

رویکردی روش شناختی به تمایزات عقاید و احکام دینی

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

حمیدرضا شاکرین*

چکیده

مسئله روش، یکی از پیش نیازهای مهم هر علمی است. علم اصول الفقه - که روشگان استنباط فقه اسلامی است - در طول تاریخ پایه پای فقه، رشد و بالندگی و جایگاه درخوری یافته است؛ ولی در سپهر عقاید و علم کلام، مباحث روش شناختی چنان که انتظار می رود رشد و توسعه نیافته است. پژوهش حاضر بر آن است تا به عنوان درآمدهای بر روش شناسی عقاید به مقایسه این دو حوزه دانشی بپردازد و در پرتو بازشناسی تمایزات آنها، پاره‌ای بایسته‌های روش شناختی حوزه عقاید را دریابد.

واژگان کلیدی: روش، روش شناسی، عقاید، احکام.

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

مقدمه

مسئله روش و روش‌شناسی از مباحثی است که در دوره معاصر بین اندیشمندان علوم گوناگون، از جمله پژوهشگران علوم دینی اهمیت بسیاری یافته است. روش هر علمی پیوندی استوار با موضوع، غایت و پاره‌ای از ویژگی‌های دیگر آن دانش دارد. از این رو بررسی ویژگی‌های یک دانش کمک شایانی به کشف بایسته‌های روش‌شناختی آن می‌کند. همچنین مقایسه و بررسی تطبیقی این ویژگی‌ها در علوم گوناگون و کشف وجوه اشتراک و افتراقشان، به تشخیص مشترکات و اختصاصات روش‌شناختی آنها مدد می‌رساند. پژوهش حاضر می‌کوشد با مقایسه دو حوزه عقاید و احکام، بایسته‌های روش‌شناختی حوزه عقاید را دریابد و روشن کند که ویژگی‌های عقاید چه تأثیری در روش کشف و استنباط آن دارد. در این راستا ابتدا به بیان معنای عقیده دینی و درنگی کوتاه در چیستی آن می‌پردازیم و سپس به واکاوی تمایزات حوزه احکام و عقاید و برونادهای روش‌شناختی آن خواهیم پرداخت.

۶

عقیده دینی

تجرب

عقیده از ماده «عقد» به معنای وثوق و اطمینان (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۸۶)، گره و پیوند و غلظت (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۱۰) آمده و نقیض «حَلَّ» است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۲۹). از همین رو اعتقاد را دل‌بستن به نفی و ثبوت چیزی معنا کرده‌اند. طریحی در این باره می‌گوید: «اعتقدت کذا: ای عقدت علیه قلبی و ضمیری» (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۰۶، ماده عقد). شریف مرتضی نیز فرموده است: «الاعتقاد هو عقد القلب علی ثبوت أمر أو نفيه» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق) (باورداشتن، بستن دل بُوَد به بودونبود یک چیز). «اعتقاد» به معنای سخت و محکم شدن، متراکم شدن و ثابت شدن (فراهیدی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۴۰) نیز به کار رفته است. در لسان‌العرب آمده است: «اعتقد الشيء؛ صَلَبَ و اشدت (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۲۹) و عَقْدَةُ كُلِّ شَيْءٍ: إِبْرَامَه (همان، ج ۳، ص ۲۹۸). در اصطلاح نیز عقیده و اعتقاد به معنای پذیرش یا رد هر نظر و گره زدن یک نظر به قلب و استوارکردن پیوند آن دو است. در عین حال در اینکه آیا عقد قلبی در اعتقاد

سال نوزدهم / پاییز ۱۳۹۳

چیزی، افزون بر تصدیق ذهنی است یا نه، دیدگاه‌های گوناگونی رخ نموده که بررسی آنها از حوصله این پژوهش خارج است.

در رابطه با دینی بودن عقیده باید توجه داشت که هر دینی، باورهایی را به پیروان خود می‌آموزد و دینداران به سبب دینداربودنشان به آن گزاره‌ها ایمان می‌آورند؛ به طوری که چه‌بسا اگر دیندار نبودند به آن گزاره‌ها ایمان نداشتند. چنین باورهایی را عقاید دینی (Religious Beliefs) می‌نامند. برای نمونه باورداشت اینکه « $2+2=4$ » را عقیده دینی نمی‌خوانند؛ زیرا این باور ربطی به دینداری انسان‌ها ندارد؛ ولی اینکه شخص از آنجا که مسلمان است عقایدی دارد که اگر مثلاً مارکسیست بود نمی‌داشت، آن باورها عقیده دینی به شمار می‌آیند.

در عین حال به برخی حقایق دینی مانند اصل وجود خدا و پاره‌ای از اوصاف جمال و جلال او - مقدم بر پذیرش دین و شریعت خاصی - اعتقاد و باور به وجود می‌آید و نقش دین الهی در این زمینه بیشتر تأکید، توسعه، تعمیق یا اصلاح پاره‌ای ناراستی‌هاست. از همین رو کسانی مانند دئیست‌ها که اساساً اعتبار و مشروعیتی برای دین و شریعت قائل نیستند در اصل وجود خدا دارای عقیده دینی هستند. بنابراین در نگاهی مصداقی، عقاید دینی، باورهایی است که عمدتاً راجع به موضوعاتی مانند خدا و صفات و افعال او، حقایق فرامادی و عوالم هستی مانند عالم آخرت و فرشتگان، هادیان برگزیده الهی همچون پیامبران و امامان است.

