

## Research Article

# A Critique of the Mechanism of Metaphysical Realism in Shiite Principles of Jurisprudence

Mohammad Hossein Safaee<sup>1</sup>

Received: 29/09/2021

Accepted: 06/12/2021

### Abstract

According to some Muslim scholars, manners of living are not exhausted by modern style of living (regardless of prior traditions)—we might still turn to Islamic jurisprudence (*fiqh*), find the Prophet's words, and live accordingly. The nature or spirit of Islamic jurisprudence is the discovery of the practical doctrines, or rulings, of Islam. A jurist is not therefore a lawmaker, but a discoverer of laws. A jurist's process of *ijtihad* (or inference of rulings) ends with an inferences of a proposition that suggests a jurisprudential ruling. Of the prominent Shiite intellectual trends, both Akhbāris and Uṣūlis endorse metaphysical realism about divine rulings. The main problem with which this article is concerned is an assessment and critique of the mechanism of realism in jurisprudential inferences in Shiite principles of jurisprudence. Based on the results of this research, which are obtained through description and analysis of content, although

---

1. PhD of philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. mhs13680@yahoo.com.

\* Safaee, M. H. (2022). A Critique of the Mechanism of Metaphysical Realism in Shiite Principles of Jurisprudence. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(105), pp.33-60. Doi: 10.22081/jpt.2021.62006.1872

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

realism is part and parcel of the principles held by Imami Shiite Uṣūlis, the solutions proposed to achieve the goal are inadequate because of their confusion of existential and legislative effects of certainty, and thus, they cannot do justice to the concerns of Akhbāris in reaching the reality. For this reason, it is necessary to account for a more efficient mechanism of realism through a revision of the common elements of Uṣūli arguments and how they arrive at an authoritative reason or proof. It seems that by transferring the locus of inculpativeness (*munajjiziyya*) and exculpativeness (*mu'adhdhiriyya*) from the essence of certainty (*qaṭ'*) to its causes, and the minimization of the impact of psychological states on inferences, the ground can be prepared for realism and further justification of the propositions in the principles of jurisprudence.

**Keywords**

Realism, mentalism, truth, Akhbāri, Uṣūlī, probativity (*ḥujjiyya*).

## مقاله پژوهشی

# نقدی بر سازوکار واقع‌گرایی متافیزیکی در اصول فقه امامی

محمدحسین صفایی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷

### چکیده

از نظر برخی اندیشمندان مسلمان، شیوه زیستن منحصر در زندگی مدرن (بدون نظر به سنت‌های پیشین) نیست؛ همچنان می‌توان به سراغ فقه رفت، سخن پیامبر ﷺ را یافت و بر اساس آن زندگی کرد. حقیقت فقه و آنچه به‌مثابه روح آن محسوب می‌شود، کشف آموزه‌های عملی دین اسلام (احکام) است. در این مسیر، فقیه قانون‌گذار نبوده، بلکه کاشف است. عملیات اجتهاد فقیه با استنباط از طریق یک گزاره که حاکی از حکم است پایان می‌یابد. از میان نحله‌های شاخص فکری شیعه، هر دو گروه اخباری و اصولی در منا قائل به واقع‌گرایی متافیزیکی در حوزه احکام الهی هستند. مسئله اصلی که این تحقیق به آن پرداخته، ارزیابی و نقد سازوکار واقع‌نمایی استنباط‌های فقهی در اصول فقه امامی است. طبق یافته‌های این پژوهش، از طریق توصیف و تحلیل محتوا، اگرچه واقع‌گرایی جزو مسلم مبانی اصولی‌های امامی است، اما راهکارهای مطرح‌شده برای نیل به این هدف به دلیل خلط بین آثار تکوینی و شرعی قطع، وافی به مقصود نبوده و تأمین‌کننده دغدغه اخباری‌ها در رسیدن به واقع نیست. از همین روی، تبیین سازوکاری کارآمدتر در خصوص چگونگی واقع‌گرایی از طریق بازنگری در عناصر مشترک استدلال‌های اصولی و نحوه رسیدن به حجت، ضروری است. به نظر می‌رسد با انتقال موطن منجزیت و معذرت از ذات قطع به اسباب حصول قطع و کاهش تأثیر حالت‌های روانی در استنباط، زمینه برای واقع‌گرایی و توجیه هرچه بیشتر گزاره‌های اصولی فراهم شود.

### کلیدواژه‌ها

واقع‌گرایی، ذهن‌گرایی، صدق، اخباری، اصولی و حجت.

۱. دانش‌آموخته مقطع دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. [mhs13680@yahoo.com](mailto:mhs13680@yahoo.com)

\* صفایی، محمدحسین. (۱۴۰۱). نقدی بر سازوکار واقع‌گرایی متافیزیکی در اصول فقه امامی. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۳۳-۶۰.

Doi: 10.22081/jpt.2021.62006.1872



در معرفت‌شناسی نخست به معیار معرفت و راه‌های دستیابی به آن پرداخته شده و در مرحله بعد به نحوه ارتباط عالم<sup>۱</sup> با معلوم<sup>۲</sup> توجه می‌شود. بخش اول را می‌توان مسئله کارکردی<sup>۳</sup> معرفت‌شناسی دانست که منجر به تبیین نظریه‌هایی در باب توجیه خواهد شد. بخش دوم به حقیقت و سرشت معرفت مربوط بوده و مسئله ساختاری<sup>۴</sup> معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهد. معرفت‌شناسی در این مرحله دو عنوان رئالیسم<sup>۵</sup> و ضد رئالیسم (ایدئالیسم)<sup>۶</sup> را بررسی می‌کند (Cornelis, 2001, pp. 1-2).

اشیا و آنچه ادراک می‌شود در نسبت با ذهن فاعل شناسا، از دو حال خارج نیست. صورت‌های ذهنی مستقل از مدرک، وجودی خارجی و مادی دارند و یا اینکه این صور، مستقل از فرد، حقیقتی ندارند. به همین ترتیب، یکی از دو نظریه رئالیسم و ایدئالیسم مطرح می‌شود (Dancy, 1985, p. 145).

واقع‌گرایی متافیزیکی به معنای اعتقاد به تحقق حقایق خارجی، صرف‌نظر از ادراک ما و با قطع نظر از وجود مدرک انسانی است. برخلاف رویکرد قبلی در ایدئالیسم اشیای مادی و واقعیت‌های خارجی جدای از معرفت یا ادراک ما تحقق ندارند (Edwards, 1972, p. 77).

همان‌گونه که در پیش‌رو به اثبات خواهد رسید، یکی از مباحثی که فقهای امامی بر آن اجماع دارند، تقرر احکام الهی پیش از استنباط مجتهد و اشتراک آن‌ها برای عالم و جاهل است. این به معنای قبول حقایقی (احکام الهی) ورای ذهن مکلف است (واقع‌گرایی متافیزیکی). بدیهی است که بعد از قبول این واقعیت، نوبت به تدوین

1. knower
2. the known
3. functional
4. structural
5. realism
6. idealism



سازوکاری خواهد رسید که بیشترین اصابت به واقع را داشته باشد (واقع‌گرایی معرفت‌شناختی). حال با در نظر داشتن آنچه ذکر شد، سؤال اصلی که ما در پی پاسخ به آن هستیم این است که منظور از فقه به‌عنوان مجموعه‌ای مدون از گزاره‌ها که در راستای علم به احکام شرعی و یا کشف این احکام از ادله آن گرد هم آمده‌اند (عاملی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۰)، چیست؟ طبیعی است که یک اصولی در ابتدا می‌گوید ما ایدئال نیستیم که بتوانیم هر چیزی را بنویسیم و نام آن را فقه بگذاریم. اما آیا راه‌های واقع‌گرایی در فقه امامی برای کشف و یا علم به احکام شرعی مدون شده است؟!<sup>۱</sup>

### ۱. پیشینه‌ی واقع‌گرایی در فقه امامی

اگرچه تاکنون پژوهش مستقلی در باب سازوکار واقع‌گرایی با رویکردی بین‌رشته‌ای در خصوص فقه صورت نگرفته، اما می‌توان سابقه این موضوع را در برخی از نظریه‌های اصولی که جنبه مقدماتی برای مباحث فقهی دارند رهگیری کرد؛ از همین روی، تلاش شده است پیشینه‌ای از موضوع این تحقیق ذیل مسئله تخطئه یا تصویب بیان شود.

