

نقش عرف در فقه ابن ادریس

داریوش بخردیان^۱، محمدتقی قبولی درافشان^۲، محمدتقی فخلعی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۹/۱۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۵/۱/۳۰)

چکیده

شیوه تفکر هر فقهی در شرایط زمانی و مکانی خاصی شکل گرفته و در استنباط‌های وی اثرگذار است. تحولات و پیشرفت فقه، نتیجه همین تأثیر و تأثرها است. درک ابن ادریس از زمان خود، شناخت جامعه‌ای که در آن می‌زیسته و تلاش وی برطرف کردن مشکلات و بیان احکام متأثر از آن، سبب شد تا وی به عنوان فقهی با شهامت بکوشد تا فضای رکود و سکون حاکم بر فقه عصر خود را شکسته و با توصیف این دوران به دوران نازایی عقول و واماندگی ذهن‌ها، ضمن اعتراض به آرای گذشتگان، نقش زمان و مکان را در تحول فقهی بازنماید و فقهی نوین را پایه‌گذاری کند. از نظر ابن ادریس، عرف عبارت است از عمل یا گفتاری که به صورت پیوسته در میان مردم رایج است. وی معتقد است که عرف به واسطه داشتن دو منشأ متفاوت، دو کارکرد مختلف دارد: کارکرد استقلالی که عهده‌دار کشف حکم است و کارکرد ابزاری که وظیفه تعیین موضوعات و مصادیق احکام و تبیین معانی الفاظ را به انجام می‌رساند.

کلید واژه‌ها: ابن ادریس، عرف، فقه

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز؛

Email: dbekhradi13@gmail.com

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

۳. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

۱. طرح مسأله

هرچند از دیدگاه اسلام، وحی به عنوان منبع اصلی تمام احکام و قوانین فقهی محسوب می‌شود و قانونگذاری مخصوص خداوند است؛ اما عرف به عنوان یک منبع متحرک فقه، گاه به صورت یک عامل مستقل و تشخیص دهنده حکم و گاه به صورت یک منبع تفسیری مورد استفاده قرار می‌گیرد [۲۴]. مطالعه کتاب‌های فقه‌های پیشین نشان می‌دهد که همگی، عرف را یکی از منابع فقه می‌دانسته، گرچه آن را در کنار سایر منابع چهارگانه ذکر نکرده‌اند.

۲. مقدمات نظری پژوهش

۱.۲. رهیافت آگاهی به عرف در اجتهاد ابن ادریس

اجتهاد در دوران‌های مختلف، معانی متفاوتی داشته است و به همین دلیل برخی از فقه‌های صدر اول با اجتهاد مخالفت و آن را باطل دانسته‌اند [۲، ج ۲، ص ۱۷۰؛ ۱۹، ج ۲؛ ۴۱۹؛ ۲۳، ج ۲، ص ۶۳۶]. اجتهاد مذموم مترادف با رأی و نظر شخصی بوده، "قیاس" مصداق بارز آن است؛ اما به تدریج معنای واژه "اجتهاد" تغییر کرد که بر اساس آن می‌توان شیعه را اهل اجتهاد نامید [۱۵، ص ۳۹-۴۲]. قدیمی‌ترین متنی که در آثار دانشمندان شیعی به این تغییر اشاره کرده، عبارت محقق حلی در بیان حقیقت اجتهاد است [۲۸].

برخی از فقها با توجه به تعریف اجتهاد که بر اساس آن، فقیه با استفاده از دانش خود می‌تواند حکمی فقهی را به دست آورد، معتقدند: اجتهاد در زمان ائمه (ع) متداول و در زمان محدثان نیز وجود داشته است [۸]. ابن ادریس با نقل روایتی از امام صادق (ع) به این معنا اشاره کرده است: «انما علینا ان نلقى الیکم الاصول و علیکم التفریع». از آن جا که اجتهاد به معنای "بازگرداندن فروع به اصول" و "استنباط احکام از قواعد کلی" هیچ بار معنایی منفی ندارد، ابن ادریس آن را می‌پذیرد [۲، ج ۳، ص ۵۷۵]. البته ابن ادریس در مواردی به معنای مذموم اجتهاد (اجتهاد رأی) اشاره کرده و آن را در کنار قیاس و استحسان باطل دانسته است [۲، ج ۲، ص ۱۷۰].

شاهد بر این مدعا آن است که وی در بحث "شرایط قاضی"، شرایطی را برای قاضی بیان می‌کند که حکایت از پذیرش اجتهاد دارد. وی مدعی است قاضی باید به کتاب، سنت، اجماع و اختلاف لهجه‌ها و عرف عالم باشد (العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوالبس [۲۶])؛ سپس "علم به کتاب" را به اطلاع بر عام و خاص، ناسخ و منسوخ و مانند این‌ها

تفسیر کرده و "علم به سنت" را به آگاهی از اخبار متواتر و آحاد معنا کرده است [۲، ج ۲، ص ۱۵۴]. ابن ادریس هر چند واژه اجتهاد را در آثار خود به کار نبرده، اما "علم" را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بر اجتهاد قابل انطباق است.

ابن ادریس به صراحت طریق صحیح در اجتهاد و فقاہت را چنین بیان می‌کند: «طریق صحیح نزد من عمل به کتاب خدا، سنت متواتر و اجماع است. و هرگاه این سه دلیل نبود، آن چه را که محققان می‌توانند در مسائل شرعی بدان اعتماد کنند، تمسک به دلیل عقلی و حکم آن است» [۲، ج ۱، ص ۴۶]. بنابراین، ابن ادریس اجتهاد را مساوی با عقل می‌گیرد و شیوه اجتهادی در دست‌یابی به احکام را آن‌گاه کارگشا می‌داند که دلایل دیگر در آن مورد ساکت باشند. از آن‌جا که فقه با زندگی روزمره مردم و حقوق و تکالیف آنان مرتبط است؛ عرف در استنباط احکام فقهی آنان نقش بسزایی دارد و حتی آگاهی نسبت به آن را از شرایط اجتهاد برشمرده‌اند. بنابراین، فقیه در کنار مباحث علمی و دقت‌های عقلی، همواره باید عرف را مد نظر قرار داده و بر اساس آنها حکم دهد.

