

## بازتعریف جمع عقلایی در روایات و کاربردهای فقهی آن

### مهدی اجتهادی عطاآبادی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشگر امام خمینی و انقلاب اسلامی

### دکتر سعید نظری توکلی

استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران

sntavakkoli@ut.ac.ir

### دکتر زینب محمدزاده

استادیار پژوهشگر امام خمینی و انقلاب اسلامی

### چکیده

بررسی روایات معصومین در ابواب مختلف فقهی گویای آن است که در مواردی متعارض هستند. چرایی وجود تعارض بین روایات معصومین در علم حدیث و علم اصول فقه بررسی شده است. عالمان اصول فقه و فقها برای برون رفت از وضعیت تعارض و امکان استنباط فقهی از آن روایات، انگاره جمع بین روایات را مورد بحث قرار داده و قواعدی مبتنی بر نظام عرفی گفتگو (محاوره)، همچون تقیید مطلقات، تخصیص عمومات، حکومت و ورود، تقدم نص بر ظاهر، تقدم اظهر بر ظاهر که از آن به «جمع عرفی» یاد می شود، وضع کرده اند. با این وجود تمرکز بر الفاظ و ساختار ادبی کلام معصوم و راوی، پاسخگویی بر طرف کردن همه گونه های تعارض نیست. پژوهش حاضر که به روش تحلیلی توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه ای انجام شده است، نشان می دهد که برخی از فقها در مقام بر طرف کردن تعارض روایات، از روشی به نام «جمع عقلایی» استفاده کرده، در نسبت سنجی روایات متعارض به شرایط حاکم بر عصر صدور روایات نیز توجه داشته اند. در نتیجه، کوشیده اند با بررسی وضعیت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی عصر معصومین و بدون تمرکز بر ساختار ادبی سخنان ایشان، میان روایات به ظاهر متعارض جمع کرده، همگرایی آن ها را اثبات کنند. در این مقاله تلاش شده است تا با بازتعریف جمع عقلایی و نسبت سنجی آن با جمع عرفی، مزیت ها و کاستی های هر یک نشان داده شود.

**واژگان کلیدی:** روایت، جمع عقلایی، جمع عرفی، تعارض

روایات پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم، از مهم‌ترین منابع استنباط احکام شرعی به شمار آمده، فقهای امامیه فتاوی خود را افزون بر قرآن، مستند به آن‌ها می‌کنند. یکی از مشکلاتی که در طول تاریخ، فقها با آن روبرو هستند، تعارض این روایات است به‌گونه‌ای که گاه مدلول هر یک، دیگری را تکذیب می‌کند. با مسلم بودن عصمت پیامبر و خاندان عصمت، این تعارض می‌تواند ناشی از عواملی همچون: نقل به معنا شدن روایات توسط راویان، تقطیع روایات توسط نویسندگان کتب روایی، تقیه و بی‌توجهی به نسخ برخی از روایات باشد.<sup>۱</sup> فقهای مسلمان برای برون‌رفت از این مشکل با طرح مسئله تعادل و ترجیح و قاعده «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح»، تلاش کرده‌اند تا تناقض میان روایات را برطرف کنند؛ وگرنه باید تعداد زیادی از روایات معصومین کنار گذاشته شود.<sup>۲</sup> بدین ترتیب، منظور از جمع روایات، رفع تنافی و ایجاد سازگاری بین مدلول دو یا چند دلیل متعارض است.<sup>۳</sup> از نظر فقهای امامیه، روایات متعارض به دو گروه تقسیم می‌شوند: (۱) تعارض بدوی (غیر مستقر)، یعنی روایات متعارض نما که با تأملی اندک، تعارض آن‌ها از میان می‌رود؛ مانند حمل بر تقیه، حمل وجوب بر استحباب، حمل وجوب بر جواز، حمل نهی بر کراهت، حمل مطلق بر مقید، حمل مجمل بر مفصل، حمل عام بر خاص، حمل بر اضطرار و ضرورت، حمل ظاهر بر اظهر، حمل ظاهر بر نص، حکومت، ورود، تخصیص و تخصص<sup>۴</sup>؛ از این‌گونه جمع به جمع عرفی یا جمع دلالی یاد می‌شود تا نشان داده شود که این روش‌ها که ناظر به متن روایت هستند، تنها هنگامی معتبرند که مورد پذیرش عرف باشند. روشن به نظر می‌رسد که بهره‌گیری از این روش‌ها با چالش‌هایی نیز روبرو است. برای نمونه، محقق طوسی برخی از روایات متعارض در مورد اذان را حمل بر تقیه کرده است، در حالی که اذان مورد گفتگو در روایت عبدالله بن سنان شامل فراز «حی علی خیر العمل» است و به همین دلیل نمی‌تواند در شرایط تقیه صادر شده باشد.<sup>۵</sup> همچنین توجه به شرایط حاکم بر عصر صدور روایات سبب می‌شود تا نیازی به حمل روایات بر استحباب یا کراهت یا جواز یا ضرورت نباشد.<sup>۶</sup> (۲) تعارض مستقر، یعنی تعارضی که با روش‌های پیش‌گفته از میان برداشته نمی‌شود. هرچند در این موارد قاعده اولی تساقط است، ولی چون دلایل معتبری بر لزوم ترجیح یکی از روایات متعارض دلالت دارد، قاعده ثانوی در روایات متعارض، ترجیح روایت دارای مزیت شامل صفات راوی، کیفیت سند، چگونگی تحمل و نقل روایت، مخالف با عامه، عدم اضطراب متن، بر غیر آن بوده و در صورت نبود ترجیح، فقیه مخیر است تا به هر یک از روایات متعارض عمل کند.<sup>۷</sup>

با این وجود، جست‌وجو در منابع فقهی و بازبینی راه‌حل‌های ارائه‌شده برای جمع بین روایات متعارض گویای آن است که برخی از فقها، تمرکز بر الفاظ و ساختار کلام را رها کرده و کوشیده‌اند با تحلیل شرایط زمانی و مکانی

۱. احسانی فر، اسباب اختلاف الحدیث، ۳۳

۲. ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، ۱۳۶/۴

۳. مظفر، اصول فقه، ۲۰۱/۲

۴. جلالی، المحصول فی علم الاصول، ۴۱۸/۴

۵. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۳۰۷/۱

۶. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۹/۴ و ۲۷۰

۷. غروی اصفهانی، نه‌ایه الدراییه فی شرح الکفایه، ۴۲۰/۳

صدور روایات، تعارض میان آن‌ها را حل کنند. از این‌گونه جمع به واسطه نپرداختن به الفاظ و ساختار کلامی، به «جمع عقلایی» یاد می‌شود.

در برخی پژوهش‌های پیشین «جمع عرفی» به عنوان یکی از راه‌های حل تعارض روایات مورد بحث و بررسی قرار گرفته است: در مقاله «تعارض در احادیث و روش‌های حل آن» نویسنده ابتدا به تعریف تعارض و علل وجود آن پرداخته است. سپس با ذکر نمونه‌هایی از روایات متعارض به تبیین مرجحات و روش‌های حل تعارض آنها می‌پردازد.<sup>۱</sup> نویسندگان مقاله «گونه‌شناسی اصولی جمع عرفی» نیز کوشیده‌اند تا ضمن تقسیم جمع عرفی به دو قسم «بدون نیاز به قرینه خارجی» و «با قرینه خارجی»، موارد مهم و کمتر توجه شده را ذکر، موارد اضافی را حذف و برای هر یک از اقسام جمع عرفی مثال‌های فقهی و حدیثی واقعی بیان کنند.<sup>۲</sup> برجی و فیاض در پژوهش دیگری به «بررسی نوآوری‌های شهید صدر در جمع عرفی» پرداخته‌اند.<sup>۳</sup>

به این ترتیب از بررسی مقالات و آثار پژوهشی در این زمینه به دست می‌آید که تاکنون در هیچ اثر پژوهشی مستقلی به بحث از «جمع عقلایی» پرداخته نشده است. در این نوشتار ما بر آن هستیم تا پس از بررسی سیر تاریخی جمع عقلایی و تبیین مفهوم آن، به نسبت سنجی بین جمع عقلایی و جمع عرفی پرداخته و از رهگذر آن، مزیت کاربست جمع عقلایی در رفع تعارض روایات را نشان دهیم.

#### ۱. سیر تاریخی جمع عقلایی

از آنجاکه اصولیان در بسیاری از موارد میان جمع عرفی و جمع عقلایی مرزنگاری روشنی نکرده‌اند، بررسی سیر تاریخی جمع عقلایی وابسته به آشکاری سیر تاریخی ورود اصطلاح «جمع عرفی» به ادبیات عالمان اصول فقه است.