#### ۱-۱. تخطئه یا تصویب

اصولیان امامی موافق با اخباری که از اهل بیت علیهم‌السلام واصل شده (به‌عنوان نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۴)، به دلیل قبول مصالح و مفاسد واقعی احکام و اشتراک آن بین عالم و جاهل، معتقد به تخطئه رای مجتهد هستند. در مقابل، به تعدادی از اصولیان

۱. مباحث این مقاله بر این مبنا استوار است که حسن و قبح معرفت‌شناختی (عقلی) معادل حسن و قبح هستی‌شناختی (ذاتی) باشد و امکان رسیدن از ساحت معرفت‌شناختی به ساحت هستی‌شناسی وجود داشته باشد. «أن المراد من الذاتي في المقام إنما هو حسن الأفعال و قبحها العقلي، في مقابل الأشاعة الذين ذهبوا إلى حسن الأفعال و قبحها الشرعي. فمن قال بأن العقل له القابلية على أن يصف الفعل إذا نظر إليه بما هو هو بأحد الوصفين، فقد ذهب إلى التحسين و التقيح العقليين الذاتيين» (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰).

بر فرض که حسن و قبح عقلی منجر به حسن و قبح ذاتی شود، می‌توان بحث را چنین پیش برد که اصولیان امامی که در مبنا قائل به حجیت حسن و قبح عقلی در ساحت معرفت‌شناختی‌اند، در عمل چگونه به واقع‌گرایی ملتزم خواهند شد.





اهل سنت منتسب شده که به دلیل اعتقاد به جعل احکام برای عالم و رد مصالح و مفاسد واقعی، موافق تصویب در خصوص رأی مجتهدند (جصاص، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۹۵؛ غزالی، ۱۴۱۳ق، صص ۳۴۹-۳۶۴).<sup>۱</sup>

قول مشهور در میان اصولیون امامی، باور به یگانه‌بودن حکم درست در صورت تطابق آن با حکم واقعی الهی (تخطئه) است. در طول تاریخ امامیه، اکثر علمای اصولی از سید مرتضی (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۶۸) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۸) تا آخوند خراسانی (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۶۸) و خوئی (خوئی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۰) قائل به نفی تصویب و مدعی اجماع امامیه در این باب‌اند.

آنچه از سخنان اصولیون امامی برداشت می‌شود، التزام ایشان به انحصار حکم درست در حکم مطابق با واقع است؛ اگرچه برای عمل به حکم مخالف واقع نیز نوعی مصلحت مجزا و در طول حکم درست تبیین شده است.

در نتیجه، اجتهاد، فعالیت استنباطی مجتهد در ادله فقه است. این فعالیت یک امر آلی و طریقی است که با به کارگیری منابع در پی دسترسی به احکام شرعی است. چنین ویژگی و ماهیتی برای اجتهاد، تنها بر مسلک کشف و تخطئه که می‌توان آن را مسلک تطابق با واقع نامید، قابل تصویر است. برخلاف صورت قبلی، بنابر تصویب، اجتهاد از موضوعیت اصلی برخوردار است و دیگر ابزاری برای استنباط واقع و فعالیتی آلی برای دسترسی به یک حقیقت در ورای ذهنیت مجتهد نیست.

۱. می‌توان این مبانی را در قالب یک مثال به شرح زیر به صورت بهتری بیان کرد: اگر مولا به بندگان خود بگوید تنها راه تنجز احکام، ابلاغ از طریق فرزند اوست و فرزند مولا به اشتباه حکم او را وارونه به بندگان ابلاغ کند، در اینجا چند حالت متصور است: مولا بگوید دستورات قبلی اشتباه بوده و دوباره باید انجام شود. این به معنای تحفظ بر واقع است. حجت = واقع‌گرایی. مولا بگوید از این پس دستور جدید انجام شود. این به معنای تکیه بر حجیت و لزوم رعایت جایگاه مولا و جلوگیری از اختلال نظام است. حجت = پدیده اجتماعی. مولا بگوید از این پس دستور جدید این است. این به معنای تغییر حکم واقعی است که به برخی از اهل سنت منتسب شده و از نظر امامیه مردود است. حجت = حکم مطابق با واقع و یا تصویب.

## ۲. وصول به واقع از طریق نظریه حجیت ذاتی قطع

اصولی‌های امامی متأخر مانند شیخ انصاری برای کشف احکام پیشین و ثابت الهی، وصول به واقع از طریق قطع را برگزیده‌اند.

نظریه حجیت ذاتی قطع به‌عنوان اصلی‌ترین بحث اصولی در خصوص باور واقع‌نما و موجه در دو نحله شاخص فکر اسلامی، یعنی اصولی‌گری و اخباری‌گری مورد بررسی قرار گرفته است.

شروع بحث از حجیت ذاتی قطع در قالب مسئله‌ای مستقل، در علم اصول فقه و با جداسازی ادله اجتهادی (بخش سوم مباحث اصول) از ادله فقاهتی (بخش چهارم مباحث اصول) همراه شده است. شیخ انصاری در ابتدای مقصد ثالث از کتاب فرائد الاصول تفاوت میان امارات، اصول عملیه و همچنین نام‌گذاری این دو به ادله اجتهادی و ادله فقاهتی را از نوآوری‌های وحید بهبهانی می‌داند (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۰).<sup>۱</sup>

در دوره اخباری‌گری و قبل از شروع دوره تجدید حیات و تحول اساسی در علم اصول فقه در حوزه علمیه،<sup>۲</sup> تفاوتی میان امارات و اصول عملیه وجود نداشت و همه این موارد ذیل بحث از ادله آورده می‌شدند. مسئله اعتبار علم ذیل بحث حسن و قبح عقلی یا عقلایی در کتب اصولی و کلامی مورد توجه قرار می‌گرفت؛ منبای اتخاذ شده در خصوص معنای حسن و قبح، مشخص‌کننده رفتار عالم اصولی و اخباری با مسئله اعتبار علم بود (الحیدری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۹).

شیخ انصاری به‌عنوان مبدع مسئله حجیت قطع در ابتدای کتاب فرائد الاصول تقسیمی در مورد حالات ذهنی مکلف بیان کرده و می‌فرماید: «اعلم ان المكلف اذا التفت الی حکم شرعی فاما ان يحصل له الشک فيه او القطع او الظن» (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۵). در تقسیم‌بندی شیخ انصاری مقسم مکلف ملتفت، ملتفت الیه، حکم شرعی و اقسام سه مورد است.

۱. سخن از حکم واقعی و حکم ظاهری، نوعی اعمال نظر معرفتی درباره احکام شرعی است. دو مرحله‌ای کردن معرفت، نزدیک به بحث‌های معرفت‌شناسی جدید است که چندان به انطباق با واقع فکر نمی‌کند.
۲. این دوره از وحید بهبهانی (۱۲۰۶ق) آغاز شد و تا شیخ انصاری (۱۲۸۱ق) ادامه دارد (علی‌پور، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵).





دلیل طرح این باب توسط شیخ انصاری، برقراری تعادل میان دو مکتب افراطی آن دوران است. اخباری‌ها با تعصب فکری در استنباط احکام فقهی خود را تنها مقید به متن احادیث می‌دانستند و در مقابل آن‌ها، اصولی‌های انسدادی با تمسک به انسداد باب علم، قائل به حجیت ظنون شخصی در استنباط احکام فقهی بودند. در این میان شیخ انصاری با برقراری نوعی تعادل معتقد به حجیت ادله قطعی عقلی و ادله ظنی سمعی شده است (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۴).

علاوه بر این، انتقادات شیخ انصاری بر فتوای "عدم حجیت قطع وسواسی" (کاشف الغطاء، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۸؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۴۲۲) که در آن دوران شهرت یافته بود را می‌توان از دیگر دلایل پردازش شیخ انصاری به حجیت قطع به صورت مسئله‌ای مجزا برشمرد. پس از طرح این بحث توسط شیخ انصاری، حجیت ذاتی قطع به عنوان روش فقهی اصولی برای کشف واقع مورد توجه همه اصولیان پس از او قرار گرفت؛ به طوری که این مسئله همواره به عنوان یک بخش ثابت در ساختار فعلی اصول فقه مطرح می‌شود.

