر مدارک الاحکام که بسیار ناقص بوده و شیخ یوسف بحرانی مسوده آن را دیده بوده است.^{۱۵۶}

ب. استرآبادی و مکتب اخباریان:

طریقه‌ای که امین استرآبادی بنیان نهاد چنانکه می‌دانیم و تفصیل آن در بخش‌های قبلی مقاله گذشت، در سنت فقهی - کلامی امامیان بی‌سابقه نبود. گفتیم که در واقع پیروان اصحاب حدیث امامی در دوره پیش از شیخ مفید چنانکه از بررسی افکار و عقاید آنان پیداست، با هر گونه اجتهاد و به کارگیری رای و بهره‌بری از روش‌های عقلی در استنباط احکام شرعی خودداری می‌کردند و یکسره بر استفاده از اخبار و احادیث در فهم احکام اصرار می‌ورزیدند. غالب اصحاب حدیث در نقل حدیث بی‌پروا بودند و در سند آن دقت نمی‌کردند و غالباً از مدلولات الفاظ کتاب و سنت و کیفیت آن بحثی به میان نمی‌آوردند. ویژگی عمده ایشان، مخالفت با نظر و عدم به کارگیری علم کلام و نیز روش‌های اجتهادی و عقلی و عمل به اخبار آحاد بود.

در همین راستا استرآبادی، صدوقین و کلینی را از قدمای اخباریان

می‌داند، ولی اسدالله شوشتری کاظمی در کشف‌القناع^{۱۳۳}، ادعای استرآبادی و اتباعش را مبنی بر اینکه مؤلفین کتب اربعه از اخباریان بودند نفی می‌کند. شیخ یوسف بحرانی معتقد است که استرآبادی اولین کسی است که امامیه را به اصولیان و اخباریان تقسیم کرد و باب طعن را بر مجتهدین باز نمود و در الفوائد المدنیة بر آنان تشنیع بسیار کرد و آنان را به تخریب دین متهم نمود^{۱۳۴}. بی‌تردید چنانکه گفتیم پیش از استرآبادی، فکر اخباریگری حضور داشت اما اصطلاح اخباری دقیقاً به مفهومی که استرآبادی آن را بنیاد نهاد مربوط به دوره اوست، این در حالی است که اصطلاح اخباریه مربوط به دوره‌های بسیار پیشتر از استرآبادی است و در آثاری چون کتاب النقص عبدالجلیل قزوینی رازی بارها به کار رفته است^{۱۳۵}. گرچه بررسی زمینه‌های ظهور فکر اخباری به دست امین استرآبادی نیاز به بررسی مستقل دارد، ولی این نکته مسلم است که فضای فکری - دینی دوران صفوی و نقش علمای مجتهدی چون محقق کرکی و روشهای اجتهادی ایشان در این عکس‌العمل نقش داشته است. چنانکه می‌بینیم وی بر محقق کرکی می‌تازد که چرا به «ظن» اعتماد می‌کند و با انتقاد از وی در تخریب محرابهای بلاد عجم، آن را دوری از حق می‌نامد و او را سرزنش می‌کند که چگونه در امری که به طریقه حسی قابل بررسی است، این چنین از جاده حق دور می‌شود و آنگاه متعجبانه اظهار می‌کند که با این حساب چگونه می‌توان برفتاوی نظری کرکی اعتماد کرد.^{۱۳۶} او جماعت اصولیان معاصرش را از عرب و عجم به جهل منسوب می‌کند و آنها را دچار کج فکری می‌داند.^{۱۳۷}

به هر روی وی در روش خویش قدمای امامیه را اسوه خود می‌داند.^{۱۳۸} ایشان را وارثان انبیاء (ع) می‌خواند و در این گفته از گفتار معصومین (ع) بهره می‌جوید.^{۱۳۹} ایشان را نه از آنجا که صاحبان ملکه اجتهاد هستند معتبر می‌داند، چرا که آن ملکه از دیدگاه قدما معتبر نیست، بلکه به عقیده او اساس در توثیق اصحاب، تزکیه ائمه (ع) برای ایشان و «تصحیح آنچه آنها صحیح می‌دانند» و «قرار به فقه و علم برای ایشان» است.^{۱۴۰} به هر صورت از دیدگاه او روایت حدیث، مرجع دینی و فقهی می‌باشند.^{۱۴۱} وی معتقد است طریقه‌ای که اصحاب عصمت (ع) جهت عمل شیعه تمهید کرده‌اند سهل و سبب بوده و در زمان اخباریان از قدما روشن و واضح بوده است و وی وظیفه احیای آن طریقه را دارد.^{۱۴۲}

چنانکه در بخشهای بعدی مقاله خواهد آمد، استرآبادی برای تحقق بخشیدن به این مهم به نزاع با علم اصول فقه و اجتهاد و عمل به ظن در فقه می‌پردازد در این مسیر و برای اثبات عقاید خویش از آثار مختلفی از پیشینیان کمک می‌گیرد و حتی از رسائل اخوان الصفا نیز در مقام استشهاد استفاده می‌کند.^{۱۴۳} حتی از گفتار اصولیان نیز چون محقق حلی در معتبر استفاده می‌کند.^{۱۴۴}

استرآبادی به هیچ روی از محدثان کم اطلاع نبود و از علوم مختلف زمان آگاهی داشت. از این رو آشنایی او با منطق و فلسفه می‌توانست او را در غنی کردن مبادی نظری آموزه خویش یاری کند. توجه به این نکته ضروری است که استرآبادی برای تثبیت آراء خویش مجموعه‌ای از تعالیم و معارف امامی را که توسط متکلمان و فقیهان و محدثان امامی تبیین شده

بود با نوعی تحلیل خاص در کنار هم گذاشت. از این رو برای فهم نظریات وی چاره‌ای جز بیان معارف شناخته شده امامی که ابتکار شخص استرآبادی نیست وجود ندارد. نظریات وی تنها با شناخت ساختار علم اصول فقه شیعی در دوره وی امکان‌پذیر است. اصولیان پس از وی در نقد و نقض آراء او کوشش بسیار کردند. خاصه در مکتب اصولی شیخ انصاری اصول فقه در ساختاری جدید تبیین شد و دیگر به کلی دعاوی استرآبادی رنگی نداشت. برخی از شواهدی نیز که استرآبادی در الفوائد به آن استدلال کرده است، از لحاظ تاریخی مخدوش است که بررسی این گونه مطالب نیاز به بررسی مستقل دارد.

اساس تفکر اخباری را می‌توان با صرف نظر از آثار پیروان وی در خود کتاب الفوائد جست. با این وصف گاه برای توضیح مراد وی چاره‌ای جز رجوع به آثار برخی پیروانش نیست. شرح و بررسی تاریخچه اخباریه پس از استرآبادی موضوع این مقاله نیست ولی گفتنی است که پس از وی شیخ یوسف بحرانی سعی در معتدل کردن روشها و تفکرات افراطی اخباریان نمود و معتقد بود که خلاف میان اخباریان و اصولیان چندان عمیق نیست و طعن طرفین را در یکدیگر نادرست می‌پنداشت و تشنیع سخت استرآبادی را در حق مجتهدین شایسته نمی‌دید.^{۱۴۵}

بحرانی می‌گوید پیشوای اخباریان صدوق به مذاهب غریبی متمایل بود که هیچ مجتهد یا اخباری با وی موافق نیست، اما این موجب قحذ وی نمی‌شود.^{۱۴۶}

ج. دیدگاهها و نظریات استرآبادی:

استرآبادی خود خلاصه دیدگاههای خویش را در دانشنامه شاهی بیان کرده است. به نظر او اخباریان کسانی هستند که «التزام این کرده‌اند که در هر مسئله که ممکن باشد که عادتاً عقل در آن غلط کند متمسک به احادیث اصحاب عصمت شوند» چرا که به عقیده وی «ائمہ علیهم السلام ایشان (یعنی اصحابشان را) نهی کرده بودند از فن کلام و از فن اصول فقه که از روی انظار عقلیه تدوین شده و همچنین از فن فقه که از روی استنباطات ظنیه تدوین شده». دلیل این امر را استرآبادی این جهت می‌داند که «عاصم از خطا منحصر است در تمسک به کلام اصحاب عصمت و لهذا در فنون ثلثه اختلافات و تناقضات بسیار واقع شده چنانکه مشهود و معلوم است که نقیضین حق نیستند، البته یکی از ایشان باطل است». استرآبادی ائمه (ع) را معلم و مفسر شریعت می‌داند و معتقد است که «ائمہ تعلیم فن کلام و فن اصول فقه و فن فقه به اصحاب خود کرده‌اند و آن سه فن در کثیری از مسائل مخالفت دارد با فتنونی که عامه تدوین آن کرده‌اند و اهل البیت (علیهم السلام) فرموده‌اند که در فنون ثلثه عامه، آنچه حق است از ما به ایشان رسیده و آنچه باطل است از اذهان ایشان صادر شده». استرآبادی مذهب اخباریان را مذهب اصیل می‌داند و معتقد است که طریقه اخباریان طریقه شایع اصحاب تا پایان غیبت صغری بود، «پس چون محمد بن احمد الجندی العامل بالقیاس و حسن بن علی بن ابی عقیل العماتی المتکلم به ظهور رسیدند و تقیه شدید بود، در زمان ایشان در مدارس و مساجد، مدار به تعلیم و تعلم طریقه عامه بود، مطالعه کتب کلام





و کتب اصول عامه کردند، چون مهارت تمام در فن اصول فقه و فن کلام که از ائمه منقول است، نداشتند و در بعضی از مباحث فن کلام و فن اصول فقه موافقت با عامه کردند و بنای اجتهادات بر این نهادند. استرآبادی در دنباله می‌افزاید، «بعد از ایشان شیخ مفید... از روی غفلت و حسن ظن به این دو فاضل موافقت ایشان کرد و در کلام و اصول فقه سلوک طریقه مرکبه از طریقه عامه و اخباریین و اصولیین کرد و از این جهت علماء امامیه منقسم شدند به اخباریین و اصولیین». به نظر استرآبادی بسط طریقه اصولی پس از شیخ مفید چنین بود که «چون شیخ مفید استاد علم الهدی - یعنی سید مرتضی - و استاد رئیس الطائفه - یعنی شیخ طوسی - بود، آن طریقه در میان افاضل امامیه شایع شد تا نوبت علامه المصباح و المصباح علامه حلی شد و چون تبحر علامه حلی در علوم از ابن جنید و ابن ابی‌عقیل و شیخ مفید بیشتر بود، ایشان طریقه مرکبه را در کتب کلامیه و اصولیه بسط و رواج بیشتر دادند و در اجتهادات فقهیه بنابر آن طریقه مرکبه نهادند». استرآبادی درباره احیای طریقه اخباری پس از دوره علامه حلی و اتباعش چون شهید اول و شهید ثانی و محقق کرکی می‌گوید: «تا اینکه نوبت به اعلم علماء المتأخرین فی علم الحدیث و علم الرجال و اورعهم استاد الكل فی الكل میرزا محمد استرآبادی (نور الله مرقدہ الشریفه) رسید. پس ایشان بعد از اینکه جمیع فنون احادیث را به فقیر تعلیم کردند و به فقیر اشاره فرمودند که احیاء طریقه اخباریین بکن و شبهاتی که معارضت به آن طریقت دارد، دفع آن شبهات بکن و من را این معنی در خاطر می‌گذشت، لیکن رب العزه تقدیر کرده بود که این معنی بر قلم تو جاری شود». بدین صورت استرآبادی از سوی استادش مامور می‌شود تا القوائد المدنیة را به رشته تحریر در آورد و طریقه اخباریان را احیا نماید.^{۳۳}

