



Jurisprudential Mutafaridat of Mirdamad Sayyid Mojtaba Mirdamadi¹

Received: 12/06/2020

Accepted: 25/01/2021

Abstract

Mirdamad (1041 AH), a famous scientist of the Safavid period, in addition to mastering the rational sciences, is an expert in narrations such as Islamic jurisprudence and hadith, dirayat and rijal, and has compositions. Mirdamad is the most prominent jurist philosopher in different and comprehensive periods of religion and reason, and in his time, he held the position of religious authority. His books, treatises, and commentaries on jurisprudence and hadith, and his interpretation (of the Qur'an) on more than 40 of his 73 outstanding works, out of a total of hundreds of his works left, show his passion in narrations alongside profound philosophical works. This paper extracts and examines the opposing views of this famous scientist in the fields of jurisprudence. Mirdamad's Tafarrod (Individualized jurisprudential fatwa) is in contrast to the fame before him and possibly his own time. In one place, he refers to his special and unique views with the word "Tafarrod" and often does not state the reasons and evidence of his view and fatwa. In some cases, this study has provided arguments and justifications for them.

Keywords

Mutafaradat of Mirdamad, Mirdamad jurisprudence, generality of place, delusion Nijasat.

1. Assistant Professor and Faculty Member, University of Tehran. mirdamadi_77@ut.ac.ir

*Mirdamadi, S. M. (2021). Jurisprudential Mutafaridat of Mirdamad. *Journal of Fiqh*, 27(104), pp. 201-227.

Doi: 10.22081/jf.2021.57778.2057

مُتَفَرِّدَاتِ فقهی میرداماد^ع

سیدمجتبی میردامادی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۳

چکیده

میرداماد (۱۰۴۱ق) دانشمند مشهور دوره صفویه، علاوه بر تسلط بر علوم عقلیه، در نقلیات همانند فقه و حدیث، درایه و رجال صاحب‌نظر و دارای تصنیفاتی است. میرداماد برجسته‌ترین فقیه فیلسوف در دوره‌های مختلف و جامع دین و خرد، و در زمانه خود صاحب مسند مرجعیت دینی بوده است. کتاب‌ها، رسائل و حواشی او در فقه و حدیث و تفسیر بالغ بر ۴۰ اثر از ۷۳ اثر برجسته وی، از مجموع صدواندی تراث به‌جای مانده، نشان از توجه او به نقلیات در کنار آثار عمیق فلسفی دارد. در این جستار دیدگاه‌های خلاف مشهور این دانشمند نام‌آور در فروع فقهی، استخراج و بررسی گردیده است. تفرّد میرداماد در تقابل با شهرت قبل از او و احیاناً زمان خود او است. وی در یک جا از آراء خاص و منحصر به فرد خویش با واژه «تفرّد» یاد می‌کند و غالباً دلایل و مستندات رأی و فتوای خود را بیان نمروده است. این پژوهش در بعضی موارد مستندات و توجیهاتی برای آنها ارائه داده است.

کلیدواژه‌ها

مُتَفَرِّدَاتِ میرداماد^ع، فقه میرداماد^ع، عموم منزلت، نجاست و همیه.

mirdamadi_77@ut.ac.ir

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران.

* سیدمجتبی، میردامادی. (۱۳۹۹). مُتَفَرِّدَاتِ فقهی میرداماد. فصلنامه علمی - پژوهشی فقه، ۲۷(۱۰۴)، صص ۲۰۱-۲۲۷.
Doi: 10.22081/jf.2021.57778.2057



فقه

مُتَفَرِّدَاتِ فقهی میرداماد (ره)



طرح مسئله

از برجستگی اندیشه متفکران، آراء خاص، تأسیسی و منحصر به فرد ایشان است. اگر گفته شود میرداماد چه سخن تازه‌ای در فقه و یا حدیث یا حکمت دارد، بی‌تردید می‌توان یکی از وجوه سخن تازه وی را آراء خلاف مشهور او دانست؛ دیدگاه‌هایی مانند «عموم منزلت»، «عدم تجزی در اجتهاد»، «کافی بودن یک تیمم بدل از غسل و وضو»، «نجاست وهمیه»، اینکه «طهارت شرط کمال و رجحان روزه است و نه شرط صحت آن»، «عدم وجوب ترتیب بین اعضا در انجام غسل جنابت» و اینکه «تیمم مستقل است و بدل از وضو نیست» در فقه، «پذیرفتن روایت راویان مجهول و روایات عبدالله بن بکیر و... و در نتیجه نظریه تعدیل راویان» در علم الحدیث، و «تقدم دهری و سرمدی و به تبع حدود دهری و سرمدی در شاکله وجودی هستی و نقادی آرای حکمای پیشین و متعارض دانستن اقوال ابن سینا درباره دهر در حکمت یمانی و تمایل به بحث در اصالت ماهیت» در حکمت.

پیشینه آراء مستقل فقهی را می‌توان زمانی دانست که حمزة بن علی بن زهره، مشهور به ابن زهره (۵۸۵ق)، حدود صد سال پس از سیطره علمی شیخ الطائفه^ع، در کتاب پراج «غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع» و معاصرش محمد بن منصور بن احمد بن ادیس (۵۹۸ق)، نوه شیخ الطائفه در کتاب ارزشمند «السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی»، به دور از اخبار آحاد، شیوه تقلیدی و تبعیت محض از قداما را به ارائه دیدگاه‌های نقادانه، مستقل و نو در روش اجتهاد تبدیل کردند.

ضرورت این سنخ پژوهش‌ها و پژوهش حاضر را باید بازشناسی و سنجش اندیشه‌های مستقل و نقادانه متفکران و بیان دیدگاه‌های کلی، روشی و یا جزئی و احیاناً ایجاد زمینه برای برداشت‌های بعدی با تذوّقات گوناگون و پاسخ به چرایی‌های فتاوی متأخران با لحاظ استناد به ادله و تعبد به آنها دانست و نه صرفاً فهرست کردن و حکایت تعدادی اقوال.

بیان هفت مورد از متفردات فقهی میرداماد^ع در این مجتار - با نمایه غیرمنسجم به

دلیل تفارق آنها با یکدیگر-، بنابر ممارست و سابقه تعلیقه و شرح و بسط و نشر تراث فقهی این دانشمند توسط راقم سطور است و مانند هر پژوهش دیگر، امکان افزوده شدن فروعی دیگر و بررسی هر یک به عنوان مقاله‌ای جداگانه نیز وجود دارد، و البته می‌توان زمینه آن را به واسطه فعالیت پیش‌رو فراهم شده دانست. به علاوه در این مقاله برای تبیین هرچه بیشتر آراء منحصر به فرد میرداماد، به نحو اجمال به بیان روش‌شناسی فقهی این دانشمند پرداخته شده، گو اینکه تبیین تفصیلی آن مجال دیگری می‌طلبد.

آراء مستقل و جرأت علمی میرداماد متأثر از دو جهت است؛ یکی احاطه و تسلط وی بر متون فقهی، فروع و اقوال فقهای امامیه و عامه، و دوم نبوغ ذاتی و ذهن فعال و استعداد فراوان وی در تجزیه و تحلیل آراء و ارائه دیدگاه انبیا خویش به نحوی که در بعضی از فروع با لحاظ تعظیم مقامات، دیدگاه شهید ثانی و جدّ خود محقق کرکی را به صراحت نامقبول می‌انگارد؛ چنان که با همین شیوه خود را شریک ابن سینا در حکمت می‌داند.

عنایت نویسنده در این مقاله، معطوف به تبیین و تحلیل آراء میرداماد بوده و نه ارائه قول حق و یا نقد و بررسی دیدگاه‌ها به تفصیل، بلکه تنها پس از بیان رأی متفرد، خلاف مشهور بودن آن نشان داده شده است.

۱. مفهوم‌شناسی

متفردات جمع متفرد، و متفرد مشتق از فرد به معنای یکه و تنها است و تفرد در چیزی، به یگانه بودن در امری گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، واژه فرد) و در اصطلاح فقه و حدیث، یگانه بودن در رأی یا نقل را گویند (میلباری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۳۳).