۲.۲. مفهوم‌شناسی عرف

اغلب علما بر حجیت عرف اذعان دارند، اما راه‌های مختلفی را برای حجیت آن بیان کرده‌اند: برخی قائل به حجیت ذاتی آن هستند؛ زیرا عرف و سیره عقلا برخاسته از فطرت است [۱۸]؛ برخی حجت بودن عرف را نیازمند امضا دانسته، عدم ردع را برای حجیت کافی می‌دانند [۲۱]؛ برخی معتقدند در صورتی که منع و ردع از عرف آن ثابت نشده باشد، عرف حجت است [۳۰]. دلایلی که بر حجیت عرف اقامه شده عبارت است از: سیره عقلا و سیره شارع [۱۰، ۲۷].

۱.۲.۲. عرف در لغت

عرف ضد "نکر"، عبارت از چیزی است که نفس آدمی آن را نیکو شناسد و به آن خو گیرد و آرامش یابد [۴]. همچنین عرف، عادت جاری در بین مردم است، اما عادت جاری نزد افراد خاص را عرف نمی‌گویند [۲۰].

۲.۲.۲. عرف در اصطلاح

برخی بر این باورند که عرف در اصطلاح فقهی عبارت است از "آنچه نفوس از نظر عقل

به آن استقرار می‌یابند و وجدان آن را قبول می‌کند» [۲۰]؛ اما به نظر می‌رسد این تعریف کامل و همه جانبه نباشد، زیرا آوردن "شهادت عقل و وجدان سالم" در تعریف عرف از دو جهت نادرست است: عرف در زمان و مکان تغییر می‌یابد و چیزی که عقل یا وجدان سالم بدان شهادت دهند، قابل تغییر نخواهد بود؛ همچنین عرف به دو قسم "صحیح و فاسد" تقسیم می‌شود، ولی چیزی که وجدان سلیم بر آن شهادت دهد، فاسد نمی‌شود [۶].

پس می‌توان عرف را عبارت دانست از: "آن چه عادت مردم در خرید و فروش، اجاره و سایر معاملات بر آن قرار گرفته و متکلم می‌تواند کلام خود را با اعتماد بر آن، مطلق بیاورد" [۳۱]؛ "آن چه که مردم به آن عادت دارند و بر آن سیر می‌کنند، از افعال یا اقوالی که بین آنها شیوع دارد" [۱۱، ص ۱۸۹]؛ "سنن و سیره‌های جمیل جاری در جامعه که عقلای جامعه آنها را می‌شناسند، به خلاف آن اعمال نادر و غیرمرسوم که عقل اجتماعی انکارش می‌کند" [۱۷].

امام خمینی گاه از عرف عام با واژگانی مانند "بنای عقلا"، "طرق عقلانیه"، "امارات عقلانیه"، "سیره عقلا" نام می‌برد و در تعریف آن می‌نویسد: «امارات عقلانیه آن چیزهایی هستند که عقلا در دادوستدها، تصمیم‌گیری‌ها و همه امور مربوط خویش به آنها عمل می‌کنند به گونه‌ای که اگر شارع از عمل به آنها ردع و منع کند، نظام جامعه از هم می‌پاشد و چرخه حیات اجتماعی متوقف می‌شود» [۷].

استفاده از چنین تعبیرهایی برای عرف، در عبارت سایر علمای شیعی نیز دیده می‌شود: «بنای عقلا عبارت است از استمرار عمل و روش عمومی توده عقلا در گفت‌وگوها، دادوستدها و سایر وابستگی‌های اجتماعی بدون توجه به کیش و آیین ملت‌ها» [۱۵، ص ۲۱۰؛ ۲۱؛ ۳۴].

۲.۳. رابطه عرف با احکام شرعی

رابطه عرف با احکام شرعی از مباحث دقیق و جدی در فقه می‌باشد که به نوعی رابطه فقه را با زمان و مکان نیز مشخص می‌کند. این که چه میزان عرف در استنباط احکام مؤثر است، میان فقها اختلاف نظر است. آیت الله سبحانی مدعی است: «گاهی اوقات در شرع، مفاهیمی وجود دارند که موضوع برای احکام است؛ لکن برخی مصادیق آن مجمل است. در این مواقع برای فهم این که آیا از مصادیق است یا خیر؟ به عرف رجوع می‌کنیم [۱۱، ص ۱۹۳]، مانند تعیین مصداق سگ شکاری تعلیم دیده با عرف» [۲، ج ۳، ۸۳].

در "تسهیل المسالك" آمده است: «آن چه را شارع، مقدر به اندازه‌ای نکرده است، حاکم در آن، عرف خواهد بود» [۱۲].

صاحب "اصول العامه" به دسته‌بندی عرف پرداخته، می‌نویسد: «۱- آن چه که از حکم شارع استکشاف شود، ولی نصی در آن وجود نداشته باشد، مانند عقد فضولی. لازمه این عرف آن است که به زمان معصوم (ع) باز گردد و از سوی او تأیید شده باشد. ۲- آن چه که شارع فهم آن را منوط به عرف کرده است، مثل صعيد (زمین برای تیمم). ۳- مراد متکلمان از کلامشان، حتی مراد شارع ... عرف در مورد اول، مناط حکم نیست، بلکه این تأیید شارع است که مناط قرار گرفته است؛ اما در دو مورد دیگر، از آن جهت که خود مناطی برای حکم نیست، بلکه نهایت باعث می‌شود تا صغرای کلام باشد، پس اصل نیست و در عرض سایر اصول قرار نمی‌گیرد» [۶].