چنانکه گذشت به نظر او نخستین افرادی که از طریقه اصحاب ائمه (ع) دوری کردند و به فن کلام و فن اصول فقه که مبتنی بر افکار و اصول عقلی و متداول میان عامه است، اعتماد نمودند، یکی ابن جنید بود که به قیاس عمل می‌کرد و در کنار او ابن ابی‌عقیل عمانی که متکلم بود. شیخ مفید نیز که به تصانیف این دو تن حسن ظن داشت و همچنین خلفش سید مرتضی طریقه این دو را پی گرفتند و این روش میان متأخران رونق گرفت تا نوبت به علامه حلی رسید که او در تالیفاتش به بیشتر قواعد اصولی عامه اعتماد نمود.^{۳۴} وی با متهم کردن ابن ابی‌عقیل، ابن جنید و ابن ادریس به پایه گذاری علم اصول فقه در میان امامیه، عمل ایشان به قیاس و ظن را تقبیح می‌کند^{۳۵}، و برخی از اشتباهات علامه حلی را به سبب خروج از طریقه قدما گوشزد می‌کند و محقق کرکی را به واسطه عمل به ظن و کثرت اجتهاداتش سرزنش می‌نماید.^{۳۶}

همچنین تشکیکات شهید اول و شهید ثانی در صدق اخبار و عمل ایشان به ظن در فقه را قبیح می‌داند^{۳۷} و محقق اردبیلی را به جهت ترک تفسیر قرآن به سبک تفسیر روائی سرزنش می‌نماید. وی محقق حلی را به جهت رجوع به طریقه قدما در اواخر حیاتش، چنانکه از کتاب المعتبر نمایان است، ستایش می‌کند و از کتاب وی در جهت تثبیت مواضع خویش بهره می‌گیرد.^{۳۸} وی دلیل روی آوردن متأخران به اصول فقه عامه را الفت اذهان ایشان از کودکی به کتب عامه می‌داند. وی به قاعده «الجمع بین

الدلیلین مهما امکن» اشاره می‌کند و آن را یک قاعده اصولی سنی می‌داند و معتقد است این تصور که این قاعده در احادیث ائمه (ع) وجود دارد، باطل است و بر این باور است که این قاعده با احادیث باب تقییه مخالفت آشکار دارد.^{۳۹} در واقع به نظر وی مبنای فاصله‌گیری و انحراف اصولیان از اخباریان و فقهای اصحاب، همانا رجوع مشایخ متأخر به قواعد اصولی و عقلی است که از معصومین (ع) مسموع نبوده است.^{۴۰}

بحرانی نیز به پیروی از استرآبادی به عدم وجود علم اصول فقه در میان اصحاب ائمه (ع) اشاره می‌کند.^{۴۱} به نظر استرآبادی اصحاب ائمه (ع) و پس از ایشان، فقهای امامیه تا زمان کلینی و صدوق در احکام شرعی نظری چه در فروع و چه در اصول احکام به احادیث عترت مراجعه می‌کردند و از قواعد قطعی روایات و احادیث امامان (ع) که «جای خیالات عقلی کتب اصولی را پر می‌کند» بهره می‌گرفتند.^{۴۲}

استرآبادی عدم رجوع فقهای اصحاب و محدثین را به علم اصول فقه، دلیلی بر عدم ضرورت اصول فقه می‌داند.^{۴۳} سید محسن اعرجی کاظمی (۱۲۲۷) در مسائلی که در رد بر اخباریان دارد، علت پیش دستی عامه را در تدوین علم اصول فقه این می‌داند که آنان از آغاز از باب نصوص شرعی محروم شدند، در حالیکه این احتیاج در شیعه پس از غیبت امام زمان (ع) ایجاد گردید.^{۴۴} چنانکه پیداست استرآبادی روشن فکری خویش را دنباله روش فقهی و اعتقادی اصحاب حدیث امامی و فقهای سنت گرای دوره حضور امامان (ع) و پس از ایشان می‌داند و طریقه اخباریان را گرایش راستین و اصیل امامی می‌پندارد. البته دیدگاههای استرآبادی مورد نقد و بررسی جدی اصولیان و مجتهدان بزرگ امامی پس از وی قرار گرفته است.

د. منابع شریعت :

استرآبادی بر این اعتقاد است که همه احکام شرعی در کتاب و سنت بیان شده است. کتاب (قرآن) که خداوند آن را ذکر نامیده است، اصل اول در تشریح است که در آن هیچ گونه شک و تردید راه ندارد و قطعی السند است و آنچه امت تا روز قیامت بدان محتاج است و هر آنچه که حتی مورد اختلاف دوتن از افراد امت باشد، حتی «لارش خدش» در قرآن حکمی الهی برای آن بیان شده است.^{۴۵} وی به حدیثی از امام صادق (ع) استناد می‌کند که حضرت فرمود «هیچ امری نیست که دو تن در آن اختلاف کنند، مگر آنکه برای آن اصلی در کتاب خدا موجود است، لیکن عقول مردمان بدان نمی‌رسد».^{۴۶} استرآبادی عالم به جمیع قرآن را ائمه (ع) می‌داند و بر اساس نصی از امام صادق (ع) معتقد است که امامان (ع) بر اساس رای و قیاس، قرآن را تفسیر نمی‌کنند، بلکه علم ایشان به قرآن لدنی و از سوی خداوند است.^{۴۷} ائمه (ع) «هل الذکر» و «الراسخون فی العلم» و به واقع مخاطب قرآن هستند.^{۴۸} در این راستا استرآبادی تاویل قرآن را بر اساس تفسیر عقلی باطل می‌داند^{۴۹} و این مهم را مخصوص اهل بیت (ع) که معصوم از خطا هستند می‌داند. او به حدیثی قدسی استناد می‌کند که کسی که عمل به رای می‌کند و در دین خداوند قیاس روا می‌دارد، به آن ایمان نیاورده است.^{۵۰} از این رو تفسیر به رای در قرآن که از دیدگاه استرآبادی همانا عدم

رجوع به امامان (ع) برای تفسیر قرآن است، باطل و نادرست است. بدین ترتیب وی طریقه اخذ احکام از قرآن را تنها رجوع به آثار و نصوص ائمه (ع) می‌داند و معتقد است که قدمای اخباریان نیز چنین می‌کرده‌اند.^{۳۶} پس به نظر استرآبادی استنباط احکام نظری از آیات قرآن که محتمل بر وجوه متعدد است، جز برای مخاطبان واقعی قرآن امکان‌پذیر نیست.^{۳۷} وی ائمه (ع) را خازنان علم پیامبر (ع) و متولیان تفسیر قرآن و منوران به نور قرآن می‌داند که خداوند مردمان را به رجوع به آنها فرمان داده است.^{۳۸}

شگفتا که شیخ یوسف بحرانی تصور کرده است که استرآبادی اهمیت امام معصوم را بیش از قرآن می‌داند.^{۳۹} این در حالی است که استرآبادی از حدیثی از کتاب الکافی کلینی بهره‌می‌گیرد که «احادیث را بر کتاب خدا عرضه کنید، آنچه موافق کتاب خداست بپذیرید و آنچه مخالف کتاب خداست، فروگذارید».^{۴۰} پس در واقع استرآبادی اساس را در تشریح، قرآن می‌داند و در تکیدهی که بر رجوع به امام معصوم دارد، تنها ناتوانی عقل بشری غیر معصوم را نشان می‌دهد که نمی‌تواند در یافتن و استنباط احکام شرعی دخالت داشته باشد.^{۴۱}

درباره سنت نبوی نیز که استرآبادی به وجود ناسخ و منسوخ در آن اشاره دارد،^{۴۲} معتقد است که استنباط احکام نظری از سنت نبوی بدون تفحص از احوال سنت جایز نیست.

از دیدگاه او رجوع به سنت نبوی مانند ظواهر قرآن تنها به واسطه رجوع به اهل بیت (ع) ممکن است. از این طریق است که ناسخ و منسوخ سنت شناخته می‌شود و از یکدیگر متمایز می‌گردد.^{۴۳} وی که معتقد است همه آنچه امت به آن احتیاج دارد، برای آن از جانب خداوند حکمی معین است و دلیلی قطعی جهت تشخیص حکم موجود است و هیچ حادثه و واقعه جدیدی نیست که در شرع برای آن حکمی نباشد، تاکید می‌کند که مردم مامورند که حکم خداوند را از حافظان دین که امامان معصوم (ع) هستند، طلب کنند.^{۴۴}

بنابراین استرآبادی دو مینا برای نظریه خویش قائل است یکی کمال شریعت در کتاب و سنت و دیگری اعتقاد به اینکه کلید معرفت شریعت، رجوع به علم امام معصوم (ع) است که خود وارث علم پیامبر اکرم (ص) است.^{۴۵}

استرآبادی با تاکید بر عصمت ائمه اطهار (ع) و اینکه ایشان عالمان راسخ در علم هستند،^{۴۶} معتقد است که هیچ راهی برای جلوگیری از خطا در نظریاتی که مبادی آن غیرحسی است، جز رجوع به اصحاب عصمت وجود ندارد.^{۴۷} از این رو تمامی مصادری را که بر این منبع یقینی مبتنی نیست و بر مقدمات عقلی و استنباط ظنی استوار است، نادرست می‌داند و عاجز از فهم شریعت. وی دلیل عقلی را در کل اشکال و فروع آن در حوزه احکام شرعی نادرست می‌پندارد و عمل به اجتهاد و رای مبتنی بر ظن را ناروا می‌داند.^{۴۸}

در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است که «دو گونه حکم وجود دارد، حکم خداوند و حکم اهل جاهلیت، پس آن کس که در حکم خدا به اشتباه افتد به حکم جاهلیت حکم کرده است».^{۴۹} از دیدگاه او عمل به ظن در احکام خداوند به تخریب دین می‌انجامد.^{۵۰}

۵. مصادر استنباط احکام فقهی از دیدگاه استرآبادی :