بدون شك تفرد در تقابل با شهرت قرار دارد و پُر واضح است که اجماع و شهرت دو اصطلاح متفاوت در فقه است. اجماع در لغت به معنای اتفاق و در اصطلاح، اتفاق فقها (من له أهلیة للفتوی) در یک رأی و فتوا است (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۴) و بعضی دیگر گفته‌اند اجماع در اصطلاح، اتفاق مجتهدان امت پیامبر ﷺ در حکمی از احکام اسلام است (مصطفی سانو، ۲۰۰۰م، ص ۳۷) که علمای امامیه وجود امام معصوم ﷺ در





اتفاق کنندگان را شرط حجیت آن می‌دانند (مظفر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۵)؛ در حالی که شهرت به معنای معروف بودن و مقبول بودن امری از امور دینی بین مسلمین است، ولو بین جمعیت کمی از آنها که خود تقسیم به شهرت روایی، عملی و فتوایی می‌گردد (العجم، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۸۳۴). معنای شهرت فتوایی، اشتها فتوا میان فقها است، در صورتی که به حد اجماع نرسیده باشد.

مخالفت یا خرق اجماع جایز نیست، چنان که میرداماد در حاشیه بر مختلف الشیعه بدان اشاره کرده و گفته: «لا يجوز خرق إجماع الخاصة كما لا يجوز خرق إجماع الأمة» (میرداماد، ۱۳۹۷ق ب، ص ۶۱)، در حالی که مخالفت با مشهور گرچه جسارت علمی محسوب می‌شود و متعارف نیست، ولی فقها به آن دست یازیده‌اند:

شیخ صدوق فتوا به صحت و وضو با آب مضاف داده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۶)، سید مرتضی بنابر نقل علامه حلی فتوا به پاک گردیدن جسم صیقلی با ازاله عین نجاست داده است (علامه حلی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۹۹)، ابن‌ادریس حلی فتوا به وجوب نفقه بر صغیره با عدم جواز ازدواج با او داده (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷) علامه حلی نظر به کُربودن آب جاری داده است (علامه حلی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱)، شهید ثانی شهرت را جابر ضعف سند نمی‌داند (مکی جبل عاملی، ۱۴۱۹ق، ص ۹۶)، و شیخ صدوق و ابن‌ادریس حلی و علامه حلی در آراء خود متفرد هستند.

شذوذ و خلاف مشهور در السنه فقها و محدثان و اهل قرائت به یک معنا است، و چنان که گفته‌اند ندرت و شذوذ در تقابل با شهرت است (عاملی، ۱۳۹۰ق، ص ۵) در عین حال تفرد گرچه نوعی شذوذ است، ولی هم‌چنان که از معنای لغوی آن معلوم است به معنای یکه و تنها است، لذا ندرت چیزی منحصر را گویند که دیگران آن را نگفته‌اند.

۲. متدولوژی و انضباط فقهی میرداماد

در شناخت متد هر فقهی معمولاً به چند مسئله پرداخته می‌شود که مهم‌ترین آنها را بی‌عنایت به محدودیت مقاله - می‌توان در سه روش خلاصه کرد:

یکم: جایگاه عقل از منابع استنباط در کنار سه منبع دیگر یعنی کتاب و سنت و

اجماع، بدین صورت که فقیه مورد نظر چه نوع نگاهی به عقل در استنباط و فتوا دارد؛ آیا عقل را ابزاری می‌داند که می‌تواند موجب ترخیص و تأمین شود، و همان‌گونه که کتاب و سنت و احیاناً اجماع موجب تنجیز و تعذیر است، عقل نیز چنین جایگاهی دارد یا خیر؟ و سپس با لحاظ عقل، چگونه از ساختار منضبطی پیروی کرده است که آن را بتوان به‌عنوان یک متد در نظر گرفت و ارائه داد.

میرداماد در تعلیقه‌ای بر کتاب ضوابط الرضاع از فحوا به‌عنوان دلیل عقلی برای مطابقت حال نام می‌برد و آن را از باب مطابقة الحال می‌داند که لامحاله همان مدلول التزامی است و نه دلالت مطابقی، ولی مانند مدلول مطابقی برای فهم مقصود به کار می‌آید؛ مانند استناد حرمت وطی مادر و تزویج دختر به آیه «لا تقل لهما أف» (اسراء، ۲۳) و اکل مال یتیم به دلیل منع از نزدیکی به مال او به آیه «لا تقریبا مال الیتیم» (اسراء، ۳۴). وی ابراز داشته: «فحوی الخطاب من جملة أدلة العقل من باب دلالة مطابقة الحال لامن باب القیاس» (میرداماد، ۱۳۹۳، ص ۴۸). دلیل فحوی و یا اولویت در اصطلاح اصولیان همانا مدلول التزامی جمله است و در مقابل دلیل الخطاب قرار دارد و در محاورات مورد اتکای عقلا، و امری عقلایی است. در بدایت امر تصور می‌شود دلیل فحوی، دلیل عقلی محض نیست و صرفاً بناء عقلاست، اما میرداماد دلیل فحوی را قیاس و تطبیق عقلا ندانسته، بلکه آن را حکم مستقل عقل می‌داند؛ بدین معنا که عقلا به‌ظاهر بین دو مفهوم یکی را - به اعتبار علت حکم - بر دیگری اولویت می‌دهند؛ بلکه از بیان وی استفاده می‌شود که عقل به استقلال درک می‌کند که علت حکم در مفهوم، قوی‌تر از علت حکم در منطوق است؛ چنان‌که از مثالی که آورده دانسته می‌شود. دیدگاه میرداماد به نظر صحیح‌تر است، زیرا اولویت اساساً حکم عقل است و این غیر از مفهوم موافقت است که لازمه کلام است که می‌تواند بنای عقلا باشد. در آیه شریفه «لا تقل لهما أف» مفهوم اولویت اطاعت مولای حقیقی در برابر مولای عرفی است و بی‌تردید عقلی است و دلالت لفظی نیست.

وی در کتاب شارع النجات برای نپذیرفتن تجزی برای مجتهد، به احراز مقدمه که دارا بودن ملکه فعلی در کل مسائل است استناد می‌کند و گفته است: «مجتهد [باید]





بالفعل ملکه اقتدار بر اجتهاد در کل مسائل حالت استنباط صریح فروع را [از] ادله تفصیلیه و مدارک اصلیه او را حاصل باشد» (میرداماد، ۱۳۹۷ق ج، ص ۹)، و یا رضاع جسدانی را بر اساس ذوق فلسفی خود به رضاع عقلی تشبیه می‌کند و اثرات رضاع را در روح و روان و از دلایل حرمت به واسطه عشر رضعات می‌داند. به دلیل عبارت زیبای میرداماد، در اینجا عین آن را می‌آورم: «الرضاع الجسدانی لحمه کلحمه النسب الجسمانی و مثمر لحکم الولادة الهیولانیة، فکذلک الرضاع الروحانی لحمه کلحمه النسب العقلانی و... کما أقلّ النصاب المعتبر بلوغه فی الرضاع الجسمانی عشر رضعات تأمات فکذلک الرضاع العقلانیّ يعتبر لا محالة فی نصابه الأول حدّ الاستتمام تعرّف معارف المراتب بلوغ العشر فی سلسلتی البدو والعود» (میرداماد، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳). میرداماد^ع با انضباط در همه آثار نقلی‌اش، اصرار بر عدم خلط میان دلایل نقلی در فقه و حدیث با دلایل عقلی دارد. وی مانند فقیه‌ی که از حکمت چیز زیادی نمی‌داند، متعبد به وحی است. در تعلیقه‌اش بر عموم منزلت ابراز داشته: «قاعده عموم منزلت و اخراج بعضی صورت‌های آن از عموم تحریم، نیازمند توجه به نصوص صریحه از خزانه‌های وحی و اصحاب عصمت و طهارت^ع است، نه اینکه برای آن از مخصص کتاب و سنت و اجماع و عقل استدلال کنیم» (میرداماد، ۱۳۹۳، ص ۵۶).

دوم: مقاصد و اهداف شریعت که در حقیقت حکمت احکام است. آیا فقیه همان‌گونه که نصوص مبین شریعت را جزء دین و مؤثر برای رأی و فتوا می‌داند، نصوص مبین مقاصد را در استنباط دخیل دانسته و برای مقاصد شریعت هم ارزش محصلی قائل است؟

میرداماد در بسیاری از آراء خود به مقاصد شرعیه می‌پردازد. در مستوصله که زنان به جهت تزئین، موی دیگری را به موی خود وصل می‌کنند و حرام دانسته شده، فرموده است: «منشأ تحریم نجاست موی نیست، بلکه از باب تغییر خلقت الهی و دخول تحت عموم والمغیرین خلق الله است»؛ اشاره به آیه ۱۱۹ سوره نساء: «فلیغیرن خلق الله» (میرداماد، ۱۳۹۷ق ج، ص ۱۳۸).

سوم: جامع‌نگری با در نظر گرفتن اقتضائات زمان و مکان و عوامل گوناگون و

ظنون دخیل در عملیات استنباط برای رسیدن به قاعده و اصلی اطمینان بخش. نمونه‌هایی از این متد را می‌توان توضیح داد:

نمونه اول: دخالت دو عنصر زمان و مکان و شرایط حکمرانی و حاکمان.

