



A Re-definition of Rational Combination in Narrations and its Jurisprudential Applications

Mahdi Ejtehadī Ata Abadi, PhD Candidate, Department of Fiqh and Foundations of Law and Imam Khomeini's Thought, Imam Khomeini Research Institute, Tehran, Iran

Dr. Saeid Nazari Tavakkoli (Corresponding Author) , Professor, Department of Jurisprudence and the Essentials of the Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

Email: sntavakkoli@ut.ac.ir

Dr. Zeynab Mohammadzade, Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Law and Imam Khomeini's Thought, Imam Khomeini Research Institute, Tehran, Iran

Abstract

The reasons behind the conflict between the narrations of infallibles (*ma'sūmīn*) in the two fields of *ḥadīth* and methodology of jurisprudence (*uṣūl-i fiqh*) has been already analyzed. The scholars of *uṣūl* have focused on combining the conflicting narrations in order to employ them effectively in legal reasoning (*istinbāt*). In doing so, they have turned to methods based on the customary conversation system (*muḥāwarah*), such as restricting absolute statements (*taqyīd al-muṭlaqāt*), specifying general rules (*takhsīs al-'umūmah*), authority (*ḥukūmah*) and entry, prioritizing text over appearance, and prioritizing the clearer meaning (*al-azḥar*) over the apparent meaning (*al-zāhir*), which is referred to as rational consensus. However, focusing on the wording and literary structure of the infallible's and the narrator's statement is not sufficient for resolving all conflicts. The present research, conducted through the descriptive-analytical method and using library resources, depicts that some jurists have used a method called "rational combination" (*jam' 'uqalā'*) in resolving contrary narrations. These jurists have taken into account the prevailing conditions of the time in which narrations were issued in assessing the relationship between contradictory narrations, and have tried to combine these seemingly contradictory narrations and demonstrate their coherence by analyzing the social, political, economic, and cultural circumstances of the infallibles' era, regardless of the literary structure of their statements. The present study aims to redefine rational combination and compare it with customary combination (*jam' 'urfī*), highlighting the strengths and weaknesses of each approach.

Keywords: conflict of narrations, rational combination, customary combination.





سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۴۰ - بهار ۱۴۰۴، ص ۳۸ - ۱۱	HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۵	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2024.85982.1711

بازتعریف جمع عقلایی در روایات و کاربردهای فقهی آن

مهدی اجتهادی عطاآبادی

دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

دکتر سعید نظری توکلی ^{ORCID} (نویسنده مسئول)

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

Email: sntavakkoli@ut.ac.ir

دکتر زینب محمدزاده

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

چکیده

چرایی وجود تعارض میان روایات معصومان در دو دانش حدیث و اصول فقه بررسی شده است. عالمان اصول فقه برای برون رفت از تعارض و به خدمت گرفتن روایات متعارض در استنباط فقهی، انگاره جمع بین روایات را مورد توجه قرار داده و شیوه‌هایی مبتنی بر نظام عرفی گفت‌وگو (محاورة)، همچون تقیید مطلقات، تخصیص عمومات، حکومت و ورود، تقدم نص بر ظاهر، تقدم اظهر بر ظاهر که از آن به «جمع عرفی» یاد می‌شود، به کار بسته‌اند. باین وجود، تمرکز بر الفاظ و ساختار ادبی سخن معصوم و راوی، پاسخ‌گوی برطرف کردن همه گونه‌های تعارض نیست. پژوهش حاضر که به روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، نشان می‌دهد که برخی از فقها در مقام برطرف کردن تعارض روایات، از روشی به نام «جمع عقلایی» استفاده کرده و در نسبت‌سنجی روایات متعارض، به شرایط حاکم بر عصر صدور روایات نیز توجه داشته و کوشیده‌اند با تحلیل شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی عصر معصومان و بدون تمرکز بر ساختار ادبی سخنانشان، میان روایات به ظاهر متعارض، جمع نموده، هم‌گرایی آن‌ها را اثبات کنند. در این مقاله تلاش شده است تا با بازتعریف جمع عقلایی و نسبت‌سنجی آن با جمع عرفی، مزیت‌ها و کاستی‌های هر یک نشان داده شود.

واژگان کلیدی: تعارض روایات، جمع عقلایی، جمع عرفی.

مقدمه

روایات پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم از مهم‌ترین منابع استنباط احکام شرعی به شمار می‌رود و فقهای امامیه فتاوای خود را افزون بر قرآن، مستند به آن‌ها می‌کنند. از جمله مشکلاتی که فقها در طول تاریخ با آن روبه‌رو هستند، تعارض این روایات است؛ به گونه‌ای که گاه مدلول هریک، دیگری را تکذیب می‌کند. با مسلم بودن عصمت پیامبر و خاندان عصمت، این تعارض می‌تواند ناشی از عواملی از این دست باشد: نقل به معناشدن روایات توسط راویان، تقطیع روایات توسط نویسندگان کتب روایی، تقیه و بی‌توجهی به نسخ برخی از روایات.^۱ فقهای مسلمان برای برون رفت 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 معصومان کنار گذاشته شود.^۲ بدین ترتیب، منظور از جمع روایات، رفع تنافی و ایجاد سازگاری بین مدلول دو یا چند دلیل متعارض است.^۳

از نظر فقهای امامیه، روایات متعارض به دو دسته 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 یکی از دو طرف تعارض بر حالت اضطرار و ضرورت، حمل ظاهر بر اظهر، حمل ظاهر بر نص، حکومت، ورود، تخصیص و تخصص.^۴ از این گونه 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 مقبول عرف باشند. روشن به نظر می‌رسد که بهره‌گیری از این روش‌ها با چالش‌هایی نیز روبه‌روست. برای نمونه، محقق طوسی برخی از روایات متعارض درباره اذان را حمل بر تقیه کرده است، در حالی که اذان مورد گفت‌وگو در روایت عبدالله بن سنان، شامل فراز «حی علی خیر العمل» است و به همین دلیل نمی‌تواند در شرایط تقیه صادر شده باشد.^۵ 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.^۶ ۲. تعارض مستقر؛ یعنی تعارضی که با روش‌های پیش گفته از میان برداشته نمی‌شود. هر چند در این موارد قاعده اولی تساقط است، ولی چون

۱. احسانی‌فر، اسباب اختلاف الحدیث، ۳۳.

۲. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللئالی، ۱۳۶/۴.

۳. مظفر، اصول فقه، ۲۰۱/۲.

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

۵. طوسی، الامتصار، ۳۰۷/۱.

۶. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۹/۴ و ۲۷۰.

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 است و در صورت نبود ترجیح، فقیه مخیر است تا به هریک از روایات متعارض عمل کند.^۷

بالین وجود، جست و جو در منابع فقهی و بازبینی راه حل های ارائه شده برای جمع بین روایات متعارض گویای آن است که برخی از فقها تمرکز بر الفاظ و ساختار کلام را رها کرده و کوشیده اند با تحلیل شرایط زمانی و مکانی صدور روایات، تعارض میان آن ها را حل کنند. از این گونه جمع به دلیل نپرداختن به الفاظ و ساختار کلامی، به «جمع عقلایی» یاد می شود.

در برخی پژوهش های پیشین، «جمع عرفی» به عنوان یکی از راه های حل تعارض روایات بحث و بررسی شده است: در مقاله «تعارض در احادیث و روش های حل آن» نویسنده ابتدا به تعریف تعارض و علل وجود آن پرداخته است. سپس با ذکر نمونه هایی از روایات متعارض، به تبیین مرجحات و روش های حل تعارض آن ها می پردازد.^۸ نویسندگان مقاله «گونه شناسی اصولی جمع عرفی» نیز کوشیده اند 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 و موارد اضافی را حذف کنند و برای هریک از اقسام جمع عرفی، مثال های فقهی و حدیثی واقعی بیان کنند.^۹ برجی و فیاض در پژوهش دیگری به «بررسی نوآوری های شهید صدر در جمع عرفی» پرداخته اند.^{۱۰}

به این ترتیب از بررسی مقالات و آثار پژوهشی در این زمینه به دست می آید که تاکنون در هیچ اثری پژوهش مستقلی به بحث از «جمع عقلایی» نپرداخته است. در این نوشتار می کوشیم تا پس از بررسی سیر تاریخی جمع عقلایی و تبیین مفهوم آن، به نسبت سنجی بین جمع عقلایی و جمع عرفی بپردازیم 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 نکرده اند، بررسی سیر تاریخی جمع عقلایی، وابسته به آشکاری سیر تاریخی ورود اصطلاح «جمع عرفی» به ادبیات

۷. اصفهانی، نهایة الدرایة، ۴۲۰/۳.

