

کارکرد عقل در فهم دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱/۲

حمیدرضا شاکرین*

چکیده

کاربست عقل در فهم و استنباط دینی، چگونگی، میزان اعتبار و پی‌آمدهای آن، پرسش‌ها و مسائل چندی را پدید آورده است؛ از جمله اینکه آیا عقل، توان فهم حقایق دینی و کشف مراد شارع را داراست و دریافت‌های آن در این زمینه معتبر و حجت است؟ اعتبار عقل در فهم دین، تنها در حد ابزار فهم متون است، یا منبع مستقلی در کنار کتاب و سنت نیز می‌باشد؟ نتایج و برون‌دادهای اعتبار عقل در فهم دین چیست؟

به یاری خداوند، مقاله پیش رو ابتدا به بیان معنا و چیستی عقل در لغت و اصطلاح پرداخته و سپس جایگاه و کارکرد آن را، در حوزه فهم دین، ناظر به مسائل یاد شده پی می‌گیرد.

واژگان کلیدی: عقل، فهم، دین.

* استادیار گروه علمی منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

چیستی عقل

عقل در لغت به معنای بازداری، نهی، خودداری، حبس (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹/فیومی، ۱۹۲۷م، ص ۴۲۲) و نقیض جهل آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۹). رایج‌ترین کاربرد عمومی این واژه به معنای نیروی تمیزدهنده نیک از بد است. امروزه این واژه کاربردهای متنوع‌تری یافته و در بسیاری مواقع به معنای دریافت‌ها و دانسته‌های بشری نامبتنی بر وحی اطلاق می‌شود.

در اصطلاح فلسفی نیز معانی و کاربردهای مختلفی برای این واژه ذکر شده است. صدرالمتهین شیرازی شش معنا برای عقل باز شمرده و بر آن است که کاربست واژه عقل در این معانی به نحو اشتراک لفظی است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۷). پر بسامدترین کاربرد فلسفی این واژه عبارت است از:

۱. موجودی که هم در ذات و هم در فعل مجرد است و هیچ‌گونه تعلقی به ماده ندارد؛
۲. یکی از قوای ادراکی نفس انسانی که قادر به تجزیه و تحلیل، تجرید، ترکیب و ادراک کلیات است و بر تفکر و کشف مجهول و استنباط مسائل نظری از مقدمات بدیهی و معلوم تواناست. عقل به این معنا، با نفس همراه است و از قوا و مراتب آن به حساب می‌آید. مراد از عقل در این مقال، عمدتاً ناظر به این معنا و مدرکات این قوه است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۵۸).

گونه‌شناسی عقل

عقل را به گونه‌ها و مراتبی تقسیم کرده‌اند که تفصیل آن از این مقال خارج است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۹-۲۳۴). یکی از تقسیمات آن، که تا حدودی در بحث حاضر کاربرد دارد، تقسیم به عقل نظری و عقل عملی است.

برخی از دانشوران عقل نظری و عملی را دو قوه از قوای نفس انسانی دانسته‌اند. ملاهادی سبزواری در این باره می‌نویسد: «للفس قوتان، عقل نظری و عملی، ان تشأ فعبّر علامّة عمالة» (سبزواری، ۱۳۶۸، ص ۳۱۰).

در این نگرش عقل نظری و عملی، هر دو مبدأ ادراک‌اند و اختلاف آن دو در نوع

براهین خداشناختی در قرآن، مسئله توحید، پاره‌ای از مطالب مربوط به اوصاف و افعال الهی، آموزه‌های فرجام‌شناختی و... از این سنخ است.

قرآن در موارد بسیاری دعوت به تعقل و تدبر در آموزه‌های خود کرده است. چنین چیزی بر این مبنا راست می‌آید که عقل و خرد بر درک آن مطالب، هرچند در پرتو آموزش‌های قرآن، توانا باشد.

عقل و خرد در نصوص دینی یکی از حجت‌های الهی قلمداد شده است. امام صادق □ خطاب به هشام فرمود:

«یا هشام! ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة: فاما الظاهرة فالرسول والانبياء و الائمة □ و اما الباطنة فالعقول»: ای هشام! همانا که خداوند بر مردم دوگونه حجت دارد: حجتی آشکار و حجتی پنهان؛ حجت آشکار او، رسولان، پیامبران و امامان هستند و حجت پنهان عقول ایشان است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶).

نیز آن حضرت فرمود: «یا هشام! ان الله تبارك و تعالی اكمل للناس الحجج بالعقول و نصر النبیین بالبیان»: ای هشام! همانا خدای متعال حجت‌ها را برای مردم، به وسیله عقل‌هایشان کامل کرد و انبیا را به وسیله بیان یاری نمود» (همان، ص ۱۳).

سرسخت‌ترین عقل‌گریزان، چون اخباریان و اهل حدیث در موارد متعددی در تبیین دیدگاه‌های خویش و احتجاج بر مخالفان، از مقدمات و روش عقلی بهره جسته‌اند (ر.ک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۵، ص ۴۱-۴۵).

بنابراین، در اصل توانایی عقل و خرد بشری برای فهم دین و اعتبار فی‌الجمله آن جای هیچ‌گونه تردید نیست. به تعبیر شهید مطهری حجیت عقل، هم به حکم عقل ثابت است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و هم به تأیید شرع (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۰، ص ۵۲). وابستگی و پیوستگی فهم و معرفت دینی به عقل بیش از آن است که در نگاه اولیه رخ می‌نماید. علم اصول که منطق فقه و اجتهاد است، به دهها قاعده عقلی متکی است. پاره‌ای از تحقیقات نشان می‌دهد که تنها در کتاب کفایة الاصول به هفتاد و چهار قاعده فلسفی و منطقی استناد شده است (ر.ک: انتظام، ۱۳۸۴). حتی برخی از مخالفان منبع بودن عقل، با اعتبار ابزار آن توافق دارند (ر.ک: بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۳۱). آنچه مورد بحث است، حدود کارایی و گستره اعتبار عقل می‌باشد که در مباحث پیش رو بررسی خواهد شد.

