



Journal of Fiqh and Usul

Vol. 51, No. 2, Issue 117

Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfu.v51i2.60776>

انفجور

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۱۷

تابستان ۱۳۹۸، ص ۸۶-۶۵

اجماع در برزخ ردّ و تأیید محقق اردبیلی*

عادل شریفی

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Adel11708@yahoo.com

دکتر حسین صابری^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: saberi@um.ac.ir

دکتر حسین ناصری مقدم

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naseri1962@um.ac.ir

چکیده

اجماع یکی از چالشی‌ترین ادله فقهی نزد علمای شیعه است و هریک از فقهای بزرگ، موضع خاصی در قبال آن در پیش گرفته است. از جمله فقیهان نامداری که به فراوانی استفاده از اجماع در استنادات فقهی خویش معروف شده، محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق) است. با مطالعه فقه ایشان آشکار می‌گردد که در حوزه استنادات فقهی، فقط اجماع مدرکی را دارای حجیت دانسته است. البته استدلال‌هایی نیز وجود دارد که نشانگر تفاوت میان استنادات فقهی و مبانی نظری ایشان در خصوص اجماع است؛ بدین نحو که در استنادات فقهی، همه اجماعات منقول مدرکی را حجت دانسته اما در مبانی نظری، تحصیل اجماع را تنها در زمان حضور و زمان‌های نزدیک به آن ممکن دانسته است.

کلیدواژه‌ها: محقق اردبیلی، اجماع، اجماع منقول، اجماع مدرکی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۹/۱۵، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۶/۰۱.

۱. نویسنده مسئول

Idjmā‘(Consensus) Caught up between Mohaghegh Ardabili’s Rejection and Approval

Adel Sharifi, Ph.D. Graduate, Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law,
Ferdowsi University of Mashhad

Hossein Saberi, Ph.D., Professor, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding
Author)

Hossein Naseri Moghaddam, Ph.D., Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Idjmā‘(Consensus) is among the most challenging Jurisprudential proofs in the eyes of Shiite scholars and each of the great jurists has adopted a specific approach to it. A well-known Shiite jurist famous for frequent use of Idjmā‘ in his jurisprudential citations is Mohaghegh Ardabili (1572 A.D). The study of his jurisprudence reveals that in the area of jurisprudential citations, he has considered that Idjmā‘ madraki (consensus whose sources are known) has authority. However, there are arguments which indicate the difference between his jurisprudential citations and his theoretical bases concerning Idjmā‘. In other words, in the field of jurisprudential citations, he has considered that all instances of Idjmā‘ manghul madraki (quoted consensus whose sources are known) are of authority but according to his theoretical bases, reaching Idjmā‘ is possible only in the age of appearance and the times near it.

Keywords: Mhaghegh Ardabili, Idjmā‘, Idjmā‘ manghul, Idjmā‘ madraki.

مقدمه

فرآیند استنباط احکام از زمان پیامبر اسلام (ص) تاکنون فراز و نشیب‌های فراوانی را پشت سر گذاشته و تحولات گوناگونی را به خود دیده است. از این میان شاید مبحث منابع استنباط احکام از چالشی‌ترین مباحث این حوزه به شمار آید. منابع فقهی هم از حیث دلیلیت و هم از حیث کیفیت دلالت، مورد بحث قرار گرفته‌اند و اختلاف نظرهای اساسی در این زمینه وجود دارد. گذر زمان، ازدیاد مسائل و فروع فقهی، گسترش علوم شرعی، عقلی، طبیعی، تأثیر و تأثر این علوم از یکدیگر و ... می‌تواند توجیه‌گر این فراز و نشیب‌ها و چالش‌ها باشد. اختلاف نظر میان فقهای اسلامی در خصوص منابع فقهی از حیث دلیلیت تا جایی است که تعداد این منابع را تا بیست منبع احصا کرده‌اند (حکیم، ۷۹). البته در مذاهب مختلف فقهی تعداد این منابع متفاوت است.

در فقه شیعه، مشهور بر آن است که منابع فقهی عبارت‌اند از کتاب، سنت، اجماع و عقل (آقابزرگ طهرانی، ۵۲). از میان این منابع، در حجیت دو منبع نخست اختلاف نظر قابل توجهی به چشم نمی‌خورد و حجیت این دو منبع از ضروریات دانسته شده است (حکیم، ۹۵ و ۱۱۹)؛ اما در دو منبع دیگر کم و بیش اختلاف نظرهایی وجود دارد. یکی از این منابع اختلافی، اجماع است. اختلاف نظر در حجیت اجماع، اختلاف نظر بسیط و ساده‌ای نیست و نمی‌توان گفت که گروهی به حجیت اجماع باور دارند و گروهی به عدم حجیت آن؛ بلکه اجماع با توجه به مبانی و انواعش، حجیت و عدم حجیتش متفاوت است. عده‌ای از فقیهان، انواع اجماع، بر اساس هر مبانی که باشد را فاقد حجیت دانسته‌اند (مظفر، ۱۱۶/۳؛ خوئی، مصباح الاصول، ۱/۱۴۱؛ روحانی، ۴/۲۴۲) و برخی دیگر نوع یا انواع خاصی را بر اساس برخی از مبانی پذیرفته‌اند (فاضل تونی، ۱۵۲ - ۱۵۳؛ میرزای قمی، ۲/۲۳۶-۲۴۱).

بنابراین لازم است با مراجعه به نظرات فحول علما سعی در رسیدن به بهترین سخن در این زمینه کرد. از جمله فقهای صاحب نامی که در بیشتر مسائل فقهی به اجماع استدلال کرده، محقق اردبیلی (م ۹۹۳ ق) است. در این نوشتار سعی بر آن است تا رأی این فقیه در مبحث اجماع مورد کنکاش قرار گیرد تا روشن شود که دلیل کثرت استنادات ایشان به اجماع از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا ایشان اجماع را به عنوان دلیل پذیرفته‌اند؟ آیا اجماع منقول در منظومه اصولی ایشان بالجمله یا فی‌الجمله مورد پذیرش واقع شده است؟ اما از آن‌جا که این فقیه نامی؛ کتاب اصولی از خود به جای نگذاشته است، ناگزیر باید به مؤلفات فقهی ایشان مراجعه کرد. هرچند رسیدن به نظر اصولی یک فقیه از طریق مراجعه به استدلال‌های فقهی امر بسیار دشواری است اما این مزیت را دارد که نظر و عمل را به یک‌جا می‌توان شناخت. جهت رسیدن به نظری صائب در این زمینه از استشهد به چند مورد خاص خودداری شده و تمام استدلال‌هایی که از جانب محقق

اردبیلی به اجماع شده است، مورد مطالعه، بررسی و تطبیق قرار گرفته است. با این شیوه، ابتدا رویکرد عملی ایشان مورد کنکاش قرار می‌گیرد و پس از ارائه گزارشی از موارد استنادی و تحلیل آن‌ها، به کشف مبانی نظری خواهیم رسید و به همین دلیل در این مطالعه، بررسی رویکرد عملی بر رویکرد نظری مقدم شده است. نکته آخر اینکه در این مراجعه، کتاب مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان جایگاه ویژه‌ای دارد.

تعریف اجماع

اجماع در لغت به معنای قصد و عزیمت آمده است. ابن منظور می‌نویسد: «اجماع به معنای محکم کردن نیت و عزیمت است» (ابن منظور، ۸/ ۵۷). طریحی، اجماع را دارای دو معنای اتفاق و عزم بر یک امر دانسته است (طریحی، ۴/ ۳۱۷)؛ اما در مورد معنای اصطلاحی آن شاید نتوان معنای موّحدی را برای اجماع ذکر کرد. تنها می‌توان گفت که اجماع یعنی اتفاق نظر. اما در متعلق اتفاق نظر، توافقی به چشم نمی‌خورد (حکیم، ۲۴۳). به هر حال باید تعریفی از اجماع ارائه داد. در این میان تعریفی که کمترین اشکال بر آن وارد باشد آن است که اجماع عبارت است از اتفاق نظر گروهی که اتفاق نظر آنان، صلاحیت اثبات حکم شرعی را دارا است (مظفر، ۲/ ۹۷).

البته فقهای شیعه، قیدی را بر این تعریف اضافه کرده‌اند. در اصول فقه شیعه برای آن که اجماع حجّت باشد باید کاشف از قول معصوم (ع) باشد. هر چند مبانی کشف نزد اصولیان شیعه متفاوت است؛ اما لزوم کاشفیت امری روشن و ضروری است. تفاوت در مبانی کشف گاه تا دوازده مینا نیز عنوان شده است (مظفر، ۲/ ۱۰۷). آنچه در این میان شهرت بیشتری یافته است، سه مبنای حس، لطف و حدس هستند.