#### ۱/۱. سیر تاریخی جمع عرفی

روایات متعارض و بررسی راه‌های برون‌رفت از آن، مسئله‌ای است که توسط برخی از راویان با امامان معصوم در میان گذاشته شده است؛ زیرا پس از رحلت رسول گرامی اسلام، مسلمانان روایات متعارضی را از صحابه ایشان شنیدند و برای یافتن سخن صحیح پیامبر به جستجو پرداختند. در روایت سلیم بن قیس آمده است: «من از شما و سلمان و مقداد و ابوذر روایاتی را از رسول خدا می‌شنوم. در برابر، روایات متعارضی را از صحابه دیگر می‌شنوم، درحالی‌که شما معتقدید روایات دیگر صحابه باطل هستند. آیا ممکن است برخی از این روایات به دروغ به پیامبر نسبت داده شده باشند؟ امیرالمؤمنین فرمودند: سلیم، روایات در دست مردم، آمیخته‌ای از حق و باطل، راست و دروغ، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، خاص و عام و واقعی و خیالی است. ضمن اینکه در زمان حیات پیامبر هم بر ایشان نسبت‌های دروغ داده می‌شد تا جایی که برای مردم سخنرانی کردند و مردم را از نسبت دروغ بازداشتند».<sup>۴</sup>

۱. ر. ک. آشناور، مهدی. «تعارض در احادیث و روش‌های حل آن»، حسنا، ش ۱۴، پاییز ۱۳۹۱، ۱۴۰ تا ۱۷۹.

۲. ر. ک. عظیمی، امین و رضا لک علی آبادی. «گونه‌شناسی اصولی جمع عرفی»، *عوائد الایام عن مولانا الرضا علیه السلام*، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ۱ تا ۲۶.

۳. ر. ک. برجی، یعقوبعلی و محمد صادق فیاض. «بررسی نوآوری‌های شهید صدر در جمع عرفی»، *مطالعات اصول فقه امامیه*، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ۵۴ تا ۳۶.

۴. هلالی، کتاب سلیم بن قیس هلالی، ۱۸۱.

افزون بر این، اصحاب ائمه هنگام تدوین منابع حدیثی نیز با مشکل تعارض میان روایات روبرو شده، درصدد رفع آن برآمدند. بنا به گزارش علمای رجال، اولین آثار مرتبط با تعارض روایات، توسط راویان طبقه ششم اصحاب نوشته شده است. محقق طوسی در توصیف یونس بن عبدالرحمن که از راویان طبقه ششم و از شاگردان امام صادق و امام کاظم به شمار می‌رود از کتابی با عنوان «اختلاف الحدیث» یاد می‌کند که محتوای آن بررسی روایات متعارض است.<sup>۱</sup> نجاشی نیز در شخصیت شناسی محمد بن ابی عمیر که از طبقه ششم راویان است به کتاب وی با نام «اختلاف الحدیث» اشاره می‌کند.<sup>۲</sup> در طبقه هفتم نیز احمد بن محمد بن خالد برقی دو کتاب با عناوین «اختلاف الحدیث» و «معانی الحدیث» نوشته که هدف آن رفع اختلاف حدیث بین روایات متعارض بوده است.<sup>۳</sup> احمد بن محمد بن عیسی قمی نیز در همین طبقه کتابی به نام «ناسخ و منسوخ» نوشته و در آن به جمع بین روایات و بررسی مرجحات پرداخته است.<sup>۴</sup> به نقل نجاشی، عبدالله بن جعفر حمیری در طبقه هشتم هم کتابی با عنوان «الحدیثان المختلفان» و محمد بن احمد بن داوود در طبقه دهم رساله‌ای با نام «الحدیثان المختلفان» درباره رفع تعارض روایات نوشته‌اند.<sup>۵</sup> هرچند از محتوای این آثار اطلاع دقیقی نداریم، ولی هدف اصلی نویسندگان، جمع بین روایات متعارض است. در این میان، از راویان طبقه یازدهم محقق طوسی نخستین کسی است که در جمع روایات متعارض فقهی، کتابی مستقل با نام «الاستبصار فیما اختلف من الاخبار» نوشته است. بر اساس گزارش محقق بهبهانی، محقق طوسی به خاطر آنچه در آغاز کتاب «تهذیب الاحکام» آورده است، برای اولین بار از جمع عرفی برای حل تعارض روایات استفاده کرده است.<sup>۶</sup> محقق طوسی در مقدمه کتاب آورده است: «وجود اختلاف زیاد بین روایات باعث شده تا برخی از شیعیان که قوت در علم و بصیرت در فهم ندارند، از مکتب تشیع خارج شوند و شنیدم استادم شیخ مفید در مورد ابو الحسین هارونی فرمود: او از شیعیان معتقد بود، ولی هنگامی که با روایات متعارض مواجه شد، مذهب تشیع را ترک کرد. به همین جهت اشتغال به شرح کتابی که وجوه مختلف روایات را بررسی کند و روایات متعارض را به تأویل برده و بین آن‌ها جمع کند از بالاترین قربات الی الله بوده و برای مبتدی و مجتهد سودمند است.»<sup>۷</sup> پس از محقق طوسی موضوع جمع عرفی در علم اصول پیگیری شد و اصولیون در کتاب‌های خویش فصلی با عنوان «تعادل و تراجیح» یا «تعارض ادله» گشودند و به بررسی موارد جمع عرفی پرداختند. محقق انصاری نخستین عالم اصولی است که موارد جمع عرفی را با عناوین «تخصیص»، «تخصص»، «حکومت» و «ورود» طبقه‌بندی کرد.<sup>۸</sup> روشی که پس از وی نیز همچنان ادامه دارد.

<sup>۱</sup>. طوسی، الفهرست، ۲۶۶

<sup>۲</sup>. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۳۰

<sup>۳</sup>. نجاشی، رجال النجاشی، ۵۵

<sup>۴</sup>. نجاشی، رجال النجاشی، ۶۰

<sup>۵</sup>. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۵۲ و ۲۷۲.

<sup>۶</sup>. وحید بهبهانی، الرسائل الاصولیه، ۴۵۱

<sup>۷</sup>. طوسی، تهذیب الاحکام، ۲/۱

<sup>۸</sup>. انصاری، فرائد الاصول، ۱۱/۴

## ۱/۲. سیر تاریخی جمع عقلایی

توجه به شرایط حاکم بر عصر معصوم و آگاهی از شاخص‌های زمانی و مکانی زمان صدور روایت در جمع روایات متعارض، نخستین بار در زمان حضور رخ داده است. برای نمونه، روایت حلبی از امام صادق دیه انسان را ده هزار درهم یا هزار دینار (الدیه عشرة آلاف درهم أو الف دینار) و روایت محمد بن مسلم و زراره میزان آن را فقط صد شتر (هی مائه من الابل و لیس فیها دنانیر و لا دراهم و لا غیر ذلک) تعیین کرده‌اند.<sup>۱</sup> عبدالله بن سنان جمع این دو روایت به ظاهر ناسازگار را از سوی امام صادق چنین نقل می‌کند: «اگر جایی زندگی می‌کند که دینار رایج است، هزار دینار بدهد و اگر شتر رایج است، صد شتر بدهد و اگر درهم رایج‌تر است، دوازده هزار درهم پرداخت کند».<sup>۲</sup> ابن جنید نخستین فقیهی است که به این روش عمل کرده و تعارض روایات را با دخالت دادن شرایط عصر صدور از میان برداشته است. او در باب خمس پس از نقل روایات متعارض: وجوب خمس در همه زمان‌ها (ان الخمس عوننا علی دیننا و علی عیالاتنا و علی موالینا... فلا تزووه عنا)<sup>۳</sup> و مباح بودن خمس برای شیعیان (إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَلَّلَهُمْ مِنَ الْخُمْسِ يَعْنِي الشَّيْعَةَ لِيَطِيبَ مَوْلِدُهُمْ)<sup>۴</sup>؛ مدعی است روایات اباحه خمس منحصر به زمان خاص حیات برخی از امامان معصوم بوده، هریک از معصومین متناسب با مقتضیات و شرایط زمان و مکان خود درباره خمس تصمیم‌گیری کرده‌اند.<sup>۵</sup> پس از یک فترت طولانی، امام خمینی نخستین فقیهی است که در دوره معاصر به صورت گسترده از اصطلاح «جمع عقلایی» در کتاب‌های فقهی و اصولی خود استفاده کرده است.<sup>۶</sup>

## ۲. مفهوم‌شناسی جمع عقلایی

بررسی متون فقهی و اصول فقهی امامیه نشان می‌دهد که سه خوانش از جمع عقلایی وجود دارد:

### ۲/۱. جمع عقلی

برخی از اصولیان با کاربرد واژه عقلی بجای عقلایی و برابر دانستن آن با جمع تبرعی در مقابل جمع عرفی، آن را چنین معنا می‌کنند: «جمع تبرعی و عقلی عبارت است از وجه‌الجمعی که عقل با دقت و باریک‌بینی می‌تراشد، ولی به درجه ظهور عرفی نمی‌رسد و عقلای عالم در محاورات خود چنین بنایی ندارند. این قسم از جمع حدودمرزی ندارد، بلکه غلیظ‌ترین متعارض‌ها را می‌توان با دقت عقلی تأویل برده و بین آن دو را جمع نمود. فی‌المثل یک دلیل می‌گوید: اکرم العلماء و دلیل دیگری می‌گوید: لا تکرّم العلماء؛ عقل می‌تواند بین آن دو را جمع کند به اینکه اولی را حمل بر عالم عادل و دومی را بر عالم فاسق حمل کنیم و تنها در متعارض نص این توجیه عقلی راه ندارد چون نص قابل توجه نیست، ولی از نصوص که بگذریم دو ظاهر و لو عام و خاص مطلق نباشند، بلکه عامین من وجه یا متباینین باشند یا یک نص با یک ظاهر قابل جمع تبرعی هستند. پس دایره جمع عقلی به مراتب از جمع عرفی وسیع‌تر است و خلاصه اینکه جمع تبرعی عبارت است از توجیهات بسیار بعیدی که هیچ دلیلی بر آن‌ها نیست نه از حکم