عقل ابزار یا منبع؟

یکی از اختلافات اساسی در گستره کارکرد و اعتبار عقل، این است که آیا عقل تنها ابزار فهم متون دینی است، یا خود یکی از منابع دینی در عرض کتاب و سنت به شمار می‌رود و در واقع هم ابزار است و هم منبع؟ اهل حدیث به طور جدی منبع بودن عقل را انکار می‌کنند. اخباریان نیز در عدم اعتبار منبع بودن عقل برای استنباط احکام دینی با اهل حدیث همداستان‌اند. برخی از اخباریان نقش عقل در فهم دین را چنان تنزل داده‌اند که اعتبار آن در فهم ظواهر قرآن را نیز مردود انگاشته‌اند. در مقابل، معتزلیان و عالمان اجتهادگرای شیعه جایگاه برتری برای عقل باور دارند. غالب اصولیان عقل را در کنار کتاب و سنت، یکی از منابع استنباط احکام دینی می‌دانند. فارغ از پاره‌ای تندروری‌های معتزلیان، به نظر می‌رسد کارآیی و توانمندی عقل بسی بیشتر از ابزار فهم متن، بلکه منبعی مستقل برای کشف پاره‌ای از حقایق دینی است. این موضوع، مدلل به دلایلی چند است که ضیق مجال ما را از بررسی آنها و دفع شبهات مخالفان باز می‌دارد. از این رو، تنها به ذکر این نکته بسنده می‌شود که:

۹

تیس

ط
ر
ق
ع
ز

عقل هم در بعد نظری و هم در جنبه عملی و رفتاری، ادراکاتی بدیهی و پیشینی دارد که زیرساخت دیگر معارف انسان است. این ادراکات قطعاً می‌توانند با کاربرست روش برهانی، منبعی برای کشف مجهولات و استنباط پاره‌ای از امور دینی باشد. بنابراین، عقلی که به عنوان منبع شناخت دین قابل طرح است، عقل فطری و برهانی است. ارزش و اعتبار این عقل نمی‌تواند کمتر از چیزی باشد که از کتاب و سنت فهمیده می‌شود (ر.ک: یوسفیان و شریفی، همان، ص ۴۵-۴۷).

برخی از نصوص دینی عقل را بنیان دین، * پیک الهی، ** راهنمای انسان به سوی خدا و حجت حق *** معرفی کرده‌اند. این ادله شأنی چون دیگر منابع دینی را برای عقل

* قال رسول الله ﷺ: «العقل اصل دینی»: عقل اصل و اساس دین من است (یحصبی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۷).

** قال علی ﷺ: «العقل رسول الحق» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶).

*** امام کاظم ﷺ: «ان لله علی الناس حجتین حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة و اما الباطنة فالعقول» (همان).

تصویر می‌کنند و نمایانگر آن‌اند که حکم عقل و اعتبار آن، فی‌الجمله، همسنگ نقل قطعی است. برخی از فقیهان نیز برای اثبات تلازم میان حکم عقل و شرع به چنین دلایلی استناد کرده‌اند (ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۶).

برونداد حجیت عقل در فهم دین

اعتبار عقل در فهم دین نتایج و آثار مهمی در پی دارد که شایان بررسی‌های گسترده‌ای است. اکنون به‌اختصار این را در سه حوزه مورد بررسی قرار خواهیم داد که عبارتند از: ۱. عقل صوری؛ ۲. عقل به‌مثابه ابزار؛ ۳. عقل به‌مثابه منبع.

برونداد حجیت عقل صوری

مراد از عقل صوری در اینجا روش و صورت فکر و استدلال عقلی، فارغ از چیستی ماده و محتوای آن است. در میان روش‌های سه‌گانه تمثیل، استقرا و قیاس منطقی، اعتبار روش قیاسی استحکام و وفاق بیشتری دارد. اکنون به بررسی نتایج اعتبار هر یک از صور سه‌گانه در فهم دین می‌پردازیم:

یک - تمثیل

تمثیل منطقی که از آن به قیاس اصولی تعبیر می‌شود، سیر از جزئی به جزئی است. در تعریف آن آمده است: «ان ینتقل الذهن من حکم احد الشیئین الی الحکم علی الاخر لجهة مشترکه بینهما» (مظفر، ۱۳۸۸ق، ص ۲۹۹). چنین روشی از نظر منطقی حجت نیست، ولی غالب اهل سنت، در استنباط احکام فقهی آن را معتبر شمرده‌اند. شافعی در کتاب معروف خود به نام الرسالة اصرار دارد که اجتهاد در «قیاس» است. مبتکر این‌گونه اجتهاد/بوحنیفه بوده است.

در فقه شیعه اما، قیاس اصولی (تمثیل) به هیچ‌روی معتبر نیست و ائمه اطهار □ به‌طور جدی با آن مبارزه کرده‌اند. از امام چهارم حضرت علی‌بن‌الحسین □ نقل شده است: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرَءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَاسِيسِ الْفَاسِدَةِ...» (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۳ / شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۴). همانا دین الهی از طریق خرد

ناقص و آرای باطل و همانندانگاری‌های نادرست فراچنگ نمی‌آید.