تمایزات عقاید و احکام دینی

تفاوت سرشتی

عقاید و احکام دینی از اساس، سرشت متفاوتی دارند. عقیده یا باور، همواره خصیصه حکایی، شناختاری و اخباری دارد و نوعی نگرش و آگاهی یا قضاوت درباره چیزی است؛ نه ایجاد هنجار یا دستور و قاعده. به بیان دیگر عقیده اساساً ناظر به واقع و واقع‌نماست. مراد از واقع‌نمایی لزوماً مطابقت با واقع نیست؛ بلکه بسیاری عقاید و باورهایی در میان انسان‌ها که خلاف واقع‌اند. مراد این است که هر عقیده‌ای مدعی

پرده‌برداری از یک واقعیت است؛ بنابراین واقعیتی در رتبه مقدم بر حکم یا در مرتبه آن ملحوظ است. چه عقیده با واقع خارجی مطابقت داشته باشد و چه نداشته باشد و در جهت نشان‌دادن واقعیت کامیاب باشد یا ناکام. این بر خلاف احکام و گزاره‌های انشایی است که در آنها چنین لحاظی نیست؛ بلکه مقصود از آنها ایجاد چیزی مانند ایجاد یک ماهیت اعتباری همچون رابطه مالکیت در خارج است؛ نه کشف یک واقعیت موجود؛ به بیان دیگر گزاره‌های اخباری و عقیدتی، حاکی واقعیات تکوینی‌اند؛ ولی گزاره‌های انشایی با قدری مسامحه، واقعیت‌ساز، یعنی جاعل واقعیات‌های اعتباری مانند روابط زوجیت، مالکیت و امثال آن‌اند.

تفاوت سرشتی، تفاوت موضوعی نیز به شمار می‌آید. بیشتر اعتقادات از سنخ شناخت هستومندان قدسی‌اند و اغلب موضوعات آنها حقایق تکوینی فرامادی‌اند؛ ولی احکام یا گزاره‌های فقهی و حقوقی از سنخ آموزه‌های وظیفه‌شناختی‌اند (Teachings Deontological). اولی مربوط به مقام نظر و باور و دومی مربوط به عمل و رفتار است. اعتقادات از هست و نیست‌ها سخن می‌گویند و احکام از باید‌ها و نبایدها.

البته بخشی از احکام فقهی، احکام وضعی‌اند. این دسته از آموزه‌ها نیز از هست و نیست‌ها سخن می‌گویند؛ ولی واقعیات مورد توجه آنها ماهیات اعتباری مانند زوجیت، ملکیت و ریاست یا صفتی اعتباری مانند طهارت، نجاست، صحت و بطلان است. این‌گونه موارد اولاً همه هستومندان تشریحی‌اند و واقعیتی جز جعل و اعتبار ندارند. ثانیاً اصالتاً برای تنظیم پاره‌ای از رفتارها و قواعد کنش انسانی وضع شده و جایگاه و ارزش معرفتی ندارند.

تفاوت به لحاظ جعل‌پذیری

یکی از تفاوت‌های آشکار دو حوزه عقاید و احکام از جهت امکان‌داشتن یا امکان‌نداشتن جعل و اعتبار است. بدین لحاظ واقعیات اعتقادی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اموری که از نظر ذاتی و تکوینی جعل‌ناپذیرند؛ مانند مسائل حوزه توحید نظری

همچون اصل وجود خدا و اوصاف ذاتی الهی. البته باید توجه داشت که مراد از جعل ناپذیری ذاتی و تکوینی در اینجا جعل موضوع و متعلق عقیده است؛ نه جعل خود عقیده و نه جعل حکم شرعی برای عقیده. این برای آن است که: اولاً خود عقیده در همه موارد، امری حادث و تابع جعل تکوینی الهی و معلول علل پدیدآورنده‌ای است که در رأس آنها اراده حکیمانه الهی قرار دارد؛ هرچند بخشی از آن علل، اختیار انسان و دانسته‌های مقدماتی او باشد. ثانیاً جعل حکم شرعی به لزوم و ایجاب باور از طریق انجام مقدمات آن، یعنی تحقیق و بررسی‌های لازم امکان دارد و از این رو تابع اراده تشریحی خداوند می‌شود. بنابراین آنچه در اینجا جعل ناپذیر خوانده می‌شود متعلق عقیده، یعنی وجود عینی و خارجی حق تعالی و اوصاف و اسمای حسنی اوست که واجب‌الوجود است و جعل‌پذیری آن با معلولیت و ممکن‌بودن آن برابر است.

۲. اموری که متعلق جعل و مشیت تکوینی الهی‌اند؛ مانند فرشتگان و همه

ماسوی الله.

۳. اموری که متعلق جعل و مشیت تشریحی الهی‌اند؛ مانند انگیزش پیامبران و

فرستادن وحی رسالی به آنان، نصب امامان، تعیین حجج و الزام پیروی از آنان. در این امور، تکوین و تشریح هر دو راه دارد. در نبوت و امامت در اختیار نهادن وحی و علم لدنی، امری تکوینی است. همچنین معصوم دانستن پیامبر و امام نیز ارتباط وثیقی با اراده تکوینی خدا دارد؛ اما اصل مأموریت به رسالت و امامت، تابع اراده تشریحی خداوند است. همچنین لزوم پذیرش، باور و ایمان به رسالت و امامت، امری تشریحی و به بیان دیگری رویه فقهی اعتقاد است. در مقابل همه احکام فقهی از تشریحات‌اند و نسبت امور تکوینی با آنها دو گونه است:

برخی موضوع احکام را تشکیل می‌دهند و در رتبه مقدم بر آنها وجود دارند؛ مانند آبی که محکوم به طهارت یا نجاست است.

