

تهذیب اجتهاد

(ضرورت نگاه تقلیل‌گرایانه به استنباط‌های فقهی)

محمد سروش محلاتی*

چکیده

«اجتهاد» در جایگاه اصلی‌اش، تلاشی برای استنباط حکم شرعی است، ولی در گذر زمان در بسیاری موارد، مباحثی به آن ضمیمه شده و اجتهاد در خارج از حیطه اصلی‌اش، وسعت پیدا کرده است و همین توسعه، به تضییق نهادهای دیگر مانند عرف، عقل و علم انجامیده و عرصه را بر آنان تنگ کرده است و در نتیجه مجتهد، در خارج از مسؤولیت خود اظهار نظر نموده و مقلدان را به تقلید در غیر احکام شرعی، مبتلاء نموده است. این مشکل در عصر ما به دلیل کثرت موضوعات جدید، افزایش یافته و پاسخ‌های غیر فقهی فقیهان، بر اعتبار و اصالت اجتهاد و فقاہت، آسیب وارد کرده است. پس باید بار دیگر قلمرو اجتهاد را تعریف و تحدید کرد و با تهذیب و حذف عناصر غیر متناجس آن، اجتهاد را به جایگاه اصلی‌اش بازگرداند.

واژگان کلیدی

اجتهاد، حکم کلی، حکم جزئی، موضوعات عرفیه، تقلید، تطبیق

دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱ تأیید: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

* محقق و مدرس دروس خارج حوزه علمیه قم: (m.soroosh.mahallati@gmail.com).

اجتهاد، تلاش تام و تمامی است که برای استنباط احکام شرعی از ادله خاص آن انجام می‌گیرد. علمای علم اصول توضیح داده‌اند که مقصود از این «احکام»، همان احکام «فرعی» است و با این قید، احکام «اصلی» که مسائل اعتقادی و یا مباحث اصول فقه است، خارج می‌شود (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۲۳۶). به تعبیر دیگر، اجتهاد در اینجا در قلمرو «فروع» دین که احکام عملی است اتفاق می‌افتد. از این رو، آنچه خارج از آن قرار داشته باشد - اعم از مباحث کلامی یا لغوی - مشمول این تعریف نیست. بر این اساس، تعبیر «استنباط احکام فرعی» به عنوان چارچوب اجتهاد، در منابع اصولی شایع است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۳ و ۴۶۸).

از سوی دیگر، باید توجه داشت که منظور از «احکام» در این تعریف، «احکام کلی» است، نه احکام جزئی؛ زیرا حکم بر دو گونه است: برخی احکام به شکل قانون و کلی‌اند و برخی دیگر که بر مصادیق و موارد خاص تطبیق می‌یابند، جزئی می‌باشند. قضیه مشتمل بر حکم کلی و حکم جزئی از نظر «محمول» یکسانند و با هم فرقی ندارند و تفاوت آنها از نظر «موضوع» است که در حکم کلی، موضوع کلی و در حکم جزئی، موضوع جزئی است. در واقع، پس از جعل قانون کلی از سوی قانونگذار، مکلف در صدد تطبیق آن بر مصادیق برمی‌آید و احکام جزئی همان تطبیقاتی است که از سوی مکلف صورت می‌گیرد، نه آنکه قانونگذار، تطبیق بر مصادیق را بر عهده داشته باشد و یا پس از تطبیق از سوی مکلف، به جعل دیگری به عنوان حکم جزئی مبادرت نماید.

بر این اساس است که حکم کلی بر عهده شارع است، ولی پس از جعل و ابلاغ آن، وظیفه او به پایان می‌رسد و نسبت به مصداق خارجی، تشخیص بر عهده او نیست:

الحکم الشرعی یراد به تارة الحکم الکلی الذی من شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذی او نجاسة مزال تغیره بنفسه و اخرى یراد به یعم الحکم جزئی الخاص فی الموضوع كطهارة هذا الثوب و النجاسة فان الحکم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او ملاقاته لیس وظيفة الشارع (شیخ انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۵۲).

مثلاً شرع، حکم به حرمت غنا کرده و آن را تعریف می‌کند، ولی تطبیق این حکم بر

یک صدای خاص و تشخیص اینکه این خوانندگی، مصداق غنا هست یا نه، مربوط به شارع نیست؛ البته جنبه اثباتی این تشخیص و اینکه مرجع تطبیق کیست، قابل بحث و بررسی است.

تطبیق عناوین بر مصادیق

درباره تطبیق عناوین موضوعات بر مصادیق خارجی آن دو احتمال قابل طرح است: یکی آنکه تشخیص بر عهده خود مکلف است و دیگر آنکه تشخیص بر عهده صاحب نظران بوده و مقلد باید به آنها مراجعه کند.

الف) نظریه عدم جواز تقلید

فقهاء عموماً بر نظریه اولند و تشخیص مصداق - که گاه مسامحتاً به آن تشخیص موضوع هم گفته می شود - را خارج از قلمرو تقلید می دانند. دلیل این نظریه آن است که مبنای تقلید، حکم خردمندان در رجوع جاهل به خبره است و چون در تطبیق عناوین بر مصادیق، مجتهد خبرویت ندارد و از این نظر فرقی بین مقلد و مقلد وجود ندارد، لذا مراجعه به مجتهد وجهی ندارد.

برخی از فقهاء هم چنین استدلال کرده اند که تطبیق عناوین کلی بر موارد جزئی، به دلیل آنکه به استناد «حسن» انجام می شود و در امور حسسی مجتهد و مقلد یکسانند، لذا مجتهد در این امور، امتیازی بر مقلد ندارد و جای تقلید نیست: «... لأن تطبیق الکبریات علی صغریاتها خارج عن وظایف المجتهد، فان التطبیقات، امور حسیه و المجتهد و المقلد فیها سواء» (خوئی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱۲)، ولی آیا تطبیق در همه موارد دایره حسیات قرار دارد؛ مثلاً اگر حکمی بر عالم مترتب می شود و بر افرادی از باب واجد «علم» بودن تطبیق می یابد، این تطبیق حسسی است؟ و همین طور اگر تطبیق بر شخص عادل به عنوان واجد ملکه عدالت باشد؟ بلکه صحیح این است که بگوییم «تطبیق»، خارج از حیطه تقلید از مجتهدان است؛ به دلیل آنکه مجتهدان فقط در استنباط حکم از «ادله»، خبرویت و تخصص دارند و تطبیق بر مصادیق که نیازمند شناخت «واقعیت های خارجی» است، بیرون از خبرویت آنان است و لذا مراجعه به آنها مصداق «رجوع به خبره» نیست.