تخطئه قیاس توسط امامان شیعه از دو جهت است:

الف) رأی و قیاس چیزی فراتر از گمان و تخمین نیست و در احکام شرعی بسیار به خطا می‌رود. عمل به ظن و خیال است، نه عمل به علم و علمی؛
ب) مبنای لزوم رجوع به رأی و قیاس، وافی نبودن اصول و کلیات اسلامی است و این ظلم و یا جهل به اسلام است. درست است که احکام همه مسائل، به‌طور جزئی و فردی بیان نشده است و امکان هم ندارد؛ ولی کلیات اسلامی به‌گونه‌ای تنظیم شده که پاسخ‌گوی جزئیات بی‌پایان و اوضاع مختلف مکانی و شرایط متغیر زمانی است. بنابراین، وظیفه فقیه این نیست که به بهانه نبودن حکم یک مسئله، به خیال‌بافی و قیاس‌پردازی روی آورد. وظیفه فقیه ردّ فروع بر اصول، یعنی تطبیق هوشیارانه کلیات اسلامی بر جریان‌های متغیر و گذراست (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۷-۵۸ و ج ۲۰، ص ۳۳-۳۵). بنابراین چه گذشت، حجیت تمثیل باعث می‌شود که:

الف) اجتهاد از کارکرد اصلی خود، یعنی تطبیق فروع بر اصول منحرف شده و به خیال‌بافی‌های بی‌معیار بینجامد.

ب) خطا در فهم و استنباط چنان گسترش یابد که به انحرافات اساسی انجامیده و چندان چیزی از شریعت اسلام باقی نماند.

شاید به همین علت بود که حق اجتهاد در میان اهل تسنن دیری نپایید؛ زیرا اگر چنین حقی ادامه پیدا کند و به‌ویژه اگر در پی آن، امور دیگری، چون «تأول» و تصرف در نصوص را نیز جایز بشماریم و هرکس مطابق رأی خود تصرف و تأولی بنماید، چیزی از دین باقی نمی‌ماند. به همین علت، به تدریج حق اجتهاد مستقل سلب شد و نظر علمای تسنن بر این قرار گرفت که مردم را فقط به تقلید از چهار امام فقهی معروف: ابوحنیفه، شافعی، مالک بن انس و احمد بن حنبل سوق دهند و از پیروی غیر آنها منع کنند. این کار ابتدا در مصر و در قرن هفتم و پس از آن در سایر کشورهای اسلامی صورت گرفت (همان، ج ۲۰، ص ۱۶۳-۱۶۵). اما در شیعه باب اجتهاد برای همیشه باز است، بدون آنکه گرفتار چنین تالی فاسدی بشود.

دو - استقرا

استقرا سیر از جزئی به کلی و به تعبیر دیگر، استدلال بر عام از طریق خاص است؛ یعنی انسان مواردی جزئی را شناسایی و از آن حکمی عام و فراگیر استنباط کند (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۲۹۵). استقرا را به دو بخش تام و ناقص تقسیم کرده‌اند. گفته شده است که استقرای تام مفید یقین است و استقرای ناقص جز ظن حاصلی ندارد (همان). از همین رو، عالمان شیعه آن را در حوزه استنباط احکام دینی نامعتبر انگاشته‌اند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۰۷ و ج ۲، ص ۲۸۵).

وجه عدم اعتبار استقرای ناقص و ظنی روشن است؛ زیرا روانگاری آن نه تنها ثمری بهتر از اعتباربخشیدن به تمثیل ندارد، بلکه آسیبی به مراتب وسیع‌تر در حوزه فکر، اندیشه و استنباط دینی فراهم می‌کند. از طرف دیگر، استقرای تام یقین‌آور نیز، به فرض امکان، چندان در دسترس نیست. اکنون این مسئله رخ می‌نماید که با توجه اتکای دانش‌های تجربی به استقرا در حد اطمینان، نه یقین منطقی، آیا می‌توان از چنین استقرایی در حوزه فهم و معرفت دینی و استنباط احکام شرعی و به‌ویژه در تأسیس علوم دینی طبیعی و انسانی سود جست یا نه؟

این مسئله نیاز به بررسی و تأمل بیشتر و فراتر از این نوشتار دارد و تعیین‌کننده متدلوژی دانش دینی و یکی از پیش‌نیازهای اساسی آن است؛ اما در عین حال مشاهده می‌شود که هم‌اکنون نیز پاره‌ای از استنباطات احکام شرعی وابسته به این‌گونه استقرائات در ناحیه موضوع‌شناسی و کشف مناط است. استاد مطهری مثال می‌آورد که در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و در ادله نقلی دلیل خاصی درباره آن نداریم؛ اما به دلایل حسی و تجربی زیان‌ها و مفساد اعتیاد به تریاک محرز شده است، پس حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است (مطهری، همان، ج ۲۰، ص ۵۳). روشن است که دلایل حسی و تجربی استقرایی است، ولی استقرای مفید اطمینان، نه یقین منطقی. به نظر می‌رسد اساساً یقین حاصل از استقرا بیش از این نیست و از چنین یقینی در غیر مسائل بنیادین نظری می‌توان سود جست.