در مرادوها و مکاتبه‌ها میان سلاطین صفویه و میرداماد آمده است که شاه عباس پیرامون محاربه با سپاه روم از محضر میرداماد استفتاء مفصلی کرده است و میرداماد در پاسخ مرقوم داشته: «...مجاهده با عسکر روم که محاصر قلعه مدینه الاسلام بغدادند، جهاد شرعی است و در حکم آن است که در مُعَسکر امام واجب الطاعه واقع بوده باشد و تقاعد از این جهاد به منزله فرار و گریختن از معرکه قتال اهل بغی است. هر مؤمن که در این واقعه خالصاً مخلصاً لوجه الله الکریم و از برای ابتغای رضای الهی مقاتله و محاربه نماید غازی فی سبیل الله است و اگر مقتول شود در زمره شهدا...». دیگر، نامه میرداماد به علمای بغداد است که در آن علما را به حضور بیشتر در صحنه اجتماع و نقش داشتن در تصمیمات حاکمان خود ترغیب کرده و راه‌های عملی را بدان‌ها توصیه نموده است (اوجبی، ۱۳۸۹، صص ۱۶۰-۱۶۴). وی کتاب شرعة التسمیه را در مسئله جواز و حرمت نامگذاری به نام «محمد» در عصر غیبت، در پایان مباحثه فقهی خود با شیخ بهایی نوشته است و بدین سبب به مجادله در این مسئله خاتمه داد و یا رساله حج را در پاسخ به خواست عده‌ای از حَمَلَةُ حج نوشته است که خود اهل فضل و فرع و احکام بوده‌اند.

نمونه دوم: تجمیع آیات و روایات و حال راویان در فتوا و نیز اقوال و فتاوی جزئی و پراکنده برای دریافت قاعده و به دست دادن یک اصل.

میرداماد برای توضیح رأی متفرد خود در عموم منزلت، بعد از آوردن دیدگاه‌های پراکنده و متفاوت بسیار، به روایات استناد می‌کند و عموم منزلت را با دایره‌ای گسترده - با توضیحی که خواهیم آورد- در ملازمات صحیح تر می‌داند: «گفته شیخ در مبسوط قوی است، ولی روایات خلاف آن است؛ چرا که علی بن مهزیار در روایت صحیح به عبارت "لو کُنَّ عَشْرًا مُتَفَرِّقَاتٍ مَا حَلَّ لَكَ مِنْهُنَّ شَيْءٌ وَ كُنَّ فِی مَوْضِعٍ بِنَاتِك" استناد می‌کند» (میرداماد، ۱۳۹۳، ص ۱۵). میرداماد بسیاری از روایاتی که متن صحیحی دارد ولی راوی آن به دلایلی مجهول است را به مسیری هدایت کرده تا مستند فتوا قرار گیرد و لذا





روایات راویان مجهول را می‌پذیرد و تثبّت را جایز نمی‌داند، زیرا بر این باور است که آیه نبأ دستور به وجوب تثبّت برای فاسقان است و در راوی مجهول سخنی نیست، چرا که سالبه به انتفاء موضوع است (میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۷۱) و نیز استفاده از واژه صحی برای روایتی که مرتبه کمتری از صحت دارد و صحیح نامیده نمی‌شود، مانند روایت ابوهارون مکفوف و داود حصین در روایت «وقت المغرب فی السفر إلی ثلث اللیل» (میرداماد، ۱۳۹۷ق الف، ص ۴۵) و نیز پذیرفتن روایات عبدالله بن بُکیر عامی و موارد مشابه دیگر به نظریه تعدیل راویان - که در جای خود سزاوار گفتگو است - خواهیم رسید که تأثیر بسزایی در فتوا خواهد داشت. میرداماد به هنگامه بحث و معرکه آراء فقهی، از آراء بسیاری از فقهای امامیه به‌ویژه از شهید ثانی با جمله «بعض من رزق سعادة الشهاده» و از جدّ خود محقق کرکی با عبارت «جدی المحقق القمقام أعلى الله مقامه» سود جسته و نظرات عامه را با عبارت «بعض العامه» یا «بعض أهل الإسلام» و «بعض الشافعیه» برای تجمیع اقوال آورده و احیاناً پس از استنکار، قول حق را برگزیده است.

۳. متفردات فقهی

۳-۱. عموم منزلت

تفرد میرداماد در فقه نزد اهل نظر به مخالفت مشهور در مسئله عموم منزلت خلاصه گردیده و به آن معروف است، بدین جهت برای تبیین و توضیح سزاوار است ابتدا نگاشته‌های متناسب با نظر مشهور بیان گردد و سپس مسئله مورد بررسی قرار گیرد.

۳-۱-۱. پیشینه عموم منزلت

در تراث شیعه و اهل سنت، ۷۱ کتاب و رساله در ارتباط با عموم منزلت تحت عنوان رضاع آمده. اکنون آراء تعدادی از فقهای شیعه را برمی‌شماریم:

شیخ الطائفه عموم منزلت را نمی‌پذیرد و دلیل آن را اجماع فرقه و اخبار می‌داند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۹۳). علامه در مختلف توقف کرده است و فخرالمحققین در

ایضاح الفوائد تسری منزلت را کمتر از حد استلزام می‌پذیرد. وی با استفاده از روایت ایوب بن نوح که امام علیه السلام می‌فرماید: «لأنَّ ولدها صارت بمنزلة ولدك»؛ فرزند رضاعی مانند فرزند خود است، عموم منزلت را در حد صراحت روایت پذیرفته (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۴۳؛ فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۵۳). شهید ثانی در مسالک الأفهام عموم منزلت را نمی‌پذیرد و هر آنچه مشهور گفته اند بیان کرده است. محقق کرکی - با عنایت به تبعیت میرداماد در بسیاری از فروع فقہ از وی و وحدت مبانی و تأثیر بی‌بدیل اندیشه‌هایش بر میرداماد که با تکرار عبارت «كما قال جدی المحقق» در آثار میرداماد مشهود است - در کتاب رسائل، عموم منزلت را مردود می‌داند و گفته است: «این امر از خیالات فاسده و اوهام باطله است، زیرا آنچه به‌عنوان علت امر منصوصه و تعدی آن به موارد مشابه می‌تواند اثربخش باشد، خود معلل است و نه حکم بر امر مشابه آن» (کرکی عاملی، ۱۴۰۹ق، صص ۲۱۱-۲۳۱). بحرانی صاحب کتاب پیراج الحدائق الناظره برای ابطال نظریه میرداماد رساله‌ای به نام کشف القناع عن صریح الدلیل فی الرد علی من قال فی الرضاع بالتنزیل نگاشته و در آن عموم منزلت را نمی‌پذیرد. سید علی طباطبائی عموم منزلت را باطل می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۹۱). از قدما، ابن حمزه طوسی در بعضی طبقات بدون نام بردن از عموم منزلت قائل به حرمت رضاعی در ملازمات عناوین هفت‌گانه گردیده است (طوسی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۰۱). همچنین بعد از میرداماد، محقق سبزواری نیز قائل به عموم منزلت گردیده است (محقق سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۶).

۳-۱-۲. بررسی عموم منزلت

آیه شریفه «حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم وأخواتکم وخالاتکم وبنات الأخ وبنات الأخ» (نساء، ۲۳)، هفت عنوان حرمت نسبی را بیان می‌دارد که عبارتند از مادر، دختر، خواهر، عمه، خاله، دختر برادر و دختر خواهر. این عناوین می‌تواند درباره افراد دیگر به واسطه شیردادن و عنایت به حدیث شریف «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۳۷۳) موجب حرمت شود. معنای حدیث این است که هر آنچه موجب حرمت ازدواج از جهت نسب می‌شود، همینطور موجب حرمت رضاعی در خود





آن عناوین خواهد شد و نه در ملازمات آنها. برای مثال اگر مادری فرزند خود را شیر بدهد و در همان زمان پانزده بار به طور کامل و مستمر دختری از مرد دیگر را هم شیر بدهد، بین پسر و دختر رابطه رضاعی برقرار است و موجب حرمت است و نمی‌توانند با هم ازدواج نمایند.

در فرض مذکور مرد صاحب شیر (فحل) که مرضعه از آن شیر دختری را شیر داده است، نمی‌تواند با مرد صاحب شیر ازدواج نماید، زیرا آن دختر فرزند رضاعی فحل خواهد بود، ولی می‌تواند با خواهر آن دختر که از دایه (مرضعه) شیر نخورده ازدواج نماید. میرداماد بنا بر نظریه عموم منزلت می‌گوید: «رابطه فحل با فرزند رضاعی توسعه یافته و فحل با خواهر که ملازم عنوان حرام (دختر شیرخورده) است نیز نمی‌تواند ازدواج نماید.» (میرداماد، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۵).