بر اساس مبنای حس که از سوی فقیهانی چون شیخ مفید (مفید، ۱۲۱)، سید مرتضی (علم‌الهدی، ۲/ ۱۲۹)، ابوصلاح حلبی (حلبی، ۵۰۷) و محقق حلی (محقق حلی، ۱/ ۳۱) اتخاذ شده است، هرگاه مسئله‌ای مورد بررسی فقیه قرار گیرد و پس از کاوش همه آراء متوجه شود که تمام فقیهان، حکم خاصی را پذیرفته و میان آنان اختلافی وجود ندارد، به این نتیجه خواهد رسید که رأی امام معصوم (ع) نیز مطابق رأی آنان است؛ زیرا معصوم نیز یکی از فقیهان بلکه رئیس آنان است.

مبنای لطف که شیخ طوسی (طوسی، ۲/ ۶۰۲) آن را قبول کرده، آن است که رأی امام معصوم (ع)، عقلاً از اتفاق عالمان موجود در آن عصر یا علمای متأخر و عدم ظهور ردع به هر نحو ممکن از سوی ایشان (ع)، کشف می‌شود؛ زیرا قاعده لطف همان‌گونه که مقتضی نصب امام (ع) و عصمت ایشان است، اقتضا

می‌کند که در صورت اتفاق نظر عالمان برخلاف حق در مسئله مورد نظر، حکم صواب را تبیین نماید (مظفر، ۱۰۸/۲).

اما مبنایی که مورد اقبال متأخران و معاصران قرار گرفته است، مبنای حدس است. برخی برآنند که نخستین شخصی که این مبنا را مطرح کرده و قائل به آن شده است، ملا امین استرآبادی است (شاکری). مبنای حدس این‌گونه بیان می‌گردد که «قول معصوم (ع) از طریق اتفاق نظر علمای اعلام که روششان مراجعه به امامان (ع) برای دریافت احکام و طریقه آن‌ها، دوری از به‌کارگیری رأی و استحسانات وهمی است، استکشاف می‌شود. پس هرگاه با وجود اختلاف نظرها و تفاوت اندیشه‌هایی که دارند، بر یک قول اتفاق نظر پیدا کنند، مقتضای عقل و عادت در نزد صاحبان حدس درست و استوار و اهل دقت نظر، آن است که این قول، برگرفته از امامان و روسای مذهب آن‌ها است و این علما این قول را یا به صورت تنصیص و یا به صورت تقریر از جانب آن‌ها اخذ کرده‌اند» (حائری اصفهانی، ۲۴۷).

البته با اضافه شدن قید کاشفیت و تفصیلی که در مورد آن بیان شده است، بر اساس برخی از مبانی، همچون مبنای حس، اجماع از معنای اصطلاحی خویش فاصله گرفته است. محقق حلی در این زمینه بیان می‌دارد: «اجماع نزد ما به انضمام قول معصوم (ع) حجت است؛ بنابراین اگر یکصد تن از فقهای ما بر فتوایی اتفاق نظر داشته باشند و قول معصوم (ع) در میان اقوال آنان نباشد، این اتفاق نظر حجت نخواهد بود اما اگر قول ایشان (ع) در میان قول دو فقیه باشد، نظر آن دو فقیه حجت خواهد بود و این حجیت نه به اعتبار قول آنان بلکه به اعتبار قول معصوم (ع) است»^۱ (محقق حلی، ۳۱/۱). همچنین سید مرتضی در این خصوص می‌نویسد: «اگر دلیل حجیت اجماع، دخول امام معصوم باشد؛ بنابراین هر تعدادی از فقها چچه بسیار و چه اندک - که قول امام (ع) در میان قول آنان باشد، اجماعشان حجت است؛ زیرا اگر حجت از آن قول ایشان (ع) باشد، این قول با هر چیزی قرین گردد، به ناچار، حجت می‌گردد و این حجیت به خاطر قول امام (ع) است نه به خاطر اجماع»^۲ (علم الهدی، ۱۵۴/۲). بنابراین همان‌گونه که این دو فقیه صاحب نظر شیعه تصریح کرده‌اند، حجیت دایر مدار قول معصوم (ع) است و اگر یکصد نفر از فقیهان، بر حکمی اجماع نمایند تا زمانی که وجود قول معصوم (ع) در میان اقوال آنان کشف نگردد، آن اجماع، فاقد حجیت است و اگر دو فقیه بر یک حکم اتفاق نظر داشته باشند و قول امام (ع) همراه قول آنان باشد، این نظر دارای حجیت است. البته این حجیت نه به اعتبار قول آن دو نفر بلکه «باعتبار قوله علیه السلام» است و اعتبار این

۱. فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم (ع) فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة و لو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام.

۲. لان الإجماع اذا كان على كونه حجة كون الامام فيه، فكل جماعة - كثرت او قلت - كان قول الامام في جملة اقوالها فإجماعها حجة، لأن الحجة إذا كانت هو قوله، فبأي شيء اقترن لابد من كونه حجة لأجله لا لأجل الإجماع.

نظر «الأجله» است نه «لإجل الإجماع». شیخ طوسی نیز این اشکال را وارد دانسته و با بیان فایده‌ای سعی در تصحیح آن نموده و می‌نویسد: «هرگاه گفته شود: اگر در باب حجیت اجماع، حجیت از آن قول معصوم (ع) باشد، پس این سخن که اجماع، حجت و معتبر است، سخنی بی‌فایده است و شایسته است که بگویند قول امام (ع) حجت است و نامی از اجماع برده نشود. در پاسخ خواهیم گفت: هر چند اشکال مطرح شده وارد است؛ اما این که اجماع را معتبر می‌دانیم این فایده را داراست که در بیشتر اوقات، قول امام (ع) بعینه برای ما مشخص نمی‌شود. بنابراین در این صورت به معتبر شمردن اجماع نیاز پیدا می‌شود تا از طریق اجماع مشخص گردد که قول امام (ع) داخل در قول مجمعین است» (طوسی، العدة فی اصول الفقه، ۶۰۳/۲).

با توجه به آنچه بیان شد، شاید دیگر بحث از حجیت یا عدم حجیت اجماع با توجه به این مبنا، فاقد معنای محصلی باشد و همان‌گونه که شیخ انصاری فرموده‌اند، نهادن نام اجماع بر چنین دلیلی از باب تسامح است (انصاری، ۸۱/۱). صاحب معالم نیز بر این تساهل و تسامح خرده گرفته و بیان می‌دارد: «غفلت برخی از فقهای شیعه از این اصل (دخول امام معصوم ع) و تساهل آنان در ادعای اجماع در استدلال بر مسائل فقهی مایه شگفتی است تا جایی که آن را اتفاق گروهی از فقها دانسته و بدون نصب قرینه‌ای آشکار یا اقامه دلیلی معتبر بر حجیت، از معنای اصطلاحی عدول کرده‌اند» (ابن شهید ثانی، ۱۷۴).

اما به نظر می‌رسد براساس دو مبنای دیگر، اتفاق نظر تمامی فقها برای تحقق اجماع لازم است. البته به عقیده برخی بزرگان، براساس مبنای حدس، اتفاق نظر تمام فقها لازم نبوده و این امر به میزان تقوا و دیانت مجمعین بستگی دارد (فاضل تونی، ۱۵۳).

اقسام اجماع و حجیت آنها

اجماع از جهات مختلف مورد تقسیم‌بندی قرار گرفته است. از جهت چگونگی علم به تحقق اجماع، به اجماع محصل و اجماع منقول منقسم شده است. از جهت وجود یا عدم وجود مستند برای اجماع، آن را به اجماع مدرکی و اجماع تعبدی (غیر مدرکی) تقسیم کرده‌اند. اصولیان، گونه‌هایی همچون اجماع محصل، اجماع منقول، اجماع سکوتی، اجماع مرگب، اجماع قولی و اجماع عملی را نیز نام برده‌اند (مغنیه، ۲۵۸). از این میان آنچه مهم‌تر به نظر می‌رسد و ارتباط بیشتری با این نوشتار دارد، چهارگونه اول است. بنابراین مختصراً در مورد این چهار قسم و آرای اصولیان در مورد حجیت یا عدم حجیت آنها، مطالبی بیان می‌شود.

۱- اجماع محصل

در تعریف اجماع محصل آمده است: «اجماع محصل آن است که واقعاً ثابت گردد و بدون واسطه نقل بدان علم حاصل گردد» (کاظمی، ۴). در توضیح این تعریف باید گفت: «مراد این است که خود مجتهد در مسئله‌ای که خواهان آشنایی با حکم آن است، سختی بحث و تحقیق در مورد اجماع کنندگان جهت شناخت آنان و آرائی که در مسئله دارند را تقبل نماید تا نسبت به اتفاق نظر بر حکم، برایش علم حاصل گردد» (حکیم، ۲۵۹). بنابراین اجماع محصل همان‌گونه که از عنوانش پیداست، باید توسط خود مجتهد تحصیل گردد و بدون واسطه به تحقق اجماع علم حاصل شود.