۸. نک: آشناور، «تعارض در احادیث و روش های حل آن»، حسنا، ش ۱۴، پاییز ۱۳۹۱، ۱۴۰ تا ۱۷۹.

۹. نک: عظیمی، لک علی آبادی، «گونه شناسی اصولی جمع عرفی»، عوائد الایام عن مولانا الرضا علیه السلام، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ۲۶ تا ۲۶.

۱۰. نک: برجی، فیاض، «بررسی نوآوری های شهید صدر در جمع عرفی»، مطالعات اصول فقه امامیه، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ۵۴ تا ۵۴.

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 جست‌وجو 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 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 سخترانی کردند و مردم را از نسبت دروغ باز داشتند.»^{۱۱}

افزون بر این، اصحاب ائمه هنگام تدوین منابع حدیثی نیز با مشکل تعارض میان روایات روبه‌رو شدند و درصدد رفع آن برآمدند. بنابر 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 الحديث» یاد می‌کند که محتوای آن بررسی روایات متعارض است.^{۱۲} نجاشی نیز در شخصیت‌شناسی محمد بن ابی عمیر که از طبقه ششم راویان است به کتاب وی با نام «اختلاف الحديث» اشاره می‌کند.^{۱۳} در طبقه هفتم نیز احمد بن محمد بن خالد برقی دو کتاب با عناوین «اختلاف الحديث» و «معانی الحديث» نوشته است که هدف آن رفع اختلاف حدیث بین روایات متعارض بوده است.^{۱۴} 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.^{۱۵} به نقل نجاشی، عبدالله بن جعفر حمیری در طبقه هشتم هم کتابی با عنوان «الحديثان المختلفان» و محمد بن احمد بن داوود در طبقه دهم رساله‌ای با نام «الحديثان المختلفان» درباره رفع تعارض روایات

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

۱۲. طوسی، الفهرست، ۲۶۶.

۱۳. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۳۰.

۱۴. نجاشی، رجال النجاشی، ۵۵.

۱۵. نجاشی، رجال النجاشی، ۶۰.

نوشته‌اند.^{۱۶} هرچند از محتوای این آثار اطلاع دقیقی نداریم، ولی هدف اصلی نویسندگان، جمع بین روایات متعارض است. در این میان، از روایان طبقه یازدهم محقق طوسی نخستین کسی است که در جمع روایات متعارض فقهی، کتابی مستقل با نام الاستبصار فیما اختلف من الاخبار نوشته است. براساس گزارش محقق بهبهانی، محقق طوسی به دلیل آنچه در آغاز کتاب تهذیب الاحکام آورده است، برای اولین بار از جمع عرفی برای حل تعارض روایات استفاده کرده است.^{۱۷} 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 ابوالحسن هارونی فرمود: او از شیعیان معتقد بود، ولی هنگامی که با روایات متعارض مواجه شد، مذهب تشیع را ترک کرد. به همین دلیل، 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.»^{۱۸} پس از محقق طوسی، موضوع جمع عرفی در علم اصول پیگیری شد و اصولیان در کتاب‌های خویش فصلی با عنوان «تبادل 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؛^{۱۹} روشی که پس از وی نیز همچنان ادامه دارد.

۲.۱. 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، نخستین‌بار در زمان حضور رخ داده است. برای نمونه، روایت حلبی از امام صادق علیه السلام را ده هزار درهم یا هزار دینار «الذیة عشرة آلاف درهم او الف دینار» و روایت محمدبن مسلم و زراره میزان آن را فقط صد شتر «هی مائة من الابل و لیس فیها دنانیر و لا دراهم و لا غیر ذلک» تعیین کرده‌اند.^{۲۰} 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.»^{۲۱} ابن‌جنید، نخستین فقیهی است که به این روش

۱۶. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۵۲ و ۲۷۲.

۱۷. بهبهانی، الرسائل الاصولیة، ۴۵۱.

۱۸. طوسی، تهذیب الاحکام، ۲/۱.

۱۹. انصاری، فوائد الاصول، ۱۱/۴.

۲۰. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۹۵/۲۹ و ۱۹۶.

۲۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۹۷/۲۹.

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 و جوب خمس در همه زمان‌ها «ان الخمس عوننا علی دیننا و علی عیالاتنا و علی موالینا... فلا تزوه عنا»^{۲۲} و مباح بودن خمس برای شیعیان «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَلَّ لَهُمْ مِنَ الْخُمْسِ يَغْنِي الشَّيْعَةَ لِيَطِيبَ مَوْلِدُهُمْ»^{۲۳} مدعی است روایات اباحه خمس منحصر به زمان خاص حیات برخی از امامان معصوم بوده و هریک از معصومان متناسب با مقتضیات و شرایط زمان و مکان خود درباره خمس تصمیم‌گیری کرده‌اند.^{۲۴} پس از فترتی 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.^{۲۵}

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 به جای عقلایی و برابردانستن 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 حدومرزی ندارد؛ بلکه غلیظ‌ترین متعارض‌ها را می‌توان با دقت عقلی تأویل برد و بین آن دو را جمع کرد. فی‌المثل دلیلی می‌گوید: اکرم العلماء و دلیل دیگری می‌گوید: لا تکرّم العلماء؛ عقل می‌تواند بین آن دو را جمع کند به اینکه: اولی را بر عالم عادل و دومی را بر عالم فاسق حمل کنیم و تنها در متعارض نص این توجیه عقلی راه ندارد؛ چون نص درخور توجه نیست، ولی از نصوص که بگذریم دو ظاهر ولو 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 عقلی و نه از بنای عقلا و نه از منابع دیگر؛ بلکه صرفاً برای اینکه روایات از درجه اعتبار ساقط نشود توجیهات غیروجهی برای آن‌ها ذکر می‌کنیم که شاید مراد فلان امر باشد و خلاصه، ائمه (ع) تناقض‌گویی نکرده‌اند و ما بیش از این

۲۲. کلینی، الکافی، ۷۳۸/۲.

۲۳. ابن‌شہید ثانی، منتقى الجمال، ۴۴۶/۲.

۲۴. نک: محقق حلی، المعتمد، ۶۳۷/۲.

۲۵. خمینی، کتاب البیع، ۵۲/۳؛ خمینی، تنقیح الاصول، ۵۰۸/۴.

درک نمی‌کنیم.^{۲۶}

۲.۲. جمع عرفی

برخی از اصولیان «جمع عقلایی» را به معنای «جمع عرفی» به کار برده‌اند؛ یعنی تعارض غیرمستقری، که یکی از دو دلیل، قرینه بر منظور شارع از دلیل دیگر است.^{۲۷} برخی از موارد آن به قرار 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 وجود دارد. زیرا مفهوم جمله اول، تمام بودن نماز در غیر از صورت خفای اذان، از جمله خفای جدران است، درحالی‌که 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، درحالی‌که منطوق جمله اول قصر نماز با خفای اذان است. مرتضوی لنگرودی مدعی است راهکار حل تعارض در این مسئله، جمع عقلایی میان متعارضان است و رجوع به مرجحات باب تعارض بی‌معناست.^{۲۸} 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.^{۲۹} برابردانستن جمع عقلایی با تخصیص نشانگر آن است که وی تفاوتی میان جمع عرفی و جمع عقلایی نمی‌بیند.

تعارض سنت با کتاب: برخی از اصولیان 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 است که در این صورت جمع ممکن نیست.^{۳۰} چنین توضیحی درباره‌ی خاص و عام نشان می‌دهد که مراد از جمع عقلایی، جمع عرفی است.

