

تأثیر دیدگاه های کلامی بر اصول فقه

سعید ضیائی فر

چکیده

گرچه رابطه کلام و اصول فقه، گسترده و پُرسابقه است و متکلمان از تأثیر گذاران بر دانش اصول به شمار می آیند و در مقابل دانش وران علم اصول نیز از دیدگاه های کلامی بسیار بهره برده اند، اما این تأثیر گذاری و بهره گیری کمتر به صورت جدی، بررسی شده است. در مقاله حاضر، تلاش شده است تا این تأثیر گذاری در سه محور (موضوع علم اصول، قلمرو علم اصول و ادله و منابع علم اصول) به صورت گذرا و در یک محور (مسائل علم اصول) به صورت گزینشی، بررسی شود.

مقدمه

تأثیر گذاری علم کلام و دیدگاه های کلامی بر دانش اصول، سابقه ای دیرینه دارد. بنیان گذاران و نخستین تدوین کنندگان دانش اصول در میان شیعه^۱ و اهل سنت^۲ از متکلمان بنام بوده اند. همان گونه که محققان و مدرسان و تدوین کنندگان کتاب های اصولی، در دوره های بعدی نیز یا از متکلمان پر آوازه بودند و یا بهره ای کافی از علم کلام داشته اند.^۳

از این رو، خواسته یا ناخواسته، دیدگاه‌های کلامی بر دانش اصول تأثیر گذاشته‌اند، و دانش‌وران علم کلام به صورت پنهان و پیدا در علم اصول نقش اساسی داشته‌اند.^۴ بنابراین، مشاهده می‌شود که از زاویه‌ای پاره‌ای از مسائل کلامی که بعدها در شمار مسائل اصولی قرار گرفتند، نخست از سوی متکلمان مطرح گردیدند، آن‌گاه از طریق کتاب‌های کلامی به کتاب‌های اصولی راه پیدا کردند و در برخی موارد نیز همان عنوان اصولی خود را حفظ کردند؛ نظیر مباحث حجیت خبر واحد،^۵ حجیت اجماع^۶ و... و در برخی موارد عناوین و اصطلاحاتی مانند؛ «اصالة الحظر» در اصول به «اصالة الاحتیاط» تغییر عنوان داده‌اند^۷ و در پاره‌ای موارد، جهت بحث تغییر کرد؛ نظیر «نماز در مکان غضبی» که متکلمان آن را این‌گونه مطرح کردند که آیا چنین نمازی مطلوب خداوند است یا نه؟^۸ و دانش‌وران علم اصول، این مسئله را از نگاه دیگر مطرح کردند که آیا تعدد عنوان، می‌تواند مجوزی برای «اجتماع امر و نهی» باشد؟^۹

از زاویه‌ای دیگر گروهی از دانش‌وران علم اصول، برای اثبات مدعای اصولی خود به ادله کلامی پناه آوردند^{۱۰} و پاره‌ای از آنان از این زاویه به نقد دیدگاه اصولی پرداختند که با مبناهای کلامی پذیرفته شده صاحب نظر اصولی، موافق نیست.^{۱۱} از جهتی دیگر، پاره‌ای از متکلمان مبادی کلامی مباحث اصولی خویش را مطرح کردند^{۱۲} و سرانجام برخی علم کلام را از مبادی علم اصول دانسته و بر آن پافشاری نمودند؛ برای نمونه غزالی کلام را از مبادی علوم دینی از جمله علم اصول شمرده است. او بر این باور است که متکلم، حقانیت قول و فعل پیامبر را ثابت می‌کند. ادله فقه که موضوع علم اصول است، عبارت است از: کتاب، سنت و اجماع. کتاب از طریق پیامبر (ص) دریافت می‌شود و سنت قول و فعل اوست و اجماع هم با اقوال او ثابت می‌شود.^{۱۳}

البته، لازمه نگاه برون‌علمی به هر رشته علمی این است که اولاً، تأثیر دیگر علوم در آن رشته سنجیده و بررسی شود. ثانیاً، دامنه این بررسی صرفاً به خصوص مسائل علم محدود نشود؛ بلکه ابعاد دیگر؛ نظیر موضوع، قلمرو، اهداف، ادله و منابع نیز در نظر گرفته شود.

از آن‌جا که مهم‌ترین هدف و رسالت علم اصول، فهم روش مند و قاعده‌مند احکام فقهی است، از این رو برای دستیابی به این هدف، توجه به اموری بایسته و ضروری است:

۱. باید علم اصول را از مباحثی که در مسیر فهم فقه، کارایی ندارند و سبب تورم آن شده‌اند پالایش نمود.

۲. قواعد و ضوابط دیگری که برای فهم شریعت و استنباط حکم فقهی لازم اند بدان افزود و علم اصول را گسترش داد و آن را کارآمدتر کرد.
۳. باید با بازنگری در علم اصول، قواعد مشترکی که برای فهم دین به صورت عام، نه خصوص شریعت و احکام فقهی، به کار می آیند تفکیک کرد و قواعد دیگری بدان افزود و در واقع «اصول فهم دین» را پردازش نمود.
۴. همه عوامل و علومی که احتمالاً در علم اصول فقه تأثیر گذارند بررسی کرده و به بررسی های موردی بسنده نشود، و تأثیر آن را بر موضوع، قلمرو، ادله، اهداف، منابع و... نیز بیان و بررسی شود.
۵. باید ساختار علم اصول متناسب با نیازهای فقیه و فقه پژوه در مقام عمل تنظیم شود. ۱۴
- نگارنده با توجه به مسائل و راه کارهای ارائه شده در چندین محور، به بررسی عناوین زیر خواهد پرداخت.

۱. موضوع علم اصول

یکی از مباحث مقدماتی و به عبارتی فلسفه اصولی که عده ای از دانش وران علم اصول در مقدمه کتاب های اصولی^{۱۵} یا در لابه لای مباحث اصولی خود بدان پرداخته اند،^{۱۶} موضوع علم اصول است.

برخی موضوع علم اصول را «طُرُق»^{۱۷} یا «ادله»^{۱۸} فقه و برخی موضوع آن را تنها «ادله اربعه» (کتاب، سنت، اجماع و عقل) دانسته اند^{۱۹} و گروهی بر این باورند که موضوع علم اصول «حجّت در فقه» است.^{۲۰}

به نظر می رسد که دیدگاه های کلامی در دیدگاه اخیر بی تأثیر نیست؛ چرا که دانش وران اصول، حجیت را به «معدّزیت و منجزیت» معنا می کنند. معدّزیت بدین معناست که اگر مجتهد از طریق معتبری مانند خبر موثق به استنباط حکم شرعی دست یابد و آن طریق، مخالف با واقع باشد، از عقاب آخروی در امان خواهد بود و مستحقّ عقوبت نیست؛ و استحقاق عقوبت و مثبت یک امر کلامی و اعتقادی است.

افزون بر این، به نظر می رسد با ترتیب دادن مقدمات کلامی، درباره موضوع علم اصول، می توان چنین استدلال کرد:

الف) خداوند دین را برای فهم مردم به منظور اعتقاد و عمل کردن بدان فرو فرستاده است .
 ب) بیان آموزه‌های دینی، دست کم در سطح آموزه‌های عملی و فقهی، به صورت رمزی نبوده و به گروهی از مردم اختصاص ندارد؛^{۲۱} بلکه، بیان آموزه‌های دینی به صورت عمومی و به شیوه‌های عقلایی است .^{۲۲}

بر این مبنا، برای فهم احکام دین، باید به همان قاعده‌ها و ضابطه‌های عقلایی و عقلی نزد مردم، مراجعه کرد. بنابراین، موضوع علم اصول همان «قواعد عقلانی و عقلی معتبر در میان مردم» است. همان طور که از کلام علامه طباطبائی هم در تعریف علم اصول چنین استفاده می‌شود. علامه طباطبائی، پس از بحث در این زمینه، چنین نتیجه می‌گیرد:

فعلم الأصول هو العلم الباحث عن القواعد المقررة عند العقلاء لاستنباط الأحكام؛^{۲۳} علم اصول، علمی است که از قواعدی که نزد عقلا برای استنباط احکام معمول و مرسوم است بحث می‌کند.

بسیاری از دانش‌وران علم اصول نیز از عقلایی بودن علم اصول سخن گفته‌اند و یا در هنگام بحث از یک مسئله اصولی یادآور شده‌اند که این مسئله، مسئله‌ای عقلایی است.^{۲۴}

۲. قلمرو علم اصول^{۲۵}

از جمله مباحثی که درباره علم اصول به بررسی نیاز دارد، قلمرو این علم است که تاکنون کمتر بدان پرداخته شده است. تنها در لابلای کلمات دانش‌وران عرصه فقه و اصول اشاراتی به چشم می‌خورد؛ برای مثال در مقام تعریف علم اصول، برخی از دانش‌وران علم اصول، قلمرو علم اصول را صرفاً قواعد استنباط احکام واقعی دانسته‌اند^{۲۶}؛ در حالی که برخی دیگر از دانش‌وران، قلمرو این علم را گسترده‌تر از قواعد احکام واقعی دانسته‌اند. از این رو، تعریف دیگری ارائه داده، قلمرو علم اصول را گسترده‌تر ساخته و قواعدی مانند قاعده احتیاط و براءت که برای شناخت وظیفه عملی مکلف در هنگام یأس از دست‌یابی به حکم واقعی به کار می‌روند را نیز در قلمرو علم اصول وارد کرده‌اند.^{۲۷}

ولی مهم‌تر از این، پرسش‌هایی است که درباره «قلمرو فقه» وجود دارد. با توجه به این که اصول فقه به تبیین قواعد فقه می‌پردازد، اختلاف نظر در «قلمرو فقه» طبعاً به اختلاف نظر در «قلمرو علم اصول» منجر می‌شود و بدیهی است از آن‌جا که اختلاف در «قلمرو فقه» یک مسئله

کلامی است اختلاف نظر درباره «قلمرو دین» در این زمینه تأثیر گذار است . اگر هدف اصلی دین برآوردن سعادت اخروی باشد، طبعاً علم فقه احکامی محدود به این حوزه، و قواعد اصولی هم قواعدی به منظور در امان ماندن از عقاب اخروی، خواهد بود. همان طور که عده‌ای از دانش‌وران علم فقه چنین انتظاری را از فقه داشته و دارند؛ برای نمونه، شهید اول در تعریف علم فقه می‌نویسد: «الفقه لغة الفهم... و عرفاً العلم بالأحكام الشرعية الفقهية عن أدلتها التفصيلية لتحصيل السعادة الاخروية»؛^{۲۸} فقه در لغت به معنای فهم است... و در اصطلاح، یک علم و آگاهی استدلالی و تفصیلی به احکام شرعی فرعی است که به منظور دست‌یابی به سعادت اخروی وضع شده‌اند .

هم‌چنین بسیاری از دانش‌وران علم اصول چنین انتظاری از این علم داشته‌اند. از این رو، می‌بینیم که آن‌را به «قواعدی به منظور تحصیل حجت بر حکم شرعی»^{۲۹} و در امان ماندن از عقاب اخروی» تعریف کرده‌اند.^{۳۰}

ولی اگر «برآورده ساختن سعادت دنیوی را هم داخل در قلمرو دین بدانیم»^{۳۱} طبعاً «قلمرو فقه» گسترده‌تر و در نتیجه، «قلمرو اصول» هم گسترده‌تر خواهد شد. البته، میزان این گسترش به این وابسته است که دخالت دین در امور دنیوی را در چه سطحی در نظر بگیریم. دیدگاه‌های متفاوتی، در این زمینه، ابراز شده است که به نظر می‌رسد در قلمرو فقه و اصول فقه، تأثیرگذار است.