برخی دیگر معلول و محصول انجام‌دادن یا انجام‌ندان پاره‌ای از احکام هستند؛ مانند زوجیت حاصل از عقد شرعی و عدم آن. البته این امور نیز به نوبه خود، موضوع و در رتبه علت احکامی دیگر مانند حقوق زوجین می‌شود.

تفاوت زبان شناختی

زبان احکام دینی بر خلاف عقاید، زبان انشائی (Imperative) و تحریکی است و کاربرست زبان شناختاری در آن متداول نیست. البته در مواردی احکام تکلیفی به صورت اخباری بیان می‌شود؛ ولی در این موارد نیز معنای انشائی مراد است، نه اخبار از واقع خارجی. عالمان علم اصول برآن‌اند که در چنین مواقعی دلالت جمله خبری بر انشا، موکدتر از زمانی است که ساختار و الفاظ انشائی مانند صیغه امر به کار می‌رود (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۱)؛ برای مثال در قرآن مجید آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه داشتن بر شما مقرر شد؛ هم‌چنان‌که بر کسانی که پیش از شما بوده‌اند مقرر شده بود. باشد تا پرهیزگار شوید) در این آیه جمله «كُتِبَ عَلَيْكُمُ» به لحاظ ادبی، ساختار اخباری دارد و صیغه امر در آن به کار نرفته است؛ ولی از دیدگاه معناشناختی، در وجوب و مدلول انشائی ظهور دارد.

تفاوت در جایگاه

تطبیق و مقایسه جایگاه عقاید و احکام از دو سو بررسی می‌شود:

۱. جایگاه خود احکام و آموزه‌های فقهی در نسبت با عقاید: در این باره گفتنی است که اصول عقاید اصالتاً محور ایمان و ملاک تدین است؛ اما در آموزه‌های فقهی وضع چگونه است؟ در این زمینه دو دیدگاه خودنمایی می‌کند:

نخست: دیدگاهی که همچون سید مرتضی، شیخ طوسی، اشاعره و جهمیه ایمان را همان باور و تصدیق قلبی به خدا، رسالت پیامبر اسلام α و آموزه‌های او می‌دانند و چیز دیگری مانند عمل خارجی را در آن دخیل نمی‌دانند. بر اساس این نگاه، احکام عملی، هم‌رتبه با عقاید نیستند و در مرتبه فروتری قرار می‌گیرند (ر.ک: فعالی، ۱۳۸۷، ص ۸۲/ جواد، ۱۳۷۶، ص ۴۵/ لگنهاوزن، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹/ اخویان، ۱۳۸۸، ص ۵۵-۵۷).

دوم: گروهی مانند اهل حدیث (علامه حلی، [بی‌تا]، ص ۵۹۵) و برخی از عالمان شیعه که ایمان را آمیزه‌ای از باور قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان می‌دانند و هیچ‌یک از این سه را به‌تنهایی کافی نمی‌دانند. در این نگاه، احکام عملی، رکنی از ارکان ایمان

است و از این نظر، شأن و منزلتی چون عقاید دارد. بنابراین همسانی و ناهمسانی جایگاه عقاید و احکام دینی در ایمان، امری مبنایی و مورد اختلاف است.

۲. جایگاه علم به احکام و آموزه‌های فقهی در نسبت با شناخت‌های اعتقادی: در این باره روشن است که معارف اعتقادی دارای ارزش ذاتی است و دانستن آنها خود، هدفی اصیل است. در مقابل دانستن احکام، دارای ارزش غیری و برای عمل کردن و کار بست آنها در مقام رفتار است.

تفاوت منزلت عقاید و احکام دینی به گونه‌ای دیگر نیز تبیین پذیر است. عقاید دینی زیرساخت دیگر معارف و آموزه‌های دینی است؛ بنابراین احکام و فقه دینی بجد وابسته و وامدار عقاید و مبتنی بر جهان‌بینی دینی است. برای نمونه اساس مشروعیت احکام دینی، تابع اعتقاد به ربوبیت تشریحی خداوند و صدق رسالت پیامبر α و حجیت سنت گفتاری و رفتاری آن حضرت است. همچنین اعتقاد به امامت معصومان β و مرجعیت دینی آنان تأثیر بسیاری در فقه داشته و تمایز اساسی در فقه شیعه نسبت به پیروان مکتب خلفا پدید آورده است (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۷۷/ ضیایی‌فر، ۱۳۸۲/ علی تبار فیروزجایی، ۱۳۸۹/ شاکرین، ۱۳۹۰).

کارکرد

هدف نخست عقاید دینی و نقش و فایده آنها کشف، توصیف و تبیین واقعیت است. در رابطه با نقش و کارکرد حوزه احکام نیز به مطالبی چون تحقق عبودیت و خلافت الهی از رهگذر تنظیم قدسی روابط «عباد - رب»؛ دنیاگری آخرت‌مآل؛ تحقق جامعه متکامل، فرد کامل و استقرار نظام معیشتی مطلوب؛ صورت‌بندی ارزشی شئون مادی، معنوی، فردی و اجتماعی آدمی و روابط «عباد - رب» اشاره شده است (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، «الف»، ص ۱۶۵/ همو، ۱۳۸۹، «ب»، ص ۱۶۳-۱۶۴).