علامه مغنیه در این باره می‌گوید: «ملاحظه می‌شود عرف، نمی‌تواند به تنهایی مصدري از مصادر تشريع قرار گیرد، مگر در صورت تأیید و تقریر شارع که در این صورت، دیگر عرف مبنا نیست، بلکه تقریر شارع است. اما عرف می‌تواند موضوعاتی را که حقیقت خاصی در شرع نداشته باشد، تشخیص دهد. مثلاً شارع گفته است "لاضرر و لا ضرار"، تشخیص ضرر با عرف است ... به تعبیر اصولیان در شبهات حکمیه به عرف رجوع می‌کنیم، نه در شبهات موضوعیه» [۳۱]. هرچند مراد نویسنده این است که عرف می‌تواند صغرای قیاس را تشکیل دهد، ولی هیچ‌گاه در مقام کبری قرار نخواهد گرفت؛ اما ادعای وی صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا در شبهات حکمیه مانند شک در حرمت یا حلیت، عرف قادر به تشخیص نیست؛ بر خلاف شبهات موضوعیه مانند این که آب‌جو در حکم حرمت خمر آن است.

درباره عرف و پیوند آن با قانون و شریعت، سه گزینه وجود دارد:

یک: عرف مصدر قانون و منبع شریعت است. در این مورد، عرف همسان با "اراده الهی" منبع قانون است. بر اساس این نظریه، آن چه مورد رضایت عامه بود و صدق عرف بر آن، قطعی باشد، باید مورد عمل قرار گیرد و اگر مورد اعراض قرار گرفت، باید ترک شود. دو: عرف سند و دلیل کشف شریعت است. بر این اساس، عرف همانند قرآن، سنت، اجماع و عقل، سندی است کاشف از شریعت و آنچه با اراده الهی جعل و تشریح شده است. این اندیشه به عرف و تأسیس‌های عقلا و خرسندی یا ناخرسندی مردم به عنوان منبع قانون نگاه نمی‌کند، اما عرف را مسیری می‌داند برای رساندن فقیه به بایدها و

نبایدها (شریعت). در این صورت، عرف جدای از سایر دلایل، یکی از مدارک اجتهاد به شمار می‌رود.

سه: عرف ابزاری است در خدمت ادله احکام. مفاهیم به کار رفته در ادله را تفسیر و در مورد آن‌ها داوری می‌کند؛ اما هیچ‌گاه به صورت مستقل، مدرک حکم و کشف شریعت قرار نمی‌گیرد [۲۲، ص ۱۳۵].

۴.۲. عرف و تأثیر آن بر فقیه

عرف پدیده‌ای است که فقهای شیعی از دیرباز با آن آشنا بوده و در کتاب‌های خود آن را به کار بسته و با واژه‌هایی از قبیل: اهل بلد، عادت قوم [۳۳]، تعارف [۲۳، ج ۱، ص ۳۵۲]، عاده الناس، عاده البلد [۳] و عرف [۳۲] از آن یاد کرده‌اند.

گروهی تأثیر زمان و مکان و عرف در زندگی انسان را امری روشن دانسته به گونه‌ای که در تصمیم‌گیری‌ها و عملکردهای او نقش انکارناپذیری دارد و کمتر فقیهی را می‌توان یافت که در آرای فقهی وی تأثیر نداشته باشد. ایشان تغییر حکم را با تغییر عرف و عادت جایز دانسته، آن را با عنوان قاعده فقهی "العاده" (تغیر الاحکام بتغییر العادات) مطرح کرده‌اند [۱۳].

یکی از دانشمندان معاصر در این باره می‌گوید: «اگر کسی فتوای فقه را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آن‌ها در مسائل زندگی توجه کند، می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر داشته، به طوری که فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم؛ فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری» [۲۹].

در برابر، برخی عرفی شدن فقیه را خطر اعلام کرده، می‌نویسد: «خطری که باید هنگام اجتهاد از آن پرهیز کرد، دخالت دادن شخصیت و روح مجتهد در کشف و استخراج نظام و احکام شرعی است و این که با ذهنیات خود، به سراغ نصوص برود؛ زیرا باعث افراط و تفریط می‌شود». وی برای این خطر چهار علت ذکر کرده است که عبارتند از؛ توجیه واقع و رویدادهای خارجی، گنجاندن نص در چارچوب خاص، پیراستن دلیل شرعی از اوضاع و احوال و شرایط آن و سرانجام، موضع‌گیری خاص در برابر نص [۱۶].

البته باید توجه داشت آن چه بر اثر زمان و مکان تغییر می‌کند، مواردی است که با زمان و مکان ارتباط داشته، خداوند منشأ این تغییر را مربوط به خود انسان معرفی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» [رعد، ۱۱]؛ اما آن چه مربوط

به خدا و احکام است، تغییر نمی‌کند، مگر توسط آورنده آن: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» [فاطر، ۴۳].

۳. جایگاه عرف در فقه ابن ادریس

۳.۱. مفهوم‌شناسی عرف در فقه ابن ادریس

ابن ادریس در موارد زیادی به عرف تمسک کرده و با تعبیری همچون: عرف شرع، عرف شریعت، عرف معهود، عاده الامثال، عرف و عادت، عرف لغت، طریقه العرف و العاده، عرف استعمال، عرف لغت، عادت القوم، عرف القوم و عرف زمان از آن یاد کرده است که بازگشت آن‌ها به سه چیز است: عرف شرع، عرف عادت و عرف لغت.

ایشان هرچند در مواردی به صورت صریح، دلایل را منحصر در چهار تا می‌داند، اما وی به گونه‌ای است که عرف را نیز از ادله به شمار می‌آورد. برخی ادعا کرده‌اند: در صورتی که خوک، ظرفی را نجس کند، باید آن را سه بار غسل کرد، همانند ظرفی که سگ آن را نجس کرده است؛ زیرا در عرف لغت، به خوک، سگ اطلاق شده است [۱۹، ج ۱، ص ۱۸۶]. ابن ادریس در رد این سخن می‌گوید: «هیچ یک از اهل لغت، چنین استعمالی به کار نبرده‌اند و ادعای آنان ادعای بدون دلیل است و عرف هم بر آن دلالتی ندارد» [۲، ج ۱، ص ۹۱].