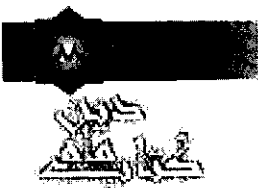
۱. کتاب: استرآبادی که بر ضرورت اکتساب حکم شرعی یقینی بر اساس کتاب و سنت قائل است،^{۵۱} استنباط احکام نظری را از ظواهر کتاب و سنت نبوی، آنجا که احوال آنها از سوی «اهل ذکر» معلوم نشده باشد، جایز نمی‌داند و توقف و احتیاط را لازم و واجب می‌داند.^{۵۲} پس ملاک عمل به ظواهر قرآنی و ظواهر سنت نبوی رجوع به کلام عترت است، یعنی مثلاً در آیه‌ای مانند «وفوا بالعقود» (مائده، ۱) رجوع به کلام معصومین (ع) را لازم می‌داند تا آنکه مقصود و حقیقت حال دانسته شود و بدان عمل گردد و الا توقف و احتیاط لازم است.^{۵۳} برای توضیح مسئله باید گفت: حجیت ظواهر کتاب توسط برخی اخباریان نفی شده،^{۵۴} و توسط اصولیان و برخی اخباریان تثبیت و تایید شده است.^{۵۵} فیض کاشانی از اخباریان نامدار عمل به ظواهر را جایز می‌دانسته است.^{۵۶} شیخ یوسف بحرانی متعرض دو سویه افراط و تفریط اخباریان در حجیت ظواهر کتابی شده تا آنجا که برخی معنی «قل هو الله احد» (توحید، ۱) را تنها به تفسیر اهل عصمت معلوم می‌دانند و برخی مانند فیض کاشانی که گوئی مدعی مشارکت با اهل عصمت در تاویل مشکلات قرآن می‌باشند!^{۵۷}

گفتار شیخ یوسف بحرانی در الحدائق مراد مخالفان حجیت ظواهر کتابی را روشن می‌کند. وی معتقد است که اخبار منع حجیت ظواهر کتاب بیشتر از اخبار رفع منع است و در دلالت قوی‌تر.^{۵۸} او تقسیم شیخ طوسی را در باب اقسام معانی قرآن می‌پذیرد و معتقد است که آیات بر ۴ گونه‌اند: دسته‌ای از آیات هستند که علم آنها تنها مخصوص خداوند است و بر کسی روانیست که درباره آن آیات جستجو کند مانند آیه «ان الله عنده علم الساعة» (لقمان، ۳۴). دسته‌ای از آیات نیز هستند که مطابق معنای لغوی خود می‌باشند پس هر کس که لغت عرب بداند معنای آن را درمی‌یابد و قسم سوم مربوط به آیاتی است که مجمل هستند و مراد آن به تفصیل دانسته نیست، مانند آیه «واقیموا الصلاة و اتوا الزکاة» (بقره، ۴۳) که می‌بایست تفصیل آن را از نبی پرسید و غور در آن دسته آیات بدون رجوع به حدیث ممنوع است. دسته چهارم از آیات مربوط است به آیاتی که لفظ آن مشترک میان ۲ معنی یا بیشتر است که در آن صورت تشخیص مراد با قول نبی و امام معصوم (ع) است.^{۵۹}

استرآبادی حجیت ظواهر کتاب را از آنرو نادرست می‌داند که فهم آیات بدون رجوع به قول معصوم (ع) را از موارد تفسیر به رای تلقی می‌کند.^{۶۰} نیز می‌گوید که ناسخ و منسوخ قرآن و خاص و عام و مطلق و مقید و مجمل و مفصل و تقدیم و تاخیر در آیات تنها معلوم ائمه (ع) است، پس بدون رجوع به آنان نمی‌توان تشخیص داد کدام آیه همچنان باقی بر ظاهر است و کدام باقی بر ظاهر نیست.^{۶۱} استرآبادی که عمل به ظن را باطل می‌داند، حجیت ظواهر کتاب را مصداق عمل به ظن می‌پندارد.^{۶۲}

۲. حدیث و سنت: استرآبادی به صحت جمیع احادیث کتب اربعه حدیث در نزد امامیه و اصولاً صحت غالب احادیث امامی قائل است و خود در الفوائد المدنیة ۱۲ وجه را برای اثبات این دعوی آورده است.^{۶۳} استرآبادی معتقد است که منابع کتب اربعه، اصولی است که اصحاب





اِثْمَهُ (ع) آنها را تدوین کرده‌اند و به مضامین آن عمل می‌نمودند و آنها خود عالم بودند که با وجود راه قطعی و یقینی برای فهم احکام خداوند، اعتماد به احادیث غیر صحیح جائز نیست^{۳۸}. از طرف دیگر می‌دانیم که اصحاب ائمه (ع) برخی کتابهای حدیثی فقهی نامدار را چون کتاب عبیدلله بن علی حلبی، کتاب یونس بن عبدالرحمان و کتاب فضل بن شاذان را به ائمه (ع) عرضه می‌داشتند و آنان به حقانیت آنچه در این کتابها آمده است حکم می‌کردند^{۳۹}. این اصول و کتب معتمده در زمان ائمه ثلاث کتب اربعه موجود بود و آنها از این آثار استفاده کردند^{۴۰}. او در این مورد به تصریح شیخ طوسی در عده‌الاصول و نیز در آغاز الاستبصار استناد می‌کند^{۴۱}.

ائمه (ع) خود به کتابت احادیث امر می‌کردند و در واقع همین مجموعه‌ها بود که مورد استفاده مؤلفین کتب اربعه قرار گرفت^{۴۲}. به نظر او مقدمه کتب اربعه نیز نشان می‌دهد که مؤلفین این آثار دعوی صحت جمیع احادیث این کتابها را داشته‌اند^{۴۳}. برای توضیح بیشتر باید گفت که اخباریان وجود روایاتی که توسط کذابین و واضعان حدیث وضع شده است را در کتب اربعه نفی می‌کنند، چرا که اصحاب اصول اربعمائه که ماخذ کتب اربعه هستند از روایت حدیثی که به صحت آن جزم نداشتند، امتناع می‌کردند^{۴۴}.

پس اختلاف در اخبار ناشی از تقیه است و نه ناصحیح بودن و موضوع بودن احادیث کتب اربعه^{۴۵}. کرکی از اخباریان می‌نویسد که اگر دو حدیث مختلفی هم در کتب اربعه دیده شود و در آن ریب و شکی باشد و نتوان به درستی آن را فهمید و از آن معنی محصلی درک نمود، بدان عمل نمی‌کنیم و در عین حال آن را دروغ نمی‌پنداریم و بنا بر احتیاط در مقابل حدیث سکوت روا می‌داریم^{۴۶}. استرآبادی همچنین تقسیم چهارگانه حدیث را به صحیح، حسن، موثق و ضعیف که متأخران آن را عنوان کردند، باطل می‌داند، چرا که دائرة تشکیک در اخبار را ایجاد می‌کند^{۴۷}. گفتنی است که تقسیم اخبار و احادیث میان قدما جدا از روش متأخرین است^{۴۸}. نخستین کسی که در میان شیعه امامی تقسیم جدیدی از احادیث براساس تقسیم آن به ۴ گونه رواج داد، جمال‌الدین احمد ابن طاووس بود^{۴۹}. برخی نیز علامه حلی را معرفی کرده‌اند^{۵۰}. اخباریان با این تقسیم مخالفند و آن را بدعت می‌پندارند^{۵۱}. آنان معتقدند که منشأ اختلاف در اخبار همانا تقیه است و نه وضع اخبار دروغین از سوی دروغ پردازان. اگر حدیثی نیز به واقع وضع شده باشد، ائمه شیعه (ع) پیروانشان را به عرض آن احادیث با کتاب و سنت فرا خوانده‌اند و ما را به «طرح» احادیث مخالف با کتاب و سنت امر کرده‌اند^{۵۲}.

استرآبادی از آنجا که اخبار آحاد محفوف به قرائن را شایسته و حجت برای عمل می‌داند^{۵۳}، به ابن ادریس خرده می‌گیرد که چرا اخبار امامیه را غالباً اخبار آحادی که قرینه‌ای بر صحت آن نیست می‌شمارد، روشی که علامه حلی نیز بر آن رفته است^{۵۴}. استرآبادی اشاره می‌کند که اهل حدیث و اخباریان پیش از او ابن ادریس را بدین جهت سرزنش کرده‌اند، کسانی چون رضی‌الدین ابن طاووس^{۵۵}. علامه حلی را نیز از این جهت که وی قدمای اخباریان را متهم می‌کند که به خبر واحد خالی از قرائن عمل می‌کرده‌اند، سرزنش می‌نماید^{۵۶}.

استرآبادی در حل تناقض اخبار به روشهای پیشنهادی خود امامان (ع) در این زمینه می‌پردازد و دست آخر پس از اجرای این گونه روشها، در موارد غیر قابل حل معتقد به ارجاء و توقف و احتیاط است^{۵۷}.

۳. اجماع: از دیدگاه استرآبادی اجماع به مفهوم اصولی آن حجت نیست^{۵۸}. وی معتقد است که اجماع امت اعتبار ندارد و ائمه (ع) در بسیاری مواضع بدان اعتبار نبخشیدند^{۵۹}. استرآبادی توضیح می‌دهد که مراد از «مجمع علیه» در کتب حدیث آن چیزی است که قدمای اخباریان بر آن اتفاق کرده‌اند^{۶۰}. اجماع معتبر از دیدگاه استرآبادی اتفاق قدمای اخباری بر افتاء به روایتی و یا اتفاق نظر در افتاء جمعی از اخباریان چون صدوقین و کلینی و شیخ طوسی است و نه چیزی دیگر^{۶۱}. برای توضیح موضوع استرآبادی و اخباریان این مطالب گفتنی است: کرکی از علمای اخباری در هدایة الابرار اجماع را بیشتر در ضروریات دین یا ضروریات مذهب کاشف از قول معصوم دانسته و از این باب آن را معتبر می‌داند^{۶۲}. وی توضیح می‌دهد که در ۳ صورت برای ما چیزی در حکم اجماع تلقی می‌گردد: اول آنکه حدیثی در کتب مشهور نقل گردد و هیچ معارضی نداشته باشد، پس عمل بدان واجب است، چرا که مجمع علیه است، دوم اینکه ۲ حدیث در کتب حدیثی نقل شود و کلیه قدما یا غالب آنان عمل به یک حدیث از آن دو کنند و به آن دیگری اعتنا نمایند، پس عمل بدان حدیث واجب است چرا که عمل آنان کاشف از آن است که حدیث مورد عمل از باب بیان حق وارد شده و آن دیگری از باب تقیه است، سوم آنکه فتوای صدوقین و مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی در مسأله‌ای یکی باشد، پس آن نیز حجت است، اگر چه درباره آن نص موجود نباشد^{۶۳}. میرزا محمد اخباری این باور اصولیان را که اجماع از ادله فقه است، تقبیح می‌کند^{۶۴}. بحرانی نیز بیان می‌کند که قرآن و اخبار تنها منابع فقه هستند و جز آن دو، هر چیز دیگری ساقط از درجه اعتبار است^{۶۵}. با این وصف سید نعمه‌الله جزائری ادله فقه را کتاب، سنت و اجماع دانسته است^{۶۶}.

۴. عقل: چنانکه گفتیم استرآبادی مصادر تشریح را کتاب و سنت می‌داند و دلیل عقل را که دلیل ظنی است در کلیه اشکال و فروع آن رد می‌کند و اجتهاد و رای مبتنی برظن را نفی می‌نماید^{۶۷} و معتقد است که مناط تعلق تکالیف، سماع از شرع است^{۶۸}.