برخی سطح دخالت دین را در حد اهداف و مقاصد کلی قلمداد می‌کنند و طبعاً در علم اصول هم به قواعدی نیاز خواهد بود که تأمین‌کننده این اهداف باشند. به نظر می‌رسد که مقاصد عامه‌ای؛ نظیر حفظ عقل، جان، مال، نفس و عرض برای دین، ترسیم کرده‌اند، می‌توان نماینده این جریان به حساب آورد. از این رو، این گروه قواعدی نظیر قاعده مصالح مرسله را در اصول پایه‌گذاری کردند و به طور مفصل از آن بحث کرده و در اعتبار بخشیدن به آن بسیار کوشیدند.^{۳۲}

برخی سطح دخالت دین را در بیان احکام و قوانین زندگی این جهانی می‌دانند. در این صورت، قلمرو فقه و اصول فقه گسترش خواهد یافت.^{۳۳} به‌ویژه اگر موضوع فقه را تنها «فعل مکلف» ندانیم؛^{۳۴} بلکه آن‌را اعم از رفتار فردی و اجتماعی به حساب آوریم؛ همان طور که برخی از فقیهان در قرن حاضر چنین دیدگاهی ارائه داده‌اند.^{۳۵} بر این اساس، باید قلمرو اصول فقه را از محدوده قواعد استکشاف احکام فردی فراتر برد^{۳۶} و قواعدی نیز برای استکشاف احکام تدبیر و

اداره جامعه، ساخته و پرداخته کرد،^{۳۷} و نامی چون «اصول فقه اجتماعی» یا «اصول فقه حکومتی» برای آن برگزید.^{۳۸}

برخی ارائه نظام را هم، در قلمرو دین دانسته‌اند. بنابراین دیدگاه، صرف ارائه احکام فردی و اجتماعی در قلمرو دین و فقه قرار ندارد؛ بلکه ارائه نظام مند و به صورت شبکه‌ای مرتبط و درهم تنیده نیز در قلمرو دین است. بنابراین، مجموعه آموزه‌های دینی و احکام فقهی در عرصه‌های گوناگون یا دست کم در یک عرصه خاص نظیر اقتصاد، هدف یا اهدافی را دنبال می‌کند که باید برای استکشاف این اهداف و نظام مترتب بر آن نیز قواعد و اصولی را ساخته و پرداخته کرد و نامی چون «اصول فقه نظام‌سازی» یا «قواعد استکشاف نظام» برای آن برگزید.^{۳۹}

برخی پا را فراتر نهاده و برنامه‌ریزی را هم در قلمرو دین و فقه وارد ساخته‌اند؛ بدین معنا که دین و فقه علاوه بر نظام‌سازی، به برنامه‌ریزی برای اجرایی کردن اهداف دینی و احکام فقهی هم می‌پردازد؛ نه این‌که صرفاً اهداف و احکامش را بیان کرده باشد و برنامه‌ریزی اجرایی را فقط به عقل و تجربه بشری واگذارد و در این زمینه هیچ دخالتی نکند.^{۴۰}

بر این اساس، لازم است که اصول و قواعد برنامه‌ریزی دینی را هم ساخته و پرداخته کرد و نامی چون «اصول فقه برنامه‌ریزی» یا «قواعد استکشاف برنامه‌ریزی دینی» برای آن انتخاب کرد. بنابراین، هرچه قلمرو دین را در ساحت حیات اجتماعی و امور عملی گسترده‌تر بدانیم باید قلمرو علم فقه را هم گسترش بدهیم و گسترش قلمرو علم فقه مستلزم توسعه قلمرو اصول نیز هست، و این امری طبیعی و روشن است. البته، لزومی ندارد که اعتقاد به گسترش قلمرو دین، از این جهت را از طریق گسترش اصول و فقه موجود، عملی‌سازیم؛ بلکه می‌توان با توجه به اعتقاد برخی مبنی بر دخالت دین در این عرصه، رشته یا رشته‌های علمی دیگری پی‌ریزی کرد که طبعاً استنباط امور نظیر نظام‌سازی و برنامه‌ریزی به اصول و قواعدی نیاز دارد که بعضاً کم سابقه یا بی سابقه است؛ و آن‌گاه به توسعه علم اصول یا چند شاخه شدن آن و هم‌چنین پی‌ریزی اصول ویژه‌ای برای نظام‌سازی یا برنامه‌ریزی خواهد انجامید.^{۴۱}

۳. ادله و منابع علم اصول^{۴۲}

از مباحثی که در نگاه بیرونی به علم اصول، نیازمند بررسی است، «منابع و ادله علم اصول» است. دانش‌وران علم اصول، به صورت مستقل به این بحث پرداخته‌اند، ولی گویا نزد آنها

مسلم بوده است که منابع و ادله اصول همان منابع و ادله علم فقه است. از این رو، در علم اصول نیز به همان ادله فقهی استناد کرده‌اند. گاهی به آیات قرآن^{۴۳} و گاه به روایت استناد کرده‌اند،^{۴۴} گاهی اجماع را دلیل دانسته^{۴۵} و گاهی نیز به سیره عقلا تمسک کرده‌اند^{۴۶} و گاهی عقل^{۴۷} یا وجدان را به داوری فراخوانده‌اند.^{۴۸} البته، این بدان معنا نیست که از نظر رتبه و نقش نیز همان نگاهی که به منابع و ادله فقهی داشته‌اند، به منابع و ادله علم اصول داشته‌اند؛ بلکه نگاهی گذرا به متون اصولی از تفاوت نگاه در این زمینه حکایت می‌کند.

به نظر می‌رسد که می‌توان از زوایه نگاه کلامی به این بحث پرداخت. منابع و ادله علم اصول از جهتی به قلمرو دین و از جهتی دیگر به توانایی عقل و از جهت سوم به نقش سیره عقلا ارتباط دارد.

درباره قلمرو دین، این پرسش مطرح است که آیا قلمرو دین تا آن اندازه گسترده است که دربردارنده قواعد و ضوابط اثبات و فهم متون دینی هم باشد یا ضوابط و قواعد اثبات و فهم متون دین، اموری عقلی و عقلایی‌اند و بنا به قاعده در قلمرو دین قرار ندارند و اگر در متون دینی هم در این باره چیزی آمده است، لزوماً امری دینی نیست؛ بلکه باید به امور دیگری نظیر شأن تفریع یا شأن عادی معصوم، یا ارشاد حمل کرد؟ برخی از متفکران اخباری امامیه، دین را منبع مستقیم علم اصول دانسته‌اند و نفس قواعد استنباطی را دینی می‌دانند.^{۴۹} اما برخی از دانش‌وران اصولی امامیه، تنها دلیل اعتبار پاره‌ای از قواعد استنباطی را دینی دانسته‌اند نه نفس قواعد را. از این رو، برای اثبات پاره‌ای از مسائل اصولی به آیات و روایات استناد کرده‌اند؛ حتی هنگامی که به سیره عقلا تمسک می‌کنند آن را به تنهایی دلیل اعتبار مسئله اصولی نمی‌دانند؛ بلکه تلاش کرده‌اند عدم ردع معصوم را بدان ضمیمه کنند تا کاشف از موضع دین و شریعت باشد. برای نمونه، آخوند خراسانی برای اثبات حجیت ظاهر کلام شارع به سیره عقلا تمسک کرده و سپس می‌افزاید: «ما قطع داریم که این سیره از جانب معصوم ردع نشده است»^{۵۰}؛ یعنی ما از راه عدم ردع ایشان، امضا و تأیید وی را به دست می‌آوریم.

البته، در مقام استناد به عقل، مقدمه دیگری اضافه نشده است؛ بلکه به صورت مطلق گفته شده که عقل بر این مطلب دلالت می‌کند. آنها هنگامی که عقل را مستند حکم فقهی قرار داده‌اند به قاعده ملازمه استناد کرده و گفته‌اند که حکم عقل کاشف از حکم شارع است.^{۵۱}

۴. مسائل علم اصول

تأثیر دیدگاه‌های کلامی بر مسائل علم اصول روشن‌تر و گسترده‌تر است. در این جا به بررسی برخی از آنها در چند مسئله مهم اصولی پرداخته می‌شود.

الف. حجیت خبر واحد

یکی از مسائل مهم اصولی، حجیت «خبر واحد» است که از آغاز تدوین علم اصول محل بحث بوده است. گروهی آن را حجت دانسته‌اند و در مقابل، گروهی آن را معتبر ندانسته‌اند. عوامل گوناگونی در اعتقاد به عدم اعتبار مؤثر بوده است که نمی‌توان دیدگاه‌های کلامی را در این زمینه بی‌تأثیر دانست؛ برای مثال استدلالی که از ابن قبه در این باره نقل شده این است که حجت دانستن خبر واحد، به تحلیل حرام و تحریم حلال می‌انجامد.^{۵۲} در واقع، معنا و مبنای این استدلال این است که اولاً تشریح به خداوند اختصاص دارد و دوم این که خداوند با تشریحات خود، امور حرام را در حوزه‌ای و امور حلال را در محدوده دیگری قرار داده است. لازمه حجیت بودن خبر واحد غیر یقینی آن است که آن چه در دایره حرام قرار گرفته را از دایره حرام خارج کرده و در دایره حلال قرار دهیم و بالعکس؛ یعنی در حوزه تشریحات الهی دخالت کنیم.^{۵۳}

همچنین ظاهر سخنان کسانی که گفته‌اند از نظر عقل، عمل به خبر واحد جایز نیست،^{۵۴} حکایت از تأثیر دیدگاه‌های کلامی آنان دارد.

هم‌چنین، این سخن سید مرتضی که «در اصول فقه همچون اصول دین باید به قطع رسید»،^{۵۵} نشان دهنده تأثیر دیدگاه‌های کلامی او در مسائل اصول فقهی، از جمله خبر واحد،^{۵۶} است. همان‌طور که برخی از محققان نیز بدان تصریح کرده‌اند.^{۵۷}

بنابراین، امور پیش‌گفته، قرینه‌های ظن آور و شاید اطمینان‌آوری هستند که از تأثیر دیدگاه‌های کلامی بر عدم حجیت خبر واحد حکایت می‌کنند، همان‌طور که می‌توان برای اثبات اعتبار خبر واحد، دلیلی را فراهم ساخت و از عناصر کلامی در مقدمات آن استفاده کرد؛ بدین بیان که:

۱. شیوه ابلاغ پیام، امری عقلایی است و در قلمرو دین جای ندارد.
۲. شارع هم در ابلاغ پیام‌های خود از شیوه‌های عقلایی استفاده کرده و شیوه جدیدی اختراع نکرده است.
۳. عقلا در ابلاغ پیام‌ها و اعتقاد بر آنها به «حصول وثوق و اطمینان از خبر»^{۵۸} یا «وثاقت

مُخبر» بسنده می‌کنند؛ بنابراین، «خبر موثوق الصدور» یا «خبر ثقه» حجّت است.