استدلال دیگری هم در این باره وجود دارد که عدم جریان تقلید در موضوعات را ناشی

از مفتوح بودن باب علم به روی مقلد می‌داند و معتقد است که جواز تقلید، در مواردی است که دستیابی به علم مسدود بوده و چاره‌ای، جز اکتفاء به ظن نباشد مثل استنباط از کتاب و سنت، ولی در اموری که امکان تحصیل علم برای همگان وجود دارد از قبیل اصول دین، نمی‌توان تقلید کرد و تشخیص موضوعات هم از همین قبیل است:

و تلك الموضوعات مثل صيرورة شيء نجساً بملاقاته النجاسة، او حراماً بعروض الحرم او كون الرجل عادلاً ليصلي خلفه او غير ذلك من امثال ذلك مما يمكن العلم به بالمشاهدة او الخبر المحفوف بالقرينة او التواتر، فلا تجرى فيها الاجتهاد و التقليد (وحيد بهبھانی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۹۴).

پس به دلیل اینکه راه تشخیص موضوعات به روی همگان باز است، هیچ کس در قلمرو موضوعات، نمی‌تواند مقلد باشد؛ چه اینکه در این قلمرو کسی در جایگاه مقلد قرار نمی‌گیرد، ولی این نظریه هم مخدوش است؛ زیرا گمان رفته است که در تشخیص موضوعات، همه می‌توانند به «علم» برسند؛ در حالی که بسیاری موضوعات، دارای جنبه‌های تخصصی هستند و مکلف برای تشخیص موضوع از قبیل بسیاری از معاملات بانکی و اقتصادی و فعالیت شرکت‌های هر می و پاره‌ای از بیماریهای مجوز فسخ نکاح و برخی موضوعات نوپیدا مانند مرگ مغزی، حد و حدود جنون و ... نیازمند مراجعه به خبره است تا بتواند تکلیف شرعی خود را تشخیص دهد.

از همین جا روشن می‌شود که عدم جواز تقلید از مجتهد در تشخیص موضوعات به معنای ممنوعیت تقلید به‌طور کلی در موضوعات نیست؛ بلکه به معنای آن است که چون مجتهد، خبره این تشخیص و تطبیق نیست و در این امر، امتیازی ندارد، لذا به وی نمی‌توان مراجعه کرد و نظر او فاقد اعتبار است؛ هر چند اگر تشخیص موضوع، جنبه تخصصی داشته باشد، مراجعه به متخصص و خبره، روا بوده و قول او نیز معتبر خواهد بود.

استدلال چهارمی که در این مسأله، ارائه شده این است که نقش و مسؤولیت علماء در تبیین مسائل شرعی، بیش از مسؤولیت پیامبر و ائمه : در این باره نیست و آنان قطعاً وظیفه‌ای در این مورد از سوی خداوند نداشته‌اند: «و لاریب انه لا یرجع الیه [الامام] فی تشخیص الموضوع و الحكم الجزئی المترتب علی الموضوع» (حائری یزدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۶).

این ادعا در کلام شیخ انصاری؛ نیز سابقه دارد (شیخ انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۹۲)، ولی می‌توان در نقد آن گفت که در روایات، موارد فراوانی وجود دارد که از حکم جزئی در مشبهات خارجیه سؤال شده و ائمه به این گونه سؤالات همانند سؤالات درباره حکم کلی پاسخ داده‌اند، بدون آنکه متذکر گردند چنین سؤالی به ایشان مربوط نمی‌شود؛ مثلاً «عبدالله بن بکیر» از امام صادق ۷ پرسید که وقتی به قادیسه می‌روم نماز تمام است یا شکسته؟ «سألت ابا عبدالله ۷ عن قادیسه اخرج اليها اتم الصلاة ام قصر» و حضرت فرمودند: «وظیفهات تقصیر است» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۵۹).

البته این گونه روایات نیاز به یک تتبع گسترده و بررسی جامع دارند و اجمالاً چنین استنتاج می‌شود که بیان این نوع احکام جزئی، بخشی از مسؤولیت ائمه : در بیان شریعت نبوده، بلکه به جهات دیگری انجام گرفته است؛ مثلاً حکم کلی را با ذکر یک مصداق جزئی مورد ابتلاء توضیح داده‌اند و یا برای تخطئه تطبیق که ناشی از اشتباه در حکم کلی است، حکم جزئی را مطرح کرده‌اند، مثل روایات متعدد تقصیر در منی که ناظر به خطای دیگر مذاهب است (همان، ص ۵۳۷).

(ب) نظریه جواز تقلید

برخی از فقهاء در تطبیق عناوین کلی موضوعات احکام بر مصادیق، قائل به جواز تقلید هستند. از آن جمله، صاحب جواهر در بحث قبله، تقلید در مصادیق موضوعات را مانند تقلید در احکام دانسته و به طور کلی، قائل به جواز شده است؛ البته همانطور که در احکام، تقلید به احکام نظری - و نه بدیهی و ضروری - اختصاص دارد، در اینجا هم تقلید به موضوعات نظری که نیازمند بحث و بررسی است، محدود است: «فان الظاهر مشروعیة التقلید للعامة فی الحكم الشرعی و فی الموضوعات و مصادیقها النظریة المحتاجة الی البحث و ترجیح لایصلح الا لاوحدی من الناس» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۴۰۵).

حاصل کلام صاحب جواهر این است که عامی در مسائل پیچیده - چه حکم و چه موضوع -، چاره‌ای جز مراجعه به خبره ندارد و از نظر جواز تقلید بین این موارد تفاوتی نیست، این سخن با دو سؤال مواجه است.