۳.۲. جمع عقلایی

بررسی کتب فقهی گویای آن است که برخی از فقها با در نظر گرفتن شرایط حاکم بر عصر معصوم، میان

۲۶. محمدی خراسانی، شرح کفایة الاصول، ۳۷۵/۱.

۲۷. صدر، دروس فی علم الاصول، ۴۲۰/۱.

۲۸. مرتضوی لنگرودی، جواهر الاصول، ۲۳۳/۴.

۲۹. موسوی، دراسات فی الاصول، ۴۱۹/۴.

۳۰. مؤمن قمی، تسدید الاصول، ۴۷۶/۲.

روایات متعارض جمع کرده و 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 صدور حدیث به سکه مضروب انصراف داشت، ولی در زمان‌های بعد به اوراق نقدی انصراف پیدا کرد.»^{۳۱} آیت‌الله سبحانی نیز ضمن تأکید بر تأثیر زمان و مکان بر فهم روایات، حل تعارض روایات باب احتکار را بنابر نیازهای اساسی مردم در زمان‌های مختلف ممکن می‌داند.^{۳۲} توجه به شرایط گوناگون مکلفان در صدور احکام متفاوت، افزون بر فقها، مدّ نظر 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.»^{۳۳} 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. نسبت‌سنجی جمع عقلایی با جمع عرفی

برای دست‌یافتن به رابطه جمع عقلایی و جمع عرفی می‌بایست وجوه اشتراک و تمایز این دوگونه 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 غیرمستقر؛ 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

۳۱. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۳/۴.

۳۲. سبحانی، رسائل فقهیه، ۳۱۱/۷.

۳۳. علامه حلی، کشف المراد، ۱۷۳.

آن جهت که مبتنی بر ملاحظه شرایط صدور روایت نیست، جمع عقلایی به شمار 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 معصومان در اختیار ماست، دربرگیرنده الفاظ صادر از ایشان نیست و 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 مدّ نظرش بیان کند. بنابر 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 غیرنبوی، جواز در صورتی که صحابی ناقل حدیث 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 علم‌آور هستند.^{۳۴} روشن به نظر می‌رسد فهم راوی از سخنان معصوم همیشه دربرگیرنده دقت‌های کلامی مدّ نظر 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.^{۳۵} 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،^{۳۶} درحالی که این مضمون بنابر نقل علی بن ابراهیم چنین است: بنابر آیین یهود، اگر کسی بدنش به ادرار آغشته می‌شد با او قطع رابطه می‌کردند تا بدنش را بشوید.^{۳۷} به‌هرروی، وجود نقل معنا در روایات فقهی انکارناپذیر است و همین امر، ازجمله عوامل تعارض برخی از روایات شده است.

ادراج در متن: از اسباب اختلاف متون روایی، اضافه‌شدن توضیحات راوی در متن حدیث است. ادراج به شیوه‌های مختلفی انجام می‌شده است: جادادن کلمات یک حدیث در متن همان حدیث با سند دیگر؛ اضافه‌کردن الفاظ یک حدیث به حدیثی ناقص در همان باب؛ ادغام متن‌های مختلف یک حدیث با هم. در این میان، اضافه‌کردن شرح یا فتوای راوی در متن روایت نیز ازجمله شیوه‌های رایج بوده است. میرداماد در این باره می‌نویسد: «و هذا باب متسع كثيرا ما يفتح فيه المحدثون فيجب التيقظ فيه و التحفظ

۳۴. مامقانی، مقیاس الهدایة، ۲/۲۷۸.

۳۵. مسعودی، در پرتو حدیث، ۲۲۷.

۳۶. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۱/۱۰۱.

۳۷. مؤمن قمی، تسدید الاصول، ۱/۲۴۲.

عنه.^{۳۸} 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 شمار می آید. آیت الله سیستانی در تعلیقه خود آورده اند: «مراد از این نص صحیح، قسمت دوم روایت زراره از امام باقر (ع) است که قابل اعتماد نیست؛ زیرا به احتمال قوی، این قسمت سخن خود زراره و مصداق ادراج است.»^{۳۹}

تصحیف: منظور از «تصحیف»، تبدیل هیئت نوشتاری کلمه ای به کلمه مشابه است که در نتیجه آن، واژگان معصوم نقل نمی شود.^{۴۰} برای نمونه، با دیدن هلال ماه رمضان روزه بر مکلفان واجب می شود. براساس گزارش علی بن جعفر، امام کاظم درباره شخصی که در مکانی، 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.»^{۴۱} اما همین مسئله در گزارش دیگری چنین نقل شده است: اگر شک ندارد، روزه بر او واجب نیست.^{۴۲} هر چند پاسخ امام در این دو روایت متعارض است (وجوب روزه و عدم وجوب روزه)، ولی بنابر وجود برخی قراین، واژه «فلیصم» در روایت اول به واژه «فلیفطر» در روایت دوم تغییر شکل پیدا کرده است. برخی از این قراین عبارت اند از: این روایت فقط یک بار در کتاب های علی بن جعفر نقل شده است، 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.^{۴۳}

راویان غیرعرب: حضور راویان غیرعرب در میان اصحاب ائمه (همچون عمار سباطی، حمران بن اعین، داود بن کثیر رقی، عبدالله بن بکیر) که عربی، زبان مادری آن ها نیست، سبب شده است تا هنگام نقل روایت نتوانند الفاظ امام را درست منتقل کنند.^{۴۴} برای مثال، محمد بن مسلم به امام باقر عرض می کند: «عمار سباطی 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 تشریع شد تا نواقص نماز واجب را برطرف کند.»^{۴۵}

بدین ترتیب، در چنین مواردی فقیه اطمینان به صدور الفاظ از معصوم ندارد و نمی تواند به ظهور و نص

۳۸. میرداماد، الرواشح السماویة، ۱/۱۲۹.

۳۹. یزدی، العروة الوثقی، ۲/۱۴.

۴۰. احسانی فر، اسباب اختلاف الحدیث، ۱۴۲.

۴۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ۴/۳۱۷.

۴۲. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۲/۱۲۴.

۴۳. سبحانی، الحج فی شریعة الاسلامیة الغراء، ۴/۳۸۲.

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

۴۵. کلینی، الکافی، ۶/۲۹۱.

و مطلق و مقید و عام و خاص الفاظ اعتماد و با ملاحظه آن‌ها بین روایات متعارض جمع کند. ازاین‌رو، ضروری به نظر می‌رسد فقیه برای پی‌بردن به مقصود معصوم، عوامل غیرکلامی را نیز در نظر گیرد و براساس آن‌ها میان روایات جمع کند.

۵. کاربست‌های فقهی جمع عقلایی

بررسی متون فقهی نشان می‌دهد که برخی از فقها در تبیین مسائل فقهی و حل تعارض مستندات روایی آن‌ها از جمع عقلایی استفاده کرده‌اند:

اول: در مسئله «خیار حیوان» روایات متناقضی نقل شده است: خیار حیوان برای صاحب حیوان است (صَاحِبُ الْحَيَوَانِ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ)؛^{۴۶} خیار حیوان برای خریدار است (قلت له ما الشرط في الحيوان؟ فقال: ثلاثة أيام للمشتري)؛^{۴۷} خیار حیوان برای خریدار و فروشنده است (المتبايعان بالخيار ثلاثة أيام في الحيوان).^{۴۸} محقق تستری در مقام جمع عرفی بین روایات مدعی است: باید به روایتی عمل کرد که خیار حیوان را تنها برای مشتری ثابت می‌داند؛ زیرا واژه «لِ» در «للمشتري» به معنای اختصاص است و لقب (غیرحیوان) به کاررفته در این روایت هم مفهوم دارد و در مقام بیان این مطلب است که خیار در غیرحیوان برای خریدار و فروشنده ثابت است، ولی در حیوان، تنها خریدار خیار دارد. روایتی هم که خیار حیوان را برای متبایعین ثابت می‌کند ناظر به ثبوت مجموع خیار حیوان و خیار مجلس است.^{۴۹} در برابر، امام خمینی در مقام جمع این روایات می‌نویسد: «جمع عقلایی بین روایات این‌گونه است که روایات دالّ بر ثبوت خیار حیوان برای متبایعین، ناظر به عصر نبوی هستند که خریدوفروش، کالا به کالا بوده، اما روایاتی که خیار حیوان را مختص به مشتری می‌داند، ناظر به عصر امام رضاست که خریدوفروش با سکه انجام می‌گرفته و مشتری، صاحب حیوان بوده است.»^{۵۰}

دوم: اگر ضمان در خیار عیب به پرداخت ارش باشد، تفاوت نسبت صحیح و معیوب براساس قیمت واقعی (ثمن المثل) سنجیده می‌شود یا نسبت به ثمن معامله (ثمن المسمی)؟ در روایت طلحة بن زید «قیمت مسمّا» ملاک دانسته شده (تقوم وهي صحيحة وتقوم وبها الداء ثم يرد البائع على المبتاع فضل ما

۴۶. کلینی، الکافی، ۷۴/۱۰.