به نظر می‌رسد عقاید و احکام دینی، اهداف و کارکردهای نسبتاً متمایزی دارند؛ در عین حال هر دو در غایت قصوای انسان، یعنی رسیدن به کمال و سعادت جاودان و مقام قرب الهی مشارکت دارند؛ یکی از طریق راست‌اندیشی و دیگری از طریق درست‌کرداری.

تزام ناپذیری

از جمله تفاوت‌های عقاید با احکام این است که در عقاید دینی، التزام راه ندارد و باورداشت هیچ عقیده صحیح دینی مانع و طارد عقیده صحیح و معتبر دیگری در دین نیست؛ ولی در احکام، وضعیت به گونه دیگری است. احکام عملی، تابع مصالح و مفاسد خارجی است و جهانی که این احکام در آن عملی می‌شود، جهان التزامات است. از همین رو در موارد بسیاری التزام مصالح و عدم امکان اجرای دو حکم رخ می‌نماید. به ناچار در روش‌شناسی استنباط فقه اسلامی، راه‌ها و قواعدی برای برون‌رفت از این مشکل با عنوان «مرجحات باب التزام» تدوین شده است؛ ولی چنین چیزی در عقاید سالبه به انتفای موضوع است.

بدیل ناپذیری

در عقاید دینی - بر خلاف احکام فقهی - بدیل راه ندارد. عمل بدیل‌پذیر است و در آن، گاه می‌توان از راه‌های گوناگون به نتیجه مطلوب دست یافت. در احکام عملی، هم به لحاظ اینکه احکام جنبه وضعی و اعتباری دارند و بودوبود و ثبات و تغییرشان تابع نظر جاعل است و هم به لحاظ وجود راه‌های بدیل در رسیدن به مطلوب واحد، امکان جعل حکم بدیل وجود دارد؛ ولی عقیده چنین نیست. در عقیده، انسان در جستجوی واقع است و شناخت واقع، امری اعتباری و بدیل‌پذیر نیست. به بیان دیگر اگر انسان واقعیتی را آن‌گونه که هست، شناخت، باوری دیگر به آن یا شناخت چیزی دیگر جای آن را نمی‌گیرد. این مسئله حتی درباره عقاید مبتنی بر جعل تشریحی الهی، مانند نبوت و امامت نیز جاری است؛ زیرا در این موارد نیز شخص در جستجوی کشف واقع مجعول به جعل تشریحی خداوند است و در کشف واقع و باورداشت آن، هیچ فرقی بین واقعیات تکوینی و تشریحی وجود ندارد. البته باید توجه داشت که مراد از بدیل ناپذیری درباره خود عقیده است؛ نه حکم شرعی؛ یعنی وجوب و عدم آن. از آنچه گذشت روشن می‌شود که امور ذیل در عقاید راه نمی‌یابد:

۱. حکم ثانوی: مراد از حکم ثانوی، حکمی است که در شرایط خاصی مانند تعذر یا تعسر حکم اولی شرعی یا پیدایش ضرورت و اولویت الزام‌آور دیگری، جانشین آن

می‌شود (ر.ک: مشکینی، ۱۳۷۴، ذیل ماده حکم). برای نمونه سر فرو بردن در آب برای روزه‌دار - بنا بر احتیاط - جایز نیست؛ ولی در صورتی که انقاذ نفس محترمه از غرق شدن بر آن متوقف باشد؛ نه تنها جایز، بلکه واجب می‌شود. این وجوب، وجوبی واقعی است؛ نه ظاهری و برای رفع حیرت در موضع شک. اما در اعتقاد و باور دینی، معنا ندارد که عقیده‌ای بنا بر شرایطی جانشین عقیده دیگر شود. برای نمونه گفته شود که در شرایط عادی بپذیر که «ا» مساوی با «ب» است؛ ولی در شرایط خاصی به جای آن باور کن که «ا» مساوی با «ج» است؛ نه «ا». به دیگر سخن، در عقاید، احکام ثانویه موضوع ندارد؛ زیرا اگر کسی به دلیل پاره‌ای عوامل معرفتی یا فرامعرفتی، مانند علل روانی نتواند چیزی را باور کند، نمی‌توان عقیده معین دیگری را برای او جایگزین کرد و بدان مأمورش ساخت؛ بلکه او به طور تکوینی و به تبع همان علل، در آن زمینه، یا به جهل بسیط می‌رسد یا به جهل مرکب. به عبارت دیگر اگر عقیده جایگزین لباً همان عقیده نخستین باشد، به بیان و زبان دیگر، در واقع همان است؛ نه بدیل آن. نیز اگر مغایر آن درباره همان موضوع باشد، جهل مرکب است و اگر عقیده‌ای درباره موضوعی دیگر یا عقیده دیگری راجع به همان موضوع باشد، جهل از بین برنده آن موضوع نیست؛ مگر آنکه در رتبه علت کشف آن باشد که در این صورت باز جایگزین به شمار نمی‌آید؛ بلکه مقدمه برای کشف همان است.

۲. حکم ظاهری: احکام ظاهری، قواعد و رفتارهایی هستند که وظیفه مکلف را در صورت ناآگاهی از حکم واقعی یا دسترسی نداشتن به آن مشخص می‌کنند. شیخ انصاری در این باره می‌فرماید: «المراد بالحکم الظاهری ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحکمه الواقعی الثابت له...» (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۰). اکنون باید توجه داشت که بدیل ناپذیری عقاید، به بدیل واقعی ثانوی منحصر نیست؛ بلکه بدیل ظاهری هم نمی‌پذیرد؛ یعنی کسی که نتواند حقیقتی را درک و آن را باور کند، نمی‌توان بدو گفت فعلاً برای خروج از تردید موقتاً چنین باوری داشته باش! بلکه او همچنان در جهل بسیط یا مرکب می‌ماند تا آن‌گاه که موفق به شناخت واقع شود.