### ۳. چگونگی کشف واقع و احراز حکم الهی در قطع

آنچه همواره به عنوان جزء اصلی در مفهوم قطع مورد توجه یک اصولی قرار گرفته، طریقت قطع نسبت به واقع و یا همان کاشفیت قطع است. شیخ انصاری به عنوان مبدع بحث حجیت قطع، طریقت قطع نسبت به واقع را مفهوم آن می‌داند (انصاری، ۱۴۱۹ق، ص ۴). آخوند خراسانی در تعلیقه خود بر رسائل، کلام شیخ را به این معنا که شخص قاطع هیچ حجابی میان خود و واقع نمی‌یابد تفسیر کرده است (خراسانی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵). در ادامه، طریقت قطع را ذاتی و بلکه عین ذات آن دانسته‌اند (الکاظمی ۱۴۰۶ق، ص ۶). برخی قطع را نور محضی که طریقت عین آن است می‌دانند (الکاظمی ۱۴۰۶ق، ص ۶). آقا ضیاء عراقی نیز با توسعه صریح مفهوم دلالتی قطع، حقیقت آن را انکشاف از واقع، حقیقتاً و اعتقاداً تعریف کرده است. شخص قاطع به دلیل اینکه معتقد است واقع نزد او منکشف شده، این قطع برای او ذاتاً حجت خواهد بود؛ اگرچه باور مقطوع حقیقتاً تطابقی با واقعیت نداشته باشد (کرباسی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۰). در گذر زمان، با ورود مبانی فلسفی صدرایی به



این مسئله، امام خمینی رحمته آثار قطع را برای وجود قطع و نه مفهوم آن ثابت می‌داند؛ او معتقد است کاشفیت و طریقت ذیل وجود و نه ماهیت آن قابل طرح است (الموسوی الخمینی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۷۴). درنهایت، صدر با قبول طریقت ذاتی قطع، منکر ملازمه میان حجیت قطع و طریقت آن شده است (الصدر، ۱۹۸۶م، ص ۱۷۱).

#### ۴. سازوکار واقع‌گرایی در فقه‌های اخباری به‌عنوان سنت فکری مقابل اصولی‌گری

از جانب شیخ انصاری و تابعین او به اخباری‌ها نسبت داده شده که ایشان قطع حاصل شده از مقدمات عقلی را حجت نمی‌دانند (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰۹؛ خوبی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۸). شیخ انصاری در تبیین کلام اخباری‌ها به آثار سه تن از بزرگان اخباری یعنی محدث استرآبادی، محدث بحرانی و سید جزایری استناد می‌کند؛ اما همان‌گونه که خود شیخ انصاری نیز بیان کرده، او به متن کتاب فوائد المدینة، اثر محدث استرآبادی دسترسی نداشته است. درواقع، دلیل استناد به کتاب فوائد المدینة و نقل قول از محدث استرآبادی، اقتباس و پیروی شیخ انصاری از محمدتقی اصفهانی و حاشیه او بر کتاب معالم بوده است (نوری، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۱۳).

آخوند خراسانی برخلاف مشهور و به‌درستی این نزاع را صغروی می‌داند؛ به این معنا که از مقدمات عقل نظری نزد اخباری، قطعی حاصل نمی‌شود. مدلول ادله عقلی نظری برای یک اخباری، تنها مفید ظن بوده نه اینکه قطع حاصل شده از آن حجت نباشد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷۰).

محدث استرآبادی در فصل اول کتاب فوائد المدینة ذیل عنوان "فی إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیة فی نفس أحكامه تعالی، و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم الله أو بحکم ورد عنهم:" به دنبال ابطال تمسک به استنباط‌های ظنی در احکام الهی است. در فصل دوم همین کتاب نیز ذیل عنوان "فی بیان انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین من المسائل الشرعیة، أصلیة کانت أو فرعیة فی السماع عن الصادقین علیهم السلام" به انحصار مدرک ادله شرعی غیر ضروری در شنیدن از اهل بیت علیهم السلام پرداخته و نه دلیل برای آن ذکر می‌کند. در دلیل پنجم ذیل عنوان "أنه تواترت الأخبار





عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بأن مراده تعالی من قوله فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ومن نظائرهما من الآيات الشريفة أنه يجب سؤالهم عليهم السلام في كل ما لم يعلم" هر راهی جز تمسک به اهل بیت عليهم السلام را ظنی دانسته و در دلیل نهم که محل استناد شیخ انصاری نیز قرار گرفته است، ذیل عنوان "دقیقه شریفة تفتننت لها بتوفیق الله تعالی، وهی أن العلوم النظرية قسما" محفوظ ماندن از خطا را دلیل پرهیز از تمسک به غیر اهل بیت عليهم السلام عنوان می کند.

نتیجه اینکه استرآبادی علم را بر دو قسم علوم عقلی ضروری و علوم عقلی نظری می داند. در قسمت اول به دلیل منتهی شدن به ماده ای که قریب به حس است، علم مصون از خطا در صورت و ماده است. خطا از جهت صورت رخ نخواهد داد؛ چرا که در علم منطق، صورت صحیح استدلال بررسی می شود. خطا از جهت ماده نیز به دلیل قرابت ماده در علوم عقلی ضروری به حس رخ نخواهد داد. علم هندسه، حساب و اکثر ابواب منطق در این قسمت جای گرفته اند. قسمت دوم یعنی علوم عقلی نظری، اگرچه از جهت صورت بر وجهی صحیح اقامه شده اند، اما به دلیل عدم قرابت مواد آنها به حس، از خطای در ماده مصون نخواهند بود و علمی جز ظن از آنها حاصل نمی شود. حکمت، کلام، اصول فقه، مسائل نظریه فقهیه و بعضی از قواعد منطقی مثل "الماهیة لا یتربگ من أمرین متساویین" و یا "تقیض المتساویین متساویان" جزو قسمت دوم هستند. به همین دلیل، برای پرهیز از خطا تنها راه ممکن تمسک به اخبار اهل بیت عليهم السلام است (الاسترآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، صص ۲۵۵-۲۵۷).

محدث استرآبادی و تابعین او (محدث بحرینی و سید جزائری) ادراک عقلی در امور عقلی نظری (در مقابل امور عقلی ضروری) را ادراکی ظنی و نه قطعی می دانند.

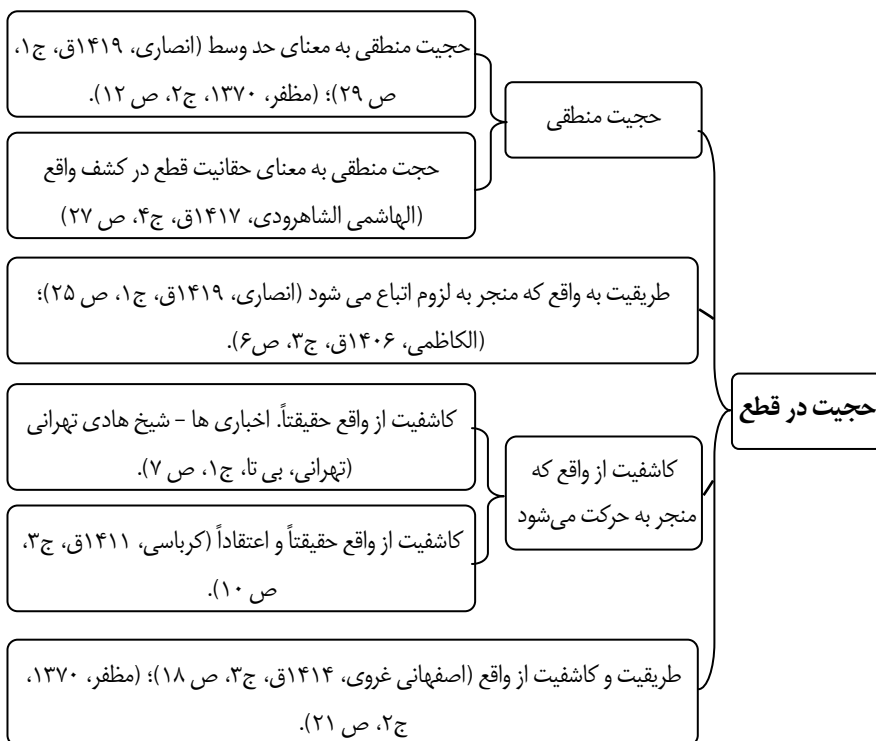
محدث استرآبادی تمسک به ترجیحات استحسانی ظنی را در هنگام تعارض ادله ظنی به دلیل عدم وجود رخصت از جانب شارع و عدم حکم عقل قطعی مردود می داند (الکاظمی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۲). این امر دلیل بر این مدعاست که اخباری حکم قطعی عقل ضروری و قطعی را در مقابل حکم عقل در نظریات می پذیرد.

استرآبادی در ادامه در فصل دوازده ذیل عنوان "أن الفلاسفة و علماء الإسلام قسموا الاعتقاد الجازم إلى مطابق للواقع و غیر مطابق له. ویفهم من کلام أصحاب العصمة - صلوات الله وسلامه علیهم - امتناع القسم الثانی"، تقسیم اعتقاد جازم به اعتقاد جازم

مطابق با واقع و اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع را غلط و مخالف تفسیر کلام اهل بیت علیهم السلام می‌داند. یقین، نزد او موجبی خاص چون احساس دارد که جز بدان حاصل نمی‌شود (الکاظمی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، صص ۴۷۶-۴۷۸).