<sup>۱</sup>. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲۹، ۱۹۵ و ۱۹۶

<sup>۲</sup>. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۹۷/۲۹

<sup>۳</sup>. کلینی، الکافی، ۷۳۸/۲

<sup>۴</sup>. عاملی، منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح و الحسان، ۴۴۶/۲

<sup>۵</sup>. ر.ک: محقق حلی، المعترفی شرح المختصر، ۶۳۷/۲

<sup>۶</sup>. خمینی، کتاب البیع، ۵۲/۳؛ تنقیح الاصول، ۵۰۸/۴

عقلی و نه از بنای عقلا و نه از منابع دیگر، بلکه صرفاً برای اینکه روایات از درجه اعتبار ساقط نشود توجیهات غیر وجهی برای آن‌ها ذکر می‌کنیم که شاید و لعل مراد فلان امر باشد و خلاصه ائمه علیهم السلام تناقض‌گویی نکرده‌اند و ما بیش از این درک نمی‌کنیم»<sup>۱</sup>.

## ۲/۲. جمع عرفی

برخی از اصولیون «جمع عقلایی» را به معنای «جمع عرفی»، یعنی تعارض غیر مستقری که یکی از دو دلیل قرینه بر نظر شارع از دلیل است به کار برده‌اند.<sup>۲</sup> برخی از موارد آن به‌قرار زیر است:

**تعدد شرط و وحدت جزا:** در صورت تعدد شرط و وحدت جزا و مفهوم داشتن جمله شرطیه، میان منطوق یک دلیل و مفهوم دلیل دیگر، تعارض به وجود می‌آید؛ برای نمونه بین منطوق و مفهوم هریک از دو دلیل «إذا خفی الأذان فقصر» و «إذا خفی الجدران فقصر» وارد در حد ترخص تعارض است؛ زیرا مفهوم جمله اول، تمام بودن نماز، در غیر از صورت خفای اذان، از جمله خفای جدران است درحالی که منطوق جمله دوم قصر نماز با خفای جدران است. همچنین مفهوم جمله دوم تمام بودن نماز در غیر از صورت خفای جدران، از جمله خفای اذان است درحالی که منطوق جمله اول قصر نماز با خفای اذان است. مرتضوی لنگرودی مدعی است راهکار حل تعارض در این مسئله، جمع عقلایی میان متعارضین بوده، رجوع به مرجحات باب تعارض، بی‌معناست.<sup>۳</sup> چنین ادعایی آشکارا بر هم‌معنایی جمع عقلایی و جمع عرفی دلالت دارد.

**جریان تعارض در عام و خاص:** موسوی بر این باور است که تعارض بین عام و خاص، همچنین مطلق و مقید وجود ندارد، زیرا امکان جمع عقلایی میان آن‌ها وجود دارد.<sup>۴</sup> برابر دانستن جمع عقلایی با تخصیص، نشانگر آن است که وی تفاوتی میان جمع عرفی و جمع عقلایی نمی‌بیند.

**تعارض سنت با کتاب:** برخی از اصولیون در فرض ناسازگاری سنت با قرآن معتقدند که اگر جمع عقلایی میان آن‌ها ممکن باشد بایستی میان قرآن و سنت جمع کرد؛ زیرا سنت قرینه‌ای برای شرح و توضیح قرآن است؛ مگر یقین داشته باشیم که فرد خاصی از عام یا مطلق در قرآن اراده شده که در این صورت جمع ممکن نیست.<sup>۵</sup> چنین توضیحی در باره خاص و عام نشان می‌دهد که مراد از جمع عقلایی، جمع عرفی است.

## ۲/۳. جمع عقلایی

بررسی کتب فقهی گویای آن است که برخی از فقها با در نظر گرفتن شرایط حاکم بر عصر معصوم، میان روایات متعارض جمع کرده، آن را جمع عقلایی نامیده‌اند. امام خمینی در توضیح جمع میان روایات متعارض می‌نویسد: «لازم است فقیه هنگام بررسی دلالت روایات و ادعای اطلاق، انصراف، غلبه و حمل بر موارد نادر، به زمان و مکان صدور حدیث توجه کند؛ زیرا شرایط زمانی و مکانی در این‌گونه ادعاها تأثیرگذارند. همان‌گونه که دینار در عصر

۱. محمدی، شرح کفایة الاصول، ۱/۳۷۵

۲. صدر، دروس فی علم الاصول، ۱/۴۲۰

۳. مرتضوی لنگرودی، جواهر الاصول، ۴/۲۳۳

۴. موسوی، دراسات فی الاصول، ۴/۴۱۹

۵. مؤمن قمی، تسدید الاصول، ۲/۴۷۶

صدور حدیث، به سکه مضروب انصراف داشت، ولی در زمان‌های بعد به اوراق نقدی انصراف پیدا کرد.<sup>۱</sup> آیت‌الله سبحانی نیز ضمن تأکید بر تأثیر زمان و مکان بر فهم روایات، حل تعارض روایات باب احتکار را بنا به نیازهای اساسی مردم در زمان‌های مختلف ممکن می‌دانند.<sup>۲</sup> توجه به شرایط گوناگون مکلفان در صدور احکام متفاوت، افزون بر فقها مورد توجه متکلمان مسلمان نیز بوده است. برای نمونه علامه حلی در توجیه تفاوت پیروان شرایع در احکام الهی می‌نویسد: «احکام وابسته به مصالح هستند و این مصالح با گذشت زمان و تفاوت مکلفان، تغییر پیدا می‌کنند. ممکن است حکمی برای اشخاصی در زمانی مصلحت داشته باشد و در نتیجه به آن امر شده باشند و برای اشخاص دیگر، دارای مفسده باشد و در نتیجه از انجام آن نهی شوند.<sup>۳</sup> از این رو، جمع عقلایی عبارت است از: «رفع تنافی و ایجاد سازگاری بین مدلول دو یا چند دلیل متعارض با تأکید بر شرایط حاکم بر عصر صدور حدیث و بدون توجه به متن و ساختار ادبی دلیل».

### ۳. نسبت سنجی جمع عقلایی با جمع عرفی

برای دست یافتن به رابطه جمع عقلایی و جمع عرفی، می‌بایست وجوه اشتراک و تمایز این دو گونه جمع بررسی شود. جمع عقلایی به مفهوم خاص آن با جمع عرفی دست‌کم در چهار جهت، مشابهت دارند: احراز حجیت دو دلیل؛ جریان در تعارض بدوی و غیر مستقر؛ مقبولیت عرفی و عدم جریان در صورت تعارض بین صدور دو دلیل. در برابر، دو تفاوت اساسی میان این دو جمع عبارت‌اند از: عدم توجه به زمان و مکان صدور روایات در جمع عرفی و توجه به تمام شرایط زمانی، مکانی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی صدور روایات در جمع عقلایی؛ توجه به ساختار واژگانی و کلامی و صدوری روایات (مانند ظاهر و نص، عام و خاص، مطلق و مقید، تقیه) در جمع عرفی و عدم توجه به این ساختار در جمع عقلایی. بدین ترتیب: باید گفت نسبت بین جمع عرفی و جمع عقلایی به مفهوم خاص آن عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر جمع عقلایی از آن جهت که مقبولیت عرفی دارد، جمع عرفی است؛ ولی هر جمع عرفی از آن جهت که مبتنی بر ملاحظه شرایط صدور روایت نیست، جمع عقلایی به حساب نمی‌آید.

### ۴. مزیت جمع عقلایی در رفع تعارض روایات

تمرکز بر الفاظ در جمع عرفی نمی‌تواند فقیه را در برون‌رفت از تمامی موارد تعارض یاری کند؛ زیرا همه آنچه به‌عنوان روایات معصومین در اختیار ماست، دربرگیرنده الفاظ صادر از ایشان نبوده، احتمال‌های دیگری نیز وجود دارد: **نقل معنا:** منظور از «نقل معنا» یعنی راوی بدون توجه به واژگان به‌کاررفته توسط معصوم، فهم خود را در قالب ادبی خاص و واژگان مورد نظرش بیان کند. بنا بر گزارش مامقانی در مشروعیت استفاده از روش نقل به معنا، هشت نظر میان فقها وجود دارد: جواز مطلق، عدم جواز مطلق، جواز در صورت استفاده از کلمات مترداف، جواز در احادیث غیر نبوی، جواز در صورتی که ناقل حدیث صحابی باشد، جواز برای کسی که لفظ حدیث را فراموش کرده است، جواز برای کسی که لفظ حدیث را فراموش نکرده است و جواز در روایاتی که علم آور هستند.<sup>۴</sup> روشن به نظر می‌رسد

<sup>۱</sup>. خمینی، کتاب البیع، ۴/ ۲۶۳

<sup>۲</sup>. سبحانی، رسائل فقهیه، ۳۱۱/۷

<sup>۳</sup>. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۷۳

<sup>۴</sup>. مامقانی، مقباس الهدایه فی علم الدرایه، ۲/ ۲۷۸

فهم راوی از سخنان معصوم، همیشه دربرگیرنده دقت‌های کلامی موردنظر معصوم نیست، ولی سیره عقلا بر استفاده از روش نقل به معناست و شارع نیز برای تعطیل نشدن نقل روایات و عدم تحقق حرج در امور مربوط به شریعت، این سیره را رد نکرده است.<sup>۱</sup> برای نمونه صدوق روایتی از امام صادق در باب چگونگی تطهیر ادرار در آیین یهود آورده است که یهودیان باید قسمتی از بدن را که آغشته به ادرار شده است قطع کنند؛<sup>۲</sup> درحالی‌که این مضمون بنا به نقل علی بن ابراهیم چنین است: بنا به آیین یهود، اگر کسی بدنش به ادرار آغشته می‌شد با او قطع رابطه می‌کردند تا بدنش را بشوید.<sup>۳</sup> به هر روی، وجود نقل معنا در روایات فقهی انکارناپذیر بوده و همین امر یکی از عوامل تعارض برخی از روایات شده است.