ب. حجّیت اجماع

یکی از مسائل مهم علم اصول «حجّیت اجماع» است که در آغاز در علم کلام مطرح بود^{۵۹} و سپس در فقه به آن استناد شد و در اصول نیز از مستندات حجّیت آن بحث گردید. دانش‌وران علم اصول اهل سنت، اجماع را به ملاک «عصمت اُمت» حجّت دانسته و در این زمینه به حدیث «لا تجتمع اُمتی علی ضلالة»^{۶۰} استدلال کرده‌اند. برای نمونه، غزالی مفاد این حدیث را بر «عصمت اُمت» حمل کرده است؛ بدین معنا که پس از پیامبر، اُمت اسلام جانشین وی هستند و اجماع اُمت از خطا و سهو و کذب در امور دین مبراست.^{۶۱} ولی دانش‌وران علم اصول امامیه، ملاک حجّیت اجماع را «عصمت امام» دانسته‌اند؛ چراکه امام، بنابه ادله کلامی،^{۶۲} جانشین پیامبر (ص) و همانند او معصوم است و اجماع، از آن‌جا که کاشف از نظر معصوم است، حجّت است.^{۶۳} افزون بر اصل حجّیت اجماع، برخی از دانش‌وران علم اصول امامیه تلاش کرده‌اند تا از طریق استدلال‌های کلامی، همراهی و موافقت معصوم را با دیدگاه مورد اتفاق، به دست آورند که تمسک به «قاعده لطف» از جمله آن‌ها است. از آن‌جا که وظیفه امام، هدایت و بیان احکام الهی برای مردم است، اگر فقیهان در حکمی به اتفاق نظر برسند، در حالی که آن حکم خلاف حکم خدا باشد، وظیفه امام به مقتضای لطف آگاه کردن آنها از افتادن در خلاف واقع است، هر چند با این شیوه که حق را بر زبان برخی از فقیهان جاری ساخته و عملاً آنان را از اجماع بر حکمی که خلاف واقع است باز دارد.^{۶۴}

ج. حجّیت قیاس

یکی از مسائل اصولی مورد اختلاف در میان مذاهب اسلامی، «مسئله حجّیت قیاس» است که گروهی از مذاهب آن را حجّت و معتبر و گروهی آن را غیر معتبر دانسته‌اند. هر دو گروه ادله گوناگونی برای اثبات و نفی اعتبار، ارائه کرده‌اند. ولی نکته‌ای که جلب توجه می‌نماید این است که هر دو گروه برای اثبات مدعای خویش به ادله کلامی روی آورده‌اند. برای نمونه، گروهی از طرفداران قیاس گفته‌اند که: یکی از ویژگی‌های شریعت، جامعیت و پوشش‌دهی آن نسبت به همه عرصه‌های زندگی انسان است، در حالی که نصوص کتاب و سنت محدود است. اگر

بخواهیم صرفاً از طریق ظواهر الفاظ کتاب و سنت به حوادثی که در عرصه‌های زندگی انسان در طول زمان رخ می‌دهد، پاسخ دهیم و از روش قیاس بهره نگیریم، ظواهر الفاظ کتاب و سنت پاسخ‌گوی این حوادث بی‌پایان نخواهد بود. بنابراین، باید از سطح ظواهر الفاظ کتاب و سنت فراتر رفته و با استفاده از روش‌هایی؛ نظیر قیاس، علت را در اصل مذکور در کتاب و سنت شناخته و از آن به فرع - حادثه نوپیدا - تسری دهیم تا به حکم مسئله نو پدیداً دست یابیم.^{۶۵}

هم چنین عده‌ای از طرفداران حجیت قیاس گفته‌اند: هدف خداوند از تشریح احکام، مصالح آدمی است و خداوند هیچ حکمی را بدون مصلحت جعل نکرده است. احکام بسیاری از وقایع در کتاب و سنت آمده است، ولی احکام پاره‌ای از وقایع در کتاب و سنت نیامده است. هنگامی که دریافتیم واقعه غیر منصوصی - مثل نبیذ - با واقعه منصوصی - مثل خمر - در علت حکم (اسکار) مساوی است، مقتضای حکمت و عدالت خداوند این است که برای واقعه غیر منصوص هم همان حکم واقعه منصوص را قرار دهد.^{۶۶}

در مقابل، منکران قیاس هم از ادله گوناگون کلامی سود جستند. برخی چنین استدلال کرده‌اند که رعایت اصلح و پرهیز از مفسده بر خداوند لازم است و این یک اصل کلامی است، در حالی که معتبر دانستن قیاس نه تنها اصلح نیست، بلکه مفسده‌آمیز است؛ چراکه پیامدهای منفی و مفساسدی نظیر اختلاف در دین و... را به همراه دارد.^{۶۷}

برخی دیگر استدلال کرده‌اند که باید دلیل حکم شرعی یا مستقیماً از منابع دین (کتاب و سنت) استنباط شود و یا کتاب و سنت در مرتبه پیشین، دلیل بودن آن را ثابت کند در حالی که قیاس نه کتاب و سنت است و نه دلیلی از کتاب و سنت بر اعتبار آن قائم شده است.^{۶۸}

برخی هم به دلیل جامعیت شریعت و پوشش‌دهی کتاب و سنت به همه حوادث زندگی استناد کرده‌اند و گفته‌اند که یکی از مسلمات کلامی، جامعیت شریعت و پوشش‌دهی آن به همه عرصه‌های زندگی انسان است. از این رو، خود کتاب و سنت کافی است و منبع دیگری در عرض کتاب و سنت، معتبر نخواهد بود.^{۶۹}

د. حجیت مصالح مُرسله

یکی دیگر از مسائل اصولی مورد اختلاف میان مذاهب اسلامی مسئله «حجیت مصالح مرسله» است. گروهی از مذاهب آن را معتبر و گروهی دیگر آن را غیرمعتبر دانسته‌اند. هر دو گروه برای

اثبات یا نفی آن ادله گوناگونی ارائه کرده‌اند و در کلام هر دو گروه، نشانه‌هایی از موضع‌گیری‌های کلامی به چشم می‌خورد. برای نمونه، گروهی از طرفداران حجیت مصالح مرسله چنین گفته‌اند که هدف خداوند از تشریح احکام، مصالح انسان‌هاست. خداوند هیچ حکمی را بدون مصلحت جعل نکرده است؛ بلکه همه احکام مبتنی بر مصالح است و این مصالح دست کم در حوزه غیرعبادات، قابل درک است، به این معنا عقل، حسن و قبح آن را درک می‌کند. بنابراین، با توجه به عدم تناهی وقایع، اگر واقعه‌ای رخ دهد که حکم آن از کتاب و سنت قابل استنباط نباشد و عقل نفع یا ضرر آن را درک می‌کند، این حکم و درک عقلی نزد شارع معتبر خواهد بود که لازمه عدم اعتبار درک عقل از مصلحت نقصان شریعت از پاسخ‌گویی به نیازهای زمان خواهد بود که این با خاتمیت و کمال شریعت سازگار نیست.^{۷۰}

همان‌طور که روشن است، این دلیل از یک سو بر حکمت شارع و هدف‌مندی افعال او و از سوی دیگر بر جامعیت شریعت و پوشش‌دهی آن به همه عرصه‌های زندگی انسان استوار است. در مقابل، منکران حجیت مصلحت مرسله برای نفی اعتبار آن از ادله کلامی هم استفاده کرده‌اند؛ برای مثال گاهی گفته‌اند: تشریح و تکلیف کردن انسان‌ها فعل خداوند است و به وی اختصاص دارد، خداوند است که به مصالح و مفساد انسان‌ها آگاه است و آگاهی ما از مصالح و مفساد مگر در مواردی که خداوند ما را از مصالح و مفساد آگاه کرده است، ظنی است و آگاهی ظنی اعتباری ندارد مگر این که دلیل قطعی بر اعتبار آن اقامه شده باشد و حال آن که دلیلی بر اعتبار خصوص مصلحت مرسله وجود ندارد.^{۷۱}

هـ. حجیت عقل

یکی از مسائل بسیار مهم علم اصول «حجیت عقل» به عنوان دلیل حکم فقهی است و در واقع این بحث یکی از عوامل و زمینه‌های مهم اختلاف میان عالمان علم اصول و اخباری‌های امامیه است.^{۷۲} عالمان علم اصول، عقل را از ادله احکام فقهی دانسته‌اند، ولی اخباری‌ها منکر آن هستند. برای نمونه، وحید بهبهانی می‌نویسد:

فقیهان شیعه و معتزله چون به ملازمه میان حکم عقل و شرع اعتقاد دارند، هم عقل را کاشف از حکم شرع می‌دانند و هم شرع را کاشف از حکم عقل. از این رو، حکم عقل را یکی از ادله حکم شرع قرار داده‌اند.^{۷۳}

در مقابل، اخباری‌ها عقل را در شمار ادله احکام قرار نمی‌دهند. برای نمونه، محدث بحرانی می‌گوید:

احکام شرعی، چه عبادات و چه معاملات، همگی توقیفی و وابسته به شنیدن از معصوم است و اخبار مستفیضه نیز از اظهار نظر درباره احکام شرعی، جز از راه شنیدن از معصومان، نهی نکرده است... و این علتی ندارد جز این که عقل از اطلاع و احاطه بر احکام شرعی قاصر و عاجز است. بلکه اگر عقل به صورت مستقل می‌توانست به احکام شرعی دست یابد دیگر نیازی به ارسال رُسل و انزال کتب نبود. ۷۴

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این بحث ریشه کلامی دارد و سخن در این است که آیا عقل، هر چند به صورت موجه جزئی، می‌تواند حکم شارع را کشف کند و یا اساساً عقل چنین توانایی‌ای را ندارد و تنها مرجع در زمینه احکام شرعی «نقل» است و گرنه غرض از بعثت پیامبران نقض خواهد شد.

گرچه دانش‌وران علم اصول، فی‌الجمله حجیت عقل را پذیرفته‌اند، ولی کمتر به پرسش‌های متعددی که در این زمینه وجود دارد به تفصیل پاسخ داده‌اند؛ بلکه مباحث را گذرا و در لابه‌لای کلمات مطرح کرده‌اند. پرسش‌هایی نظیر این که آیا عقل فقط در جایی که دلیل نقلی وجود ندارد (حوزه مالانص فیه) حجّت است، یا این که در مواردی که دلیل نقلی هم وجود دارد نیز معتبر است؟ در صورت اول، آیا اعتبار آن صرفاً از باب تعیین وظیفه عملی و حکم ظاهری در حوزه «مالانص فیه» است، یا این که از باب تعیین حکم واقعی است؟ اگر در مواردی که دلیل نقلی وجود دارد حجّت است، آیا قلمرو حجیت آن محدود به صورتی است که مخالف دلیل نقلی نباشد یا حتی در صورت ناسازگاری هم حجّت است؟ و اگر میان دلیل عقلی و نقلی، ناسازگاری رخ دهد، دلیل نقلی مقدم می‌شود یا دلیل عقلی و یا در این زمینه باید تفصیل داد؟ اگر کسی در این زمینه به تفصیل روی آورد چه تفصیل‌هایی را می‌توان مطرح کرد؟ در ناحیه عقل می‌توان میان حکم بدیهی عقل و حکم نظری و استدلالی عقل تفصیل داد؛ همان‌طور که می‌توان میان حکم عقلی قطعی و حکم عقلی ظنی تفاوت قائل شد. هم‌چنین می‌توان میان شناخت اصل آن به صورت موجه جزئی و در برخی موارد میان شناخت همه مصادیق آن، تفصیل قائل شد. در ناحیه دلیل نقلی هم تفاوت‌های متعددی به نظر می‌آید. تفاوت میان اصل حکم و میان

عموم یا اطلاق آن؛ در اطلاق هم میان اطلاق ازمانی از یک سو و اطلاق احوالی یا افرادی از سوی دیگر می‌توان فرق گذاشت. هم‌چنین بین دلیل نقلی قطعی الصدور؛ همانند نظیر قرآن و حدیث متواتر و دلیل غیر قطعی الصدور می‌توان تفصیل داد. از سوی دیگر، تفصیل دیگری را میان قرآن و روایات، می‌توان مطرح کرد. در روایات هم با توجه به شئون غیر ابلاغی معصوم^{۷۵} همان‌طور که احتمال صدور روایت از شأن عادی یا حکومتی وی^{۷۷} داده می‌شود. هم‌چنین تفصیل میان عبادات که شارع نقش بنیان‌گذاری دارد و میان معاملات به معنای اعم که شارع نقش تأییدکننده، همراه با اصلاح‌گری در پاره‌ای موارد دارد، معقول می‌نماید.