۴۷. طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۰/۷.

۴۸. طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۴/۷.

۴۹. کاظمی، مقایس الاثوار و نغایس الاسرار، ۲۴۴.

۵۰. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۲/۴.

بین الصحة والداء)^{۵۱} ولی در روایت ابن سنان، قیمت واقعی مبنای محاسبه قرار گرفته است (بردها علی الذی ابتاعها منه و یرد علیه نصف عشر قیمتها لنکاحه ایها).^{۵۲} در مقام حل تعارض، برخی از فقها روایات گروه اول را به علت احتمال صدور از روی تقیه، فاقد اعتبار دانسته و در نتیجه، قیمت واقعی را در محاسبه ارزش ملاک دانسته‌اند.^{۵۳} 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 با قیمت تعیین‌شده تفاوت چندانی نداشته است. بنابراین، روایات گروه دوم نمی‌تواند مانع از بنای عقلا در ملاک قراردادن قیمت مسما برای تعیین ارزش باشد.»^{۵۴} مرحوم سیدمصطفی 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 آنکه برخی از روایات نیز انصراف به قیمت تعیین‌شده دارند.»^{۵۵}

سوم: در مسئله جواز فروش روغن متنجس و چگونگی استفاده از آن، دو دسته روایت داریم: ۱. جواز بیع در صورتی که از روغن متنجس تنها برای سوزاندن در فضای باز استفاده شود (يُسْتَصْبَحُ بِهِ تَحْتَ السَّمَاءِ دُونَ السَّقْفِ)؛^{۵۶} ۲. جواز بیع مطلقاً حتی برای سوزاندن در فضای بسته (أما السمن والعسل فيؤخذ الجرد وما حوله والزيت يستصبح به).^{۵۷} حسینی عاملی 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.^{۵۸} در برابر، امام خمینی مدعی‌اند روایات دسته اول، ناظر به شرایط روغن‌ها و وضعیت خاص خانه‌های آن زمان است؛ یعنی از یک سو، روغن‌های تصفیه‌نشده که دارای ذرات معلق زیادی بودند و از سوی دیگر، سقف‌های کوتاه خانه‌ها که هنگام سوختن روغن متنجس، ذرات آن به‌صورت محسوس در فضا پراکنده و سبب نجس شدن خانه و وسایل آن می‌شدند. اما دسته دوم، ناظر به روغن‌های تصفیه‌شده و خانه‌های دارای سقف بلند است که احتمال اجتماع ذرات معلق در آن‌ها منتفی است. به همین دلیل، سوزاندن روغن متنجس زیر سقف مجاز دانسته شده است.^{۵۹} آن‌گونه که ملاحظه می‌شود، مکان صدور روایات و شرایط متفاوت سازه‌ها در

۵۱. کلینی، الکافی، ۲۱۹/۱۰.

۵۲. کلینی، الکافی، ۲۱۸/۱۰.

۵۳. مجلسی، روضة المتقین، ۱۰۹/۷.

۵۴. خمینی، کتاب البیع، ۲۰۰/۵.

۵۵. خمینی، مستند تحریر الوسیلة، ۳۰۶/۲.

۵۶. طوسی، المبسوط، ۲۸۳/۶.

۵۷. کلینی، الکافی، ۲۶۷/۱۲.

۵۸. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۸۳/۱۲.

۵۹. خمینی، مکاسب المحرمة، ۱۵۲/۱ و ۱۵۳.

شهرهای مختلف اسلامی، فهم از روایات را تغییر داده است بدون اینکه نیازی به حمل مطلق بر مقید باشد.

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 أبويها ليس لها مع الأب أمر)؛^{۶۰} ۲. عدم ولایت ولی درباره دختری که زمامدار امور خود است (إذا كانت المرأة مالكة أمرها... أمرها جاز تزوج إن شاءت بغير اذن وليها)؛^{۶۱} ۳. تشریک ولایت بین دختر و ولی (افعل و يكون ذلك برضاها؛ فإن لها في نفسها حظاً)؛^{۶۲} ۴. عدم ولایت پدر در عقد موقت (عن التمتع من الأبكار اللواتي بين الأبوين، فقال: لا بأس، ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقباب)؛^{۶۳}

در متون فقهی جمع‌های مختلفی میان این روایات گزارش شده است؛ برای نمونه، حمل روایات نافعی استقلال دختر بر صغیره در نکاح دائم و موقت.^{۶۴} حمل روایات ناهی از ازدواج بدون اذن ولی، بر استحباب گرفتن اذن^{۶۵} اما باتوجه به علت لزوم اذن ولی در ازدواج دختر؛ یعنی اشراف پدر بر مصالح او (لا تستأمر الجارية التي بين أبويها إذا أراد أبوها أن يزوجه هو أنظر لها).^{۶۶} می‌توان ادعا کرد اشتراط اذن ولی ناظر به شرایطی است که دختران به دلیل فقدان شناخت کافی از محیط اطراف خود، توان تصمیم‌گیری نداشته و خواست ولی مورد رضایت و قبول آن‌ها نیز بوده است. در نتیجه، هنگامی که دختران به سبب شناخت کافی قادر به تشخیص مصلحت خود باشند، نیازی به اذن ولی نیست.^{۶۷} فتوای به استحباب اذن ولی^{۶۸} نشان از توجه فقیه به درک دختران و مصلحت‌سنجی آن‌ها در مسئله ازدواج بدون نیاز به اذن ولی دارد.

پنجم: هر چند یادگیری (تعلم) از مسائل مؤکد اسلام است و برای همه مسلمانان لازم دانسته شده است (ألا تعلميها رقية النمل كما علمتها الكتابة)؛^{۶۹} اما در برخی از روایات، سوادآموزی (کتابت) به زنان

۶۰. کلینی، الکافی، ۷۵۴/۱۰.

۶۱. طوسی، الامتصاص، ۲۳۴/۳.

۶۲. طوسی، المبسوط، ۷۵۶/۱۰.

۶۳. طوسی، الامتصاص، ۱۴۵/۳.

۶۴. طباطبائی کربلایی، ریاض المسائل، ۸۶/۱۱.

۶۵. فاضل هندی، کشف اللثام و الإبهام، ۱۸/۲.

۶۶. کلینی، الکافی، ۷۵۶/۱۰.

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

۶۸. خمینی، تحریر الوسیلة، ۷۰۹، مسئله ۹.

۶۹. بیهقی، السنن الکبری، ۵۸۷/۹.