۳. اجزاء: اجزا در لغت به معنی کفایت است و در اصطلاح اصولیان عبارت است از: تأثیر ایتان متعلق امر در حصول غرض آمر؛ به گونه‌ای که موجب سقوط امر شود

(ر.ک: مشکینی، ۱۳۷۴، ذیل مادهٔ اجزا). از جمله مباحث مطرح در علم اصول، این است که آیا ایتیان مأموریه، به امر اضطراری (واقعی ثانوی)، مانند نماز با تیمم به جای وضو، برای کسی که در تمام وقت نماز، آب در اختیار ندارد، مجزی است یا نه؟ به بیان دیگر اگر فاقد آب، پس از خروج وقت به آب دسترسی پیدا کند، قضای نمازی که با تیمم خوانده بر او واجب است یا همان نماز با تیمم کافی است و امر به نماز با وضو را ساقط می‌کند؟

مسئلهٔ دیگر این است که آیا ایتیان مأمور به، به امر ظاهری، مانند نماز با استصحاب طهارت برای کسی که دربارهٔ حدوث حدث تردید دارد، کفایت از مأمور به، به امر واقعی اولی می‌کند و موجب سقوط امر ناظر به آن می‌شود یا نه؟ یعنی کسی که با استصحاب طهارت، نماز خوانده، اگر پس از آن در داخل یا خارج وقت متوجه شد که حدث از او سر زده و نمازش فاقد طهارت واقعی بوده است، آیا اعاده یا قضای نماز بر او لازم است یا نماز با طهارت استصحابی، از نماز با طهارت واقعی کفایت می‌کند؟ در این دو زمینه دیدگاه‌های گوناگونی رخ نموده است؛ ولی در اینجا حایز اهمیت، این است که چنین مسئله‌ای اساساً در حوزهٔ عقاید راه ندارد. راز این مسئله در دو امر است:

یکم: حکم ظاهری ظنی است و ظن در عقاید، اعتبار ندارد. آخوند خراسانی^ع در این باره می‌فرماید: «ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً حيث إنه ليس بمعرفة قطعاً فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن و مع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة أو لغموض المطلب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد...» (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۳۱-۳۳۲ / ر.ک: آشتیانی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷۷). (پس همانا بسنده کردن به ظن در چیزی که به دلیل عقل یا شرع، دستیابی معرفت در آن لازم است جایز نخواهد بود؛ چرا که به طور قطع، ظن معرفت نیست. بنابراین در صورت امکان باید به تحصیل علم پرداخت و چنانچه شخص از آن ناتوان باشد و این ناتوانی ناشی از قصور برآمده از غفلت یا بیچیدگی مطلب و ضعف استعداد باشد، معذور خواهد بود؛ چنان که در بسیاری از زنان و مردان مشاهده می‌شود. اما اگر ناتوانی در تحصیل علم برآیند کوتاهی کردن در جستجو باشد، معذور نخواهد

بود).

ایشان در عین حال در مواردی جریان حکمی یا موضوعی استصحاب را در عقاید قابل جریان می‌داند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۲۳). ولی از دیدگاه نگارنده، عقیده ثبوتاً با استصحاب ابقاشدنی نیست و جریان استصحاب، تنها در امور رفتاری مستقیماً اختیاری امکان‌پذیر است.

دوم: چنان‌که گذشت موضوع اجزا، حکم واقعی ثانوی و حکم ظاهری است و این هردو در عقاید منتفی است. بنابراین اجزا در حوزه عقاید سالبه به انتفای موضوع است. دلیل یکم تنها اجزا از ناحیه حکم ظاهری را نفی می‌کند؛ ولی دلیل دوم اعم از حکم ثانوی و حکم ظاهری است.

۴. **تصویب:** حوزه باورها جایگاه نزاع بین دو نگره تصویب و تخطئه و به بیان دیگری پلورالیسم و مونیسیم صدق نیست. در احکام فقهی، برخی از عالمان اهل سنت، به تصویب باور دارند. تصویب‌یابان اشعری بر آن‌اند که حکم الهی، همان است که فقیه با اجتهاد روشمند بدان رسیده است.* بنابراین اگر دو مجتهد در مسئله‌ای به دو دیدگاه متناقض رسیدند حکم واقعی الهی در حق هریک، همان‌گونه جعل می‌شود که دریافته‌اند.

پنداره تصویب یا پلورالیسم صدق، به لحاظ مقام اثبات، باطل است؛ ولی به لحاظ ثبوتی محال نبوده و منطقاً تناقض‌آمیز نیست و از همین رو در حوزه انشائیات تصورپذیر است. اما چنین چیزی در حوزه عقاید راه ندارد و معنا ندارد که خداوند واقع خارجی را تابع فهم و درک افراد کند؛ زیرا در این صورت تناقض پدید می‌آید. برای نمونه اوصاف ذاتی خداوند از دو حال نمی‌تواند خارج باشد؛ یا عین ذات اوست و یا زاید بر ذات او نمی‌شود که به تناسب درک متفاوت متدینان، هم عین ذات باشد و هم زاید بر ذات. بنابراین بر اساس مبانی معرفت‌شناختی رئالیستی، چنین اختلافی در گستره عقاید

* نظریه تصویب گونه‌های مختلفی دارد؛ از جمله تصویب در مقام جعل حکم که به تصویب اشعری معروف است؛ همچنین در مقام تکلیف نسبت به حکم مجعول که به تصویب معتزلی معروف است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۵۹۳-۶۰۰).