## ۵. ارزیابی مدعای اصولی در وصول به واقع

پیش از ورود به بحث اصلی و ارزیابی مدعای اصولی، لازم است معنای حجیت قطع را از نظر قائلین آن بیان کرده و سپس به نقد آن پرداخت. خلاصه‌ای از معانی متفاوت مطرح شده درباره حجیت قطع پس از طرح این نظریه توسط شیخ انصاری را می‌توان در قالب نمودار زیر بیان کرد.



رسم ۱-۱. معانی متفاوت حجیت قطع در اصول فقه



منظور از کاشفیت و طریقت در این تعابیر چیست. آیا این معانی صرفاً در ذهن قاطع بدون نیاز به تطابق با واقع است؟ به عبارت دیگر، مسائل آن چنان که هست مورد توجه قرار گرفته و یا آن چنان که باید باشد؟

کاشفیت و طریقت نه تنها عین هستی قطع نیست، بلکه لازم آن هم نخواهد بود. کاشفیت و طریقت قطع مبتنی بر این است که قطع (باور)، صادق و موجه باشد، درحالی که قطع به خودی خود صورت علمی تصدیقی نیست و دو شرط صدق و توجیه در حصول آن لحاظ نشده است. قطع حالتی همچون دیگر حالات نفسانی مانند شادی، غم و ترس است. انسان افزون بر این حالات، احوالی مثل وهم، شک، ظن، یقین یا قطع را نیز دارد. همان گونه که کاشفیت، ذاتی این حالات نیست، ذاتی یقین یا قطع هم نیست. اگرچه منشأ یقین یا قطع می تواند علم باشد و قطع گاهی از علم حضوری و گاه از علم حصولی در نفس حاصل می شود، اما این صفت خود علم نیست؛ قطع به خودی خود حالتی نفسانی و غیر از معرفت است. پس به نظر می رسد در اینجا اشتباهی رخ داده است؛ حالت یقینی یا قطع، خود علم پنداشته شده و ویژگی علم که کاشفیت باشد ویژگی قطع فرض شده است.

برخی در برابر این سخن مدعی شده اند اگرچه کاشفیت نه عین ذات قطع و نه لازم آن است، اما به لحاظ متعلق خود یعنی تصدیق، می تواند علم و صورت ذهنی تلقی شود. همین اندازه که متعلق قطع تصدیق باشد، برای صحت این گفته که کاشفیت عین یا لازم قطع است کافی می باشد (حسین زاده، ۱۳۹۸، ص ۸۸).

اما این توجیه هم برخلاف مشی جمهور علمای اصول است. بر اساس مبانی موجود، حجیت ذاتی قطع از هر سببی حتی غیرمتعارف و غیرعلمی بر مکلف، منجز خواهد بود. در ادامه، عبارت شیخ انصاری در نفی سببیت در خصوص علم در قطع آورده می شود:<sup>۱</sup> سپس قطعی که طریق است (در رسیدن به حکم) بین خصوصیاتش از جهت قاطع

۱. مقصود از قطع در اینجا قطع طریقی در مقابل قطع موضوعی است. برای اطلاع بیشتر به (الصدر، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۳۹) رجوع کنید.

یا مقطوع یا اسباب حصول قطع و ازمان (تحقق قطع) فرقی نیست؛ زیرا فرض این است که چنین قطعی راه رسیدن به متعلقش است. در نتیجه، احکام متعلق بر آن مترتب می‌شود و جایز نیست (که در چنین صورتی) شارع مقدس از عمل به آن نهی بفرماید؛ چراکه چنین نهی‌ای مستلزم تناقض در کلام خود شارع است. پس وقتی مکلف قطع پیدا نمود که یک مایع، بول است (از هر سببی که باشد)، برای شارع جایز نیست که حکم به عدم نجاست آن بول (یا عدم وجوب اجتناب از آن) نماید<sup>۱</sup> (انصاری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱).

و یا این سخن آخوند خراسانی که می‌گوید:

نزد عقل تفاوتی بین آثار قطع حاصل از امور متعارف و اسبابی که به نحو معمول باعث حصول قطع می‌شوند با اسباب غیر متعارف و یا غیر معمول وجود ندارد<sup>۲</sup> (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۹).

در نتیجه، قطع حالت نفسانی است که می‌تواند از دلیلی کاذب، در مکلف ایجاد شود. انتساب کاشفیت به قطع به دلیل اینکه متعلق قطع تصدیق و علم است با چشم پوشی از تکلف موجود در آن، در اینجا کارآمد نخواهد بود. علمای اصولی حجیت قطع را منوط به تحقق حالت علم در مکلف نمی‌دانند. قطع از هر سببی حاصل شود، حجت و یا موجه است.<sup>۳</sup>

۱. ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض. فإذا قطع بكون مائع بولاً - من أي سبب كان - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه.
۲. لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه.
۳. نحوه ارتباط حجت در اصول فقه و توجیه در معرفت‌شناسی یا استفاده از مباحث معرفت‌شناختی در اصول فقه (به عنوان علم ابزاری در فقه) به دو صورت قابل تصویر است. برخی از معرفت‌شناسان لوازم عقل عملی را بخشی از معرفت‌شناسی به حساب می‌آورند؛ در این صورت، تبیین چگونگی ارتباط توجیه و حجت اصولی رنگ‌وبویی کاملاً معرفت‌شناختی (بدون نیاز به مراجعه به مباحث





فلسفه اخلاق) خواهد داشت؛ به عنوان نمونه، جان گریکو (John Greco) در این باره چنین می گوید:

وقتی می گوئیم کسی چیزی را می داند، حکمی ارزشی را در خصوص او صادر می کنیم؛ درباره این امر سخن می گوئیم که در باور او چیزی هست که از لحاظ عقلی خوب یا بد است. درباره نحوه باورش چنین می گوئیم و یا شاید هم درباره خود وی چنین بگوئیم. فرض کنید دو نفر بر این مطلب توافق دارند که زمین سومین سیاره پس از خورشید است. با این وجود ممکن است فکر کنیم یکی از آن دو شخص به این مطلب معرفت دارد و دیگری صرفاً به آن باورمند است. در اینجا ما حکمی ارزشی می کنیم و می گوئیم در حالت معرفت، امری وقوع می یابد که از نظر عقلی بهتر است؛ به عبارت دیگر، منظور این است که معرفت، مفهومی هنجاری است. در این حالت معرفتی مطلبی وجود دارد که از نظر هنجاری بهتر است. حتی اگر بپذیریم که برخی باورها، از معرفت سطح پایین تری برخوردارند، می توانیم درباره موجه بودن، معقول بودن، مستدل بودن یا پاسخ گو بودنشان حکم کنیم. در هر یک از این موقعیت ها مطلبی هست که از لحاظ هنجاری بهتر است (Sosa & Steup, 2013, p. 259).

برخلاف صورت قبلی، اگر لوازم عقل عملی، خارج از معرفت شناسی تصور شود و ذیل بحث از فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار گیرد، ارتباط حجّت اصولی با توجیه به واسطه مباحث فلسفه اخلاق قابل تصویر است؛ باید توجه داشت که برای این کار باید از میان معانی مختلف حجّت اصولی، تعزیر و تنجیز را برگزینیم تا این پل ارتباطی برقرار شود.

منظور از لوازم عقل عملی در فرااخلاق به عنوان بخشی از فلسفه اخلاق باتوجه به دو گزاره زیر مشخص می شود:

- اگر شخصی باور موجه داشته باشد که انجام فعلی لازم است و آن را انجام ندهد مستحق سرزنش است؛ یعنی کار غیرعقلانی انجام داده است.

- اگر شخصی باور موجه داشته باشد که انجام فعلی لازم نیست و آن را انجام ندهد مستحق سرزنش نیست؛ یعنی با ترک آن فعل کار غیرعقلانی انجام نداده است.

پس منظور از لوازم عقل عملی استحقاق سرزنش و یا ستایش است.

حال وقتی در اصول فقه حجّت به قطع نسبت داده می شود، سه معنا از حجّت به ذهن متبادر می شود که عبارت اند از مفهوم معرفت شناختی از حجّت، مفهوم روان شناختی حجّت (کارکردی) و مفهوم هنجاری حجّت (تعزیر و تنجیز)؛ در معنای سوم (تعزیر و تنجیز) هست که روابط میان مولا و بندگان قابل بررسی است.

منظور از چستی روابط مولا و بنده باتوجه به گزاره زیر مشخص می شود:

- اگر شارع "الف" را واجب کرده باشد و مکلف به این وجوب قطع داشته باشد، آنگاه مکلف در صورت ترک "الف" شایسته سرزنش است.