استرآبادی در برخورد با دو مسئله حسن و قبح ذاتی و وجوب و حرمت ذاتی، قائل به بطلان دومی و درستی اولی است. وی میان مسئله تحسین و تقبیح عقلی و حکم شرعی فاصله می‌بیند و بدین نکته تذکر می‌دهد که بسیاری از قبایح عقلی در شریعت حرام نیستند و همچنین بسیاری از محاسن عقلی در شریعت واجب نمی‌باشند^{۶۹}.

برای توضیح روش اخباریان این نکته گفتنی است که حسین بن شهاب‌الدین کرکی می‌گوید کسی که حسن و قبح عقلی را نفی کند، ممکن نیست به چیزی از امور دین جزم پیدا کند، چرا که در این صورت می‌تواند به اجرای معجزه از سوی دروغگویان و خلف وعده از خداوند که موجب عدم وثوق به گفتار انبیاء (ع) و دیگر مفاسد تالیه است، باور نماید^{۷۰}. سید نعمه‌الله جزائری نیز حکم عقل را در بدیهیات حاکم می‌داند^{۷۱}.

شیخ یوسف بحرانی نیز می‌گوید که احکام فقهی توفیقی است و

محتاج به سماع از شرع است و آنگاه توضیح می‌دهد که عقل صحیح فطری حتی از حجج خداوند است که موافق شرع است. عقل شرع داخلی است و پیش از ورود شرع حجت است و شرع نیز موید آنست^{۳۳۱}. به هر روی اخباریان میان بدیهیات و نظریات فرق می‌گذارند و بر عدم جواز اعتماد بر ظنونی که از مقدمات عقلی غیرقطعی مستفاد است تاکید می‌کنند. پس آنچه شیخ انصاری به اخباریان نسبت می‌دهد که اینان به قطع حاصل از مقدمات عقلی قطعی غیرضروری اعتماد نمی‌کنند^{۳۳۲} نباید درست باشد. آنچه هست این که کسانی چون یوسف بحرانی و سید نعمت الله جزائری بر نادرست بودن دلایل و براهین عقلی به جهت عدم قبول آن از سوی همگی عقلاً حکم می‌کنند^{۳۳۳}. بحرانی به روایاتی استناد می‌کند که از به کارگیری رای در احکام شرعی منع می‌کند، چون روایتی از ابوبصیر از امام صادق (ع) که می‌فرماید «اگر رای تو درست باشد اجری نداری و اگر خطا باشد به خدا دروغ بسته‌ای»^{۳۳۴}. استرآبادی درست به این مطالب توجه می‌نماید و به انحصار طریق اخذ علم قطعی در سماع از امامان (ع) اشاره دارد و تصریح می‌کند که جایز نیست در تحصیل حکم شرعی نظری به رای پناه بریم، چرا که رای موجب اختلاف در دین خداوند است^{۳۳۵}. در باب دلائل عقلی و ظنی از دیدگاه استرآبادی می‌بایست مباحث ذیل را مطرح کرد: وی میان حکم شرعی و غیر آن تفاوت می‌گذارد و استصحاب را در حکم شرعی صحیح نمی‌داند، لیکن بر استصحاب عدم النسخ تاکید می‌کند و مدعی اجماع درباره آن است و گفتار شیخ مفید و علامه حلی در این که استصحاب را در احکام خدا جاری می‌دانند، باطل می‌داند و می‌گوید استصحابی که اصولیان بدان باور دارند در واقع سرایت دادن حکم موضوعی به موضوع دیگر است که در ذات یا هم اتحاد دارند اما در صفات مختلفند و طبیعی است که نمی‌توان این استصحاب را در احکام شرعی معتبر دانست. پس در واقع او عمل به استصحاب را با مفهوم متداول نزد اصولیان نادرست می‌داند^{۳۳۶}. وی از آنجا که معتقد به کمال شریعت است، بر این باور است که در مواردی که محل نزاعی باشد، احکامی موجود است که گرچه ما از آن خبر نداریم، لیکن نزد «اهل ذکر» موجود است. وی در همین راستا تاکید می‌کند که اخبار بر این نکته تصریح دارند که مسائل شرعی در سه گونه منحصرند، حلال بین و آشکار، حرام بین و چیزی میان آن دو که باید تنها در آن توقف کرد^{۳۳۷}. استرآبادی جریان استصحاب را در شبهه حکمی باطل می‌داند و آن را فقط مخصوص به شبهه موضوعیه می‌پندارد. تنها استرآبادی در یک جا استصحاب را در شبهه حکمی می‌پذیرد، جایی که شک در نسخ باشد، به این معنا که نص تا آنجا که نسخی برسد، در آن باید به استصحاب نظر کرد^{۳۳۸}.

وی اخباری را نقل می‌کند تا آن نوع از استصحاب را که بدان باور دارد، تأیید نماید. در این مسیر بر قاعده «لا یدفع الیقین بالشک» نیز اعتماد می‌کند^{۳۳۹}. بحرانی معتقد است که استرآبادی در تعلیقات بر مدارک بر عمل به استصحاب تمایل دارد^{۳۴۰}. اخباریان به وجوب توقف و احتیاط درباره موضوعی که استصحاب در آن متصور است، حکم می‌کنند^{۳۴۱}. در موضوع برائت باید گفت که میان اصولیان و اخباریان در جریان برائت در شبهه وجوبیه اختلاف نیست، به این معنا که اصل بر عدم وجوب است، مگر آنکه

دلیلی بر آن ثابت شود^{۳۴۲}، اما در نفی تحریم در فعل وجودی تا آنکه دلیلی ثابت شود، میان اصولیان و اخباریان خلاف است و اصولیان قائل به اصالت اباحه هستند، اما اخباریان که به تثلیث در احکام معتقدند به احتیاط روی می‌آورند^{۳۴۳}. استرآبادی به قاعده برائت الاصل که به واسطه آن نفی حکم شرعی و نه خود حکم شرعی اثبات می‌شود، در غالب موارد معتقد نیست، چرا که به کمال شریعت باور دارد^{۳۴۴}. اخباریان چون به کمال شریعت و اینکه برای خداوند در هر واقعه‌ای حکمی معین است، باور دارند، به وجوب توقف در موضعی که حکم شرعی در آن شناخته نیست و طبیعتاً عمل به احتیاط تاکید کرده‌اند^{۳۴۵}. اخباریان به حدیث رفع^{۳۴۶} و حدیث سعه^{۳۴۷} جهت قبول برائت الاصل تنها در احکامی که عموم البلوا است، استناد می‌کنند به این معنا که محدث ماهر وقتی ادله را جستجو می‌کند و در مسئله‌ای حکمی مخالف اصل نیابد، از نبود حکم مخالف پی به عدم حکم می‌برد^{۳۴۸}. بحرانی به وجود اخبار تثلیث احکام که احکام شرعی را میان حلال بین، حرام بین و شبهاتی میان آن دو تقسیم می‌کند، استناد می‌کند و می‌گوید اگر عمل به برائت الاصل صحیح باشد، برای قسمت ثالث هیچ مصداقی وجود نخواهد داشت و هیچ وجهی برای آن متصور نیست و احکام تنها حلال و حرام خواهند بود، این در حالی است که اخبار خلاف این را حکم می‌کنند^{۳۴۹}. وی همچنین به اخبار متواتره‌ای استناد می‌کند که در مواقع عدم علم به حکم شرعی می‌بایست از امامان (ع) یا نائبان ایشان سؤال نمود و الانوقف و عمل به احتیاط تنها چاره مکلف است^{۳۵۰}. خاصه اینکه در اخبار علاجیه چون مقبوله عمر بن حنظله از جمله طرق ترجیح اخبار از عمل به برائت الاصل سخنی نرفته است^{۳۵۱}. از عبارات بحرانی در الحدائق^{۳۵۲} و کرکی در هدایة‌الابرار^{۳۵۳} چنین برمی‌آید که اینان برائت الاصل را از آن رو قبول ندارند که در واقع به معنی نفی حکم است، و طبعاً این با نظر اخباریان مطابق نمی‌تواند باشد، نهایت اینکه بنا بر احادیث منقول از امامان (ع) در جائیکه طریقی برای وصول به حکم نیست و مفسده‌ای نیز موجود نباشد، شرع رخصت داده و از غفلت و جهل آدمیان در گذشته است و بندگان را خداوند از این رو مواخذه نخواهد کرد. از دیدگاه استرآبادی یقین شرعی دو گونه حاصل می‌شود: یقینی که ناظر بر این است که این حکم، حکم واقعی خداوند است و یقینی که ناظر است بر اینکه آنچه از معصوم وارد شده، طبق دستور خود امامان (ع) تا قبل از ظهور امام قائم (ع) معمول به است و برائت از ذمه می‌کند^{۳۵۴} در جایی که این دو یقین در میان نباشد، توقف احتیاط و ارجاء معنا پیدا می‌کند^{۳۵۵}. در این راستاست که اجتهاد دیگر معنی نخواهد داشت؛ وی بر این اساس توجیه گروهی از اصولیان که قائلند موضوع اجتهاد مساله‌ای است که در آن از سوی خداوند حکمی نیست یا دلالتی بر حکم خدا موجود نیست را رد می‌کند^{۳۵۶}.

و: بحث احتیاط از دیدگاه استرآبادی :

در بحث احتیاط باید گفت که اخباریان در احکامی که اثباتاً یا نفیاً به تحیر دچار شوند، توقف را بر ظن به تعیین حکمی ترجیح می‌دهند، مثلاً اگر در وجوب تسلیم یا استصحاب آن تحیر کنند و حکم شرعی به قطع متعین نشود، احتیاطاً بنا بر وجوب عمل می‌کنند و اگر متعلق تحیر فعل مکلف باشد



ونه خود حکم شرعی، اجتهاد و کوشش در تحصیل براءت الذمه را واجب می‌دانند و اگر علم حاصل نشد و تنها ظنی حاصل گردید، عمل به ظن را در اینجا جایز می‌دانند و در غیر آن صورت عمل به احتیاط را سفارش می‌نمایند.^{۳۸} اخباریان اصل الاباحه مورد نظر اصولیان را نمی‌پذیرند و گاه در آن اغراق نیز می‌کنند.^{۳۹} اخباریان به وجوب احتیاط به مجرد احتمال وجوب حکم نمی‌کنند ولی در باب شک در تحریم، احتیاط را واجب می‌دانند.^{۴۰}