راه ندارد.

بحث از پلورالیسم صدق در روش نیز کاربرد دارد. در حوزه انشائیات می‌توان راه‌های گوناگونی برای جستجوی احکام معتبر قرار داد یا راه خاصی را نامعتبر خواند و حتی در فرض اصابت قطعی به واقع، بی‌اثر معرفی کرد. برای نمونه در روند قضایی می‌توان در پاره‌ای جرایم، شهادت دو مرد عادل را به شرط تعارض نداشتن با قول دو عادل دیگر، معتبر دانست؛ هرچند این طریق یقین‌آور نیست و چه‌بسا شاهدان در واقع بر خطا باشند. همچنین بنا بر دیدگاه برخی از فقها، علم قاضی معتبر نیست؛ هرچند مطابق با واقع و یقینی باشد. اما در مسائل اعتقادی، طریق کشف واقع وضعی نیست و از این طریق نمی‌تواند تکثیرپذیر یا محدودکننده باشد.

مسئله ثبات و تغییر

یکی از مسائل اصلی در تفاوت بین عقاید و احکام، موضوع ثبات و تغییر است. نگاه غالب این است که عقاید دینی و به بیان دقیق‌تر، عقاید دین، ثابت و تغییرناپذیرند؛ اما پاره‌ای از احکام در شرایطی و بنا بر مصالحی تغییر می‌کنند. باید توجه داشت که احکام الهی همواره کلیت و شمول دارند؛ چنان‌که در روایتی آمده است: «حلال محمد α حلال ابداً الی یوم القيامة و حرامه حرام ابداً الی یوم القيامة. لا یکون غیره و لا یجیء غیره» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۸) (آنچه در دین محمد α حلال شده تا قیامت حلال و آنچه حرام شده، برای همیشه حرام خواهد بود. نه غیر از این خواهد شد و نه چیز دیگری جایگزین آن می‌شود). این به معنای انعطاف‌ناپذیری احکام در پی پاره‌ای از شرایط نیست.

برخی از عالمان دینی مانند حضرت امام خمینی ω در جمع بین ثبات و انعطاف‌پذیری احکام به پیروی از شرایط و مصالح برآن‌اند که احکام الهی تابع موضوعات‌اند و هر حکمی بر موضوع خود، شمول و فراگیری دارد و با تغییر موضوع، حکم نیز تغییر می‌کند. بازتاب این مسئله را در پاره‌ای از روایات نیز می‌توان مشاهده کرد؛ «... لِأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَفَرَائِضَهُ عَلَيْهِمْ سَوَاءٌ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ أَوْ حَادِثٍ يَكُونُ وَالْأَوَّلُونَ وَالْآخِرُونَ أَيْضاً فِي مَنَعِ الْحَوَادِثِ شُرَكَاءُ وَالْفَرَائِضُ عَلَيْهِمْ وَاحِدَةٌ يُسْأَلُ

الْآخِرُونَ عَنْ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ عَمَّا يُسْأَلُ عَنْهُ الْأَوْلُونَ وَ يُحَاسِبُونَ عَمَّا بِهِ يُحَاسِبُونَ...» (همو، ج ۵، ص ۱۸) (احکام الهی و تکالیف خداوند در حق اولین و آخرین یکسان است؛ مگر اینکه علت یا پدیده‌ای پیش آید که موجب دگرگونی حکم شود. همگان در برابر تغییر حکم، هنگام پیش آمدن حوادث، همانند هستند و واجبات بر همه یکسان است. از همان‌هایی که پیشینیان سؤال شده‌اند، آیندگان نیز پرسش می‌شوند و مورد محاسبه قرار می‌گیرند) (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۶-۴۷).

از آنچه گذشت روشن می‌شود که پاره‌ای از تغییرات و به بیان دیگر، احکام تغییرپذیر، به تبع تحول وضعیت و بایسته‌های دین مشاهده می‌شود؛ ولی در عین حال احکام دینی نسبت به موضوعات خود از ثبات و دوام برخوردارند. به بیان دیگر احکام الهی پیرو موضوعات و عناوین آنها هستند و هر موضوعی در هر زمان و وضعیتی، همواره حکم ثابت خود را دارد؛ هر چند در نگاه بدوی، تغییراتی خودنمایی کند. این تغییرات ظاهری جزئی، همه تابع اصول کلی‌تر ثابتی هستند. به بیان دیگر آنچه در این موارد رخ داده، تغییر حکم دین نیست؛ بلکه تغییر موضوعات خارجی و جابه‌جایی آنها از شمول عناوین دارنده حکم خاص است.

بروندادهای روش شناختی

۱. تفاوت سرشتی و موضوعی عقاید و احکام دینی بر روش‌شناسی و منابع پژوهشی در این دو حوزه نیز اثرگذار است. اگرچه عقل و نقل در هر دو حوزه کاربرد دارند؛ ولی چند تفاوت در این عرصه رخ می‌نماید:

الف) علم کلام و عقاید، دانشی چندروشی (Multy methodic) است و در این راستا روش‌ها و شیوه‌های گوناگونی کاربرد دارند. آموزه‌های اعتقادی در درجه نخست متکی به فطرت و برهان قیاسی عقلی‌اند و در مرتبه دوم، نقلی هستند؛ اما در حوزه احکام دینی وضعیت برعکس است و غلبه با دلایل نقلی است.