جایز شمرده نشده است (و لا تَلْمُوهَنَّ الْكِتَابَةَ).^{۷۰} شیخ مفید نهی موجود در این روایات را حمل بر کراهت کرده است.^{۷۱} در صورتی که به جز متن به سایر امور مرتبط به صدور روایات توجه کنیم، چنین جمعی درست به نظر نمی‌رسد. آیت الله سیستانی در این باره می‌نویسد: «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.»^{۷۲} گواه بر این مطلب، وجود زنانی است که پس از پیامبر در زمره راویان حدیث قرار گرفتند و کلمات اهل بیت را می‌نوشتند. برای نمونه، سیده نفیسه، دختر ابومحمد حسن بن زید از نسل امام علی در علم حدیث متبحر بوده و امام شافعی در فسطاط مصر در درس او شرکت می‌کرده است.^{۷۳} ابن خلکان نیز در گزارشی از «فخر النساء»، شهیده بنت الابری می‌نویسد: «او از زنان دانشمند بود و خطی زیبا داشت تا جایی که گروه زیادی از علما نزد وی حدیث استماع می‌کردند.»^{۷۴}

ششم: روایات وارد در مسئله غنا از نظر مفهومی متفاوت و گاه متعارض هستند: حرمت دستمزد حاصل از غنا (إِنَّ أَجْرَ الْمُغْنِيِّ وَالْمُغْنِيَّةِ سُحْتُ)؛ حرمت دستمزد حاصل از غنای در مجالس عروسی (أَجْرُ الْمُغْنِيَّةِ الَّتِي تَزُفُ الْعَرَّائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ)؛^{۷۵} عدم جواز خرید و فروش کنیزکان خوش صدا (عَنْ شِرَاءِ الْمُغْنِيَّةِ فَقَالَ قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ تُلْهِيهُ وَ مَا تَمْنُهَا إِلَّا تَمَنُّ كُلِّ وَ تَمَنُّ الْكَلْبِ سُحْتُ وَ السُّحْتُ فِي النَّارِ)؛ جواز خرید و فروش کنیزکان خوش صدا (سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع) عَنْ شِرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتُ فَقَالَ مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتَكَ الْجَنَّةَ)؛^{۷۶} حرمت مطلق غنا (إِذَا مَيَّرَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَأَيْنَ يَكُونُ الْغَنَاءُ فَقَالَ مَعَ الْبَاطِلِ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ قَضَيْتَ)؛^{۷۷} جواز غنا در برخی شرایط (سَأَلَتْهُ عَنِ الْغَنَاءِ هَلْ يَصْلَحُ فِي الْفَطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرَحِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَعْصَ بِهِ).^{۷۸} محقق انصاری در جمع عرفی این روایات می‌نویسد: «اگر قائل به مباح بودن غنا در موارد

۷۰. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۴/۲۳.

۷۱. مفید، احکام النساء، ۵۶.

۷۲. سیستانی، استفتانات، ۵۷۷.

۷۳. محلاتی، ریاحین الشریعة، ۸۷/۵.

۷۴. ابن خلکان، وفيات الاخیان، ۴۷۷/۲.

۷۵. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۱۷۲/۳.

۷۶. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۶۰/۴.

۷۷. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۱۷/۱.

۷۸. حمیری، قرب الاسناد، ۲۹۴/۱۱.

ذکر شده در روایات شویم، به جهت تخصیص عمومات است»^{۷۹} 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 ملامتی و معاصی شده بود.^{۸۰} بنابراین، روایات دال بر حرمت، ناظر به امور گناه‌آلودی است که همراه غنا رخ 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.»^{۸۱} محدث کاشانی نیز مدعی است: تحریم غنا به سبب همراهی آن با کارهای حرام است، وگرنه اصل بر حلیت غناست.^{۸۲}

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)؛^{۸۳} ولی در برخی از روایات نیز این نوع ربا جایز شمرده شده است (لیس بین المسلم و بین الذمی ربا).^{۸۴} ابن‌ادریس در حل تعارض آیات و روایات این باب به عام بودن ادله حرمت ربا تمسک جسته و معتقد است: تخصیص این عمومات با روایت مرسله صدوق جایز نیست.^{۸۵} در برابر، گروهی نیز به جواز تخصیص و در نتیجه، مشروعیت گرفتن ربا از غیرمسلمانان معتقدند.^{۸۶} جمع عقلایی میان این روایات 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 شکسته‌اند و روایات جواز را ناظر به زمان پیمان‌شکنی غیرمسلمانان بدانیم.^{۸۷} این جمع از آن جهت که خلاف ظاهر است با انتقاد روبه‌رو شده است، زیرا واژه ذمی بر کسی اطلاق می‌شود که پابند به پیمان خود هستند.^{۸۸}

هشتم: درباره خریدوفروش ادوات جنگی پرسش‌های مختلفی مطرح بوده است؛ مانند خریدوفروش

۷۹. انصاری، فرائد الاصول، ۲۳۵/۳.

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

۸۱. محقق سبزواری، کفایة الاحکام، ۴۳۳/۱.

۸۲. کاشانی، الوافی، ۲۱۹/۱۷.

۸۳. طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۵/۷.

۸۴. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۲۷۸/۳.

۸۵. ابن‌ادریس، السرائر، ۲۵۲/۲.

۸۶. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۴۳۹/۳.

۸۷. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۲۶۴/۱۹.

۸۸. سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسيلة الامام خمینی، ۳۴۲.

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. بنابر روایت ابوبکر حضرمی، فروش سلاح به دشمنان در زمان صلح جایز است و اگر در جنگ با مسلمانان باشند، جایز نیست (ما تری فیما یحمل إلی الشام من السروج وأداتها؟ فقال: لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله (ص) إنکم فی هدنة فإذا كانت المباینة، حرم علیکم ان تحملوا إلیهم السلاح و السروج)؛^{۸۹} اما بنابر روایت علی بن جعفر، فروش سلاح به مشرکان در زمان صلح و جنگ حرام است (سألته عن حمل المسلمین إلی المشرکین التجارة، قال: إذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس).^{۹۰}

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.»^{۹۱} محقق نجفی نیز در مقام جمع عرفی روایات قرار گرفته، بر این باور است: در دو صورت فروش سلاح جایز نیست: با هدف کمک به ظالم، در حال جنگ یا صلح انجام شود؛ مسلمانان در جنگ با مشرکان باشند که در این صورت، روایت مطلق حمل بر مقید می‌شود.^{۹۲} 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 یک سو، 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، ضرری از سوی دشمنان متوجه شیعه نبوده است و امام یاران خود را با یاران پیامبر مقایسه می‌کنند و می‌فرمایند: در زمان صلح حمل سلاح جایز است. ولی روایت علی بن جعفر مربوط به زمان امام کاظم است که دشمنان در صدد از بین بردن اسلام و حکومت اسلامی بودند و فروش سلاح به آن‌ها سبب تقویت ایشان می‌شد.^{۹۳} در نتیجه، بایستی رهبر جامعه براساس مقتضیات زمانی نسبت به خریدوفروش ادوات جنگی به دشمنان تصمیم بگیرد.

نهم: محقق طوسی دو روایت متعارض در جواز و عدم جواز خریدوفروش فضولات انسانی نقل کرده

۸۹. طوسی، الاستبصار، ۵۷/۳.

۹۰. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۷۰/۱۲.

۹۱. طباطبایی، المناهل، ۲۹۶/۱.

۹۲. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۹/۲۲.

۹۳. خمینی، مکاسب المحرمه، ۲۳۳/۱ و ۲۳۴.