با عنایت به مبانی کشف در اجماع، امکان تحصیل اجماع، متفاوت خواهد بود. برخی برآن شده‌اند که بر اساس مبنای حس و اجماع دخولی، تحصیل اجماع تنها برای معاصران امام (ع) ممکن است؛ اما تحصیل اجماع برای سایر زمان‌ها، بعید به نظر می‌رسد (مظفر، ۱۰۸/۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۸۹/۳؛ ابن شهید ثانی، ۱۷۵). برخی دیگر نه تنها تحصیل اجماع بر مبنای حس و لطف را ممکن ندانسته بلکه با وجود پذیرش امکان تحصیل اجماع بر مبنای حدس - تنها تا زمان علامه و محقق -، وقوع چنین امری را بعید دانسته‌اند (فاضل تونی، ۱۵۲ - ۱۵۳). در مقابل، برخی دیگر عقیده دارند که تحصیل اجماع بر مبنای حدس، قابل انکار نیست و افزوده‌اند: «این روش شناخته شده‌ای است که انکار آن جایز نیست. بنابراین هرگاه از این طریق به رأی امام (ع) علم حاصل شود، بی‌شک حجت خواهد بود؛ بلکه با ملاحظه اقوال علما، حتی ثبوت چنین اجماعی در این زمان را می‌توان ادعا کرد» (میرزای قمی، ۲۴۱/۲).

در میان علمای متأخر نیز برخی، تحصیل اجماع، خصوصاً بر اساس مبنای نخست را غیر ممکن دانسته‌اند (کاظمی، ۲۲). این اختلاف نظرها در زمان معاصر نیز همچنان موجود است تا جایی که برخی تحصیل اجماع را از سخت‌ترین امور شمرده (مغنیه، ۲۵۸) و برخی دیگر با قرار دادن شرایطی سخت، وقوع چنین اجماعی را ممکن دانسته‌اند (حکیم، ۲۶۱). بنابراین، اصولیان امامیه هر کدام با بیان یک یا چند مبنای، نسبت به امکان تحصیل اجماع و در نهایت حجیت آن نظرات متفاوتی را ارائه داده‌اند.

۲- اجماع منقول

اجماع منقول در واقع همان اجماع محصلی است که توسط تحصیل کننده اجماع برای سایرین نقل می‌شود. از آن‌جا که نقل اجماع غالباً به صورت غیر متواتر صورت می‌گیرد، به این‌گونه اجماع، اجماع منقول به خبر واحد اطلاق می‌شود. سخن در باب حجیت چنین اجماعی خالی از اختلاف نیست. از آن‌جا که نقل اجماع از سنخ خبر واحد شمرده شده است، بدیهی است که گروهی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند، از پذیرش حجیت اجماع منقول، سرباز زنند؛ اما اصولیانی که حجیت خبر واحد را پذیرفته‌اند

نیز در خصوص اجماع منقول مسیر واحدی را طی نکرده‌اند.

برخی با این بیان که «سخن حق، توقف در پذیرش اجماع منقول به خبر واحد است... زیرا ظاهراً فقهای متقدم، اجماع را به معنای مصطلح نزد اهل سنت به کار می‌برده‌اند» (فاضل تونی، ۱۵۶). به عدم حجیت این گونه از اجماع باور آورده و به این امر استدلال کرده‌اند که فقیهان متقدم اجماع را به معنای اصطلاحی میان اهل سنت به کار برده‌اند؛ براین اساس این گونه اجماعات قابل وثوق و اطمینان نیستند. در مقابل، برخی دیگر با بیان عباراتی همچون «نقل اجماع به خبر واحد جایز است. بنابراین از آن‌جا که از چنین خبری ظن حاصل می‌شود، عمل به آن واجب است» (علّامه حلّی، تهذیب الوصول الی علم الاصول، ۲۰۸)، «در ثبوت اجماع منقول به خبر واحد با فرض حجیت اصل اجماع، اختلاف نظر وجود دارد. بنابراین؛ گروهی آن را پذیرفته و گروهی دیگر، منکر آن شده‌اند. البته نظر درست همان نظر نخست است. دلیل ما این است که عموم دلیل حجیت خبر واحد، آن را شامل می‌شود و همان‌گونه که سایر موارد با خبر واحد ثابت می‌گردد، اجماع نیز با آن ثابت می‌شود» (ابن شهید ثانی، ۱۸۱) و «نظر درست، حجیت اجماع منقول به خبر واحد است؛ زیرا نقل اجماع، خبر است و خبر واحد، حجّت است» (میرزای قمی، ۲۹۳/۲) قائل به حجیت این گونه از اجماع شده‌اند.

همان‌گونه که در استدلال‌ها ملاحظه می‌شود، دلیل پذیرش حجیت اجماع منقول توسط این گروه، وحدت ملاک میان نقل اجماع و خبر واحد است. در واقع، مطابق عقیده این گروه، ادله حجیت خبر واحد عمومیت داشته و اجماع منقول به خبر واحد را نیز شامل می‌شود. البته این استدلال از جانب شیخ انصاری مردود شمرده شده است. به باور ایشان، ملازمه‌ای میان حجیت خبر واحد و حجیت اجماع منقول وجود ندارد؛ زیرا ادله خاصی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده است، تنها بر حجیت خبری دلالت دارد که این خبر از طریق حس به منبر رسیده باشد در حالی که مبنای کشف رأی معصوم در مبحث اجماع از دیدگاه شیعه، حدس است (انصاری، ۱/ ۷۷). بنابراین با این تمایز دقیقی که وی میان این دو بیان می‌کند، اجماع منقول را از شمول ادله حجیت خبر واحد خارج می‌سازد.

۳- اجماع مدرکی

اجماع مدرکی اجماعی است که مستند فتوای همه یا بعضی از اجماع‌کنندگان در آن معلوم است. بی‌اعتباری چنین اجماعی به بیشتر فقیهان و اصولیان نسبت داده شده است (نائینی، ۳/ ۱۵۱). مخالفان این نوع از اجماع بر این عقیده‌اند که آنچه در خصوص اجماع قابل طرح است، آن است که «اتفاق نظر علما، کاشف از وجود دلیلی معتبر نزد اجماع‌کنندگان باشد و آن در صورتی است که اصل، قاعده یا دلیل دیگری موافق معقد اجماع نباشد؛ زیرا با وجود چنین امری، امکان دارد که مستند اتفاق نظر، یکی از این امور

باشد» (امامی، ۱۱۱/۶۰). در مقابل، گروه اندکی از فقیهان به حجیت این نوع از اجماع باور آورده‌اند. در برخی نوشته‌ها از فقیهانی همچون شهید ثانی و ملا احمد نراقی به عنوان نمایندگان این دیدگاه نام برده شده است (همو، ۱۱۴ - ۱۱۵).

۴- اجماع تعبّدی (غیر مدرکی)

در تعریف این گونه از اجماع آمده است: «اجماع تعبّدی، اجماعی است که به دلیلی مستند نیست. به همین جهت، به آن اجماع تعبّدی گویند» (ساعدی، ۱۵۹/۴۲). همان‌گونه که نگارنده این تعریف به این مطلب اشاره داشته است، چنین عنوانی در مؤلفات اصولی، بی سابقه است و آنچه در خصوص مستند اجماع گفته شده است، تنها وجود مستند یا عدم آن است که قسم اول را مدرکی نامیده و به جهت وضوح قسم مقابل آن از تسمیه آن خودداری کرده‌اند. بنابراین مقصود از اجماع تعبّدی، آن نوع اجماعی است که در مورد اجماع، مستندی همچون اصل، قاعده، عموم و یا دلیل دیگری وجود نداشته باشد، چه تمام مجمعین یا برخی از آنان به این مستند اشاره کرده یا نکرده باشند. بی شک آنان که حجیت اجماع منقول را پذیرفته‌اند، همان‌گونه که در مبحث پیشین اشاره شد، بیشتر بر بی اعتباری اجماع مدرکی نظر دارند که نتیجه آن پذیرش اجماع تعبّدی توسط اکثر فقیهان و اصولیان است.