هم‌چنین تفصیل میان احکام اخلاقی که هیچ‌قرینه‌ای بر الزامی بودن آن وجود ندارد، با احکام حقوقی که مشخصه اصلی آن الزام است، قابل بحث و بررسی است. اینک مهم‌ترین موارد رابطه عقل و نقل با توجه به شقوق گوناگون بررسی می‌شود.^{۷۸}

۱. اعتبار عقل در حوزه ما لا نص فیہ

در نخستین نگاه برخی موارد وجود دارد که حکم واقعی آن، در مقابل حکم ظاهری، به صورت قاعده کلی یا عنوان خاص از دلیل نقلی به دست نمی‌آید، که از آن به «ما لا نص فیہ» تعبیر می‌شود. تلاش فقیه در مرحله اول این است که آن را ذیل یکی از عناوین مخصوص در کتاب و سنت قرار دهد و یا به واسطه عقل، حکم واقعی آن را پیدا کند و در صورت عدم وجدان حکم واقعی آن در مرحله بعد حکم ظاهری را که همان وظیفه عملی مکلف است، تعیین کند.

در مرحله دوم،^{۷۹} گروهی تنها مراجعه به دلیل نقلی را در این زمینه جایز دانسته‌اند و گروهی حکم عقل را هم در این حوزه معتبر دانسته‌اند، بدین معنا که با عقل فقط می‌توان نفی حکم و تکلیف کرد، ولی نمی‌توان با آن حکمی را اثبات کرد. گروهی دیگر، همان‌گونه که حکم عقل را در مقام نفی حکم معتبر می‌دانند در مقام اثبات حکم هم آن را معتبر دانسته‌اند.

اختصاص اعتبار حکم عقل در مقام تعیین حکم ظاهری به ویژه نفی حکم، محدودترین نقش برای عقل است که تقریباً در حد نفی نقشی برای عقل و مبتنی بر نفی توان‌مندی عقل است که از این نظر با دیدگاه اصولیان اشعری مسلک، تفاوت چندانی ندارد.^{۸۰}

معتبر دانستن حکم عقل در مقام اثبات وظیفه ظاهری، اندکی توان‌مندی عقل را نشان

می‌دهد و این یکی از کارکردهای دلیل عقلی است که دانش‌وران علم اصول امامیه قبل از قرن دوازدهم و سیزدهم (قبل از وحید بهبهانی) برای عقل، در نظر گرفته‌اند. برای مثال، دانش‌وران علم اصول این دوره، استصحاب را یکی از مصادیق دلیل عقلی دانسته و دلیل عقلی بر حجیت آن اقامه کرده‌اند،^{۸۱} برخلاف عالمان علم اصول از زمان وحید بهبهانی که تلاش کرده‌اند تا حجیت استصحاب را به روایات مستند سازند.^{۸۲}

در نگاه عده‌ای از اصولیان اهل سنت هم استصحاب یکی از مصادیق دلیل عقلی است که برای اثبات حکم ظاهری در حوزه «ما لا نص فیه» کارایی دارد.^{۸۳}

مهم‌تر از کشف وظیفه ظاهری، کشف عقل از حکم واقعی است که توان‌مندی و نقش دلیل عقلی را به خوبی نشان می‌دهد. مسئله «أصالة الحظر» یا «أصالة الاباحه» یکی از مصادیق این بحث است که مبنای طرفداران «أصالة الحظر» دیدگاه‌های کلامی است. برای مثال، در کلمات این گروه آمده است که همه اشیاء از جمله انسان، ملک خداست و تصرف در ملک دیگری بدون اذن وی جایز نیست. از این رو، اصل و قاعده اولی در تصرفات، عدم جواز (أصالة الحظر) است.^{۸۴} هم‌چنین مبنای معتقدان به «أصالة الاباحه» نیز دیدگاه کلامی است. همان‌طور که در یکی از استدلال‌های آنان چنین آمده است که: خداوند حکیم از آفرینش، هدف نیکویی داشته است و این هدف در صورتی محقق می‌شود که انسان‌ها تکویناً بتوانند از نعمت‌ها استفاده کنند و امکان تکوینی وابسته به جواز تشریعی (أصالة الاباحه) است. پس اصل بر جواز بهره‌برداری است مگر در جایی که بهره‌برداری مفسده‌آمیز یا مضر باشد.^{۸۵}

۲. اعتبار عقل قطعی در حوزه منصوصات

بسیاری از اصولیان اهل سنت، حکم عقل را حتی در صورتی که ظنی هم باشد، حجّت می‌دانند؛^{۸۶} ولی اکثر قریب به اتفاق دانش‌وران علم اصول امامیه تنها حکم قطعی عقل را معتبر دانسته‌اند. برخی به صورت اجمالی حکم قطعی عقل را معتبر دانسته‌اند^{۸۷} و برخی به صراحت بیان کرده‌اند که حکم عقل حتی اگر از راه استدلال هم به دست آمده باشد، حجّت است.^{۸۸} ولی حجیت آن در برابر دلیل نقلی وابسته به نوع دلیل نقلی است و به همین جهت باید صورت‌های مختلف آن به صورت جداگانه بررسی شود:

۲-۱. دلیل عقلی و عموم دلیل نقلی

هرگاه دلیل نقلی، مفید حکمی عام یا مطلق (به اطلاق احوالی یا افرادی) باشد و دلیل عقلی قطعی باعموم یا اطلاق آن سازگار نباشد، بسیاری از دانش‌وران اصولی امامیه دلیل عقلی قطعی را بر عموم و اطلاق دلیل نقلی مقدم می‌دانند و ملاک این تقدیم هم همان داوری و توان‌مندی عقل است که از یک سو به طور کلی در هنگام تعارض دلیل قطعی و دلیل ظنی تقدم را با دلیل قطعی می‌داند و از سوی دیگر، مصداق قطعی و ظنی را در این جا تعیین می‌کند. دلالت دلیل نقلی بر عموم و اطلاق، ظنی است در حالی که دلالت عقلی بنابه فرض، قطعی است.^{۸۹}

به نظر می‌رسد که در این زمینه فرقی نیست که دلیل نقلی، قطعی الصدور باشد یا صدور آن معتبر باشد، هرچند به مرز قطعیت نرسیده باشد، هم‌چنین میان عبادات و معاملات به معنای اعم یا میان حکم قرآنی و غیرقرآنی، تفاوتی از نظر تقدیم دلیل قطعی بر دلیل ظنی وجود ندارد، هرچند ممکن است در پاره‌ای موارد، باعث تغییر مصداق دلیل قطعی و دلیل غیرقطعی شود.

۲-۲. دلیل عقلی و اصل دلیل نقلی

هرگاه دلیل نقلی، مفید حکمی باشد که این حکم با دلیل عقلی ناسازگار به نظر آید، در این جا صورت‌های متعددی قابل تصور است:

الف) دلیل نقلی قرآنی در حوزه عبادات: اگر قرآن، مستند حکم نقلی‌ای باشد که صدور آن قطعی است و دلالت آن هم صریح است به گونه‌ای که قابل تأویل نیست و از طرفی در حوزه احکام عبادی‌ای است که احتمال اختصاص آن به زمان خاص نظیر مردم صدر اسلام، داده نمی‌شود، در این صورت، قطع نسبت به دلیل عقلی از بین می‌رود. به تعبیر دیگر، با توجه به امور پیش‌گفته، مفاد دلیل قرآنی قطعی می‌گردد و مفاد دلیل عقلی، ظنی می‌گردد و طبعاً مقتضای قانون کلی «تقدیم قطعی بر ظنی» تقدیم حکم قرآنی بر حکم عقل خواهد بود؛ ولی اگر از یک سو دلالت آیه قرآنی قطعی و صریح نباشد به گونه‌ای که قابل تصرف و تأویل باشد و از سوی دیگر دلیل عقلی، قطعی و غیرقابل مناقشه باشد، طبعاً به اقتضای دلیل قطعی در مفاد دلیل قرآنی تصرف می‌کنیم.^{۹۰}

ب) دلیل نقلی قرآنی در حوزه معاملات: اگر قرآن کریم، مستند حکم نقلی‌ای باشد که صدور آن قطعی است، اگر در حوزه معاملات به معنای اعم باشد که احتمال اختصاص آن به مردم صدر اسلام داده می‌شود، باید تأویل و یا راه حلی برای حکم قرآنی پیدا کرد، اگر قابل تأویل باشد باید آن را تأویل کرد و اگر قابل تأویل نباشد باید محمل دیگری برای آن تدارک دید؛ به

مانند این که حکمی، حکم امضایی باشد و متناسب با مقتضیات زمان‌های پیشین، برای دوره‌ای خاص تأیید شده باشد.^{۹۱}

ج) دلیل نقلی روایی: اگر مستند حکم نقلی با دلیل عقلی روایت در تعارض باشد، حلّ تعارض آسان به نظر می‌رسد؛ چرا که اولاً صدور روایت قطعی نیست. از این رو، اساساً، بنابر مبنای صدور تعبدی خبر ثقه، دلیل حجیت، چنین روایاتی را در بر نمی‌گیرد و بنا بر مبنای وثاقت صدور که به نظر راجح می‌آید، پس از اطلاع از دلیل عقلی قطعی معارض، برای فقیه و ثوق و اطمینانی نسبت به صدور روایت مخالف با دلیل عقلی قطعی از معصوم، حاصل نمی‌شود تا موضوع حجیت و اعتبار برای وی تمام شود؛ بنابراین، به هر دو مبنا روایت معتبر نخواهد بود.^{۹۲} ثانیاً، بر فرض حجیت صدور روایت، باید ثابت شود که روایت برای بیان حکم فقهی صادر شده است نه این که برخاسته از شأن غیرتبلیغی معصوم و به قصد دیگری صادر شده است؛ مثل این که از باب ولایت و حکومت معصوم و یا از شأن عادی وی صادر شده باشد و یا ارشاد به یک امر عقلی یا اخلاقی و نمونه‌های دیگری از این دست باشد.

صدور روایت برای بیان حکم فقهی، مستند به ظاهر حال معصوم یا قاعده اولی مستند به اشرافیت شأن تبلیغ معصوم است و هر دو از قبیل ظواهر ظنیّه اند و توان مقاومت در برابر یک دلیل ظنی اقوی را هم ندارند. پس، چگونه می‌توانند در مقابل دلیل قطعی مقاومت کنند؟ ثالثاً، باید ثابت شود که روایت برای بیان حکم فقهی واقعی صادر شده است نه در حال اضطرار؛ نظیر تقیه و امثال آن. صدور روایت برای بیان حکم فقهی واقعی، مستند به اصل و قاعده اولی عدم صدور تقیه‌ای یا اضطراری و امثال آن است که از قبیل ظواهر ظنیّه است و بنای این قاعده اولی در برابر دلیل ظنی حاکم؛ نظیر قرینه بر صدور تقیه، فرو می‌ریزد.^{۹۳} بنابراین، به طریق اولی در مقابل دلیل قطعی توان مقاومت ندارد.