است: جواز (لا بأس ببيع العذرة)^{۹۴} و عدم جواز دریافت پول در برابر آن (ثمن العذرة من السحت).^{۹۵} 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.^{۹۶} اما اشکال آن تبرعی بودن است، زیرا هیچ‌یک از روایات قرینه برای دیگری به شمار نمی‌روند.^{۹۷} همچنین حمل روایات حرمت بر فضولات انسانی، به دلیل فراوانی حیوانات حلال گوشت (مأکول اللحم) و خروج آن‌ها مستهجن است.^{۹۸} محقق سبزواری نیز در مقام جمع برآمده و روایات حرمت را حمل بر کراهت کرده است.^{۹۹} ولی اشکال این جمع آن است که متعلق واژه «سحت» در روایت، «ثمن» است و کراهت به اشیای خارجی تعلق نمی‌گیرد.^{۱۰۰} به دلیل وجود همین اشکالات، امام خمینی بر این باور است که تعارض میان این روایات، مستقر است و با جمع عرفی برطرف نمی‌شود و در نتیجه باید سراغ مرجحاتی همچون موافقت با کتاب و مخالفت با عامه رفت.^{۱۰۱} بالاین وجود، مجلسی اول در جمع این روایات متعارض به شرایط عصر معصوم توجه کرده و بر این باور است که روایات دال بر حرمت، ناظر به مناطقی است که فضولات انسانی درخور استفاده نیست ولی روایات جواز مربوط به مناطقی است که این فضولات درخور استفاده است و منفعت عقلایی داشته است.^{۱۰۲} 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 دسته روایت متعارض نقل شده است: دسته اول، استفاده شیعیان از خمس حلال است (هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدُ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبِ وَ الْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَ الْحَيِّ وَ مَا يُؤَلَّدُ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ)؛^{۱۰۳} دسته دوم، روایاتی است که خرید این کالاها را جایز نمی‌دانند (وَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْخُمْسِ شَيْئًا حَتَّى يَصِلَ إِلَيْنَا حَقًّا).^{۱۰۴} شهید ثانی حکم به حلیت استفاده از خمس را مطلق دانسته و معتقد است روایات دسته دوم

۹۴. طوسی، الاستبصار، ۵۶/۳.

۹۵. طوسی، الاستبصار، ۵۶/۳.

۹۶. طوسی، الاستبصار، ۵۶/۳.

۹۷. خونی، محاضرات فی الفقه الجعفری، ۳۵/۱.

۹۸. خمینی، مکاسب المحرمه، ۶۱/۱.

۹۹. سبزواری، مهذب الاحکام، ۵۰/۱۶.

۱۰۰. خونی، محاضرات فی الفقه الجعفری، ۳۵/۱.

۱۰۱. خمینی، مکاسب المحرمه، ۶۱/۱.

۱۰۲. مجلسی، روضة المتقین، ۳۷۹/۱۰.

۱۰۳. طوسی، الاستبصار، ۵۸/۲.

۱۰۴. کلینی، الکافی، ۷۳۰/۲.

نمی‌توانند آن‌ها را تقیید کنند.^{۱۰۵} در نتیجه، خرید و فروش کالایی که خمس به آن تعلق گرفته است جایز است، اما 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 است و صاحب آن اعتقاد به خمس نداشته است؛ چراکه 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.^{۱۰۶}

جمع‌بندی: دقت در مطالب پیش‌گفته نشان می‌دهد که توسعه استفاده از روش جمع عقلایی در حل تعارض روایات فقهی، سبب تبدیل تعارض مستقر آن‌ها به تعارض ظاهری شده است و تعارض‌پنداری میان روایات را به‌گونه معناداری کاهش می‌دهد. در نتیجه، بدون آنکه تمام یا بخشی از مدلول روایات معتبر معصومان (ع) 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، دوگانه‌پنداری 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 دوگانه‌پنداری 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 روبه‌رو هستیم:

۱.۶. دشواری فهم شرایط زمینه‌ای صدور روایات

باتوجه به اینکه 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 لابیگ)^{۱۰۷} مدعی شده‌اند که پدر حق هر تصرفی

۱۰۵. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۸۰/۲.

۱۰۶. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۵۹۵/۹.

۱۰۷. کلینی، الکافی، ۷۲۰/۹.

در اموال فرزند خود را دارد؛^{۱۰۸} درحالی که این روایت در ظرف خاص صادر شده است 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 هزینه های زندگی همین پسر کرده و چیزی از آن باقی نمانده است.

۲.۶. نبود ملاک های یکپارچه برای تبیین شرایط صدور روایات

اگر کسی هنگام مطالعه روایات معصومان بیشتر به جنبه های اجتماعی و سیاسی آن ها توجه کند و دیگری به جنبه های فردی، نتیجه گیری های مختلفی از آن متن خواهند داشت. برای نمونه، آگاهی از شرایط صدور روایاتی که مجسمه سازی و نقاشی را حرام یا حلال می دانند، در فهم اصحاب ائمه از موضوع و قضاوت فقها نسبت به حکم شرعی آن اثرگذار است؛ زیرا اصحاب پیامبر براساس میزان دانش، سبک زندگی فردی و اجتماعی، آداب و رسوم قبیله ای و بومی خود، برداشت های متفاوتی از این روایات داشتند. افرادی، مانند یساربن نمیر در خانه خود مجسمه های تزئینی جانداران را نگهداری می کردند. در مقابل، گروهی نیز آن ها را از داشتن چنین آرایه هایی در خانه منع می کردند، درحالی که هر دو گروه به روایات پیامبر استناد می کردند. گروه اول بر این باور بودند که روایات نهی از نقاشی و مجسمه سازی مربوط به زمان رواج شرک و بت پرستی است، این عمل به خودی خود حرام نیست «كُنَّا مَعَ مَسْرُوقٍ، فِي دَارِ يَسَارِ بْنِ نُمَيْرٍ، فَرَأَى فِي صُفْتِهِ تَمَائِيلَ ... سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَقُولُ: اِنَّ اَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ».^{۱۰۹} ولی گروه دوم، روایات را مطلق می دانستند و استفاده از مجسمه و نقاشی را در هر صورت جایز نمی دانستند (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَتَانِي جَبْرِئِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يَنْهَى عَنِ التَّمَائِيلِ).^{۱۱۰} روشن است که علت این اختلاف، برداشت های سلیقه ای و نبود ملاک یکپارچه اجتماعی برای تبیین شرایط صدور روایت است.

۳.۶. 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 نشده اند و منابع تاریخی معتبری نیز در دسترس فقیه نیست تا بتواند با مراجعه به آن ها 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 می شود. برای نمونه، فاضل لنکرانی راجع به اجرای حد برای دو مردی که زیر یک روانداز خوابیده اند

۱۰۸. عراقی، شرح تبصرة المتعلمين، ۳۸/۵.

۱۰۹. بخاری، صحيح البخاری، ۱۶۷/۷.

۱۱۰. برقی، المحاسن، ۶۱۴/۲.

مدعی است: اطلاق روایت حلبی (و الرجالان یجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد الحد)^{۱۱۱} در حال حاضر استنادشدهنی نیست؛ زیرا در زمان صدور روایت بیشتر مردان برهنه می خوابیدند. بنابراین، حد بر مردانی جاری می شود که به صورت برهنه زیر یک روانداز خوابیده باشند^{۱۱۲} اما مشخص نیست مبنای این گزارش تاریخی چیست.

نتیجه گیری

تلاش برای برون رفت از تعارض بین روایات، از دوره امامان معصوم آغاز شده است و پس از آن، اصحاب ائمه کتاب هایی در این باره نگاشتند.

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 به جای جمع عرفی، استفاده از جمع عقلایی را پیشنهاد کرده اند.

هرچند در بسیاری از موارد، جمع عقلایی، مترادف با جمع عرفی به کار رفته است، اما یافته های پژوهش نشان می دهد که جمع عقلایی همیشه همسوی با جمع عرفی نیست و عبارت است از: «رفع تنافی و ایجاد سازگاری میان مدلول دو یا چند دلیل متعارض براساس شرایط مختلف اجتماعی حاکم بر عصر صدور حدیث و ویژگی های فردی روات، بدون تمرکز بر متن و ساختار ادبی دلایل شرعی.»

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 شمار می رود.

باتوجه به عدم تمرکز فقیه بر الفاظ روایات در جمع عقلایی، این جمع با چالش های جمع عرفی از این دست روبه رو نیست: نقل به معنا، ادراج در متن، تصحیف و ناآگاهی راویان غیرعرب از معانی واژگان عربی و ساختار ادبی زبان عربی.

جمع عقلایی در تحلیل مسائل مختلف فقهی از این دست به کار رفته است: خیار حیوان، تعیین قیمت کالای معیوب نسبت به قیمت واقعی یا قیمت تعیین شده (مسمّا)، 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.

۱۱۱. کلینی، الکافی، ۲۷/۱۴.