**ادراج در متن:** از اسباب اختلاف متون روایی، اضافه شدن توضیحات راوی در متن حدیث است. ادراج به شیوه‌های مختلفی انجام می‌شده است: جا دادن کلمات یک حدیث در متن همان حدیث با سند دیگر؛ اضافه کردن الفاظ یک حدیث به حدیثی ناقص در همان باب؛ ادغام متن‌های مختلف یک حدیث باهم. در این میان، اضافه کردن شرح یا فتوای راوی در متن روایت نیز یکی از شیوه‌های رایج بوده است. میرداماد در این باره می‌نویسد: «و هذا باب متسع كثيرا ما يفتح فيه المحدثون فيجب التيقظ فيه و التحفظ عنه».<sup>۴</sup> برای نمونه، محقق یزدی نوشته است: اگر مکلف نماز عصر را شروع کند و تا پایان آن به یاد نیاورد که نماز ظهرش را خوانده است، این چهار رکعت به استناد نص صحیح، نماز ظهر به حساب می‌آید. آیت‌الله سیستانی در تعلیقه خود آورده‌اند: «مراد از این نص صحیح، قسمت دوم روایت زراره از امام باقر علیه‌السلام است که قابل اعتماد نیست؛ زیرا به احتمال قوی، این قسمت سخن خود زراره و مصداق ادراج است».<sup>۵</sup>

**تصحیف:** منظور از «تصحیف»، تبدیل هیئت نوشتاری کلمه‌ای به کلمه مشابه است که در نتیجه آن، واژگان معصوم نقل نمی‌شود.<sup>۶</sup> برای نمونه با دیدن هلال ماه رمضان روزه بر مکلفان واجب می‌شود. بر اساس گزارش علی بن جعفر، امام کاظم درباره شخصی که در یک مکان تنها او هلال ماه رمضان را دیده، فرمودند: «اگر شک در دیدن هلال ندارد، باید روزه بگیرد و اگر شک دارد، باید به نظر اشخاص دیگر، عمل کند»؛<sup>۷</sup> اما همین مسئله در گزارش دیگری چنین نقل شده است: اگر شک ندارد، روزه بر او واجب نیست.<sup>۸</sup> هر چند پاسخ امام در این دو روایت متعارض است (وجوب روزه و عدم وجوب روزه)، ولی بنا به وجود برخی قرائن، واژه «فلیصم» در روایت اول به واژه «فلیفطر» در روایت دوم تغییر شکل پیدا کرده است. برخی از این قرائن عبارت‌اند از: این روایت فقط یک‌بار در کتاب‌های علی بن جعفر

<sup>۱</sup> مسعودی، در پرتو حدیث، ۲۲۷

<sup>۲</sup> صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱۰/۱

<sup>۳</sup> قمی، تسدید الاصول، ۲۴۲/۱

<sup>۴</sup> میرداماد، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه، ۱۲۹/۱

<sup>۵</sup> طباطبایی یزدی، العروه الوثقی (سیستانی)، ۱۴/۲

<sup>۶</sup> احسانی فر، اسباب اختلاف الحدیث، ۱۴۲

<sup>۷</sup> طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۱۷/۴

<sup>۸</sup> صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱۲۴/۲



نقل شده، پس این دو حدیث، یکی هستند؛ همچنین، دیدن هلال ماه رمضان ملازم با عید فطر نبوده و ارتباطی با دیدن هلال ماه شوال ندارد. در نتیجه، واژه «فلیفطر» در روایت دوم، بی ارتباط با پرسش راوی است.<sup>۱</sup>

**راویان غیر عرب:** حضور راویان غیر عرب در میان اصحاب ائمه (همچون عمار سبابی، حمران بن اعین، داود بن کثیر رقی، عبدالله بن بکیر) که عربی، زبان مادری آنها نیست، سبب شده تا هنگام نقل روایت، نتوانند الفاظ امام را درست منتقل کنند.<sup>۲</sup> برای مثال، محمد بن مسلم به امام باقر عرض می کند: عمار سبابی از شما نقل کرده که نماز نافله واجب است. امام فرمود: نه، من چنین نگفتم؛ من گفتم گاه در نماز واجب حواس انسان پرت شده و بخشی از نماز را بدون توجه می خواند؛ به همین دلیل نماز نافله تشریح شد تا نواقص نماز واجب را برطرف کند.<sup>۳</sup>

بدین ترتیب، در چنین مواردی فقیه اطمینان به صدور الفاظ از معصوم نداشته، نمی تواند به ظهور و نص و مطلق و مقید و عام و خاص الفاظ اعتماد و با ملاحظه آنها بین روایات متعارض جمع کند. از این رو، ضروری به نظر می رسد، فقیه برای پی بردن به مقصود معصوم، عوامل غیر کلامی را نیز در نظر گرفته و بر اساس آنها میان روایات جمع کند.

## ۵. کاربردهای فقهی جمع عقلایی

بررسی متون فقهی نشان می دهد که برخی از فقها در تبیین مسائل فقهی و حل تعارض مستندات روایی آنها از جمع عقلایی استفاده کرده اند:

**اول:** در مسئله «خیار حیوان» روایات متناقضی نقل شده است: خیار حیوان برای صاحب حیوان است (صَاحِبُ الْحَيَوَانِ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ)؛<sup>۴</sup> خیار حیوان برای خریدار است (قلت له ما الشرط في الحيوان؟ فقال: ثلاثة أيام للمشتري)؛<sup>۵</sup> خیار حیوان برای خریدار و فروشنده است (المتبايعان بالخيار ثلاثة أيام في الحيوان).<sup>۶</sup> محقق تستری در مقام جمع عرفی بین روایات، مدعی است باید به روایتی عمل کرد که خیار حیوان را تنها برای مشتری ثابت می داند؛ زیرا واژه «لِ» در «للمشتري» به معنای اختصاص است و لقب (غیر حیوان) به کار رفته در این روایت هم مفهوم داشته، در مقام بیان این مطلب است که خیار در غیر حیوان برای خریدار و فروشنده ثابت است، ولی در حیوان، تنها خریدار خیار دارد. روایتی هم که خیار حیوان را برای متبایعین ثابت می کند، ناظر به ثبوت مجموع خیار حیوان و خیار مجلس است.<sup>۷</sup> در برابر، امام خمینی در مقام جمع این روایات می نویسد: «جمع عقلایی بین روایات اینگونه است که روایات دال بر ثبوت خیار حیوان برای متبایعین، ناظر به عصر نبوی هستند که خرید و فروش کالا به کالا بوده؛ اما روایاتی که خیار حیوان را مختص به مشتری می داند، ناظر به عصر امام رضا است که خرید و فروش با سکه انجام می گرفته و مشتری صاحب حیوان بوده است».<sup>۸</sup>