اگر روایت در زمینه معاملات به معنای اعم باشد؛ در این صورت، شارع نقش بنیان‌گذاری ندارد، بلکه نقش تأییدی و گاه همراه با اصلاح و تعدیل دارد. طبعاً تقدیم دلیل عقلی بر آن علی القاعده راحت‌تر می‌نماید.^{۹۴}

گرچه صورت‌های گوناگونی از تعامل دلیل عقلی و نقلی بیان شد، ولی مواردی که دلیل عقلی قطعی‌ای بتوان یافت که در برابر دلیل نقلی معتبر قرار گیرد، به ندرت به چشم می‌خورد. از این رو، در سیره اجتهادی فقیهان نیز پس از تبعّ فرآوان، تنها به موارد اندکی می‌توان دست

یافت که در این جا به دو نمونه از آنها اشاره می شود:

۱. در برخی از روایات «حیله در ربا» تجویز شده است، ولی امام خمینی (ره) ربا را ظلم دانسته و این روایات را به دلیل مخالفت با این حکم عقلی، بی اعتبار دانسته اند.^{۹۵}
۲. در برخی روایات، پاره ای از امور منافی عصمت به معصوم نسبت داده شده است، اما فقیهان با توجه به وجود دلیل عقلی بر عصمت، این روایات را بی اعتبار دانسته اند.^{۹۶}

پی نوشت ها:

۱. کسانى نظير هشام بن حکم (م ۱۹۹ق)، مؤلف کتاب الالفاظ (نک: رجال نجاشی، ص ۴۳۲، ش ۱۱۶۴) و یونس بن عبدالرحمن (م ۲۰۸ق) مؤلف کتاب اختلاف الحديث (نک: شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۱) در دوره حضور و شیخ مفید (م ۴۱۳ق)، مؤلف التذکره باصول الفقه و کتاب های اصولی دیگر، سید مرتضی (م ۴۳۶ق) مؤلف الذریعة الى الاصول الشریعة و شیخ طوسی (م ۴۳ق) مؤلف العدة فی اصول الفقه، در قرن های نخستین غیبت.
۲. کسانى نظیر ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) مؤلف الاجتهاد فی الاحکام و اثبات القیاس، ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۰ق) مؤلف مآخذ الشرایع؛ ابوبکر صیرفی (م ۳۳۰ق) مؤلف دلائل الاعلام علی اصول الاحکام، ابواسحاق شیرازی (م ۳۹۳ق) مؤلف التبصرة و اللمع؛ ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق) مؤلف الارشاد؛ قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ق) مؤلف العمدة، العهد و النهایة؛ ابوالحسن بصری (م ۴۳۶ق) مؤلف المعتمد؛ ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶) مؤلف الاحکام و النبذ و امام الحرمین الجوینی (م ۴۷۸ق) مؤلف البرهان.
۳. نظیر غزالی (م ۵۰۵ق) مؤلف المنحول و المستصفی؛ فخر رازی (م ۶۰۶ق) مؤلف المحصول، المحصل، المعالم، محقق حلی (م ۶۷۶) مؤلف معارج الاصول؛ علامه حلی (م ۷۲۶ق) مؤلف مبادئ الاصول، تهذیب الوصول، نهج الوصول، نهاية الوصول، تحریر الذریعة و منتهی الوصول؛ قاضی بیضاوی (م ۶۸۵ق) مؤلف منهای الوصول؛ قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ق) شارح مختصر الاصول؛ مسعود تفتازانی (م ۷۹۲ق) شرح مختصر الاصول و سید شریف جرجانی (م ۸۱۶ق) شارح مختصر الاصول.
۴. بلکه از زمان های گذشته شیوه متکلمان در علم اصول، شیوه ای شناخته شده و مشهور بوده است (برای نمونه: نک: محمد غزالی، المستصفی، ص ۹؛ محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد، ص ۶۷ و سید محمدتقی حکیم، الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۷۸).
۵. شیخ مفید (م ۴۱۳ق) در الافصاح، چاپ شده در: سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۸، ص ۴۹، شیخ طوسی

- (م ۴۶۰ق) در الغیبة، ص ۱۵۶ و سید مرتضی (م ۳۳۶ق) در الذخيرة، ص ۳۴۵، مطرح کرده‌اند و هر سه کتابی کلامی است. سید مرتضی در الذخيرة دیدگاه برخی از متکلمان نظیر بلخی (م ۳۱۷ق) ابوعلی جبائی (م ۳۰۳ق) و ابوهاشم جبائی (م ۳۲۰ق) از متکلمان معتزلی را نقل کرده است (نک: همان).
۶. این بحث هم نخست از سوی متکلمان مطرح گردید. برای نمونه، نک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۷۸؛ سید مرتضی، الشافی فی الامامة، ج ۱، ص ۷۸ و شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۵۹ به بعد.
۷. برای نمونه، نک: ابوالقاسم کلانتری، مطرح الانظار (تقریرات درس اصول شیخ انصاری)، ص ۲۴۵؛ محمدحسن آشتیانی، بحر الفوائد، ج ۲، ص ۹ و علی روزدری، تقریرات الشیرازی (تقریرات درس اصول میرزای شیرازی)، ج ۲، ص ۲۱۰.
۸. برای نمونه، نک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۵۰.
۹. برای نمونه، نک: حسن عاملی، معالم الدین، ص ۹۳ و محمد باقر وحید بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۱۶۵، مسائل انتقال یافته از کلام بسیار فراوان است. نگاهی گذرا به کتاب‌های اصولی نظیر الذریعة و العدة، به روشنی گویای این مطلب است. علی ضویحی در کتاب آراء المعتزلة الاصولیة، دیدگاه اصولی معتزلی‌ها را گردآوری کرده است و مسعود فلوسی تلاش کرده است در کتاب مدرسة المتکلمین دیدگاه متکلمان در اصول فقه را گردآوری نماید.
۱۰. این مطلب در مسائل اصولی، فراوانی به چشم می‌خورد که یکی از نمونه‌های روشن آن بحث در اعتبار و عدم اعتبار قیاسی است که هر دو گروه طرفداران و منکران اعتبار قیاس به ادله کلامی روی آورده‌اند. (برای نمونه، نک: ابوالحسن بصری، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۰۰؛ علی آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ص ۱۰؛ ابراهیم شیرازی، اللمع، ص ۹۳؛ محمد غزالی، المستصفی، ص ۲۸۵ و ابن قیم، اعلام المعوقین، ج ۱، ص ۲۳۴).
۱۱. برای نمونه، نک: ابن سبکی، الایهاج، ج ۱، ص ۶۱ و ۸۱.
۱۲. برای نمونه، نک: شیخ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۴۲-۴۸، ج ۲، ص ۵۰۴ و ۵۶۳ و علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۹۳، ۱۱۳، ۱۶۱، ۱۷۱، ۲۴۱ و مبادئ الوصول، ص ۶۹، ۱۱۵ و ۱۶۵.
۱۳. نک: المستصفی، ص ۶-۷، بسیاری از دانش‌وران دیگر هم همین مطلب را یادآور شده‌اند (برای نمونه، نک: خواجه طوسی، نقد المحصل، ص ۱؛ شیخ بهائی، زبدة الاصول، ص ۴۱؛ محمد زرکشی، البحر المحیط، ج ۱، ص ۲۸؛ محمد سمرقندی، میزان الاصول، ج ۱، ص ۲۵؛ عبدالمجید دیبانی، المنهاج الواضح، ج ۱،

ص ۳۵ و علامه حلی، منتهی الوصول الی علمی الکلام و الاصول را در این دو علم نوشته است که نشان دهنده ارتباط این دو علم در نظر او است؛ همان طور که نگارش نیح الحق در کلام و اصول و فقه مقارن نشان دهنده همین مطلب است.

۱۴. به نظر نگارنده، ساختار موجود علم اصول ساختاری است که با آنچه فقیه در مقام اجتهاد به کار می بندد فاصله دارد. لازم است ساختار علم اصول طبق مراحل که فقیه در مقام استنباط طی می کند تنظیم شود که به فهرست کلی آن اشاره می شود:

بخش اول: کلیات و مبادی تصویری و تصدیقی؛

بخش دوم: بررسی مبادی و ادله اعتبار خبر و روایت؛

بخش سوم: بررسی صدور روایت برای بیان حکم دائمی شرعی؛

بخش چهارم: بررسی قواعد و ضوابط دلالت؛

بخش پنجم: بررسی قواعد تعارض.

وجه این تقسیم بندی این است که فقیه در مقام استنباط، به آیه یا روایت استناد می کند؛ سند آیات قطعی است، ولی باید برای اعتبار روایت به مبنا یا دلیلی استناد کند. از این رو، این بحث، اولین بحث است. بعد از آن باید طبق قواعد و ضوابط اصولی یا اصل اولی ثابت کند که روایت برای بیان حکم دائمی شرعی صادر شده و حکمی موقعیتی یا مقطعی یا تقیه ای و... نیست، در مرحله سوم باید از ضوابط و قواعد دلالت بحث کند، که البته همه مباحث الفاظ در این بخش می گنجد و در پاره ای موارد آیه یا روایت از نظر مدلول با آیه یا روایت دیگری تعارض مستقر دارد که در این جا، باید از قواعد تعارض بحث شود، ولی قبل از این باید روشن شود که منابع و ادله حکم شرعی چیست. از این رو، بحث از مبادی تصویری و تصدیقی اجتهاد که در آن از ادله و منابع احکام (کتاب، سنت، سیره، عقل و اجماع و...) بحث می شود، لازم است. بنابراین مباحث علم اصول طبق مراحل اجتهاد در پنج بخش تنظیم می گردد.

۱۵. برای نمونه نک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۸.

۱۶. برای نمونه، نک: شیخ انصاری، فوائد الاصول، ص ۱۰۸.

۱۷. برای نمونه، نک: محقق حلی، معارج الاصول، ص ۴۵ و ۴۸ و ابوالحسن شعرانی، المدخل الی عذب المنهل، ص ۵.

۱۸. نک: سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۷؛ شیخ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۸۸ و شیخ بهائی، زبدة الاصول، ص ۴۱.

۱۹. برای نمونه، نک: میرزا ابوالقاسم قمی، قوانین الاصول، ص ۵، محمد حسین اصفهانی، الفصول الغروية، ص ۴ و میرزا موسوی تبریزی، اوثق الوسائل، ص ۵۸۶.
۲۰. برای نمونه، نک: محمد حسین اصفهانی، بحوث فی الاصول، ص ۲۰، حسینعلی منتظری، نهایة الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیه الله بروجردی) ص ۱۱ و علی پناه اشتهااردی، تقریرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیه الله بروجردی) ص ۲۴۸.
۲۱. آن طور که اخباری‌های امامیه تصور کرده‌اند که اختصاصی و رمزی است (برای نمونه، نک: محمد امین استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۲۸۳، ۳۳۵ و ۳۳۶).
۲۲. آن طور که بسیاری از دانش‌وران علم اصول امامیه چنین عقیده‌ای دارند (برای نمونه، نک: محمدباقر وحید بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۱۱۴، ۱۴۸ و محمد علی کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق نائینی) ج ۳، ص ۱۳۵.
۲۳. حاشیة الکفاية، ج ۱، ص ۱۴.
۲۴. برای نمونه، نک: میرزا ابوالقاسم قمی، قوانین الاصول، ص ۲۴۲؛ رضا همدانی، الفوائد الرضویة، ص ۵۱۹؛ امام خمینی، مناهج الوصول، ج ۱، ۱۳۷؛ همو، انوار الهدایة، ج ۱، ص ۳۱۳ به بعد؛ محمد مهدی شمس‌الدین، الاجتهاد و التجدید، ص ۸۵ و محمد اسحاق فیاضی، المباحث الاصولیة، ج ۱، ص ۶.
۲۵. مراد از موضوع آن محوری است که دانشوران یک علم اجمالاً بر آن اتفاق نظر داشته و آن را بحث خود قرار می‌دهند هر چند که ممکن است درباره سعه و ضیق و مراتب آن اختلاف نظر داشته باشند. همان طور که ممکن است درباره اهداف و کارکرد آن اختلاف نظر داشته باشند. بنابراین، در قلمرو هم سعه و ضیق مسائل و هم اهدافی که از علم مدنظر است تأثیر دارد.
۲۶. برای نمونه، نک: میرزا ابوالقاسم قمی، قوانین الاصول، ص ۵.
۲۷. برای نمونه، نک: آخوند خراسانی، کفاية الاصول، ص ۹.
۲۸. ذکرى الشیعة، ج ۱، ص ۴۰ و نیز نک: علامه حلی. منتهی المطلب، ج ۱، ص ۵؛ شهید ثانی، روض الجنان، ج ۱، ص ۴۲؛ سید محمد عاملی، مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۴ و ملامحسن فیض کاشانی، المحجة البیضاء، ج ۱، ص ۵۹.
۲۹. برای نمونه، نک: محمد حسین اصفهانی، بحوث فی الاصول، ص ۲۰.
۳۰. برای نمونه، نک: محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیه الله خوئی) ج ۱، ص ۵.