نخست آنکه: آیا نتیجه این استدلال، جواز تقلید در موضوعات از «مجتهد» است؟ یعنی

مجتهدان که رأی و فتوایشان در احکام، متَّبِع است، در موضوعات هم نظرشان دارای اعتبار است؟ روشن است که پاسخ به این سؤال منفی است؛ چون اجتهاد و تقلید در این عبارت به معنای اصطلاحی آن نیست، بلکه مقصود آن است که عامی در موضوعات نظری به خبرهٔ مربوطه مراجعه کند و خبرهٔ در فقه، الزاماً خبره در فنون دیگر مثل تشخیص قبله نیست. پس صاحب جواهر نمی‌خواهد بر شؤون فقهاء در مرجعیت بیفزاید و آنها را همه فن حریف معرفی نموده که با وجود فقیه، در تشخیص همه موضوعات، باید به سراغ او رفت، بلکه او می‌خواهد دایره اصل عقلانی تقلید را به همه موارد نیاز به خبره، گسترش دهد. از این رو، تقلید اصطلاحی، باز هم در قلمرو «احکام شرعی» محدود می‌ماند.

دوم آنکه: چنانچه رجوع به خبره در موضوعات از باب شهادت، حجت باشد در این صورت، حجیت رأی خبره بر طبق قاعده «حجیت بینة» بوده و مشمول ضوابط خاص دیگری قرار می‌گیرد؛ از آن جمله، عامی نمی‌تواند به شهادت یک نفر اکتفاء نماید - مگر آنکه شهادت عدل واحد را در موضوعات کافی بدانیم -.

در صورتی که هر دو اشکال را منتفی بدانیم و بپذیریم که در موضوعات هم تقلید - از خبره و نه خصوص مجتهد - جایز است، آنگاه با یک پرسش جدی دیگر مواجه می‌شویم که آیا تقلید در موضوعات که غیر از تقلید اصطلاحی است، از نظر احکام مانند تقلید اصطلاحی است؟ به این معنا که هر دو تحت قاعده کلی رجوع به خبره قرار دارد و با هم تفاوتی ندارند؟ به اعتقاد «محقق نائینی»، تقلید اصطلاحی در احکام، جنبه تعبّدی دارد. لذا اعتبار آن مشروط به حصول ظن برای مقلد نیست، ولی تقلید در موضوعات در صورتی جایز است که مقلد از گفته خبره، ظن و گمان پیدا کند. از این رو، اگر تقلید در موضوعات نفی می‌شود، منظور همان تقلید اصطلاحی است؛ مثلاً شخص نابینا که نمی‌تواند شخصاً جهت قبله را تشخیص دهد، می‌تواند به قول دیگری اعتماد کند (تقلید)؛ البته در صورتی که از گفته او به ظن برسد.

ما فی البعض الکلمات من ان الاعمی یقلد لیس المراد منه التقلید
 الاصطلاحی الذی هو عبارة عن الاخذ بقول الغير تعبداً و بلا دلیل بل المراد
 منه هو ان الاعمی اذا لم يتمكن من تحصیل العلم و کان المورد مورد
 الاجتهاد و التحرّی یسأل عن الغير و يأخذ بقوله، لکن لا مطلقاً بل اذا حصل

له الظن من قوله، لان هذا هو التحرّي الممكن في حق الاعمی غالباً، فانه لا دليل على اعتبار التقليد في الموضوعات (نائینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

البته نگارنده با چنین تفکیکی موافق نیست و همانگونه که در جای دیگر^۱ گفته است، تقلید اصطلاحی را هم یکی از مصادیق همان قاعده عقلانی رجوع به اهل خبره می‌داند که اعتبار آن به حصول وثوق است، ولی تذکار این تفکیک از آن جهت ضروری است که اگر کسانی به تقلید تعبّدی در احکام باور دارند - و به فتوای مجتهد، حتی با ظن و یا وثوق به خلاف هم عمل می‌کنند - حداقل التفات داشته باشند که چنین تعبّدی در تقلید در موضوعات وجود ندارد و اگر به هر دلیلی موجه یا غیر موجه در موضوعات هم به فقیهان مراجعه می‌کنند، در اینجا آراء آنان حجّیت تعبّدی ندارد و وقتی آن آراء را با درک و فهم خود، حتی اگر ظنی هم باشد در تضاد می‌بینند و یا نسبت به آنها شک و تردید دارند، حق ندارند مقلّدانه و چشم‌پسته عمل کنند.

تفکیک «اجتهاد در حکم کلی» از «انطباق بر مورد جزئی»

وقتی اجتهاد را به «احکام کلی» شرع اختصاص می‌دهیم و «احکام جزئی» را از آن خارج می‌دانیم، لازم است مقصود خودمان را از «جزئی» و «کلی» مشخص نماییم. همچنین تعبیر «کبریات» و تطبیق آنها بر «صغریات» و یا تعبیر «عناوین» و «مصادیق» نیاز به این توضیح دارند. گاه برای توضیح «به فتوا به حرمت خمر»، مثال زده می‌شود که کلی است، ولی از تشخیص اینکه مایع موجود در یک ظرف، خمر است به عنوان تشخیص موضوع یاد می‌شود که جزئی است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق، م ۶۷). این گونه مثالها هر چند صحیح است، ولی نباید از آن برداشت کرد که در همه موارد، تطبیق بر جزئی حقیقی و مصداق خارجی انجام می‌شود، بلکه جزئی در اینجا به تعبیر منطقی؛ اعم از جزئی حقیقی و جزئی نسبی و اضافی است. از این رو، ممکن است یک حکم کلی بر مصادیقی که خود کلی‌اند، تطبیق داده شود و در حقیقت، صغریات یک کبری هم به نوعی دارای کثرت و تعدد باشند؛ مثلاً حکمی که برای «کافر» اثبات شده است، بر «اهل کتاب» که نسبت به آن جزئی است، تطبیق پیدا می‌کند و همچنین بر خصوص یهود یا نصاری.

همین‌طور عنوان کلی قمار بر بازیهای مختلفی که در آن برد و باخت وجود دارد،

تطبیق پیدا می‌کند و البته هر بازی هم دارای یک عنوان کلی است که زیرمجموعه عنوان کلی تر قمار قرار می‌گیرد.

بر این اساس، «تطبیق» احکام شرعی بر موضوعات خود، دایره بسیار وسیع و گسترده‌ای پیدا می‌کند و تشخیص «حکم کلی» موکول به فقیه است که با غور در ادله، موضوع حکم را دقیقاً مشخص کند و سپس حکم آن را بیان نماید؛ مثلاً او حکم به جواز و نفوذ «بیع» می‌کند و با همین فتوا نسبت به «بیع» که در لسان دلیل موضوع قرار گرفته است، تلاش اجتهادی او پایان می‌پذیرد. پس از آن، نوبت به مصادیق بیع می‌رسد و مثلاً این سؤال مطرح می‌شود که آیا معاملات اینترنتی هم مصداق بیع هستند یا نه؟ در اینجا مصداق هم یک عنوان کلی است و کار تطبیق موضوع حکم بر این مصداق، بر عهده مکلف است.