از نظر ابن ادریس، برخی عرف‌ها ناشی از حاکمیت سلاطین و حاکمان غیرشرعی است، مانند طرح نظریه تقیه [۲، ج ۲، ص ۲۰۲]؛ برخی مربوط به سیره عقلا است، مانند بیع معاطات [۲، ص ۲۵۰]؛ برخی جنبه خاص و شخصی دارند، مانند عدم جواز شراب‌خواری و ازدواج با محارم [۲، ص ۶]؛ هر کدام از این موارد، ممکن است در امور مالی، عبادی، سیاسی باشد یا مربوط به فعل افراد یا مربوط به الفاظ.

بنابراین به نظر می‌رسد در فقه کلیاتی وجود دارد که نصی بر آن نیست؛ در این صورت فقیه می‌تواند برای کشف حکم از عرف استمداد جوید. برای تخصیص و تقیید الفاظ عام و مطلق، مباحث تعارض و تبیین مراد متکلم، می‌توان از عرف کمک گرفت تا بتوان از قول و عمل احسن پیروی کرد. ابن ادریس در مواردی عرف را جایگزین لفظ قرار داده است. می‌توان گفت ایشان عرف را از ادله به‌شمار آورده و سراسر فقه ایشان به مرجعیت عرف در فهم موضوعات عرفی اشاره کرده است؛ زیرا شارع در بیان مقاصد خود به زبان عرف سخن گفته است.

هرچند ابن ادریس در کتاب خود تعریفی از عرف ارائه نداده است، اما در بحث نماز مسافر، ملاک سفر و حضر را به عرف واگذار کرده و ضابطه آن را بیان کرده است: «عرف کسی را مسافر دانسته که عمل مسافرت را تکرار و به طور متوالی بر آن استمرار داشته باشد» [۲، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ج ۳، ص ۶۱]. بنابراین، می‌توان به این نتیجه رسید که وی در شکل‌گیری عرف، تکرار و استمرار عمل در میان مردم را معتبر دانسته است. از این رو، مراد از عرف در نظر وی، عملی است که در میان مردم رایج است.

۳. ۱. ۱. ابن ادریس و توجه به زمان و مکان

فقه‌های گذشته اگرچه در کتاب‌های خود به تغییر فتوا بر اساس شرایط زمانی و مکانی تصریح نکرده و تعبیر زمان و مکان در برداشت‌های فقهی توسط فقه‌های معاصر مطرح شده است؛ اما از تغییر فتوا از گذشته‌های دور دست‌مورد توجه بوده است. تغییر فتاوی یک فقیه گواه بر این مدعاست که شرایط زمانی و مکانی در برداشت‌های او تأثیر گذاشته است. ابن ادریس از کسانی است که این مسأله را به خوبی درک و وضعیت زمان خویش را این‌گونه توصیف کرده است و آن را به عنوان انگیزه احیای مجدد علم فقه بیان می‌کند: «هنگامی که زهد و بی‌میلی علمای عصر خود را، نسبت به علم شریعت محمدی و احکام اسلامی و دشمنی آنان با نادانسته‌هایشان و کوتاهی‌هایشان در آن چه می‌دانند، دیدم ... عامل و انگیزه من برای حیات بخشیدن دوباره به آن علم گردید» [۲، ج ۱، ص ۴۱]. و در ادامه می‌افزاید: «در روزگار ما افراد غافل و کوتاه فکر، کسی که اندیشه و تفکر نویی بیاورد و بیهودگی سخنان معیوب دیگران را بیان کند و اندیشه‌های نادرست آنان را رد کند، او را فقط فرد متجدد نوآور می‌دانند که در این روزگار عقیم بودن اندیشه‌ها و بازماندگی ذهن‌ها، برای صاحبان این اندیشه‌های نو، نه تنها ارزش و فضیلتی به شمار نمی‌آید، بلکه وسیله‌ای برای سرکوب آنان بود» [۲، ص ۴۴].

زمان و مکان نقش تعیین‌کننده‌ای در استنباط احکام دارد. چه بسا در گذشته، مسأله‌ای دارای حکمی فقهی بوده و اکنون همان مسأله، با توجه به روابط جدید حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، حکم جدیدی پیدا کند. یکی از رویدادهایی که در دوره حیات ابن ادریس رخ داد، جنگ‌های صلیبی است. این رخداد در برخی آرای فقهی وی در باب جهاد تأثیر گذاشت. ایشان می‌نویسد: «جهاد تنها با حضور امام عادل یا کسی که امام او را برای فرماندهی نصب کرده، واجب است. اما جهاد به همراه حکام جور

یا غیر امام، اشتباه و خطا است و فاعل آن گناهکار است و مأجور نیست، مگر در صورتی که جهاد دفاعی باشد که اساس اسلام و اصل دین در خطر باشد یا ترس از فروپاشی اجتماع مسلمین باشد. البته در این نوع جهاد، قصد مجاهدان باید دفاع از حوزه اسلام و مسلمانان باشد، نه جهاد به همراه سلطان جور یا وادار کردن طرف مقابل به اسلام از طریق جهاد» [۲، ج ۲، ص ۴].

بازتاب وضعیت سیاسی - اجتماعی دوره زندگی ابن ادریس و حاکمیت حاکمان سنی مذهب سلجوقی باعث شد، برخی آرای وی متأثر از این وضعیت قرار گیرد که می‌توان به آرای وی در طرح نظریه تقیه اشاره نمود. ایشان در باب حکم براساس شریعت اسلامی می‌نویسد: اگر وضعیت اضطرار و تقیه، حاکم باشد حاکم شیعی در غیر قتل نفس می‌تواند براساس نظر مخالفین حکم دهد [۲، ج ۲، ص ۲۶، ۲۰۳]. اخذ اجرت در برابر انجام کار برای سلطان جائز یا کمک به او، حرام است مگر در صورت تقیه [۲، ج ۲، ص ۲۱۴].