ب) دلایل نقلی معتبر در دو حوزه به لحاظ درجه وثاقت و اعتبار یکسان نیستند. در حوزه احکام فقهی بنا بر مشهور، ظنون معتبر کارایی دارند، اما در حوزه اعتقادات چنین نیست. از جمله ظنون معتبر در فقه، خبر واحد ثقه برای مجتهد و تقلید از مجتهد

جامع شرایط برای غیرمجتهد است. درعین حال طرفداران اعتبار آن دو در حوزه احکام فقهی، عموماً کار بست آن را در حوزه عقاید ناروا می‌دانند.

۲. در فقه - همان‌گونه که اصل حکم، جعل‌پذیر و به اعتبار معتبر است - طریق احراز حکم می‌تواند جعلی و تماماً متکی به اعتبار معتبر باشد و از همین رو پاره‌ای از دلایل ظنی در فقه معتبر شناخته می‌شوند. اما در عقاید، چنین نیست و طریق وصول به عقیده نمی‌تواند جعلی محض و از اموری باشد که به‌خودی‌خود منتج و مفید یقین نیست. این مسئله به عقاید تبعی‌ناپذیر اختصاص ندارد؛ بلکه عقاید ثانوی و تبعی‌پذیر را نیز شامل می‌شود؛ زیرا در این موارد اعتقاد قطعی به جعل شارع لازم است و چنین چیزی در احکام فقهی لازم نیست. چنین اعتقاد و اسنادی اخبار از یک واقعیت است و باورداشت آن دلیل قطعی می‌خواهد؛ هر چند آن دلیل نقلی باشد. بنابراین جعل‌ناپذیری دلیل اعتقادی لزوماً به معنای نقلی نبودن آن نیست؛ بلکه عقاید تبعی محض، تنها از راه دلیل نقلی به دست می‌آیند؛ اما نقلی قطعی، نه ظنی. به بیان دیگر طریق رسیدن به حکم شرعی، همچون خود حکم، قابل وضع و رفع است؛ تا آنجا که حتی شارع می‌تواند خبر غیرثقه را نیز در این جهت اعتبار بخشد؛ اما چنین چیزی در باب عقاید امکان‌پذیر نیست و تنها راه‌هایی در آن اعتبار دارد که به طور معمول رسانا به واقع است. این رسانایی، تکوینی است؛ نه قراردادی و تعیینی. صاحب مفاتیح‌الأصول از کتاب عده شیخ طوسی چنین نقل می‌کند: «فإن المقلد فی الأصول یقدم علی ما لا یؤمن أن یکون جهلاً لأن طریق ذلک الاعتقاد و المعتقد لا یتغیر فی نفسه عن صفة إلی غیرها و لیس کذلک الشرعیات لأنها تابعة للمصالح و لا یمتنع أن یکون من مصلحتهم تقلید العلماء فی جمیع تلک الأحکام و ذلک لا یتأتی فی أصول الدیانات» (طباطبایی، ۱۲۹۶ق، ص ۶۰۰) (کسی که در اصول عقاید تقلید کند، به امری مبادرت می‌کند که از جهالت ایمن نیست؛ زیرا این راه به سوی عقاید و باورهاست و معتقدات از صفتی به صفت دیگر تغییر‌پذیر نیستند؛ بر خلاف احکام شرعی که تابع مصالح‌اند و مانعی نیست که مصلحت عموم مردم، تقلید از عالمان در همه احکام باشد؛ اما چنین چیزی در سپهر اصول دین راه ندارد.

۳. زبان اخباری و انشایی، پاره‌ای تفاوت‌های روش‌شناختی را به همراه دارد؛

ازجمله اینکه:

الف) به لحاظ روش فهم و تفسیر متن، استنباط مراد شارع در متون انشایی از قواعد ویژه‌ای پیروی می‌کند که این قواعد در گزاره‌های اخباری کاربرد ندارد؛ قواعدی مانند ظهور صیغه امر در وجوب یا ظهور صیغه نهی در حرمت. اما در مقابل آیا متون اخباری، قواعد و روش‌های معناشناختی ویژه‌ای دارند که در عرصه انشائیات کاربرد نداشته باشد؟ تا آنجا که نویسنده بررسی کرده، به چنین موردی برخورد نکرده است. به بیان دیگر شاید بتوان گفت قواعد فهم متن دو دسته‌اند: دسته اول، قواعد فراگیری که در همه موارد کاربرد دارند؛ مانند اصالة الظهور و پاره‌ای از دیگر قواعد معناشناختی.* دسته دوم، قواعدی که تنها در گستره امور انشایی به کار می‌آیند؛ مانند ظهور صیغه امر در وجوب و ظهور نهی در حرمت.

ب) به لحاظ روش سنجش و راستی‌آزمایی، امور انشایی پس از احراز اعتبار، دلیل عمدتاً بر اساس قواعد معناشناختی متن ارزیابی می‌شوند؛ اما امور اخباری بر اساس قواعد عقلی یا تجربی. به دیگر سخن، بیشتر سنجه‌های ارزیابی در انشائیات، متن‌شناختی و درون‌متنی‌اند؛ ولی در امور اخباری، سنجه‌های فرامتنی کاربرد بیشتری دارند.