اجماع در اندیشه فقهی محقق اردبیلی

با نگاه مختصری به کتاب مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الاذهان، مهم‌ترین اثر فقهی محقق اردبیلی و توفیقی کوتاه در آن، کثرت استنادات وی به اجماع آشکار می‌گردد. این موضوع به حدّی خودنمایی می‌کند که به آسانی می‌توان ادعا کرد که ایشان در بیشتر مسائل فقهی به اجماع استناد کرده و حتی گاهی استدلال به اجماع را مقدّم بر کتاب و سنّت آورده است (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵/ ۲۸۹ و ۴۸۲/۸ و ۶۱/۹ و ۲۱۰ و ۱۱۷/۱۱ و ۳۴۹). این کثرت استنادات، ناخودآگاه، ذهن را به سوئی می‌برد که چاره‌ای جز اذعان به اهمّیت و جایگاه ویژه اجماع در اندیشه فقهی محقق اردبیلی باقی نمی‌گذارد. بنابراین لازم است رویکرد محقق اردبیلی در سه حوزه تبیین گردد. نخست آنکه مبنای محقق اردبیلی در خصوص کشف چیست؟ دوم آنکه موضع ایشان در خصوص اجماع محصل و منقول چگونه است؟ سوم آنکه اجماع مورد پذیرش ایشان از نوع مدرکی، تعبّدی یا هر دو قسم آن است؟

۱- مبنای کشف

در استنادات وی به اجماع و استدلال‌هایی که در این خصوص داشته، به مبنا کمتر اشاره شده است؛ اما از بعضی عبارات می‌توان به این نتیجه دست یافت که مراد ایشان از اجماع، همان اجماع دخولی و

مبنای حس است. این معنا در شرح عبارت «و من استحلّ المحرمات المجمع علیها... یقتل» به وضوح مشهود است. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «بنابراین اگر فرد شیعه، قول امام خویش را که به عصمت وی اعتقاد دارد، انکار کند به کفر و ارتداد او حکم می‌شود. پس اگر شخص شیعه، حکم اجماعی فقهای امامیه را انکار نماید، به طوری که بداند امام معصوم (ع)، داخل در اجماع است و بازهم انکار نماید، به واسطه انکار چنین اجماعی، حکم به ارتداد وی صادر می‌شود».^۱ (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۱۳/ ۲۱۰).

اشاره به این مبنا در کتاب زبده البیان نیز به چشم می‌خورد. در باب قضا و شهادت در ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فإن تنازعتم فی شئی فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر» (نساء: ۵۹) می‌نویسد: «بدان که حکم به ارجاع به خدا در صورت اختلاف و مانند آن، در مسائلی که مورد ردّ و اختلاف نظر نبوده و باوجود اتفاق نظر، قول حق پوشیده نیست، بر حجیت اجماع دلالت دارد. این مطلب به جهت دخول معصوم (ع)، آشکار و مسلّم است» (زبده البیان، ۶۸۷). به جز این دو عبارت که صراحتاً به اجماع دخولی پرداخته است، محقق اردبیلی در دو موضع (مجمع الفائده، ۱/ ۲۲۶ و ۲/ ۳۶۳) جهت آشنایی بیشتر با اجماع و حجیت آن، خواننده را به دیدگاه شهید ثانی در رساله نماز جمعه ارجاع می‌دهد. شهید ثانی در مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضور امام معصوم (ع) برای اقامه نماز جمعه، پس از اشاره به اجماع به عنوان یکی از ادله قائلان به اشتراط، در مقام پاسخ‌گویی به این دلیل می‌نویسد: «حتی اگر وجود مخالف در این مسئله را نپذیریم، امکان تحقق اجماع به نحوی که صلاحیت دلالت را داشته باشد، ثابت نیست؛ زیرا اجماع نزد علمای شیعه، به واسطه دخول قول امام معصوم (ع) میان اقوال مجمعین، حجت است و آنچه برای آنان معتبر است، قول ایشان (ع) است نه اقوال مجمعین. همچنین علمای شیعه به این امر معترف‌اند که پذیرش اجماع، از باب مماشات با اهل سنت است... حال که مسئله بدین‌گونه است، باید نسبت به دخول معصوم (ع) در میان اقوال مجمعین، علم حاصل گردد تا حجیت قول آنان محقق گردد» (شهید ثانی، رسائل الشهد الثانی، ۱/ ۲۳۳). شهید ثانی نیز در این متن به صراحت از اجماع دخولی یاد می‌کند. بنابراین ارجاع محقق اردبیلی به ایشان، نشانگر آن است که مراد وی از اجماع، همان اجماع دخولی است.

۲- اجماع محصل

از میان انبوه استنادات محقق اردبیلی به اجماع - که عمدتاً اجماع منقول است - دست یافتن به اظهار نظر صریح در خصوص اجماع محصل، کار دشواری است. با این وجود در فقه ایشان، عباراتی موجود

۱. فحینئذ لو أنکر مؤمن قول إمامه الذی یعتقد عصمته، ینکفر و یرتد، فالؤمن إذا أنکر ما أجمع علیه الإمامیه بمعنی أنه علم ذلك بحیث دخل فی قول المعصوم ثم أنکر، ینکفر و یرتد باینکاره الإجماع الذی دخل فی المعصوم علیه السلام.

است که به نظر می‌رسد استناد وی به اجماعی است که خود تحصیل کرده است. در شرح عبارت «و یجتهد فی الوقت إذا لم یتمکن من العلم» بر آن است که «دلیل وجوب علم نسبت به وقت نماز، آشکار است؛ بلکه مطابق آنچه بدان ظن پیدا کرده‌ام، این مسئله اجماعی است؛ بنابراین نیازی به دلیل ندارد» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۱/ ۱۵۰). ایشان در این مورد، وجود اجماع را مستند به ظن و دریافت خویش کرده است که ظهور در اجماع محصل دارد. در مسئله وجوب غسل زن حائض برای انجام نماز و طواف واجب، بدون آنکه به نقل اجاع در این زمینه اشاره‌ای داشته باشد، آن را اجماعی معرفی می‌کند (همان، ۲/ ۵۲). وی در این مورد و موارد دیگر (همان، ۱/ ۲۰۰ و ۲۱۵ و ۲۸۴ و ۶۵ و ۱۰/ ۳۶۶) بدون آنکه اشاره‌ای به نقل اجماع داشته باشد، به اجماع استناد کرده است و از آنجا که روش ایشان بر این است که در موارد نقل اجماع به چنین مسئله‌ای اشاره داشته است، عدم اشاره در این موارد می‌تواند نشان‌دهنده محصل بودن این اجماعات باشد.

۳- اجماع منقول

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، گستردگی پرداختن به بحث اجماع در فقه محقق اردبیلی، با اندک نگاهی به مؤلفات ایشان قابل مشاهده است. بخش اعظمی از این استنادها و استدلال‌ها را اجماع منقول به خود اختصاص داده است. از این استنادات می‌توان به این نکته دست یافت که اجماع منقول فی الجمله مورد پذیرش محقق اردبیلی واقع شده است. جهت درک بهتر این مسئله، لازم است مختصری از این استنادات در برخی از مسائل فقهی آورده شود و پس از آن در پی کشف جایگاه اجماع منقول در اندیشه محقق اردبیلی برآمد.

- ۱- «بنابراین وضو برای نماز و طواف واجب و مس کتابت قرآن در صورت وجوب، واجب است. دلیل مسئله اول قرآن و سنت و اجماع است و دلیل مسئله دوم، سنت و اجماع است»^۱ (همان، ۱/ ۶۵).
- ۲- «و وجوب کفن واجب زن بر شوهرش ظاهراً اجماعی است. همچنین در این خصوص روایاتی موجود است»^۲ (همان، ۱/ ۱۹۹).
- ۳- «دلیل نجاست منی، ظاهراً اجماع منقول در منتهی و وجود روایات زیادی است»^۳ (همان، ۳۰۳/۱).

- ۴- «و بدان که ظاهر آن است که استبراء کنیزی که مالک آن کودک بوده است، نه بر فروشنده - که ولی است - و نه بر خریدار واجب نیست ... دلیل آن، اصل و فقدان دلیلی صحیح بر وجوب است؛ زیرا دلیل

۱. فالوضوء یجب للصلاة و الطواف الواجبین و مس کتابة القرآن إن وجب. دلیل الأول، الكتاب و السنة و الإجماع و دلیل الثانی الآخران.

۲. و وجوب کفن المرأة الواجب علی زوجها الظاهر أنه إجماعی مع وجود بعض الأخبار فیہ.

۳. دلیل نجاسة المنی فکأنه الإجماع المنقول فی المنتهی و غیره، مع اخبار کثیره.

عمده و جوب استبراء بر فروشنده، اجماع مستند به برخی روایات است. در این گونه موارد، اجماع پذیرفته نیست؛ زیرا مخالف اصل است و روایت نیز نه به طور عام و نه به طور خاص، شامل این صورت نمی شود»^۱ (همان، ۲۷۳/۸).

۵- «دلیل وجوب پنج تکبیری که چهار دعا در میان آنها باشد، اجماع منقول در منتهی است. علامه در آن جا می گوید: نماز میت پنج تکبیر است که چهار دعا در میان آنها است و همه فقهای امامیه بر این نظرند. و دلیل دیگر آن روایت صحیح عبدالله بن سنان است»^۲ (همان، ۴۳۱/۲).

۶- «و ما دلیلی بر بطلان اجاره به واسطه مرگ موجر، به جز اجماع منقول، نیافتیم و تو از ضعف آن در این گونه موارد، نیک آگاهی»^۳ (همان، ۶۶/۱۰).

۷- «قول مشهور آن است که گواهی فرزند علیه پدر، پذیرفته نیست ... از سید مرتضی نقل شده است که گواهی فرزند علیه پدر را پذیرفته است. دلیل قول اول، اجماع منقول به خبر واحد است ... دلیل سید مرتضی عموم ادله قبول شهادت به ضمیمه عدم ثبوت مانع است؛ زیرا از وضعیت اجماع منقول به خبر واحد در این گونه موارد، نیک آگاهی»^۴ (همان، ۴۰۵/۱۲).