در نتیجه، وقتی حجّت اصولی به دلیل لزوم پیروی از خداوند به خاطر وجوب شکر منعم یا وجوب شکر خالق، حالت خاصی از حجّت در امور اخلاقی هم هست، پس حجّت در روابط میان مولا و عبد همان معنای عقلانیت در امور اخلاقی را دارد.

با در نظر گرفتن لوازم عقل عملی و حجّت (معذرت و منجرت) می توان به گزاره زیر رسید.

- اگر شارع "الف" را واجب کرده باشد و مکلف به این وجوب قطع داشته باشد، آنگاه انجام "الف" برای مکلف وجوب عقلی دارد.

بنابراین، از آنجا که معنای محوری حجّت، استحقاق پاداش و مجازات (معذرت و منجرت) است، بین

## ۶. مصادیق خلط بین مبنا (واقع‌گرایی متافیزیکی نسبت به احکام شرعی) و روش (تمسک به حجیت ذاتی قطع برای وصول به واقع) در اصول فقه

به نظر می‌رسد یکی گرفتن اثر تکوینی قطع (محرکیت) با اثر شرعی آن (کاشفیت و طریقت)، موجب اضافه شدن ابواب زائد به اصول فقه و چشم‌پوشی از طرح برخی مسائل شده است. در ادامه دو مؤید بر این مضمون آورده می‌شود.

### ۶-۱. مسئله صدق

همان‌گونه که بیان شد، مراد از کاشفیت در تعریف قطع، به‌حسب ظاهر تعابیر و مبانی آورده‌شده از اصولی‌ها، کاشفیت آن از واقع است. کاشفیت از واقع همان صدق معرفت‌شناختی بوده و این صدق معرفت‌شناسانه قطعاً در علم اصول نیز حجت به حساب می‌آید.<sup>۱</sup> در واقع، منشأ اعتبار معرفت‌شناختی، تلاش برای رسیدن به گزاره صادق (از منشأ مناسب) و تطابق مفاد آن با واقع است. در تطابق یک گزاره با واقع، میزان شدت اعتقاد به آن گزاره ملاک نیست، بلکه شاخص اصلی، تطابق مفاد گزاره با واقع (همراه با توجه مناسب) است. در نظریه حجیت ذاتی قطع، توجه بیش‌ازحد به جزم مکلف و غفلت از تبیین دقیق مسئله تطابق و یا صدق، موجب شده بین احکام شناختی (صدق) و احکام غیرشناختی باور (قطع و ظن) خلط شود.

۴۵



نظر

تقدیر بر سازوکار واقع‌گرایی متافیزیکی در اصول فقه امامی

عقلانیت عملی در باب توجه و حجت اصولی رابطه مستقیمی ایجاد می‌شود و مباحثی که در باب توجه مطرح شده، به مباحثی که در باب حجیت مطرح است ارتباط پیدا می‌کند. به‌صورت مشخص در حوزه فرا اخلاق، این حجیت به عقلانیت عملی ناظر به هدف بازمی‌گردد. بار دیگر این ارتباط را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

- اگر با فرض هدف "الف"، انجام فعل "ب" عقلانی باشد، ایجاد "الف" به‌لحاظ اخلاقی الزامی است؛
- آنگاه در صورت ترک "ب" شخص مستحق سرزنش است (به این معنا که انجام "ب" موجب عقلی دارد).
- ۱. البته اگر مکلف با وجود رعایت روح مسئولیت‌پذیری و حصول قطع از منشأ مناسب خطا کند، این قطع او موجه است (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۳۴-۳۶). اما هر مکلف طبیعتاً در مرحله اول باید به دنبال صدق باشد و در صورت عدم احراز حکم واقعی به دلیل رعایت حس مسئولیت‌پذیری باز هم باور او موجه است. پس استنباط احکام الهی دارای دو مرحله است و فقیه در مرحله اول باید به دنبال احراز حکم (حکم صادق) باشد (آملی لاریجانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۶۶).



اگر اصولی نظر به واقع نداشته باشد و منظور او از کشف و طریقت، واقع نباشد، برای صدق گزاره‌های اصولی چه مبنایی را اتخاذ خواهد کرد؟ شاید منظور اصولی از کاشفیت، کاشفیت مفهومی و در مقابل کاشفیت خارجی باشد. حصول قطع در مکلف به دلیل ایجاد یک صورت در ذهن فاعل شناسا از مصادیق علم حصولی به شمار می‌آید؛ کاشفیت، ذاتی علم حصولی است. در هر علم حصولی همواره کاشفیت از مفهوم خود و در برخی موارد، کاشفیت از خارج وجود دارد. مراد از کاشفیت مفهومی، تحقق نسبت بین طرفین قضیه و مراد از کاشفیت خارجی، تطابق صورت ذهنی با خارج است.

فارغ از تکلفات فوق، اگر در علم اصول فقه یقین روان‌شناختی کافی باشد، معتبر بودن این گزاره‌ها با بحث از مسئله جهل مرکب در اصول فقه چگونه قابل جمع خواهد بود؟ اگر مراد از کاشفیت، کشف مفهومی قطع به معنای تطابق معلوم بالذات علم حصولی با قطع باشد، چرا اصولی‌ها به مسئله جهل مرکب و عدم تطابق قطع با واقع نیز پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> در صورت اکتفا به تطابق مفهومی، نیازی به طرح مسئله جهل مرکب در علم اصول نبود.<sup>۲</sup> در وضعیت فعلی برخی از تعبیر اصولیان متمایل به صدق و برخی دیگر از مباحث صرفاً جنبه روانی و تطابق مفهومی دارد.

## ۲-۶. حدس صائب

در حدس صائب وقتی مکلف به درستی حکم واقعی را احراز کند، با وجود

۱. باید در نظر داشت همان‌طور که در بخش پنجم مقاله ذکر شد، اصولی‌ها حجیت قطع را در هر حالتی و از هر سببی قبول دارند؛ پس نمی‌توان به این قائل شد که بحث از جهل مرکب در اصول فقه مربوط به زمانی است که قطع ناشی از دلیل مناسب است و مکلف در عین نرسیدن به حکم واقعی الهی همچنان می‌تواند از توجیه و معذرت برخوردار باشد.

۲. به‌عنوان مثال، رجوع شود به (الموسوی الخمینی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۳)؛ (سیجانی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹۳)؛ (تقوی اشتهازی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۶).



صحت باورش او نمی‌تواند منشأ باور خود و یا پشتوانه استدلالی را بر این باور نشان دهد. بینه یا توجیه می‌تواند دلیل، شاهد و بیان چگونگی کشف صدق یک باور باشد (pojman, 1993, p. 120).

درواقع، نقطه تمایز معرفت از حدس صائب همین مؤلفه توجیه است. با توجه به بینه‌گرایی موجود در اصول فقه و تلقی تکلیفی از ماهیت توجیه، بدون توجیه مقصود اصولی (کسب معرفت نسبت به حکم الهی) محقق نمی‌شود. حکم صحیح به دست آمده از طریق حدس صائب به دلیل فقدان بینه در مقام عذرآوری در پیشگاه الهی مقبول نیست. مؤید این سخن روایت امام صادق علیه السلام است که می‌فرمایند:

قاضی‌ها چهار گروه‌اند. سه گروه از آن‌ها در آتش و یک گروه در بهشت هستند. مردی که دانسته به ناحق حکم صادر کند، این قاضی در آتش است. مردی که ندانسته (و بی‌اطلاع از احکام و قوانین) حکم ناحق دهد، این قاضی نیز در آتش است. مردی که ندانسته حکم درست و حق صادر کند، او هم در آتش است و مردی که دانسته حکم حق و درست را صادر کند، این قاضی در بهشت است (ابن بابویه (صدوق)، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴).

در این حدیث، قضاوت صحیح قاضی بدون علم به درستی قضاوتش همچون قضاوت قاضی جور مردود شمرده شده است؛ در نتیجه، رأی بدون علم حتی اگر صادق باشد، در حکم جهل است.

با این همه، گویا در علم اصول تنها به مسئله جهل مرکب و معذرت آن توجه شده و به مسئله حدس صائب و عدم منجزیت آن پرداخته نشده است. اگرچه برخی از اصولی‌ها به صورت مشخص قائل به حجیت چنین قطعی (حدس صائب) شده‌اند،<sup>۱</sup> اما شاید بتوان سکوت دیگر علمای اصولی را دال بر رضایت آن‌ها مبنی بر منجزیت چنین

۱. در قطع قطاع بین اقسام قطع طریقی از حیث منجزیت از هر سببی حاصل شود تفاوتی وجود ندارد. در مقابل معذرت، قطع طریقی مخصوص غیر قطاع بوده و اگر قطاع به قطعش عمل کند، معذور نیست (در صورت عدم مصادفت با واقع) (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۹).