۱. سبحانی، الحج فی شریعه الاسلامیه الغراء، ۴/ ۳۸۲

۲. جلالی، المحصول فی علم الاصول، ۴/ ۴۱۸

۳. کلینی، الکافی، ۶/ ۲۹۱

۴. کلینی، الکافی، ۱۰/ ۷۴

۵. طوسی، تهذیب الاحکام، ۷/ ۲۰

۶. طوسی، تهذیب الاحکام، ۷/ ۲۴

۷. تستری، مقابسات الانوار و نفايس الاسرار، ۲۴۴

۸. خمینی، کتاب البیع، ۴/ ۲۶۲

**دوم:** اگر ضمان در خیار عیب به پرداخت ارش باشد، تفاوت نسبت صحیح و معیوب بر اساس قیمت واقعی (ثمن المثل) سنجیده می‌شود یا نسبت به ثمن معامله (ثمن المسمی)؟ در روایت طلحه بن زید «قیمت مسمی» ملاک دانسته شده (تقوم وهي صحیحة وتقوم وبها الداء ثم یرد البائع علی المبتاع فضل ما بین الصحة والداء).<sup>۱</sup> ولی در روایت ابن سنان قیمت واقعی مبنای محاسبه قرار گرفته است (یردها علی الذی ابتاعها منه ویرد علیه نصف عشر قیمتها لنکاحه ایها).<sup>۲</sup> در مقام حل تعارض، برخی از فقها روایات گروه اول را به علت احتمال صدور از روی تقیه، فاقد اعتبار دانسته، در نتیجه، قیمت واقعی را در محاسبه ارش ملاک دانسته‌اند؛<sup>۳</sup> اما امام خمینی در مقام جمع این روایات نوشته‌اند: «روایات گروه دوم مربوط به عصر صادقین است که بازار دارای ثبات بوده و مشتری در زمان کوتاهی می‌توانسته از عیب کالا اطلاع پیدا کند و قیمت واقعی نیز باقیمت تعیین شده تفاوت چندانی نداشته است؛ بنابراین، روایات گروه دوم نمی‌تواند مانع از بنای عقلا در ملاک قرار دادن قیمت مسمی برای تعیین ارش باشد». <sup>۴</sup> سید مصطفی خمینی در تأیید این فتوا می‌نویسد: «بسیاری از روایات این باب اطلاق ندارند تا بتوان با تمسک به آن، قیمت واقعی را ملاک قرار داد؛ ضمن آن که برخی از روایات نیز انصراف به قیمت تعیین شده دارند».<sup>۵</sup>

**سوم:** در مسئله جواز فروش روغن متنجس و چگونگی استفاده از آن دو گروه روایت داریم: (۱) جواز بیع در صورتی که از روغن متنجس تنها برای سوزاندن در فضای باز استفاده شود (يُسْتَصْبَحُ بِه تَحْتَ السَّمَاءِ دُونَ السَّقْفِ)؛<sup>۶</sup> (۲) جواز بیع مطلقاً حتی برای سوزاندن در فضای بسته (أما السمن والعسل فيؤخذ الجرد وما حوله والزيت يستصبح به).<sup>۷</sup> برخی از فقها در مقام جمع عرفی، ضمن استفاده از قانون حمل مطلق بر مقید، بر این باورند که خرید روغن متنجس برای سوزاندن در فضای بسته جایز نیست.<sup>۸</sup> در برابر، امام خمینی مدعی‌اند روایات گروه اول، ناظر به شرایط روغن‌ها و وضعیت خاص خانه‌های آن زمان است، یعنی از یک‌سو، روغن‌های تصفیه نشده که دارای ذرات معلق زیادی بودند و از سوی دیگر، سقف‌های کوتاه خانه‌ها که هنگام سوختن روغن متنجس، ذرات آن به صورت محسوس در فضا پراکنده و سبب نجس شدن خانه و وسایل آن می‌شدند؛ اما گروه دوم ناظر به روغن‌های تصفیه شده و خانه‌های دارای سقف بلند است که احتمال اجتماع ذرات معلق در آن‌ها منتفی است. به همین جهت سوزاندن روغن متنجس زیر سقف، مجاز دانسته شده است.<sup>۹</sup> آن‌گونه که ملاحظه می‌شود، مکان صدور روایات و شرایط متفاوت سازه‌ها در شهرهای مختلف اسلامی، فهم از روایات را تغییر داده، بدون این که نیازی به حمل مطلق بر مقید باشد.

۱. کلینی، الکافی، ۲۱۹/۱۰.

۲. کلینی، الکافی، ۲۱۸/۱۰.

۳. مجلسی، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ۱۰۹/۷.

۴. خمینی، کتاب البیع، ۲۰۰/۵.

۵. خمینی، مستند تحریر الوسیله، ۳۰۶/۲.

۶. طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ۲۸۳/۶.

۷. کلینی، الکافی، ۲۶۷/۱۲.

۸. حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ۸۳/۱۲.

۹. خمینی، مکاسب المحرمه، ۱۵۳ و ۱۵۲/۱.

**چهارم:** درباره اذن ولی (پدر و پدر بزرگ پدری) در ازدواج دوشیزگان (باکره) روایات متعارضی وجود دارد: (۱) اشتراط اذن ولی (لا تستأمر الجارية إذا كانت بين أبايها ليس لها مع الأب أمر)؛<sup>۱</sup> (۲) عدم ولایت ولی نسبت به دختری که زمامدار امور خود است (إذا كانت المرأة مالكة أمرها ... أمرها جاز تزوج إن شاءت بغير اذن وليها)؛<sup>۲</sup> تشریک ولایت بین دختر و ولی (افعل ويكون ذلك برضاها؛ فإن لها في نفسها حظا)؛<sup>۳</sup> (۴) عدم ولایت پدر در عقد موقت (عن التمتع من الأباكار اللواتي بين الأبوين، فقال: لا بأس، ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقباش)؛<sup>۴</sup> در متون فقهی جمع‌های مختلفی میان این روایات گزارش شده است؛ برای نمونه: حمل روایات نافی استقلال دختر بر صغیره در نکاح دائم و موقت.<sup>۵</sup> حمل روایات ناهی از ازدواج بدون اذن ولی بر استحباب گرفتن اذن؛<sup>۶</sup> اما با عنایت به علت لزوم اذن ولی در ازدواج دختر؛ یعنی اشراف پدر بر مصالح او (لا تستأمر الجارية التي بين أبايها إذا أراد أبوها أن يزوجه هو أنظر لها)،<sup>۷</sup> می‌توان ادعا کرد اشتراط اذن ولی ناظر به شرایطی است که دختران به واسطه فقدان شناخت کافی از محیط اطراف خود، توان تصمیم‌گیری نداشته، خواست ولی مورد رضایت و قبول آنها نیز بوده است. در نتیجه، هنگامی که دختران به واسطه شناخت کافی، قادر به تشخیص مصلحت خود باشند، نیازی به اذن ولی نیست.<sup>۸</sup> فتوای به استحباب اذن ولی<sup>۹</sup> نشان از توجه فقیه به درک دختران و مصلحت سنجی آنها در مسئله ازدواج بدون نیاز به اذن ولی دارد.

**پنجم:** هر چند یادگیری (تعلم) از مسائل مورد تأکید اسلام بوده و برای همه مسلمانان لازم دانسته شده است (ألا تعلميها رقية النمل كما علمتها الكتابة)؛<sup>۱۰</sup> اما در برخی از روایات، سوادآموزی (کتابت) به زنان جایز شمرده نشده است (ولا تعلموهن الكتابة).<sup>۱۱</sup> شیخ مفید نهی موجود در این روایات را حمل بر کراهت کرده است.<sup>۱۲</sup> در صورتی که به جز متن به سایر امور مرتبط به صدور روایات توجه کنیم، چنین جمعی درست به نظر نمی‌رسد. آیت‌الله سیستانی در این باره می‌نویسند: «دستورات وارد در این روایات ناظر به شرایط اجتماعی زمان صدور است به‌ویژه که سند حدیث متصل به رسول گرامی اسلام است و حیات اجتماعی مسلمانان در آن زمان وابسته به تعلیم کتابت زنان نبوده است». <sup>۱۳</sup> گواه بر این مطلب وجود زنانی است که پس از پیامبر، در زمره راویان حدیث قرار گرفته و کلمات اهل بیت

۱. کلینی، الکافی، ۷۵۴/۱۰.

۲. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۲۳۴/۳.

۳. طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ۷۵۶/۱۰.

۴. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۱۴۵/۳.

۵. طباطبایی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، ۸۶/۱۱.

۶. فاضل هندی، کشف اللثام والابهام عن قواعد الاحکام، ۱۸/۲.

۷. کلینی، الکافی، ۷۵۶/۱۰.

۸. علیدوست، «نقش پدیده‌شناسی ازدواج در اذن ولی به نکاح دوشیزه رشیده»، ۲۸۹.

۹. خمینی، تحریر الوسیله، ۷۰۹، مسأله ۹.

۱۰. بیهقی، السنن الکبری، ۵۸۷/۹.

۱۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۴۴۲/۳.

۱۲. شیخ مفید، احکام النساء، ۵۶.

۱۳. سیستانی، استفتانات، ۵۷۷.