استرآبادی و جماعت اخباریان برای وجوب احتیاط به آیات قرآن^{۴۱} و احادیثی چون اخبار توقف^{۴۲} و دیگر اخبار^{۴۳} استناد می‌کنند.^{۴۴} ایشان به ذیل حدیث مقبوله عمر بن حنظله استدلال می‌کنند که در آن تثلیث میان احکام مورد توجه قرار گرفته و ترک شبهات، نجات از محرمات و وقوع در آن، وقوع در محرمات و در نتیجه هلاکت تصور شده است.^{۴۵} از مجموع آنچه در پیش گذشت، برمی‌آید که نزاع میان اصولیان و اخباریان در خصوص احتیاط آنست که در مقام شبهه تحریمیه حکمیه نزد اصولیان در مقام فقدان نص یا اجمال آن براءت جاری است و نزد اخباریان احتیاط لازم است، و در مقام تعارض میان دو نص، دو گروه به تخییر باور دارند، اما در باب شبهه وجوبیه حکمیه در مقام فقدان نص یا اجمال آن، دو گروه قائل به براءت و در وقت تعارض دو نص نیز به تخییر عمل می‌کنند. در باب شبهه موضوعیه و یا تحریمیه، دو گروه اصل را بر براءت می‌گذارند. در پایان این بحث لازم است گفته شود که منظر استرآبادی در باب اجتهاد مجتهدان و تقلید مقلدان چیست؟ وی مجتهدان را مقصر می‌داند.^{۴۶} از طرف دیگر نیز به نظر وی همانطور که اجتهاد درست نیست، تقلید نیز صحیح نمی‌باشد. از این رو تقلید اصولیان را که مبتنی بر عمل به اجتهاد مجتهد حی جامع الشرائط است رد می‌کند.^{۴۷}

ز. معارف عقلی:

استرآبادی عقل را به عنوان مناط تعلق تکلیف بر انسان به حساب می‌آورد و در واقع انسان عاقل به صفت عقل مخاطب تکلیف شرع قرار می‌گیرد.^{۴۸} وی براساس تاملی که در معقولات بشری دارد وجود اختلاف را میان عقلا گوشزد می‌کند و اعتماد آنان را بر منطق به این اعتبار که آلتی است برای عصمت فکر باطل می‌داند و کاربرد منطق را در الهیات و متافیزیک غیرممکن می‌بیند.^{۴۹} استرآبادی علوم را دو نوع می‌داند: علمی که به حس نزدیک است مانند: هندسه و حساب و بیشتر ابواب منطق که در این دسته علوم اختلافی میان علما و خطایی در نتایج افکار نیست، چرا که معرفت صورت از امور واضح است و عالمان به قواعد منطقی آشنایند و می‌دانیم که منطق از خطای در صورت جلوگیری می‌کند. خطای در ماده نیز در این گونه علوم متصور نیست، به جهت نزدیکی ماده این علوم به حس^{۵۰}. بدین وسیله استرآبادی منطق را در علمی که مربوط به عالم حس و ماده می‌باشند می‌پذیرد و کاربرد آن را لازم می‌داند. نوع دوم از علوم علمی است که ماده آن دور از حس است یعنی علوم حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و اصول فقه و مسائل نظری فقهی و برخی از قواعد منطقی.^{۵۱} این دسته از علوم است که به عقیده استرآبادی محل اختلاف

و مشاجره میان فلاسفه و علماء کلام می‌باشد، چرا که قواعد منطقی در این گونه علوم تنها بازدارنده از خطا در صورتند و نه از ماده، ماده‌ای که بعید از حس است.^{۵۲} از این رو اختلافاتی میان اصولیان به جهت انضمام مقدمه عقلی باطل یا مقدمه نقلی ظنی یا قطعی واقع می‌شود.^{۵۳}

وی می‌گوید: اگر منطق از جهت ماده نیز بازدارنده از خطا بود میان عالمان آشنا به منطق هیچ خطایی واقع نمی‌گردید، کما اینکه در علوم حساب و هندسه اختلافی نیست.^{۵۴} استرآبادی چاره کار را در علوم نوع دوم تمسک به اصحاب عصمت (ع) می‌داند که ایشان عاصم از خطایند.^{۵۵}

نقد استرآبادی از منطق ناشی از بی‌اطلاعی نیست و تحصیلات فلسفی او در شیراز از وی شخصی مطلع نسبت به منطق ساخته است.^{۵۶} استرآبادی معتقد است که منطقیون خود در مباحث منطقی متفق القول نیستند، پس چگونه برای دیگران استفاده از آن قواعد در مسائل کلامی و فلسفی و نظری ممکن است.^{۵۷} وی اعتماد بر علم کلام را که نیز مبتنی بر منطق و حجج عقلی است نادرست می‌داند.^{۵۸}

بررسی منظومه فکری - دینی استرآبادی نیاز به بررسی‌های دقیق‌تری دارد، خاصه مقایسه میان افکار وی و دیگر سردمداران جریان سنتگرا و اخباری در جهان اسلام چون ابن تیمیه، بزرگ نظریه‌پرداز سلفی و سنتگرای سنی. شهید سید محمدباقر صدر در المعالم الجدیدة^{۵۹} به موقعیت استرآبادی در جریان ضدعقلی و حسگرا در عصرجدید پرداخته است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- نک: شهید اول، القواعد و الفوائد، ص ۳۰۱، شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲، صاحب معالم، معالم الاصول، ص ۶۶
- ۲- نک: عیاشی، تفسیر، ۲۰۲/۱-۲۰۳: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۲۵ که نشان می‌دهد امامیه پیش از حضرت باقر (ع) از احکام فقهی خاصی برخوردار نبودند.
- ۳- نک: کلینی؛ الکافی، ۱۳/۸، طوسی، تهذیب الاحکام، ۳/۶۳؛ ابن بابویه، فقیه، ۳۹۵/۴.
- ۴- نک: مفید، الفصول المختارة، ص ۶۸؛ ابوالحسین بصری، المعتمد، ۶۸۹/۲، ۷۲۲؛ شریف مرتضی، الذریعه، ۶۷۲/۲-۶۷۳.
- ۵- نک: کلینی، الکافی، ۹۶/۶ که فضل بن شاذان از «اصحاب‌التشیع» در کنار «اصحاب‌الائمه» و «اصحاب‌الرای» یاد می‌کند.
- ۶- نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۷۹، ۴۸۷-۴۸۸، ۴۹۶، ۴۹۸-۴۹۹؛ نیز: ابن بابویه، التوحید، ص ۴۵۸-۴۶۰؛ ابن طاووس، کشف المحجبه، ص ۱۸-۱۹؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۱/۴۵۷-۴۵۹.
- ۷- نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ کلینی، الکافی، ۹۲/۱-۹۳، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۷۹؛ ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۷۴.
- ۸- نک: درست بن ابی‌منصور، «کتاب» ضمن الاصول الستة عشر، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ برقی، المحاسن، ص ۲۱۲-۲۱۳، ۲۱۵؛ صفار، بصائر الدرجات، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ کلینی، الکافی، ۵۶/۱؛ نیز نک: مدرسی، مکتب در



فرآیند تکامل، ص ۱۵۲، ۱۵۷-۱۵۹؛ مادلونگ، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه ص ۱۲۳-۱۲۴.

۹- نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۸۹؛ نیز نک: کلینی، الکافی، ۵۸-۵۶/۱؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ص ۳۲۴؛ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۵۵-۵۶.

۱۰- نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۶۸، ۲۷۸، ۴۸۴-۴۸۶، ۴۸۹-۴۹۰، ۵۳۸، ۵۴۲؛ کلینی، الکافی، ۱۶۹/۱-۱۷۴؛ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۱۱- نک: مدرسی، همان، ص ۱۵۵-۱۵۷.

۱۲- نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۷۰، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۵-۴۹۶، ۴۹۸-۴۹۹.

۱۳- نک: ابن راوندی، فضیحة المعتزله، ص ۱۰۵؛ ابن قبه، «نقض الاشهاد» ضمن کتاب مکتب در فرآیند تکامل، بند ۳۴؛ فخررازی، المحصول، ۱۸۸/۲.

۱۴- برای نمونه‌ای از یک اثر مکتوب که این جدال را نشان می‌دهد، نک: نجاشی، الرجال ص ۴۴۰ با عنوان الرد علی من رد آثار الرسول و اعتمد نتائج العقول.

۱۵- نک: ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۷۴؛ نیز: مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۶۱-۱۷۱؛ طوسی، الغيبة، ص ۳.

۱۶- مدرسی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۳۷-۳۹.

۱۷- نک: طوسی، عدة الاصول، ص ۲۴۸ (چاپ سنگی).

۱۸- نک: اسدالله شوشتری، کشف القناع، ص ۲۰۷-۲۱۴؛ طوسی، المبسوط، ۲/۱.

۱۹- نک: مدرسی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۴۴.

۲۰- نک: طوسی، عدة الاصول، همانجا؛ اسدالله شوشتری، کشف القناع، ص ۲۰۲؛ نیز نک: ابن قبه، «نقض الاشهاد»، بند ۳۲.

۲۱- نک: مفید، «رسالة فی الرد علی اصحاب العدد»، ضمن الدر المنثور (چاپ قم، ۱۳۹۸ ق.)، ص ۱۲۴؛ اوائل المقالات، ص ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۸۸ و غیره؛ تصحیح الاعتقاد ص ۱۸۶، ۲۲۲؛ «اجوبة المسائل السروية» ضمن عدة رسائل، ص ۲۲۲، ۲۲۳؛ شریف مرتضی، «اجوبة المسائل الطرابلسيات»، ضمن رسائل الشریف المرتضی، ص ۱۱۰؛ «اجوبة المسائل التباينات»، ضمن همان، ص ۲؛ طوسی، عدة الاصول، ص ۲۴۸؛ الغيبة، ص ۳؛ ابن ادریس، السرائر، ص ۲۴۹، ۲۴۹، ۲۴۹، ۱۶۹، ۱۷۸؛ عبدالجلیل قزوینی، النقص، ص ۳، ۲۳۶، ۲۷۲ و غیره؛ علامه حلّی، نهاية الاصول، برگ ۲۰۰ پ، سیدشرف جرجانی، شرح المواقف، ۶۲۹.

۲۲- نک: شریف مرتضی، «رسالة فی ابطال العمل باخبار الاحاد»، ضمن رسائل الشریف المرتضی، ص ۳۱۱؛ فتونی، تنزیه القمیین، ص ۴.

۲۳- نک: طوسی، عدة الاصول، ص ۲۴۸ (چاپ سنگی).

۲۴- نک: مادلونگ، همان، ص ۱۲۴ به بعد؛ مکدموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۴۱۵ به بعد.

۲۵- نک: مدرسی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۴۵-۴۷.

۲۶- نک: ابوداود سجستانی، سنن، ۳/۳؛ ترمذی، سنن، ۳/۱۶۶؛

نسایی، سنن، ۸/۲۳۱-۲۳۱.

۲۷- نک: دارمی، سنن، ۱/۶۵-۶۶؛ خوارزمی، جامع مسانید ابی حنیفه، ۲/۲۵۵.

۲۸- نک: دارمی، سنن، ۱/۴۸-۴۶، ۵۲، ۵۴، ۶۵-۶۷.

۲۹- نک: برای نمونه مالک بن انس، الموطاء، ۵۲۸/۲؛ صنعانی، المصنّف، ۱۲۰/۱.

۳۰- شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۵۵.