سه - قیاس

قیاس منطقی سیر از کلی به جزئی و به تعبیر دیگر، استدلال بر خاص از طریق عام است. در تعریف قیاس گفته‌اند: «القیاس قول مؤلف من قضایا متی سلمت لزم عنه لذاته قول آخر» (مظفر، همان، ج ۱، ص ۲۲۹). نتیجه قیاس در صورت رعایت شرایط و ضوابط آن قطعی و تردیدناپذیر است. اعتبار قیاس، شرط لازم برای دریافت هرگونه معرفت حصولی است. معرفت دینی نیز هرگز نمی‌تواند بدون تکیه بر قیاس منطقی گامی به پیش بردارد. به نظر می‌رسد، افراطی‌ترین نص‌گرایان و خردگریزان نیز نمی‌توانند اعتبار قیاس منطقی در فهم و معرفت دینی را نفی نموده و فهم و معرفتی گسسته از هرگونه قیاس منطقی ترتیب دهند؛ چراکه بی‌اعتبارنمایی خرد نیز باید از قیاس عقلی منطقی مدد گیرد. برای مثال، اخباریان که به دلیل خطاپذیری پاره‌ای از دریافت‌های عقلی به بی‌اعتباری عقل فتوا می‌دهند (استرآبادی، ۱۴۰۵، صص ۱۲۹-۱۳۰ و ۱۶۲/انصاری، [بی‌تا]، ص ۸/بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۱/هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۲۵)، در واقع به نوعی قیاس عقلی تمسک می‌کنند. صورت منطقی استدلال آنان به شرح زیر است:

۱. عقل، منبعی خطاپذیر است.

۲. هر منبعی که خطاپذیر است، حجت نیست؛ پس:

۳. عقل حجت نیست.

قیاس فوق از نظر صورت استدلال درست است؛ لیکن در اینجا چند نکته شایان توجه است:

الف) گستره خطا و عدم حجیت در صغرای قیاس فوق لحاظ نشده و نتیجه‌ای عام و گسترده گرفته شده است. به عبارت دیگر، در اینجا مغالطه‌ای از نوع جزء و کل رخ داده است. در واقع خطاپذیری در گستره ظنون عقلی است، نه عقل قطعی به معنای معرفت‌شناختی آن. عدم حجیت نیز تابع خطاپذیری است و لاجرم گستره آن نیز متناسب با دایره خطاپذیری معین می‌شود. به تعبیر دیگر، قیاس فوق باید چنین ترتیب داده شود:

۱. عقل ظنی منبعی خطاپذیر است.

۲. هر منبعی که خطاپذیر است؛ حجت نیست. پس:

۳. عقل ظنی حجت نیست.

اما مدعیان بدون توجه به این نکته و بی‌آنکه تفکیک دقیقی در این باره قائل شوند، به صورت کلی حکم بر بی‌اعتباری دریافته‌های عقلی صادر می‌کنند و این مدعا اعم از چیزی است که دلیل بر آن قائم می‌باشد.

ب) چنان‌که گفته شد، خود این استدلال به صورت قیاس منطقی است و در صورت منتج‌بودن، خودش را نیز ابطال می‌کند.

ج) مشکل خطاپذیری در ادله عقلی منحصر نیست، بلکه در دلایل نقل شده نیز اشتباهات فراوانی به لحاظ سند و دلالت و تشخیص جهت صدور رخ می‌نماید. شاهد این مدعا، اختلافات فراوانی است که در تفسیر قرآن و در فتاوی استنباط‌گران متکی به روش نقلی مشاهده می‌شود؛ در حالی که در تعارض، تنها یکی از اطراف مطابق با واقع تواند بود و بقیه برخطاست.

د) حجیت قطع - دست‌کم قطع منطقی - ذاتی است و به هیچ‌وجه قابل وضع و رفع نیست (ر.ک: انصاری: [بی تا]، مبحث قطع). لاجرم هرگاه قطع به ملازمه حاصل شد، در حجیت آن، درنگی نخواهد ماند.

ه) فارغ از منظور اخباریان و گستره بی‌اعتبارانگاری عقل در نظر آنان، نفی حجیت و اعتبار عقل قیاسی، بر سر شاخ بن‌بریدن است؛ زیرا بدون اعتبار قیاس چه بسا هیچ درک معتبر و قابل استناد به شارع از دین نتوان داشت. بنابراین، اعتبار قیاس منطقی یکی از اساسی‌ترین پیش‌نیازهای فهم دین است.

برونداد حجیت عقل به مثابه ابزار

بروندادهای اعتبار و حجیت خرد در خدمت دیگر منابع و به‌مثابه ابزار فهم آنها را از طریق کارکرد و نقش آن در فهم کتاب و سنت می‌توان دریافت. مهم‌ترین کارکردهای آلی عقل در این باره عبارت‌اند از:

۱. اثبات حجیت قرآن و سنت گفتاری و رفتاری پیامبر ﷺ و امامان □، پاره‌ای از نصوص دینی نیز به این کارکرد اشاره دارد؛ از جمله روایت «ان الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳) که در گذشته بررسی شد.
۲. اثبات یا رد حجیت قطع، اجماع، خبر واحد و... در منابع اصولی به‌طور معمول

در این گونه موارد به دلایل عقلی استشهاد شده است.

۳. تشخیص سره از ناسره در روایات براساس سنجه‌های عقلی. آیت‌الله سبحانی در این باره می‌نویسد: «بدین‌سان، منطق قاطع عقل، معیار و مقیاسی است برای بازشناسی حق از باطل در آنچه به وحی نسبت داده می‌شود» (سبحانی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۱-۶۲).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، در موارد متعددی، اسباب نزول یا روایات مفسره را به دلیل مخالفت با عقل سلیم مردود و موضوع می‌انگارد (ر.ک: نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۵۰۷-۵۱۵). علامه تستری، برای مثال، روایتی را از آن‌رو که انار زرین را اسباب بازی دوران کودکی امام مهدی (عج) معرفی می‌کند، مردود می‌شمارد؛ زیرا چنین چیزی بر خلاف عقل است (ر.ک: تستری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۹۹).