را می‌نوشتند. برای نمونه «سیده نفیسه» دختر ابو محمد حسن بن زید از نسل امام علی در علم حدیث متبحر بوده و امام شافعی در فسطاط مصر در درس او شرکت می‌کرده است.<sup>۱</sup> ابن خلکان نیز در گزارشی از «فخر النساء» شهده بنت الابری، می‌نویسد: «او از زنان دانشمند بود و خطی زیبا داشت تا جایی که گروه زیادی از علما نزد وی حدیث استماع می‌کردند»<sup>۲</sup>

**ششم:** روایات وارد در مسئله غنا از نظر مفهومی متفاوت و گاه متعارض هستند: حرمت دستمزد حاصل از غنا (انَّ أَجْرَ الْمُغْنِيِّ وَ الْمُغْنِيَّةِ سُحْتٌ)؛ حلیت دستمزد حاصل از غنای در مجالس عروسی (أَجْرُ الْمُغْنِيَّةِ الَّتِي تَزْفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ)؛<sup>۳</sup> عدم جواز خرید و فروش کنیزکان خوش صدا (عَنْ شِرَاءِ الْمُغْنِيَّةِ فَقَالَ قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةَ تُلْهِمُهُ وَ مَا تَمْنَاهَا إِلَّا تَمْنُ كَلْبٍ وَ تَمْنُ الْكَلْبِ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ فِي النَّارِ)؛ جواز خرید و فروش کنیزکان خوش صدا (سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع - عَنْ شِرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتٌ فَقَالَ مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتُكَ الْجَنَّةَ)؛<sup>۴</sup> حرمت مطلق غنا (إِذَا مَيَّرَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَأَيُّنَ يَكُونُ الْغِنَاءُ فَقَالَ مَعَ الْبَاطِلِ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ قَصَيْتَ)؛<sup>۵</sup> جواز غنا در برخی شرایط (سَأَلْتَهُ عَنِ الْغِنَاءِ هَلْ يَصْلِحُ فِي الْفَطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرَحِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَعْصَ بِهِ).<sup>۶</sup> محقق انصاری در جمع عرفی این روایات می‌نویسد: «اگر قائل به مباح بودن غنا در موارد ذکر شده در روایات شویم، به جهت تخصیص عمومات است»<sup>۷</sup> اما بررسی شرایط اجتماعی صدور روایات نشان می‌دهد که در آن دوران، خوانندگی و نوازندگی همراه با انواع گناهان بوده تا جایی که در دوره عباسی واژه «غنا» تبدیل به حقیقت عرفی در انواع ملامی و معاصی شده بود؛<sup>۸</sup> بنابراین، روایات دال بر حرمت، ناظر به امور گناه‌آلودی است که همراه غنا رُخ می‌دهد. محقق سبزواری در این باره می‌نویسد: «در روایات مورد بحث واژه غنا با الف و لام آمده است ولی بدون وجود قرینه نمی‌توان گفت دلالت بر عموم داشته و همه اقسام غنا را شامل می‌شود؛ بلکه این روایات ناظر به زمانی بوده که غنا با فسق و فجور و همراهی با نامحرم بوده است»<sup>۹</sup> محدث کاشانی نیز مدعی است: تحریم غنا به جهت همراهی آن با کارهای حرام بوده؛ وگرنه اصل بر حلیت غنا است.<sup>۱۰</sup>

**هفتم:** هر چند رباخواری از گناهان بزرگ و عملی حرام است، ولی فقها در حکم ربای میان غیرمسلمان (کافر ذمی) و مسلمان اختلاف نظر دارند. روایات زیادی به اطلاق بر حرمت این گونه ربا دلالت دارند (درهم واحد ربا أعظم من عشرين زنية كلها بذات محرم)؛<sup>۱۱</sup> ولی در برخی از روایات نیز این نوع ربا جایز شمرده شده است (لیس بین المسلم

۱. محلاتی، ریاحین الشریعه، ۸۷/۵

۲. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۴۷۷/۲

۳. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱۷۲/۳

۴. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۶۰/۴

۵. صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۷/۱

۶. حمیری، قرب الاسناد، ۲۹۴/۱۱

۷. انصاری، فراند الاصول، ۲۳۵/۳

۸. معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۲۰۴/۵

۹. سبزواری، کفایه الاحکام، ۴۳۳/۱

۱۰. کاشانی، الوافی، ۲۱۹/۱۷

۱۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۵/۷

و بین الذمی ربا).<sup>۱</sup> ابن ادریس در حل تعارض آیات و روایات این باب به عام بودن ادله حرمت ربا تمسک جسته، معتقد است تخصیص این عمومات با روایت مرسله صدوق جایز نیست؛<sup>۲</sup> در برابر گروهی نیز به جواز تخصیص و در نتیجه، مشروعیت گرفتن ربا از غیر مسلمانان معتقدند.<sup>۳</sup> جمع عقلایی میان این روایات به این است که روایت دال بر حرمت ربا میان مسلمان و کافر ذمی را ناظر به زمانی بدانیم که اهل ذمه، پیمان خود با مسلمانان را نشکسته‌اند و روایات جواز را ناظر به زمان پیمان‌شکنی غیر مسلمانان بدانیم.<sup>۴</sup> این جمع از آن جهت که خلاف ظاهر است با انتقاد روبرو شده، زیرا واژه «ذمی» بر کسی اطلاق می‌شود که پایبند به پیمان خود هستند.<sup>۵</sup>

**هشتم:** در مورد خریدوفروش ادوات جنگی پرسش‌های مختلفی مطرح بوده است، مانند خریدوفروش در زمان صلح، خریدوفروش در زمان جنگ، خریدوفروش از پیروان سایر ادیان، خریدوفروش از پیروان سایر مذاهب اسلامی که روایات ناظر به آن‌ها در مواردی متعارض هستند. بنا به روایت ابوبکر حضرمی، فروش سلاح به دشمنان در زمان صلح جایز و اگر در جنگ با مسلمانان باشند، جایز نیست (ما تری فیما یحمل الی الشام من السروج وأداتها؟ فقال: لا بأس أتم الیوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله إنکم فی هدنة فإذا کانت المباینة، حرم علیکم ان تحملوا إلیهم السلاح والسروج)؛<sup>۶</sup> اما بنا به روایت علی بن جعفر، فروش سلاح به مشرکان در زمان صلح و جنگ، حرام است (سألته عن حمل المسلمین الی المشرکین التجارة، قال: إذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس).<sup>۷</sup>

طباطبایی در مقام جمع عرفی میان روایات، می‌نویسد: «روایت علی بن جعفر اطلاق دارد و فروش سلاح به مشرکان را در زمان صلح و جنگ حرام می‌داند؛ اما در روایت حضرمی، جواز فروش سلاح مقید به زمان صلح شده و روشن است که مقید بر مطلق مقدم می‌شود».<sup>۸</sup> محقق نجفی نیز در مقام جمع عرفی روایات قرار گرفته، بر این باور است: در دو صورت فروش سلاح جایز نیست: باهدف کمک به ظالم انجام شود در حال جنگ یا صلح؛ مسلمانان در جنگ با مشرکان باشند که در این صورت، روایت مطلق حمل بر مقید می‌شود.<sup>۹</sup> تفاوت این دو جمع در تفصیل یا عدم تفصیل میان قصد کمک به ظالم در زمان صلح است؛ اما امام خمینی در مقام جمع روایات متعارض بر این باور است: روایت ابوبکر حضرمی مربوط به عصر امام صادق است که از یک‌سو، شیعه حکومت مستقلی نداشت و شیعیان در سلطه حکومت‌های ظالم زندگی می‌کردند و از سوی دیگر مورد سؤال، حمل سلاح به شام است که در آن زمان در قلمرو حکومت اسلامی بود. در این شرایط ضروری از ناحیه دشمنان متوجه شیعه نبوده، امام یاران خود را با یاران پیامبر مقایسه کرده، می‌فرمایند: در زمان صلح حمل سلاح جایز است. ولی روایت علی بن جعفر مربوط

۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۲۷۸/۳

۲. ابن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ۲۵۲/۲

۳. شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ۴۳۹/۳

۴. بحرانی، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ۲۶۴/۱۹

۵. سیفی، دلیل تحریر الوسیلة الامام خمینی (فقه الربا)، ۳۴۲

۶. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۵۷/۳

۷. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۷۰/۱۲

۸. طباطبایی مجاهد، المناهل، ۲۹۶/۱

۹. نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ۲۹/۲۲

به زمان امام کاظم است که دشمنان درصدد از بین بردن اسلام و حکومت اسلامی بودند و فروش سلاح به آن‌ها سبب تقویت ایشان می‌شد.<sup>۱</sup> در نتیجه، بایستی رهبر جامعه بر اساس مقتضیات زمانی نسبت به خرید و فروش ادوات جنگی به دشمنان تصمیم بگیرد.

**نهم:** محقق طوسی دو روایت متعارض در جواز و عدم جواز خرید و فروش فضولات انسانی نقل کرده است: جواز (لا بأس ببيع العذرة)<sup>۲</sup> و عدم جواز دریافت پول در برابر آن (ثمن العذرة من السحت).<sup>۳</sup> فقها به روش‌های مختلف میان این روایات جمع کرده‌اند: شیخ طوسی روایات حرمت را حمل بر کود انسانی و روایات جواز را حمل بر کود حیوانی کرده است؛<sup>۴</sup> اما اشکال آن تبرعی بودن است، زیرا هیچ‌یک از روایات قرینه برای دیگری به حساب نمی‌آیند.<sup>۵</sup> همچنین حمل روایات حرمت بر فضولات انسانی، به واسطه فراوانی حیوانات حلال گوشت (مأکول اللحم) و خروج آن‌ها، مستهجن است.<sup>۶</sup> محقق سبزواری نیز در مقام جمع برآمده، روایات حرمت را حمل بر کراهت کرده است؛<sup>۷</sup> ولی اشکال این جمع آن است که متعلق واژه «سحت» در روایت، «ثمن» است و کراهت به اشپای خارجی تعلق نمی‌گیرد.<sup>۸</sup> به واسطه وجود همین اشکالات، امام خمینی بر این باور است که تعارض میان این روایات، مستقر بوده و با جمع عرفی برطرف نمی‌شود و در نتیجه باید سراغ مرجحاتی همچون موافقت با کتاب و مخالفت با عامه رفت.<sup>۹</sup> باین وجود، مجلسی اول در جمع این روایات متعارض به شرایط عصر معصوم توجه کرده، بر این باور است که روایات دال بر حرمت ناظر به مناطقی است که فضولات انسانی قابل استفاده نبوده ولی روایات جواز مربوط به مناطقی است که این فضولات قابل استفاده بوده و منفعت عقلایی داشته است<sup>۱۰</sup> و در نتیجه، تعارضی میان آن‌ها وجود ندارد.