در بسیاری از موارد، مقلدان با مراجعه به رساله‌های عملیه، گمان می‌کنند که هر حکم کلی که در رساله آمده است از قبیل فتواست؛ یعنی «موضوع» خاص آن در ادله ذکر شده و حکمی برای آن بیان شده است، غافل از آنکه «حکم کلی» که از سوی شارع، صادر و از سوی مجتهد استنباط شده، عنوان کلی دیگری است و فقیه با تطبیق آن بر مصادیق، فروعی را در رساله ذکر کرده است؛ مثلاً صاحب عروه، احکامی را درباره قرآن ذکر کرده است از قبیل «لزوم ازاله نجاست از اوراق و جلد مصحف، حرمت کتابت قرآن با مرکب نجس و لزوم محو آن در صورت کتابت، عدم جواز اعطای مصحف به کافر و وجوب بازپس گرفتن از وی، حرمت قرار دادن قرآن بر عین نجاست». در نگاه بدوی این فروع، احکام کلی متعددی است که برای مصحف شریف جعل شده و برای هر یک دلیل خاصی که موضوع هر فرع است وجود دارد، ولی آشنایان با مبانی فقهی می‌دانند که در این باره یک حکم کلی، بیشتر وجود ندارد و آن هم حرمت هتک قرآن کریم است و فروع فوق، تطبیقاتی است که صورت گرفته؛ مثلاً چون دادن قرآن به دست کافر، مصداق هتک تلقی شده، به عدم جواز آن حکم کرده است. پس در حقیقت، این یک حکم جزئی است و ماهیت اجتهادی ندارد و لذا در هر یک از این موارد که مصداق «هتک» تحقق نیابد، دلیلی بر منع و حرمت وجود ندارد و مفهوم حاشیه «سید سیستانی» بر این فروع عروه که می‌گوید: «الاحکام المذكورة تدور مدار الهتك و اطلاقها لغير صورة الهتك غير واضح بل ممنوع» همین است که اولاً این فروع، جنبه تطبیقی دارد، نه اجتهادی و ثانیاً چون موضوع عدم

جواز هتک است، لذا تمام این احکام باید به صورت هتک مقید شود؛ یعنی قرآن را به دست کافر نباید داد - در صورتی که موجب هتک قرآن باشد - و البته صرف به دست گرفتن هتک نیست. از همین روست که بخش مهمی از تفریعاتی که در متون فقهی به چشم می خورد ناشی از توسعه اجتهاد نیست و نباید آن را در مسیر رشد و تکامل فقه به حساب آورد. این تفریعات، نه از نوع «اجتهاد در احکام»، بلکه از نوع «تطبیق بر مصادیق» است که ذاتاً خارج از قلمرو اجتهاد و بیرون از شأن مجتهدان است و البته نظر مجتهدان در این انطباقات برای مقلدان حجّت نیست و مقلد مجاز است که مثلاً در فروع فوق هر یک از این اعمال را در صورتی که عرف یا اهل خبره، مصداق هتک ندانند، مرتکب شود؛ زیرا تشخیص مصادیق هتک، مانند مصادیق خمر بر عهده خود مکلف است.

نمونه دیگر این بحث، استفتائاتی است که در این ایام درباره نشان دادن چهره حضرت ابوالفضل 7 در یک فیلم سینمایی مطرح شده است و عده‌ای از فقهاء نظر به حرمت آن داده‌اند. این در حالی است که مسأله، جنبه فتوایی ندارد و به استنباط از ادله مربوط نمی‌شود، بلکه این موضع، برخاسته از تطبیق برخی از عناوین مُحَرَّم مثل هتک و وهن بر این کار است و البته اگر عرف بر چنین تطبیقی نظر نداشته باشد و یا در نزد عرف، تطبیق مورد ابهام و یا همراه با نظرات متفاوتی باشد، دلیلی برای اصرار به حرمت نیست و در اینجا نیز نظر مطابق قاعده همان است که فقیه محقق «آیه الله شبیری زنجانی» در پاسخ استفتائی فرموده‌اند:

به نمایش کشیدن چهره مبارک حضرت عباس و حضرت علی اکبر 8 و یا بعض دیگر امامزادگان اگر در نظر عرف، مصداق هتک آن حضرات باشد، جایز نیست. عنوان هتک، مسأله‌ای عرفی است که ممکن است به جهت فیلمنامه، نوع انتخاب بازیگر، چهره‌پردازی و یا اموری دیگر تحقق یابد.

تشخیص مصالح و مفاسد

تحولات اجتماعی، موضوعات جدیدی را در زندگی بشر پدید آورده است. این موضوعات به دلیل نوپیدا بودن، در نسل‌های گذشته به خصوص در عصر ائمه : مطرح نبوده و نام و نشانی از آنها در کتاب و سنت دیده نمی‌شود. از این رو، نمی‌توان حکم شرعی آنها را مستقیماً از ادله نقلی استخراج کرد. لذا یک راه برای کشف حکم شرعی این

موضوعات، توجه به مصالح و مفاسد هر یک از آنهاست. رادیو، تلویزیون، اینترنت و ماهواره، نمونه‌هایی از این موضوعات جدید هستند که اگر فقیه در شرایط خود، تشخیص دهد که موجب فساد است، «فتوا» به «حرمت» آنها می‌دهد و اگر چنین تشخیصی نداشته باشد، فتوای به حرمت نمی‌دهد و در صورت صدور فتوا، مقلدان وی نیز به تبعیت، وظیفه پیروی پیدا می‌کنند. ولی آیا چنین فتاوایی، واقعاً در قلمرو «اجتهاد» قرار دارند و برای مقلدان هم حجت می‌باشند؟

اگر بپذیریم که اجتهاد در «احکام کلیه» صورت می‌گیرد و تشخیص مصادیق که جنبه تطبیق عنوان کلی بر مصداق را دارد، خارج از اجتهاد و وظیفه است. در این صورت، مرز این فتوا آن است که «استفاده از ابزارهایی که موجب فساد اعتقادی، یا اخلاقی یا اجتماعی می‌شود، حرام است». این گونه فتوا می‌تواند مستند به ادله‌ای از کتاب، سنت، عقل و اجماع باشد و کاملاً با دانش فقه و تخصص فقیه، متناسب است.