۴. تفسیر ادله، تخصیص، تقیید یا تعمیم و مفهوم‌گیری از آنها و سنجش و تأیید یا رد پاره‌ای از فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱-۱۷۱). برای مثال حضرت امام خمینی^{۱۵} پس از بررسی آرا و ادله، از روایاتی که فروش سلاح به دشمنان دین در زمان صلح را جایز و در زمان جنگ غیر مجاز می‌شمارند، تفسیر خاصی به دست داده‌اند. ایشان بر آن‌اند که این مسئله از شئون حکومت و تابع مقتضیات و شرایط زمانی است. از دیگر سو، به نظر عقل نه زمان صلح یا جنگ به‌طور مطلق موضوع حکم است و نه عنوان مشرک یا کافر. بنابراین، به نظر می‌رسد در روایات اشاره شده، هیچ‌گونه حکم کلی معین و ثابتی در این زمینه وجود ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۳).

۵. حل تعارض ادله: بنابر تعبدی نبودن مرجحات منصوص درباره تعارض ادله، آن‌سان که شیخ انصاری بر آن است (ر.ک: انصاری، [بی‌تا]، ص ۴۵۰)، مرجحات قطعی عقلی را نیز می‌توان بر آنها افزود.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که فهم نصوص و منابع دینی، وابستگی شدیدی به عقل آلی دارد و بدون آن اساساً نمی‌توان فهم دینی را سامان داد. از همین‌روست که در عین پاره‌ای از اختلافات جزئی، کسی را یارای مخالفت با عقل به‌مثابه ابزار فهم و معرفت دینی نیست و همه عالمان دینی اعم از شیعه، سنی، اخباری، اصولی و اشعری اعتبار کاربرد ابزاری عقل را باور دارند (ر.ک: بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۱).

برونداد حجیت عقل به مثابه منبع

ادراکات عقل به مثابه منبع دینی و به بیان دیگر، عقل مستقل، به سه بخش عقاید، اخلاق و احکام دینی تقسیم پذیر است.*

الف) در بعد اعتقادی، عقل اثباتگر وجود خدا، نبوت و شرایط نبوت چون عصمت، تصدیق کننده کتاب و سنت، تشخیص دهنده حقانیت دین و تمیزدهنده انبیای راستین از مدعیان دروغین نبوت است. اثبات غالب این امور از طریق تعبد به کتاب و سنت مستلزم دور است و تنها برهان عقلی استقلالی بر اثبات آنها کارآمد و حجت است.

ب) در حوزه اخلاق، عقل اصول و امهات احکام اخلاقی، مانند حسن عدل و قبح ظلم را به طور مستقل ادراک می کند.

ج) آنچه بیش از همه مورد بحث و گفت و گو است، اینکه آیا عقل به استقلال می تواند حکمی از احکام الهی را کشف کند؛ به طوری که کشف آن حجت معتبر و قابل اسناد به شارع مقدس باشد؟ اصل این مسئله تابع دو اصل است:

۱. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری؛ یعنی احکام شرعی منبعث از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است. به بیان دیگر، هر امر الزامی شرعی به علت یک مصلحت لازم الاستیفاء است و هر نهی الزامی شرعی ناشی از یک مفسده واجب الاحتراز. این، به گونه ای است که اگر آن مصالح و مفاسد نمی بود، آن احکام نیز وجود نمی داشت. آن مصالح و حکمت ها چنان است که اگر عقل انسان به آنها آگاه گردد، همان حکم را می کند که شرع انور کرده است.

۲. قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع. این قاعده از دو گزاره زیر تشکیل می شود:
 الف) کل ما حکم به العقل حکم به الشرع؛ یعنی هرگاه مصلحت لازم الاستیفاء و یا مفسده لازم الاحتراز در فعلی باشد که اگر عقل به قطع و یقین آن را بشناسد، حکم به ضرورت انجام یا ترک آن کند. در این صورت، درمی یابیم که شارع نیز چنین حکمی دارد.

* مراد از استقلال در اینجا، همان منبع بودن عقل، در برابر ابزار بودن آن است و چنان که در مباحث بعدی روشن خواهد شد، نسبت آن با آنچه در علم اصول به عنوان مستقلات عقلیه مطرح می شود، اعم مطلق است.

استاد مطهری در این باره زیان تریاک را مثال می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که ما در اینجا با عقل و علم خود به یک «ملاک» یعنی مفسده‌ای لازم الاحتراز در زمینه تریاک دست یافته‌ایم. اکنون به حکم اینکه می‌دانیم چیزی که برای بشر مضر و دارای مفسده باشد، از نظر شرعی حرام است، حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۰، ص ۵۳).

ب) کل ما حکم به الشرع حکم به العقل؛ یعنی در مواردی که عقل مستقیماً به مناط حکم دست نمی‌یابد، ولی شارع در آن حکمی دارد، عقل نیز حکم می‌کند که قطعاً مصلحتی در کار بوده است. در اینجا عقل از رهگذر حکم شرعی اجمالاً وجود مصلحت واقعی را کشف می‌کند (همان).

بر قاعده ملازمه، به‌ویژه ناظر به گزاره نخست، به‌گونه‌های مختلفی استدلال شده است. اکنون برای رعایت اختصار، به بیان یکی از دلایل بسنده می‌شود؛ این دلیل به شرح زیر است:

۱. خرد بشری هرگاه به حتم و قطع دریافت که در اجرا یا ترک فعلی مصلحت تام و لازم، یا دفع مفسده‌ای به این وصف است؛ به‌گونه‌ای که غفلت از آن، خسارتی بزرگ و جبران‌ناپذیر در پی دارد، به لزوم اجرا یا ترک آن حکم می‌کند.

۲. عقل در چنین مواردی، همچنین درمی‌یابد که هر قانون‌گذار صالح و حکیمی، باید به لزوم انجام یا ترک چنین فعلی حکم کند.

مراد از باید در اینجا ضرورت عقلی است، نه بایستن وضعی و تکلیفی. به عبارت دیگر، عقل هنگام قطع و یقین، جز واقع و مطابقت قطع خویش با آن، چیزی نمی‌بیند. از این رو، در اینکه هر قانون‌گذار دانا و خیرخواهی حتماً براساس مصلحت یا دفع مفسده لزومی کشف شده حکم می‌کند، هیچ تردیدی ندارد.

۳. خداوند حکیم علی‌الاطلاق است؛ او جز به آنچه خیر است، حکم نمی‌کند و هیچ خیر و مصلحت لازمی را نیز فرو نمی‌گذارد. پس:

۴. خداوند حتماً حکمی مطابق با آنچه عقل به قطع و یقین دریافته، دارد.

آنچه گفته آمد تنها در صورتی است که:

اولاً، دریافت عقل قطعی و خالی از هرگونه شک و تردید باشد.

ثانیاً، چنان‌که پیش‌تر گذشت، هیچ مانعی برای حکم‌کردن، یا مصلحت و مفسده قوی‌تری در جهت خلاف آن حکم وجود نداشته باشد.

شبهه این استدلال در غیر مستقلات عقلیه نیز راه دارد. بنابر وجوب شرعی مقدمه، وقتی عقل ملازمه دو امر، مانند وجوب مقدمه و ذی‌المقدمه را دریافت، تردیدی ندارد که هر قانون‌گذاری که دومی را واجب کرده است، اولی را نیز به‌خاطر نیل به آن، واجب کند. البته این وجوب، وجوب نفسی و استقلالی نیست و از همین‌رو، فعل و ترک آن می‌تواند نتایجی فی‌الجمله متفاوت با ذی‌المقدمه داشته باشد.

با پذیرش این قاعده، دو کارکرد استقلالی برای عقل در جهت کشف و استنباط احکام شرعی تصور پذیر است:

۱. کشف استقلالی تام

مراد از کشف استقلالی تام همان مستقلات عقلیه در اصطلاح علم اصول، یعنی احکامی است که در صغرا و کبرای قیاس، عقل به‌تنهایی حاکم است. هرگاه عقل، حکم قطعی کلی به حسن یا مصلحت تام و ضروری چیزی داشت، براساس قاعده تلازم، وجوب شرعی آن را نتیجه می‌گیرد. برای مثال، وجوب شرعی عدالت‌گری از طریق عقل چنین به دست می‌آید:

(الف) عدل عقلاً حسن است و رعایت آن لازم.

(ب) آنچه عقلاً لازم باشد، شرع نیز آن را واجب می‌داند. پس:

(ج) رعایت عدل در شرع واجب است.

در این قیاس صغرا و کبرا هر دو عقلی‌اند (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۷۰/ هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۲۱/ مظفر، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۰۸). البته این دسته از ادراکات عقلی درباره احکام الهی چندان به کار نرفته و در حد همین کلی یاد شده باقی مانده است. یکی از علل این مطلب، جامعیت شریعت است. به عبارت دیگر، در شرع انور اصول همه احکام مورد نیاز ذکر شده و کار اصلی فقیه در فرایند استنباط، علاوه بر فهم متن، ردّ فروع بر اصول، یعنی تطبیق کلیات ذکر شده بر مسائل و نیازهای جاری و نو پدید است.

اشکال

در این باره اشکال شده که شاید عقل بتواند به ملازمه ظاهری حکم عقل و شرع فتوا دهد، ولی هرگز نمی‌تواند به ملازمه واقعی حکم کند. منظور از ملازمه ظاهری در اینجا آن است که به‌طور بدوی و موقت بنا بر ملازمه بگذاریم تا آنگاه که موانع و مزاحمات آشکار شود.

توضیح اینکه هرچند عقل مصالح و مفاسد و حسن و قبح را درک می‌کند، ولی احتمال دارد که در واقع و در نگاه شارع، آن مصالح و مفاسد دارای موانع و مزاحماتی باشند که خرد بشری ناتوان از درک آنها باشد؛ چراکه عقل احاطه بر واقعیات، با همه جهات و ابعاد آن، ندارد (ر.ک: غروی اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۲).

پاسخ

عقل در صورتی به‌طور مستقل، حکم به حسن یا قبح چیزی می‌کند که همه آنچه را در حسن و قبح آن دخیل است، درک و احتمالات خلاف را رد نماید. برای مثال، عقل بدون هیچ تردیدی، به‌طور مستقل حکم به قبح دروغ زیان‌باری می‌کند که موجب هلاکت پیامبر الهی شود و مصلحت‌اهمی دربر نداشته باشد. سپس عقل با استقلال در این حکم خود، به‌صورت قطعی حکم می‌نماید که چنین دروغی شرعاً حرام است. خاستگاه حکم دوم این است که در نگاه قطعی عقل، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی می‌باشند و عقل به‌ضرورت و استقلال، ثبوت مفسده در چنین کذبی را درک کرده و بر آن حکم نموده است. در این صورت، عقل هرگز احتمال نمی‌دهد که حکم شارع نیز جز این باشد. لاجرم حکم به ملازمه واقعی عقل و شرع می‌نماید. بنابراین، اگر عقل درموردی، احتمال مانع و مزاحم دهد و تمام جهات برایش آشکار نباشد، از پیش خود حکم به حسن و قبح و ملازمه نمی‌کند، نه اینکه حکم به ملازمه ظاهری بنماید (ر.ک: نائینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۶۳-۶۴).

۲. کشف استقلالی غیر تام

مراد از کشف استقلالی غیر تام همان چیزی است که در اصطلاح اصولیان به ملازمات

عقلیہ نام بردار است. در این موارد کبرای قیاس عقلی است، ولی صغرا برگرفته از شرع است. مثال زیر جهت روشنگری ذکر می گردد:

الف) نماز به حکم شرع واجب است؛

ب) هر عملی که شرعاً واجب باشد، مقدماتش نیز واجب است؛ پس:

ج) مقدمات نماز واجب است.

در اینجا عقل وجوب شرعی مقدمات نماز را از طریق دلیل لفظی دال بر وجوب وضو به دست نیاورده، بلکه خود منبعی مستقل برای کشف آن است. البته این کشف تماماً وابسته به منبع عقلی نیست، بلکه از جهت صغری وابسته به دلیل لفظی وجوب نماز است. از این سنخ است پاره‌ای مسائل دیگر که در علم اصول مورد بحث واقع شده است؛ مانند مسئله ترتب، مسئله ضد، اجزاء و مسئله اجتماع امر و نهی (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۴۱-۳۵۶).

کرانه‌های خرد در حوزه دین

بدون شک خرد بشری منبعی محدود و کران‌مند است و عقل نظری خود به این محدودیت اعتراف دارد. آنچه در اینجا اهمیت دارد، شناخت کرانه‌های عقل در ساحت فهم دین و حقایق دینی است. این کرانه‌ها به شرح زیر است:

۱. ناتوانی در ادراک کنه ذات الهی

ادراک ذات حق تعالی منطقی‌تر است و مقصود و معروف هیچ‌کس، جز حضرت احدیت نیست؛ انبیا نیز به آن راهی ندارند.

در نگاه آیت‌الله جوادی آملی کنه صفات حق تعالی که عین ذات اوست نیز برای عقل دسترس‌ناپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۷). از این دو عرصه که بگذریم، آنچه برای عقل باقی می‌ماند، امکان ادراک فیض خداست که وجه الله است. فعل الهی و فیض الهی همان ظهور خداوند و تجلی اوست و فهم و ادراک جَلوات و فیوضات الهی، ادراک خداوند محسوب می‌شود؛ لیکن نه ادراک مرتبه ذات و کنه صفات، بلکه ادراک خداوند در مرتبه فعل (همان، ص ۵۸).

۲. ناتوانی در ادراک جزئیات

با توجه به اینکه عقل کل شناس است، توقع ادراک جزئیات احکام، از آن نارواست. جزئیات دین، به شکل مستقیم و بی‌واسطه، قابل استدلال عقلی نیست؛ زیرا عقل از ادراک امور جزئی قاصر است؛ ولی غیر مستقیم و باواسطه، در مواردی صلاحیت تبیین عقلی را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵-۱۷۶).

آیت‌الله جوادی در این باره می‌نویسد:

عقل چه می‌داند که فلان نماز باید چند رکعت باشد. عقل از کجا بداند که تلبیه گفتن حاجی در حج قِران به این است که نعلین خود را به گردن شتر قربانی آویزان کند. صدها مورد از این قبیل در اصول و فروع دین هست که عقل مُوَحَّد سمعاً و طاعتاً آن را می‌پذیرد و نسبت به ساحت قدس ربوبی فقط عبد محض است و می‌فهمد که بی‌مدد نقل، راه به جایی نمی‌برد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۸).

۳. میزان دین نبودن

عقل نمی‌تواند میزان و معیار دین تلقی شود. مراد از میزان بودن این است که هرچه را عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح و جزو دین انگاشته شود؛ ولی آنچه فراتر از دسترس عقل بوده و خرد بشری از تأیید استدلالی آن ناتوان بود، ناصحیح انگاشته شده و جزو دین به حساب نیاید (همان، صص ۳۸ و ۵۱). در حالی که پاره‌ای از حقایق دینی فراتر از توان ادراک عقل است و عقل به‌تنهایی درباره آن نغیاً و اثباتاً موضعی ندارد. بلی در دین حق، آموزه‌ای که در تعارض واقعی با عقل قطعی باشد، وجود نمی‌تواند داشت.

۴. عدم مولویت

عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن و دستوردادن است و تنها گزارش‌گر و ادراک‌کننده احکام و دستورهای الهی است. بنابراین، در حوزه شریعت هر جا عقل حضور دارد، به‌عنوان مُدرک است، نه حاکم. قاعده ملازمه حکم عقل و شرع نیز کشف عقلی حکم شارع را اعتبار می‌بخشد، نه اینکه برای عقل جعل مولویت کند (ر.ک: همان، ص ۳۸-۵۳).

نتیجه گیری

از آنچه گذشت به دست می آید که:

۱. در اصل توانایی عقل و خرد بشری برای فهم دین و اعتبار فی الجمله آن جای هیچ گونه تردید نیست و سرسخت ترین عقل گریزان، چون اخباریان و اهل حدیث نیز در موارد متعددی، از مقدمات و روش عقلی بهره جسته اند.
۲. عالمان اجتهادگرای شیعه، عقل فطری و برهانی را در عرض کتاب و سنت، یکی از منابع استنباط احکام دینی می دانند. برخی از نصوص دینی نیز عقل را همسنگ نقل قطعی به حساب می آورند.
۳. از اقسام سه گانه عقل صوری (تمثیل، استقرا و قیاس منطقی)، تمثیل (قیاس اصولی) به هیچ روی معتبر نیست؛ زیرا: ۱. چیزی فراتر از گمان و تخمین نیست؛ ۲. مبنای رجوع به آن، وافی نبودن اصول و کلیات اسلامی است؛ ۳. اجتهاد را از کارکرد اصلی خود، منحرف ساخته و خطا در فهم و استنباط را چنان گسترش می دهد که از شریعت چیزی باقی نمی ماند.
۴. عالمان شیعه استقرای ناقص را در حوزه استنباط احکام دینی نامعتبر انگاشته اند؛ ولی استقرای مفید اطمینان در مواردی مقدمه استنباط قرار گرفته است.
۵. اعتبار قیاس منطقی، امری اجتناب ناپذیر و از اساسی ترین پیش نیازهای معرفت شناختی فهم دین است.
۶. اعتبار عقل به مثابه ابزار قطعی و اجتناب ناپذیر است. کارکردهای اساسی عقل آلی عبارت اند از: اثبات و رد، سنجش گری، تفسیر ادله، تخصیص، تقیید یا تعمیم و مفهوم گیری از آنها و نیز حل تعارض ادله، بنابر تعبدی نبودن مرجحات منصوصه در باب تعارض.
۷. عقل به مثابه منبع دینی، اثبات گر وجود خدا، نبوت، شرایط نبوت، تصدیق کتاب و سنت، تشخیص دهنده حقانیت دین، انبیای راستین و مُدرک اصول و امهات احکام اخلاقی است.
۸. کارکرد عقل به مثابه منبع در استنباط حکم شرعی تابع پیروی احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و ملازمه حکم عقل و شرع است. با پذیرش این دو قاعده، دو

کارکرد برای عقل در ناحیه کشف و استنباط احکام شرعی تصویرپذیر است: یکی، کشف ملازمات عقلیه؛ مانند مسئله ترتب، مسئله ضد، اجزاء و مسئله اجتماع امر و نهی. دو، مستقلات عقلیه که درباره احکام الهی چندان به کار نرفته است.

۹. خرد بشری منبعی محدود و کران‌مند است. عمده این کرانه‌ها در ساحت دین به شرح زیر است: ۱. ناتوانی در ادراک کنه ذات الهی؛ ۲. ناتوانی در ادراک جزئیات؛ ۳. میزان دین‌نبودن؛ ۴. عدم مولویت.

منابع و مأخذ

۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. استرآبادی، محمدامین؛ الفوائد المدنیة؛ قم: دار النشر لاهل البيت □، ۱۴۰۵ق.
۳. انتظام، سید محمد؛ پیشفرضهای فلسفی در علم اصول؛ چ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۴. الانصاری، شیخ مرتضی؛ فرائد الاصول؛ قم: مکتبه المصطفوی (چاپ سنگی)، [بی تا].
۵. البحرانی، یوسف؛ حدائق الناضرة؛ ج ۱، تحقیق محمدتقی الایروانی؛ قم: جماعة المدرسین ۱۳۶۳.
۶. البهبهانی، وحید؛ الفوائد الحائریه؛ تهران: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۷. التستری، محمد تقی؛ الاخبار الدخیله؛ علق علیه علی اکبر غفاری؛ چ اول، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۰ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ دین شناسی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۹. —؛ ریحق مختوم: شرح حکمت متعالیه؛ ج ۱، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۰. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ چ اول، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۱. الجوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح فی اللغة و العلوم؛ ج ۵، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار؛ الطبعة الرابعة، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۲. الخمینی (امام)، روح الله؛ المکاسب المحرمه؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۱۳. السبحانی، جعفر؛ الحدیث النبوی بین الروایه و الدرایه؛ الطبعة الاولى، بیروت:

مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۵ق.

۱۴. السبزواری، هادی بن محمد؛ غرر الفرائد: شرح منظومه حکمت؛ به اهتمام مهدی محقق؛ تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۱۵. شاکرین، حمیدرضا؛ براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز؛ چ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.
۱۶. الشیرازی، صدر الدین محمد؛ شرح اصول الکافی؛ ج ۱، تصحیح محمد خواجوی؛ چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۷. شیخ صدوق، محمد؛ کمال الدین؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ تهران: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.
۱۸. الطباطبایی، سید محمد حسین؛ نهاییه الحکمه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۱۹. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ چ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۰. غروی اصفهانی، محمد حسین؛ الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه؛ تهران: دار احیاء علوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۲۱. الفيومی: المصباح المنیر؛ الطبعة السابعة؛ القاهرة: وزارة المعارف، ۱۹۲۷م.
۲۲. قاضی عیاض الیحصی، ابوالفضل؛ الشفاء بتعریف حقوق المصطفی؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۲۳. الكلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱ و ۶، تحقیق علی اکبر غفاری، الطبعة الثانية، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۴. المجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۲ و ۹۳، قم: دارالفقه للطباعة و النشر، ۱۳۷۹.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۳، چ پنجم، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۶. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۰، چ سوم، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۲۷. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۱، چ دوازدهم، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۲۸. المظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه؛ ج ۱ و ۲، النجف الاشرف: مطبعة دار النعمان،

۱۳۸۸ق/۱۹۹۶م.

۲۹. —: المنطق؛ الطبعة الثالثة، النجف الاشرف: مطبعة دار النعمان، ۱۳۸۸ق.
۳۰. نائینی، محمد حسین بن عبدالرحیم؛ فوائد الاصول؛ ج ۳، به قلم محمد علی کاظمینی خراسانی؛ قم: انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۱ق.
۳۱. نفیسی، شادی؛ علامه طباطبایی و حدیث؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۳۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الاصول: تقریرات درس آیت... صدر؛ ج ۴، چ دوم، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ق.
۳۳. یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی؛ عقل و وحی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.