۳۱. همان طور که بسیاری از دانش‌وران فقه و اصول چنین پیش فرضی دارند. برای نمونه، نک: امام خمینی، الاجتهاد و التقليد، ص ۱۲؛ حسن عاملی، معالم الدین، ص ۲۸؛ حسین خوانساری، مشارق الشموس، ص ۴-۵؛ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۴۳ و حسینعلی منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس خارج فقه آیه الله بروجردی) ص ۷۴.
۳۲. برای نمونه، نک: محمد ابوزهره، اصول الفقه، ص ۳۶۴-۳۷۹، عبدالوهاب الخلاف، علم اصول الفقه، ص ۸۹-۹۵؛ مصطفی احمد زرقاء، مدخل الفقهي العام، ج ۱، ص ۹۰-۱۳۰ و محمد رمضان بوطی، ضوابط المصلحة، به نظر می‌رسد لازمه سخن کسانی که گفته‌اند دین صرفاً کلیات را بیان کرده است، چنین دیدگاهی است (برای نمونه، نک: محسن کدیور، کدام حکومت دینی، کدام آزادی (چاپ شده در: رابطه دین و آزادی)، ص ۲۰۹ البته، برخی از اهل سنت که مصالح مرسله را مطرح کرده‌اند، غالباً محدوده آن را حوزه مالانص فیہ دانسته‌اند، ولی در دیدگاه فوق چنین قیدی ذکر نشده است.
۳۳. تقریباً این دیدگاه رایج در میان بسیاری از دانش‌وران فقه و اصول شیعه و سنی است.
۳۴. آن طور که بسیاری از فقیهان پیشین چنین دیدگاهی را درباره قلمرو فقه ارائه داده‌اند (برای نمونه، نک: علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۱، ص ۶-۷؛ فاضل مقداد سیوری، ضد القواعد الفقهية، ص ۹ و ملا حبیب الله شریف کاشانی، منتقد المنافع، ج ۱، ص ۹۷).
۳۵. برای نمونه، نک: امام خمینی، مناهج الاصول، ج ۱، ص ۴۱؛ همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳؛ سید محمد صدر، کلمات فی تاریخ اصول الفقه، (چاپ شده در اصول الفقه الجعفری)، ص ۹؛ محمد مهدی شمس الدین، الاجتهاد و الحیاة، ص ۱۲ و حسینعلی منتظری، دراسات فی ولاية الفقیة، ج ۱، ص ۱۶۳.
۳۶. از این رو، برخی گفته‌اند: پاره‌ای از قواعد اصول فقه فردی قابل جریان در فقه اجتماعی و تدبیر جامعه نیست (برای نمونه، نک: جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۲۳۲؛ امام خمینی، المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۲۸ و علیرضا فیض، میزگرد بررسی مباحث فقهی، پژوهشنامه متین، شماره ۱۰، ص ۱۳).
۳۷. برخی ضرورت تحول در فقه را مطرح کرده و یکی از مبانی این تحول را تدوین اصول فقه اجتماعی و کل‌نگر دانسته‌اند مصاحبه با دکتر ابوالقاسم گرجی (درنگی در مکتب‌ها و دوره‌های اصولی) (چاپ شده در جایگاه‌شناسی علم اصول)، ج ۱، ص ۱۳۷.
۳۸. همان طور که برخی چنین پیشنهادی را مطرح کرده‌اند، نک: جایگاه‌شناسی علم اصول، ج ۱، ص ۳۴۴ و ۳۸۹.
۳۹. لازمه سخن آنها که گفته‌اند: نظام سازی هم در قلمرو دین داخل است، تدوین قواعد استکشاف نظام است. برای نمونه، نک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۱۶ به بعد؛ مهدی هادوی تهرانی،

- مکتب و نظام اقتصادی اسلام، ص ۶۴ و مصاحبه با حجة الاسلام علیرضا اعرافی، علوم انسانی دینی و روش اجتهادی (چاپ شده در: جایگاه‌شناسی علم اصول)، ج ۱، ص ۵۶۹.
۴۰. تنها برخی به این‌که برنامه‌ریزی هم در قلمرو دین قرار دارد اشاره کرده‌اند (برای نمونه، نک: سید منیر الدین حسینی، دین و نیازهای جدید (چاپ شده در: مجموعه آثار کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد)، ج ۱۴، ص ۱۱۴، هم چنین لازمه سخن برخی از فقیهان که برنامه‌ریزی در قلمرو دین است، این است یکی از فقیهان برای حکم شرعی سه مرحله در نظر می‌گیرد: ۱. تشریح حکم ۲. استنباط حکم ۳. برنامه‌ریزی و ترسیم خطوط کلی برای کشور و مسئولین (نک: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۰-۶۱) وی در ادامه به پاره‌ای از احادیث و جامعیت دین تمسک می‌کند (نک: همان، ص ۶۱-۶۲) و نیز نک: جعفر سبحانی، معالم الحکومة الاسلامیه، ص ۳۰۰-۳۰۱ و ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۵۳.
۴۱. البته، این سخن غیر از دغدغه دیگری در این زمینه است که ماچگونه می‌توانیم از قواعد اصول فقه رایج در دیگر رشته‌های علوم دینی - نظیر اخلاق، تفسیر، کلام و... استفاده کنیم که خود داستان مفصل و طولانی‌ای دارد و در بند ۳ مقدمه همین مقاله به آن اشاره شد.
۴۲. البته منابع با ادله مساوی نیست، بلکه ادله معمولاً از درون منابع اخذ می‌شود. از این رو، قریب‌الاقاب‌اند و به همین لحاظ ما آن دو را در یک محور قرار دادیم.
۴۳. برای نمونه، نک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۶۳، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۳۹.
۴۴. برای نمونه، نک: همان، ص ۲۹۲، ص ۳۰۱، ص ۳۳۹، ۳۸۸ و ۴۴۲.
۴۵. برای نمونه، نک: همان ص ۳۰۲ و ۳۴۳ و سید ابوالقاسم موسوی خوئی، اجود التقریرات (تقریرات درس خارج اصول محقق نائینی) ج ۱، ص ۵۰۵.
۴۶. برای نمونه، نک: آخوند خراسانی، همان، ص ۳۰۳ و ۳۸۷.
۴۷. برای نمونه، نک: همان ص ۳۰۴ و ۳۴۳.
۴۸. برای نمونه، نک: همان ص ۱۳ و نیز نک: حسن عاملی، معالم الدین، ص ۹۲؛ فاضل تونی، الوافیة، ص ۶۰؛ میرزا ابوالقاسم قمی، قوانین الاصول، ص ۴۸؛ محمد تقی اصفهانی، هدایة المسترشدین، ص ۳۳۱؛ شیخ انصاری، حاشیه علی القوانين، ص ۸۷ و ۲۷۳؛ ضیاء الدین عراقی، مقالات الاصول، ج ۲، ص ۳۸ و سید محمد باقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۱۳.
۴۹. برای نمونه، نک: محمد امین استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۲۸۳؛ محمد حر عاملی، الفوائد الطوسیة،

- ص ۴۶۴؛ ملامحسن فیض کاشانی، سفینه النجاة، ص ۳۶ و محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۱۲۰.
۵۰. نک: کفایة الاصول، ص ۲۸۱.
۵۱. برای نمونه، آخوند خراسانی در موارد متعددی به دلیل عقلی تمسک کرده است، ولی حتی در یک مورد هم این مقدمه را اضافه نکرده است که حکم عقل کاشف حکم شارع است، در حالی که درباره سیره عقلا چنین مقدمه‌ای را اضافه کرده است. برای نمونه، نک: کفایة الاصول، ص ۷۴، ۸۲، ۸۳، ۸۹، ۹۹، ۱۱۰.
۵۲. این سخن را شیخ انصاری از وی نقل کرده است (نک: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۰).
۵۳. محقق حلی استدلالی را به سود این دیدگاه ارائه داده است که مبتنی بر همین مطلب است (نک: معارج الاصول، ص ۱۴۱).
۵۴. برای اطلاع از این دیدگاه‌ها، نک: ابوالحسین بصری معتزلی، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۲۳ و ابراهیم شیرازی، التبصرة، ص ۳۰۱.
۵۵. نک: الذریعة، ج ۱، ص ۲۵.
۵۶. نک: همان، ج ۲، ص ۵۳۰ وی در کتاب الذخيرة بحث خیر واحد را مطرح می‌کند و در رساله ابطال العمل باخبار الاحاد عدم حجیت خبر واحد را به امامیه نسبت می‌دهد (رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۰۹) وحید بهبهانی، در رساله الاجماع می‌گوید: سید مرتضی کتاب‌های متکلمان زمان خود را دیده و گفته متکلمان بر عدم اعتبار خبر واحد اتفاق دارند (نک: الرسائل الاصولیة، ص ۲۹۰) وی در جای دیگری می‌گوید: متکلمان متقدم شیعه به عدم حجیت خبر واحد تصریح کرده‌اند (نک: الفوائد الحائریة، ص ۲۰۸) محقق حلی هم عدم اعتبار خبر واحد را به گروهی از متکلمان نسبت می‌دهد (نک: معارج الاصول، ص ۱۴۱).
۵۷. نک: سید محمد باقر صدر، المعالم الجديدة، ص ۴۹.
۵۸. بنابه تحلیل کسانی که سیره عقلا را بر مبنای تعبد عقلا به قبول خبر شخص ثقة تحلیل می‌کنند.
۵۹. برای نمونه، نک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۷۸.
۶۰. نک: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۰۳ و علی متقی هندی، کنز العمال، ص ۱۸۰ در جوامع روایتی شیعی نیز به صورت مرسل آمده است (نک: ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۵۸ و احمد طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۵۱).
۶۱. نک: المستصفی، ص ۱۲۸ و ص ۱۴۰، و همو، المنحول، ص ۳۰۳، ابوالحسین بصری، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۳-۴؛ ابراهیم شیرازی، شرح اللمع، ج ۲، ص ۶۶۵؛ محمد شوکانی، ارشاد الفحول،