قطع‌هایی دانست؛ درحالی‌که این مطلب با مضمون روایت آورده‌شده و دیگر مبانی اصولی‌ها سازگاری ندارد.<sup>۱</sup>

## ۷. تفاوت بین اخباری و اصولی در معیار حجیت و رأی نهایی شیخ در خصوص موطن حجیت

در بحث از حجّت و حجّیت، اخباری از حجّت خبر می‌دهد، از سوم شخصی موجه، بدون توجه به احوال نفس او گزارش می‌دهد. به عقیده اخباری، عقل در محیط شریعت همه جوانب را نمی‌شناسد پس احتمال خطایش در این حیطة بالا بوده و حجّیت ندارد.

در مقابل، اصولی سعی در تبیین حقوق مکلف دارد؛ از آنچه در نفس قاطع می‌گذرد و از منظر اول‌شخص گزارش می‌دهد. اصولی معتقد است نوع نگاه اخباری به مسئله حجّیت درست نیست. به نظر اصولی‌ها، اگر برای مکلف قطعی حاصل شد، واقع در پیشگاه قاطع حاضر است و نمی‌توان او را از قطعش نهی کرد. بعد از حصول قطع، مانع شدن از حرکت مکلف بر طبق مؤدای قطع معقول نیست.

طبق سخن شیخ انصاری در نقد مبنای اخباری‌ها در کتاب فرائد الاصول، منجزیت قطع در هر صورت پذیرفته می‌شود، اما در خصوص معذرت قطع نوعی تفکیک وجود دارد. اصولی‌ها برای قطع عقلی در حیطة بزرگی از مسائل قائل به معذرت هستند و تنها حیطة کوچکی را از حوزه معذرت عقل استثنا می‌کند. پس شیخ انصاری در نظر نهایی خود قائل به تلازم میان دو مقوله معذرت و منجزیت در قطع نیست. او معذرت قطع در هر صورتی را نمی‌پذیرد و از این روی با اخباری‌ها هم‌سوئی دارد.

۱. به‌عنوان نمونه سیستمی چنین می‌گوید:

حجّیت هر دلیل به‌خاطر روح مسئولیت‌پذیری و عدم کوتاهی در مقدمات آن است. حالات نفسانی مکلف اعم از قطع، ظن و شک ارتباطی با حکم شرعی ندارد. قطع بما هو قطع منشأ حکم عقل به منجزیت و معذرت نیست. معذرت و منجزیت ناشی از روح مسئولیت‌پذیری و عدم کوتاهی در مقدمات قطع است. اگر مکلف روح مسئولیت‌پذیری و محاسبه را در مقدمات قطع اجرا نکند، هنگام مخالفت با حکم واقعی معذور نخواهد بود؛ در این حالت، حتی اگر به حکم قطع داشته باشد، مکلف مدیون است؛ بنابراین، دلیلی برای تألیف مسائل اصولی طبق حالات نفسانی مکلف وجود ندارد (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۳۴-۳۶).

در نتیجه، شیخ در این نقطه با اخباری‌ها اختلاف کبروی ندارد.

به برخی از علمای اخباری ما نسبت داده شده است که ایشان قائل به عدم اعتماد بر قطعی هستند که از مقدمات عقلی قطع غیر ضروری حاصل می‌شود؛ به دلیل کثرت اشتباه و غلط در آن و لذا نمی‌توان به چنین قطعی رکون و استناد جست. پس اگر عدم اعتماد و استناد به چنین قطعی را پس از حصول آن اراده کرده‌اند، پس این اراده و اعتقاد در رابطه با مقام علم از آن جهت که کاشفیت است عاقلانه نیست و به فرض که چنین حکمی به عدم اعتبار چنین قطعی (که از مقدمات عقلی حاصل می‌شود) ممکن باشد، پس عیناً مثل همین امکان در قطعی که از مقدمات شرعی حاصل می‌شود جاری است<sup>۱</sup> (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۵۱-۵۲).

منظور از کثرت خطا در عبارت کتاب فرائد الاصول طبق سیاق بحث، تمسک به مقدمات غیر متعارفه در حیطة مناظرات احکام است. وقتی مقدمات غیر متعارف باشد، مکلف از کثرت خطا در امان نیست. شیخ پس از بحث‌های فراوان در خصوص حجیت قطع، این معنا را با عبارت "نعم، الإنصاف" و به‌عنوان رأی اصلی خود در زمینه معذرت قطع بیان می‌کند.

اگر جایز نبودن تأمل و اندیشه در مطالب عقلی (جهت به‌دست آوردن مسائل شرعی) را به‌خاطر وقوع غلط‌ها و اشتباهات فراوان در آن اراده کرده‌اند، پس به فرض اگر چنین گفتاری درست باشد و به دلیل کثرت خطا و اشتباه در فهم مطالب از ادله شرعی نیز از معارضه و درگیری چشم‌پوشی شود، پس برای کلام آن‌ها (اخباری‌ها) وجهی وجود دارد<sup>۲</sup> (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۲).

۱. ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية، لكنثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها. وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية، لكنثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك وأغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه، وحينئذ: فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل.
۲. نعم، الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناظرات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيرا في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرک.





البته باید در نظر داشت که شیخ کثرت خطا را لزوماً مساوق عدم حجیت نمی‌داند و همچنان معتقد به حجیت (معدریّت) جهل مرکب است. با این وجود در حوزه مناطات احکام با نگاه سوم شخصی به قطع (در مقابل دیدگاهی که در تبیین منجزیت از منظر اول شخص به توضیح اصل نظریه حجیت قطع پرداخته بود) چنین می‌گوید که به دلیل خطای زیاد عقل در حیطة مناطات احکام، نمی‌توان برای آن در این حیطة قائل به معدریّت بود.

او معتقد است از نظر تکوینی، عقل در مقام ملاک احکام توان کاشفیت بالایی ندارد و این موجب کثرت خطای عقل در اینجا می‌شود؛ به عنوان نمونه، اگر در صحته واقع با دیدن روایات مخالف باز هم برای کسی قطع حاصل شود، این حالت شبه قطع نام دارد نه قطع واقعی.

شیخ در تأیید این معنا که عقل توان درک ملاک و معیار احکام شارع را ندارد، چند روایت مطرح می‌کند. مهم‌ترین این روایات، حدیثی است که ابان ابن تغلب از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

قاضی‌ها بر چهار دسته‌اند: سه دسته آنان در دوزخند و یک دسته ایشان در بهشت. اول مردی که حکم به ستم و ناروا می‌کند و خود هم می‌داند که چه کرده؛ پس او اهل دوزخ است. دوم مردی که حکم به ناروا می‌کند و نمی‌فهمد که حکمش نادرست است؛ او نیز اهل آتش است و سوم مردی که حکم به حقّ و راستی می‌کند ولی خود نمی‌داند که چه کرده است؛ او نیز اهل دوزخ است و اما چهارم، آن کس که حکم به حقّ می‌کند و خود نیز حقّ و باطل را می‌شناسد؛ این مرد اهل بهشت خواهد بود (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، ص ۴۰۵).

در توضیح حدیث و به نظر شهید صدر، در اینجا با وجود اینکه ابان به غلط بودن مضمون حدیث قطع داشته (فقلنا: إنّ الذی جاء به شیطان!) اما امام علیه السلام او را از عمل به آن قطع نهی می‌کنند. شهید صدر نهی از قطع را به معنای تقصیر و کوتاهی در حصول مقدمات آن می‌داند (صدر، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۹۳)؛ شیخ انصاری هم دلیل توییح امام علیه السلام را استنباط احکام از مقدماتی که افاده حکم خلاف واقع می‌کنند، عنوان کرده است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۳).

مجموع روایاتی که شیخ به آن‌ها اشاره می‌کند، خطاب به افرادی صادر شده که به دستور امام معصوم علیه السلام کرسی افتا داشته‌اند. با این وجود، ائمه معصومین: به شدت اصحاب خود را از چنین استنباط‌هایی برحذر داشته‌اند.

اینکه در حدیث مذکور، أبان این حکم را حکم شیطان می‌داند "انّ الذی جاء به شیطان!" یعنی به نفی این حکم قطع دارد، اما امام علیه السلام از این قطع نهی می‌کند. باید در نظر داشت که سخن امام علیه السلام در رد قیاس، - به این بیان که "إنک أخذتني بالقیاس" - شامل ظن هم می‌شود. در واقع، ملاک در قیاس، قطع و ظن نیست، بلکه ورود به حوزه مناطات است.