ولی وقتی نوبت به تطبیق می‌رسد و باید مشخص کرد که «کدام ابزار» موجب فساد و تباهی است، با توجه به اینکه فرض بر این است که این ابزارهای جدید، موضوع حکم قرار نگرفته‌اند، فحص در منابع و ادله، نمی‌تواند نشان دهد که اینترنت چه آثار و عوارضی به همراه دارد و فقیه هر چه در ادله فحص کرده و وسع خود را به کار گیرد کمتر می‌تواند اطلاعاتی در این باره پیدا نماید. پس نظر او در این موضوع، به طور کلی بی‌ارتباط با دانش و تخصص اوست و وقتی که به فساد آفرین بودن یا مفید بودن چنین ابزاری نظر می‌دهد و آن را مبنای حرمت یا حلیت قرار می‌دهد، کاملاً از مسؤلیت خود برای اجتهاد فاصله گرفته است. مگر اینکه فقیه این نظر را از اهل خبره گرفته باشد. و اساساً چنین کاری «اجتهاد» تلقی نمی‌شود و در حقیقت، باید آن را از همان نوع «تطبیق عناوین کلی بر مصادیق» دانست که فقهاء بالاتفاق آن را خارج از اجتهاد دانسته و نظر فقیه را فاقد اعتبار در حق مقلد دانسته‌اند. مگر اینکه این تطبیق به نظر اهل خبره تأیید شود؛ زیرا اگر تقلید برگرفته از اصل عقلایی رجوع جاهل به خبره است، به چه دلیل کسی که عمر خود را با غور در کتاب و سنت، سپری کرده و به رتبه بالای فقاها رسیده است، در مسائل دیگر از قبیل تشخیص موضوعات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و غیره، «خبره» به حساب می‌آید و در همه آنها به صدور فتوا اقدام نموده و باید از نظرش تبعیت شود؟!

یک نمونه از این فتاوا، فتوای «آیه‌الله بهجت» به اجتناب از رانندگی برای زنان است: «در غیر موارد ضرورت اجتناب شود؛ چون معرضیت برای مفسده دارد» (بهجت، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۵۸).

آیا این گزاره که «رانندگی بانوان، معرضیت برای مفسده دارد» یک گزاره شرعی است که در متن کتاب و سنت آمده باشد یا یک گزاره عقلی است که عقل به آن حکم می‌کند و یا یک گزاره تجربی است که باید با مشاهدات عینی تأیید شود؟ در فرض اول و دوم، یک فقیه زاهد عزلت جو هم می‌تواند به آن حکم کند، ولی در فرض سوم کسی که چنین نظری می‌دهد آیا خود مستقیماً از مشاهداتش به این نتیجه رسیده و یا به پژوهش‌های آماری نهادهای انتظامی استناد کرده و یا...؟ به هر حال، این گونه داوری، از سوی فردی که در این زمینه «خبره» نیست، ذاتاً چه اعتباری دارد و چه مجوزی برای تقلید از آن وجود دارد؟ نظیر این نظر، پاسخی است که به استفتاء دیگری درباره «نگاه به فیلم مسابقات ورزشی مثل فوتبال و والیبال که اندام مردان آشکار است» داده شده و در جواب آمده است: «چون غالباً خالی از مفسده نیست، اشکال دارد» (همان، ص ۲۱۳). در اینجا هم این ابهام وجود دارد که «غلبه» مفسده در نگاه به فیلم مسابقات ورزشی، از کجا و چگونه برای فقیه احراز می‌شود؟ آیا او کارشناس این موضوع است تا به عنوان خبره، نظرش معتبر باشد و یا بر اساس حدس و تخمین شخصی نظر می‌دهد و یا...؟ درباره ماهواره هم فقیه دیگری به همین شیوه، فتوا داده است که «غالب» برنامه‌های آن فاسد است و در هر خانه‌ای «غالباً» از آن سوءاستفاده می‌شود. لذا استفاده از آن جایز نیست و البته این اشکال موضوع شناسانه، با صرف نظر از اشکالی است که در اصل حکم وجود دارد که «آیا کاربرد غالب یک وسیله برای حرام، موجب حرمت استفاده از آن می‌شود و حتی کسانی که استفاده مباح هم می‌کنند، باید از آن محروم باشند؟»

روشن است که در اینجا ادعا نمی‌شود که فقیه برای تشخیص مصالح و مفاسد، حق اظهار نظر ندارد، بلکه همه سخن در این است که اگر فقیه مستغرق در ادله شرعیه، می‌خواهد درباره این گونه موضوعات اجتماعی، اظهار نظر کند، باید به فضای فکری جدیدی وارد شود و مطالعات دیگری را دنبال کند. در این صورت، اگر در حد خبره و متخصص باشد، نظر او «اعتبار» پیدا می‌کند و برای دیگران هم قابل تبعیت است، ولی باید

توجه داشت که این دو مطالعه، نه تنها با هم ملازمه ندارند و تخصص در اولی با تخصص در دومی ملازمت ندارند، بلکه اساساً این دو مطالعه از دو سنخ متفاوتند؛ یکی از سنخ مباحث نظری و دیگری از سنخ مباحث کاربردی و فرضاً فقیه در برخی موارد به چنین مطالعه‌ای دست بزنند، ولی عادتاً دشوار است که بتواند در «همه موضوعات» اجتماعی که ابعاد بسیار متنوعی دارند و برای اظهار نظر درباره همه آنها نیاز به دانش‌های متعددی است، به چنین احاطه‌ای دست یابد.