۸- «و اما دلیل مستحب بودن اعتکاف، اجماع است. علامه در منتهی می نویسد: و علمای اسلامی بر مشروعیت اعتکاف و مستحب بودن آن اتفاق نظر دارند. خدای تعالی می فرماید: و به ابراهیم و اسماعیل عهد کردیم... از این بیان فهمیده می شود که اشاره به این مطلب است که سند اجماع، قرآن است. همچنین شکی نیست که عبادت بودن اعتکاف را از روایات نیز می توان فهمید»^۵ (همان، ۳۵۱/۵).

۹- «دلیل ثبوت شفعه به صورت مطلق، اجماع مستند به سنت است. بنابراین بحثی در آن نیست»^۶ (همان، ۸/۹).

۱۰- «اجماع بر عدم ارث بردن قاتلی که از روی عمد و به ناحق اقدام به قتل کرده، نقل شده است و مستند آن نیز روایات هستند»^۱ (همان، ۵۰۱/۱۱).

۱. دلیله الأصل، مع عدم دلیل صحیح علی الوجوب، فإن عمدة أدلة وجوب الاستبراء علی البائع هو الإجماع مستندا الی بعض الاخبار، و لا إجماع فی أمثال ذلك علی ما یظهر، للأصل، و الخبر لیس بحیث یشمل هذه الصور لا عموماً و لا خصوصاً.

۲. دلیل وجوب خمس تکبیرات، بینها أربعة ادعیة- الإجماع المنقول فی المنتهی، قال فیه: و هی خمس تکبیرات بینها أربعة ادعیة، و علیه علماءنا أجمع. و صحیحة عبد الله بن سنان.

۳. و ما نعرف دلیلاً علی البطلان بموتها سوی ما نقل فی الشرح من الإجماع، و أنت تعلم ضعفه فی مثله.

۴. المنع مخصوص بشهادة الولد علی رأی، هذا هو المشهور ... نقل عن السيد ما يدل علی قبوله عنده. و الدلیل علی الأول، الإجماع المنقول بخبر الواحد ... و للسید رحمه الله، عموم أدلة قبول الشهادة، مع عدم ثبوت المانع هنا، لما عرفت من حال الإجماع المنقول بخبر الواحد فی أمثال هذه.

۵. و اما دلیل مندوبیته فهو الإجماع. قال فی المنتهی: و قد اتفق المسلمون علی مشروعیت الاعتکاف و آتیه سنه. قال الله تعالی: و عهدنا الی ابراهیم و اسماعیل (بقره: ۱۲۵) ... فیفهم منه أنه إشارة إلى أن سند الإجماع هو الكتاب و لا شك فی استفادة كونه عبادة من الأخبار أيضاً.

۶. دلیل ثبوت الشفعة مطلقاً هو الإجماع مستندا الی السنة فلا كلام فیه.

با این گزارش مختصر از استنادات محقق اردبیلی، به وضوح دریافت می‌شود که ایشان در برابر اجماع منقول، موضعی میانه اتخاذ کرده است. در یک رویکرد، اجماع را دلیل بر حکم قرار داده و به آن استناد می‌کند (نمونه‌های ۱، ۲، ۳، ۵، ۸، ۹ و ۱۰)؛ اما در رویکردی دیگر، از ضعف اجماع منقول و عدم حجیت آن سخن به میان می‌آورد. (نمونه‌های ۴، ۶ و ۷). حال باید دلیل این دوگانگی ظاهری را مورد کاوش قرار داده و تبیین کرد که ایشان اجماع منقول را در چه صورتی و با داشتن چه شرایطی حجت دانسته و در کدامین صورت آن را ضعیف و فاقد حجیت به شمار آورده است؟

از بررسی موارد یاد شده این نتیجه به دست می‌آید که اجماع منقول در صورتی مورد پذیرش ایشان است که مستندی از آیه، روایت، اصل و ... داشته باشد. این مسئله در تمامی موارد یاد شده به روشنی قابل مشاهده است. جهت تبیین بیشتر موضوع لازم است نمونه‌های بستری ارائه گردد.

در مسئله عدم ارث‌بری زوجین از قصاص بر آن است که «چه بسا دلیل عدم ارث‌بری زوجین در قصاص، اصل و اجماع باشد» (همان، ۱۱/۵۱۱ - ۵۱۲). در این مورد به جهت آنکه در خصوص اجماع، مستندی همچون اصل موجود است، برای اجماع حجیت قائل شده و آن را دلیل بر حکم قرار می‌دهد. در نمونه‌های دیگر در مسئله اقرار به نسب، داشتن شرایط اقرار از سوی مقرر و تصدیق از سوی مقرر را لازم دانسته و در ادامه بر آن است که در صورتی که مقرر، کودک باشد، نیازی به تصدیق نیست. سپس می‌افزاید: «چه بسا دلیل این مسئله، اجماع و عموم ادله اقرار باشد» (همان، ۹/۴۴۷). در این نمونه نیز وجود مستندی همچون عموم ادله، سبب پذیرش اجماع منقول گردیده است. باز در مسئله چگونگی ایستادن امام در مقابل جنازه در نماز میت، دلیل آن را اجماع منقول در منتهی (علامه حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ۷/۳۵۵) و روایت عبدالله بن مغیره از امام صادق (ع) (طوسی، تهذیب الاحکام، ۳/۱۹۰) معرفی می‌کند (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۲/۴۴۵) نمونه‌های دیگری (همان، ۱/۲۲۵ و ۲۸۴ و ۲۹۸ و ۲/۸۲ و ۳۵ و ۹۳ و ۱۱۶ و ۱۹۳ و ۲۷۱ و ۴۱۳ و ۴۲۵ و ۳/۲۰۰ و ۲۵ و ۴/۹۵ و ۱۶۲ و ۲۳۳ و ۲۶۷ و ۲۹۹ و ۱۳۴ و ۵/۲۸ و ۷/۲۵ و ۹/۱۱۸ و ۱۸۷) از این نحو در فقه ایشان چنان فراوانند که اشاره به تمامی آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است.

در مقابل نیز هر جا از ضعف و بی‌اعتباری اجماع منقول سخن به میان آورده، علت آن عدم وجود مدرک و مستند است که گاه به صورت صریح و گاه به صورت ضمنی اشاره کرده است. علاوه بر مواردی که پیش‌تر ذکر شد، نمونه‌های دیگری نیز موجود است که ثابت‌کننده این مدعاست. برای نمونه در باب عاریه در مسئله جواز عاریه دادن گوسفند جهت استفاده از شیر آن، بعد از نفی خلاف در خصوص جواز، به

اموری همچون فقدان مانع عقلی و نقلی در این زمینه، اصل جواز، تناسب با شریعت سمحه، عموم ادله و برخی روایات (ابن ابی جمهور، ۲۵۲/۳؛ حرعاملی، ۱۷/۳۵۰) استناد می‌کند. سپس به ادله‌ای که به عنوان مانع اقامه شده است، پرداخته و یکی از آن‌ها را اجماع بر این امر دانسته که اجاره چنین موردی صحیح نیست؛ زیرا شرط اجاره، تملیک منفعت است درحالی که شیر و مانند آن، عین به شمار می‌آید و از آنجا که «کل ما تصح اعارته تصح اجارته» لازم می‌آید که اعاره نیز صحیح نباشد. آن‌گاه در پاسخ به این استدلال می‌نویسد: «بر این مسئله -عین بودن شیر و مانند آن- نصی وجود ندارد به جز آنکه ادعای اجماع شده است؛ ولی اجماع آنچنان دارای ضعف است که لازم به توضیح نیست» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۳۶۷/۱۰). در این تعبیر به علت فقدان مدرک و مستند در این زمینه، به شدیدترین نحو نسبت به بی‌اعتباری اجماع نظر می‌دهد. در نمونه‌ای دیگر و در پاسخ به این پرسش که آیا سفر جهت صید تجارتي، مانع از قصر نماز است یا خیر؟ قائل به عدم مانعیت است و به استدلال شیخین و ابن ادریس به اجماع (شهید ثانی، روض الجنان، ۱۰۳۵/۲)، مبنی بر مانعیت، اشکال وارد ساخته و می‌افزاید: «شیخین و ابن ادریس دلیل روشنی (بر مانعیت) ندارند و اجماع منقول در چنین مسائلی حجت نیست» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۳۸۶/۳). در این مسئله و موارد مشابه دیگر (همان، ۳۲/۴ و ۲۵/۵ و ۵۳/۸) علت عدم پذیرش اجماع منقول، تعبدی بودن آن و فقدان مستند عنوان شده است.

