

تحلیلی بر قواعد استنباط

علی رحمانی فرد سبزواری دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمية

چکیده

مقاله پیش رو چهار نظریه را در رسیدن به حکم شرعی الهی مطرح نموده است: ۱. اجتهاد به رأی. ۲. اجتهاد قیاسی. ۳. اجتهاد استکشافی. ۴. انحصار در سماع از معصومین. از آنجا که اجتهاد به رأی و اجتهاد قیاسی در ما لا نص فیه مورد مذمت اولیای دین بوده و هست و از منظر عقل و نقل به چالش‌هایی مبتلا است، اصولیون شیعه در رسیدن به حکم شرعی از این دو شیوه اجتهاد کناره گرفته و اجتهاد را به استکشاف حکم شرعی از ادله و دلیل شرعی تعریف نموده‌اند. اما دسته‌ای از عالمان شیعه شیوه اصولیون را نیز نقد و بررسی کرده و راه رسیدن به حکم شرعی را منحصر به سماع از معصومین علیهم‌السلام دانسته‌اند اگرچه آنچه را اخباری می‌گویند، در صورت امکان بر سایر طرق مقدم است، ولی شیوه انحصار در سماع از معصوم مستلزم عسر و حرج و مخالف تعلیمات ائمه معصومین علیهم‌السلام است. مقاله حاضر ادله اخباری را مطرح نموده و بدان پاسخ داده، در بخش‌های نهایی مقاله نیز به حجیت قواعد استنباط از بعد ذاتی و جعلی پرداخته است. **کلیدواژه‌ها:** استنباط، اجتهاد، حجیت، اخباریین، اصولیون.

مقدمه

یکی از مباحث چالشی پرسابقه، استفاده از قواعد استنباط احکام است که گاه به صورت نفی کلی و یا اثبات کلی محل تنازع بوده و گاهی هم به نحو سلب جزئی و اثبات جزئی مورد مناقشه واقع شده است. این دو گونه نزاع در قواعد استنباط همچنان ادامه دارد؛ گروهی به طور کلی این قواعد را در استنباط احکام انکار کرده‌اند و عده‌ای نیز استفاده از آنها را عامل بقای دین و موتور محرکه اسلام معرفی می‌نمایند. مثبتین به پاره‌ای از قواعد طبق توصیه اولیای دین با نگاه منفی می‌نگرند و استفاده از مثل قیاس استحسان مصالح مرسله و مقاصد الشریعه را در رسیدن به حکم شرعی راه انحرافی دانسته و به کارگیری این قواعد در استخراج احکام را موجب تخریب دین و برچیده شدن آن می‌دانند.

پر واضح است که طرق رسیدن به دین باید به تأیید آورنده آن و نگهبانان آن برسد، صرف اینکه این طرق مانند سایر طرق استنباط، عقلایی هستند نمی‌تواند راه وصول به شریعت و یا مصدر شرع قرار گیرند. بر این اساس ما معتقدیم راه‌های وصول به دین نه به آن آسانی است که بعضی از مذاهب عامه بدان عمل می‌کنند و با مراجعه به فکر خود فتوا می‌دهند و نه به آن سختی است که عده‌ای می‌پندارند که راه منحصر برای رسیدن به شریعت سماع از معصوم علیه السلام است، بلکه راه صحیح همان است که فرموده‌اند: «علینا القاء الاصول وعلیکم ان تفرعوا».

پس کسی که آهنگ معرفت شریعت را در سر می‌پروراند باید به قواعد استنباط آن نیز آشنا شود تا بتواند حلال مشکلات، حوادث و رویدادها باشد.

کاوشی در قواعد استنباط

فصل اول: اقسام اجتهاد

اجتهاد در اصطلاح بر چند معنا اطلاق می‌شود:

۱. قیاس: شافعی در الرساله می گوید: «القیاس و الاجتهاد اسمان بمعنی واحد» (شافعی، بی تا: ۴۷۷؛ خضری بک، بی تا: ۱۴۱؛ حکیم، ۱۴۱۸: ۲۸۹ و ۵۴۵). در مدرسه ابی حنیفه و مدارس زیادی از اهل تسنن، اجتهاد را همین گونه تفسیر می کنند.

۲. عمل به رأی و تفکر شخصی: شوکانی می گوید: «الاجتهاد عبارة عن بذل الجهد للتوسل إلى الحكم فی واقعة لا نصّ فیها بالتفکر و استخدام الوسائل التي هدی الشارع إليها (کالقیاس و الاستحسان) للاستنباط فیما لا نصّ فیهِ». در مدرسه ابی حنیفه و مدارس زیادی از اهل تسنن اجتهاد را به این معنا می گیرند (شوکانی، بی تا: ۱۹۸؛ ابن خلدون، بی تا: ۴۵۳).

عمل به رأی همان طور که اجتهاد نامیده می شود، آن را تأویل هم می نامند (ابن حزم، بی تا: ۱۶۱/۴). ابوالغادیه «قاتل عمار» متأول، مجتهد، مخطی، باغ علیه، مأجور اجرا واحدا و در این باره ابن ملجم می گوید: «و لم یقتل علیاً إلاّ متأولاً، مجتهداً، معتدراً أنّه علی صواب» (همان: ۴۸۴/۱۰).

بر این اساس فقهای عامه عمل به رأی را گاهی تأویل و گاهی اجتهاد می نامند. بنابراین در فقه اهل تسنن رأی و تفکر شخصی از معتبر است. آنها معتقدند: فقیه وقتی نصی در حادثه نیافت به اندیشه شخصی و اجتهاد رجوع می کند و این اجتهاد را مصدري از مصادر حکم شرعی تلقی می نماید، آن هم «در عرض کتاب و سنت»، شاهی بر این مدعا کلام شهید صدر در المعالم الجدیده، است:

و تتبع كلمة الاجتهاد يدل على ان الكلمة حملت هذا المعنى (یعنی العمل بالرأی) و کانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمة عليهم السلام إلى القرن السابع فالروایات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تدم الاجتهاد و تريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم (صدر، ۱۳۹۵: ۳۹).

اجتهاد به این معنا مورد نظر معظم فقهای اهل تسنن بوده است، اما این دو گونه اجتهاد در مذهب اهل بیت اعتبار و حجیت ندارد و مراد از اجتهاد مذموم و باطل در فقه امامیه این دو نوع اجتهاد است که در بخش های آینده تحت عنوان نفی روش های نادرست در استنباط خواهد آمد.

اما اجتهاد به معنای سوم این است: «هو عبارة عن استكشاف الحكم الشرعی عن ادلته». در این تعریف اجتهاد مصدر حکم شرعی و دلیل بر حکم شرعی نیست، به خلاف دو اصطلاح سابق بلکه اجتهاد در این تعریف استنباط حکم شرعی از دلیل یا ادله است. به عبارت دیگر: استنباط حکم از اصول و قواعد ممهده است.

آنچه در روایات معصومین و تابعین آنها مثل صدوق، مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی مذمت شده اجتهاد به معنای عمل به رأی است و اینکه قیاس و اجتهاد به رأی دلیل محسوب نمی‌شوند و اما اجتهاد به معنای استکشاف حکم از ادله، رمز حیات جامعه اسلامی و نیروی محرکه اسلام است.

ضمن اینکه استکشاف احکام از ادله توسط قواعد منضبط امری ضروری و بدیهی است و بر این اساس اجتهاد که عامل حفظ نظام اسلام و وسیله تحفظ بر احکام الهی است و از منظر فقهی واجب نفسی و کفایی قلمداد شده و نسبت به هر مکلفی واجب تخییری است، بدین معنا که مکلف یا باید مجتهد باشد، یا مقلد و یا محتاط.

فصل دوم: انکار قواعد استنباط

عده‌ای اجتهاد در اصطلاح سوم نیز مردود دانسته و آن را حرام و بدعت خوانده‌اند. محدث استرآبادی در فوائد المدنیة فی الرد علی من قال بالاجتهاد و التقليد فی الاحکام الالهیه (مؤسسه نشر اسلامی) می‌گوید: اجتهاد حرام است و هر کسی سؤالی دارد باید مستقیماً به روایات رجوع کند، وی تقلید را هم حرام می‌داند، در کتاب مذکور آمده:

عند قدماء أصحابنا الأخباریین عليه السلام كالشيخین الأعلمین الصدوقین و الإمام ثقة الإسلام محمد بن یعقوب الكلینی (كما صرح به فی أوائل کتاب کافی)، و كما نطق به فی باب التقليد و باب الرأی و المقاییس و باب التمسک بما فی الكتب «من کتاب کافی» و إنها صریحة فی حرمة الاجتهاد و التقليد و فی وجوب التمسک بروایات العترة الطاهرة عليه السلام المسطورة فی تلك الكتب المؤلفة بأمرهم عليه السلام (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۱/۱ - ۵۳).

ولی در جواب باید گفت: از روایات باب تقلید و باب الرأی و المقاییس کتاب کافی،

حرمت اجتهاد و حرمت تقلید استفاده نمی‌شود. این روایات همه ناظر به اجتهاد به رأی و قیاس مصطلح در آن برهه از زمان است. پس این سلسله روایات از اجتهاد به معنای سوم (استکشاف حکم شرعی از قواعد و ادله خاصه)، انصراف دارد. بر این اساس صاحب حدائق در کتاب لؤلؤ البحرين و صاحب کتاب کشف القناع عن وجوه حجیة الاجماع و شیخ محمدتقی اصفهانی در هدایة المسترشدين شرح معالم الدین و دیگران بر برداشت‌های استرآبادی در نسبت دادن صدوق و کلینی به اخباریگری و اینکه روایات باب تقلید و باب الرأی و المقایس ناظر به حرمت اجتهاد به معنای سوم باشد نقدهای متعددی وارد نموده‌اند که در این مقاله نمی‌گنجد.

حتی علمایی که روش محمدامین استرآبادی را پذیرفتند - مثل شیخ حر عاملی، صاحب کتاب وافی، مرحوم سید نعمت‌الله جزائری، مرحوم شیخ محمدتقی مجلسی و محمدباقر مجلسی، صاحب حدائق - تندروی‌های وی را نداشته‌اند، بعضی از همین اخباریین بر استرآبادی طعن‌های فراوانی وارد کرده‌اند، مثل شیخ یوسف بحرانی. اخباری‌ها کتاب، اجماع و عقل را حجت نمی‌دانند، محمدامین استرآبادی در مدینه منوره کتابی به نام فوائد المدینة نوشت و در آن به شیوه فقهی و اصولی فقها به شدت حمله کرد؛ به ویژه به علامه حلی؛ چون علامه کتاب و سنت و اجماع و عقل را حجت می‌دانست و احادیث را هم به صحیح و ضعیف و حسن و موثق تقسیم می‌کرد، در حالی که خودش همه احادیث کتب اربعه را معتبر می‌داند.

در هر صورت اخباریین شیوه رایج در میان اصولیین را در استخراج احکام الهی نمی‌پذیرند و به کار بردن قواعد اصول فقه در استنباط احکام را نوع انحراف می‌دانند. اخباریین ادراکات عقلی را تکلیف‌آور نمی‌دانند و تکلیف را منوط به خطاب شارع می‌دانند. استرآبادی می‌گوید: «فَعُلِمَ ان مناط تعلق التكاليف كلها السماع من الشارع و عُلِمَ عدم استقلال العقل بتعلق التكليف» (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۳۰۰). عدم حجیت حکم عقلی از کلام ایشان به خوبی پیداست؛ چرا که مدرک احکام در مسائل شرعی غیر ضروری را به

سماع از صادقین منحصر می‌کند: «ان تمسکنا بکلامهم فقد عصمنا عن الخطاء و ان تمسکنا بغيره لم نعصم عنه و من المعلوم ان العصمة عن الخطاء امر مطلوب مرغوب شرعاً و عقلاً» (همان: ۲۵۹).

از کلمات اخباریین پیداست که قطع حاصل از مقدمات عقلیه را حجت نمی‌دانند؛ یعنی نزاع میان آنها و اصولیون کبروی است نه صغروی که آیا از مقدمات عقلیه قطع حاصل می‌شود یا خیر؛ چنان‌که صاحب کفایه از کلام استرآبادی فهمیده است (شیخ انصاری، بی‌تا: ۲/ مبحث قطع؛ خویی، ۱۴۱۷: ۵۸/۱).

مبحث قطع حاصل از مقدمات عقلیه

در الفوائد المدینه آمده است: «أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ تَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْأَمَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَكْمًا مَعِينًا وَأَنَّ عَلَيْهِ دَلِيلًا قَطْعِيًّا، وَالنَّاسَ مَأْمُورُونَ بِطَلْبِهِ مِنْ عِنْدِ حِفْظَةِ الدِّينِ وَهُمْ أَهْلُ الذِّكْرِ» (استرآبادی، همان: ۷۵، ۲۵، ۲۱۶ و ۲۸۰).

از منظر استرآبادی همه حوادث تا قیامت حکم معینی نزد ائمه علیهم‌السلام دارد و برای این احکام مخزون نزد ائمه خطاب قطعی هست و مردم برای یافتن احکام خود مأمور به طلب و سؤال از اهل ذکر و اهل بیت علیهم‌السلام هستند و این مسئله از ضروریات مذهب است. بر این اساس نامبرده بر ابن جنید، ابی‌عقیل و علامه اشکال کرده است که چرا اینها بر استنباطات ظنیه اعتماد نموده‌اند (همان: ۳۲۳). وی یافته‌های استنباطات ظنیه عقلیه را مبتلا به کثرت خطا می‌داند و اعتماد به دلایل عقلی و استنباطات ظنیه را پیروی از عامه تلقی کرده است؛ همان سلوکی که ائمه اطهار از آن نهی نموده‌اند (همان: ۱۲۳ - ۱۲۴). امام صادق علیه‌السلام فرمود: «حرام علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعوه منا» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۷۰/۲۷) و نیز فرمود: «لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَ لَا يَؤِيَّةَ وَلَى اللَّهِ فَيَوَالِيَهُ وَ يَكُونُ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ لَهُ عَلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ حَقٌّ فِي ثَوَابٍ» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۷/۲۶۹).

دیدگاه اخباریین در استنباطات ظنی

اخباریین برای عدم جواز عمل به ظن استنباطی به این آیات تمسک نموده‌اند: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶)؛ «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶) و «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس: ۳۶).

آنها با توجه به این آیات، عمل به ظن استنباطی را حرام می‌دانند و عمل اصولیون را باطل تلقی می‌کنند. تعبیر آنها از استنباطات ظنی شامل قطع نیز می‌شود؛ زیرا به عقیده استرآبادی مقدمات عقلی بعید از حس مظنونات شمرده می‌شود. وی در فوائد الممدینه می‌گوید:

وَأَنَّهُ تَوَاتَرَتِ الْأَخْبَارُ عَنْهُمْ عليهم السلام بَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَحْصِيلُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ النَّظَرِيَّ بِالْكَسْبِ وَالنَّظَرِ لِأَنَّهُ يُوَدَّى إِلَى اخْتِلَافِ الْأَرَاءِ فِي الْأَصُولِ وَ فِي الْفُرُوعِ الْفَقْهِيَّةِ كَالْمَنَاحِكِ وَالْمَوَارِيثِ وَ الدِّيَّاتِ وَ الْقَصَاصِ وَ الْمَعَامَلَاتِ - كَمَا هُوَ الْمَشَاهِدُ - فَتَنْتَفِي فَائِدَةُ بَعْثِ الرِّسْلِ وَ انْزَالِ الْكُتُبِ، إِذْ فَائِدَتُهُمَا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ بَيْنَ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ دَفْعُ الْاِخْتِلَافِ لِيَتِمَّ نِظَامُ الْمَعَاشِ (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۱۸۲).

ایشان معتقد است روایات متواتر بر ممنوعیت تحصیل حکم شرعی با نظر و استنباط عقلی دلالت دارد؛ چرا که این امر منتهی به اختلاف آرا در صول و فروع فقهی - مثل نکاح، میراث دیات، قصاص و معاملات - می‌گردد و منجر به از بین رفتن فایده بعثت رسل و انزال کتب می‌شود؛ چون فائده بعثت و انزال کتب سماوی دفع اختلاف و برپایی نظام معاش است.

نظر وی آنچه منجر به اختلاف گردد خطا است و خداوند متعال ابا دارد از انزال شریعتی که منجر به خطا گردد (همان: ۱۸۳).

از پیامدهای دیگر اعتبار استنباطات ظنی، فتنه‌انگیزی است؛ چون اختلاف موجب فتنه است (همان: ۱۸۱ و ۲۵۵): «إِنَّ الْمَسْلُكَ الَّذِي يَخْتَلَفُ بِاِخْتِلَافِ الْأَذْهَانِ وَ الْأَحْوَالِ وَ الْأَشْخَاصِ لَا يَصْلُحُ لِأَنْ يَجْعَلَهُ تَعَالَى مَنَاطَ أَحْكَامٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ الْأُمَّةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (همان: ۱۹۰).

استرآبادی می‌گوید: اگر اختلاف در فتواها را اگر ناشی از اختلاف روایات باشد منجر به تناقض نمی‌شود؛ چون در واقع یک روایت در حال ضرورت و تقیه صادر شده و یک

روایت برای بیان حکم واقعی و هر دو روایت از امام صادر شده و هر دو حق است. حال یکی مربوط به اختیار است و دیگری مربوط به اضطرار.

ایشان معتقد است: اختلاف میان قدمای اخباری‌ها و اصحاب ائمه از همین قرار است، ولی اختلاف در فتاوی که ناشی از استنباطات ظنیه است، مستلزم تناقض‌گویی است؛ چون هر دو حکم متناقض باید واجب العمل باشد و امکان ندارد که خداوند چنین اذنی داده باشد: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ». پس اگر منشأ اختلاف در فتاوا روایت نباشد از مصادیق حکم «بغیر ما انزل الله» است (همان: ۳۲۱).

یکی از امور مسلم در شریعت، امتناع امر به خطا از جانب خداوند است. حال اگر یافته‌های عقلی و استنباطات ظنی حجت باشد، لازم می‌آید که خداوند امر به خطا ننماید؛ چون یافته‌های عقلی خطاپذیرند و قبیح است خداوند متعال بندگان را امر به خطا ننماید. طبق آنچه گفته شد اهم دلایل اخباریین در رد اصول فقه و قواعد استنباط به شرح ذیل است:

۱. بزرگانی مثل صدوق و کلینی با توجه به دو باب «تقلید و باب الرأی و المقاییس» اجتهاد را حرام می‌دانند.

۲. ادراکات عقلی تکلیف‌آور نیست. تکالیف منوط به سماع از معصومین علیهم‌السلام است و قطع حاصل از مقدمات عقلیه حجت نیست.

۳. یافته‌های استنباطات ظنیه عقلیه مبتلا به خطای فراوان است.

۴. آیات و روایات از اجتهاد به شیوه اصولیون منع نموده است.

۵. تحصیل حکم غیر ضروری از طریق نظر و کسب، موجب اختلاف آرا و موجب فتنه است.

۶. اگر اجتهادات ظنیه حجت باشد، فایده بعثت و انزال کتب منتفی می‌شود.

۷. حجیت استنباطات اصولی گاهی موجب حکم به غیر «ما انزل الله» می‌شود و مستلزم کذب است.

۹. با توجه به اینکه اجتهادات اصولیون گاهی به خطا می‌رود، امر به تبعیت از خطا بر

شارع ممتنع است.

۱۰. لزوم وساطت حجت در احکام الهی.

پاسخ از ادله اخباریین در نفی قواعد استنباط

اولاً: ادعای اینکه بزرگانی چون صدوق و کلینی اخباری بوده‌اند بی دلیل است. آنها اگرچه به روایات اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند، اما قطعاً اجتهاد رایج در میان اصولیون شیعه و تقلید از آنها را حرام نمی‌دانسته‌اند. آیا آنها مثل استرآبادی قرآن را حجت نمی‌دانستند! طبق تحقیق، اولین کسی که بر شیخ طوسی، شیخ مفید و دیگر اصولیین طعن زد و گفت اینها مباحث اصولی را از اهل تسنن گرفته‌اند و داخل مکتب اهل بیت نموده‌اند محدث استرآبادی است. او در کتاب فواید مدینه مجتهدین را تخریب‌کنندگان دین می‌داند. لذا شیخ یوسف بحرانی که خود اخباری است می‌گوید: سخن استرآبادی نه نیکو است و نه موافق صواب است. پس اخباری‌گری باید از محدث استرآبادی آغاز شده باشد، نه از زمان شیخ صدوق.

صاحب کتاب کشف القناع عن وجوه حجية الاجماع می‌گوید: «و قد افراط فی نسبة الافاضل اليها و حمل كلامهم عليها و ادعاء انهم من اخباریین» (تستری، بی تا: ۲۰۷). مرادش از افاضل شیخ صدوق و پدرش و کلینی است. همچنین می‌گوید: سخن استرآبادی هیچ اساسی ندارد. اهتمام اینها (شیخ صدوق و کلینی) به روایات غیر اخباری‌گری است اصفهانی در کتاب هدایة المسترشدين آورده:

فما ذهب إليه الأخبارية من متأخري علمائنا من حرمة العمل بالأدلة الظنية مطلقاً و وجوب تحصیل العلم بالأحكام و انفتاح سبيله على المكلفين في المسائل الشرعية و المنع من التقليد بالمرّة الظاهر أنه مذهب جدید لم يذهب إليه أحد من علمائنا المتقدمين قد أحدثه مولانا محمد أمين الأسترآبادی لزعمه أنه مذهب قدمائنا (اصفهانی، بی تا: ۶۸۷/۳).

اگر فقها و قدما بعضاً فقط به متون اخبار عمل می‌کردند، طریقه آنها انکار اجتهاد و تقلید نبوده است. علاوه بر آن، متون اخبار هم اجتهاد به رأی را تحریم می‌کرد نه اجتهاد به معنای کشف حکم از ادله را.

ثانیاً: اینکه ادراکات عقلی تکلیف‌آور نبوده و قطع حاصل از مقدمات عقلیه حجت نیست و اثبات تکالیف شرعی منحصر و منوط به سماع از معصومین علیهم‌السلام است، سخنانی واهی است و بنیاد محکمی ندارد. باید دانست که مؤلفه‌های فکری اخباری عبارت است از: ۱. محدود نمودن منابع احکام و نفی حجیت کتاب، اجماع و عقل؛ ۲. محدود نمودن اجتهاد و تقلید در محدوده پیروی از ائمه و حجیت کتب اربعه؛ ۳. منع عمل به ظن و وسعت دایره احتیاط. بنابراین آنها دلیل ملازمه بین حکم عقل و شرع را نمی‌پذیرند اگرچه حسن و قبح عقلی نیز قبول دارند. زیر ساخت اندیشه محمدامین استرآبادی درباره بی‌اعتباری عقل عبارت است از: وجود حکم قطعی تمامی حوادث در روایات اهل‌بیت، کثرت خطا در احکام عقلی و تأثیرپذیری اصولی‌ها از عامه.

مرحوم استرآبادی برای اثبات ادعای خود به روایات، لزوم توسیط حجت و روایات دال بر رجوع به اهل‌بیت تمسک کرده است. از نظر وی مقدمات عقلیه بیش از ظن به حکم استنباطی را افاده نمی‌کند و به حکم آیات و روایات، ظن هیچ اعتباری ندارد و در نتیجه عمل به ظن استنباطی مشمول آیات ناهیه از عمل به ظن است و نهی از عمل به ظن بدین دلیل است که موجب اختلاف امت، لزوم نقض غرض، ایجاد فتنه و جنگ بین مسلمین و لزوم امر به خطا از جانب شارع است.

نقد و بررسی

در پاسخ از این دیدگاه، نظری به مسئله حسن و قبح می‌اندازیم. خیلی از افعال انسان به جهتی حسن و به جهتی قبیح است؛ یعنی حسن و قبح آنها اعتباری است؛ مثل زدن یتیم. ولی حسن و قبح برخی از افعال و اشیاء ذاتی است؛ مثل حسن عدل و قبح ظلم، حسن و قبح بعضی از افعال نیز اقتضایی و عرضی است.

اولاً: حسن و قبح ذاتی که حتی اخباریین هم پذیرفته‌اند، تردیدناپذیر است و همه عقلای عالم حسن عدل و قبح ظلم را از بدیهیات می‌دانند و عدل را حسن و ظلم را قبیح می‌پندارند. پس اگر همه عقلای عالم حسن و قبح ذاتی افعال را قبول دارند شارع هم یکی

از عقلا بلکه کل عقل است. پس ملازمه بین حکم عقلی و شرعی باید امری مسلّم باشد؛ چون اگر شارع حکم عقلایی را قبول ندارد نمی‌توان گفت حسن عدل مورد قبول همه عقلا است (اصول فقه مظفر).

ثانیاً: تنها عقل است که درک می‌کند فاعل «مأمور به» مستحق ثواب و فاعل «منهی عنه» مستحق عقاب است. اگر منکر این معنا شویم صدق وعده‌های شارع و وعیده‌های آن از چه راهی ثابت می‌شود؟ آیا به جز عقل می‌تواند راهی دیگر داشته باشد. حال اگر مراد اخباری‌ها که منکر ملازمه هستند، همین باشد که بطلانش واضح است. اما اگر مرادشان این است که عقل نمی‌تواند ملاکات احکام شرعی را درک کند سخن گزافی نگفته‌اند. اصولیون نیز می‌گویند: مادامی عقل می‌تواند حکم شرعی را از حکم عقلی کشف کند که مصلحت مدرکه ملزمه باشد و مزاحم مفسده اهم نباشد و فهم این معنا (درک مصلحت ملزمه غیر مزاحم با مفسده)، بسیار مشکل است. لذا درک ملاکات احکام توسط عقل مورد انکار است، مگر در مواردی که آرای جمیع عقلا به چیزی تعلق بگیرد.

خلاصه: اگر مراد اخباریین این است که بین حکم عقل و شرع مطلقاً حتی در قضایایی که عقلا «بما هم عقلاء» حکم دارند، ملازمه نیست سخنی بی‌بنیاد است، ولی اگر مرادشان این است که ملاکات احکام غالباً قابل درک عقلی نیست حرفشان صحیح است.

در مسئله قطع حاصل از مقدمات عقلیه می‌گوییم: حجیت قطع طریقی محض: ذاتی است این دیدگاه اصولیون قابل نفی و اثبات نیست. شیخ انصاری می‌گوید: در صورت حصول قطع پیروی از آن واجب و لازم است؛ چون قطع، واقع را نشان می‌دهد و کشف می‌کند، لذا لازمه این واقع‌نمایی وجوب متابعت است (شیخ انصاری، بی‌تا: ۲۹).

آخوند خراسانی در احکام قطع می‌گوید: وجوب عمل طبق قطع، تنجیز تکلیف را به دنبال می‌آورد و حاکم در این مسئله عقل و وجدان است و نیاز به اقامه برهان نیست. وی احکام قطع را ذاتی می‌داند و لوازم قطع هم قابل جعل تألیفی نمی‌داند چون ذاتیات شیء انفکاک‌ناپذیر است و جلوگیری از عمل به قطع ممکن نیست؛ زیرا منجر به اجتماع ضدین

است. بر این اساس اگر قطع به حکمی پیدا شد فرق نمی‌کند که قاطع کیست، متعلق قطع چیست و سبب قطع چه چیز است و سبب امر متعارف است یا غیر متعارف. پس بین مقدماتی که ما را به این قطع می‌رساند تفاوتی نیست، چه مقدمات عقلی باشد و چه شرعی؛ چه اینکه عقل اگر حسن و قبح فعلی را درک کند - مثل حسن طاعت و قبح معصیت - ملازمه بین حکم عقل و شرع صورت می‌گیرد و قطع به ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن نیز از همین مورد است. بنابراین قطع حاصل از غیر کتاب و سنت (قطع حاصل از مقدمات عقلی)، نه ثبوتاً و نه اثباتاً قابل منع و جلوگیری نیست؛ زیرا حجیت قطع ذاتی است و منع از عمل به آن ثبوتاً محال است و مستلزم تناقض در واقع یا اعتقاد است و قهراً اثباتاً هم ممکن نیست تا از عمل بدان نهی شود.

بر این اساس باید گفت: مراد اخباریین از اینکه قائلند قطع حاصل از مقدمات عقلی حجت نیست، سخن بی‌اساسی است، مگر اینکه مرادشان آن باشد که از مقدمات عقلی قطع حاصل نمی‌شود؛ چنان‌که اعتقاد محقق خراسانی در توجیه کلام اخباریین این بود: مراد آنها منع صغری است که این صورت نزاع، صغروی می‌شود و خارج از بحث است. اما مسئله کثرت خطاپذیری عقل که استرآبادی عنوان می‌کند و بر این اساس قطع حاصل از مقدمات عقلی را معتبر نمی‌داند، سخنی ناتمام است؛ چون دلیل او نیز به نوعی عقلی است و با دلیل عقلی به جنگ عقل رفته است.

توضیح: امین استرآبادی می‌گوید: «إن تمسکنا بکلامهم عليه السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسکنا بغیرهم لم نعصم منه». با این ادعا اولاً: ثابت کرده که عقل خطاپذیر است. ثانیاً: معیاری برای یافته‌های عقلی نداریم. حال باید از ایشان پرسید: به چه دلیل عقل خطاپذیر است؟ آیا دلیل شما عقلی است یا غیر عقلی؟ اگر غیر عقلی است باید حجیت ذاتی آن دلیل غیر عقلی را اثبات نمود، در حالی که برای اثبات حجیت ذاتی غیر از عقل دلیلی وجود ندارد.

صاحب انوار الاصول می‌گوید: «اولاً: ان ما ذهبوا الیه بنفسه دلیل و برهان عقلی اقیم

على نفى العقل ثانياً ان كلامه يوجب بطلان نفسه لان استدلاله ليس من الحسيّات و لا من الرياضيات بل داخل فى القسم الثالث الذى لا يحصل القطع فيه عنده» (مجلسى، ۱۴۲۹: ۲/ ۲۵).

آيا مدعى خطاپذيرى عقل، اين قضيه را يقينى مى داند. در حالى كه اين قضيه يا حكم عقل است يا حكم غير عقل. حجيت حكم غير عقل متكى بر حكم عقل است و از فرض اول دور لازم مى آيد.

به عبارت ديگر: قضيه «خطاپذيرى عقل»، حكم عقل است. پس اگر عقل است و خطاپذير است و احتمال خطا دارد يعنى يقينى نيست و غير يقينى بودن نقيض يقينى است و خلاف فرض است. حال اگر عقل خطاپذير است و نمى توان بر آن اعتماد نمود، پس هيچ دليل عقلى قابل اعتماد نيست و از طرفى ادراكات غير عقلى نيز حجيت ذاتى ندارند. پس انسان غير از علم به خود و آثار ذات خود كه علم حضورى است نبايد به جهان خارج علم داشته باشد.

اگر مقصود اين است كه معيارى براى تشخيص درستى از نادرستى يافته هاى عقلى نداريم، پس معيار درستى و نادرستى احاديث منسوب به اهل بيت پيامبر ﷺ چيست و نمى توان هر حديث منسوب به پيامبر را پذيرفت. آيا راهى جز عقل هست كه صحت و سقم حديث را تشخيص دهد! مگر نه اين است كه اصل دين با عقل ثابت مى شود؛ چرا كه نقل، حجيت ذاتى ندارد و حجيت هر ما بالغيرى بايد به حجيت ذاتى منتهى شود و گرنه دور و تسلسل لازم مى آيد. لذا نمى توان به بهانه خطاپذير بودن، حكم عقلى را از دايره دليليت بر حكم شرعى خارج نمود.

صاحب انوار الاصول مى گويد: طبق بيان استرآبادى مبنى بر غير يقينى بودن يافته هاى عقلى، اشكال پيش مى آيد؛ زيرا بحث ما در جايى است كه از مقدمات عقلى، قطع به حكم شرعى حاصل شود و شما مى گوييد يافته عقلى يقينى نيست و اين خروج از موضوع بحث است. بى اعتبارى عقل موجب بى اعتبارى عقل در اصول دين است و اگر اصول دين را با

دلیل نقلی ثابت کنید مستلزم دور است و اگر با عقل ثابت می‌کنید این سؤال پیش می‌آید که چرا یافته‌های عقلی در اصول دین معتبر باشد و در استنباط احکام معتبر نباشد (همان: ۲۵).
همچنین در انوار الاصول آمده است:

ان ما ذهب اليه من عدم وقوع الخطاء في الحسيات و ما ينتهي الى مادة قريية من الاحساس ممنوع بالوجدان لوقوع الخطاء الكثير في المبصرات و المسموعات فيقطع الانسان مثلاً بوصول الماء الى البشر في الموضوع ثم يكشف خلافه تفصيلاً او اجمالاً و هكذا في الرياضيات فيكشف الخلاف مثلاً في جمعه و تفرقه و ان لم يظهر الخطاء في قواعده (همان: ۲۵۰)

پس اگر صرف وقوع خطا در یافته‌های عقلی در محسوسات و قریب به حسن موجب بی‌اعتباری یافته‌ها نیست، در یافته‌های حاصل از مقدمات عقلی نیز بی‌اعتباری یافته‌ها نخواهد بود.

خلاصه اینکه به قول شیخ اعظم، اگر قائلید که قطع حاصل از مقدمات عقلیه اعتبار ندارد، جواب این است که هیچ جاهلی نمی‌تواند در قطع طریقی تصرف کند و آن را از طریقت بیندازد؛ چون مستلزم تناقض است و اثبات طریقت نیز تحصیل حاصل است و اگر در قطع حاصل از مقدمات عقلی خطا رخ دهد، در قطع حاصل از مقدمات غیر عقلی هم خطا رخ می‌دهد و اگر خطا در مطالب عقلی راه دارد در مطالب شرعی هم راه دارد (شیخ انصاری، همان: ۵۱/۱ - ۵۲).

بر این اساس قطع حاصل از مقدمات عقلی حجت است و برای منکران هیچ دلیلی وجود ندارد.

مرحوم استرآبادی می‌گوید: حکمی که حجت خداوندی در آن واسطه نشده باشد مردود است و چون حکمی که با مقدمات عقلی به دست آمده از طریق سنت نیست، اعتبار ندارد، ولی ایشان باید توجه می‌کرد که روایات دلالت بر مدعای فوق، انصراف دارد به کسانی که از اهل بیت علیهم‌السلام اعراض نمودند و به اجتهاد قیاسی و اجتهاد به رأی رو آوردند؛ مانند ابوحنیفه و ابن شبرمه. این روایات شامل مجتهدانی که از کتاب و سنت حکم شرعی را استخراج می‌کند نمی‌شود و تمسک به تقلین وظیفه همه است. راستی چگونه می‌توان در مواردی که

عقل با قاطعیت به چیزی دست پیدا کرده، نادیده گرفت و حال آنکه امام خطاب به هشام می‌فرماید: «یا هِشَامُ، إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۶).

مرحوم شیخ انصاری می‌گوید:

ما ورد من النقل المتواتر على حجة العقل و أنه حجة باطنة و أنه مما يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان و نحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجة من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل كما أن الشرع عقل من خارج (شیخ انصاری، همان: ۱/۵۹).

مرحوم استرآبادی معتقد است: تمامی حوادث تا قیامت دارای حکم قطعی مخزون نزد ائمه معصومین هستند و دلیل قطعی بر آنها در دسترس است. او در فوائد آورده است: مذهب قدمای اخباریین و طریقه آنها این است که هرچه تا قیامت مورد نیاز است بر آن دلیل قطعی از جانب خدای متعال آمده است. حتی اندازه دیه خراش و خیلی از احکام و اموری که مربوط به کتاب الله است، پیامبر ﷺ آورده است؛ مثل نسخ، تفسیر، تخصیص و تأویل همه اینها نزد عترت پیامبر مخزون است:

و أنَّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، و كذلك كثير من السنن النبوية صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. و أنه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية إلا السماع من الصادقين عليهم السلام. و أنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله و لا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام بل يجب التوقف و الاحتياط فيهما، و أنَّ المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على الله تعالى و افتري و إن أصاب لم يؤجر، و أنه لا يجوز القضاء و لا الافتاء إلا بقطع و يقين و مع فقدته يجب التوقف (استرآبادی، همان: ۱۰۴ - ۱۰۵).

با توجه به عبارت فوق، مرحوم استرآبادی در جایی که دلیل قطعی از جانب خدای متعال نیست توقف را واجب می‌داند و قضاء و فتوا را جایز نمی‌داند مگر در صورت قطع و یقین. ولی با توجه به اینکه دلیل قطعی در همه موارد نیست، پس نمی‌تواند بگوید تمام حوادث دارای دلیل قطعی از جانب خدای متعال است. درست است که معصوم بر هر

حکمی دلیل قطعی دارد و علم معصوم مورد قبول همگان است ولی بحث در علم غیر معصوم به احکام شرعیه است و غالباً غیر معصوم در عصر غیبت علم به حکم پیدا نمی‌کند که خود ایشان در مورد عدم علم، توقف و احتیاط را واجب می‌داند.

در مباحث گذشته در رد نظر استرآبادی و بعضی از اخباری‌ها ثابت شد که قطع به حکم اگر از مقدمات و استنباطات عقلی حاصل شود حجت است، حال اگر محصول مقدمات عقلی، ظن به حکم بود، مرحوم استرآبادی ظن به حکم شرعی را حجت نمی‌داند و از اعتبار ساقط می‌داند. بله، اصل اولی در ظن همین است و لذا استنباط احکام از طریق دلیل قطعی اولویت اول است، اما ادله قطعی بسیار اندک و نص قطعی الدلالة، خبر متواتر و... بسیار کم است. حال، استرآبادی باید در همه موارد فقدان نص قطعی و دلیل قطعی، توقف و احتیاط را اختیار کند، چون ظواهر را هم حجت نمی‌داند و اخباری که ظاهرند از نگاه او حجت نیستند. در نتیجه حوادث و رویدادهای واقعه در طول زمان بی‌پاسخ می‌ماند و احکام الهی تعطیل می‌شود. از این‌رو شارع مقدس بعضی از ادله ظنیه را حجت قرار داده و حتی در زمان دسترسی به امامان معصوم هم بعضی از امارات را معتبر دانسته است. ادله اعتبار ظنون استنباطی از ادله خاصه مثل سیره عقلا و اخبار متواتره در کتب اصولیون مفصلاً ذکر شده است.

به عبارت دیگر: به حکم اطلاق این ادله و از طریق ظواهر قرآن، اخبار متواتر و خبر ثقه، حتی در زمان حضور هم می‌توان به حکم شرعی نایل آمد، حکمت اعتبار امارات ظنیه، مصلحت تسهیل است؛ زیرا اگر شارع بخواهد بندگان را در فرض انفتاح باب علم مجبور به تبعیت از علم در احکام دین نماید موجب مشقت فراوان برای امت خواهد بود؛ مثلاً اگر خبر واحد ثقه حجت نباشد، مکلفان باید برای یافتن احکام شرعی خود نزد معصوم حاضر و احکام را به طور مستقیم از معصوم علیه السلام دریافت نمایند. همچنین اگر ظواهر قرآن و حدیث حجیت نداشته باشد، همگان برای رد احتمالات خلاف ظاهر و قطعیت مراد قرآن و حدیث باید به نزد معصومین علیهم السلام حاضر شوند و از آنان سؤال نمایند و این امر موجب عسر

و خرج خواهد شد و پر واضح است که اگر ظنون خاص در زمان معصومین حتی با دسترسی به علم حجت باشند، در زمان غیبت امام عصر علیه السلام به طریق اولی حجت خواهد بود.

مرحوم استرآبادی برای عدم حجیت ظن به آیات و روایات دال بر نهی از عمل به ظن استدلال کرده و به طور مطلق ظن حاصل از مقدمات عقلی و غیر عقلی را از اعتبار ساقط کرده است، ولی این استدلال عقیم است؛ زیرا در موارد متعددی عمل به ظن ثابت شده است، حتی خود نامبرده ظن را در امور عادی و وجدانی حجت می‌داند.

علاوه بر آن اگر ظن به طور مطلق مورد نهی باشد، مستلزم تکلیف مال لا یتاق و عسر و حرج و نیز مستلزم تعطیل شدن احکام الهی است؛ چون در این حالت، استنباط احکام متوقف و تعطیل خواهد شد و این محذورات را در پی خواهد داشت و لذا شارع مقدس به بعضی از ظنون اعتبار بخشیده است.

یکی از ادله مرحوم استرآبادی بر حرمت اجتهاد این است که لازمه جواز اجتهاد امر به خطا است؛ چون اجتهادات افراد گاهی به اختلاف می‌انجامد و اختلاف موجب فتنه است و از طرفی بعضی از این اجتهادات خطا است و جواز مأذون بودن اجتهاد در حقیقت، امر به اختلاف و خطا است و امر به خطا از جانب شارع قبیح است و قبیح بر حکیم محال است. مضافاً بر اینکه مستلزم تحریم حلال و تحلیل حرام بوده و تقویت مصلحت و القای در مفسده در پی دارد، ولی اصولیون از این اشکال پاسخ‌های متعددی داده‌اند و خلاصه اینکه در پاسخ اجمالی باید گفت: برای امارات ظنی حکم جدیدی در کنار حکم واقعی ثابت نمی‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۷۷)، بلکه حکم مؤدای امارات و ادله ظنی با حکم واقعی دو سنخ حکم‌اند: طریقی و واقعی. لذا اجتماع مثلین و ضدین در کار نیست و اما تقویت مصلحت و القای در مفسده مانع حجیت امارات نیست؛ چون چنین چیزی در صورتی لازم می‌آید که مصلحت قوی‌تری به نام مصلحت تسهیل در کار نباشد، لذا امر به عمل به ظنون خاص و به کارگیری قواعد استنباط، امر به خطا و مستلزم محذورات مذکور نیست، بلکه امر

به جواز اجتهاد، حیات جامعه اسلامی را تضمین می‌کند. مضافاً بر اینکه حجیت ید و قاعده سوق مسلمین همیشه با واقع مطابقت ندارند، در حالی که امام علیه السلام این قواعد را حجت قرار داده است. در موارد قطع به حکم از طریق حجت هم ممکن است خطا باشد. مضافاً بر اینکه عمل به ادله ظنی اگر مطابق با واقع باشد مطلوب حاصل شده است و اگر مطابق با واقع نباشد مکلف به امر طریق شارع عمل کرده و معذور است؛ چون به حکم ظاهری طریق عمل کرده و آن هم حکم شارع است.

اما مسئله لزوم اختلاف در فتاوا مخصوص اصولی‌هایی نیست که با قواعد استنباط به حکم شرعی می‌رسند، بلکه این اختلاف در میان اخباریین نیز موجود است. آیا تمام اخباری‌ها در فهم احداث و روایات اهل بیت هم رأی هستند؟ سپس اختلاف در فهم ادله لفظی باعث اختلاف در فتاوا می‌شود و این اختلاف در میان فقها اخباری مسلک نیز هست؛ چون همه ادله لفظی صریح به مقصود نیست بلکه بیشتر آنها ظاهرند و همین ظهور منشأ اختلاف است؛ چرا که هر فقهی با توجه به قراین و مبنایی که دارد از روایت حکمی را استنباط می‌کند.

نتیجه نهایی:

۱. اجتهاد به معنای استکشاف حکم شرعی از ادله قطعی یا ظنی شیوه استنباط مورد قبول امامان معصوم بوده و هست؛
۲. احادیث ناهی از عمل به ظن و تفسیر به رأی و وجود مخصصات و مقیدات، دلیل بر عدم جواز استنباط احکام شرعی از ظواهر قرآن نیست؛
۳. عدم احتیاج به قواعد استنباط به بهانه قطعیت صدور روایات کتب اربعه ادعایی بی‌دلیلی است؛
۴. نفی حجیت اجماع به جمیع انواعش به بهانه تشکیک در حصول آن در عصر غیبت ناشی از بی‌تأملی است و لذا مشهور فقهای امامیه اجماع محصل به شرط حصول قطع برای محصل اجماع و اجماع تعبدی را حجت می‌دانند و بر آن براهین قاطعه اقامه می‌کنند؛

۵. ادله وجوب احتیاط در شبهه تحریمیه از جانب اخباری‌ها مخدوش و به مناقشه جدی کشیده شده است؛
۶. در دیدگاه اخباری‌ها همه امت باید مقلد معصومین باشند و این نظریه هم از ادله آنها استفاده نمی‌شود و برای زمان غیبت ناممکن است؛
۷. دلیل محکمی هم بر عدم حجیت حکم عقل ندارند.
- تفاوت اخباری‌ها و اصولی‌ها عمده در همین اموری بود که ذکر شد؛ اگرچه بعضی تا ۸۶ فرق بین اخباری و اصولی قائلند.

فصل سوم: عقلایی بودن قواعد استنباط

در مقابل مکتب اخباری که وصول به حکم شرعی را جز از طریق سماع از معصوم جایز نمی‌دانند و اجتهاد و به کارگیری قواعد اصولی را جهت دستیابی به حکم شرعی حرام دانسته‌اند، یک دسته از اصولی‌ها امارات و قواعد استنباط را از جمله بناهای عقلایی به شمار می‌آورند و نیاز به امضا و یا عدم ردع شارع نمی‌دانند. اینها معتقدند که بنای عقلا منشأ حقیقی دارد و به عقل اضطراری باز می‌گردد و دلیل شیوع و عمومیت آن اضطرار عقلا در زندگی است. پس منشأ حجیت آن باید به عقل باز گردد.

احکام اضطراری آن دسته از احکامی هستند که انسان‌ها برای بقا و حیات خود در عمل به آنها نیاز دارند؛ یعنی عمل به احکام اضطراری نیازمند استدلال نیست. اینها معتقدند: اشتراک سیره عقلا در نزد تمام انسان‌ها و لزوم اختلال نظام از عدم عمل به سیره عقلایی، دلیل بر غیر قراردادی سیره عقلایی است. بر این اساس سیره عقلا به عقل باز می‌گردد و حجیت آن ذاتی است. علمای اصول سیره عقلا را به همراه قید «بما هم عقلا» ذکر می‌کنند. این قید حتماً احترازی است؛ یعنی احتراز از سیره عقلا بما هم عاطفیون یا بما هم متشرعون و... بوده است (مظفر، بی‌تا: ۲/ ۲۲۷). عده‌ای از این قید حجیت ذاتی سیره عقلاییه را فهمیده‌اند که نیاز به امضای شارع نیست. محمدرضا مظفر در اصول فقه آورده: «و علی هذه السيرة العملية قامت معاش الناس و انتظمت حياة البشر و لولاها لاختل نظامهم

الاجتماعی و لسادهم الاضطراب لقله ما یوجب العلم القطعی من الأخبار المتعارفة سندا و متناً» (همان: ۹۱).

پس اگر پذیرفته شد که قوام زندگی بشر به عمل به امارات شرعی عقلایی است و عمل نکردن به آنها موجب اختلال نظام و موجب حاکمیت اضطراب بر جامعه و به هم خوردن زندگی‌ها می‌شود، چگونه می‌توان سیره عقلا در امری قراردادی و بدون استناد به حقایق خارجی دانست و حجیت آن را منوط به اذن شارع نمود، در حالی که اغلب علمای اصول اختلال در سیره‌های عقلایی را موجب اختلال نظام می‌دانند. اما باید گفت: با وجود جمله «لقله ما یوجب العلم القطعی» در کلمات مرحوم مظفر، چگونه می‌توان گفت که وی قائل به حجیت ذاتی بنای عقلا و سیره عملی عقلایی است، در حالی که حجیت ذاتی در جایی است که ذات شیء عین کشف و یقین باشد و قواعد استنباط این ویژگی را ندارند و بسیاری از اخبار موجب علم قطعی نیستند. بنابراین مرحوم مظفر را نمی‌توان در ردیف قائلان به حجیت ذاتی بناء عقلا دانست.

در حاشیه کفایه علامه طباطبایی آمده: «ثم انک عرفت فی بحث الوضع ان اعتبار الوضع و الدلالة اللفظية ما يقتضی به الفطرة الإنسانية و نظام الاجتماع فهو ما بنی علیه العقلاء و لا معنی للردع عنه» (طباطبایی، بی تا: ۲/۲۰۵).

طبق این نظر بنای عقلا امری فطری است و قابل ردع شارع نیست. امام خمینی در الرسائل می‌گوید: سیره عقلا در تقلید جاهل از عالم از فطریات العقول است (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲/۲: ۱۲۳).

از عبارت فوق نمی‌توان استفاده نمود که محقق نائینی در ردیف قائلان به حجیت ذاتی بنای عقلا است؛ چون قواعد ظنی اگرچه عقلایی هستند، ولی حجیت آنها ذاتی نیست و به واسطه عدم ردع شارع است. این معنا از عبارت ایشان کاملاً پیداست. امام خمینی در انوار الهدایة آورده:

فاعلم أنَّ الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحققين كلها من الأمارات العقلانية التي يعمل بها

العقلاء فى معاملاتهم و سياساتهم و جميع أمورهم بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختل نظام المجتمع و وقفت رضى الحياة الاجتماعية، و ما هذا حاله لا معنى لجعل الحجية له و جعله كاشفاً محرراً للواقع بعد كونه كذلك عند كافة العقلاء، وها هى الطرق العقلانية - مثل الظواهر، و قول اللغوى، و خبر الثقة، و اليد، و أصالة الصحة فى فعل الغير - ترى أنّ العقلاء كافة يعملون بها من غير انتظار جعل و تنفيذ من الشارع، بل لا دليل على حجيتها بحيث يمكن الركون إليه إلاّ بناء العقلاء، و إنّما الشارع عمل بها كائنه أحد العقلاء (امام خمينى، ۱۴۱۵: ۱/۱۰۵).

طبق عبارت فوق، امارات و قواعد استنباط رايح نزد اصحاب اماميه كلاً امارات عقلائيّه هستند كه عقلاى عالم اين امارات را در معاملات و سياسيات و امور روزمره به كار مى گيرند و اگر شارع از اين امور نهى نمايد، نظام اجتماعى به هم مى خورد و موتور حيات اجتماعى متوقف مى گردد و از نگاه عقلى چنين چيزى ذاتاً حجت و قابل جعل نيست و كاشفيت آن از واقع به جعل جاعل نيست؛ چون وقتى خود كاشف و محرز واقع است، جعل كاشفيت تحصيل حاصل است. نامبرده اين چنين اماراتى را طرق عقلايى مى خواند و مصاديق آن را از قبيل ظواهر، قول لغوى، خبر ثقة، يد و اصالة الصحة فى فعل الغير معرفى مى كند و شاهد اين مدعى را عمل و سيره عقلا بدون انتظار به تنفيذ شارع مى داند و تنها دليل اين سيره و سلوك را بناى عقلا مى داند و در اين موارد شارع مانند يكى از عقلا است كه به همين شيوه رفتار مى كند.

در مسئله حجيت خبر ثقة و قاعده يد اين معنا روشن تر از موارد ديگر معرفى مى كند. از عبارت مرحوم طباطبايى كه مى گويد: «لا معنى للردع عنه» و عبارت مرحوم امام خمينى كه مى گويد: «لا معنى لجعل الحجية و جعله كاشفاً محرراً للواقع»، به خوبى پيدااست كه اين دو بزرگوار حجيت سيره عقلايى را ذاتى مى دانند و با توجه به انظار اين بزرگان، دانش اصول فقه، عقلايى و عقلى است و چون سيره هاى عقلايى مبتنى بر قواعد عقلى است، پس دانش اصول فقه مبتنى بر قواعد عقلى است. طبق اين مبنا مراد از اين عقل، عقل عملى است و فطرى بودن آن نشان از حقيقى بودن آن و خروج از عرصه قرارداد صرف است. معمولاً سيره هاى عقلايى در قضايائى استقرار يافته كه با ضرورت هاى حيات انسان درگير بوده و

مایه قوام آن است. در این دیدگاه همه احکام عقلی از این قرار است. لذا گفته شده: عقل فطری ادراکات جبلی همگام با ساختار وجودی انسان است و از او جدا نمی‌شود. میرزای آشتیانی در بحر الفوائد می‌نویسد:

لا يخفى عليك أنَّ المراد من العقل الفطري في كلامه و كلام غيره هو أول البديهيات و أبدها بحيث يكون مركزا في النفوس و الجبلة الإنسانية فلا يخلو عاقل عنه بالنظر إلى نظرية (آشتیانی، ۱۴۰۲: ۱/ ۳۶).
امام خمینی در کتاب تهذیب الاصول تسلط مالک بر ملک خود را از فطریات عقول می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۴۴/۳).

مرحوم طباطبایی در ذیل عبارتی که از او نقل شده آورده: «و من هنا يظهر ان بناء العقلاء حجة بالذات بمعنى انه ليس حجة يوسط». نامبرده از جمله کسانی است که به ذاتی بودن حجیت سیره‌های عقلایی و غیر قابل ردع بودن آنها تصریح می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۲/ ۳۱۲). اما چرا ایشان دلیل حجیت سیره عقلایی را عدم ردع شارع دانسته است، وجهش خواهد آمد.

مرحوم بروجردی درباره بنای عقلا در ظواهر که آیا عقل می‌تواند حکم به حجیت ظواهر کند، می‌فرماید:

و لا إشكال في أنَّ الصحيح هو الاستناد بحكم العقل لا بسيرة العقلاء فليس مرجع الاستدلال إلى جعل بناء العقلاء وسطا للإثبات حتى يقال ان البرهان في المقام، «أني» أو «لمي»؟ مثلا، بل مرجعه إلى دعوى كون الحجية للظاهر مثلاً من الأحكام الضرورية لكل عقل و يرجع ذلك إلى التحسين و التقبيح العقلين، فيحكم كل عقل بحسن عقوبة المولى عبده إذا خالف ظاهر كلامه المتضمن لحكم إلزامي باحتمال إرادة خلاف الظاهر و قبح عقوبته إذا وافقه و ان ترتبت عليها مخالفة حكم إلزامي آخر من دون ان يحتاج كل عقل لإثبات ذلك إلى إقامة البرهان و الاستمداد من سائر العقول (بروجردی، ۱۴۱۵: ۱/ ۴۷۲).

در پاسخ به این سؤال که آیا حجیت ظواهر ذاتی است؛ یعنی مانند علم و یقین است که جهت ذاتی دارد یا ذات ظواهر عین کشف نیستند و حجیت را نمی‌طلبند و حجیت آنها با عنصر خارجی درست می‌شود، می‌فرماید: صحیح آن است که بر حجیت ظهور به مسئله تحسین و تقبیح عقلی برمی‌گردد. لذا هر عقلی حاکم به حسن عقوبت مولى نسبت به

عبدش می‌باشد، به شرحی که عبد با ظاهر کلامش مخالفت کند، آن هم در صورتی که ظاهر در حکم الزامی باشد و نیز عذر احتمال اراده خلاف ظاهر را نمی‌پذیرد، همچنین عقل به قبح عقوبت مولی حکم می‌کند در صورتی که عبد با ظاهر کلام مولی موافقت نماید و در این حکم نیازمند برهان هم نیست. اگرچه نامبرده در باب ظواهر، حجیت ظاهر را به عنصر خارجی منتسب می‌کند - چون ظواهر عین کشف نیستند - ولی این عنصر خارجی به قدری روشن و بدیهی است که حجیت ظواهر را شبیه به حجیت ذاتی می‌کند. ایشان می‌گویند:

بل الحكم بحجيتها لجهة خارجية ملازمة لها و غير منفكة عنها: و باعتبار هذه الملازمة صارت حجيتها من الواضحات عند العقل حتى وصلت إلى مرتبة يمكن ان يقال بكونها ذاتية و لذلك لا يشك عقل من العقول في الحكم بالحجية و بالحسن و القبح المذكورين و ان لم يلتفت تفصيلا إلى جهة الحجية (همان: ۵۰۹).

قول مشهور

در دیدگاه مشهور حجیت بر اساس تأیید شارع است. اینها می‌گویند: سیره عقلا تنها یک عمل عمومی و عادت شایع است که میان تمام انسان‌ها رواج دارد و چون منشأ آن اندیشه عقل بدیهی نیست کشفی به همراه ندارد و واقع را نشان نمی‌دهد از این‌رو در ذات خود حجت نیست و ماورای خود را ثابت نمی‌کند و نیازمند تأیید شارع است. طبق نظر و قول به حجیت ذاتی بنا و سیره عقلا نفس سیره عقلانیه باید یکی از منابع و دلیل مستقل در کنار کتاب و سنت باشد. اما بر مبنای مشهور، سیره عقلایی دلیل مستقل به حساب نمی‌آید، اگرچه این سیره می‌تواند یکی از راه‌های اثبات سنت به شمار آید. جهت اطلاع بیشتر مراجعه به الاصول عامه (حکیم، همان: ۱/ ۱۹۳) مفید خواهد بود. از نگاه الاصول العامه سیره عقلایی بدون دلیل و ابتداءً تحقق می‌یابد و صلاح و فساد متعلق خود را ثابت نمی‌کند. لذا جز با عدم ردع یا امضای شارع حجیت نمی‌یابد و فرق آن با حکم عقلی نیز در همین نکته است:

و أن حكم العقل فيما يمكنه الحكم فيه وليد اطلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعية» ولی این معنا

در بناء عقلايى نيست و هذا البناء لا يشترط فيه ذلك و مع عدم كشفه عن الواقع فهو لا يصلح للاحتجاج به على المولى لكونه غير ملزم به (همان: ۱۹۳).

با اينكه محمدرضا مظفر دارد

لو لا هذه سيرة العقلانية لاختل النظام الاجتماعى و لسادهم الاضطراب الخ و بعضى ذاتيه حجيت سيره را از كلام ايشان استفاده کرده‌اند. اما خود ايشان هم عدم ردع را لازم مى‌دانند، ايشان دارد از بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و إمضائه لطريقة العقلاء لان اليقين تنتهى اليه حجة كل حجة (مظفر، همان: ۱۷۲/۲).

شهيد صدر مى‌كوشد بگويد: سيره از عوامل فطرى ريشه نمى‌گيرد و عادات اجتماعى در آن دخیل است؛ چون سلوك عقلاييه هميشه از ارتكاز فطرى منسبق نيست «بل يتأثر بالظروف و البيئة و المرتكزات الثقافية إلى غير ذلك من العوامل المتغيرة، فلا يمكن ان يعتبر الواقع المعاصر للسيرة دليلاً على ماضيها البعيد» (صدر، ۱۴۰۵: ۱/۲۴۷). فرهنگ‌ها و شرايط حاكم بر جامعه در آن تأثير مى‌گذارد، لذا نمى‌توان سيره‌هاى معاصر را دليل بر سلوك همه مردم گذشته دانست.

مرحوم شيخ انصارى رحمته الله در مطارح الانظار مى‌گويد:

إن الموارد التى يستكشف منها حال العقلاء فى أمور معادهم و معاشهم من اكتفائهم بالظن فى السلامة إنما هو بواسطة انسداد طرق العلم لهم بحيث لو اقتصروا على المنافع المعلومة و المضار المعلومة لزم اختلال نظامهم (شيخ انصارى، بى‌تا: ۱/۲۴۹).

كلام نامبرده صراحت دارد كه بناى عقلا از باب ظن اطمینانى به واقع است و اگر عقلا در رسيدن به واقع به علم و يقين اكتفا مى‌کردند اختلال نظام پديد مى‌آمد. بر همین اساس، شارع اين سيره عقلاييه را ردع ننموده است. سيد حسن بجنوردی در منتهی الاصول مى‌نويسد: أن الشارع ما اخترع طريقاً خاصاً لتبليغ أحكامه بل اعتمد على الطرق العقلانية و ما اعتمدوا عليه فلو كان فى نظره أحد طرقهم أو أكثر غير مرغوب فيه فلا بد من ردعه و تشديد النكير عليه كما فعل فى القياس (بجنوردی، بى‌تا: ۱/۱۱۲). پس عدم ردع شارع دليل بر تأييد است.

نقد ادله حجیت ذاتیه بنای عقلا و سیره عقلانیه

بنای عقلا رفتار جمعی عقلای عالم است، اما بدون تقریر معصوم حکمی را اثبات نمی‌کند؛ چرا که فرضاً آنها از جهت انسداد علم و یقین به واقع به عمل به ظن اطمینانی محکوم باشند، ولی این ثابت نمی‌کند که بنای عقلایی حجیتش ذاتی و عین کشف باشد و در اثبات حکم شرعی نیاز به امضا و تأیید شارع نداشته باشد.

۱. منشأ حقیقی داشتن بنای عقلا و منتهی شدن آن به عقل اضطراری منافی با عدم حجیت ذاتی آن نیست، حجیت زمانی ذاتی شیء است که ذات شیء آن را اقتضا کند؛ مثل علم که عین حجیت است. پس فرضاً که عقلا در جهت کشف احکام شرعی به عمل به ظاهر کلام یا ظاهر ید یا سوق مسلم مضطر باشند، این اضطرار هیچ‌گاه ظاهر کلام یا ظاهر ید را عین کشف از واقع قرار نمی‌دهد.

۲. دلیل دوم قائلان به حجیت ذاتی سیره عقلایی این است: چگونه ممکن است یک امر قراردادی و قابل تغییر در میان تمام بشر رواج پیدا کند و خود را بر همه تحمیل نماید و به رفتار و عادات نوعی تبدیل گردد؛ به ویژه که در زمان‌های گذشته میان همه انسان‌ها ارتباط وجود نداشته است! چگونه ممکن است با اختلاف فاحش میان عرف‌ها و عادات‌ها یک امر غیر ضروری و صرفاً قراردادی در همه جای عالم پذیرفته شود و به آن ملتزم شوند. لذا باید گفت: تنها نیازهای تکوینی و اضطراری مایه بقای جامعه است و موجب خضوع تمام انسان‌ها در برابر آن گردیده است. پس اشتراک سیره عقلا نزد تمام انسان‌ها دلیل غیر قراردادی سیره عقلایی خواهد بود.

جواب این است که فرضاً بپذیریم نیاز همه انسان‌ها به عمل به خبر ثقه، نیاز تکوینی است و عقلای عالم مضطربند به ظاهر یا خبر ثقه عمل کنند و عقل هیچ کس خلاف آن را «نوعاً» تجویز نکنند، اما بحث این است که آیا این سیره عقلایی عمومی فراگیر؛ مثلاً بر عمل به ظواهر، عین کشف از واقع است یا عقلا در صورتی که واقع برایشان یقینی نیست از باب انحصار راه برای رسیدن به واقع - به عمل به ظواهر مثلاً - تن داده‌اند. بنابراین سیره

عقلایی به خودی خود بدون تأیید شارع، قطع به حکم شرعی را اثبات نمی‌کند. بله، اگر شارع این روش را حجت قرار دهد، قطع به واقع پیدا می‌شود. هرچند در این سیره کمتر تغییر شرعی حاصل شد، اما قابل تغییر است و شارع در مواردی سیره‌های عقلایی را ردع می‌کند؛ مثل عمل به قیاس و معامله به ربوی. در مورد دلیل اختلال نظام هم می‌گوییم درست است که ردع سیره گاهی موجب اختلال نظام است، ولی این معنا موجب نمی‌شود تا سیره عقلایی حجیتش ذاتی باشد و لزوم عمل به سیره عقلایی از جهت عدم وقوع اختلال نظام، ملازم با ذاتی بودن حجیت سیره عقلا نیست. بنابراین دلیل مذکور اعم از مدعی است و مثبت مدعا نیست. اما اینکه گفته شد سیره عقلایی امری فطری است: «یقضی به الفطرة الانسانية و نظام الاجتماع فلا معنى للردع عنه». اولاً: اگر سیره‌های عقلایی فطری بودند در اثبات اعتبارشان به اختلال نظام و عقل اضطراری متوصل نمی‌شدند.

ثانیاً: فرضاً بپذیریم که سیره عقلایی بر عمل به قواعد استنباط، امری فطری است، آیا هر امر فطری همیشه و تا ابد از هرچه او را به انحراف بکشد در سلامت است؟! چه بسیار فطرت‌هایی که به انحراف کشیده می‌شود. سیره عقلایی از آن جهت که یک رفتار صرف است و رفتارهای بشری تحت تأثیر جهل‌ها، هوس‌ها و جوسازی‌ها قرار دارد، نمی‌تواند شاخص درستی برای سنجش حق از باطل و حجت از لا حجت باشد. بر این اساس شارع در مواردی سیره‌هایی را ردع نموده است. لذا حجیت سیره عقلائیه حتی بر فرض فطری بودن، متوقف بر عدم ردع است. بر این اساس می‌گوییم: امارات اصولی و بعضی از قواعد فقهی که از جمله بنای عقلایی به شمار می‌آیند، نیازمند تأیید شارع یا عدم ردع شارع هستند و باید ادله تأیید این قواعد را از کتاب و سنت استخراج کرد.

مدعای ما این است که قواعد استنباط هرچند عقلایی هستند، اما اگر شارع آنها را در راه به دست آوردن احکام تأیید نکرده باشد، نمی‌توانند واسطه در اثبات حکم شرعی باشند. این نوشتار بر این اساس ادامه پیدا خواهد نمود.

نتیجه

در فصل اول (بیان اقسام اجتهاد) این نتیجه به دست آمد که روایات مأثوره از اهل‌البیت علیهم‌السلام در مذمت اجتهاد، ناظر به اجتهاد قیاسی و اجتهاد به رأی است و به هیچ وجه اجتهاد استکشافی از قواعد استنباط مقصود نبوده است. در فصل دوم به تبیین و تحلیل انظار اخباری‌ها به ادعاها و ادله آنها در نفی حجیت ظواهر کتاب و عقل و اجماع و سایر قواعد استنباط و انحصاری بودن دستیابی به حکم شرعی از طریق سماع از معصومین علیهم‌السلام پرداخته و در این مقاله ثابت شد که راه وصول به احکام الهی منحصر به سماع از معصومین علیهم‌السلام نیست و به کارگیری قواعد استنباط و استفاده از عقل بدیهی و قطعی برای تحصیل احکام دینی در تعلیمات ائمه علیهم‌السلام دین و سیره قولی و عملی آنها مشهود و مورد تأیید است، بلکه ارجاعات آنها به قواعد و ظواهر کتاب و سنت از جای جای روایات آنها پیداست. در بخش مهمی از مقاله به تمام یا معظم ادله اخباری‌ها بر رد اجتهاد اصولی‌ها اشاره و پاسخ داده شد. در فصل سوم قسمت آخر مقاله نیز به نظریه حجیت ذاتی قواعد استنباط از این جهت که قواعد عقلایی به شمار می‌آیند و نیز ادله این نظریه و پاسخ آنها پرداخته شده است که در نتیجه ثابت شد که حتی اگر قواعد استنباط به حکم عقلایی بودنشان از حجیت ذاتیه هم برخوردار باشند، نیازمند تأیید و امضای شارع‌اند و بدون امضای شارع هرگز نمی‌توانند طریق وصول به احکام الهی قرار بگیرند.

کتاب نامه

قرآن کریم.

- آخوند خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الاصول**، طبع آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- آشتیانی، محمدحسن، **بحر الفوائد**، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۲ق.
- ابن حزم اندلسی، **المحلی**، منشورات دار الآفاق الجدیدة، بیروت، بی تا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن محمد بن خلدون المغربي، **تاریخ ابن خلدون المقدمة**، منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، بی تا.
- استرآبادی، محمدامین عاملی، سید نور الدین موسوی، **الفوائد المدینة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ دوم ۱۴۲۶ق.
- اصفهانى، محمدتقى، **هداية المسترشدين**، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
- امام خمینی، سید روح الله، **الرسائل**، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
- _____ **انوار الهدایة**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
- _____ **تهذیب الاصول**، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق).
- بجنوردی، سید حسن، **منتهی الاصول**، انتشارات بصیرتی، بی تا.
- بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
- بروجردی، سید حسن، **نهاية الاصول**، نشر فکر، ۱۴۱۵ق.
- تستری، اسدالله، **كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع**، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعه**، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ق.
- حکیم، سید محسن، **حقائق الاصول**، قم، کتابفروشی اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- خضری بک، محمد، **تاریخ التشريع الاسلامی**، کابل، انتشارات سیرت، ۱۳۸۷.
- خویی، سید ابوالقاسم، **مصباح الاصول**، تقریرات محمد سرور واعظ بهسودی، قم،

کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۷ق.

سید محمد تقی حکیم، **الاصول العامة**، انتشارات المجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۱۸ق.

شهید صدر، سید محمدباقر، **دروس فی علم الاصول**، دار المنتظر، ۱۴۰۵ق.

_____، **المعالم الجديده**، کتاب فروشی النجاح، ۱۳۹۵ق.

شوکانی، محمد بن علی بن محمد، **إرشاد الفحول**، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.

شیخ انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم، بی تا.

_____، **مطارح الانظار**، انتشارات مؤسسه اهل البيت، بی تا.

عاملی، حسن بن زین الدین، **معالم الدین**، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.

علامه طباطبائی، **الحاشیة علی الکفایة**، انتشارات بنیاد علمی فکری علامه طباطبائی، بی تا.

کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، قم، دار الحديث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.

مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، بیروت، دار الحديث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.

مدینی شافعی، علی بن عبدالله بن جعفر، **الرساله**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۹.

مظفر، محمدرضا، **اصول فقه**، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر، **انوار الاصول**، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸ق.

نائینی، محمدحسین، **فوائد الاصول**، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام،

چاپ اول، ۱۴۰۸ق.