بر فرض که فقیه یا غیر او به چنین آگاهی درباره برخی موضوعات دست یافته باشد و حکم شرعی حرمت را هم بر آن تطبیق داده باشد، ولی سؤال این است که اساساً چه «احساس تکلیفی» برای بیان این مطلب وجود دارد؟ و چرا خود را موظف می‌بیند که در این باره اظهار نظر کند؟ آیا آن را از باب ارشاد جاهل لازم می‌بیند؟ مگر برخی از فقهاء نفرموده‌اند که لزوم ارشاد جاهل به احکام کلی شرع محدود است، ولی ارشاد جاهل به موضوعات «در غیر تضييع حقوق الناس» لازم نیست (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۸۸؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، المکاسب، ج ۱، ص ۷۷). از این رو، در مسأله اعلام نجاست مأكولات و مشروبات به شخص جاهل یا غافل، نه از باب نهی از منکر آن را لازم دانسته‌اند - چون فاعل، ملتفت به حرمت نیست و فعل او منکر و معصیت نمی‌باشد - و نه از باب ارشاد جاهل آن را واجب دانسته‌اند؛ چون وجوب ارشاد جاهل اختصاص به احکام کلی دارد و برخی تصریح کرده‌اند که حتی با وجود «مفسده فعلیه» هم دلیلی بر وجوب، وجود ندارد: «لا دلیل علی الوجوب، ولو مع العلم بوجود المفسدة الفعلية» (خوئی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۹۷)، بلکه اضافه کرده‌اند که چنین ارشادی گاه مرجوح یا حرام است؛ مثل اینکه جاهل را در عسر و حرج می‌اندازد، یا موجب ایذاء می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۲۷).

ولی اگر در نظر بگیریم که گاه دخالت فقیه در موضوعات، ناشی از اطلاعات ناقص و یا پیش‌داوری است و یا به اعتبار و حیثیت مقام فقاها آسیب می‌رساند و یا با مخالفت جدی در جامعه مواجه می‌شود و یا او را در معرض اتهام موضع‌گیری در جهت حفظ منافع اقتصادی یا اجتماعی قرار می‌دهد، روشن می‌شود که بیان چنین آراء و نظاری درباره موضوعات، نه تنها واجب نیست، بلکه در مباح بودن آن تردید نیز هست و حداقل احتیاط، اقتضاء سکوت دارد.

تشخیص موضوعات تخصصی

اگر تقسیم موضوعات به شرعی و عرفی را بپذیریم، آن‌گاه بخشی از موضوعات عرفی - یا غیر شرعی -، موضوعات تخصصی است که شناخت آنها فراتر از درک عامه مردم بوده و به گروه خاصی از دانشمندان و متخصصان اختصاص دارد؛ مثلاً در گذشته انسانها از سکوک طلا و نقره در مبادلات تجاری خود استفاده می‌کردند و این سکه‌ها به دلیل جنس خود دارای ارزش بودند، ولی امروزه پولهای کاغذی و اسکناس جایگزین آن شده است که با پولهای گذشته کاملاً متفاوت است. مراجعه به منابع دینی و ادله شرعی، نشان می‌دهد که پولهای گذشته، موضوع احکام خاصی در ابواب مختلف مثل زکات بوده است. فقهاء این احکام را از ادله استنباط کرده‌اند، ولی برای تعیین حکم پولهای کاغذی نیازمند شناخت این موضوع جدید هستند و البته این شناخت فراتر از درک عرف عام است. از این رو، این امکان وجود ندارد که فقیه به اتکای تحلیل‌های ذهنی خود، در این باره حکمی صادر کند؛ در حالی که چنین موضوعی در میان اقتصاددانان با تحلیل‌ها و تحقیقات فراوانی روبرو بوده است. لذا معقول نیست که اولاً فقیه درباره چنین موضوعات پیچیده‌ای صرفاً بر اساس اطلاعات بسیط و ابتدایی خود فتوا دهد. ثانیاً هر فقیهی موظف باشد درباره این گونه موضوعات به تحصیل و تحقیق پرداخته و پس از کسب اطلاعات کامل و به دست آوردن خبرویت تام، فتوا دهد. از این رو، تنها راه حل آن است که فقیه بر اساس نظر کارشناسان و به صورت قضیه شرطیه فتوا دهد: «اگر ماهیت پول چنین است حکم آن چنان است». در این صورت، نه او در خارج از قلمرو اطلاع خود نظر داده و نه مسؤولیت صحت و سقم نظرات علمی را بر عهده گرفته است.

ولی مراجعه به فتاوی فقیهان نشان می‌دهد که آنها تبیین ماهیت اسکناس را به عهده گرفته و آن را در شأن خود دانسته‌اند؛ مثلاً حدود یک قرن قبل «سید محمد آل بحر العلوم»، این احتمال را تقویت می‌کند که اسکناس، مالیت ندارد و سندی است که با آن می‌توان تحصیل مال کرد: «حکم تلک الاورق حکم البروات و السجلات فانها لا مالیه لها بنفسها و انما مطلوبیتها لیست الا لکونها وسیلة الی تحصیل مال اخر» (آل بحر العلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۰) و بر این اساس، توجه می‌دهد که احکام اموال را بر اسکناس نباید مترتب کرد، بلکه احکام اسناد بر آن مترتب می‌شود و در همان دوره، «سید محمد کاظم طباطبایی»، نظری مخالف دارد و برای اسکناس قیمت و ارزش قائل است و می‌گوید اسکناس مثل برات نیست

که خودش فاقد ارزش باشد: «الاسکناس معدود من جنس غیر النقدین له قيمة معينة و لا یجری علیها حکمها... و هذا مخالف البرات فانها مثل اسناد علامة لیست جنساً له قيمة» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸). در عصر ما نیز فقهاء وارد نزاع‌های صغری دربارهٔ مثلی و یا قیمی بودن اسکناس می‌شوند. یکی همچون شهید «سیدمحمدباقر صدر» می‌گوید: «پولهای کاغذی مثلی است، ولی مثل آن همان ورقه مشابه آن نیست، بلکه چیزی که قیمت واقعی آن را اعلام کند، مثل آن است». لذا نتیجه می‌گیرد که اگر بانک کاهش ارزش پول را به سپرده‌گذاران بدهد قیمت واقعی را داده که ربا نیست (صدر، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۹) و دیگری مانند آیه‌الله «میرزا جواد تبریزی» و آیه‌الله «سیستانی» که اسکناس را مثلی می‌دانند، می‌گویند: «در مهریه یا قرض، طلبکار فقط همان مبلغ دین خود را می‌تواند مطالبه کند و کاهش ارزش پول تأثیری در حکم ندارد» و سومی مانند آیه‌الله «منتظری» در این موارد، حکم به مصالحه با تحصیل رضایت می‌کند و مبنای او در تحلیل ماهیت اسکناس این است که اصل اعتبار پولهای کاغذی به ملاحظه پشتوانه آنهاست، ولی بعد از آنکه حکومت هر کشوری، پولی را در کشور خود رایج کرد خود آن پول در آن کشور معتبر می‌شود و پشتوانه آن ملحوظ نمی‌شود و به لحاظ این دو اعتبار مقابل هم، در پرداخت خمس ارباح مکاسب، دیون و مهریه، باید مصالحه کرد (منتظری، بی تا، ج ۱، ص ۷۳).