**دهم:** آیا خریدن کالایی که خمس به آن تعلق گرفته، جایز است؟ در پاسخ به این مسئله دو گروه روایت متعارض نقل شده است. گروه اول: استفاده شیعیان از خمس حلال است (هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدُ مِنْهُمْ وَالْغَائِبُ وَالْمَيِّتُ مِنْهُمْ وَالْحَيُّ وَمَا يُؤَلَّدُ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ)؛<sup>۱۱</sup> گروه دوم روایاتی است که خرید این کالاها را جایز نمی‌دانند (و لَا يَجِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْخُمْسِ شَيْئًا حَتَّىٰ يَصِلَ إِلَيْنَا حَقًّا).<sup>۱۲</sup> شهید ثانی، حکم به حلیت استفاده از خمس را مطلق دانسته و معتقد است روایات گروه دوم نمی‌توانند آن‌ها را تقیید کنند.<sup>۱۳</sup> در نتیجه، خرید و فروش

۱. خمینی، مکاسب المحرمه، ۲۳۳/۱ و ۲۳۴.

۲. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۵۶/۳.

۳. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۵۶/۳.

۴. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۵۶/۳.

۵. خوئی، محاضرات فی الفقه الجعفری، ۳۵/۱.

۶. خمینی، مکاسب المحرمه، ۶۱/۱.

۷. سبزواری، مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، ۵۰/۱۶.

۸. خوئی، محاضرات فی الفقه الجعفری، ۳۵/۱.

۹. خمینی، مکاسب المحرمه، ۶۱/۱.

۱۰. مجلسی، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ۳۷۹/۱۰.

۱۱. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۵۸/۲.

۱۲. کلینی، الکافی، ۷۳۰/۲.

۱۳. شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ۸۰/۲.

کالایی که خمس به آن تعلق گرفته جایز است؛ اما مرحوم حکیم وجه جمع این روایات را بیرون از ساختار مطلق و مقید دانسته و معتقد است روایات تحلیل خمس بر خرید کالایی حمل می‌شود که متعلق خمس بوده و صاحب آن اعتقاد به خمس نداشته است؛ چه اینکه در آن زمان بنای شیعه بر اخراج خمس از اموال بوده و از طرفی دادوستد با اهل سنت امری متعارف و مورد ابتلا بوده است. از این رو، روایات تحلیل بر حلیت خرید از اهل سنت حمل می‌شود.<sup>۱</sup> **جمع بندی:** دقت در مطالب پیش گفته نشان می‌دهد که توسعه استفاده از روش جمع عقلایی در حل تعارض روایات فقهی، سبب تبدیل تعارض مستقر آن‌ها به تعارض ظاهری (پارادوکسیکال) شده، تعارض پنداری میان روایات را به گونه معناداری کاهش می‌دهد. در نتیجه، بدون آن که تمام یا بخشی از مدل‌های روایات معتبر معصومین علیهم‌السلام از چرخه استنباط بیرون گذاشته شوند، فقیه می‌تواند به تمامی روایات معتبر بسته به موقعیت صدور آن‌ها، عمل کند. روشن به نظر می‌رسد توجه به جنبه‌های صدور روایات در کنار ساختار ادبی و واژگانی آن‌ها، خود گونه‌ای از روش عرفی برای فهم سخنان متفاوت اشخاص است و به همین جهت دوگانه پنداری جمع عرفی و جمع عقلایی موجه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا عرف در فهم سخنان و گزاره‌ها، افزون بر ساختار واژگانی به ویژگی‌های صدور آن‌ها نیز توجه می‌کند. از این رو، به همان اندازه که بسندگی به ویژگی‌های ادبی یک گزاره در فهم معنای آن، ناکافی است؛ بسندگی به ملاحظات صدور یک یا چند گزاره بدون در نظر گرفتن ساختار ادبی آن‌ها نیز نادرست است. بدین ترتیب به جای دوگانه پنداری جمع عرفی و جمع عقلایی، بایستی از دو سطح از جمع عرفی سخن گفت.

#### ۶. چالش‌های بهره‌گیری از ویژگی‌های صدور روایات

در بهره‌گیری از ویژگی‌های صدور روایات برای حل تعارض درون خانوادگی آن‌ها با چند مشکل اساسی روبرو هستیم:

#### ۶/۱. دشواری فهم شرایط زمینه‌ای صدور روایات

با توجه به این که در نقل روایات معمولاً به قرینه‌ها و ویژگی‌های زمانی و مکانی صدور آن‌ها توجه نشده است، فهم شرایط زمان صدور روایات دشوار می‌شود. برای نمونه در مسئله ولایت پدر بر تصرف در اموال فرزند خود، برخی از فقها به استناد روایت (انت و مالک لایبک)<sup>۲</sup> مدعی شده‌اند که پدر حق هر تصرفی در اموال فرزند خود را دارد؛<sup>۳</sup> در حالی که این روایت در ظرف خاص صادر شده و عمومیت ندارد؛ زیرا جوان شاکی در روایت، پدرش را به مصرف کردن میراث مادرش متهم کرده است و پدر هم مدعی است آن میراث را صرف هزینه‌های زندگی همین پسر کرده و چیزی از آن باقی نمانده است.

#### ۶/۲. نبود ملاک‌های یکپارچه برای تبیین شرایط صدور روایات

اگر کسی هنگام مطالعه روایات معصومین بیش‌تر به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی آن‌ها توجه کند و دیگری به جنبه‌های فردی، نتیجه‌گیری‌های مختلفی از آن متن خواهند داشت. برای نمونه، آگاهی از شرایط صدور روایاتی که مجسمه‌سازی و نقاشی را حرام یا حلال می‌دانند، در فهم اصحاب ائمه از موضوع و قضاوت فقها نسبت به حکم

<sup>۱</sup> حکیم، مستمسک العروه الوثقی، ۵۹۵/۹

<sup>۲</sup> کلینی، الکافی، ۷۲۰/۹

<sup>۳</sup> عراقی، شرح تبصره المتعلمین، ۳۸/۵

شرعی آن اثرگذار است؛ زیرا اصحاب پیامبر بر اساس میزان دانش، سبک زندگی فردی و اجتماعی، آداب و رسوم قبیله‌ای و بومی خود برداشت‌های متفاوتی از این روایات داشتند. افرادی مانند یسار بن نمیر در خانه خود مجسمه‌های تزئینی جانداران را نگهداری می‌کردند؛ در برابر گروهی نیز آن‌ها را از داشتن چنین آرایه‌هایی در خانه منع می‌کردند؛ در حالی که هر دو گروه به روایات پیامبر استناد می‌کردند. گروه اول بر این باور بودند که روایات نهی از نقاشی و مجسمه‌سازی مربوط به زمان رواج شرک و بت‌پرستی بوده، این عمل به خودی خود حرام نیست (كُنَّا مَعَ مَسْرُوقٍ، فِي دَارِ يَسَارِ بْنِ نُمَيْرٍ، فَرَأَى فِي صُفْتِهِ تَمَائِيلَ ... سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَقُولُ: «أَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوَّرُونَ»<sup>۱</sup>؛ ولی گروه دوم روایات را مطلق دانسته و استفاده از مجسمه و نقاشی را در هر صورت جایز نمی‌دانستند. (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَتَانِي جَبْرَائِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يَنْهَى عَنِ التَّمَائِيلِ)<sup>۲</sup>. روشن است که علت این اختلاف برداشت‌های سلیقه‌ای و نبود ملاک یکپارچه اجتماعی برای تبیین شرایط صدور روایت است.

### ۶/۳. نبود منابع تاریخی معتبر ناظر به شرایط صدور روایات

فقیه برای جمع عقلایی بین روایات متعارض بایستی بتواند شرایط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی حاکم بر صدور روایات را بررسی کند. روشن است که این شرایط در بیشتر موارد در متون روایی منعکس نشده‌اند و منابع تاریخی معتبری نیز دسترس فقیه نیست تا بتواند با مراجعه به آن‌ها از سبک زندگی مردم در طول دویست و پنجاه سال حضور پیامبر و امامان معصوم در شهرهای مختلف اسلامی مانند مدینه و مکه و عراق و شام و ایران اطلاعی به دست آورد؛ در نتیجه، جمع عقلایی میان روایات دشوار می‌شود. برای نمونه، فاضل لنکرانی نسبت به اجرای حد برای دو مردی که زیر یک روانداز خوابیده‌اند، مدعی است اطلاق روایت حلبی (و الرجلان یجلدان إذا وجدا فی لحافٍ واحد الحد)<sup>۳</sup> در حال حاضر قابل استناد نیست؛ زیرا در زمان صدور روایت بیشتر مردان برهنه می‌خوابیدند بنابراین، حد بر مردانی جاری می‌شود که به صورت برهنه زیر یک روانداز خوابیده باشند؛<sup>۴</sup> اما مشخص نیست مبنای این گزارش تاریخی چیست.