عموم منزلت در همه جای رساله رضاعیه وی مورد استفاده قرار گرفته است. اما در صفحات هشتم و بیست و پنجم بدان تصریح گردیده است. وی گفته است: «باید دانسته شود جده مرتضع اگر والدین او از طرف پدر و یا مادر باشد و مرتضع صاحب شیر باشد، در این دو صورت قاعده ثانویه [به واسطه دلیل] عموم منطوق به استناد روایت از پیامبر ﷺ است که فرمود: "به رضاع حرام می‌شود مانند آنچه به نسب حرام گردیده است"» (میرداماد، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۵).

دلایل مشهور برای حرمت رضاعی در عناوین هفت گانه پیش گفته علاوه بر آیه شریفه «حرمت علیکم أمهاتکم وبناتکم وأخواتکم وخالاتکم وبنات الأخ وبنات الأخ...» (نساء، ۲۳)، روایتی از پیامبر ص است که فرمود: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۴)؛ به رضاع حرام می‌شود مثل آنچه به نسب حرام گردیده، و روایات دیگری از جمله:

شیخ طوسی از ابن‌سنان در روایتی صحیح حکایت کرده که از امام صادق علیه السلام درباره زنی سؤال شد که پسری را شیر داده، آیا می‌تواند آن را بفروشد؟ امام فرمود آن پسر فرزند رضاعی او است و نمی‌تواند بفروشد و استفاده از پول آن هم بر او حرام است، مگر نشنیده‌اید پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، و روایت

ابی الصباح کنانی که مضمون مشابه دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، صص ۲۸۲-۳۰۷).

دلایل نظر میرداماد را می توان در دو امر خلاصه کرد:

الف. اطلاق حدیث «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» که در آن کلمه «ما» افاده عموم و توسعه مصداقی برای حرمت می نماید.

ب. روایاتی مانند صحیحہ ایوب بن نوح و صفوان بن یحیی و علی بن مهزیار دلالت بر عموم منزلت می نمایند؛ برای مثال در صحیحہ ایوب بن نوح آمده است: «کتب علی بن شعیب إلى ابی الحسن علیه السلام: "امرأة أرضعت بعض ولدی هل يجوز لی أن اتزوج بعض ولدها؟" فکتب علیه السلام: "لا يجوز ذلك لأن ولدها صارت بمنزلة ولدك" (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۳۲۱)؛ علی بن شعیب از امام علیه السلام سؤال کرد و نوشت: «زنی تعدادی از فرزندانم را شیر داده است، آیا می توانم با همان فرزندان ازدواج کنم؟» امام نوشتند: «جایز نیست، زیرا فرزندان او مانند فرزند خود است.» همچنین روایت ذیل:

سَأَلَ عِيسَى بْنُ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي علیه السلام أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ لِي صَبِيًّا، فَهَلْ يَحِلُّ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ ابْنَةَ زَوْجِهَا؟ فَقَالَ لِي: «مَا أَجُودَ مَا سَأَلْتِ، مِنْ هَاهُنَا يُؤْتِي أَنْ يَقُولَ النَّاسُ: "حَرَّمْتُ عَلَيْهِ امْرَأَتَهُ مِنْ قَبْلِ لَبَنِ الْفَحْلِ، هَذَا هُوَ لَبْنُ الْفَحْلِ لَا عَيْزُهُ"، فَقُلْتُ لَهُ: «إِنَّ الْجَارِيَةَ لَيْسَتْ ابْنَةَ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَرْضَعْتُ لِي، هِيَ ابْنَةُ غَيْرِهَا»، فَقَالَ: «لَوْ كُنَّ عَشْرًا مُتَّفِرِّقَاتٍ، مَا حَلَّ لَكَ مِنْهُنَّ شَيْءٌ وَكُنَّ فِي مَوْضِعِ بَنَاتِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۲۲).

علامه شعرانی در هامش وافی، روایت اخیر را صریح در عموم منزلت می داند و مدعی است بسیاری طبق آن فتوا داده اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۸۷۹). ترجمه حدیث چنین است:

عیسی پسر جعفر پسر عیسی از امام جواد علیه السلام سؤال کرد: «زنی نوزادی را برایم شیر داد، آیا با دختر همسر زن می توانم ازدواج کنم؟» امام علیه السلام فرمود: «سؤال خوبی کردی، مردم می گویند حرام است بر مرد زنی صاحب شیر، به دلیل شیری که از فحل (صاحب شیر) است. این شیر فحل است و نه غیر آن، من عرض کردم: «جاریه دختر زن شیردهنده نیست، بلکه دختر زن دیگری است»، امام علیه السلام





فرمود: «اگر ده جاریه این گونه باشند بر تو حلال نیست و مانند دختر تو هستند.»
میرداماد بر این باور است که اگر این روایت نبود فرموده شیخ طوسی قوی بود
(میرداماد، ۱۳۹۳، ص ۹)، اما نظریه عموم منزلت نزد مشهور به دلایل زیر پذیرفته نیست:
یکم: مای موصوله وقتی افاده عموم می کند که اقتران به معنای شرطیت داشته باشد؛
در حالی که «ما» در حدیث این گونه نیست و افاده عموم نمی نماید. علاوه بر آن، مراد از
موصول شخص نیست تا بتوانیم تناسب لازم میان حدیث و مصادیقی مانند آم و آخ
برقرار کنیم، بلکه مراد از مای موصوله عناوین سبعة است.

دوم: استفاده عموم از روایت مانند قیاس یا همان تمثیل منطقی است، بلکه ناگوارتر
از قیاس است، زیرا قیاس مقایسه حال جزئی با جزئی دیگر است، در حالی که در اینجا
قیاس حال کلی بر جزئی دیگر است، بدین معنا که حالات کلی نسب را با ملازمات
رضاع مقایسه کرده ایم. از طرف دیگر، حرمت عناوین در مقیاس علیه را نمی توان
به تنهایی ثابت نمود، چرا که اصل قیاس با قید اتصاف به عناوین هفت گانه در آیه شریفه
قابل قبول است، با این بیان، چگونه حرمت در عناوین ملازم به سبب رضاع قابل اثبات
خواهد بود؟ ادله رضاع بر این دلالت دارد که چنانچه کودک شیر زنی را طبق شرایط
و نصاب لازم بنوشد، تنها احکام مستقیم رضاع بر آن مترتب می شود، نه ملازمات آنها.
سوم: به نظر می رسد استفاده اطلاق از روایت زمانی ممکن است که انصراف به
قیدی یا قرینه ای نباشد، در حالی که در فرض ما، عناوین هفت گانه که مصادیق احکام
مستقیم رضاع اند، خود قرینه است و تعدی به ملازمات آن با تمسک به اطلاق ممکن
نیست و لذا به دلیل مستقل دیگری نیازمندیم، مگر اینکه بگوییم گونه ای از روایات مانند
روایت جعفر بن عیسی، دلالت بر عموم منزلت در مورد خاص خود دارد که اکثر فقها
هم طبق آن فتوا داده اند.

۲-۳. عدم تجزّی در اجتهاد

در ارتباط با امکان تجزی در اجتهاد یا فقاہت نسبی، مشهور آن را ممکن بلکه ضروری
دانسته اند. ایشان استحاله تجزی را نپذیرفته اند و اینکه گفته شود «اجتهاد ملکه ای مانند

شجاعت و سخاوت، و بنابراین بسیط و کیف نفسانی است، لذا قابل تقسیم نیست» را سخنی غلط دانسته‌اند، زیرا اجتهاد در متجزی معنایش این است که متعلق قدرت در آن دایره‌اش ضیق‌تر از دایره متعلق قدرت در مجتهد مطلق است. با این حال گاهی در اجتهاد، سلسله‌ای از مقدمات ضروری است و احياناً ممکن است مسئله‌ای نیاز به بررسی تمام مستندات و اقوال همراه با شَمّ فقاہت داشته باشد. به عبارت دیگر، توانایی علما در حل یک مسئله متفاوت است و اگر توانایی کسی به حدی برسد که در همه مسائل صاحب فتوا باشد، مجتهد مطلق است، و الاً متجزی خواهد بود. حتی بسیاری بر این باورند که اجتهاد مطلق بدون مسبوق بودن به تجزی محال است. محقق خراسانی گفته است: «بدلیل فطرت و بساطت ملکه، حصول اجتهاد مطلق غیر مسبوق به تجزی عادتاً مستحیل است» (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶۷). محقق رشتی پس از بحثی پردامنه برای تعریف ملکه اجتهاد، مخالفت با تجزی را به شدوذ نسبت داده (رشتی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۱-۲۷). به تعبیر محقق خویی، تفاوت اجتهاد مطلق و متجزی، تفاوت در افراد قدرت است (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۱). افراد قدرت همان مراتب قدرت در استنباط است. حکیم ازغزالی حکایت نموده که وی برای امکان تجزی گفته است: «اجتهاد نزد من منصبی است که قابل تجزی و تقسیم نیست، بلکه فقط می‌توان گفت عالمی که در جایگاه اجتهاد قرار گرفته، به بعضی احکام آگاه است و به بعضی آگاهی ندارد» (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۵۶۰). ازغزالی تعریف صحیحی از اجتهاد بدست نداده و لذا نتوانسته تجزی را نسبت به آن، تبیین نماید. به نظر مراحل چیرگی مجتهد را می‌توان نوعی سیر در مراتب قوت استنباط از تجزی به اطلاق دانست و رجوع به متجزی به دلیل سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم خواهد بود که بدون تردید پذیرفته و صحیح است.