۳۱- نک: سیدمرتضی، الذریعه، ۲/۳۱۰؛ علامه حلّی، مبادئ الوصول، ص ۲۴۱؛ نهج الحق، ص ۴۰۵-۴۰۶؛ کرکی، حسین، هداية الابرار، ص ۲۹۸.

۳۲- نک: خطیب بغدادی، تاریخ، ۱۳/۲۵۲؛ مکی، مناقب ابی حنیفه، ۱۰۴/۲.

۳۳- نک: خیاط، الانتصار، ص ۸۱؛ ابن قبه، «نقض الاشهاد» ضمن کتاب مکتب در فرآیند تکامل، بند ۶۷؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۰۸؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۳۱/۲۰.

۳۴- نک: ابو نعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء، ۳/۱۹۶؛ ابن حزم، الاحکام، ۱۷۷/۷؛ ابطال القیاس، ص ۷۱؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱/۲۹۰.

۳۵- نک: علل الشرایع، ۶۲/۱.

۳۶- نک: الايضاح، ص ۵۴ به بعد.

۳۷- نک: «نقض الاشهاد» ضمن کتاب مکتب در فرآیند تکامل، بند ۶۷.

۳۸- نک: ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۵؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۱۳؛ قس: ردیه‌های ابوالقاسم کوفی و عبدالله زبیری بر اجتهاد در نجاشی، الرجال، ص ۲۶۶، ۲۲۰.

۳۹- نک: مفید، اوائل المقالات، ص ۱۵۴؛ زیادات: الفصول المختاره، ص ۶۶-۶۹؛ شریف مرتضی، الذریعه، ۲/۳۰۸، ۱۸۸/۲ به بعد؛ نیز نک: کراجکی، کنزالفوائد، ص ۲۹۶؛ طوسی، عدة الاصول، ۱/۳۹ (چاپ محمدمهدی نجف)؛ ابن زهره، «غنیة النزوع»، ضمن الجوامع الفقهية، ص ۵۴۳-۵۴۴.

۴۰- مفید، «التذکره»، ضمن کنزالفوائد، ص ۴۳؛ ابن برّاج، شرح جمل العلم و العمل، ص ۵۲۲.

۴۱- المبسوط، ۲/۱.

۴۲- معارج الاصول، ص ۱۷۹.

۴۳- نک: شریف مرتضی، الذریعه، ۲/۱۸۸؛ علامه حلّی، مبادئ الاصول، ص ۲۴۰.

۴۴- نک: برای نمونه: ابن ابی جمهور، کاشفة الحال، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ محقق کرکی، طریق استنباط الاحکام، ص ۱۷-۲۰.

۴۵- نک: دنباله مقاله

۴۶- نک: حدیث علینا لقاء الاصول و علیکم بالتفریح، در برنطی، «الجامع»، ضمن مستطرفات السرائر، ص ۴۷۷؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۴۱/۱۸؛ نیز نک: مجلسی، بحار الانوار، ۲/۳۴۵؛ برای روایتی مشابه.

۴۷- نک: برای نمونه، کلینی، الکافی، ۳/۳۳؛ طوسی، الاستبصار، ۱/۷۷-۷۸؛ همو، تهذیب الاحکام، ۱/۳۶۳؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۱/۳۲۷؛ جامع احادیث الشیعه، ۱/۱۱۶-۱۱۸.





۴۸ - نک: برای نمونه، کلینی، الکافی، ۸۸-۸۳/۳؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۵۳۹-۵۳۸/۲، ۵۴۲، ۵۴۶-۵۴۸.

۴۹ - نک: سعدین عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، ص ۹۶-۹۸؛ نوبختی، فرق الشیعه، ص ۹۸-۹۹؛ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۶، ۱۱۴، ۲۱۹؛ بحرالعلوم، الرجال، ۲۲۰/۳؛ اسدالله شوشتری، کشف القناع، ص ۸۳؛ نیز نک: صفار، بصائر الدرجات، ص ۳۰۱، ۳۸۷-۳۹۰؛ عیاشی، تفسیر، ۲۹۹/۱؛ کلینی، الکافی، ۶۲/۱؛ مفید، «اجوبة المسائل السروية»، ضمن عدة رسائل، ص ۲۲۴؛ الاختصاص، ص ۲۷۴؛ جامع احادیث الشیعه، ۲۷۳/۱، ۵۰ - نک: دنباله مقاله.

۵۱ - نک: درست بن ابی منصور، «اصل» ضمن الاصول الستة عشر، ص ۱۶۵؛ برقی، المحاسن، ۲۱۲/۱-۲۱۵؛ حمیری، قرب الاسناد، ص ۱۵۷؛ کشی، اختیار معرفة الرجال، ۲۳۹؛ الاختصاص، ص ۲۷۵؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۳۸-۳۳/۱۸؛ حاجی نوری، مستدرک الوسائل، ۱۷۶/۳-۱۷۷؛ جامع احادیث الشیعه، ۲۷۴-۲۷۶.

۵۲ - نک: برقی، المحاسن، ۲۱۲/۱-۲۱۵؛ کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۵۶-۱۵۷.

۵۳ - نک: ابن بابویه، فقیه من لایحضره الفقیه، ۱۹۷/۴؛ شریف مرتضی، «رسالة فی ابطال العمل باخبار الاحاد» ضمن رسائل الشریف المرتضی، ص ۳۱۱؛ فتونی، تنزیه القمیین، ص ۴۴؛ بحرالعلوم، رجال، ۲۱۵/۳-۲۱۹؛ اسدالله شوشتری، کشف القناع، ص ۸۳؛ نیز نک: طوسی، عدة الاصول، ص ۵۱ (چاپ سنگی).

۵۴ - نک: کشی، همان، ص ۱۵۶؛ طوسی، الاستبصار، ۲۷۱/۳ - ۲۷۲، ۲۷۶؛ قس: کلینی، الکافی، ۱۰۱/۷؛ نیز نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹.

۵۵ - نک: برقی، المحاسن، ص ۲۰۹-۲۱۵؛ صفار، بصائر الدرجات، ص ۳۱۹-۳۲۳؛ نعمانی، تفسیر، چاپ شده تحت عنوان رسالة المحکم و المتشابه للسید المرتضی، ص ۱۲۰ به بعد.

۵۶ - نک: صفار، بصائر الدرجات، ص ۳۳۱، ۳۳۲؛ کلینی، الکافی، ۱۷۰/۱، ۱۷۲، ۱۷۸؛ ابن بابویه، کمال الدین، ص ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۸۱.

۵۷ - نک: دنباله مقاله.

۵۸ - کلینی، الکافی، ۶۰/۱؛ نیز نک: برقی، المحاسن، ص ۲۰۹-۲۱۵؛ صفار، بصائر الدرجات، ص ۳۰۲؛ حمیری، قرب الاسناد، ص ۱۵۷؛ کلینی، الکافی، ۵۹/۱-۶۲؛ جامع احادیث الشیعه، ۲۷۵-۲۷۶.

۵۹ - نک: برقی، المحاسن، ص ۲۱۴؛ نیز تصریح ایوب بن نوح که می گوید: «لیس نحن اصحاب القیاس انما نقول بالاثار» در کلینی، الکافی، ۹۲/۶؛ برای مناظرات امام صادق (ع) یا یکی از اصحاب ایشان با ابوحنیفه در خصوص قیاس، نک: الاختصاص، ص ۱۰۹-۱۱۰، ۱۸۹-۱۹۰؛ خوارزمی، جامع مسانید ابی حنیفه، ۳۳۸/۲.

۶۰ - مدرسی، مقدمه ای بر فقه شیعه، ص ۳۴-۳۶.

۶۱ - برای بحثی درباره یقینی بودن روش قیاس منطقی برخلاف قیاس فقهی، نک: ابن سینا، «رسالة فی تعقب الموضع الجدلی» منطق و

مباحث الفاظ، ص ۶۳-۷۷.

۶۲ - نک: حمیری، قرب الاسناد، ص ۱۵۷.

۶۳ - شهید ثانی، الروضة المبهیة، ۶۵/۳.

۶۴ - نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۸۹؛ محقق حلی، معارج، ص ۱۲۷؛ نیز نک: مدرسی، همانجا.

۶۵ - برای عقاید فضل در این باب نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۳۹-۵۴۱؛ نیز نک: فضل بن شاذان، ایضاح، ص ۴۶۱ به بعد؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۲۰/۲؛ نجاشی، رجال، ص ۳۲۸، ۳۲۵؛ برای عقاید این قبه در این باب، نک: «نقض کتاب الاشهاد» ضمن کتاب مدرسی به نام مکتب در فرآیند تکامل، بندهای ۳۴، ۲۵، ۵۵ و جز آن.

۶۶ - فضل بن شاذان، همانجا، ۱۰۸؛ کشی، همانجا.

۶۷ - الايضاح، ص ۱۰۴-۱۲۹؛ نعمانی، همانجا؛ فیض کاشانی، الاصول الاصلیة، ص ۵ به بعد؛ نیز نک: رسائل اخوان الصفا، ۱۶۰/۳-۱۶۳.

۶۸ - نک: ابن قبه، «نقض الاشهاد» ضمن کتاب مکتب در فرآیند تکامل، بند ۶۸.

۶۹ - نک: همانجا؛ نیز نک: مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۷۰ - در این باره مقاله ای تفصیلی نوشته ام که امیدوارم به زودی به چاپ برسد.

۷۱ - نک: فضل بن شاذان، الايضاح، ص ۱۰۶؛ ابن بابویه، علل الشرایع، ص ۲۷۴-۲۷۵ که حکایتی مورد تردید را میان فضل بن شاذان و شاگردش نقل می کند که متضمن انکار استنباط و استخراج عقلی از نصوص از سوی فضل است، نیز نک: ابن قبه، همان کتاب، بند ۷۳.

۷۲ - نک: «العلل» فضل بن شاذان، ضمن علل الشرایع ابن بابویه، تمامی صفحات.

۷۳ - نک: محقق حلی، المعبر، ص ۷؛ اسدالله شوشتری، مقابسات الانوار، ص ۲۳.

۷۴ - نک: دنباله مقاله.

۷۵ - مدرسی، مقدمه ای بر فقه شیعه، ص ۴۰-۴۱.

۷۶ - نک: نجاشی، رجال، ص ۳۸؛ ابن ادریس، السرائر، ص ۹۹، ۱۰۲، ۳۹۷، ۳۹۸.

۷۷ - نک: ابن فهده، المذهب البارع، ۶۹/۱.

۷۸ - مفید، «اجوبة المسائل السروية» ضمن عدة رسائل، ص ۲۲۳.

۷۹ - مفید، «المسائل الصاغانية» ضمن عدة رسائل، ص ۱۹؛ «اجوبة المسائل السروية» ضمن همان، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ نجاشی، رجال، ۲۸۸؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۳۴؛ عدة الاصول، ۲۳۹/۱ (چاپ محمدمهدی نجف)؛ استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۳۰.