### نتایج

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد:

- ۱- تلاش برای برون‌رفت از تعارض بین روایات از دوره امامان معصوم آغاز و پس از آن اصحاب ائمه کتاب‌هایی در این باره نگاشتند.
- ۲- در جمع عرفی میان روایات متعارض نما، تمرکز بر الفاظ و ساختار ادبی روایات است؛ اما دلیلی برای انحصار حل تعارض به استفاده از این روش وجود ندارد، برخی از فقها بجای جمع عرفی، استفاده از جمع عقلایی را پیشنهاد کرده‌اند.

۱. بخاری، صحیح البخاری، ۱۶۷/۷

۲. برقی، المحاسن، ۶۱۴/۲

۳. کلینی، الکافی، ۲۷/۱۴

۴. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الحدود، ۷۹



۳- هرچند در بسیاری از موارد، جمع عقلایی مترادف با جمع عرفی بکار رفته است، اما یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که جمع عقلایی همیشه همسوی با جمع عرفی نبوده، عبارت است از «رفع تنافی و ایجاد سازگاری میان مدلول دو یا چند دلیل متعارض بر اساس شرایط مختلف اجتماعی حاکم بر عصر صدور حدیث و ویژگی‌های فردی روات، بدون تمرکز بر متن و ساختار ادبی دلایل شرعی».

۴- نسبت میان جمع عرفی و جمع عقلایی، عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر جمع عرفی در ادبیات فقها، جمع عقلایی نیست، هرچند هر جمع عقلایی، جمع عرفی نیز به حساب می‌آید.

۵- با توجه به عدم تمرکز فقیه بر الفاظ روایات در جمع عقلایی، این جمع با چالش‌های جمع عرفی، از جمله نقل به معنا، ادراج در متن، تصحیف و ناآگاهی راویان غیر عرب از معانی واژگان عربی و ساختار ادبی زبان عربی، روبرو نیست.

۶- جمع عقلایی در تحلیل مسائل مختلف فقهی همچون: خیار حیوان، تعیین قیمت کالای معیوب نسبت به قیمت واقعی یا قیمت تعیین شده (مسمی)، خرید و فروش روغن نجس شده، اذن ولی در ازدواج دوشیزگان، تعلیم و تعلم بانوان، غنا، ربای بین مسلمان و غیرمسلمان، خرید و فروش ادوات جنگی به غیرمسلمانان، خرید و فروش فضولات انسانی و خرید کالای متعلق خمس بکار رفته است.

### منابع

- ابن ادریس حلی، محمد بن احمد. *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ابن خلکان. *وفیات الاعیان*، بیروت: دار صادر. ۱۹۰۰ م.
- احسانی فر، محمد. *اسباب اختلاف الحدیث*. قم: دارالحدیث. ۱۴۲۷ ق.
- احسانی (ابن ابی جمهور)، علی بن ابراهیم. *عوالی اللئالی*. قم: مؤسسه سیدالشهدا. ۱۴۰۳ ق.
- انصاری، مرتضی. *فراند الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی. ۱۴۱۹ ق.
- بحرانی، یوسف. *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی. بی تا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. *صحیح البخاری*. بیروت: دار طوق النجاة. ۱۴۲۲ ق.
- برقی، احمد بن محمد. *المحاسن*. قم: دار الکتب الاسلامیه. چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.
- بیهقی، ابوبکر. *السنن الکبری*. بیروت: دارالکتب العلمیه. چاپ سوم، ۱۴۲۴ ق.
- تستری، اسدالله. *مقابس الانوار و نفاثات الاسرار*. قم: مؤسسه آل‌البیت. بی تا.
- جلالی، سید محمود. *المحصول فی علم الاصول*. قم: مؤسسه امام صادق. ۱۴۱۴ ق.
- حر عاملی، محمدحسن. *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت. بی تا.
- حسینی عاملی، محمدجواد. *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۱۹ ق.
- حکیم، سید محسن. *مستمسک العروه الوثقی*. قم: دار التفسیر. ۱۳۷۴.
- حلی، حسن بن یوسف. *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه الامام الصادق. چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. *قرب الاسناد*. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث. ۱۴۱۳ ق.
- خمینی، سید روح‌الله. *تنقیح الاصول*، مقرر: حسین تقوی اشتهاردی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۴۱۸ ق.
- خمینی، سید روح‌الله. *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۳۷۹.
- خمینی، سید روح‌الله. *المکاسب المحرمه*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- خمینی، سید روح‌الله. *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.

- خمینی، سید مصطفی. مستند تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۳۷۶.
- خوئی، سید ابوالقاسم. محاضرات فی الفقه الجعفری. مقرر: سید علی حسینی شاهرودی، قم: مؤسسه دائره معارف الفقه الاسلامی. ۱۴۲۹ ق.
- سبحانی، جعفر. رسائل فقهیه. قم: مؤسسه امام صادق. ۱۴۳۱ ق.
- سبحانی، جعفر. الحج فی شریعه الاسلامیه الغراء. قم: مؤسسه امام صادق. بی تا.
- سبزواری، سید عبدالاعلی. مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: دار التفسیر. بی تا.
- سبزواری، محمدباقر. کفایه الاحکام. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۲۳ ق.
- سیستانی، سید علی. استفتائات. بی جا: بی تا. بی تا.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر. دلیل تحریر الوسیله الامام خمینی (فقه الربا). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۴۳۰ ق.
- شیخ مفید، محمد. احکام النساء. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید. ۱۴۱۳ ق.
- صدر، سید محمدباقر. دروس فی علم الاصول. بیروت: دار الکتب اللبنانی. چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- صدوق، محمد. عیون اخبار الرضا. بیروت: مؤسسه اعلمی. ۱۴۰۴ ق.
- صدوق، محمد. من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- طباطبایی مجاهد، سید محمد. المناهل. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث. چاپ اول، بی تا.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم. العروه الوثقی. تعلیقه: سیستانی. بیروت: دار المؤرخ العربی. ۱۴۳۱ ق.
- طباطبایی، سید علی. ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلایل. قم: مؤسسه آل البيت. چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- طوسی، حسن. تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۴.
- طوسی، حسن. المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه. چاپ سوم، ۱۳۸۷ ق.
- طوسی، حسن. الفهرست، قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۱۷ ق.
- طوسی، حسن. الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تهران: دارالکتب الاسلامیه. بی تا.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه. قم: داوری. ۱۴۱۰ ق.
- عاملی، حسن بن زین الدین. منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح والحسان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه. چاپ اول، ۱۳۶۲.
- عراقی، آقا ضیاء الدین. شرح تبصره المتعلمین. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۱۴ ق.
- علیدوست، ابوالقاسم. «نقش پدیده شناسی ازدواج در اذن ولی به نکاح دوشیزه رشیده»، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان). ش ۴۸، ۱۳۸۹، ۲۵۳-۲۹۴.
- غروی اصفهانی، محمدحسین. نهایه الدرایه فی شرح الکفایه. قم: مؤسسه سید الشهداء. ۱۳۷۴.
- فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الحدود. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار. ۱۳۸۱.
- فاضل هندی، محمد بن حسن. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الاحکام. قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی. ۱۴۰۵ ق.
- کاشانی، محمد محسن. الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین. ۱۴۰۶ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی، قم: دارالحدیث. ۱۳۸۷.
- مامقانی، عبدالله. مقباس الهدایه فی علم الدرایه. قم: نگارش. ۱۴۲۸ ق.
- مجلسی، محمدتقی. روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: موسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور. چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. المعتمد فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سیدالشهدا. ۱۴۰۷ ق.
- محلاتی، ذبیح الله. ریاحین الشریعه. تهران: دار الکتب الاسلامیه. ۱۳۶۹ ق.
- محمدی خراسانی، علی. شرح کفایه الاصول. قم: انتشارات الامام الحسن بن علی. ۱۳۸۹.
- مرتضوی لنگرودی، محمدحسن. جواهر الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۳۷۶.

- مسعودی، عبدالهادی. در پرتو حدیث. قم: دار الحدیث. ۱۳۸۹.
- مظفر، محمدرضا. اصول فقه. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- معرفت، محمدهادی. التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۰۴ ق.
- موسوی، سید صمد علی. دراسات فی الاصول. قم: مرکز فقه الائمه الاطهار. ۱۴۲۹ ق.
- مؤمن قمی، محمد. تسلید الاصول. قم: مؤسسه نشر اسلامی. بی تا.
- میرداماد، محمدباقر. الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه. قم: مرعشی. ۱۴۰۵ ق.
- نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: مکتبه الداوری. ۱۳۹۷ ق.
- نجفی، محمدحسن. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ هفتم، ۱۳۶۲.
- هلالی، سلیم بن قیس. کتاب سلیم بن قیس هلالی. قم: الهادی. ۱۳۷۸.
- وحید بهبهانی، محمدباقر. الرسائل الاصولیه. قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی. ۱۴۱۶ ق.

پیش‌بینی  
انتشار