اما دلایل امکان تجزی می‌تواند اقسام زیر باشد:

یکم: شهادت وجدان به این معنا که مراتب صعوبت مسائل فقهی متنوع است و به نسبت توانایی‌ها حل آنها متفاوت خواهد بود، و دوم: ضرورت عقل؛ یعنی اجتهاد مطلق متوقف بر اجتهاد متجزی است، مانند توقف ذی‌المقدمه بر مقدمه، چرا که احکام تدریجاً برای مجتهد معلوم می‌گردد (جزائری، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۱۶). دلایل تجزی در ظرف متعلق





تجزی بررسی می‌شود که این امر با توجه به قوت اطلاع و تضرع مجتهد و ذهن او تدریجاً افزایش می‌یابد.

میرداماد قائل به عدم تجزی در اجتهاد است. وی در کتاب شارع النجاة می‌گوید: مجتهد باید در جمیع مسائل اجتهاد نموده و به ظن خود عمل نماید. واضح آن است که تجزی در اجتهاد صورت صحت ندارد، بلکه مجتهد آن است که بالفعل ملکه اقتدار بر اجتهاد در کل مسائل، حالت استنباط صریح فروع [از] ادله تفصیلیه و مدارک اصلیه، او را حاصل باشد و علومی که ماده اجتهاد کلی است [را] تحصیل کرده باشد (میرداماد، ۱۳۹۷ق ج، ص ۹).

دلیل میرداماد فعلیت اقتدار برای استنباط همه احکام است، اما نکته اینجا است که معنای داربودن ملکه اجتهاد لزوماً عدم تجزی در احکام نیست، بلکه چنان که فقها می‌گویند، «ملکه اقتدار بر استنباط در نوع احکام، شرط لازم و کافی برای اجتهاد کلی خواهد بود...» (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۵۶۶؛ اصفهانی، ۱۲۶۹ق، ص ۴۶۶).

اما در مسئله قضا و حکومت نمی‌توان قائل به تجزی شد، لذا فقها اجتهاد مطلق را در قاضی شرط می‌دانند. شهید ثانی بنا بر نقل جواهر، ادعای اجماع هم کرده است (نجفی، بی تا، ج ۴۰، ص ۱۵). اضافه بر اجماع، مقبوله عمر بن حنظله که در آن امام علیه السلام می‌فرماید: «ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا بحکمنا فائتی قد جعلته علیکم حاکماً» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۳۶) که در آن کلماتی مانند «حلالنا» و «حرامنا» و «احکامنا» به اطلاق آمده، دلیل بر اطلاع بر جمیع احکام خواهد بود و با تجزی ناسازگار است (خلخالی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۵۴).

۳-۳. کافی بودن یک تیمم بدل از غسل و وضو

مشهور فقها انجام دو تیمم بدل از وضو و غیر غسل جنابت مانند غسل مس میت و حیض را لازم می‌دانند. محقق کرکی برای غیر جنابت دو تیمم را لازم می‌داند (کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۹). کاشف الغطاء گفته است که در صورت نبود آب و وجوب غسل جنابت، یک تیمم بدل از غسل و وضو کافی است و اگر غیر غسل جنابت باشد، مثلاً غسل مس

میت و یا حیض، مشهور به دو تیمم قائل اند. وی مانند مشهور تداخل تیمم از اغسال متعدده را جایز می داند (نجفی، بی تا، ص ۴۹). برای عدم تکرار تیمم در غسل جنابت، نصوصی وجود دارد. صاحب عروه گفته است اگر هر یک از اغسال ترک شود، اقوی انجام تیمم بدل از هر یک از آنها است (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۹۳). محقق خویی مانند دیگر فقها بیان داشته است که طهارت امری بسیط و اسباب آن وضو و غسل و تیمم است، ولی در عین حال در صورت تعذر، تکرار تیمم لازم است، زیرا هنگام تحصیل آن شک می کنیم که واقع شده یا نه، و به دلیل لزوم احتیاط، تیمم را باید تکرار نمود (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۴۰).

میرداماد ابراز می دارد: «اگر مکلفی حدثی از او سرزند که موجب دو طهارت باشد، مثل مس میت، حیض و حدث اصغری و لازم الوضوء باشد و تمکن از وضو هم نداشته باشد، نزد ما یک تیمم کفایت می نماید با نیت بدلیت از وضو، و نزد اکثر دو تیمم به دو نیت واجب است» (میرداماد، ۱۳۹۷ق، ص ۱۰۶). با استقصای آراء قبل و معاصر محقق داماد، همه به دو تیمم فتوا داده اند. امام خمینی علیه السلام نیز به یک تیمم فتوی داده اند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۸۶).

۳-۴. نجاست و همیه

ابن ادریس حلی نجاست حکمیه را چیزی می داند که برطرف کردن آن نیازمند قصد قربت است و بعضی نیز آن را نجاستی دانسته اند که به واسطه حواس درک نمی شود، و نجاست عینیه بر خلاف آن، قصد قربت نمی خواهد و هم قابل درک حسی است (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۰).

طریحی با توضیحی گفته است:

نجاست در یک تقسیم به عینیه و حکمیه تقسیم می شود. منظور از نجاست عینیه نجاستی است که بدون نیت قربت زائل می شود، حال ممکن است با شستشو پاک شود و یا ممکن است پاک نشود؛ مانند خوک و سگ. ولی نجاست حکمیه نجاستی است که فقط با نیت زائل می شود، مانند بقیه نجاسات (طریحی،

۱۴۱۶ق، ص ۴۰۴؛ مشکینی، بی تا، صص ۲۰۶، ۲۰۴).





فخرالمحققین برای نجاست حکمیه سه معنا آورده است: اول طاهرالعین که با غسل زائل می‌شود، مانند جُنُب، دوم نجاستی که بالعرض است، مانند لباسی که به بول آلوده شده و خشک گردیده است، و سوم هر نوع نجاستی که با تطهیر پاک می‌شود، مانند میت، و نجاستی که مقابل این معانی باشد نجاست عینیه است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶). عاملی، قسم چهارمی هم اضافه کرده است، و آن نجاستی است که از میت سرایت کرده ولی غیر مرطوب است و می‌توان تطهیر نمود (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۲۴)، ولی به نظر می‌رسد وجه چهارمی که در مفتاح الکرامه حکایت شده، همان وجه دوم فخرالمحققین است.

آنچه گفته شد، بیان مشهور فقها است، اما میرداماد^ع از نجاست حکمیه تعبیر به وهمیه نموده است و نجاست وهمیه را به حدث معنا می‌کند. وی در عیون المسائل گفته است: «تطهیر از نجاست عینیه و وهمیه که از آن تعبیر به حدث می‌شود خواهد بود». وی در ادامه می‌گوید که طهارت حقیقت شرعیه‌ای است برای ازاله هر دو قسم نجاست، و حدث را اساساً و ابتدائاً به مفهوم حدث عینیه معنا می‌کند و آن را سبب می‌داند و نجاست وهمیه را مسبب «رفع حدث مطلقاً، چه به معنای سبب یا نجاست، و چه وهمیه به هر تقدیر مسبب از حدث است» (میرداماد، ۱۳۹۷ق، صص ۸۷، ۸۹).

تعبیر از نجاست وهمیه، همان نجاست تقدیری است که با مفهوم نجاست حکمیه قرابت معنایی دارد و از آنجا که میرداماد همواره از واژگان غریب استفاده می‌کند، این گونه تعبیرها که تنها از ذوقیات و علایق و شیوه نگارش وی حکایت دارد، غالباً بارمعنایی بیشتری از واژگان مصطلح ندارد.