۱۱۲. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۷۹.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن علی. عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة. قم: سید الشهداء. ۱۴۰۳ق.
- ابن ادريس، محمد بن احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. عیون اخبار الرضا. بیروت: اعلمی. ۱۴۰۴ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد. وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. بیروت: دار صادر. ۱۹۰۰م.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۳۶۲.
- احسانی فر، محمد. اسباب اختلاف الحديث. قم: دار الحديث. ۱۴۲۷ق.
- آشناور، مهدی، «تعارض در احادیث و روش های حل آن»، حسنا. ش ۱۴، پاییز ۱۳۹۱، ۱۴۰-۱۷۹.
- اصفهانى، محمد حسین. نهاية الدراية فی شرح الکفاية. قم: سید الشهداء. ۱۳۷۴.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۱۹ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی تا.
- برجی، یعقوب علی و فیاض، محمد صادق، «بررسی نوآوری های شهید صدر در جمع عرفی»، مطالعات اصول فقه امامیه. ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ۳۶-۵۴.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. صحيح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة. ۱۴۲۲ق.
- برقی، احمد بن محمد. المحاسن. قم: دار الكتب الاسلامیة. چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. الرسائل الاصولیة. قم: مؤسسة علامه وحید بهبهانی. ۱۴۱۶ق.
- بیهقی، احمد بن حسین. السنن الکبری. بیروت: دار الكتب العلمیة. چاپ سوم، ۱۴۲۴ق.
- جلالی، سید محمود. المحصول فی علم الاصول. قم: امام صادق. ۱۴۱۴ق.
- حر عاملی، محمد حسن. وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل البيت. بی تا.
- حسینی عاملی، محمد جواد. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۹ق.
- حکیم، محسن. مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر. ۱۳۷۴.
- حمیری، عبد الله بن جعفر. قرب الاسناد. قم: آل البيت لاحیاء التراث. ۱۴۱۳ق.
- خمینی، روح الله. المکاسب المحرمة. قم: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- خمینی، روح الله. تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۳۷۹.
- خمینی، روح الله. تنقیح الاصول. به تقریر حسین تقوی اشتهااردی. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۴۱۸ق.

- خمینی، روح‌الله. کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- خمینی، مصطفی. مستند تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۳۷۶.
- خوئی، ابوالقاسم. محاضرات فی الفقه الجعفری. به‌تقریر سیدعلی حسینی شاهرودی. قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی. ۱۴۲۹ق.
- سبحانی، جعفر. الحج فی شریعة الاسلامیة الغراء. قم: امام صادق. بی‌تا.
- سبحانی، جعفر. رسائل فقهیة. قم: امام صادق. ۱۴۳۱ق.
- سبزواری، عبدالاعلی. مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: دار التفسیر. بی‌تا.
- سلیم‌بن‌قیس هلالی. کتاب سلیم‌بن‌قیس هلالی. قم: الهادی. ۱۳۷۸.
- سیستانی، سیدعلی. استفتانات. بی‌جا: بی‌تا. بی‌تا.
- سیفی مازندرانی، علی‌اکبر. دلیل تحریر الوسيلة الامام خمینی؛ فقه الربا. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۴۳۰ق.
- شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: داوری. ۱۴۱۰ق.
- صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ هفتم، ۱۳۶۲.
- صدر، سیدمحمدباقر. دروس فی علم الاصول. بیروت: دار الکتاب اللبنانی. چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- طباطبایی کربلایی، علی‌بن‌محمدعلی. ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل. قم: آل‌البيت. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، محمدبن‌علی. المناهل. قم: آل‌البيت لاحیاء التراث. چاپ اول، بی‌تا.
- طوسی، محمدبن‌حسن. الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تهران: دار الکتب الاسلامیة. بی‌تا.
- طوسی، محمدبن‌حسن. الفهرست. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمدبن‌حسن. المبسوط فی فقه الامامیة. تهران: مکتبة المرتضویة لاحیاء آثار الجعفریة. چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام. تهران: دار الکتب الاسلامیة. چاپ چهارم، ۱۳۶۴.
- عراقی، ضیاء‌الدین. شرح تبصرة المتعلمین. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۱۴ق.
- علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: امام صادق. چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- عظیمی، امین و لک علی‌آبادی، رضا، «گونه‌شناسی اصولی جمع عرفی»، عوائد الايام عن مولانا الرضا علیه السلام. ش ۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ۱-۲۶.

علیدوست، ابوالقاسم. «نقش پدیده‌شناسی ازدواج در اذن ولی به نکاح دوشیزه رشیده»، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان)، ش ۴۸، ۱۳۸۹، ۲۹۴ تا ۲۵۳.

فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة: الحدود. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار. ۱۳۸۱.
فاضل هندی، محمدبن حسن. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الاحکام. قم: مکتبه آیه الله مرعشی. ۱۴۰۵ق.
کاشانی، محمدمحسن. الوافی. اصفهان: کتابخانه امیر المؤمنین. ۱۴۰۶ق.
کاظمی، اسدالله بن اسماعیل. مقابس الانوار و نفايس الاسرار. قم: آل البيت. بی تا.
کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. قم: دار الحديث. ۱۳۸۷.
مامقانی، عبدالله. مقباس الهدایة فی علم الدراية. قم: نگارش. ۱۴۲۸ق.
مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور. چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن. المعتبر فی شرح المختصر. قم: سید الشهداء. ۱۴۰۷ق.
محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن. کفایة الاحکام. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۲۳ق.
محلّاتی، ذبیح الله. ریاحین الشریعة. تهران: دار الكتب الاسلامیه. ۱۳۶۹ق.
محمّدی خراسانی، علی. شرح کفایة 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 الحديث. ۱۳۸۹.
مظفر، محمدرضا. اصول فقه. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
معرفت، محمدهادی. التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۰۴ق.
مفید، محمدبن محمد. احکام النساء. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید. ۱۴۱۳ق.
موسوی، سیدصمد علی. دراسات فی الاصول. قم: مرکز فقه الائمة الاطهار. ۱۴۲۹ق.
مؤمن قمی، محمد. تسدید الاصول. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. بی تا.
میرداماد، محمدباقر. الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه. قم: مرعشی. ۱۴۰۵ق.
نجاشی، احمدبن علی. رجال النجاشی. قم: داورى. ۱۳۹۷ق.
یزدی، محمدکاظم. العروة الوثقی. به تعلیق سیستانی. بیروت: دار المورخ العربی. ۱۴۳۱ق.

Transliterated Bibliography

- ‘Alidüst, Abū al-Qāsim. “Naqsh Padidihshināsī Izdivāj dar Izin Valī bi Nikāḥ Dushīzih-yi Rashīdih”, *Faṣḥnāmih-yi Muṭālī ‘āt Rāḥburdī Zanān*(*Kitāb-i Zanān*) no. 48, 2011/1389, 294-253.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-ʿItiqād*. Qum: Imām Ṣādiq. Chāp-i

Duwwum, 1963/1382.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farā'id al-Uṣūl*. Qum: Majm' al-Fikr al-Islāmī. 1998/1419.

Āshnāvar, Mahdī. "Ta'arūḍ dar Aḥādīth va Ravish-hā-yi Ḥal-i ān". *Husnā*. No. 14, autumn 2013/1391, 140-179.

‘Aẓīmī, Amīm va Lak ‘Alīābādī, Rizā, "Gūnahshināsī Uṣūlī Jam' ‘Urfi", *‘Awā'id al-Ayām ‘an Mawlānā al-Rizā(AS)*. no. 1, autumn and winter 2022/1400, 1-26.

Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Rasā'il al-Uṣūliya*. Qum: Mū'assisa ‘Allāmah Waḥīd Bahbahānī. 1995/1416.

Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira fī Aḥkām al-'Itra al-Ṭāhira*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥāsīn*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Chāp-i Duwwum, 1952/1371.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. Chāp-i Sivum, 2004/1424.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. 2001/1422.

Burjī, Ya'qūb ‘Alī va Fayyād, Muḥammad Ṣādiq, "Barrīsī Nūāvarī-hā-yi Shahīd Ṣadr dar Jam' ‘Urfi", *Muṭālī'āt-i Uṣūl Fiqh Imāmiyah*. No. 7, spring and summer 2018/1396, 36-54.