از بررسی مجموع این نمونه‌ها به دست می‌آید که جهت‌گیری کلی ایشان، پذیرش حجیت اجماع مدرکی و عدم پذیرش اجماع تعبدی است. البته در برخی موارد نادر، نسبت به اجماع تعبدی موضعی میانه اتخاذ کرده است. برای مثال در مسئله عدم جواز فروش مایعات منتجس غیر قابل تطهیر، بر آن است که «و ما جز اجماع منقول بر عدم جواز فروش مایعات منتجس غیر قابل تطهیر -به استثنای روغن- و گمان به اسراف بودن چنین امری به جهت نداشتن فایده، دلیل دیگری نیافتیم. دلیل دوم (نداشتن فایده) آشکار نیست؛ زیرا در برخی موارد دارای فایده هستند. مانند این که در داروهای غیرخوراکی مورد استفاده قرار گیرند ... اما اگر اجماع حاصل شده باشد، نمی‌توان آن را نادیده گرفت» (همان، ۳۲/۸). در این مورد با وجود اینکه این اجماع، غیر مدرکی بوده و برخلاف اصل جواز و عموم ادله بیع است، بازم به مخالفت صریح با آن نپرداخته است. باز در نمونه‌ای دیگر در مبحث ربا، ذیل عبارت «والشیء و أصله واحد» نسبت به این بیان قائل به تأمل شده و بر این نظر است که در صورت عدم وجود اجماع، قول به اختلاف میان شیء و اصل آن امکان‌پذیر بود. سپس در ادامه می‌افزاید: «وبالجملة دلیلی بر اتحاد میان شیء ربوی و اصل آن به صورت کلی اقامه نشده است؛ بلکه بر عدم اتحاد، دلیل اقامه شده است. همچنین ادله اباحه بیع، دلیل بر جواز است، به جز آنکه قول اصحاب بر اتحاد است و خروج از قول آنان مشکل است» (همان، ۸/۸).

(۴۷۵). در این نمونه با وجود اینکه در معقد اجماع، دلیلی از اصل، عموم و یا خبر، موجود نیست بلکه ادله بر خلاف اجماع است، محقق اردبیلی به ردّ چنین اجماعی پرداخته و نسبت به آن جانب احتیاط را در پیش می‌گیرد.

به هر حال جهت‌گیری کلی وی در استنادات فقهی بر پذیرش اجماع مدرکی استوار شده است؛ اما این پرسش قابل طرح است که آیا مبنای نظری ایشان همان است که در رویکرد عملی بیان گردید؟ واقعیت آن است که بررسی برخی از نمونه‌ها نشان از منفی بودن پاسخ می‌دهد. گویی ایشان در مواردی سعی بر آن داشته تا حجیت اجماع را مورد خدشه قرار داده و برای آن حجیتی حداقلی را در نظر بگیرد؛ به این معنا که حصول اجماع، تنها در شرایطی کاملاً محدود و در زمانی مشخص قابل تصور است. البته این جهت‌گیری به شکلی یکسان نبوده است، بلکه در برخی موارد نسبت به اجماع، موضعی میانه اتخاذ کرده و به صورت ضمنی آن را به عنوان دلیل نپذیرفته است. برای نمونه در باب طهارت و در مبحث غسل در مسئله وجوب رساندن آب به زیر موهای سر و صورت و میان انگشتان، اظهار تأمل کرده و سبب این تأمل را ادله‌ای می‌داند که ریختن دو یا سه کف دست آب بر روی سر را مجزی می‌دانند؛ در حالی که با این میزان، آب به تمام موهای سر نمی‌رسد؛ خصوصاً اگر موهای سر پرپشت باشد. سپس به روایتی از امام صادق (ع) در خصوص غسل حائض استناد می‌کند که می‌فرماید: زن حائض به هر مقدار که رطوبت آب به موهایش برسد مجزی است. آن‌گاه ادامه می‌دهد که البته این روایت به واسطه اجماع و برخی روایات مقید به علم به رسیدن آب به زیر موها شده است. سپس می‌نویسد: «بنابراین اگر اجماع نبود، قول مطابق روایت، ممکن بود. پس سکوت در این مسئله بهتر است؛ اما نفس نامطمئن است و نظرش همانند روایت است. البته سراغ ندارم کسی از متقدمین یا متأخرین از فحول علما به این مسئله توجهی کرده باشد. پس همچو منی نمی‌تواند در چنین مسئله‌ای نظر بدهد؛ اما نفس تا زمانی که دلیل قانع‌کننده‌ای نیابد، آرام نمی‌گیرد»^۱ (همان، ۱/ ۱۳۷ - ۱۳۸). وی با عبارت «فلولا الإجماع» هرچند در ظاهر با اجماع مخالفتی نمی‌کند اما با بیان عبارت «والنفس توسوس مالم تره دلیلاً تقتنع به» آن را از حیث دلیلیت با اشکال روبه‌رو ساخته و آن را قانع‌کننده به شمار نمی‌آورد. البته این نقد و اشکال با مقدمه‌ای متواضعانه همراه می‌گردد تا جسارتی متوجه قائلان به اجماع نگردد و از نقد آنان در امان ماند.

دیگر بار در مبحث نیت، سخت‌گیری‌هایی که در مورد آن انجام شده را مورد نقد قرار داده و می‌افزاید: «و اگر ترس از خرق اجماع نبود، می‌گفتیم که مقتضای ادله این است که لازم نیست نیت بر آن وجهی که

۱. فلولا الإجماع كان القول به ممكنا. فالسكوت عنه أولى إلاً أن النفس غير مطمئنة فيرشح عنها مثله مع عدم العلم بتوجه أحد إلى مثله من المتقدمين و المتأخرين من فحول العلماء فليس لمثل النظر في مثله. لكن النفس توسوس مالم تره دليلاً تقتنع به.

گفته شد، صورت گیرد»^۱ (همان، ۱/۱۲۴). در اینجا نیز بازم عبارت «لولا خوف» تکرار می‌شود و تنها چیزی که سبب می‌شود محقق اردبیلی با وجود استدلال‌های متقن، در ظاهر، مقید به اجماع گردد، ترس از مخالفت با اجماع است. در نمونه‌ای دیگر در باب حج در مسئله وجوب در اختیار قرار دادن مال از سوی فرزند جهت انجام حج از سوی پدر، بیان می‌دارد که ظاهراً اجماع بر عدم وجوب است. اما روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که به نظر ایشان دلالت بر جواز بلکه وجوب می‌کند. امام صادق (ع) در این روایت به کلام پیامبر (ص) که «الولد و المال للوالد» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۵/۱۵) استشهد می‌کنند. سپس با اشاره به روایات دیگری در این خصوص می‌نویسد: «اگر ترس از مخالفت با اجماع نبود، ممکن بود که مطابق مضمون روایت حکم کرد؛ زیرا هر آن‌چه برای قول به عدم وجوب بیان شد، تکلفاتی بیش نیستند و قواعد شرعی نیز با روایت، هیچ‌گونه منافاتی ندارند و این‌گونه موارد به واسطه نص صریح و صحیح از شمول قواعد شرعی مستثنی می‌شوند» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۶/۷۷ - ۷۸). هر چند وی ترس خویش را از مخالفت با اجماع بیان می‌کند اما با تکلف دانستن توجیهات قائلان به اجماع و بیان عدم منافات میان روایت و قواعد شرعی، در واقع مخالفت خویش با اجماع را به صورت غیر صریح اظهار می‌دارد. این مخالفت‌های ضمنی و غیرصریح به این چند نمونه، محدود نشده بلکه موارد دیگری (همان، ۹/۴۵ و ۲/۲۰۱ و ۳/۱۳ و ۸/۴۷۵ و ۲/۳۵) را نیز می‌توان در سرتاسر استدلال‌های وی مشاهده کرد.

او در راستای تقویت نظر خویش، خواننده را به دیدگاه شهید ثانی در این خصوص ارجاع می‌دهد و بیان می‌دارد: «و از آن‌چه در خصوص اجماع و حصول آن خصوصاً بر اساس اصول شیعه گفته شده است، نیک آگاهی و اگر ترس از به درازا کشیدن بحث نبود، گزینه‌ای از آن را بیان می‌کردم و شهید ثانی در مبحث نماز جمعه، آنچه برای عدم پذیرش اجماع لازم است را بیان کرده است» (همان، ۱/۲۲۶). محقق اردبیلی به این ارجاع بسنده نکرده و بار دیگر در مبحث نماز جمعه در مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضور امام معصوم (ع) یا نایب ایشان، بعد از ذکر اجماع منقول بر اشتراط، به اظهار نظر پرداخته و می‌نویسد: «و آن‌چه از طریق تأمل در آیه و روایات به دست می‌آید، عدم اشتراط حضور امام (ع) و وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت است؛ اما در آیه و روایات اجمال وجود دارد. بنابراین چاره‌ای جز تمسک به اجماع وجود ندارد» (همان، ۲/۳۶۱)؛ اما پس از آن در یک جمع‌بندی، به دو رأی در این زمینه اشاره کرده و می‌نویسد: «وبالجملة یا می‌توان به وجوب عینی بدون اشتراط وجود نایب قائل شد؛ زیرا دلیلی بر اشتراط وجود ندارد. بنابراین باید اجماع را به دلیل عدم دخول معصوم (ع) و همچنین ضعف حجیت اجماع منقول، رد کرد. البته این ضعف برای کسی که تأمل کند و بالاخص برای کسی به رساله شهید ثانی در

۱. و لولا خوف خرق الإجماع لأمکن القول بعدم النیة علی الوجه المذكور كما هو مقتضى الأدلة.