- ص ۱۳۴، علی آمدی، الاحکام، ج ۱، ص ۱۷۰ و فخر رازی، المحصول، ج ۳، ص ۷۷۰.
۶۲. برای نمونه، نک: شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۵۹ به بعد و سعید ضیائی فر، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، ص ۵۸۹ به بعد.
۶۳. برای نمونه، نک: سید مرتضی علم الهدی، الذریعة، ج ۲ ص ۶۰۵؛ شیخ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۰۲؛ محمد مهدی نراقی، تجرید الاصول، ص ۷۵ و احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۶۷۱.
۶۴. نک: شیخ طوسی، همان ص ۶۴۱-۶۴۲، گرچه این دلیل از سوی برخی از دانش وران علم اصول ساخته و پرداخته شده است، ولی بیشتر دانش وران علم اصول امامیه آنرا نقد کرده اند (برای نمونه، نک: سید محمود هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول شهید صدر) ج ۴، ص ۳۰۶؛ امام خمینی، انوار الهدایة، ج ۱، ص ۱۳۸).
۶۵. برای نمونه، نک: ابوالحسین بصری، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲۰، ص ۲۰۰ و احمد مصطفی زرقاء، المدخل الفقہی العام، ج ۱، ص ۶۸.
۶۶. عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع فیما لانص فیہ، ص ۲۹ و علی ضویحی، آراء المعتزلة الاصولیة، ص ۳۸۳.
۶۷. ابن قیم، اعلام المعوقین، ج ۱، ص ۲۲۸، غزالی در کتاب: المستصفی، ص ۲۸۳ هم آنرا نقل و نقد کرده است.
۶۸. همان، نک: ابن قیم، همان، ص ۲۳۴.
۶۹. ابن حزم، الاحکام، ج ۶، ص ۲۱۰ و صلاح الدین عبدالخلیم سلطان، القیاس ومدی حجیة، ص ۱۰۵، غزالی این دلیل را نقل و آنرا نقد کرده است (نک: المستصفی، ص ۲۸۳ و ۲۹۶).
۷۰. نک: عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع فیما لانص فیہ، ص ۷۵، وهبه زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۶۳.
۷۱. برای نمونه، نک: محقق حلی، معارج الاصول، ص ۲۲۲ و نیز نک: محمد غزالی، المستصفی، ص ۱۷۹، به ظاهر همه آنها که گفته اند: «من استصلح فقد شرع» به این دلیل، که برخی از مقدمات آن کلامی است، نظر داشته اند. هم چنین برخی به همین دلیل حجیت استحسان را نفی کرده اند (نک: محمد غزالی، همان، ص ۱۸۰).
۷۲. همان طور که می توان این مسئله را یکی از دلایل اختلاف میان سایر مذاهب اسلامی به حساب آورد.
۷۳. نک: الفوائد الحاثریة، ص ۹۶.

۷۴. نک: الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۳۱ و نیز نک: محمد امین استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۱۸۰ و ۲۳۹ و ۲۵۴ و سید نعمت الله جزائری، الانوار النعمانیة، ج ۱۳ ص ۱۳۱ .
۷۵. مانند شأن حکومتی، عادی .
۷۶. با قاعده و اصل اولی گفته می شود که از شأن دینی صادر شده است .
۷۷. به گونه ای حکم مخصوص به موقعیت خاص می گردد .
۷۸. برخی از صورت های کارایی عقل در علم اصول بررسی شده است و برخی از موارد دیگر را هم نگارنده در مقاله ای دیگر مطرح کرده است (نک: «جایگاه عقل در اجتهاد»، مجله نقد و نظر، (شماره پیاپی) ۳۱-۳۲، ص ۴۲۷ به بعد)، ناگفته نماند که بررسی حاضر از زاویه توان مندی عقل، مبنای کلامی، در مسائل اصولی است .
۷۹. تعیین وظیفه ظاهری .
۸۰. برای نمونه، نک: محمد غزالی، المستصفی، ص ۱۵۹ و نیز نک: ص ۵۱ ص ۸۰ .
۸۱. برای نمونه، نک: سید مرتضی علی الهدی، الذریعه، ج ۲، ص ۸۱۹، شیخ طوسی، العدة، ج ۲، ص ۷۵۵؛ علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۲۵۰ به بعد و فاضل تونی، الوافیة، ص ۱۷۸ .
۸۲. برای نمونه، نک: محمدباقر بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۲۷۷ به بعد و شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۶۳ به بعد، تا قبل از ظهور اخباری ها اصولیان امامیه و اهل سنت، استصحاب را به پشتوانه حکم عقلی حجت می دانستند، ولی پس از انتقاد اخباری ها از این موضوع آنان تلاش کردند تا برای استصحاب مستند روایی پیدا کنند به نظر می رسد یکی از علت های مهم این تفاوت در رویکرد، فرار از پاره ای از انتقادهای تند اخباری ها بوده است .
۸۳. برای نمونه، نک: ابوالحسن بصری، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۳۲۵؛ علی آمدی، الاحکام، ج ۴، ص ۳۶۸؛ محمد سمرقندی، میزان الاصول، ج ۲، ص ۹۳۶ و محمد غزالی، المستصفی، ص ۱۶۰ .
۸۴. نگارنده به تألیفی از صاحبان این گروه که دیدگاهشان مستقیماً در آن طرح شده باشد دست نیافت؛ بلکه در تألیفات دیگران آمده . برای نمونه، نک: سید مرتضی علم الهدی، الذریعه، ج ۲، ص ۸۲۱؛ ابراهیم شیرازی، التبصرة فی اصول الفقه، ص ۵۳۴ و ابوالحسن بصری، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۳۱۵ .
۸۵. برای نمونه، نک: سید مرتضی علم الهدی، همان، ص ۸۰۹ به بعد، محقق حلی، معارج الاصول، ص ۲۰۴ و شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۶۷ .
۸۶. برای نمونه نک: محمد سمرقندی، میزان الاصول، ج ۱، ص ۴۷۱ .
۸۷. برای نمونه نک: محمدباقر وحید بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۴۵۷ .

۸۸. برای نمونه نک: شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۱۶۱ - ۱۶۲ و عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۴۱.
۸۹. بسیاری از اصولیان امامیه به این تقدیم تصریح کرده اند (برای نمونه نک: سیدمرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۳۹۱؛ سیدرضی، حقایق التأویل، ص ۹؛ ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۱، ص ۴۰۹؛ شیخ طوسی، العده، ج ۱، ص ۳۳۶؛ محقق حلی، معارج الاصول، ص ۹۵؛ محمدباقر وحید بهبهانی، الفوائد الحائریه، ص ۴۵۷؛ همو، رساله الاجتهاد و الاخبار، چاپ شده در: الرسائل الاصولیه، ص ۹۶؛ همو، رساله اخبار الآحاد، چاپ شده در: همان، ص ۳۳۹؛ شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸ و آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۱۶۲.
۹۰. مرحوم شیخ انصاری می نویسد: «والذی یقتضیه النظر وفاقاً لاکثر اهل النظر، انه کلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز ان یعارضه دلیل عقلی و ان وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تأویله ان لم یمکن طرحه (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸). معنای این سخن شیخ انصاری این است که اگر دلیل نقلی مانند قرآن قطعی الصدور باشد که قابل طرح نیست، در این صورت باید تأویل شود و گرنه طرح می شود. هم چنین، نک: امام خمینی، انوار الهدایة، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۹۱. نگارنده، اینک نمونه ای واقعی برای آن در نظر ندارد، ولی می توان مثالی فرضی برای آن ذکر کرد؛ برای مثال اگر فرض کنیم که حکم اسلام به تجویز برده گرفتن کافر در جنگ فعلاً حکمی ظالمانه تلقی می شود، خواهیم گفت که این یک حکم امضایی برای آن دوره بوده است. برای اطلاع بیشتر در این زمینه، نک: سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۳۴۵.
۹۲. امام خمینی در پاسخ نویسنده اسرار هزارساله می گوید: «ما هم می گویم اگر چیزی را به خدا یا پیغمبر نسبت دادند که بر خلاف برهان عقلی [باشد] آن را نمی پذیریم و این مطلب در کتاب های ما مسطور است (کشف الاسرار، ص ۱۰۴). در جای دیگر می فرماید: «اخبار مخالف عقل یک پول سیاه نمی ارزند.» (همان، ص ۳۱۸).
۹۳. امام خمینی در بحث انفال، پس از ارائه تحلیل عقلایی از مالکیت معصوم، چنین می نویسد: «والاسلام فی هذه الامور السیاسیه و نحوها لم یات بشی مخالف لما عند العقلاء الا فیما فیہ المفسده» (کتاب البیع، ج ۳، ص ۱۴).
۹۴. برای نمونه، نک: سید محمد سرور واعظ حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج آیه الله خوئی) ج ۲، ص ۹۱.
۹۵. نک: کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۶، و ج ۵، ص ۳۵۳.

۹۶. برای نمونه، نک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۳۰۹؛ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۲، ص ۲۵۹؛ شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲ و امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲ و ۴۱۳ و المكاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷.

کتاب نامه:

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفاية الاصول، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۲ هـ. ق، ۱۹۹۱ م.
- آشتیانی، محمد حسن، بحر الفرائد فی شرح الفرائد، قم، کتابخانه آية الله نجفی، ۱۴۰۳ هـ. ق.
- آمدی، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، قاهره، مؤسسه الحلبي و شرکائه، ۱۳۸۷ ق، ۱۹۶۷ م.
- ابن ادريس حلی، محمد، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- ابن السبکی، علی، الایهاج فی شرح المنهاج، تحقیق شعبان محمد اسماعیل، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، بی تا.
- ابن حزم ظاهری، محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن شعبه حرّانی، حسن، نُحْف العقول، چاپ پنجم، نجف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ هـ. ق. ۱۹۶۱ م.
- ابن ماجه قزوینی، محمد، سنن ابن ماجه، تصحیح: محمد فؤاد عبدالباقي، دارالفکر، بی جا، بی تا.
- ابوزهره، محمد، اصول الفقه، بی نا، بی جا، بی تا.
- استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ هـ. ق.
- اشتهدادی، علی پناه، تقریرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت الله بروجردی) قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ. ق.
- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ سوم، دارالنشر فرائز شتار، ۱۴۰۰ هـ. ق. / ۱۹۸۰ م.
- اصفهانى، محمد حسین، (صاحب فصول)، الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیة، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- اصفهانى نجفی، محمد حسین، (کمپانی)، بحوث فی الاصول، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ هـ. ق.
- اصفهانى، محمد تقی، هداية المسترشدين فی شرح معالم الدين، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث، بی تا.
- اعرافى، علیرضا، علوم انسانى دینی و روش اجتهادى، (چاپ شده در جایگاه شناسی علم اصول) به کوشش سید حمیدرضا حسنى و مهدى علی پور، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.