همین‌طور دیگر سخن حضرت با عبارت "مهلاً یا أبان" مُشعر به این معناست که ایشان أبان را معذور نمی‌داند؛ در نتیجه، روایت دلالت می‌کند بر اینکه اگر از طریق مقدمات غیرمعتبر به کشف حکم پرداختی، معذرت حکم را برداشته‌ای.

اشتراک شیخ با اخباریان در پذیرش کبرای اخباریان است. او قبول می‌کند که قطع حاصل عقل در حیطة مناطات احکام معذوریت ندارد (البته اگر بپذیریم اختلاف از اساس صغروی نباشد). حوزه اختلاف شیخ با اخباریان در مصادیق مقدمات غیرمعارفه عقلی است. اخباریان عقل غیربدیهی را مصداق مقدمات نهی شده می‌دانند و شیخ عقل وارد در مناطات احکام را مصداق مقدمات عقلی نهی شده می‌داند.

به عقیده شیخ انصاری، برخلاف حیطة مناطات احکام یا قیاس در بخشی از مستقلات عقلیه و در غیر مستقلات عقلیه، عقل درصدد کشف ملاک نیست. مسئله ضد، اجتماع امر و نهی و مقدمه واجب از قبیل استنباط‌های عقلی هستند که به دلیل عدم ورود به حیطة مناطات حتی در صورت خطا، حجت و معذر محسوب می‌شوند.

به عبارت واضح‌تر، اگرچه در غیر مستقلات عقلیه هم استظهار از کلام شارع اختلافی است، اما خطاهای موجود در استظهارات شرعی مستند به خود شارع هستند؛ به‌عنوان مثال، در تقیه استظهار از کلام ائمه علیهم السلام را خود امام معصوم به ما واگذار کرده است. در مقدمات شرعی خود شارع با ما این چنین کرده است؛ این برخلاف خطای عقل در حیطة مناط احکام است که حتی اگر کمتر از خطای شرعی هم باشد، به دلیل





عدم ارجاع استنباط به شارع، این اختلاف پذیرفته نیست.

حاصل سخن اینکه، موطن معذرت در کلام شیخ مقدمات قطع است، ولی موطن منجزیت، مقدمات قطع نیست، بلکه ذات قطع منجز است. همین غفلت موجب حجیت حدس صائب در اصولیان پس از شیخ انصاری شد.

قاطع از منظر خود، واقع را با قطعش کشف کرده و باید بر مبنای قطع به حکم مقطوع عمل کند؛ گفته شده نهی قاطع از قطعش ممنوع است، اما اگر این امتناع ناشی از سوءاختیار مکلف باشد، منافاتی با عدم حجیت قطعش ندارد. به عبارت دیگر، بین کاشفیت و حجیت در قطع به معنای معذرتش تلازمی وجود ندارد؛ این در حالی است که در مبانی شیخ انصاری به تمایز میان کاشفیت و حجیت در معنای منجزیت آن توجه نشده است. همان گونه که موطن حجیت به معنای معذرت، اسباب قطع است، موطن حجیت به معنای منجزیت نیز اسباب قطع باید باشد.

### نتیجه گیری

شیخ انصاری و تمامی علمای اصولی بعد از او، از طرفی قائل به طریقت ذاتی قطع هستند و از طرف دیگر، قطع را خطاپذیر می دانند. جمع این دو با هم مُشعر به این است که او نگاهی ذهنیت گرایانه مبنی بر اینکه معلوم بالذات من، منشأ من است و ممکن است با معلوم بالعرض تفاوت داشته باشد، دارد؛ این درحالی است که امامیه طبق ادله‌ای که بیان شد قائل به واقع گرایی هستند.<sup>۱</sup>

در اصول همان طور که بین شک منطقی و شک روانی تفاوت است (مسئله شک کثیرالشک)، باید به تمایز میان قطع معرفتی (ناشی از اسباب معرفت‌زا) و قطع روانی هم

۱. البته باید توجه داشت که از نگاه معرفت‌شناسانه، دایره باورهای خطاناپذیر مانند بدیهات اولی بسیار محدود است و بقیه باورهای ما با آنکه می‌توانند به لحاظ معرفت‌شناختی موجه باشند، خطاپذیر هم هستند و از این جهت، هرگونه خطاپذیری مستلزم ذهنیت گرایی نیست. در بحث حاضر، به این دلیل که قطع حجت ذاتی است و حجیت عرضی سایر امارات به آن بازگشت دارد (الکاظمی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۷؛ مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۸؛ حائری، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۵)، گزاره مقطوع در حکم بدیهی اولی و یا مبنا در ساختار معرفت تلقی می‌شود؛ پس قبول احتمال هرگونه خطا در آن مستلزم ذهن گرایی است.

توجه شود. به نظر می‌رسد به جای محوریت قطع در تبویب اصول فقه شیعی (بدون پرداختن به اسباب و شرایط توجیه آن)، باید منابع معرفتی دین یعنی عقل و نقل اساس اجتهاد یک مجتهد باشد. مؤید بر این برداشت، عدم ابزاریت اصول فقه در تفقه یک فقیه است. شیخ انصاری به عنوان واضع قاعده حجیت ذاتی قطع در کتاب فرائد الاصول، بیشترین احتیاط را در کتاب مکاسب محرمه برای فتوا دارد.

در شرایط فعلی اصولیان نظریه‌ای مناسب و کارآمد را در مقابل رأی اخباری‌ها مبنی بر عدم اعتماد به مفاد ادله عقلی نظری به‌خاطر تردید در واقع‌نمایی این ادله و اکتفا به اخبار در کشف احکام الهی، ارائه نکرده‌اند (بلکه اخباری نسبت به اصولی قائل به حجیت ذاتی قطع دغدغه و وسواس بیشتری برای وصول به واقعیت دارد). اصولی مخالف مشی اخباری برای ارائه راهکاری نو باید شرایط حجیت عقل را تبیین و آن را به جای قطع که تنها یک حالت روان‌شناختی است محور مسائل اصولی قرار دهد. نظریه حجیت ذاتی قطع نظریه‌ای برای تأمین نیازمندی‌های مکلفین (باتوجه به محدودیت‌های شناختی و لزوم به کارگیری عقل در استنباط احکام)، در عین رعایت حقوق شارع نسبت به بندگان است. اگرچه شیخ انصاری با ابداع این نظریه بخشی از حقوق شارع نسبت به مکلفین را مدنظر قرار داده است (با حجیت ذاتی قطع، حجیت مطلق ظنون مرتفع شد)، اما این نظریه تأمین‌کننده تمامی حقوق شارع نسبت به بندگان (حق الطاعه) نیست. شیخ انصاری در رأی نهایی و تکمیلی خود در باب حجیت قطع، با انتقال حیطة حجیت به معنای معذرت، از ذات قطع به اسباب و مقدمات آن، موطن معذرت را اسباب قطع می‌داند؛ امکان ارتقای این نظریه برای بار دوم و انتقال حجیت به معنای منجزیت از ذات قطع به اسباب آن هم وجود دارد.



## فهرست منابع

۱. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۲. الأسترآبادی، محمدامین. (۱۴۲۶ق). الفوائد المدنیة (المحقق: الشیخ رحمة الله رحمتی الأراکی، ج ۱، چاپ دوم). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳. اصفهانی غروی، محمدحسین. (۱۴۱۴ق). نهاية الدراية فی شرح الکفاية (چاپ اول). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.
۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول (ج ۱، الطبعة الاولى). قم: مجمع الفكر اسلامی.
۵. آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۹۳). شناخت علم اصول و فلسفه آن (چاپ اول). قم: انتشارات مدرسه علمیه ولی عصر عليه السلام.
۶. تقوی اشتهااردی، حسین. (۱۳۷۶). تنقیح الاصول (چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۷. تهرانی، هادی بن محمدامین. (بی تا). محجة العلماء (ج ۱). بی جا.
۸. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۱۴ق). الفصول فی الاصول (چاپ دوم). کویت: وزارة الاوقاف.
۹. حائری، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). درر الفرائد (چاپ پنجم). قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۱۰. حسین زاده، محمد. (۱۳۹۸). عقل و روش عقلی (چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی عليه السلام.
۱۱. الحیدری، السید علی نقی. (۱۴۱۲ق). اصول الاستنباط (ج ۱، چاپ اول). قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفاية الاصول، (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.