ایشان در مورد فروش سلاح به دشمنان دین با توجه به شرایط زمانی حکم می‌دهد و آن را در زمان صلح جایز می‌داند و می‌گوید: «عمل السلاح، مساعده و معونه لأعداء الدین، و بیعه لهم، إذا كانت الحرب قائمة بیننا و بینهم؛ فإذا لم یکن ذلک، و کان زمان هدنة، فلا بأس بحمله إلیهم، و بیعه علیهم، علی ما روی فی الأخبار عن الأئمة الأطهار». [۲، ج ۲، ص ۲۱۶]

بیان ایشان در توصیف شرایط زمان خویش، ناشی از درک این مطلب است که شرایط زمانی یا مکانی در برداشت‌های فقهی شیخ طوسی تأثیر گذاشته است. وی در صدد بیان این مطلب است که از تقلید و پیروی گذشتگان خودداری شود و هر فقیهی با مراجعه به منابع فقهی، مسائل مورد نیاز جامعه خود را استخراج کند.

ابن ادریس در پایان کتاب این‌گونه می‌نویسد: «تأمل کنندگان در کتابم را قسم می‌دهم که از آنچه در آن است مرا تقلید نکنند؛ بلکه با دید جستجوگر مبتدی در آن بنگرند. هواهای نفسانی، عشق به مبدأ و تقلید، باعث می‌شود باطل در لباس حق جلوه کند و آن را کنار بزند؛ زیرا این‌ها بیماری‌هایی هستند که جالینوس حکیم هم نمی‌تواند آن‌ها را مداوا کند. تعظیم بزرگان و تقلید گذشتگان و انس با آموخته‌های محدود آنان، نیاز به مداوایی بزرگ دارد. عاقل و خردمند کسی است که هدف او، رسیدن به حق از راه تحقیق است، نه طرفداری و دفاع از شیوه دیگران. کسانی که این روش را انتخاب کرده‌اند از لذت آسودگی خاطر مقلدان محروم هستند، در عین حال از زشتی تقلید و

بی‌اعتماد شدن به دور نیستند؛ بدا به حال کسی که در امر دینش کوتاهی کرده و بیشتر عمرش را صرف طرف‌داری از دیگران کرده است، نه شناخت حق» [۲، ج ۳، ص ۶۵۲].

ابن ادریس در بیشتر موارد به آرای شیخ طوسی اشاره و بر آن‌ها ایراد می‌گیرد. وقتی به نقدهای ابن ادریس بر نوشته‌های شیخ طوسی توجه شود، به روشنی وی بر پرهیز از تقلید و اخذ اقوال گذشتگان و تشویق به بازخوانی آرا نسبت به زمان خویش تأکید می‌ورزد. از این رو، هر فقیه‌ی بایستی با مراجعه به منابع و به دور از تأثیر از اقوال گذشتگان به استنباط احکام زمان خویش بپردازد. ابن ادریس همواره از روی‌گردانی مردم از فقه می‌نالید و از غفلت و ناآگاهی کهنسالانی که میراث زمان را ضایع می‌کردند، شکایت می‌کرد.

۳. ۱. ۲. جایگاه اقسام عرف در فقه ابن ادریس

گاه عرف‌های مختلف با هم تعارض پیدا می‌کنند؛ به عنوان مثال، لفظی در لغت برای معنای خاصی وضع شده و در شرع به معنای دیگر به کار رفته می‌رود، مانند لفظ "صلاه" که در لغت به معنای دعا و در اصطلاح فقه به معنای اعمال مخصوص با شیوه مشخص است. در این موارد، هرگاه قرینه‌ای برای تعیین یکی از این معانی چندگانه عرف وجود نداشته باشد، چه باید کرد؟

۳. ۱. ۲. ۱. تعارض عرف شرع با عرف عادت و عرف لغت

الفاظی که به صورت مطلق در کلام شارع به کار رفته است، اگر دارای معانی شرعی، عرفی و لغوی باشند؛ معنای شرعی بر عرف و لغت مقدم می‌شود و در صورت نبود معنای شرعی، عرف عادت مقدم بر لغت می‌شود.

ابن ادریس در بحث مهریه زنی که پیش از نزدیکی طلاق داده شده و میزان مهریه او تعیین نشده است به آیه «وَمَتَّوَهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» [بقره، ۲۳۶] تمسک کرده، می‌نویسد: «مرجع در این مقدار عرف است؛ زیرا وقتی خطابات شرعی، مطلق باشند در تقییدش به عرف شرع مراجعه می‌شود. در صورت نبود عرف شرعی، به عرف عادت مراجعه می‌شود و در صورت نبود این دو، به عرف لغت مراجعه می‌شود» [۲، ج ۲، ص ۵۸۳]. وی تقدم عرف شرع بر دو قسم دیگر را امری اجماعی میان اصولیان می‌داند [۲، ج ۳، ص ۴۹]؛ زیرا عرف شرع بر عرف لغت طاری می‌شود و ناسخ آن است [۲، ج ۲، ص ۵۲۴؛ ج ۳، ص ۵۴].

۳.۱.۲. تعارض عرف عادت با عرف لغت

فقها و اصولیان در پاسخ به این سؤال که در تعارض حقیقت عرفی و لغوی، کدام یک مقدم است، بر این باورند که عرف مقدم است، مگر قرینه‌ای وجود داشته باشد؛ مانند روایات موجود در باب وصیت به شمشیر، که غلاف را نیز در برمی‌گیرد [۵]. کلام ابن ادریس در این مسأله متفاوت است؛ گاهی عرف عادت را مقدم دانسته و گاهی لغت را مقدم می‌دارد.

وی در بحث احیا اراضی موات، عرف لغت را بر عرف عادت مقدم دانسته، می‌گوید: «اگر لفظ در عرف لغت، معنایی نداشته باشد به حقیقت عرفی مراجعه می‌شود» [۲، ج ۲، ص ۳۸۲]؛ اما آن گونه که پیشتر گذشت، عرف عادت را بر عرف لغت مقدم دانسته بود. ابن ادریس در موارد زیادی به عرف استناد کرده است [رجوع کنید به ۲، ج ۲، ۳۳۹، ۳۸۲، ۴۴۳، ۵۸۳]. در تفسیر لفظ "کثیر" به عرف زمان توجه کرده، معتقد است اگر کسی به کثیری از اموالش نذر کند و آن را مطلق بگذارد؛ با عنایت به مفاد آیه ۲۵ سوره توبه باید آن را حمل بر هشتاد کرد. وی سپس با تمسک به عرف زمان و عرف اهل بلد، قائل به تفصیل شده و می‌گوید: اگر در عرف زمان و عرف بلد ناذر، معامله با درهم انجام می‌شود، مراد هشتاد درهم است و اگر معامله با دینار انجام می‌شود، مراد هشتاد دینار است [۲، ج ۳، ص ۶۱].