۳-۵. طهارت شرط کمال و رجحان روزه است، نه شرط صحت آن

مشهور طهارت را شرط صحت روزه می‌دانند؛ چه روزه واجب و چه مستحب. علامه حلی در تذکره آن را به اجماع نسبت می‌دهد (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۰۲). بحرانی نیز تأکید می‌کند که غسل مانند نیت شرط صحت است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۶۰). صاحب جواهر، جماع را به اقسامی که به تفصیل توضیح می‌دهد، از مبطلات روزه می‌داند و

دلیل آن را روایات که نتیجه آن تلازم بین غسل [موجبات غسل] و افطار است تصریح نموده وی گفته است: «فرقی میان وطی و جماع بین کوچک و بزرگ نیست، به دلیل تلازم بین غسل و افطار و... در هر حال روزه باطل می شود» (نجفی، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۲۲). سید یزدی در عروه شرط سوم و چهارم صحت روزه را با فرض نبودن بر جنابت و حیض و نفاس می داند (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۱۴). فقها علاوه بر اینکه طهارت را شرط صحت روزه دانسته اند، آن را شرط وجوب هم می دانند؛ محقق اصفهانی در وسیلة النجاة آن را تبیین و امام خمینی رحمته الله علیه حاشیه ای بر آن ندارند و به نظر پذیرفته اند.

میرداماد گفته است:

اصح پیش من آن است که طهارت شرط صحت صوم نیست و قضا و کفاره با تعدد بقای بر جنابت تا طلوع فجر که در بعضی از روایات غیر صحیحة الاسناد وارد شده، بر سیل افضلیت و استحباب است، نه بر سیل لزوم و وجوب. و صحت صیام، خواه واجب و خواه مندوب، به غسل قبل از طلوع فجر مشروط نیست، بلکه مطلقاً شرط کمالیت و رجحان صوم است، نه شرط مشروعیت و انعقاد (میرداماد، ۱۳۹۷ق، ج، صص ۴۱-۴۶).

در این مسئله روایاتی وجود دارد:

اول: محمد بن یعقوب از علی بن ابراهیم و او از پدرش و از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، جمیعاً از ابی عمیر از حماد از حلبی از ابی عبدالله رحمته الله علیه، در ارتباط با مردی سؤال کرد که در اول شب به جهت خود یا آمیزش با همسرش محتلم گردید و سپس عمداً خوابید تا صبح رمضان شد، امام رحمته الله علیه فرمود: «روزه اش را تمام کند و بعد از رمضان قضا و استغفار نماید» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۶۳).

دوم: علی بن جعفر فی کتابه عن اخیه موسی بن جعفر رحمته الله علیه در ارتباط با مردی سؤال کرد که در شب محتلم گردید و سپس عمداً خوابید تا صبح رمضان شد، امام رحمته الله علیه فرمود: «بنده ای آزاد کند و دو ماه پی در پی روزه بگیرد و یا شصت مسکین را طعام دهد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۴۸).

روایت اول، وجوب قضا در صورت افطار، و دومی، وجوب کفاره را بیان می نماید.





هر دو روایت مسند و صحیح‌الاسناد است. دو روایت دیگر نیز با مضمون فوق وجود دارد که راوی یکی محمد بن الحسن الصفار و در دیگری ابراهیم بن هاشم است. هر دو روایت اخیر مرفوعه و ضعیف هستند و شاید مستند دیدگاه میرداماد، دو روایت اخیر بوده است. مستندات روایی دیگر در صفحات ۲۱۰ تا ۲۲۰ جلد دهم وسائل، عبارتند از: حکم به افطار برای زنی که حائض گردیده و نیز فرزندی زاییده است.

۳-۶. عدم وجوب ترتیب بین اعضا در انجام غسل جنابت

فقها ترتیب بین اعضا را در غسل واجب می‌دانند و دلیل آن را هم اجماع فرقه دانسته‌اند. شیخ طوسی رحمته‌الله در خلاف فرموده است: «در غسل جنابت ترتیب واجب است، ابتدا از سر و سپس راست و بعد چپ، و دلیل آن اجماع و احتیاط است». سپس به روایتی استناد نموده: «از حماد از حریر از زرارة، به امام علیه‌السلام گفتم جنب چگونه غسل می‌کند؟ فرمود: "اگر دستش نجس نیست، دست را داخل آب کند و موضع آلت خود را سه بار تمیز کند و سپس بر سرش آب بریزد، سپس دو بار بر شانه راست و دو بار بر شانه چپ، آنچه که از آب ریخته کافی است"» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲). در این روایت امام ابتدا ریختن آب بر سر و سپس طرف راست و سپس چپ را تصریح می‌نماید. روایت بالا صحیح و مسند است. مانند این روایت، صحیح محمد بن مسلم و موثق سماعه است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۷۳) که در همه آنها ترتیب میان راست و چپ بدن تصریح شده و نظر مشهور فقها هم همین دیدگاه است.

در مسئله غسل اعضا، فقها بدن را به سه قسمت تقسیم کرده‌اند: سر، طرف راست، و طرف چپ. اشکالی که بعضی دارند در الحاق رقبه به رأس است. خراسانی در ذخیره و صاحب ریاض و بحرانی، رقبه را به رأس ملحق ندانسته‌اند و از این فقره از روایت ابی‌بصیر که امام فرموده «وتصب الماء علی رأسک ثلاث مرات و تغسل وجهک و تفیض الماء علی جسدک؛ آب را سه بار بر سرت بریز و صورتت را شستشو ده و آب را به بدن برسان»، احیاناً عدم الحاق را استفاده کرده‌اند، ولی با دقت، به نظر می‌رسد که رقبه، هم به رأس و هم به یمین و یسار از بدن، ملحق است. ادعای اجماع در این گونه

مسائل که روایات صحیح هم وجود دارد، بی‌فایده نیست، بلکه نشان‌دهنده اتفاق فقها و مقبولیت عمومی حکم در مقام فتوا است. علاوه بر آن، در این گونه موارد باید رجوع به عرف کرد که آیا رقبه به رأس ملحق است یا خیر. فارغ از عرف، اگر بخواهیم استناد به روایت بدهیم، در روایت قبل، امام علیه السلام فرمود: «ثم صبّ علی منکبه الأیمن مرّتين»؛ می‌فهماند که رقبه به رأس ملحق نیست.

شهید در ذکری ضمن تصریح به فتوای شیخ در استبصار، ترتیب در اعضای غسل را واجب می‌داند که اول سر، سپس طرف راست و سپس چپ بدن، و اگر در غسل ارتماسی هم به صورت فعلی ممکن نشد، از جهت حکم باید رعایت شود (مکی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۴۴). نویسنده عروه نیز تصریح به وجوب ترتیب می‌فرماید و آن را شرط واقعی دانسته و تخلف از آن را ولو از سر جهل و سهو، موجب بطلان غسل می‌داند (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۷۷، ۷۸).

میرداماد ضمن قبول نظر اجماعی فقها در تقدیم سر بر جسد در غسل، رعایت ترتیب در تقدیم طرف راست بدن بر چپ را نمی‌پذیرد و دلیل آن را عدم‌الدلیل می‌داند. وی فرموده روایتی که تصریح و دلالت نماید که در غسل ابتدا راست بدن و سپس چپ شسته شود وجود ندارد (میرداماد، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۱۲۱). ایشان سپس به سخن شهید اول که گفته است ترتیب فعلی و حکمی در غسل ارتماسی ساقط شده است و نیز به فتوای سلار که ترتیب حکمی را معتبر دانسته استناد کرده است. میرداماد عبارات شهید در ذکری را غامض و عویصه‌ای می‌داند که فهم آن دشوار است. وی همچنین اشاره به سخن بعضی از متأخران می‌نماید که گفته‌اند: «ترتیب حکمی در غسل ارتماسی مترتب بر این است که غسل از باب تفعّل مفهوم ارتماس با نیت، ترتیب حکمی را می‌فهماند و نه ترتیب فعلی، و معنای آن این است که ارتماس در حکم غیرارتماس است، الا اینکه شارع ترتیب در فعل را به دلیل تخفیف بر بندگان اسقاط نموده است (میرداماد، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۱۲۳).