نظر  
صدر

سال بیست و هفتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱



۱۳. خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۱۰ق). درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجدیدة، (چاپ اول)، تهران: مؤسسه الطبع و النشر لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۱۴. خویی، السید ابوالقاسم. (۱۳۶۸). اجود التقريرات (تقریرات درس میرزای نائینی) (ج ۱، چاپ دوم). قم: کتاب فروشی مصطفوی.
۱۵. خویی، السید ابوالقاسم. (۱۴۱۲ق). مصباح الاصول (ج ۱، چاپ اول). قم: مکتبه الداوری.
۱۶. روحانی، سید محمد. (۱۴۱۳ق). منتقى الاصول (ج ۴، چاپ اول). قم: مطبعة الامیر نسخه غیر مصححه.
۱۷. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱). تهذیب الاصول (ج ۲، چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۸. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰ق). رساله فی التحسین و التقبیح العقلین. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الاصول (چاپ اول). قم: مکتبه آیت الله السید علی سیستانی.
۲۰. الصدر، السید محمد باقر. (۱۹۸۶م). دروس فی علم الاصول الحلقة الاولى (ج ۲، الطبعة الثانية). بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶). العدة فی اصول الفقه (به کوشش: محمدرضا انصاری، ج ۲). قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت علیهم السلام.
۲۲. عاملی، زین الدین بن علی (الشهید الثاني). (۱۴۱۶ق). تمهید القواعد. مشهد: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم: شعبه خراسان رضوی.
۲۳. علم الهدی، علی بن الحسین. (۱۳۷۶). الذریعة الی اصول الشریعة (به کوشش: ابوالقاسم گرجی، ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. علی پور، مهدی. (۱۳۸۲). درآمدی به تاریخ علم اصول (چاپ اول). قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.





۲۵. غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المستصفي (محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. کاشف الغطاء، شیخ جعفر بن خضر مالکی. (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ج ۱). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۷. کرباسی، محمدابراهیم. (۱۴۱۱ق). منهاج الأصول (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار البلاغه.
۲۸. الکاظمی، محمدعلی. (۱۴۰۶ق). فوائد الاصول (نسخة غیر مصححه، ج ۱). قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۲۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (الطبعة الثالثة). قم: دار احیاء التراث.
۳۰. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). اصول فقه (ج ۲، چاپ چهارم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۱. الموسوی الخمینی، روح الله. (۱۴۲۰ق). معتمد الاصول (تقریرات محمد فاضل لنکرانی) (چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۲. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۱۲، چاپ هفتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۱۵ق). خاتمه مستدرک الوسائل (ج ۹، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۳۴. الهاشمی الشاهرودی، السید محمود (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول (چاپ دوم). قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
35. Cornelis de Waal. (Ed.). (2001). *American New Realism 1910-1920* (Vol. 2). England: Thoemmes Continuum Press.
36. Dancy, J. (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New York: Basil Blackwell.
37. Edwards, Paul. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 7). New York: McMillan Publishing Co.

38. Edwards, Paul. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: McMillan Publishing Co., Inc. The Free Press.
39. Pojman, Louis. P. (1993). *Theory of knowledge: Classic and Contemporary*. Reading, California.
40. Sosa, Ernest, Steup, Matthias. (2013). *Contemporary Debates in Epistemology* (2<sup>nd</sup> ed.). Wiley Blackwell Publishing.



## References

1. Alam al-Huda, A. (1376 AP). *Al-Dari'ah ila Usul al-Shari'a*. (Gorji, A. Ed.). (vols. 1 & 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
2. Al-Astarabadi, M. A. (1426 AH). *Al-Fawa'id al-Madaniyah*. (Rahmati Al-Araki, R. Ed.). vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
3. Al-Ghazali, M. (1413 AH). *Al-Mustasfi*. (Abdul Shafi, M, Ed.). (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
4. Al-Haidari, S. A. N. (1412 AH). *Principles of inference*. (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Le Janah Idarah al-Idarah al-hawzah al-Ilmiyah be Qom al-Mughadasah. [In Arabic]
5. Al-Hashemi Al-Shahroudi, S. M. (1417 AH). *Bohouth fi Ilm al-Usul*. (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Al-Ghadir Center for Islamic Studies. [In Arabic]
6. Alipour, M. (1382 AP). *An Introduction to the History of Usul*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
7. Al-Kazemi, M. A. (1406 AH). *Fawa'id al-Usul*. (non-corrected version, vol. 1). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
8. Al-Musawi Khomeini, R. (1420 AH). *Motamad Al-Osul*. (Lectures of Mohammad Fazel Lankarani). (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
9. Al-Sadr, S. M. B. (1986). *Dorus fi Ilm al-Usul al-Halghah al-Ula*. (vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Lobnani.
10. Ameli, Z. (Al-Shahid al-Thani). (1416 AH). *Tamhid al-Qawa'id*. Mashhad: Qom Seminary Propaganda Office: Khorasan Razavi Branch. [In Arabic]
11. Amoli Larijani, S. (1393 AP). *Understanding the science of principles and its philosophy*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Vali Asr Islamic School Publications. [In Persian]
12. Ansari, M. (1419 AH). *Fawa'id al-Usul*. (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
13. Cornelis de Waal. (Ed.). (2001). *American New Realism 1910-1920*. (Vol.2). England: Thoemmes Continuum Press.



14. Dancy, J. (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New York: Basil Blackwell.
15. Edwards, P. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*. (Vol.7). New York: McMillan Publishing Co.
16. Edwards, P. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: McMillan Publishing Co., Inc. The Free Press.
17. Esfahani Gharavi, M. H. (1414 AH). *Nahayat al-Derayah fi Sharh al-Kifayah*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'asisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
18. Haeri, A. (1418 AH). *Darr al-Faraid*. (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
19. Hosseinzadeh, M. (1398 AP). *Wisdom and Rational Method*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam Khomeini Educational & Research Institute Publications. [In Persian]
20. Ibn Babewayyah (Saduq), M. (1413 AH). *Man la Yahzar al-Faqih*. (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the teachers' community. [In Arabic]
21. Jasas, A. (1414 AH). *Al-Fosul fi al-Usul*. (2<sup>nd</sup> ed.). Kuwait: Ministry of Endowments. [In Arabic]
22. Karbasi, M. E. (1411 AH). *Minhaj al-Osul*. (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Balaghah. [In Arabic]
23. Kashif al-Ghitta ', SH. J. (n.d.). *Kashf al-Ghita an Mubhamat al-Shariah al-Qara*. (vol. 1). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami.
24. Khoei, S. A. (1368 AP). *Ajwad al-Taqrirat*. (lectures of Mirza Naeini). (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mostafavi Bookstore. [In Persian]
25. Khoei, S. A. (1412 AH). *Mesbah al-Osul*. (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Maktabah al-Dawari. [In Arabic]
26. Khorasani, M. (1409 AH). *Kifayah al-Usul*, (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'sisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
27. Khorasani, M. (1410 AH). *Darr al-Fawa'id fi al-Hashiyyah al-Faraid, al-Hashiyyah al-Jadidah*, (1<sup>st</sup> ed.), Tehran: Mu'asisah al-Tab'e va al-Nashr le Wizarah al-Thaqafah va al-Irshad al-Islami. [In Arabic]



28. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
29. Muzaffar, M. R. (1370 AP). *Principles of Jurisprudence*. (Vol. 2, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Propaganda Office of the Seminary Publishing Center. [In Persian]
30. Najafi, M. H. (1362 AP). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharae al-Islam*. (vol. 12, 7<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Persian]
31. Nouri, H. (1415 AH). *Khatamah Mustadrik al-Wasa'il*. (vol. 9, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mua'siah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
32. Pojman, L. P. (1993). *Theory of knowledge: Classic and Contemporary Reading*. California.
33. Rouhani, S. M. (1413 AH). *Muntaqi al-Osul*. (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Matba'ah al-Amir Noskhah Qair Musahah. [In Arabic]
34. S, Ernest, S, Matthias. (2013). *Contemporary Debates in Epistemology*. (2nd ed.). Wiley Blackwell Publishing.
35. Sistani, S. A. (1414 AH). *Al-Rafid Fi Ilm Al-Osul*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: School of Ayatollah Al-Sayyid Ali Sistani. [In Arabic]
36. Sobhani, J. (1381 AP). *Tahdhib al-Osul*. (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
37. Sobhani, J. (1420 AH). *Resalat fi al-Tahsin wa al-Taqbih al-Aqliin*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
38. Taqwa Eshtehardi, H. (1376 AP). *Tanqih al-Osul*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: The Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
39. Tehrani, H. (n.d.). *Muhajat al-Ulama*. (vol. 1).
40. Tusi, M. (1376 AP). *Al-Adha fi Usul al-Fiqh*. (Ansari, M. R, Ed. vol. 2). Qom: Ahl al-Bayt Research and Publication Institute. [In Persian]



نگار  
خانه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