- امام خمینی، سید روح الله، الاجتهاد و التقليد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۶، ۱۴۱۸ هـ. ق.
- _____، المكاسب المحرمه، تحقيق: مجتبی تهرانی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ هـ. ق.
- _____، انوار الهمدایة فی التعلیق علی الکفاية، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۳، ۱۴۱۵ هـ. ق.
- _____، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۹، ۱۴۲۱ هـ. ق.
- _____، کشف الاسرار، قم، آزادی، بی تا.
- _____، مناهج الوصول الی علم الاصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۳.
- انصاری، مرتضی، حاشیة علی القوانین، لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، قم، المؤتمر العالمی بمناسبة الذكری الثویة الثانية لميلاد الشيخ الانصاری، ۱۴۱ هـ. ق.
- _____، فرائد الاصول، چاپ دوم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۱.
- _____، کتاب الطهارة، قم، المؤتمر العالمی بمناسبة الذكری الثویة الثانية لميلاد الشيخ الانصاری، ۱۴۱۵ هـ. ق.
- بصری معتزلی، ابوالحسن، المعتمد فی اصول الفقه، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- بوطی، محمد رمضان، ضوابط المصلحة فی الشريعة الاسلامیة، چاپ ششم، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۲۲ هـ. ق/ ۲۰۰۱ م.
- بهائی عاملی، محمد، زبدة الاصول، تحقيق: فارسی حسون، قم، مدرسه ولی العصر (ع) ۱۳۸۱، ۱۴۲۳ هـ. ق.
- تبریزی، موسی، اوثق الوسائل، قم، انتشارات کتبی نجفی، ۱۳۶۹ هـ. ق.
- جزائری، سید نعمت الله، الانوار النعمانیة، چاپ چهارم، بیروت، الاعلمی، ۱۴۰۴ هـ. ق/ ۱۹۸۴ م.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز فرهنگي رجاء، ۱۳۷۲.
- جوینی، عبدالملک، البرهان فی اصول الفقه، تحقيق: عبدالعظیم الדיب، چاپ دوم، قاهرة، دارالانصار، ۱۴۰۰ هـ. ق.
- حرّ عاملی، محمد، الفوائد الطوسیة، قم، المطبعة العلمیة، بی تا.
- حسینی، سید منیر الدین، دین و نیازهای جدید (چاپ شده در: کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد) ج ۱۴، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- الخلّاف، عبدالوهاب، علم اصول الفقه، چاپ سوم، بی جا، مطبعة النصر، ۱۳۶۶ هـ. ق/ ۱۹۴۷ م. مصادر الشریع فیما لانص فيه، مصر، دارالکتاب العربی، بی تا.
- خواجه طوسی، محمد، نقد المحصل، چاپ سوم، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ هـ. ق، ۱۹۸۵ م.

- خوانساری، حسین، مشارق الشموس فی شرح الدروس، تهران، بی تا. ۱۳۱۱ هـ. ق.
- دیانی، عبدالمجید، المنهاج الواضع فی علم اصول الفقه و طرق استنباط الاحکام، بنغازی، جامعة قاریونس، ۱۹۹۵ هـ. ق.
- روزدری، علی، تقریرات الشیرازی (تقریرات درس میرزای شیرازی) تصحیح سید محمد بحر العلوم، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ۱۴۰۹ هـ. ق.
- زحیلی، وهبة، اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دمشق، دارالفکر المعاصر، دارالفکر، ۱۴۱۶ هـ. ق.
- زرقات، احمد، المدخل الفقهي العام، چاپ دهم، دمشق، مطبعة طربین، ۱۳۸۷ هـ. ق / ۱۹۶۸ م.
- زرکشی، محمد، البحر المحيط فی اصول الفقه، تحقیق: عبدالستار ابوغده، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الدينية، ۱۴۱۰ هـ. ق، ۱۹۹۰ م.
- سبحانی، جعفر، معالم الحكومة الاسلامية، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين (ع) العامة، بی تا.
- سمرقندی، محمد، میزان الاصول فی نتائج العقول، تحقیق: عبدالملك عبدالرحمن، مکه، وزارة الاوقاف و الشؤون الدينية، ۱۴۰۷ هـ. ق / ۱۹۸۷ م.
- سیوری، مقداد، نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية، تحقیق: سید عبداللطيف كوه كمری، قم، مكتبة آية الله العظمى مرعشي، ۱۴۰۳ هـ. ق.
- شريف رضى، سيد محمد، حقائق التاويل، تحقیق: محمد رضا آل كاشف الغطاء، بيروت، دارالمهاجر، بی تا.
- شريف كاشانى، حبيب الله، منتقد المنافع فى شرح المختصر النافع، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۴، ۱۴۲۶ هـ. ق.
- شعرانى، ابوالحسن، المدخل الى عذب المنهل، قم، (كنگره شيخ انصارى)، ۱۳۷۳.
- شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد و الحياة، چاپ دوم، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، ۱۴۱۷ هـ. ق، ۱۹۹۷ م.
- _____، الاجتهاد و التجديد فى الفقه الاسلامى، بيروت، مؤسسة الدولية للدراسات و النشر، ۱۴۱۹ هـ. ق، ۱۹۹۹ م.
- شوكانى، محمد، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، تحقيق: شعبان اسماعيل، قاهره، دارالسلام، ۱۴۱۸ هـ. ق، ۱۹۹۸ م.
- شهيد اول، ذكرى الشيعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث، ۱۴۱۹ هـ. ق.
- شهيد ثانى، زين الدين، روض الجنان فى شرح ارشاد الاذهان، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۰ ش، ۱۴۲۲ هـ. ق.
- شيخ طوسى، محمد، الفهرست، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم، المكتبة المرتضوية، بی تا.
- شیرازی، ابراهيم، اللع فى اصول الفقه، تحقیق: محیى ديب مستو و يوسف على بدیوى، دمشق، بیروت،

- دارالکلم الطیب و دار ابن کثیر، ۱۴۱۶ هـ. ق، ۱۹۹۵ م.
- صدر، سید محمد، کلمات فی تاریخ اصول الفقه، (چاپ شده در اصول الفقه الجعفری) بیروت، دار الزهراء، ۱۴۰۱ هـ. ق، ۱۹۸۱ م.
- صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، چاپ دوم: بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۴۰۶ هـ. ق.
- ضویحی، علی، آراء المعتزلة الاصولیة، چاپ دوم، ریاض، مکتبة الرشید، ۱۴۱۷ هـ. ق، ۱۹۹۶ م.
- ضیائی فر، سعید، «جایگاه عقل در اجتهاد»، فصلنامه نقد و نظر، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، زمستان ۱۳۸۲.
- _____، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- طباطبائی حکیم، سید محمد تقی، الاصول العامة للفقه المقارن، قم، المجمع العالمی لاهل البيت (ع)، ۱۴۱۸ هـ. ق، ۱۹۹۷ م.
- طباطبائی، سید محمد حسین، حاشیة الکفایة، بی جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، بی تا.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۰ هـ. ق / ۱۹۷۱ م.
- طبرسی، احمد، الاحتجاج، تحقیق: محمد باقر موسوی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ هـ. ق، ۱۹۸۹ م.
- طوسی، محمد، العدة فی اصول الفقه، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، قم، نشر محقق، ۱۳۷۶ ش، ۱۴۱۷ هـ. ق.
- _____، تلخیص الشافی، تحقیق: سید حسین بحر العلوم، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۴ هـ. ق، ۱۹۷۴ م.
- _____، کتاب الغیبة، تحقیق: عبادالله طهرانی و علی احمد ناصح، قم، بیت المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۱ هـ. ق.
- عاملی، حسن، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، چاپ یازدهم، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ هـ. ق.
- عبدالحلیم سلطان، صلاح الدین، القیاس و مدى حجیته، ایالات متحده آمریکا، سلطان النشر، ۱۴۲۵ هـ. ق، ۲۰۰۴ م.
- عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، تحقیق: مجتبی عراقی و سید منذر حکیم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ هـ. ق.
- علامه حلّی، حسن، تهذیب الوصول الی علم الاصول، تحقیق: سید محمد حسین رضوی کشمیری، لندن، مؤسسه الامام علی (ع)، ۱۴۲۱ هـ. ق، ۲۰۰۱ م.
- _____، مبادئ الوصول، تحقیق: محمد علی بقال، چاپ دوم، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۴۱۷ هـ. ق، ۱۹۸۴ م.

- _____، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، تحقیق: حسن پیشنماز، تبریز، حاج احمد، ۱۳۳۳ ش.
- _____، نیج الحق و كشف الصدق، حسین ارموی، قم، دارالهجرة ۱۴۰۷ هـ. ق.
- علم الهدی، سید مرتضی، الشافی فی الامامة، چاپ دوم، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- _____، الذریعة الی اصول الشریعة، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
- غزالی، محمد، المستصفی فی علم الاصول، تصحیح: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ هـ. ق / ۱۹۹۶ م.
- _____، المنخول من تعلیقات الاصول، تحقیق: محمد حسن هیتو، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۹ هـ. ق.
- فخر رازی، محمد، المحصول فی علم الاصول، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۰ هـ. ق.
- فلوسی، مسعود، مدرسة المتكلمين و منهجها فی دراسة اصول الفقه، ریاض، مكتبة الرشد ناشرون، ۱۴۲۵ هـ.
- ق، ۲۰۰۴ م. فیاض، محمد اسحاق، المباحث الاصولیة، بی جا، مكتبة سماحة آية العظمی فیاض، بی تا.
- _____، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آية الله خوئی)، نجف، مطبعة النجف، ۱۳۸۵ هـ. ق.
- فیض، علیرضا، «میزگرد بررسی مباحث فقهی»، پژوهشنامه متین، سال سوم، شماره دهم، بهار ۱۳۸۰.
- فیض کاشانی، محسن، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- قمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۷۸ هـ. ق.
- کاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰، ۱۴۲۲ هـ. ق.
- کاظمی خراسانی، محمد علی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق نائینی) قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ. ق.
- کدیور، محسن، کدام حکومت دینی کدام آزادی (چاپ شده در: رابطه دین و آزادی)، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقاتی ذکر، ۱۳۷۸.
- کلانتری، ابوالقاسم، مطارح الانظار (تقریرات درس شیخ انصاری) قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- گرجی، ابوالقاسم، درنگی در مکتبها و دوره های اصولی (چاپ شده در: جایگاه شناسی علم اصول)، به کوشش سید حمیدرضا حسنی و مهدی علیپور، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵ هـ. ق.
- متقی هندی، علی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق: صفوة السقاء، بیروت، مؤسسه الرسالة،

- ۱۴۱۳ هـ. ق، ۱۹۹۳ م. محقق حلی، جعفر، معارج الاصول، تحقیق: محمد حسین رضوی، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۳ هـ. ق.
- مدکور، محمد سلام، مناہج الاجتهاد فی الاسلام فی الاحکام الفقهية و العقائدية، کویت، جامعہ الكويت، ۱۹۷۴ هـ. ق.
- مفید، محمد، الافصاح فی الامامة (چاپ شده در: سلسله مؤلفات الشیخ المفید)، ج ۸، چاپ دوم، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ هـ. ق، ۱۹۹۳ م.
- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهة، کتاب البیع، چاپ دوم، قم، مدرسه الامام الامیر المؤمنین، ۱۴۱۳ هـ. ق.
- منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر (تقریرات درس خارج فقه آیه الله بروجردی)، چاپ سوم، قم، کتاب فروشی شهید محمد منتظری، ۱۴۱۶ هـ. ق.
- _____، دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامية، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامية، ۱۴۰۸ هـ. ق.
- _____، نهایة الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیه الله بروجردی)، قم، نشر تفکر، ۱۴۱۵ هـ. ق.
- موسوی عاملی، سید محمد، مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- نجاشی، احمد، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ هـ. ق.
- نراقی، احمد، عوائد الایام، چاپ سوم، بصیرتی، ۱۴۰۸ هـ. ق.
- نراقی، محمد مهدی، تجرید الاصول، بی جا، بی نا، بی تا.
- وحید بهبهانی، محمدباقر، رساله الاجتهاد و الاخبار (چاپ شده در الرسائل الاصولیة)، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۶ هـ. ق.
- _____، رساله اخبار الاحاد (چاپ شده در الرسائل الاصولیة)، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۶ هـ. ق.
- _____، الفوائد الحائریة، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ هـ. ق.
- هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی در اسلام، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۸.
- همدانی، رضا، الفوائد الرضویة علی الفوائد المرتضویة، بی جا، کتاب فروشی جعفری تبریزی، ۱۳۷۷.