آن گونه که ملاحظه می‌شود، از نظر ابن ادریس، حکم از عرف برداشت نمی‌شود، ولی تعیین موضوع بر عهده عرف است. حال این پرسش مطرح است که از میان انواع عرف، کدام عرف مراد است؟

منظور از عرف، عرف صحیح است، نه عرف فاسد. همچنین با توجه به موارد عرف، گاهی عرف عام و گاهی عرف خاص مراد است. به عنوان مثال، در بحث توهین‌های لفظی، ملاک عرف عام است، در حالی که در مبادلات سیاسی یا بحث‌های هنری یا سایر امور تخصصی، تشخیص توهین بودن یا نبودن، منوط به عرف خاص همان رشته است.

البته باید توجه داشت که تفاوتی میان عرف قولی یا عرف فعلی نیست. هر کدام که باشد، برای صدق حکم کافی است. از این رو، ابن ادریس گاه عرف را جانشین گفتار قرار داده است، همچون نقد بلد در معاملات.

۳.۲. کارکردهای عرف

از بررسی فقه ابن ادریس معلوم می‌شود که عرف از نظر وی، کارکردهای گوناگونی دارد:

۱.۲.۳. کشف حکم: از نظر ابن ادریس، هر جا که ادله اربعه وجود نداشته باشد، عرف از ادله و منبع کشف احکام به شمار می‌آید، هر چند به صراحت به این مطلب اشاره نکرده است. به عنوان مثال، در بحث نجاست ظرفی که خوک با آن تماس داشته، برخی برای طهارت آن، همچون ظرفی که سگ با آن تماس داشته، حکم به شستن آن کرده‌اند؛ زیرا در عرف، به خوک، سگ اطلاق شده است؛ اما ابن ادریس در رد این سخن می‌گوید: «ادعای آنان ادعای بدون دلیل است و عرف هم بر آن دلالتی ندارد» [۲، ج ۱، ص ۹۱].

برخی بر این باورند که می‌توان فرض کرد عرف هر چند در حوزه عبادات و امور توقیفی تنها به داوری در تحقق و عدم تحقق مصداق و موضوع بسنده می‌کند؛ اما در حوزه معاملات و امور غیرعبادی و غیرتوقیفی می‌تواند حکمی نوین پایه‌گذاری کند که در فقه قابل پذیرش باشد [۱۴]. بنابراین، آگاهی به عرف زمان باعث می‌شود که فقیه حکم را بر اساس آن سنجیده و فتوا دهد؛ مانند عدم انحصار حرمت احتکار نسبت به گندم، جو، کشمش، روغن و خرما [۲، ج ۲، ص ۲۳۸]؛ همچنین عدم اختصاص ذبح با آهن [۲، ج ۳، ص ۱۰۷].

ابن ادریس با مورد توجه قرار دادن زمان خویش معتقد است: اموال اهل بغی به غنیمت کسی در نمی‌آید و غیرقابل تقسیم است [۲، ج ۲، ص ۲۱۹]. همچنین ایشان اجرا و تنفیذ احکام را بر عهده امام دانسته که در صورت غیبت یا عدم قدرت، بر عهده فرد اعلم و منصوب از جانب امام است. هرگاه این شرایط در کسی باشد، امر حکومت به او واگذار می‌شود، هر چند به ظاهر از طرف سلطان ستمگر غالب تعیین شده باشد. پس هرگاه مسؤولیتی به وی عرضه شد باید قبول کند؛ زیرا حکومت بر او تعیین یافته است. [۲، ج ۳، ص ۵۳۷-۵۳۹].

با توجه به آن چه گذشت می‌توان برخی عرف‌ها را ناشی از وضعیت سیاسی زمان مانند حاکمیت حاکمان غیرشیعی دانست، همچون طرح نظریه تقیه [۲، ج ۲، ص ۲۰۲]؛ برخی مربوط به سیره عقلا است، مانند بیع معاطات [۲، ج ۲، ص ۲۵۰]؛ برخی جنبه شخصی دارند، مانند عدم جواز شراب‌خواری و ازدواج با محارم [۲، ج ۲، ص ۶].

بنابراین، عرف هنگامی در فقه کاربرد دارد که نصوص در مورد آن سکوت کرده‌اند. در این موارد فقیه می‌تواند برای کشف حکم از عرف استمداد جوید. بدین ترتیب، ابن ادریس عرف را از ادله شرعی به شمار آورده و در سراسر فقه به مرجعیت عرف در فهم موضوعات عرفی اشاره کرده است؛ زیرا شارع در بیان مقاصد خود به زبان عرف سخن گفته است.

۳.۲.۲. بازشناسی موضوعات و مصادیق احکام: هر حکم شرعی، موضوعی دارد که در بسیاری از موارد، شناسایی و تشخیص آن بر عهده عرف است. به عنوان مثال، نماز مسافر به صورت قصر واجب است، اما تشخیص این مطلب که به چه کسی عنوان مسافر گفته می‌شود تا نماز وی قصر باشد، بر عهده عرف است [۲، ج ۱، ص ۳۳۹]؛ همچنین، سجده بر آن چه از زمین می‌روید در صورتی که خوراکی و پوشیدنی نباشد، جایز است؛ تعیین مصادیق این مطلب به عرف واگذار شده است [۲، ج ۱، ص ۲۶۸]. البته هستند فقیهانی که تشخیص موضوع را بر عهده عرف و تشخیص مصادیق را بر عهده عقل گذاشته‌اند [۲۵]. امام خمینی در نقد این نظر می‌نویسند: «این سخن محل نظر و تأمل است؛ زیرا شارع در خطاب‌های خودش، مانند یکی از افراد عرف است و این که گفته شود، در فهم موضوع احکام از عرف پیروی می‌شود، ولی در مصادیق باید از عقل پیروی نمود، این امکان‌پذیر نیست» [۹]. بنابراین، مواردی که شارع، تشخیص محدوده موضوعات احکام شرعی را به عرف واگذار کرده و در آن‌ها هیچگونه اعمال نظری نکرده، بیشتر موضوعات احکام شرعی را دربرمی‌گیرد؛ مانند "مؤنه" مستثنای از خمس که تشخیص مؤنه به عرف واگذار شده است [۲، ج ۱، ص ۴۸۹].