Fāḍil Hindī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Kashf al-Lithām wa al-Ibhām ‘an Qawā'id al-Aḥkām*. Qum: Maktaba Āyat Allāh Mar'ashī. 1985/1405.

Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Taḥṣīl al-Sharī'a fī Sharḥ Taḥrīr al-Wasīla; al-Ḥudūd*. Qum: Markaz-i Fiqhī A'imah Aṭṭhār. 1962/1381.

Ḥakīm, Muḥsin. *Mustamsak al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: Dār al-Tafsīr. 1996/1374.

Ḥimyarī, ‘Abd Allāh ibn Ja'far. *Qurb al-Asnād*. Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Tūrāth. 1993/1413.

Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad Ḥasan. *Wasā'il al-Shī'a ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'a*. Qum: Āl al-Bayt. s.d.

Ḥusaynī ‘Āmulī, Muḥammad Javād. *Miftāḥ al-Karāmah fī Sharḥ Qawā'id al-'Allāma*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1998/1419.

Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad ibn ‘Alī. *Awālī al-Lā'ālī al-'Azīziyah fī Aḥādīth al-Dīniyah*. Qum: Sayyid al-Shuhadā. 1983/1403.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī.

Châp-i Duwwum, 1993/1413.

Ibn Bâbawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Uyūn Akhbār al-Rizā*. Beirut: A ḥlamī. 1984/1404.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā’ir al- Ḥawī li- Taḥrīr al-Fatāwī*. Qum: Mū āssisa al-Nashr al-Islāmī.

Châp-i Duwwum, 1990/1410.

Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad. *Wafāyāt al-‘Ayān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*. Beirut: Dār Ṣādir, 1900/1318.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Muntaqī al-Jamān fi Aḥādīth al-Ṣiḥāḥ wa al-Ḥisān*. Qum: Mū āssisa al-Nashr al-Islāmī, Châp-i Awwal, 1984/1362.

Iḥsānīfar, Muḥammad. *Asbāb Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2006/1427.

‘Irāqī, Ḥayyā’ al-Dīn. *Sharḥ Tabṣira al-Muta’allimīn*. Qum: Mū āssisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1414.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fi Sharḥ al-Kifāya*. Qum: Sayyid al-Shuhadā. 1996/1374.

Jalālī, Sayyid Maḥmūd. *al-Maḥṣūl fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Imām Ṣādiq. 1994/1414.

Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. *al-Wāfi*. Isfahān: Kitābkhānah-yi Amīr al-Mu’minīn. 1986/1406.

Kāzīmī, Asad Allāh ibn Ismā‘īl. *Maqābis al-Anwār wa Nafāyis al-Asrār*. Qum: Āl al-Bayt. s.d.

Khū’ī, Abū al-Qāsim. *Muḥāḍarāt fi al-Fiqh al-Ja‘farī*. Muqarr Sayyid ‘Alī Ḥusaynī Ḥāshimī. Qum: Mū āssisa Dāyrah al-Ma‘ārif al-Fiqh al-Islāmī. 2008/ 1429.

Khumaynī, Muṣṭafā. *Mustanad Taḥrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mū āssisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. 1998/1376.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *al-Makāsib al-Muḥarramah*. Qum: Mū āssisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. Châp-i Awwal, 1995/1415.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Kitāb-i al-Bay‘*. Tehran: Mū āssisah-yi Tanzīm va Nashr Āṣār-i Imām Khumaynī. Châp-i Awwal, 2000/1421.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Taḥrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mū āssisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. Châp-i Awwal, 2000/1379.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tanqīḥ al-Uṣūl*. Taqrīr Ḥusayn Taqawī Ishtihārdī. Tehran: Mū āssisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. 1997/1418.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfi*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 1987/1407.

Maḥalātī, Zabīḥ Allāh. *Riyāḥin al-Sharī‘a*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1991/369.

- Majlisi, Muḥammad Taqī ibn Maqṣūd ‘Alī. *Rawḍa al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yahḍuruh al-Faḥīh*. Qum: Mū’assisah-yi Farhangī Islāmī Kūshānbūr, Chāp-i Duwwum, 1986/1406.
- Māmaqānī, ‘Abd Allah. *Miqbās al-Hidāya fī ‘Ilm al-Dirāya*. Qum: Nigārish. 2007/1428.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qurān*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1404.
- Mas‘ūdī, ‘Abd al-Hādī. *Dar Partū Ḥadīth*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 1970/1389.
- Mirdāmād, Muḥammad Bāqir. *al-Rawāshih al-Samāwiya fī Sharḥ al-Aḥādīth al-Imāmiya*. Qum: Mar‘ashī. 1985/1405.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *Aḥkām al-Nisā’*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-alfiya al-Shaykh al-Mufid. 1993/1413.
- Muḥammadi Khurāsānī, ‘Alī. *Sharḥ Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Intishārāt al-Imām al-Ḥasan ibn ‘Alī. 1970/1389.
- Muḥaqqiq Sabziwārī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Mu‘min. *Kifāyah al-Aḥkām*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 2002/1423.
- Muḥaqqiq Ḥillī. Ja‘far ibn Ḥasan. *al-Mu’tabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qum: Sayyid al-Shuhadā. 1987/1407.
- Mu‘min Qumī, Muḥammad. *Tasḍīd al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, s.d.
- Murtaẓawī Langirūdī, Muḥammad Ḥasan. *Jawāhir al-Uṣūl*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. 1998/1376.
- Mūsawī, Sayyid Ṣamad ‘Alī. *Dirāsāt fī al-Uṣūl*. Qum: Markaz Fiqh al-A’imah al-Aṭhār. 2008/1429.
- Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Markaz Intishārāt-i Daftar Tablighāt-i Islāmī. Chāp-i Chāhārum, 1951/1370.
- Najāshī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl al-Najāshī*. Qum: Dāvarī, 1977/1397.
- Sabziwārī, ‘Abd al-A‘lā. *Muhadhdhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Dār al-Tafsīr. S.d.
- Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. *Durūs fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī. Chāp-i Duwwum, 1986/1406.
- Ṣāhib Jawāhir, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāy’ al-Islām*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Haftum, 1984/1362.
- Salīm ibn Qiys Hilālī. *Kitāb-i Salīm ibn Qiys al-Hilālī*. Qum: al-Hādī. 1959/1378.
- Sayfi Māzandarānī, ‘Alī Akbar. *Dalīl Tahrīr al-Wasilah al-Imām Khumaynī; Fiqh Ribā*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. 2009/1430.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *al-Rawḍa al-Bahīya fī Sharḥ al-Lum‘a al-Dimashqīya*. Qum: Dāwarī. 1990/1410.

Sīstānī, Sayyid ‘Alī. *Istiftā’āt*. s.l. s.n. s.d.

Subḥānī, Ja‘far. *al-Ḥajj fī Sharī‘a al-Islāmiyya al-Gharra*. Qum: Imām Ṣādiq. s.d.

Subḥānī, Ja‘far. *Rasā’il al-Fiqhiyah*. Qum: Imām Ṣādiq. 2010/1431.

Ṭabāṭabāyī Karbalāyī, ‘Alī ibn Muḥammad ‘Alī. *Riyāḍ al-Masā’il fī Taḥqīq al-Aḥkām bi al-Dalā’il*. Qum: Āl al-Bayt. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Manāhil*. Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyā’ al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, s.d.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Fihrist*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fī mā Ikhtalafa min al-Akhbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. s.d.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyah*. Tehran: Maktaba al-Murtaẓawīya li-Iḥyā’ al-Āsār al-Ja‘fariya. Chāp-i Sivum, 2009/1387.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām fī Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiya. Chāp-i Chāhārum, 1986/1364.

Yazdī, Muḥammad Kāzim. *al-‘Urwa al-Wuthqā*. Bi Ta’liq Sīstānī. Beirut: Dār al-Muwarrah al-‘Arabi. 2010/1431.