۸۰ - مفید، «اجوبة المسائل السروية» ضمن عدة رسائل، ص ۲۲۳؛ شریف مرتضی، الانتصار، ص ۲۳۸؛ نجاشی، رجال، ص ۴۰۲ که از ردیه شیخ مفید بر نظریه اجتهادالرأی ابن جنید یاد می کند.

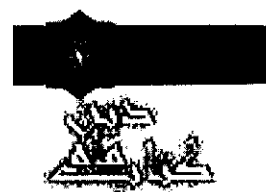
۸۱ - نجاشی، رجال، ص ۳۸۷.

۸۲ - نک: مفید، «اجوبة المسائل السروية» ضمن عدة رسائل، ص ۲۲۴.

- ۸۳ - نک: مفید، «اجوبه المسائل السروية» ضمن همان، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ «المسائل الصاغانية» ضمن همان، ص ۲۵۰-۲۵۱.
- ۸۴ - شریف مرتضی، «الرد على اصحاب العدد»، ضمن رسائل الشریف المرتضی، ص ۲۹؛ فس: نجاشی، رجال، ۳۹۲؛ نیز نک: مدرسی، همان، ص ۴۳-۴۵.
- ۸۵ - السرائر، ص ۹۹.
- ۸۶ - علامه حلی، ایضاح الاشتباه، ص ۸۸-۸۹؛ خلاصة الاقوال، ص ۱۴۵؛ نیز نک: شهید ثانی، مسالک، ۲۲۲/۲.
- ۸۷ - نک: جعفرین منصور الیمن، سرائر و اسرار النطقاء، ص ۲۴۴؛ نیز ص ۲۵۰ که از عمل شیعه امامی به قیاس و رأی سخن گفته است. در مورد شریف رضی تحقیقی سامان داده‌ام که امینوارم به زودی به چاپ رسد.
- ۸۸ - استرآبادی، الفوائدالمدنیه، ص ۱۳۳.
- ۸۹ - نک: ص ۲۷۸.
- ۹۰ - نک: Iranica، ذیل مدخل استرآبادی.
- ۹۱ - استرآبادی، ص ۱۷.
- ۹۲ - همانجا.
- ۹۳ - همانجا.
- ۹۴ - خوانساری، روضات الجنات، ۳۰۹/۱، حاجی نوری، مستدرک الوسائل، ۴۱۲/۳؛ فس: استرآبادی، ص ۱۸۵.
- ۹۵ - ص ۲۷۸.
- ۹۶ - نیز نک: علیخان مدنی، سلافة العصر، ص ۴۹۱.
- ۹۷ - فهرست آستان قدس، ص ۴۹۰.
- ۹۸ - ص ۱۷.
- ۹۹ - استرآبادی، ص ۱۸۵.
- ۱۰۰ - علی خان مدنی، همانجا.
- ۱۰۱ - استرآبادی، ص ۲، ۱۸؛ افندی، تعلیقه امل الاصل، ص ۲۴۶؛ خوانساری، همان، ۳۱۱/۱ به نقل از دانشنامه شاهی.
- ۱۰۲ - افندی، تعلیقه، ص ۲۴۶-۲۴۷.
- ۱۰۳ - ص ۲.
- ۱۰۴ - آقا بزرگ، الذریعه، ۳۵۸/۱۶.
- ۱۰۵ - برخی دیگر از شاگردان استرآبادی را در کتاب خود پیرامون مکتب اخباریگری آورده‌ام.
- ۱۰۶ - حر عاملی، امل الاصل، ۲۴۶/۲.
- ۱۰۷ - آقا بزرگ، طبقات اعلام الشیعه، قرن ۱۱، ص ۵۶.
- ۱۰۸ - افندی، ریاض العلماء، ۳۹۹/۲.
- ۱۰۹ - آقا بزرگ، الذریعه، ۲۰۸/۱.
- ۱۱۰ - حاجی نوری، مستدرک الوسائل، ۴۱۱/۳.
- ۱۱۱ - فهرست مرعشی، ۲۸/۲.
- ۱۱۲ - الاصول الاصلیه، ص ۲-۱؛ هومو، الحق المبین، ص ۱۲.
- ۱۱۳ - علی خان مدنی، همان، ص ۴۹۱.
- ۱۱۴ - لؤلؤة البحرین، ص ۱۱۹.
- ۱۱۵ - تعلیقه امل الاصل، ص ۲۴۷.
- ۱۱۶ - حاجی نوری، مستدرک الوسائل، ۴۱۱/۳.
- ۱۱۷ - استرآبادی، ص ۴، ۴۹، ۱۴۰، ۲۷۸.
- ۱۱۸ - لوامع صاحبقرانی، ۱۶/۱.
- ۱۱۹ - نک: خوانساری، همان، ۳۲۶/۱ به بعد.
- ۱۲۰ - آقا بزرگ، الذریعه، ۱۶۸/۶.
- ۱۲۱ - برای برخی دیگر از ردیه‌ها بر استرآبادی، نک: آقا بزرگ، الذریعه، ۷۴/۵، ۱۸۶/۱۰، ۳۵۸/۱۶-۳۵۹.
- ۱۲۲ - فهرست مرعشی، ۱۷۰/۱۲.
- ۱۲۳ - تعلیقه، ص ۲۴۷.
- ۱۲۴ - مجلسی، بحار الانوار، ۲۰/۱.
- ۱۲۵ - فهرست مرعشی، ۱۷۴/۱۰، ۱۷۱/۱۲، نیز نک: حر عاملی، ۲۴۶/۲.
- ۱۲۶ - آقا بزرگ، الذریعه، ۵۱/۵.
- ۱۲۷ - فهرست آستان قدس، ص ۱۱۸؛ آقا بزرگ، الذریعه، ۲۶/۶.
- ۱۲۸ - افندی، تعلیقه، ص ۲۴۷.
- ۱۲۹ - فهرست مرعشی، ۱۶۳/۱۲، ۲۳۲/۱۷.
- ۱۳۰ - آقا بزرگ، طبقات، قرن ۱۱، ص ۵۶؛ فهرست آستان قدس، ص ۴۹۰.
- ۱۳۱ - فهرست مرعشی، ۹۸/۲.
- ۱۳۲ - آقا بزرگ، الذریعه، ۹۰/۲؛ فهرست مشکاة، ۱۷۹۴/۵.
- ۱۳۳ - فهرست آستان قدس، ص ۸۴.
- ۱۳۴ - نک: دبستان مذاهب، ۲۴۷/۱-۲۴۹؛ آقا بزرگ، الذریعه، ۴۶/۸؛ منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ۶۶۴/۱.
- ۱۳۵ - فهرست مجلس، ۶۲۳/۱۰؛ دانش پژوه، فهرست سپهسالار، ۴۰۲/۴، ۴۰۴؛ فهرست ملکه، ۱۳۸/۹؛ فهرست آستان قدس، ص ۲۴۳؛ فهرست مرکزی، ۳۶۱۸/۱۴؛ دانش پژوه، فهرست دانشکده حقوق، ص ۱۰۲؛ منزوی، فهرست، ۶۶۴/۱.
- ۱۳۶ - نک: Iranica.
- ۱۳۷ - نک: ملک شاه حسین سیستانی، «قسمتی از تذکره خیرالبیان» معارف، سال ۱۴، مرداد - آبان، ۱۳۷۶، ص ۴۷.
- ۱۳۸ - آقا بزرگ، الذریعه، ۲۰۴/۶.
- ۱۳۹ - دانش پژوه، فهرست کتابخانه سنا، ۲۶۳/۲.
- ۱۴۰ - فهرست مرکزی، ۲۶۶۷/۷؛ مدرسی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۲۲۹.
- ۱۴۱ - نک: دبستان مذاهب، ۲۵۳/۱ به نقل از دانشنامه شاهی.
- ۱۴۲ - افندی، تعلیقه، ص ۲۴۷.
- ۱۴۳ - استرآبادی، ص ۴؛ حر عاملی، امل الاصل، ۲۴۶/۲.
- ۱۴۴ - نک: فهرست مجلس، ۶۲۳-۶۲۲/(۲)۱۰.
- ۱۴۵ - استرآبادی، همانجا؛ حر عاملی، همانجا.
- ۱۴۶ - حر عاملی، همانجا.
- ۱۴۷ - استرآبادی، حر عاملی، همانجا.
- ۱۴۸ - لؤلؤة البحرین، ص ۱۱۹.



- ۱۴۹ - استرآبادی، ص ۴۰؛ کشف القناع، ص ۲۰۷.
- ۱۵۰ - لؤلؤة البحرین، ص ۱۷-۱۸.
- ۱۵۱ - نک: «تحلیلی از داده‌های کتاب نقض» از نویسنده این سطور، زیر چاپ.
- ۱۵۲ - ص ۹، ۹۲، ۱۴۰، ۱۷۸، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۸۳.
- ۱۵۳ - ص ۹۲، ۱۴۸، ۱۷۹، ۱۹۳-۱۹۴، ۲۴۷.
- ۱۵۴ - ص ۵۷.
- ۱۵۵ - ص ۳، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۵۰-۱۵۳.
- ۱۵۶ - ص ۱۵۳، ۱۸۲-۱۸۳.
- ۱۵۷ - ص ۱۵۰-۱۵۲.
- ۱۵۸ - ص ۲۵۲.
- ۱۵۹ - ص ۲۷۹-۲۸۲.
- ۱۶۰ - ص ۱۹۳-۱۹۴؛ قس: محقق حلّی، المعتبر، ص ۳-۴.
- ۱۶۱ - الحدائق الناظرة، ۱۶۷/۱-۱۷۰.
- ۱۶۲ - همان، ۱۷۰/۱.
- ۱۶۳ - نک: دبستان المذاهب، ۲۴۷/۱-۲۴۹؛ به نقل از دانشنامه شاهی استرآبادی.
- ۱۶۴ - نیز نک: الفوائد، ص ۳۰، ۵۶، ۱۲۸.
- ۱۶۵ - همان، ص ۱۷۹.
- ۱۶۶ - همان، ص ۶۱، ۶۳، ۸۷-۸۸، ۹۲، ۱۷۸، ۱۸۳، ۲۱۷، ۲۴۷.
- ۱۶۷ - همان، ص ۱۷۸، ۱۸۳، ۲۴۷.
- ۱۶۸ - همان، ص ۱۷۲، ۱۷۵.
- ۱۶۹ - همان، ص ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۷۷، ۱۷۸.
- ۱۷۰ - همان، ص ۲۹.
- ۱۷۱ - الحدائق، ۳۶۲/۹-۳۶۳.
- ۱۷۲ - الفوائد، ص ۴۰.
- ۱۷۳ - همان، ص ۲۸-۲۹.
- ۱۷۴ - نک: آقا بزرگ، الذریعة، ۱۸۳/۱-۱۸۵.
- ۱۷۵ - الفوائد، ص ۴۷، ۱۲۳-۱۲۴، ۲۶۶-۲۶۷، ۲۶۸-۲۶۹.
- ۱۷۶ - همان، ص ۱۰۶.
- ۱۷۷ - همان، ص ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۳.
- ۱۷۸ - همان، ص ۴۷، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۳۵.
- ۱۷۹ - همان، ص ۴۷، ۱۳۵، ۱۴۹.
- ۱۸۰ - همان، ص ۱۱۶.
- ۱۸۱ - همان، ص ۱۷۲-۱۷۵، ۲۶۶-۲۶۹.
- ۱۸۲ - همان، ص ۲۴۸؛ نیز نک: ص ۱۳۵.
- ۱۸۳ - همان، ص ۴۷، ۲۱۵؛ نیز نک: ص ۱۰۷-۱۱۱، ۱۲۴-۱۲۶.
- ۱۸۴ - الحدائق، ۱۶۹/۱.
- ۱۸۵ - الفوائد، ص ۲۷۲.
- ۱۸۶ - همان، ص ۱۰۶.
- ۱۸۷ - همان، ص ۱۳۶.
- ۱۸۸ - همانجا.
- ۱۸۹ - همان، ص ۲۸.
- ۱۹۰ - همان، ص ۴۴-۴۵، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۶۳، ۶۴، ۱۰۵، ۱۲۴، ۱۲۶، ۲۱۳.
- ۱۹۱ - همان، ص ۱۰۷-۱۱۱، ۱۳۰-۱۳۱، ۲۰۷، ۲۶۶-۲۶۹.
- ۱۹۲ - همان، ص ۱۳۱.
- ۱۹۳ - همان، ص ۵۶.
- ۱۹۴ - همان، ص ۹۹، ۱۰۱.
- ۱۹۵ - همان، ص ۱۵۷.
- ۱۹۶ - همان، ص ۸۰.
- ۱۹۷ - همان، ص ۳۷-۴۸.
- ۱۹۸ - همان، ص ۱۶۴.
- ۱۹۹ - همان، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ بحرانی، الحدائق، ۲۷/۱.
- ۲۰۰ - نک: میرزای قمی، القوانین، ص ۳۹۳.
- ۲۰۱ - نک: فیض کاشانی، عین الیقین، ص ۲۴۳.
- ۲۰۲ - الدرّة النجفیة، ص ۱۷۱.
- ۲۰۳ - الحدائق، ۲۷/۱.
- ۲۰۴ - بحرانی، الحدائق، ۳۲/۱-۳۴؛ نیز نک: طوسی، التبیان، ۶۰۵/۱.
- ۲۰۵ - استرآبادی، الفوائد، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ نیز نک: بحرانی، الدرّة النجفیة، ص ۱۷۶.
- ۲۰۶ - استرآبادی، ص ۱۷۳؛ نیز نک: بحرانی، الحدائق، ۳۰/۱.
- ۲۰۷ - استرآبادی، ص ۹۰، ۹۲.
- ۲۰۸ - استرآبادی، ص ۵۰، ۵۱، ۸۸-۸۹، ۱۵۴، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۳.
- ۲۰۹ - ۲۷۳-۲۷۵، ۲۷۶؛ نیز نک: کرکی، هدایة الابرار، ص ۸۲؛ فیض کاشانی، الوافی، ۱۱/۱؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۹۶/۲۰-۱۰۴؛ بحرانی، الحدائق، ۱۵-۴/۱.
- ۲۰۹ - استرآبادی، ص ۱۸۱.
- ۲۱۰ - همانجا؛ نیز نک: کرکی، همان، ص ۸۳-۸۶.
- ۲۱۱ - استرآبادی، ص ۶۵-۶۶، ۶۹، ۱۸۳؛ نیز نک: کرکی، همان، ص ۷۴-۷۵، ۸۴.
- ۲۱۲ - استرآبادی، ص ۱۸۳.
- ۲۱۳ - استرآبادی، ص ۱۸۱؛ نیز نک: کرکی، ص ۱۸۵.
- ۲۱۴ - استرآبادی، ص ۵۰، ۵۱، ۱۸۳، ۲۷۲، ۲۷۴-۲۷۵، ۲۷۶؛ نیز نک: کرکی، همان، ص ۵۶؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۶۲/۲۰-۶۴، ۶۵.
- ۲۱۵ - بحرانی، الحدائق، ۸/۱-۱۳.
- ۲۱۶ - همانجا.
- ۲۱۷ - کرکی، هدایة الابرار، ص ۱۰۱.
- ۲۱۸ - استرآبادی، ص ۵۳-۵۵، ۵۹-۶۰، ۲۴۶-۲۴۷.
- ۲۱۹ - نک: صاحب معالم، معالم الاصول، ۱۳-۳/۱؛ نیز نک: فیض الوافی، ۱۱/۱؛ بحرانی، الحدائق، ۱۴-۱۵/۱.
- ۲۲۰ - صاحب معالم، همان، ص ۱۳/۱؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۰۲/۲۰.
- ۲۲۱ - کرکی، همان، ص ۹۶؛ فیض کاشانی، الوافی، ۱۱/۱؛ نیز نک: بحرانی، الحدائق، ۱۴/۱.



- ۲۲۲ - حر عاملی، وسائل، ۹۶/۲۰.
- ۲۲۳ - بحرانی، الحدائق، ۱۶-۱۵/۱.
- ۲۲۴ - استرآبادی، ص ۱۵-۱۶، ۴۹، ۵۷، ۷۳، ۷۷-۸۳.
- ۲۲۵ - همو، ص ۳۰.
- ۲۲۶ - همو، ص ۳۰-۴۰.
- ۲۲۷ - همو، ص ۱۷۸.
- ۲۲۸ - همو، ص ۱۷۷، ۱۸۵-۱۸۷، ۲۷۳.
- ۲۲۹ - همو، ص ۹، ۱۷، ۴۶، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴.
- ۲۳۰ - همانجاها، نیز: ص ۲۵۰.
- ۲۳۱ - استرآبادی، ص ۱۳۵، ۲۷۳-۲۷۴.
- ۲۳۲ - همو، ص ۱۳۴-۱۳۵.
- ۲۳۳ - کرکی، هداية الابرار، ص ۲۵۹.
- ۲۳۴ - همو، ص ۲۶۰؛ نیز نک: بحرانی، الحدائق، ۳۶-۳۷/۱.
- ۲۳۵ - ميرزاحمد اخباری، كشف القناع، ص ۳۱.
- ۲۳۶ - الحدائق، ۳۶۷/۱-۳۶۸.
- ۲۳۷ - منبع الحياة، ص ۱۹.
- ۲۳۸ - استرآبادی، ص ۴۷، ۴۸، ۵۶، ۹۲.
- ۲۳۹ - همو، ص ۱۴۱-۱۴۲.
- ۲۴۰ - همو، ص ۱۴۱.
- ۲۴۱ - کرکی، همان، ص ۲۵۱-۲۵۲.
- ۲۴۲ - شيخ انصاری، رسائل، ص ۸.
- ۲۴۳ - الحدائق، ۱۳۱/۱.
- ۲۴۴ - رسائل، ص ۸.
- ۲۴۵ - نعمة الله جزائری، الانوار النعمانية، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ بحرانی، الحدائق، ۱۲۸/۱.
- ۲۴۶ - الحدائق، ۱۳۲/۱.
- ۲۴۷ - استرآبادی، ص ۹۰-۹۱.
- ۲۴۸ - همو، ص ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۴۱-۱۴۳، ۱۵۹.
- ۲۴۹ - همو، ص ۱۴۳-۱۴۴.
- ۲۵۰ - همو، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ نیز نک: بحرانی، الحدائق، ۵۴/۱؛ شيخ انصاری، همان، ص ۳۰۸.
- ۲۵۱ - استرآبادی، ص ۱۴۸، ۱۵۴.
- ۲۵۲ - الحدائق، ۵۵/۱.
- ۲۵۳ - همانجا.
- ۲۵۴ - بحرانی، الحدائق، ۴۳/۱.
- ۲۵۵ - همان، ص ۴۴/۱.
- ۲۵۶ - استرآبادی، ص ۱۷، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹.
- ۲۵۷ - کرکی، همان، ص ۲۶۶.
- ۲۵۸ - برای آن نک: ابن بابويه، خصال، ۳۸۷/۲؛ حر عاملی، وسائل، ۳۴۵/۵.
- ۲۵۹ - برای آن نک: کلینی، الکافی، ۲۹۶/۶؛ حر عاملی، همان، ۳۷۳-۳۷۲/۱۷.
- ۲۶۰ - بحرانی، الحدائق، ۴۶/۱.
- ۲۶۱ - همانجا.
- ۲۶۲ - همانجا.
- ۲۶۳ - همان، ۴۷/۱.
- ۲۶۴ - همان، ۴۹/۱.
- ۲۶۵ - کرکی، همان، ص ۲۶۸-۲۶۹.
- ۲۶۶ - استرآبادی، ص ۴۸.
- ۲۶۷ - همو، ص ۹۳، ۱۸۷-۱۸۸.
- ۲۶۸ - همو، ص ۱۲۷.
- ۲۶۹ - کرکی، همان، ص ۲۲۳.
- ۲۷۰ - نعمة الله جزائری، منبع الحياة، ص ۵۸-۵۹.
- ۲۷۱ - بحرانی، الحدائق، ۴۴/۱؛ نیز نک: نعمة الله جزائری، همان، ص ۷۸-۸۰؛ بحرانی، الرسالة الصلواتيه، ص ۱۲۱-۱۲۲.
- ۲۷۲ - استرآبادی، ص ۹۱-۹۲.
- ۲۷۳ - برای این دسته اخبار، نک: کلینی، الکافی، ۳۵۶/۱، ۳۸۸/۲؛ استرآبادی، ص ۹۴-۱۱۴، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۷؛ حر عاملی، وسائل، ۱۱۶/۱۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۰۳/۴۶.
- ۲۷۴ - نک: حر عاملی، همان، ۱۱۱/۱۸ به بعد.
- ۲۷۵ - نک: کرکی، همان، ص ۲۲۴.
- ۲۷۶ - نک: حر عاملی، وسائل، ۷۵-۷۶/۱۸؛ نیز نک: استرآبادی، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ بحرانی، الحدائق، ۴۶-۴۷/۱.
- ۲۷۷ - استرآبادی، ص ۵۶، ۲۴۶-۲۴۷.
- ۲۷۸ - همو، ص ۱۰۲، ۱۵۰، ۲۵۰.
- ۲۷۹ - همو، ص ۲۱۵-۲۱۷.
- ۲۸۰ - همو، ص ۱۳۰-۱۳۱.
- ۲۸۱ - همو، ص ۱۲۹-۱۳۰.
- ۲۸۲ - همانجا.
- ۲۸۳ - همانجا.
- ۲۸۴ - همو، ص ۱۳۰-۱۳۱.
- ۲۸۵ - همانجا.
- ۲۸۶ - همو، ص ۲۴۲.
- ۲۸۷ - نیز نک: همو، ص ۱۲۹-۱۳۰، ۲۶۱.
- ۲۸۸ - همو، ص ۲۰۰، ۲۶۶.
- ۲۸۹ - همو، ص ۱۱۷.
- ۲۹۰ - شهيد صدر، المعالم الجديدة، ص ۴۳-۴۴.