۳.۲.۳. بازشناسی معانی الفاظ: عرفی که ابن ادریس به آن تمسک کرده است، تنها مربوط به عرصه عمل نیست، بلکه الفاظ را نیز دربردارد. به عنوان مثال، لفظ جمع را بر عدد سه حمل کرده است؛ زیرا تشخیص آن بر عهده عرف است و لغت بر آن دلالتی ندارد [۲، ج ۳، ص ۴۵۴].

بنابراین، از دیدگاه ابن ادریس، هر جا شارع مقدس، موضوع را تبیین نکرده باشد، تشخیص معنا و مفهوم آن به عرف واگذار شده و در هنگام تعارض با لغت، عرف مقدم است.

۳.۲.۴. تبیین ادله و مراد متکلم: ابن ادریس می‌نویسد: «هرگاه حکمی را معلق به اسم عام کند، بر عموم حمل می‌شود و در این معنا حقیقت است» [۲، ج ۲، ص ۵۸۳]. ایشان در مواردی عام را به عرف تخصیص زده است. به عنوان مثال، اگر کسی سوگند یاد کند که "لا اکل البیض"، لفظ "البیض" عام است و شامل تخم مرغ، تخم شترمرغ، تخم ماهی و تخم ملخ می‌شود؛ اما در این جا عرف لغت آن را تخصیص زده و شامل تخم ماهی و تخم ملخ نمی‌شود [۲، ج ۳، ص ۵۳]. هم‌چنین هرگاه لفظ عامی در لغت به یک معنا و در عرف شرع به معنای دیگری به کار رفته باشد، عرف شرع آن را تخصیص زده و بر معنای شرعی حمل می‌شود، مانند لفظ "صلاه" و "صوم" [۲، ج ۳،

ص ۵۴]. هرگاه دو دلیل با هم تعارض داشته باشند، بین آن دو جمع می‌شود که این جمع به عرف واگذار شده است. مانند این که یک دلیل عام و دیگری خاص باشد، در این صورت به دلیل خاص عمل می‌شود تا بین آن دو جمع عرفی شده باشد؛ زیرا جمع بین دو دلیل، بهتر از کنار گذاشتن آن‌ها است [۲، ج ۱، ص ۷۴].

۳.۳. آثار و نتایج روش ابن ادریس

هرقدر آهنگ پیشرفت و توسعه جوامع تندتر باشد، موضوع‌ها هم سریع‌تر عوض شده و تغییر احکام را در پی دارند. با دقت در فقه ابن ادریس می‌توان گفت فضای اجتماعی و سیاسی و شرایط خاص زمان وی سبب شد تا او در مسیری گام نهد که پیشتر تجربه نشده بود و این اقدام وی آثاری در پی داشت که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۳.۳.۱. توصیف جامعه شناختی و تحلیل آن

ابن ادریس از خمودی علمی زمان خویش رنج می‌برده و همواره از آن سخن می‌گوید. وی با جامعه‌ای سروکار داشته که اندیشه نو را چون پیشینیان نگفته‌اند، پذیرا نیست و مدعیان فقه، هیچ اعتراضی به اندیشه‌های شیخ طوسی را نمی‌پذیرند و به جای توجه به "ما قال" به "من قال" توجه می‌کنند. ابن ادریس نسبت به این وضع معترض بود و تقلید از بزرگان را به این دلیل که متقدم هستند، بر نمی‌تافت.

۳.۳.۲. دمیدن دوباره روح اجتهاد به فقه

عظمت علمی شیخ طوسی چنان بر جامعه آن روزگاران گسترانده شده بود که قدرت تفکر و استنباط جدید را از فقهای بعدی گرفت و به دلیل تقلید از افکار و استنباط‌های وی، رکود شدیدی بر جامعه علمی آن روزگار حاکم گردید. اما با ظهور ابن ادریس، ضمن احترام به گذشتگان و بر اساس فهم دقیق نسبت به زمان خویش، مسائل فقهی را با استنباط جدید و تحقیق ابتکاری از سر گرفت.

۳.۳.۳. مبارزه با تقدس‌گرایی

فقه شیعه در هر زمانی نیاز به پویایی و بالندگی دارد و اگر در هر دوره‌ای به دلیلی دچار توقف شود، باید راه بالندگی فقهای نواندیش باز گردد. پیش از ابن ادریس، فقه امامیه

گرفتار رکود شد که یکی از دلایل آن اعتقاد به قداست فقه‌های متقدم است. اما باید توجه داشت که فقیهان بزرگ نیز مصون از اشتباه نیستند. ابن ادریس تأکید دارد که می‌توان سخن بزرگان را نقد کرد و این کار نه تنها آسیبی به دین نمی‌زند، بلکه باعث رشد و بالندگی آن و ظهور فقیهانی برجسته‌ای همچون علامه حلی، محقق حلی، شهید اول و شهید ثانی می‌شود.

نتیجه‌گیری

- عرف دو حوزه عمل و گفتار را دربرداشته و عبارت است از "عملی رایج میان مردم که تکرار و استمرار آن عمل شرط تحقق عرف است".

- در فقه ابن ادریس، عرف با واژه‌های گوناگونی بکار رفته است: عرف و عادت، عاده القوم، عرف زمان، عرف استعمال.

- در صورتی که عرف شرعی، عادت و عرف لغت با هم تعارض داشته باشند، کلام بر معنای شرعی حمل شده، عرف شرعی بر دو عرف دیگر مقدم می‌شود. در صورت نبود عرف شرعی، عرف عادت بر عرف لغت مقدم می‌شود.