خصوص نماز جمعه نظری بیافکنند، آشکار است...» (همان، ۳۶۳/۲).

با این بیان، محقق اردبیلی حجیت هر دو نوع اجماع (محصّل و منقول) را به چالش می‌کشد، هرچند به نظر می‌رسد که عدم پذیرش اجماع توسط ایشان، تنها به این مورد خاص ارتباط داشته باشد؛ اما پس از مطالعه قول شهید ثانی در این زمینه، حقیقت به شکلی دیگر رخ می‌نماید.

شهید ثانی در مورد مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضور امام معصوم (ع) برای اقامه نماز جمعه، پس از بیان اجماع به عنوان دلیل قائلان به اشتراط، در مقام پاسخ‌گویی به این استدلال، در پاسخ می‌نویسد: «حتی اگر وجود مخالف در این مسئله را نپذیریم، امکان تحقق اجماع به نحوی که شایستگی دلالت را داشته باشد، ثابت نیست؛ زیرا اجماع نزد علمای شیعه، به واسطه دخول قول امام معصوم (ع) میان اقوال مجمعین، حجّت است و آن‌چه برای آنان معتبر است، قول ایشان (ع) است نه اقوال مجمعین. همچنین علمای شیعه به این امر معترف‌اند که پذیرش حجّت اجماع از باب مماشات با اهل سنت است... حال که مسئله بدین گونه است، باید نسبت به دخول معصوم علیه السلام در میان اقوال مجمعین، علم حاصل گردد تا حجّت قول آنان محقق گردد. حال چگونه این علم در این گونه مسائل حاصل شده است؟ در حالی که آگاهی از خبر امام (ع) گذشته از قولشان امکان‌پذیر نیست»^۱ (شهید ثانی، رسائل الشهید الثانی، ۱/۲۳۳). روشن است که شهید ثانی تنها در صورتی اجماع را حجّت دانسته که علم قطعی به دخول امام معصوم (ع) در میان مجمعین حاصل گردد و همان‌گونه که خود بیان می‌دارد، رسیدن به چنین علمی، کاری بس مشکل است. ایشان در ادامه به قول محقق حلّی (محقق حلّی، ۱/۳۱) در خصوص لزوم حصول علم قطعی به دخول امام (ع) استشهد کرده و می‌افزاید: «با وجود انقطاع محض و جدایی کلی که حاصل شده است و جهل مطلق که بیش از ششصد سال نسبت به قول ایشان وجود دارد، علم قطعی نسبت به موافقت امام (ع) با اقوال فقهای شیعه چگونه حاصل می‌شود؟» (شهید ثانی، پیشین، ۱/۲۳۴). بنابراین شهید ثانی با اشاره به شرایط حاکم بر زمان غیبت، حصول چنین علمی را ناممکن دانسته است و با توجه به این که شرط حجّت اجماع، همین علم قطعی به دخول معصوم (ع) میان اقوال مجمعین است، با عدم تحقق شرط، عدم تحقق مشروط لازم می‌آید. در ادامه، شهید ثانی استدراکی نموده و امکان حصول چنین علمی را تنها در زمان قبل از غیبت قابل پذیرش می‌داند اما در مورد فروعی که در حال غیبت مطرح گردیده‌اند، تنها رجوع به دلایل معتبر مانند کتاب و سنت را مجاز دانسته و استدلال به اجماع را در شمار ادعاهای عاری از

۱. فلمنح تحقّقه علی وجه یصلح للدلالة علی تقدیر عدم ظهور المخالف. فإنّ الإجماع عند الأصحاب إنّما هو حجة بواسطة دخول المعصوم علیه السلام فی جملة أقوال القائلین و العبرة عندهم إنّما هی بقوله دون قولهم و قد إعترفوا بأنّ قولهم أنّ الإجماع حجة إنّما هو مشی مع المخالف... و إذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من العلم بدخول المعصوم علیه السلام فی جملة اقوالهم حتّی تتحقّق حجة قولهم و من این لهم هذا العلم فی مثل هذه المواضع مع عدم وقوفهم علی خبره علیه السلام فضلا عن قوله؟

برهان قرار می‌دهد و به این اندازه بسنده نکرده و نسبت‌هایی که به اجماع و عدم دلالت آن داده است را بخشی از کلام خویش دانسته و به سببی نامعلوم، باقی سخن را در ذهن خویش باقی می‌گذارد (همان، ۱/۲۳۵).

بنابراین مطابق دیدگاه شهید ثانی، تحصیل اجماع، تنها در زمان حضور یا ازمنه نزدیک به آن امکان‌پذیر است. در این صورت، تنها اجماعات منقولی که تحصیل آن‌ها در این دوره واقع شده است، دارای حجیت خواهد بود. حال که دیدگاه شهید ثانی در خصوص اجماع مشخص گردید، ارجاعات محقق اردبیلی به قول ایشان، نشان از پذیرش این دیدگاه دارد؛ زیرا ایشان بعد از نقد دلیل اجماع و اشاره به ضعف آن جهت استظهار نظر خویش، خواننده را به قول شهید ثانی ارجاع می‌دهد.

اما پرسشی که ذهن را درگیر می‌سازد این است که چرا محقق اردبیلی با وجود داشتن چنین دیدگاهی نسبت به اجماع، به آن استناد کرده و در شمار فقیهانی قرار گرفته که استنادها و استدلال‌های فقهی‌شان مملوّ از دلیل اجماع است؟

برخی به این مطلب اشاره داشته‌اند که ایشان در کتاب مجمع الفائده و البرهان برای شرح بهتر مطالب ارشاد الازدهان علامه سعی در بهره‌گیری هر چه بیشتر از دو کتاب دیگر ایشان یعنی «تذکره» و «منتهی» داشته و از آن جا که استناد به اجماع در این دو کتاب فزونی داشته است، مجمع الفائده محقق اردبیلی نیز به همان رنگ و لعاب درآمده است (عابدینی، ۹/۲۲۹). در واقع این پاسخ به دنبال بیان تأثیرپذیری محقق اردبیلی از علامه حلّی است. هرچند این بیان نمی‌تواند پاسخ نهایی پرسش مطرح شده باشد، اما همان‌گونه که خواهد آمد، می‌تواند مقدم‌های برای رسیدن به بهترین پاسخ، واقع شود. اما پاسخ دیگری که در برابر این پرسش وجود دارد و پذیرش آن سخت می‌نماید، باور آوردن به این امر است که مقصود محقق اردبیلی از اجماع، معنایی غیر از معنای مصطلح آن باشد. این پاسخ به دنبال آن است که مراد ایشان از اجماع را به «روش خاص مدرسه فقهی» (همان، ۲۳۱) تفسیر کند. پذیرش این تفسیر از آن جهت سخت است که محقق اردبیلی در موارد متعددی به معنای مصطلح اشاره کرده و خصوصاً در ارجاعاتی که به رسائل شهید ثانی داشته است، به صراحت، مراد خویش از اجماع را بیان نموده است.

اما آن چه می‌تواند پاسخ مناسبی برای این پرسش به حساب آید آن است که همان دلیلی که سبب شد فقهای شیعه اجماع را به عنوان دلیل بپذیرند و خود نیز اذعان نمایند که پذیرش اجماع از باب «مشی مع المخالف» بوده، بازهم دامن‌گیر محقق اردبیلی گردد و ایشان از باب «مشی مع الموافق» اقدام به چنین رویکردی نموده است. واقعیت آن است که فقهای شیعه هرچند در ابتدا از باب همراهی با مخالفان، اجماع را به عنوان دلیلی از ادله معتبر شرعی به حساب آورده و با افزودن قید لزوم کاشفیت از قول معصوم (ع)

سعی در موافقت شکلی و مخالفت محتوایی با اجماع داشته‌اند؛ اما در اثر گذر زمان و کثرت فروعات فقهی و استدلال‌ها به اجماع، یا از معنای مصطلح نزد شیعه غفلت ورزیدند و یا چاره‌ای جز تمسک به اجماع نیافتند. این تغییر ارادی یا غیرارادی معنای اجماع آن‌قدر ملموس و محسوس بود که اعتراض برخی علما را در پی داشت. صاحب معالم در این زمینه می‌نویسد: «غفلت برخی از فقهای شیعه از این اصل (دخول امام معصوم ع) و تساهل آنان در ادعای اجماع در استدلال بر مسائل فقهی، مایه شگفتی است تا جایی که آن را اتفاق گروهی از فقها دانسته و بدون نصب قرینه‌ای آشکار یا اقامه دلیلی معتبر بر حجّیت، از معنای اصطلاحی عدول کرده‌اند» (ابن شهید ثانی، ۱۷۴). این نوع نگاه به اجماع در فقه شیعه در زمان محقق اردبیلی و قبل از آن، چنان عمومی یافته بود که برای نمونه وقتی به دو کتاب «منتهی» و «تذکره» نظری می‌افکنیم، با کثرت استناد به اجماع روبه‌رو می‌شویم. محقق اردبیلی نیز در «مجمع الفائده» از این دو کتاب بهره‌ها برده است.