اینکه غسل از باب تفعّل، تغسّل یتغسّل تغسّل، چگونه مفهوم ترتیب حکمی غسل ارتماسی جنابت را می‌فهماند، جای بررسی و تحقیق بیشتری دارد؛ چرا که دو معنای





پراستعمال باب تَفْعَل که مطاوعه و تدریج است، در ترتیب فعلی هم بدون تفاوت وجود دارد. اگر معنای مطاوعه و اثرپذیری، یا عمل تَنْزَلی و تدریجی در ترتیب فعلی فرض شود، در هر یک از غسل ترتیبی و ارتماسی هم قابل تصور است. از طرف دیگر نمی‌توان حکم شرعی را بر معنای کم‌استعمال بابی از ابواب ثلاثی مزید برای واژه‌ای حمل کرد که از مشی و ذوق فقیهانه به دور است. اضافه بر آن، رأی میرداماد^ع بر معنای کم‌استعمال مانند طلب، صیوروت و اتخاذ، و یا شکایت و دوری کردن (تَجَنُّب) هم تطبیق ندارد؛ لذا باید دیدگاه ادیب و فقیه ژرف‌نگری مانند میرداماد را بر وجهی دیگر حمل کرد. احیاناً آنچه میرداماد را بر آن داشته که ترتیب بین راست و چپ را شرط نداند، همانطور که قبلاً آورده شد، روایاتی است که در آنها تنها سر و رقبه و بدن ذکر شده و ترتیب بین سر و بدن تصریح گردیده است. به نظر علاوه بر وجود روایات صحیح در زمینه وجوب ترتیب در غسل جنابت که نمونه‌هایی از آن را آوردیم، شهید در ذکری همان‌گونه که عبارت وی بر آن گواه است، اساساً ترتیب فعلی را ساقط نکرده، بلکه ترتیب حکمی را مترتب بر فعلی دانسته است؛ بدین معنا که اگر برای مکلف به هر دلیلی انجام غسل با ترتیب فعلی از راست تا چپ ممکن نبود، ترتیب تقدیری و یا حکمی، یعنی تنها به صورت نیت ترتیب کافی است و هیچ‌جا در ذکری به اسقاط ترتیب مجموعاً (فعلی و حکمی) فتوا نداده است.

دیدگاه شهید اول - که در بالا حکایت کردیم - را متأخران از ایشان نپذیرفته‌اند؛ کما اینکه سید در عروه، جهل و سهو مکلف را در انجام ترتیب، مبطل می‌داند (طباطبایی، ج ۳، ص ۷۷). صاحب جواهر بعد از بیان دیدگاه فقها برای وجوب ترتیب در غسل جنابت و عدم قبول اشکال بعضی از متأخرالمتأخرین - که شاید منظورش اشکال میرداماد^ع به سلار و شهید اول باشد - به رعایت ترتیب، به روایاتی در غسل ارتماسی استناد می‌نماید. از طرف دیگر بنابر آنچه محقق در شرایع فرموده: «یسقط الترتیب بارتماسه واحده، با انجام یک غسل رعایت ترتیب لازم نیست»، عدم ترتیب در غسل ارتماسی به دلیل اجماع محصل و منقول صحیح است (نجفی، بی تا، ج ۱، صص ۹۰-۹۳).

۳-۷. تیمم مستقل است و بدل از وضو نیست

میرداماد رحمته الله علیه فرمود: «تیمم از برای خوایدن سنت است و بدل از وضو نیست، بلکه اصیل و مستقل است و از نیت بدلیت مجرد، و از وضو با وجود آب و قدرت بر استعمال، افضل است و مستند این حکم روایت است» (میرداماد، ۱۳۹۷ق ج، ص ۶۷). البته ایشان در چند صفحه بعد اضافه کرده است: «هر تیمم البته بدل از غسلی است یا وضویی، الا در موارد معدوده که تیمم مستقل است». میرداماد روایت را نیاورده و موارد معدوده را هم شمارش نکرده است. در حالی که مشهور چند شرط برای تیمم ذکر کرده‌اند: «عدم الماء، أو عدم الوصلة إليه أو حصول مانع من استعماله، كالبرد والمرض» (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۶). از رأی مشهور فهمیده می‌شود که تیمم، طهارتی است برای بدلیت از وضو و غسل و رویکرد مستقلی ندارد.

۴. نتیجه‌گیری

تشخیص انضباط فقهی در آثار میرداماد رحمته الله علیه با مطالعه محورهای در زمینه دخالت عقل در استنباط و مقاصد شریعت و جامع‌نگری میسر است و تراث فقهی وی از استواری و نظم خاصی برخوردار است. در این میان آنچه در دیدگاه‌های تأسیسی وی سبب بدست‌دادن اصل و قاعده دارد، دو مسأله عموم منزلت و عدم تجزی در اجتهاد است که مقاصد شریعت و جامع‌نگری همراه با تجمیع مستندات کتاب و سنت بیشتر در آنها دیده می‌شود و فروعی مانند اینکه طهارت شرط کمال است و نه صحت و عدم وجود، ترتیب بین اعضاء در غسل جنابت و عدم بدلیت تیمم از وضو در احکام جزیه، مقاصد شریعت در آنها مورد توجه قرار گرفته است.



فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۳ق). عوالی اللثالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة. قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۰ق). لسان العرب. بیروت: مكتبة الهلال.
۴. اصفهانی، محمد تقی. (۱۲۶۹ق). هداية المسترشدين. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۵. اوجبی، علی. (۱۳۸۹). میرداماد علیه السلام. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۶. العجم، رفیق. (۱۹۹۸م). موسوعة مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین. بیروت: مكتبة ناشرون.
۷. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر نشر اسلامی.
۸. جزائری، سید محمد جعفر مروج. (۱۴۱۵ق). قواعد فقهی و فقه استدلالی. قم: مؤسسه دار الكتاب.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۰. حکیم، سید محمد تقی. (۱۴۱۸ق). الأصول العامة فی الفقه المقارن. قم: المجمع العالمی لأهل البيت علیهم السلام.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامية.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (بی تا). تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۳. خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۴. خلخالی، سید محمد مهدی موسوی. (۱۴۲۵ق). الحاکمیه فی الإسلام. قم: مجمع انديشه اسلامی.



١٥. خميني، روح الله. (١٣٨٥). كتاب الطهارة. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خميني عليه السلام.
١٦. خويي، سيد ابوالقاسم موسى. (١٤١٨ق). موسوعة الإمام الخوئي (٣٣ جلد)، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي عليه السلام.
١٧. رشتي، حبيب الله بن محمد علي. (بي تا). بدائع الأفكار في الأصول. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
١٨. صدوق، ابوجعفر محمد بن علي. (١٤١٣ق). من لا يحضره الفقيه. قم: انتشارات جامعه مدرسين.
١٩. طباطبائي، سيد علي. (١٤١٨ق). رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٢٠. طريحي، فخرالدين. (١٤١٦ق). مجمع البحرين. تهران: كتابفروشي مرتضوي.
٢١. طوسي، ابوجعفر محمد بن حسن. (١٣٩٠ق). الإستبصار. تهران: دارالكتب الإسلامية.
٢٢. طوسي، ابوجعفر محمد بن حسن. (١٤٠٧ق). كتاب الخلاف (٦ جلد). قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه.
٢٣. طوسي، محمد بن علي بن حمزه. (١٤٠٨ق). الوسيلة إلى نيل الفضيلة. قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفي عليه السلام.
٢٤. عاملی، بهاء الدين شيخ بهايي. (١٣٩٠ق). الوجيزه. قم: كتابفروشي بصيرتي.
٢٥. عاملی، سيد جواد بن محمد حسيني. (١٤١٩ق). مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (٢٣ جلد). قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٢٦. علامه حلي، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي. (١٤١٤ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٢٧. فخرالمحققين، ابوطالب محمد بن حسن. (١٣٨٧ق). ايضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعيليان.
٢٨. كركي عاملی، علي بن حسين. (١٤٠٩ق). رسائل المحقق الكركي (٣ جلد). قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفي و دفتر نشر اسلامي.
٢٩. كليني، محمد بن يعقوب. (١٤٢٩ق). الكافي (١٥ جلد). قم: دارالحديث للطباعة والنشر.
٣٠. محقق حلي، جعفر بن حسن. (١٤٠٣ق). معارج الأصول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٣١. محقق حلي، جعفر بن حسن. (١٤١٨ق). المختصر النافع في فقه الإمامية. قم: مؤسسة المطبوعات الدينية.





۳۲. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن. (۱۴۲۳ق). کفایة الأحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۳. مشکینی، میرزا علی. (بی تا). مصطلحات الفقه. بی جا: بی نا.
۳۴. مصطفی سانو، قطب. (۲۰۰۹ م). معجم مصطلحات اصول الفقه. بیروت: دارالفکر دارالمعاصر.
۳۵. مظفر، محمدرضا. (بی تا). اصول الفقه. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۳۶. مکی جبل عاملی، زین الدین بن علی شهید ثانی. (۱۴۱۹ق). فوائد القواعد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۳۷. مکی عاملی، شمس الدین محمد بن مکی شهید اول. (۱۴۱۹ق). ذکرى الشیعة فی أحكام الشریعة (۴ جلد). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۸. میرداماد، محمدباقر داماد. (۱۳۹۳). الرسالة الرضاعیه (ضوابط الرضاع، محقق: سیدمجتبی میردامادی). قم: انتشارات جامعه المصطفی.
۳۹. میرداماد، محمدباقر داماد. (۱۳۹۷ق الف). التعليقة على الإستبصار. تهران: افست، سیدجمال الدین میردامادی.
۴۰. میرداماد، محمدباقر داماد. (۱۳۹۷ق ب). حاشیة على مختلف الشیعه. تهران: افست، سید جمال الدین میردامادی.
۴۱. میرداماد، محمدباقر داماد. (۱۳۹۷ق ج). شارع النجاة فی أحكام العبادات. تهران: افست، سیدجمال الدین میردامادی.
۴۲. میرداماد، محمدباقر داماد. (۱۳۹۷ق د). عیون المسائل. تهران: افست، سیدجمال الدین میردامادی.
۴۳. میرداماد، محمدباقر داماد. (۱۴۲۲ق). الرواشح السماویة. قم: مؤسسه دارالحديث.
۴۴. میلباری، حمزه عبدالله. (۱۴۲۳ق). نظرات جدیدة فی علوم الحديث. دبی: دار ابن حزم.
۴۵. نجفی، کاشف الغطاء. (بی تا). سؤال و جواب (لکاشف الغطاء، ۱ جلد). بی جا: مؤسسه کاشف الغطاء.
۴۶. نجفی، محمدحسن. (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرایع الأحكام. بیروت: دار إحياء التراث.
۴۷. یزدی، سیدمحمد کاظم طباطبایی. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

References

* The Holy Quran.

1. Al-Ajam, R. (1998). *Mawsu'at Mostalahat Usul al-Fiqh ind al-Muslemin*. Beirut: Maktabah Nasherun.
2. Allama Heli, H. (1414 AH). *Tadkirah al-Foqaha*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
3. Ameli, Baha'ei. (1390 AH). *Al-Wajizah*. Qom: Basirati Bookstore. [In Arabic]
4. Ameli, S. J. (1419 AH). *Miftah al-Kiramah fi Sharh Qava'ed al-Alamah*. (23 vol.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
5. Bahrani, Y. (1405 AH). *Al-Hada'eq al-Nazirah fi ahkam al-Itirat al-Tahirat*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
6. Fakhr al-Muhaqiqin, A. (1387 AH). *Izah al-Fawa'ed fi Sharh Mishkat al-Qava'ed*. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
7. Hakim, S. M. (1418 AH). *al-Usul al-Amah fi al-Fiqh al-Muqarin*. Qom: al-Majma' al-Alemi le Ahlulbayt. [In Arabic]
8. Heli, H. (1412 AH). *Montahi al-Matlab fi Tahqiq al-Madhab*. Mashhad: Majma' al-Bahouth al-Islamiyah. [In Arabic]
9. Heli, H. (n.d.). *Tahrir al-Ahkam al-Shari'a ala Madhab al-Imamiyah*. Qom: Alulbayt Institute.
10. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Wasa'il al-Shia*. Qom: Mu'asisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
11. Ibn Abi Jumhur al-Husayi, M. (1403 AH). *Awali al-Laali al-Aziziyah fi al-Ahadith al-Diniyah*. Qom: Seyyed Al-Shohada Institute. [In Arabic]
12. Ibn Idris Hali, M. (1410 AH). *al-Asrar al-Halwa le Tahrir al-Fatawa*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
13. Ibn Manzur, M. (1410 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Al-Hilal Library. [In Arabic]
14. Isfahani, M. (1269 AH). *Hedayat al-Mustarshidin*. Beirut: Mua'sisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
15. Jazairi, S. M. (1415 AH). *Jurisprudential rules and reasoning jurisprudence*. Qom: Dar al-Kitab Institute. [In Arabic]
16. Karaki Ameli, A. (1409 AH). *Rasa'il al-Muhaqiq al-Karaki* (3 vols.) Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library and Islamic Publishing Office. [In Arabic]
17. Khalkhali, S. M. (1425 AH). *al-Hakemiyah fi al-Islam*. Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
18. Khoei, S. A. (1418 AH). *Encyclopaedia of Imam Al-Khoei* (33 vols.), Qom: Institute for the Revival of the Works of Imam Al-Khoei. [In Arabic]
19. Khomeini, R. (1385 AP). *Kitab al-Taharah*. Tehran: Imam Khomeini Publishing Institute. [In Persian]



20. Khorasani, M. K. (1409 AH). *Kifayah al-Usul*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
21. Koleyni, M. (1429 AH). *al-Kafi*. (15 vols.). Qom: Dar al-Hadith le al-Taba'at va al-Nashr. [In Arabic]
22. Maki Ameli, Sh, Shahdi Awal. (1419 AH). *Dhikr al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'a* (4 vols.). Qom: AlulBayt Institute. [In Arabic]
23. Maki Jabal Ameli, Z. (1419 AH). *Fawa'ed al-Qava'ed*. Qom: Publications of the Propagation Office. [In Arabic]
24. Meshkini, M. (n.d.). *Mustalahat al-Fiqh*.
25. Milbari, H. (1423 AH). *Nazarat Jadidah fi Ulum al-Hadith*. Dubai: Dar Ibn Hazm. [In Arabic]
26. Mirdamad, M. (1397 AH). *al-Ta'aliqat ala al-Istibsar*. Tehran: Offset, Seyed Jamaluddin Mirdamadi. [In Arabic]
27. Mirdamad, M. (1397 AH). *Hashiyah ala Mukhtalaf al-Shia*. Tehran: Offset, Seyed Jamaluddin Mirdamadi. [In Arabic]
28. Mirdamad, M. (1397 AH). *Share' al-Nijat fi Ahkam al-Ibadat*. Tehran: Offset, Seyed Jamaluddin Mirdamadi. [In Arabic]
29. Mirdamad, M. (1397 AH). *Uyoun al-Masa'il*. Tehran: Offset, Seyed Jamaluddin Mirdamadi. [In Arabic]
30. Mirdamad, M. (1422 AH). *al-Rawashih al-Samawiah*. Qom: Dar al-Hadith Institute. [In Arabic]
31. Mirdamad, M. (2014). *Al-Risalat al-Riza'eiah*. (Zavabit al-Riza', S. M. Mirdamadi, Ed.). Qom: Al-Mustafa University Publications.
32. Mohaqeq Heli, J. (1403 AH). *Maarij al-Osul*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
33. Mohaqeq Heli, J. (1418 AH). *al-Mukhtasar al-Nafi' fi Fiqh al-Imamiyah*. Qom: Mu'asisah al-Matbu'at al-Diniyah. [In Arabic]
34. Mohaqeq Sabzevari, M. (1423 AH). *Sufficiency of rulings*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the seminary teachers' association. [In Arabic]
35. Mustafa Sano, Q. (2009). *Mu'jam Mostalahat Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr Dar al-Maasir.
36. Muzaffar, M. (n.d.). *Principles of jurisprudence*. Qom: Ismailian Publications.
37. Najafi, Kashif al-Ghitta '. (n.d.). *Questions and answers* (1 vol.). Kashif Al-Ghitta Institute.
38. Najafi, M. (n.d.). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'e al-Islam fi Masa'el al-Halal va al-Haram al-Ahkam*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi al-Torath.
39. Ojebi, A. (1389 AP). *Mirdamad*. Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. [In Persian]
40. Rashti, H. (n.d.). *Bada'e al-Afkar fi al-Usul*. Qom: Alulbayt Institute.
41. Saduq, A. (1413 AH). *Man la Yahzaro al-Faqih*. Qom: Teachers Association Publications. [In Arabic]



42. Tabatabaei, S. A. (1418 AH). *Riaz al-Masa'il fi Tahqiq al-Ahkam be al-Dala'il*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
43. Tarihi, F. (1416 AH). *Majma' al-Bahrain*. Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Arabic]
44. Tusi, A. (1390 AH). *al-Istibsar*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
45. Tusi, A. (1407 AH). *Kitab Al-Khalaf*. (6 vols.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the seminary teachers' association. [In Arabic]
46. Tusi, M. (1408 AH). *al-Vasilah ila Nil al-Fazilah*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
47. Yazdi, S. (1409 AH). *al-Urwat al-Wosqa*. Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]