- در فقه ابن ادریس به دو کارکرد استقلالی (کشف حکم) و ابزاری (تعیین موضوعات و مصادیق احکام، تبیین و بازشناسی معانی الفاظ) اشاره شده است. بنابراین، عرف و عادت یکی از ادله استنباط به شمار می‌آید که در صورت سازگاری با مصالح جامعه و عدم مخالفت با مبانی شرع و تأیید شارع، قابل استناد است.

منابع

- [۱]. قرآن کریم
- [۲]. ابن ادریس، محمدبن احمد؛ (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. چاپ دوم، جلد ۱، ۲، ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۳]. ابن‌براج، قاضی عبدالعزیز؛ (۱۴۰۶ق). *المهذب*. جلد ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، صص ۳۶۳، ۴۸۵.
- [۴]. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. چاپ سوم، جلد ۹، بیروت، دار الفکر، ص ۲۳۹.
- [۵]. بحرانی، سید هاشم؛ (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. جلد ۱۳، تهران، بنیاد بعثت، ص ۳۸۲.
- [۶]. حکیم، سید محمد تقی؛ (۱۴۱۸ق). *اصول العامه للفقّه المقارن*. چاپ سوم، مجمع جهانی اهل‌البيت(ع)، صص ۴۰۵، ۴۰۸.

- [۷]. خمینی، روح الله؛ (۴). انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه. جلد ۱، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۱۰۵.
- [۸]. _____ (۱۴۱۸ق). الاجتهاد و التقليد. تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۷۰.
- [۹]. _____ (۱۳۸۱ق). الاستصحاب. تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۱۵۹.
- [۱۰]. _____ (۱۴۱۰ق). الرسائل. جلد ۲، قم، موسسه اسماعیلیان، ص ۱۲۹.
- [۱۱]. سبحانی، جعفر؛ (۱۴۱۹ق). مصادر الفقه الاسلامی و منابعه. بیروت، دارالاضواء، صص ۱۸۹، ۱۹۳.
- [۱۲]. شریف کاشانی، حبیب الله؛ (۴۰۴ق). تسهیل المسالک الی المدارک فی رئوس القواعد الفقہیہ. قم، المطبعه العلمیہ، ص ۹.
- [۱۳]. شهید اول، محمد بن مکی؛ (۴). القواعد و الفوائد. جلد ۱، قم، کتابفروشی مفید، ص ۱۵۱.
- [۱۴]. صابری، حسین؛ (۱۳۸۴ش). فقه و مصالح عرفی. قم، بوستان کتاب، ص ۱۱۴.
- [۱۵]. صدر، سیدمحمدباقر؛ (۱۳۷۹ش). المعالم الجدیدہ. چاپ دوم، جلد ۱، قم، کنگره شهید صدر، صص ۳۹، ۴۲، ۹۱، ۲۱۰.
- [۱۶]. _____ (۱۴۱۷ق). اقتصادنا. قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۳۸۴.
- [۱۷]. طباطبایی، محمدحسین؛ (۱۴۱۷ق). المیزان. چاپ پنجم، جلد ۱ و ۲، قم، موسسه نشر اسلامی.
- [۱۸]. _____ (۴). حاشیہ الکفایه. جلد ۲، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ص ۲۰۶.
- [۱۹]. طوسی، محمدبن حسن؛ (۱۴۱۷ق). عدہ الاصول، تحقیق: محمدرضا انصاری، جلد ۲، قم، انتشارات ستاره.
- [۲۰]. عبدالرحمان، محمود؛ (۴). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقہیہ. جلد ۲، بی جا، ص ۴۹۳.
- [۲۱]. عراقی، آقاضیاءالدین؛ (۴۰۵ق). نہایہ الافکار. جلد ۳، قم، موسسه نشر اسلامی، صص ۱۳۷-۱۳۸.
- [۲۲]. علیدوست، ابوالقاسم؛ (۱۳۸۱ش). فقه و عرف. تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۵، ۱۴۸، ۲۳.
- [۲۳]. علم الهدی، سیدمرتضی؛ (۴). الذریعہ الی اصول الشریعہ. جلد ۱ و ۲، انتشارات دانشگاه تهران.
- [۲۴]. عمیدزنجانی، عباس علی؛ (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی. چاپ چهارم، جلد ۲، تهران، امیرکبیر، صص ۲۱۶-۲۱۷.
- [۲۵]. کرمی، محمد؛ (۱۳۸۶ق). طریق الوصول الی کفایہ الاصول. جلد ۴، قم، چاپخانه قم، ص ۲۲۵.
- [۲۶]. کلینی، محمدبن یعقوب؛ (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ سوم، جلد ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیہ، ص ۲۷.
- [۲۷]. کوه کمری، سیدمحمد بن علی حجت؛ (۱۴۰۹ق). کتاب البیع (التذییل). چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۵۰.

- [۲۸]. محقق حلی، جعفر بن حسن؛ (۱۴۰۳ق). معارج الاصول. مؤسسه آل البيت (ع)، ص ۱۷۹.
- [۲۹]. مطهری، مرتضی؛ (؟). فقه و حقوق (مجموعه آثار). جلد ۲، قم، بی نا، ص ۱۸۱.
- [۳۰]. مظفر، محمد رضا؛ (۱۳۷۵ش). اصول الفقه. چاپ پنجم، جلد ۲، قم، انتشارات اسماعیلیان، ص ۱۴۲.
- [۳۱]. مغنیه، محمدجواد؛ (۱۴۲۱ق). فقه الامام الصادق(ع). چاپ دوم، جلد ۶، قم، مؤسسه انصاریان، ص ۱۱۶.
- [۳۲]. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری؛ (۱۴۱۴ق). التذکره باصول الفقه. چاپ دوم، بیروت، دار المفید، ص ۳۹.
- [۳۳]. ——— (۱۴۱۳ق). المقنعة. کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، بی نا، صص ۶۱۶، ۶۴۹.
- [۳۴]. نایینی، محمدحسین؛ (۱۴۰۹ق). فوائد الاصول. جلد ۳، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ص ۱۹۲.