بدیهی است که فقهی مانند محقق اردبیلی نخواهد یا نتواند به مخالفت عملی با این نگاه حاکم بر فقه شیعه اقدام نماید؛ حقیقتی که خود، بارها به آن اذعان نموده و از بیم خویش در این خصوص پرده برداشته است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در مبحث حج در خصوص وجوب یا عدم وجوب استفاده پدر فقیر از اموال فرزند جهت انجام فریضه حج، پس از نقل اجماع بر عدم وجوب چنین کاری بر فرزند و پدر، روایتی دالّ بر جواز بلکه وجوب ذکر می‌کند و می‌افزاید: «و اگر ترس از خرق اجماع نبود، اظهار نظر مطابق مضمون روایت، ممکن بود»^۱ (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۶/ ۷۷). وی در این استدلال، هر چند مضمون روایت را صحیح می‌داند اما تنها دلیل عدول از آن را ترس از مخالفت با اجماع معرفی می‌کند. در مبحث نماز جمعه نیز با صراحت بیشتری پس از بیان اقوال موجود در مورد اشتراط حضور امام (ع) یا عدم آن برای وجوب نماز جمعه و بررسی آن‌ها، در جمع‌بندی مطلب بر آن می‌شود که باید یکی از دو قول را پذیرفت؛ یا قائل به وجوب عینی شد و اجماع را به دلیل عدم دخول معصوم (ع) و ضعف حجّیت اجماع منقول رد کرد یا...؛ اما پذیرش این رأی را با یک مانع مواجه می‌بیند و می‌نویسد: «ولکنّه قول مع عدم الرفیق» (همان، ۲/ ۳۶۳). این قول تنها یک اشکال دارد و آن تنها بودن قائل آن است و در مقابل آن اجماعی وجود دارد که به تعبیر محقق اردبیلی هر چند دلیلش ضعیف است، اما «مخالفت با آن نیازمند جرأتی بزرگ است» (همو) این ابراز نگرانی همچنان ادامه دارد تا ایشان در مسئله اشتباه میان نجاست یکی از دو ظرف آب، پس از بیان فتوای علامه مبنی بر وجوب اجتناب از هردو و اقدام به تیمّم و ذکر ادلّه آن از روایات و اجماع، آن را قابل تأمل دانسته و حکم به جواز استعمال هردو می‌کند، اما ادامه می‌دهد: «جز

۱. ولولا خوف خرق الإجماع علی ما یظهر لأمكن القول بمضمون الروایة.

آن که عدول از نظر اصحاب با وجود عدم شریک در این قول، نیازمند جرأتی تام است» (همان، ۱/ ۲۸۲) و بازم نظر مستدلّ خویش را با مانع گذشته، یعنی تنهایی در قول و نیازمندی به جرأتی تمام مواجه می‌یابد. بنابراین از آن چه بیان شد، آشکار می‌گردد که هر چند محقق اردبیلی در نظر با حجیت اجماعات تحصیل شده در زمان متأخر از حضور مخالف است، اما در عمل به جهت جایگاهی که اجماع در فقه شیعه یافته بود، خواهان رویارویی مستقیم با آن نبود و با وجود عمل مطابق عقیده حاکم بر فقه در خصوص اجماع، با تیزبینی خاصی به مخالفت نظری و بعضاً مخالفت عملی غیر مستقیم پرداخت تا حقیقت بر طالبان آن پوشیده نماند.

نتیجه‌گیری

از آن چه تا به حال گفته شد، نتایج زیر حاصل گردید:

- ۱- محقق اردبیلی در زمره فقیهانی قرار می‌گیرد که در فقه خویش، بیشترین استنادات را به اجماع داشته است؛ البته مخالفت‌های ضمنی نیز با دلیل اجماع از طرف وی صورت گرفته است.
- ۲- از برخی عبارات‌های وی به دست می‌آید که برخی از اجماعات استنادی، از نوع اجماع محصل است و در رابطه با اجماع منقول نیز وی در زمره معدود کسانی است که تنها اجماع مدرکی را پذیرفته‌اند.
- ۳- هر چند محقق اردبیلی در حوزه استنادات فقهی به اجماع منقول مدرکی پایبند بوده، اما در حوزه نظر، تنها به اجماعات منقول تحصیل شده در زمان حضور یا زمان‌های نزدیک به آن اعتبار بخشیده است.
- ۴- اختلاف دو حوزه نظر و عمل محقق اردبیلی در خصوص اجماع، معلول شرایطی است که در زمان ایشان و پیش از آن بر فقه شیعه حاکم بوده و اجماع را از ماهیت واقعی خویش نزد شیعه به دور ساخته و آن را در جایگاهی رفیع از دلالت قرار داده بود. رویارویی عملی با جوّ حاکم، انتخاب محقق اردبیلی نبود؛ بلکه ایشان با تیزبینی خاصی سعی در بیان حقیقت و جایگاه اجماع داشته است.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة*، تحقیق مجتبی عراقی، ۴ جلد، قم، انتشارات دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
- ابن شهیدثانی، حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذالمجتهدین*، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نهم، بی‌تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تصحیح احمد فارس صاحب الجوانب، ۱۵ جلد، بیروت، انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، اصفهان، انتشارات کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- امامی، مسعود، «اجماع مدرکی»، *فقه اهل بیت*، شماره ۶۰، زمستان ۱۳۸۸.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، ۲ جلد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، *توضیح الرشاد فی تاریخ الاجتهاد*، قم، انتشارات چاپخانه خیام، چاپ اول، ۱۴۰۱ ق.
- حائری، عبدالرحیم، *الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیة*، قم، انتشارات دار احیاء العلوم الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، تحقیق موسسه آل البيت عليهم السلام، ۳۰ جلد، قم، انتشارات موسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم، انتشارات ذوی القربی، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- خوئی، ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، ۲ جلد، قم، انتشارات مکتبه الداوری، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- روحانی، محمد، *منتقى الاصول*، چاپ اول، ۷ جلد، قم، انتشارات دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ ق.
- ساعدی، جعفر، «اجماع در اندیشه شیعی»، *فقه اهل بیت*، شماره ۴۲، تابستان ۱۳۸۴.
- سبحانی تبریزی، جعفر، *المحصل فی علم الاصول*، ۴ جلد، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- شاکری، بلال، «بازخوانی حجیت اجماع مدرکی»، *فقه و اصول*، شماره ۱۰۶، پاییز ۱۳۹۵.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *رسائل الشهيد الثاني*، تحقیق رضا مختاری و حسین شفیعی، ۲ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- _____، *روض الجنان فی شرح ارشاد الأذهان*، ۲ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، ۶ جلد، تهران، انتشارات کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *العدة فی اصول الفقه*، ۲ جلد، قم، انتشارات محمدتقی علاقبندیان، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *تهذیب الأحکام*، تحقیق حسن الموسوی خراسان، ۱۰ جلد، تهران، انتشارات دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- عابدینی، احمد، «جایگاه اجماع در روش فقهی محقق اردبیلی»؛ *کاووشی نو در فقه اسلامی*، شماره ۹، پاییز ۱۳۷۵.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، *تهذیب الوصول الى علم الأصول*، لندن، انتشارات موسسه الإمام علی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۰.

_____، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، تحقیق بخش فقه در جامعه پژوهش های اسلامی، ۱۵ جلد، مشهد، انتشارات مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

علم الهدی، علی بن حسین، *الذریعة الى اصول الشریعة*، ۲ جلد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.

فاضل تونی، عبدالله بن محمد، *الوافیه فی اصول الفقه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دهم، ۱۴۱۵ ق.
کاظمی، اسدالله بن اسماعیل، *کشف القناع عن وجوه حجیه الاجماع*، تهران، انتشارات احمد شیرازی، چاپ اول، بی تا.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، تحقیق محمد علی حیدری و دیگران، ۲ جلد، قم، انتشارات موسسه سیدالشهداء علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

مغنیه، محمد جواد، *علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید*، قم، انتشارات موسسه دارالکتاب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

مفید، محمد بن محمد، *اوائیل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، بی جا، انتشارات المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *زبده البیان فی احکام القرآن*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، انتشارات المکتبه الجعفریه لاحیاء الآثار الجعفریه، چاپ اول، بی تا.

_____، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازهران*، تحقیق آقا مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاوردی و آقاحسین یزدی اصفهانی، ۱۴ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *القوانین المحکمه فی الاصول*، ۴ جلد، قم، انتشارات احیاء الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

نائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، ۴ جلد، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶.