

حجیت عقل ظنی در استنباط فقهی

مهدی شجریان*

DOI: 10.22096/rc.2025.2044368.1227

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳]

چکیده

مشهور اصولیان معتقدند حکم عقل تنها در صورت قطعی بودن و انتفای هرگونه احتمال خلاف در آن حجت است. برای این شرط به عمومات رادع از ظن، حجیت ذاتی قطع، عدم احاطه عقل به ملاکات احکام شرعی و برخی روایات استدلال شده است. حال آیا می‌توان حکم غیرقطعی عقل مستقل را در استنباط احکام فقهی معتبر شمرد. این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی و با مراجعه به اسناد کتابخانه‌ای درصدد پاسخگویی به این سؤال است. در مقابل دیدگاه مشهور به نظر می‌رسد این عمومات کافی نیستند و عقل حجت بالذات است نه قطع و عدم احاطه مذکور ملازمه‌ای با عدم حجیت ندارد و روایات مدنظر صراحتی در عدم حجیت عقل نداشته و در مقابل نصوص حجیت عقل قابل قبول نیستند. خود عقل دایره معذرت و منجزیت خود را منحصر در صدور حکم قطعی نمی‌شمارد. علاوه بر این نصوص شرعی فراوانی که بر حجیت عقل وجود دارند، نسبت به قید قطعیت لابلش شرط هستند. به نظر می‌رسد حکم عقل مستقل با نصاب قابلیت احتجاج در سیره عقلا، حجیت دارد، حتی اگر به قطع فلسفی منجر نشود و در جزئیات احکام صادر گردد.

واژگان کلیدی: عقل مستقل؛ عقل ظنی؛ استنباط فقهی؛ قطع.

* استادیار، پژوهشکده مطالعات اجتماعی و تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.



۱. مقدمه

غالب اصولیان امامیه با پذیرش حسن و قبح ذاتی اعمال و جدایی مسیر خود از اشاعره و نیز پذیرش حسن و قبح عقلی افعال و جدایی مسیر خود از اخباریان، عقل را در مسیر استنباط فقهی حجت می‌شمارند؛ اما آنچه عملاً در سنت فقهی مشاهده می‌کنیم، کاربرد حداقلی عقل مستقل است تا جایی که حذف اندک استدلال‌های عقلی نیز ضرری به نتایج فقهی وارد نخواهد کرد.^۱

اما امروزه با رویکرد اجتماعی به فقه، نیازمندی به عقل مستقل برای کشف اراده شارع بیش از پیش احساس می‌شود. بسیاری از مسائل مستحدث کنونی، پیچیدگی‌های فراوانی دارند که نمی‌توان بدون کشف مصالح و مفاسد موجود در آنها از طریق عقل بر مسند افتا نشست. به همین منظور بازناندیشی و بازپژوهشی در تحقیقات اصولی در حوزه حجیت عقلی ضرورت می‌یابد و این مقاله می‌کوشد تا در این مسیر حرکت کند.

خواهد آمد که در اندیشه رایج اصولیان امامیه، عقل تنها در صورتی که حکم قطعی بدون هیچ احتمال خلاف صادر کند حجت است. در نتیجه پذیرش این شرط، دایره حجیت عقل بسیار محدود شده و به تصریح اصولیان از حکم در خصوص برخی عناوین کلی نظیر عدل و ظلم فراتر نخواهد رفت. این مقاله می‌کوشد تا ضمن نقد و بررسی ادله‌ای که برای اعتبار این شرط اقامه شده است، این دایره محدود را توسعه بخشد.

مسئله اصلی این مقاله نقد و بررسی ادله لزوم قطعی بودن به‌منزله یکی از شروط حجیت عقل مستقل است که با روش تحلیلی - انتقادی و با مراجعه به اسناد کتابخانه‌ای پاسخ آن کاویده خواهد شد.

در خصوص پیشینه این اثر باید توجه داشت که تحقیقات معاصر به‌وفور به مسئله عقل پرداخته و جایگاه آن در استنباط فقهی را کاویده‌اند. برای نمونه کتاب *فقه و عقل* در خصوص درک ملاک حکم شرع توسط عقل مستقل، شواهدی از کتب فقهی ارائه می‌کند و برخی مقاصد کلان شریعت را که فقیه در استنباط خود ملزم به مراعات آنها است تبیین می‌کند.^۲ کتاب *دین در ترازوی اخلاق* از حجیت عقل ظنی دفاع می‌کند،^۳ چنانکه کتاب *اخلاق*

۱. محمدباقر صدر، *الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت (ع)* (بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳)، ۹۸.

۲. ابوالقاسم علی‌دوست، *فقه و عقل* (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱)، ۵۰-۱۲۳.

۳. ابوالقاسم ابوالقاسم فنایی، *دین در ترازوی اخلاق* (تهران: صراط، ۱۳۹۵)، ۱۳.

دین‌شناسی مدافع تقدم ظن عقلی بر ظن نقلی است.^۴ با این همه به حسب جست‌وجو، هیچ‌یک از این آثار واجد نوآوری‌های این مقاله به شرح ذیل نیستند: اولاً، این مقاله ادله چهارگانه لزوم قطعی بودن حکم عقل را از منابع دست‌اول اصولی استخراج و صورت‌بندی کرده است؛ ثانیاً، این ادله مورد بررسی قرار گرفته و نقدهایی به آنها وارد شده است و ثالثاً، دیدگاه مختاری ارائه کرده و سه دلیل بر آن اقامه نموده است.

۲. قاعده اولیه عدم حجیت مطلق ظنون

۲-۱. مروری بر دیدگاه اصولیان

به باور اصولیان، بر اساس عمومات و اطلاقات نهی از ظن در متون اسلامی، قاعده اولیه در ظنون عدم حجیت است الا در مواردی که قطع به حجیت با دلیل خاص ثابت شود و از آنجا که دلیل خاصی بر حجیت عقل ظنی وجود ندارد، در نتیجه نفس این عمومات برای عدم حجیت آن کفایت می‌کند.^۵ آنها بر این باورند که ادله اقامه‌شده برای حجیت موارد عقل ظنی، نظیر قیاس، استحسان و مانند آن کافی نیستند، در نتیجه عقل ظنی تحت عمومات حرمت عمل به ظن باقی خواهند ماند.^۶

۲-۲. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد نمی‌توان از طریق عمومات مذکور عقل ظنی مدنظر در این تحقیق را از حجیت ساقط کرد. برای این مدعا می‌توان به دو بیان ذیل استناد کرد.

۲-۲-۱. خروج تخصصی عقل ظنی مدنظر از عمومات مذکور

مقصود از ظن در ترکیب «عقل ظنی» یا عقل غیرقطعی، اصطلاح رایج در علوم معقول نیست. در علوم معقول باورهای شخص به وهم، شک، ظن و قطع تقسیم می‌شود.^۷ در این اصطلاح ظن عبارت است از باور راجح بیش از ۵۰ درصد (شک) تا کمتر از ۱۰۰ درصد (قطع)؛ اما ظن در اینجا به معنای اعتقاد راجحی است که در عرف عقلا مورد اعتناست و این

۴. ابوالقاسم فنایی، اخلاق دین‌شناسی (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴)، ۶۱-۶۳.

۵. محمدباقر صدر، جواهر الأصول (بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۵)، ۱۷۵.

۶. علامه حلی، نه‌ایة الوصول الی علم الأصول، جلد ۲ (قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵)، ۴۹-۵۰؛ محمدباقر صدر، محاضرات فی أصول الفقه، جلد ۲ (دارالکتاب الاسلامی، بی‌تا)، ۱۴۶؛ و ناصر مکارم شیرازی، أنوار الأصول، جلد ۲ (قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸)، ۴۷۶.

۷. صدرالدین شیرازی، الجوهر النضید و رسالة التصور و التصدیق (قم: بیدار، بی‌تا)، ۳۳۰.

درجه احتمال به قدری است که عقلا به طرف مقابل آن ترتیب اثر نمی‌دهند.^۸ اکثریت دانش‌ها و علم عرفی از همین سنخ هستند و در عین احتمال خلاف عقلی اندکی که در آنها است، این احتمال کالعدم شمرده می‌شود.

پیداست که این معنای مدنظر، مراتب قوی همان ظن در اصطلاح علوم معقول است. در نتیجه اگر ظن در عموماً مذکور به معنای مصطلح عقلی به کار رفته باشد، آنگاه شامل اصطلاح مدنظر نیز خواهد شد و در این فرض باید برای خروج حکمی (تخصیص) آن دلیلی اقامه کرد؛ اما به نظر می‌رسد ظن در این عموماً شامل معنای مصطلح نمی‌شود و خروج آن موضوعی (تخصیصی) است؛ زیرا این اصلاح معنایی مجعول در عرف علمی خاص است، در حالی که عموماً مذکور پیش از این در معنای لغوی خود به کار رفته‌اند، در نتیجه برخلاف ظاهر دیدگاه برخی لغت‌دانان،^۹ نمی‌توان این معنای اصطلاحی را در موضوع له این واژه اخذ کرد.

ظن در معنای لغوی خود مطلق اعتقادی است که شخص از طریق شواهدی به آن دست یافته است^{۱۰} و به همین دلیل اعم از شک و یقین شمرده شده است.^{۱۱} این شواهد اگر قوی باشند ظن را به مصداق یقین می‌رسانند و به همین دلیل در آیات فراوانی ظن در مورد یقین به کار رفته است^{۱۲} و در غیر این صورت ظن شخص در حد وهم یا شک باقی می‌ماند و در مراتب ضعیف آن مورد مذمت واقع می‌شود. بر همین اساس به نظر می‌رسد عموماً حرمت ظن، ناظر به ظنونی هستند که شواهد کافی برای آنها اقامه نشده است و «علم عرفی» محسوب نمی‌شوند. قرائن متصل به این عموماً نیز شاهد این مدعا است؛ زیرا گاهی در کنار ادعای بدون دلیل مشرکین بیان شده است،^{۱۳} گاهی تبعیت از ظن به تبعیت از هوای نفس^{۱۴} یا تخمین باطل^{۱۵} تفسیر شده است و گاهی به مثابه ظن سوء و ناشایست^{۱۶} یا ظن جاهلیت^{۱۷}

۸. مکارم شیرازی، *أنوار الأصول*، ۲: ۲۱۴؛ علی موسوی قزوینی، *تعلیقة علی معالم الأصول*، جلد ۳، (قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۲۲)، ۱۸۷؛ و محمدباقر صدر، *بحوث فی علم الأصول*، جلد ۴ (قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷)، ۳۲۸.

۹. علی اکبر قرشی بناهی، *قاموس قرآن*، جلد ۴ (تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱)، ۲۷۳.

۱۰. حسین بن محمد راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن* (بیروت: دارالشامیة، ۱۴۱۲)، ۵۳۹.

۱۱. خلیل بن احمد، *العین*، جلد ۸ (قم: مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۴۰۹)، ۱۵۲.

۱۲. بقره، آیه ۲۴۹: کهف، آیه ۵۳؛ توبه، آیه ۱۱۸؛ و الحاقه، آیه ۲۰.

۱۳. یونس، آیه ۳۶.

۱۴. نجم، آیه ۲۳.

۱۵. انعام، آیه ۱۱۶.

۱۶. فتح، آیه ۶.

۱۷. آل عمران، آیه ۱۵۴.

توصیف شده است و هیچ‌یک از این موارد علم عرفی نیستند. به‌هرروی، خروج تخصصی علم عرفی از عمومات نهی از ظن، از نظر برخی اصولیان نیز مطلبی صحیح است و بر همین اساس است که ظواهر یا خبر واحد را نیز تخصصاً خارج از این عمومات شمرده‌اند.^{۱۸}

۲-۲-۲. دلایل خاص بر حجیت عقل ظنی مدنظر

در صورتی که پاسخ قبلی پذیرفته نشود و عقل مدنظر همچنان داخل در موضوع عمومات مذکور شمرده شود، آنگاه می‌توان ادله حجیت این عقل - که در انتهای مقاله تشریح خواهند شد - را دلیل بر خروج تخصصی از عمومات مذکور شمرد.

۳. حجیت ذاتی قطع

۱-۳. مروری بر دیدگاه اصولیان

از منظر بسیاری از اصولیان قطع حجت بالذات است؛ در نتیجه حجیت هر حجت دیگری باید به آن ختم شود. بر این اساس حکم عقل تنها در صورتی از نصاب حجیت برخوردار است که قطعی باشد.^{۱۹} بر همین اساس است که کتاب‌های اصولی غالباً در باب مستقلی به عقل نمی‌پردازند؛ زیرا مباحث مربوط به عقل، ذیل بحث از قطع مطرح می‌شود.^{۲۰}

این شرط مبتنی بر انگاره حجیت ذاتی قطع شکل گرفته است، از این‌رو برای نقد و بررسی آن لازم است ابتدا خود این مدعا مورد بررسی قرار گیرد. صرف نظر از ادعای بدهات حجیت ذاتی قطع،^{۲۱} بر این مدعا دو استدلال مطرح شده است.

صورت منطقی استدلال اول بدین شرح است: قطع کاشف بالذات / طریق بنفسه است + آنچه کاشف بالذات / طریق بنفسه است حجت بالذات است = قطع حجت بالذات است.^{۲۲} این استدلال مقصود از کاشفیت یا طریقییت بالذات این است که قطع فی حد نفسه و

۱۸. مصطفی خمینی، *تحریرات فی الأصول*، جلد ۶ (قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۶)، ۴۲۰؛ علی نقی حیدری، *أصول الاستنباط* (قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم المقدسة، ۱۳۷۰)، ۱۹۵؛ اسماعیل صالحی مازندرانی، *مفتاح الأصول*، جلد ۳ (قم: صالحان، ۱۳۸۱)، ۲۱۴.

۱۹. محمدرضا مظفر، *أصول الفقه*، جلد ۲ (قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵)، ۱۲۵-۱۲۷؛ و محمدتقی حکیم، *الأصول العامة للفقه المقارن* (قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۴۱۸)، ۲۷۸.

۲۰. جعفر سبحانی تبریزی، *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*، جلد ۳ (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۶)، ۹.

۲۱. آخوند خراسانی، *کفایة الأصول* (قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۹)، ۲۵۸.

۲۲. انصاری، *فرائد الأصول*، ۱: ۲۹.

صرف نظر از جعل و اعتبار، طریقی به سوی واقع است؛^{۲۳} اما ظن کاشفیت بالغیر دارد و لازم است شارع نقص آن را ترمیم کند.^{۲۴} بنابراین، هرچند حجیت به معنای معذرت و منجزیت در ظن نیازمند جعل است، در قطع این حجیت بالذات است و شارع نفیاً یا اثباتاً راهی به آن ندارد.

صورت منطقی استدلال دوم چنین است: قطع کامل‌ترین راه معرفت برای کشف واقع است + آنچه این چنین است، حجت و معتبر است = قطع حجت و معتبر است. صرف نظر از صغرا که مورد تصریح است،^{۲۵} توضیح کبرا این است که اگر قطع معذر و منجز نباشد، آنگاه لازم است که خدای حکیم انسان را مکلف به بیش از طاقت خود کند و چنین چیزی محال است.

۲-۳. نقد و بررسی

۱-۲-۳. مقصود از کاشفیت قطع

در خصوص مقصود از کاشفیت در استدلال نخست دو احتمال وجود دارد.

احتمال نخست: اینکه کاشفیت به معنای «مطلق کشف» باشد، هرچند کشفی که خطا در آن ممکن است، این احتمال سخنی صحیح است، اما در این فرض چنین کشفی ملازمه‌ای با حجیت ندارد؛ زیرا عقلاً کسی که از قطع خطای خود تبعیت کرده است، لزوماً معذور نیست؛ نظیر عوامل انتحاری در تفکرات تکفیری که از روی قطع و اعتقاد راسخ چنین می‌کنند، اما به دلیل اینکه برای رفتار خود توجیه عاقله‌ای ندارند، معذور نیستند و در سیره عقلاً نیز به شدت مورد توبیخ قرار می‌گیرند.

احتمال دوم اینکه کاشفیت به معنای «کشف تام» و مطابق با واقع باشد، چنانچه عبارت برخی اصولیون ظاهر در همین معنا است،^{۲۶} آنگاه این سخن صحیح نیست. قطع لزوماً مطابق با واقع نیست و به همین دلیل برخی محققین در کاشفیت بالذات قطع تردید کرده‌اند.^{۲۷} ظاهراً کسانی که کشف قطعی را کشف تام شمرده‌اند، میان کاشفیت از «معلوم بالذات/صورت

۲۳. سیدکمال حیدری، *القطع* (قم: دار فراق، ۱۴۲۸)، ۱۸۱.

۲۴. آخوند خراسانی، *کفایة الأصول* (قم: مؤسسة آل‌البیت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۹)، ۲۵۸؛ و انصاری، *فرانده الأصول*، ۲۹: ۳۰.

۲۵. علی عارفی پشی، *البدایة فی توضیح الکفایة*، جلد ۳ (تهران: نشر نیایش، ۱۳۷۴)، ۸.

۲۶. ضیاء‌الدین عراقی، *نهایة الأفکار*، جلد ۳ (قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، ۱۴۱۷)، ۶.

۲۷. خمینی، *تهذیب الأصول*، جلد ۲ (تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی، ۱۴۲۳)، ۲۹۴.

ذهنی» و «معلوم بالعرض/واقعیت عینی» خلط کرده‌اند. قطع تنها کاشف صددرصدی از صورت ذهنی است، نه لزوماً واقعیت عینی.

۲-۲-۳. حجیت بالذات عقل

چنانچه اصولیان تصریح کرده‌اند، حجیت قطع از طریق عقل اثبات می‌شود.^{۲۸} وقتی حجیت قطع با تمسک به استدلال‌های عقلی اثبات می‌شود، این فرآیند نشان می‌دهد که خود قطع حجت بالذات نیست، والا نیازی به تکیه بر عقل برای اثبات حجیت نداشت. در این استدلال‌ها حجیت قطع با استدلال عقلی اثبات شده است، اما حجیت خود عقل به چیزی مستند نشده است؛ زیرا حق این است که خود عقل حجت بالذات است.

۳-۲-۳. مقصود از کامل‌ترین بودن قطع

در خصوص استدلال دوم این نکته که قطع کامل‌ترین نوع شناخت است و برای انسان معرفتی کامل‌تر از آن ممکن نیست، آستن دو احتمال است:

احتمال نخست این است که کامل‌ترین به معنای «کاشفیت بیشتر از معلوم بالذات» است؛ یعنی قطع نسبت به ظن و شک وهم از صورت ذهنی کاشفیت بیشتری دارد. این احتمال صحیح است، اما با توجه به نکات انتقادی قبل معلوم می‌شود که این معنا از کمال، ارتباطی به حجیت و معذریت و منجزیت قطع ندارد و در سیره عقلا نیز این قطع به‌رغم کامل‌ترین بودن آن از حیث کشف از معلوم بالذات، وقتی مبتنی بر یک فرآیند عاقلانه شکل نگرفته باشد، اعتبار ندارد.

احتمال دوم این است که مقصود از کامل‌ترین، کاشفیت بیشتر از معلوم بالعرض و واقعیت خارجی باشد، این احتمال صحیح نیست؛ زیرا بین قطع نسبت به معلوم بالذات و کشف حقیقت دائماً ملازمه نیست.

۴. عدم احاطه عقل بر ملاکات احکام شرعیه

۱-۴. مروری بر دیدگاه اصولیان

سومین استدلالی که اصولیان برای شرط قطع در حجیت عقل مطرح کرده‌اند را می‌توان با مقدمات زیر تلخیص کرد:

۲۸. صدر، دروس فی علم الأصول، ۱: ۷۰.

اولاً، عقل بشر به ملاکات احکام شرع احاطه ندارد.^{۲۹} هر چند احکام شرع ثبوتاً تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند، عقل نمی‌تواند تمامی این مصالح و مفاسد را شناسایی کند؛^{۳۰} زیرا عقلاً «احتمال خطای عقل» در این شناسایی‌ها منتفی نیست.^{۳۱} درک‌های عقل در حوزه مصالح و مفاسد دائماً با «احتمال عدم توجه به برخی مزاحمت‌ها یا موانع» مواجه است.^{۳۲} مصالح و مفاسد و رای حکم شرعی «نامتناهی» است و عقل دسترسی به آنها ندارد^{۳۳} و برای عقل «امکان دسترسی به مصالح و مفاسد اخروی» وجود ندارد.^{۳۴}

ثانیاً، لازمه عدم احاطه عقل، عدم حجیت است. ابزار شناختی که به ملاکات احکام شرع دسترسی ندارد و در درک آنها خطا می‌کند، معتبر نیست و فاقد معذرت و منجزیت است.^{۳۵}

ثالثاً، احاطه عقل به ملاک تنها در صورت صدور «حکم قطعی» در «عناوین کلی» میسر می‌شود. مقصود از عناوین کلی اموری نظیر عدل و ظلم است که حتی دو نفر نیز در حسن و قبح آنها تردید نمی‌کنند.^{۳۶} به همین دلیل است که عقل امکان قضاوت در مورد مصادیق عدل و ظلم را ندارد.^{۳۷}

نتیجه این سه مقدمه این است که حکم عقل تنها در صورتی معتبر است که به صورت قطعی در خصوص عناوین کلی صادر شود و الا حکم او در جزئیات این عناوین به دلیل عدم احاطه بر ملاکات و در نتیجه ظنی بودن فاقد اعتبار است.

۴-۲. نقد و بررسی

مقدمه اول استدلال فوق‌الجملة قابل قبول است. عقل خصوصاً در احکام عبادی به ملاک

۲۹. حکیم، *الأصول العامة للفقهاء المقارن*، ۲۷۷.

۳۰. صادق حسینی شیرازی، *بیان الأصول*، جلد ۱ (قم: دارالانصار، ۱۴۲۷)، ۱۴۹؛ و محسن حکیم، *حقائق الأصول*، جلد ۲ (بی‌جا: مکتبه بصیرتی، بی‌تا)، ۶۴.

۳۱. تقی طباطبایی قمی، *آراؤنا فی أصول الفقه*، جلد ۲ (قم: محلاتی، ۱۳۷۱)، ۳۸-۳۹.

۳۲. ابوالقاسم خوبی، *دراسات فی علم الأصول*، جلد ۳ (قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه، ۱۴۱۹)، ۷۷.

۳۳. حسینی شیرازی، *بیان الأصول*، ۱: ۱۴۹.

۳۴. غلامحسین تبریزی، *خلاصة الأصول* (مشهد: طوس، ۱۳۷۲)، ۶۸-۷۰.

۳۵. محمد مهدی موسوی خلخالی، *الحاکمیه فی الإسلام* (قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۳۸۳)، ۱۸؛ و محمد تقی حکیم، *الأصول العامة للفقهاء المقارن* (قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۴۱۸)، ۲۷۷.

۳۶. محمد حسین طباطبایی، *حاشیة الکفایة*، جلد ۲ (قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی‌تا)، ۱۸۷-۱۸۸.

۳۷. محمد مهدی موسوی خلخالی، *الحاکمیه فی الإسلام*، ۱۸؛ محمد سعید طباطبایی حکیم، *المحکم فی أصول الفقه*، جلد ۲ (قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۴)، ۱۷۸.

احکام دسترسی ندارد. با این همه برخی نکات بیان شده در این مقدمه، نظیر ابتدای احکام بر مصالح و مفاسد بی نهایت، اثبات نشده است.

در خصوص مقدمه دوم به نظر می رسد بین عدم احاطه عقل به مصالح و مفاسد و عدم حجیت حکم عقل ملازمه ای نیست. دلیل این مدعا این است که اولاً این ملازمه ادعاشده نه بین است و نه مبین. ممکن است برخی روایات دلیل این ملازمه محسوب شود که به بررسی آنها در دلیل چهارم به صورت مستقل خواهیم پرداخت. ثانیاً، این ملازمه به حکم عقل قابل طرح نیست؛ زیرا ملاک این ملازمه «عدم احاطه به مصالح و مفاسد» و به دیگر سخن «خطای عقل» است. پیداست که اگر این ملاک پذیرفته شود، آنگاه باید دامنه این ملازمه را به سایر حجت های اصولی نیز تعمیم داد؛ زیرا در آنها نیز احاطه به مصالح و مفاسد منتفی است و خطا امری ممکن است. شیخ انصاری با همین بیان دیدگاه اخباریان مبنی بر عدم حجیت عقل به دلیل خطا کردن آن را مورد انتقاد قرار می دهد.^{۳۸} بنابراین، عقلاً ممکن است که ابزار شناختی فقیه مصاب نباشد و در کشف تام مصالح و مفاسد خطا کند و در عین حال حجت باشد.

مقدمه سوم نیز قابل مناقشه است. لازمه عملی این مقدمه، خداحافظی با کاربرد عقل مستقل در نظام فقهی است. با پذیرش این مقدمه بین اشاعره و عدلیه عملاً تفاوتی نخواهد بود، الا در انکار یا پذیرش علمی حسن و قبح ذاتی، به حسب دیدگاه مشهوری که این انکار را به اشاعره نسبت می دهد و الا در دایره حسن و قبح عقلی، عقل از حکم در غیر این عناوین کلیه عاجز است و حکم در این عناوین کلی نیز اثری ندارد؛ زیرا پیش از این خود شرع بر حسن و قبح آنها صحه گذاشته است.

۵. روایات عدم حجیت عقل ظنی

۵-۱. مروری بر روایات و دیدگاه اصولیان

چنانچه گذشت از نظر عقلی نفس ظنی بودن و امکان خطا، ملازمه ای با عدم حجیت ندارد. در استدلال سوم تلاش می شود که این ملازمه با تمسک به برخی روایات به صورت تعبدی اثبات شود. عمده این روایات، روایات نافی حجیت قیاس هستند. اصولیان از قیاس در این

روایات الغای خصوصیت کرده و آن را به مطلق احکام ظنی عقل تعمیم داده‌اند.^{۳۹} باید توجه داشت که در بیشتر این روایات، موضوع سخن به صورت صریح خود «عقل» نیست، بلکه موضوع سخن در آنها «قیاس» و «رأی» است.^{۴۰} البته در این میان تعبیر روایی مشهوری وجود دارد که صریحاً از خود عقل یاد کرده است.

از امام سجاد (ع) نقل شده است که: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ؛ دین خدا به وسیله عقل‌ها مورد اصابت و برخورد قرار نمی‌گیرد».^{۴۱} به حسب جست‌وجوی قدیمی‌ترین منبع اصولی که به این روایت پرداخته، الدرر النجفیه در قرن ۱۲ است که آن را یکی از شواهد روایی بر عدم اعتبار برخی ظنون ذکر می‌کند.^{۴۲} پس از او بسیاری دیگر به این روایت استناد کرده‌اند و آن را دلیل بر عدم حجیت عقل ظنی شمرده^{۴۳} و بر همین اساس دایره حجیت آن را منحصر به احکام کلی^{۴۴} و قطعی^{۴۵} کرده‌اند.

۲-۵. نقد و بررسی

۲-۵-۱. عدم ملازمه میان نفی اصابت و نفی حجیت

این روایت نص در عدم اصابت است و چنانچه گذشت بین عدم اصابت و عدم حجیت هیچ ملازمه عقلی نیست و الا تمام حجت‌های اصولی، بی‌اعتبار می‌شوند. به نظر می‌رسد این روایت «تفکر حجیت عقل» را به چالش نمی‌کشد، بلکه «تفکر تصویب» را به نقد می‌کشد.

شاهدی که این مدعا را در خود روایت تأیید می‌کند این است که شرط اصابت با دین برخلاف برداشت اصولیون که قطعی و کلی بودن عقل شمرده شده است، «تسلیم در قبال امام معصوم» دانسته شده است. پیداست که بر اساس گفتمان درون شیعی، علم امام معصوم از

۳۹. مهدی نراقی، *أنیس المجتهدین*، جلد ۱ (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸)، ۴۵۴؛ محمدباقر صدر، *مباحث الاصول*، جلد ۱ (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸)، ۵۶۷؛ و صدر، *بحوث فی علم الاصول*، ۴: ۱۱۹.

۴۰. مکارم شیرازی، *أنوار الاصول*، ۲: ۲۵۲-۲۵۴.

۴۱. محمدبن علی ابن بابویه، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، جلد ۱ (تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۹۵)، ۳۲۴.

۴۲. یوسف بن احمد بحرانی، *الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیة*، جلد ۱ (بیروت: دارالمصطفی ص) لاهیا التراث، (۱۴۲۳)، ۳۲۴.

۴۳. خوبی، *دراسات فی علم الاصول*، ۳: ۷۷؛ محسن خرازی، *عمدة الاصول*، جلد ۴ (قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۱۸)، ۳۸۸؛ و یوسف مدنی تبریزی، *قواعد الاصول* (قم: دفتر معظم له، ۱۴۲۹)، ۱۰۹-۱۱۰.

۴۴. محمدتقی حکیم، *الأصول العامة للفقہ المقارن* (قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۴۱۸)، ۲۷۷.

۴۵. ناصر مکارم شیرازی، *دائرة المعارف فقه مقارن* (قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۸۵)، ۳۴۲؛ حسن بجنوردی، *منتهی الاصول*، جلد ۲ (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹)، ۵۰۲؛ و جعفر سبحانی تبریزی، *أدوار الفقہ الإمامی* (قم: مؤسسه امام صادق ع، ۱۴۲۴)، ۲۹۱.

خطا است. بنابراین، روایت بر این نکته تأکید دارد که با عقل مستقل از امام نمی‌توان به حاق دین برخورد کرد، بلکه با تسلیم در مقابل امام این امر رخ می‌دهد.

۲-۲-۵. عدم تعارض میان این روایت و ادله حجیت عقل

بر اساس نکته قبل (عدم ملازمه میان نفی اصابت و نفی حجیت) معلوم می‌شود که روایت مدنظر تعارضی با نصوص حجیت عقل نیز ندارد. در این مقام ابتدا گزارشی بسیار کوتاه از این نصوص ارائه کرده، سپس وجه عدم تعارض را بیان می‌کنیم.

قرآن کریم مشحون از توجه به عقل و عقلانیت است. برخی آیات انسان را به دلیل عدم بهره‌مندی از تعقل توبیخ می‌کنند.^{۴۶} این آیات به قرینه توبیخ نشان می‌دهند که کنار گذاشتن عقل منجز و قطعی‌کننده عقاب است و متقابلاً بهره‌گیری از آن معذر خواهد بود. در دسته دیگر با آیاتی مواجهیم که برای بی‌بهرگان از تعقل رذیلتی ثابت می‌کنند یا متقابلاً برای صاحبان تعقل شرافت و فضیلتی بیان می‌دارند.^{۴۷} در دسته سوم نیز با آیاتی مواجهیم که سبب سعادت ابدی بهشتیان و شقاوت دائمی دوزخیان را در بهره‌مندی و بی‌بهرگی از عقل می‌شمارند.^{۴۸} در دسته چهارم به صورت خاص با آیاتی مواجه هستیم که در کنار یک تکلیف شرعی به استدلال عقلی تمسک کرده یا به صورت خاص دستگاه معرفتی انسان را مستقلاً در باب یک مسئله شرعی، نظیر حرمت شرب خمر،^{۴۹} حرمت لواط،^{۵۰} حرمت اتهام جنسی^{۵۱} و مانند آن^{۵۲} به پرسش گرفته است.

در کمال اختصار از یک منظر می‌توان روایاتی که حجیت و اعتبار عقل را اثبات می‌کنند نیز به سه دسته تقسیم کرد. دسته نخست، روایات فراوانی هستند که ارزش و بهای عقل را با تعبیر مختلفی نظیر راهنما، پشتیبان، ارمغان الهی و مانند آن تشریح کرده‌اند. برخی منابع ۱۰۳ روایت در این خصوص جمع کرده‌اند.^{۵۳} دسته دوم، روایاتی هستند که به صراحت مسئله حجیت عقل را مطرح کرده و آن را در کنار پیامبران الهی طریقی برای رسیدن به دین

۴۶. بقره، آیه ۴۴؛ آل عمران، آیه ۶۵؛ انعام، آیه ۳۲؛ اعراف، آیه ۱۶۹؛ یونس، آیه ۱۶؛ هود، آیه ۵۱ و ...

۴۷. انفال، آیه ۲۲؛ یونس، آیه ۱۰۰؛ حج، آیه ۴۶؛ عنکبوت، آیه ۴۳؛ حجرات، آیه ۴ و ...

۴۸. ملک، آیه ۱۰؛ مانند، آیه ۱۰۰؛ و انعام، آیه ۳۲.

۴۹. بقره، آیه ۲۱۹.

۵۰. عنکبوت، آیه ۲۹.

۵۱. نور، آیه ۱۲.

۵۲. نور، آیه ۱۳؛ و توبه، آیه ۱۲۲.

۵۳. محمدی ری‌شهری، رضا برنجکار و عبدالهادی مسعودی، *خردگرایی در قرآن و حدیث* (قم: دارالحدیث، ۱۳۹۶)،

شمرده‌اند. در این خصوص ۷ روایت یافت شده است.^{۵۴} دسته سوم، روایات دیگری هستند که ارتباط عقلانیت فردی و جایگاه اخروی را بیان می‌کنند. ماحصل برخی از این روایات این است که شاخص محاسبه اعمال فرد در روز قیامت، میزان عقلی است که به او اعطا شده است.^{۵۵} پیداست که اگر عقل در نظام رفتاری حجت نباشد، سقوط و انحطاط در روز قیامت و نیز عروج و قرب الهی در آن سرای جاودانه ارتباطی با عقل نخواهد داشت.

به هر روی، برخلاف تصریح برخی،^{۵۶} نمی‌توان آیات و روایات فوق را با روایات امام سجاد(ع) معارض پنداشت؛ زیرا حکم ثابت شده در این روایت نه نفی حجیت، بلکه نفی اصابت است و بین ثبوت حجیت (نصوص فوق) و نفی اصابت (روایت امام سجاد(ع)) هیچ ملازمه‌ای نیست.

۳-۲-۵. موضوع روایات نافی حجیت عقل غیر قابل احتجاج در سیره عقلا و مبتلا به قیاس

اگر برخلاف نکات قبل بپذیریم که این روایت با نفی اصابت از حکم عقل، نفی حجیت نیز کرده است، آنگاه باید درباره وجه جمع بین روایات سخن گفت. اصولیان در مقام جمع عدم اصابت را به عقل ظنی و حاکم در جزئیات اختصاص داده‌اند و طبعاً ادله ناظر به حجیت عقل، اختصاص به عقل قطعی حاکم در کلیات پیدا خواهد کرد. از منظر آنان مصداق روشن عقل ظنی در عصر صدور، عقل مبتلا به قیاس بوده است.^{۵۷} تقیید به قیاس صریحاً در متن روایت نیز دیده می‌شود، چنانچه در روایت دیگری به جای کلمه عقول از مقایسه استفاده شده است.^{۵۸} به نظر می‌رسد ناقص در این روایت قید احترازی است. این روایات و موارد نظیر آن از جنس قضایای خارجی هستند و نظر به دستگاه‌های معرفتی رقیبی دارند که در عصر حضور ائمه معصومین رواج داشته‌اند.^{۵۹}

۵۴. محمد محمدی ری‌شهری، دانشنامه قرآن و حدیث، جلد ۱۳ (قم: دارالحدیث، ۱۳۹۵)، ۱۲۶؛ عبدالواحد بن محمد آمدی، غررالحکم (قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰)، ۲۷؛ فخرالدین بن محمد طریحی، مجمع البحرین، جلد ۵، (تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵)، ۴۲۵؛ و محمد بن یعقوب کلینی، أصول کافی، جلد ۱ (تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۸۹)، ۲۵، ۱۶، ۱۳ و ۲۵.

۵۵. نعمت‌الله جلیلی، الأصول الستة عشر (قم: دارالحدیث، ۱۳۸۱)، ۱۲۴؛ احمد بن محمد برقی، المحاسن، جلد ۱ (قم: دارالکتب الإسلامیة، بی‌تا)، ۱۹۳ و ۱۹۵؛ کلینی، أصول کافی، ۱: ۱۲ و ۲۶؛ مجلسی، بحارالانوار، ۶۱: ۱۹۶؛ و حسن بن علی ابن شعبه، تحف العقول (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ۱۳۶۳)، ۵۴.

۵۶. محمد حسینی شیرازی، القانون (بیروت: مركز الرسول الاعظم (ص) للتحقیق و النشر، ۱۴۱۹)، ۱۱۷.

۵۷. روح‌الله خمینی، الاجتهاد و التقليد (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۴)، ۱۱.

۵۸. برقی، المحاسن، ۱: ۲۱۱.

۵۹. انصاری، فرائد الأصول، ۱: ۲۰-۲۱.

اما برخلاف برداشت اصولیان به نظر می‌رسد موضوع روایت امام سجاد (ع) و روایات ذم قیاس و رأی «عقل ظنی حاکم در جزئیات» نیست، بلکه «عقل غیر قابل احتجاج در سیره عقلا» است. عقل قابل احتجاج در سیره عقلا عقلی است که عقلا در تعاملات عادی خود به آن استناد کرده و احتجاج می‌نمایند و احتجاج به چنین عقلی بدون شک معتبر و معذر و منجز است؛ زیرا سیره عقلایی رایجی است که روایات مذکور رادع آن محسوب نمی‌شوند و ادله حجیت عقل آن را امضا کرده‌اند.

اما چگونه این روایات بر «عقل غیر قابل احتجاج در سیره عقلا» حمل می‌شوند؟ عقل در تقابل با سنت، عقلی نیست که عقلا به آن احتجاج کنند؛ زیرا عقلا با تفتن به جایگاه شناخت عقلی و خطاپذیری آن (به تعبیر روایت عدم اصابت) و نیز با تفتن به جایگاه سنت و خطاناپذیری آن (به تعبیر روایت اصابت در فرض تسلیم در مقابل امام)، تشخیص می‌دهند که ترجیح عقل بر سنت، ترجیح مرجوح است و با وجود سنت خطاناپذیر، نباید به عقل خطاپذیر تمسک کرد.

آری، ممکن است این عقل در برخی موارد با ظواهر برخی از نصوص در تقابل باشد؛ اما پوشیده نیست که این تقابل، تقابل با روایت (کاشف از سنت) است، نه لزوماً تقابل با خود سنت محکمه و این در حالی است که مفاد این روایت ناظر به تقابل بزرگان عامه با خود سنت است.

از اینجا وجه حجت نبودن حکم عقل به محافظت از جان فرزند در واقعه ذبح اسماعیل - برخی فقیهان آن را مستندی بر عدم حجیت عقل می‌شمارند^{۶۰} - نیز معلوم می‌شود. این عقل با سنت تقابل دارد و مخالف با صریح وحی است. چنین عقلی حتی در سیره عقلایی نیز فاقد اعتبار است؛ زیرا عقلا در جایی که وحی معصوم از خطا به پیامبری دستور ذبح فرزندش را داده است، به مفاسدی که در این امر است توجه نمی‌کنند و به طریق برهان انی به مصالحی مهم‌تر و بالاتر در این عمل نسبت به آن مفاسد پی می‌برند که همان‌ها مستند این حکم هستند. این واقعه را نمی‌توان به تقابل حکم عقل با برخی روایات قیاس کرد؛ زیرا می‌توان در اصل صدور، جهت یا دلالت روایت تردید کرد.

۵-۲-۴. حمل بر فرد نادر، لازمه دیدگاه مشهور اصولیان

بر فرض پذیرش تعارض و عدم پذیرش وجه جمع سابق (اختصاص روایات نافی حجیت، به

۶۰. طباطبایی قمی، *آراؤنا فی اصول الفقه*، ۲: ۳۸-۳۹.

عقل غیر قابل احتجاج در سیره عقلا)، باید گفت در عین حال این وجه نسبت به وجه مشهور (اختصاص روایات به عقل ظنی جزئی) قوی‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا وجه مشهور مستلزم حمل نصوص متعدد حجیت عقل بر فرد نادر است. بر اساس این وجه حکم عقل صرفاً به صورت قطع فلسفی فقط در عناوینی کلی نظیر عدل و ظلم معتبر است و احکام او در سایر عناوین در ذیل این دو عنوان به دلیل احتمال ولو ضعیف خطای عقلی، حجت نیست. پیداست که این احکام انگشت‌شمار و بسیار محدودند و تأکید ویژه شریعت بر حجیت عقل در آیات و روایات متعدد، نمی‌تواند ناظر به این موضوع محدود قلمداد شود.

ممکن است گفته شود که ادله حجیت عقل اختصاص به احکام فقهی ندارند تا اشکال مذکور مطرح شود، بلکه احکام عقل در حوزه اعتقادات و حتی اخلاقیات نیز معتبر هستند و حمل بر فرد نادر با توجه به آنها رخ نخواهد داد؛ اما به نظر می‌رسد عمومیت و اطلاقی که این ادله دارند، آبی از تخصیص و تقیید آنها به اعتقادات و اخلاقیات است. علاوه بر اینکه چنانچه گذشت بسیاری از این ادله اختصاص به مسائل فرعی عملی دارند.

۶. دیدگاه مختار

برخلاف دیدگاه اصولیان که عقل را تنها در فرض قطعی و کلی بودن حجت می‌شمارند، به نظر می‌رسد عقل برای برخورداری از نصاب حجیت تنها مقید به «قابلیت احتجاج در سیره عقلا» است؛ هرچند حکم آن مفید قطع فلسفی نباشد یا اینکه در جزئیات احکام دین صادر شود. برای این مدعا می‌توان به سه دلیل استناد کرد.

دلیل اول: اطلاق عقل در نصوص حجیت عقل

پیداست که عقل مدنظر در این مقام با اصطلاحات این واژه در علوم مختلف^{۶۱} انطباق کامل ندارد، بلکه مقصود عقلی است که در عرف و لغت مورد توجه است. عقل در این نصوص حقیقت شرعی یا متشرعیه ندارد، بلکه بر اساس همان حقیقت لغوی استعمل شده است. عقل در معنای حقیقی خود، مقید به قطعیت و کلیت نیست. معنای جامع «حفظ»، «منع» و «امساک و نگهداری»^{۶۲} برای این ماده ذکر شده است. عاقل کسی است که خودش را از هواهای نفسانی حفظ می‌کند و عقل قوه‌ای است که از فرورفتن صاحبش در مهالک

۶۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، جلد ۱ (قم: مکتبۃ المصطفوی، ۱۹۸۱)، ۲۲۲-۲۲۸؛ مجلسی، *بحارالانوار*،

جلد ۱؛ و محمدبن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، جلد ۱۵ (قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۹)، ۲۰۸.

۶۲. راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، ۵۵۷.

جلوگیری می‌نماید.^{۶۳} به جهت بهره‌مندی از این معناست که برای فهم معنای عقل از فهم، معرفت، علم، تدبر، نیروی تشخیص حق از باطل و خیر از شر و مانند آن استفاده می‌شود؛ زیرا در تمام این موارد، معنای حفظ و امساک نفس از واقع شدن در هلاکت و اشتباه لحاظ شده است.^{۶۴}

به نظر می‌رسد در نصوص حجیت عقل، عقل با معنای عرفی فوق معتبر شناخته شده است و این معنا نسبت به قطعی و کلی بودن لایبشرط است. این در حالی است که در دیدگاه مشهور عقل نسبت به این دو خصوصیت به شرط شیء شده است و چنین چیزی با اطلاق نصوص حجیت عقل سازگار نیست.

دلیل دوم: حجیت اطلاقی عقل در سیره عقلا

عاقلان در سیره خود در معارف توصیفی (بیان‌کننده هست‌ها و نیست‌ها) و تجویزی (بیان‌کننده باید‌ها و نباید‌ها)، به عقل غیرقطعی بدون جزم صددرصدی استناد کرده و آن را معتبر می‌شمارند. این روند نه‌تنها در علوم انسانی غیردینی، بلکه در علوم دینی نیز وجود دارد. عموماً حرمت ظن موضوعاً شامل این عقل ظنی نمی‌گردند و اطلاق ادله حجت عقل نشان می‌دهد که سیره مذکور مرضی شارع است.

دلیل سوم: لزوم ترجیح حکم عقل در فرض کاشفیت بیشتر نسبت به دلیل معارض

برای اثبات این مدعا که حجیت حکم عقل مقید به قطعیت نیست، به خود عقل نیز می‌توان استدلال کرد. این استدلال دوری نیست، بلکه تشبیه به حکم بدیهی عقل است:

اولاً، به حکم ضروری عقل در صورت تعارض حکم عقلی مذکور با دلیلی قوی‌تر نظیر وحی، مثل واقعه ذبح اسماعیل، عقل حجت نیست و تمسک به آن ترجیح مرجوح است.

ثانیاً، به حکم ضروری عقل در صورت تعارض حکم عقل غیرقطعی با دلیل غیرقطعی دیگری نظیر بسیاری از دلایل فقهی متکی بر ظنون خاص، آن دلیلی مقدم و معتبر خواهد بود که از منظر عقلایی قوی‌تر بوده و کاشفیت بیشتری از واقع داشته باشد.

ثالثاً، بر اساس آنچه گفته شد، مقدم ساختن دائمی امارات مثل ظواهر نقلی بر احکام عقل

۶۳. محمدبن مکرّم ابن منظور، *لسان العرب*، جلد ۱۱ (بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌تا)، ۴۵۸.
۶۴. حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، جلد ۸ (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸)، ۱۹۶.

غیرقطعی، صحیح نیست و در بسیاری از موارد به ترجیح مرجوح ختم خواهد شد. بنابراین، عقل بدون اینکه به منبع معرفتی دیگری تکیه کند، بر اعتبار و حجیت خود در احکام هنجاری و از جمله دستورات فقهی تکیه می‌کند و این معنای صحیح حجیت ذاتی عقل در مقابل حجیت ذاتی قطع است.

۷. نتیجه‌گیری

۱. اصولیان حکم عقل مستقل را تنها در فرض قطعی بودن معتبر دانسته‌اند و برای این مدعا به سه دلیل حجیت ذاتی قطع، عدم احاطه عقل بر ملاکات احکام شرعی و برخی روایات استدلال کرده‌اند.

۲. حجیت ذاتی قطع با تمسک به کاشفیت و کامل‌ترین نوع شناخت بودن آن قابل اثبات نیست؛ زیرا این دلایل مستلزم معذرت و منجزیت قاطع در باورهای خطای خودش نیستند، چنانچه در سیره عقلا نیز قاطعی که به صورت غیرعقلانه اقدامی کرده باشد، معذور نیست.

۳. هرچند عقل به ملاکات احکام شرع احاطه نداشته و احتمال خطای آن وجود دارد، اما احتمال خطا ملازمه عقلی با عدم حجیت ندارد و الا سایر امارات شرعی نیز از حجیت ساقط خواهند شد.

۳. روایات نکوهش عقل ناقص و قیاس و رأی، دلیل تعددی بر ملازمه میان احتمال خطا و عدم حجیت محسوب نمی‌شوند؛ زیرا این روایت نص در عدم حجیت عقل به قول مطلق نیستند. به نظر می‌رسد موضوع این روایات «عقل غیر قابل احتجاج در سیره عقلا» است، نه مطلق «عقل ظنی».

۴. به نظر می‌رسد حجیت عقل مستقل منوط به صدور حکم قطعی بدون احتمال خلاف نیست و احکام عقل ظنی به شرط قابلیت احتجاج در سیره عقلا معتبر هستند؛ زیرا اولاً نصوص حجیت عقل مطلق هستند؛ ثانیاً، در سیره امضا شده عقلا تمسک به این عقل رایج است و ثالثاً، خود عقل نیز بر اعتبار و حجیت حکم غیرقطعی خود مادامی که ابزار معرفتی قوی‌تری نسبت به آن در دسترس نیست، صحه می‌گذارد.

سیاهه منابع

الف - منابع فارسی:

- علی دوست، ابوالقاسم. *فقه و عقل*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
فناپی، ابوالقاسم. *اخلاق دین شناسی*. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
فناپی، ابوالقاسم. *دین در ترازوی اخلاق*. تهران: صراط، ۱۳۹۵.
قرشی بناپی، علی اکبر. *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
محمدی ری شهری، رضا برنجکار و عبدالهادی مسعودی. *خردگرایی در قرآن و حدیث*. قم: دارالحدیث، ۱۳۹۶.
محمدی ری شهری، محمد. *دانشنامه قرآن و حدیث*. قم: دارالحدیث، ۱۳۹۵.

ب - منابع عربی:

- آخوند خراسان. *کفایة الأصول*. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۹.
آمدی، عبدالواحد بن محمد. *غرر الحکم*. قم: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۱۰.
ابن منظور، محمد بن مکرم. *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر، [د.ت].
ابن بابویه، محمد بن علی. *کمال الدین و تمام النعمة*. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۵.
ابن شعبه، حسن بن علی. *تحف العقول*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، ۱۳۶۳.
انصاری، مرتضی. *فرائد الأصول*. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، ۱۴۱۶.
بجنوردی، حسن. *منتهی الأصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
بحرانی، یوسف بن احمد. *الدرر النجفیة من المائتقطات الیوسفیة*. بیروت: دارالمصطفی، ۱۴۲۳.
بدری، تحسین. *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*. تهران: المشرق، ۱۴۲۸.
برقی، احمد بن محمد. *المحاسن*. قم: دارالکتب الإسلامية، [د.ت].
تبریزی، غلامحسین. *خلاصة الأصول*. مشهد: طوس، ۱۳۷۲.
جلیلی، نعمت الله. *الأصول الستة عشر*. قم: دارالحدیث، ۱۳۸۱.
جوهری، اسماعیل بن حماد. *الصحاح*. تصحیح احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴.
حر عاملی، محمد بن حسن. *وسائل الشیعة*. تصحیح محمدرضا حسینی جلالی. قم: مؤسسه آل

- البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤٠٩.
- حسينى شيرازى، صادق. بيان الأصول. قم: دارالانصار، ١٤٢٧.
- حسينى شيرازى، محمد. القانون. بيروت: مركز الرسول الاعظم (ص)، ١٤١٩.
- حكيم، محسن. حقائق الأصول. قم: مكتب بصيرتى، [د.ت].
- حكيم، محمدتقى. الأصول العامة للفقهاء المقارن. قم: مجمع جهانى اهل بيت (ع)، ١٤١٨.
- حيدرى، سيد كمال. القاطع. قم: دار فراق، ١٤٢٨.
- حيدرى، على نقى. أصول الإستنباط. قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية، ١٣٧٠.
- خرازى، محسن. عمدة الأصول. قم: مؤسسه در راه حق، ١٤١٨.
- خليل بن احمد. العين. مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث. قم: هجرت، ١٤٠٩.
- خمينى، روح الله. تهذيب الأصول. تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ١٤٢٣.
- خمينى، روح الله. الإجتهد و التقليد. تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ١٣٨٤.
- خمينى، مصطفى. تحريات فى الأصول. قم: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ١٣٧٦.
- خوبى، ابوالقاسم. دراسات فى علم الأصول. تقرير على هاشمى شاهرودى. قم: دائرة المعارف فقه، ١٤١٩.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. تصحيح صفوان عدنان داوودى. بيروت: دار الشامية، ١٤١٢.
- سبحانى تبريزى، جعفر. أدوار الفقه الإمامى. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ١٤٢٤.
- سبحانى تبريزى، جعفر. إرشاد العقول الى مباحث الأصول. تقرير محمد حسين حاج عاملى. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ١٤٢٦.
- صالحى مازندراني، اسماعيل. مفتاح الأصول. قم: صالحان، ١٣٨١.
- صدرالدين شيرازى، محمد. الحكمة المتعالية. قم: مكتبة المصطفى، ١٩٨١.
- صدرالدين شيرازى، محمد. الجوهر النضيد و رسالة التصور و التصديق. تصحيح محسن بيدارفر. قم: بيدار، [د.ت].
- صدر، سيد محمدباقر. الاسس المنطقية للاستقراء. قم: مركز الابحاث التخصصيه للشهيد الصدر، ١٣٨٢.
- صدر، محمدباقر. الفتاوى الواضحة. بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ١٤٠٣.
- صدر، محمدباقر. بحوث فى علم الأصول. قم: دائره المعارف فقه اسلامى، ١٤١٧.
- صدر، محمدباقر. دروس فى علم الأصول. قم: اسلامى، ١٤١٨.
- صدر، محمدباقر. محاضرات فى أصول الفقه. عبد الجبار رفاعى. دارالكتاب الإسلامى، [د.ت].
- صدر، محمدباقر. جواهر الأصول. بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ١٤١٥.

- صدر، محمدباقر. مباحث الاصول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸.
- طباطبایی حکیم، محمد سعید. المحکم فی أصول الفقه. قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۴.
- طباطبایی قمی، تقی. آراؤنا فی أصول الفقه. قم: محلاتی، ۱۳۷۱.
- طباطبایی، محمدحسین. حاشیة الکفایة. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، [د.ت].
- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
- عارفی پشی، علی. البدایة فی توضیح الکفایة. تهران: نیایش، ۱۳۷۴.
- عراقی، ضیاء الدین. نهیة الأفكار. تقریر محمدتقی بروجردی نجفی. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية، ۱۴۱۷.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. نهیة الوصول إلى علم الأصول. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب. أصول کافی. تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۸۹.
- مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- مدنی تبریزی، یوسف. قواعد الأصول. قم: دفتر معظم له، ۱۴۲۹.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۶۸.
- مظفر، محمد رضا. أصول الفقه. قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵.
- مکارم شیرازی، ناصر. أنوار الأصول. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع)، ۱۴۲۸.
- مکارم شیرازی، ناصر. دائرة المعارف فقه مقارن. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع)، ۱۳۸۵.
- موسوی خلخالی، محمد مهدی. الحاکمیه فی الإسلام. قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۳۸۳.
- موسوی قزوینی، علی. تعلیقة علی معالم الأصول. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية، ۱۴۲۲.
- نراقی، مهدی. أنیس المجتهدین. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.