ولی فقیه بما هو فقیه درباره این موضوع و موضوعات مشابه چه نظری می‌تواند داشته باشد و چگونه می‌تواند صاحب رأی باشد؟ و چرا در این موضوعات که خارج از قلمرو فقه هستند و کاملاً به تخصص‌های دیگر وابسته‌اند، سراغ فقیه باید رفت و از او باید تقلید کرد؟ اگر مقلد خود کارشناس پولی و مالی باشد، آیا مجاز به تقلید در این مسائل هست و اگر مقلد، عامی و بی‌اطلاع باشد، حق دارد که در این موضوع به سراغ مرجع تقلید خود برود و از غیر متخصص کسب تکلیف نماید؟

تبیین موضوعات عرفی

موضوعات احکام دو گونه‌اند؛ موضوعاتی که جنبه تعبدی دارند و شناخت آنها نیازمند تبیین شرع است؛ مثلاً وقتی شرع حکم به وجوب صلاة آیات می‌کند، علاوه بر حکم، موضوع را هم خود او باید توضیح دهد و چون این تبیین در خلال آیات و روایات اتفاق

می‌افتد، لذا فهم موضوع نیز نیاز به اجتهاد و استنباط دارد و قهراً عامی باید آن را از مجتهد اخذ نماید. ولی نوع دیگری از موضوعات وجود دارد که صرفاً عرفی‌اند و شرع در آنها دخالتی ندارد، مثل آنکه با (أَحْلَى اللَّهِ الْبَيْعَ)، حکم به تنفیذ بیع می‌کند، ولی تبیین موضوع را خود به عهده نمی‌گیرد و در واقع، حکم را بر همان چیزی که از قبل در نزد مردم به عنوان بیع شناخته شده است، مترتب می‌سازد. پس افتای فقهاء به دو قلمرو احکام و موضوعات مستنبطه محدود می‌شود:

«و مورد [الافتاء] المسائل الفرعية و الموضوعات الاستنباطية من حيث ترتب حکم فرعی علیها» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۴۵).

البته بسیاری از فقهاء مانند حضرات آیات بروجردی، نائینی و اصفهانی درباره موضوعات عرفی که نیازمند بحث و بررسی و دقت نظر است مثل غناء، وطن، معدن و... بر این باورند که تقلید جایز است، ولی آیا این بدان معناست که اگر شخص عامی (غیر فقیه) درباره این گونه موضوعات، صاحب نظر و اهل تشخیص است، باید به فقیه مراجعه کند؟ و اگر همو خود اهل نظر نباشد، نمی‌تواند به خبره‌ای که فاقد فقاقت است، مراجعه نماید؟ و یا جواز تقلید در این گونه موضوعات، به معنای جواز رجوع به خبره است؟ و اگر فقیه، خبره باشد، می‌توان به او مراجعه کرد - در صورتی که مقلد خود خبره نباشد -؛ چه اینکه او می‌تواند به غیر فقیه هم - اگر خبره باشد - رجوع کند؟

به نظر می‌رسد احتمال دوم به صواب نزدیک‌تر است و تقلید اصطلاحی در اینجا اعتباری ندارد؛ هر چند که رجوع به خبره بر حسب مورد، موجه است. از این رو، این تعلیقه آیه‌الله منتظری بر کلام صاحب عروه که «تقلید در موضوعات عرفی و لغوی، نیازمند به استنباط را رد می‌کند» بر تعلیقات دیگر، ترجیح دارد: «لا بأس بالرجوع فی الموضوعات المستنبطة الی اهل الخبرة فیها مع الوثوق بقوله. بل هو امر شایع و لا محیص عنه و لا فرق بین الراجع و کذا المرجوع الیه فیها بین الفقیه و غیره».

البته مراجعه به میراث گرانسنگ فقهی موجود نشان می‌دهد که بخش معظمی از مباحث فقهاء در قلمرو تبیین موضوعات عرفی است و به شهادت «وحید بهبهانی»: «نری فقهاء ناقد اکثر و نهایتاً الاکتثار فی کتبهم الفقهية و الاستدلالية فی الاجتهاد فی الموضوعات» (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۹، ص ۲۹۳).

البته این رویه، قابل دفاع است؛ چون تبیین این گونه موضوعات عرفی که احتیاج به دقت نظر دارد و در دانش دیگری مورد تأمل و تحقیق قرار نگرفته است و قهراً فقیه ناچار شده است که از ماء مطلق و مضاف گرفته، تا کنز و معدن و تا عناوین مربوط به معاملات از قبیل «افتراق» در خیار مجلس را مورد بحث قرار دهد تا این خلاء علمی و ضرورت پژوهشی، تأمین گردد، ولی آیا این رویه به معنای آن است که این بخش از فقه مدون نیز ذاتاً بر عهده فقه است و فقیه باید متکفل آن باشد؟ و آیا در این بخش نیز باید غیر مجتهدان را موظف به تقلید دانست؛ هر چند که خود توان استنباط مفاهیم عرفی و لغوی را داشته باشند؟ و آیا در این بخش می توان تلاش محققان عرف شناس و پژوهشگران لغت شناس را نادیده انگاشته و نظر فقیهان را بر آنان غالب شمرد؟

شگفت آور است که به کثرت مباحث موضوع شناسانه در کتب فقهی مثل «عروة الوثقی» استناد شود و نتیجه گرفته شود که پس عدم جواز تقلید در موضوعات، پایه و اساسی ندارد! «و ما لا یقال من عدم جواز تقلید فی الموضوعات، کلام لا اصل له کیف و کثیر من فروع هذا الکتاب من هذا القبیل» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹).

البته این نظریه، وقتی جنبه تعادل پیدا می کند که گفته می شود: «فقیه به خاطر ممارست دائم با موضوعات عرفی در تشخیص این موضوعات قوی تر است، لذا آن را بر عهده می گیرد و در اختیار مقلدان قرار می دهد»، ولی بالأخره پذیرفته می شود که «اگر در میان مردم، تیزهوشانی باشند که قدرت تشخیص همه یا بعضی از این موضوعات را داشته باشند، می توانند به تشخیص خود عمل کنند» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۲۴).

اگر این حداقل پذیرفته شود که ظاهراً از قبول آن گریزی نیست، آنگاه با این مشکل مواجه می شویم که آیا در متون فتوایی که در اختیار مقلدان قرار می گیرد و موارد فراوانی از این قبیل موضوعات وجود دارد، راهی برای مقلدان وجود دارد تا بتوانند موارد موضوعات مستنبطه شرعیه را از موضوعات مستنبطه عرفیه، جدا کنند تا اگر خود اهل تشخیص در مسائل عرفی اند به تشخیص خود عمل نمایند؟ آیا رویه کنونی رساله های عملیه القاء کننده این مطلب نیست که هر آنچه در اینجا آمده، جنبه شرعی دارد و مقلد باید یکسره همه آنها را بپذیرد؟ و آیا فقهاء نباید با این جداسازی، تکلیف مقلدان خود را مشخص نمایند و راه را برای عمل صحیح و تقلید به جای آنها باز نمایند؟

بر این اساس است که آیه‌الله «حاج سید مصطفی خمینی» شیوه متعارف در رساله‌های عملیه را مورد نقد قرار می‌دهد و ورود آنان در مصادیق و یا بیان مفاهیم غیر شرعی را ناروا و خلاف احتیاط می‌شمارد که مقلد را به اشتباه می‌اندازد.

«ان مداخلة ارباب الرسائل العلمیة فی المصادیق او بیان المفاهیم التی لا یتدخل الشرع فیها غیر صحیحه، بل غیر جائزه احتمالاً نظراً الی ان المقلد ربما یکون تشخیصه علی خلاف تحدید المجتهد و یظن لزوم اتباع نظره فیهلك...» (خمینی، ۴۱۸ق، ص ۴۲).

البته همانگونه که اشاره گردید، در مفید و حتی ضروری بودن تلاش فقهاء در تبیین موضوعات استنباطی عرفی نباید تردیدی داشت، ولی اولاً: از القای شرعی و تعبدی بودن این گونه آراء و ثانیاً: از به انحصار در آمدن آن به فقهاء و ثالثاً: از امتزاج آنها با آراء فقهی، باید پرهیز کرد.

نتیجه‌گیری

مقاله تهذیب اجتهاد را به دلیل طولانی شدن و باقی ماندن برخی مباحث دیگر در اینجا پایان داده تا در فرصت دیگری به ادامه آن پردازیم. این نظریه هر چند با مبانی فقهی کاملاً سازگار است، ولی به دلیل آنکه با اندیشه متفکرانی مانند «شهید مطهری» که پویایی اجتهاد را در مواجهه با موضوعات جدید می‌بینند، در تضاد دیده می‌شود و نظریه‌ای واپس‌گرایانه تلقی می‌گردد. از این رو، بررسی زوایای دیگر این دیدگاه و رفع ابهامات آن ضروری است. به زعم نگارنده، این نگاه تقلیل‌گرایانه، گام نخست برای روزآمدی اجتهاد و برون‌رفت از معضلاتی است که اجتهاد اصیل را در عصر ما تهدید می‌کند و حاصل این راهکار آن است که فقه می‌تواند در همه رگهای جامعه، سریان و جریان داشته باشد و این، بدان معنا نیست که فقیه هم در همه مسائل و موضوعات، حضور و دخالت یابد و عرصه را بر اصحاب فکر و اندیشه و یا حتی بر توده مردم، تنگ نماید.

منابع و مأخذ

١. آخوند خراساني، محمدكاظم، كفاية الاصول، قم: مؤسسه آل البيت ،: ١٤٠٩ق.
٢. آل بحر العلوم، سيدمحمد، بلغة الفقيه، تهران: منشورات مكتبه الصادق 7، ١٤٠٣ق.
٣. بهجت، محمدتقي، استفتانات، قم: دفتر مؤلف، ١٤٢٨ق.
٤. تبريزي، جواد، استفتانات جديد، قم: بي نا، بي تا.
٥. حائري يزدي، مرتضى، شرح العروة الوثقى، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٢٦ق.
٦. حر عاملي، محمدبن حسن، وسائل الشيعه، قم: مؤسسة آل البيت ،: ١٤٠٩ق.
٧. خميني، سيدمصطفى، تعليقه على العروة الوثقى، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خميني(ره)، ١٤١٨ق.
٨. خوئي، سيدابوالقاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، قم: لطفى، ١٤١٨ق.
٩. -----، فقه الشيعه، قم: نوظهور، ١٤١١ق.
١٠. شيخ انصاري، مرتضى، فرائد الاصول، قم: كنگره جهاني شيخ اعظم انصاري، ١٤١٦ق.
١١. -----، كتاب المكاسب، قم: كنگره جهاني شيخ اعظم انصاري، ١٤١٥ق.
١٢. صدر، سيدمحمدباقر، الاسلام يقود الحياة، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصيه للشهيد الصدر، ١٣٨٢.
١٣. طباطبائي يزدي، سيدمحمدكاظم، العروة الوثقى، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٩ق.
١٤. -----، تكملة العروة الوثقى، قم: كتابفروشي داوري، ١٤١٤ق.
١٥. عاملي، سيدجواد، مفتاح الكرامه، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٩ق.
١٦. مكارم شيرازي، ناصر، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: انتشارات مدرسه امام علي بن ابي طالب 7، ١٤٢٧ق.
١٧. منتظري، حسينعلي، رساله استفتانات، قم: بي نا، بي تا.
١٨. ميرزاي قمي، ابوالقاسم، القوانين المحكمة، قم: احياء الكتب الاسلاميه، ١٤٣٠ق.
١٩. نائيني، ميرزامحمدحسين، كتاب الصلاة، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١١ق.
٢٠. نجفي، محمدحسن، جواهرالكلام، بيروت: داراحياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
٢١. وحيد بهبهاني، محمدباقر، الفوائد الحائرية، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٥ق.
٢٢. -----، مصابيح الظلام، قم: مؤسسة العلامه المجدد الوحيد البهبهاني، ١٤٢٤ق.