۴. تفاوت جایگاه احکام و عقاید و هدف و کارکردشان نیز بر روش‌شناسی این دو اثرگذار است. این مسئله را می‌توان از دو دیدگاه بررسی کرد:

نخست اینکه اصول عقاید، محور ایمان و ملاک تدین است و یقینی بودن آن را طلب می‌کند؛ از این رو بدون کاربست روش‌های یقین‌آور، بنیاد ایمان، سست و متزلزل خواهد شد.

دیگر اینکه نخستین پایه‌های اعتقادی مانند وجود خدا و پاره‌ای از اوصاف جمال و جلال او و همچنین اصل ضرورت نبوت و پاره‌ای احکام آن مانند لزوم عصمت پیامبر α تنها از راه عقل اثبات‌پذیر است و کاربست دلیل نقلی و تعبدی در آنها مستلزم

* کاربرد داشتن اصل ظهور در فهم متن اعتقادی لزوماً به معنای اعتبار مساوی آن با متن انشایی و حاوی حکم شرعی نیست. در احکام شرعی، ظهور عرفی دلیلی که به لحاظ سندی معتبر است برای استنباط حکم کافی است؛ ولی در اعتقادات - بنا بر لزوم قطع - ظهورات به‌تنهایی کافی نیستند و آن‌گاه مستند قرار می‌گیرند که با کمک قراین دیگر مفید یقین یا حداقل اطمینان شوند.

دور است.

چه بسا گمان رود که دلیل نقلی قطعی در این زمینه کفایت می‌کند و روش نقلی نیز در آن کارایی دارد. پاسخ آن است که پیش از اثبات عقلی مسائل یادشده اساساً برای دلیل نقلی اعتباری شناخته شده نیست تا به کار آید. به بیان دیگر قطعیت دلیل نقلی، تابع مفروض دانستن وجود خدا و نبوت و ... است و پیش از آن دلیل نقلی قطعی سالبه به انتفای موضوع است. بنابراین دلایل نقلی در این زمینه تنها کارکرد ارشاد به حکم عقل را دارند.

۵. تزاحم ناپذیری، بدیل ناپذیری و تغییرناپذیدی عقاید دینی نیز موجب محدودسازی مباحث روش شناختی حوزه عقاید است و باب جستجو در مسائلی مانند مرجحات باب تزاحم، احکام ثانوی، احکام ظاهری، اجزاء، تصویب و نیز ملاکات تمیز بین ثابتات و متغیرات را در این حوزه مسدود و گفتگو در آنها را مختومه اعلام می‌کند. بنابراین از دیدگاه یادشده حوزه عقاید، گستره روش شناختی مضیق تری دارد.

جمع بندی و نتیجه گیری

چنان که گذشت عقاید و احکام دینی، سرشت متفاوتی دارند و دوسرشتی بودن آنها تفاوت‌های دیگری را به لحاظ امکان‌نداشتن یا امکان‌نداشتن جعل و اعتبار، زبان، جایگاه، هدف و کارکرد این دو حوزه پدید آورده است. همچنین احکام و عقاید به لحاظ پذیرش یا نپذیرفتن تزاحم، تغییر، بدیل، حکم ثانوی، حکم ظاهری، اجزاء، تصویب و مانند این امور از یکدیگر تمایز می‌یابند. غالب امور یادشده در حوزه احکام راه دارد یا دست‌کم در خور بحث است و امتناعی در آن نیست؛ برعکس عقاید دینی، امور یادشده را نمی‌پذیرد و این مسئله تفاوت‌هایی را به لحاظ روش شناختی در این دو حوزه سبب می‌شود. پاره‌ای از برون‌دادهای روش شناختی این تفاوت‌ها به شرح ذیل است:

۱. لزوم کاربست روش‌های یقین‌آور در عقاید و لازم‌نبودن آن در حوزه احکام؛
۲. امکان جعل و کاربست طریق تعبدی در احکام و امکان ناپذیری آن در عقاید؛
۳. بنیاد نخستین دانش عقاید بر روش عقلی و ابتدای احکام بر نقل؛

۴. کاربرد روشگان فهم زبان انشایی مانند ظهور صیغه امر در وجوب یا ظهور صیغه نهی در حرمت و کاربردنداشتن آن در روش فهم و تفسیر گزاره‌های اعتقادی؛
۵. غلبه کاربست روش معناشناختی متن در سنجش و راستی‌آزمایی احکام پس از احراز اعتبار دلیل و غلبه کاربست روش عقلی و سنجه‌های فرامتنی در سپهر عقاید؛
۶. فراگیری روش استنباط احکام به قواعد کشف و حل نزاحمات، احکام جانشین، روش تشخیص ثبوتات، متغیرات و... و مضیق‌بودن گستره روش شناختی عقاید از این حیث.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر؛ بحرالفوائد؛ ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن زهره، سیدعزالدین حمزه؛ غنیة النزوع فی علمی الفروع والاصول؛ [بی جا]: نشر قلم المدرسه، [بی تا].
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا؛ معجم المقاییس اللغة؛ تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن منظور الافریقی المصری، ابی فضل جمال الدین؛ لسان العرب؛ ط ۲، بیروت: دارالجبل و دارالسان العرب، ۱۴۰۸ق.
۵. اخویان، محمدعلی؛ «معرفت از منظر امامیه و اشاعره»؛ فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۱۹، زمستان ۱۳۸۸، ص ۵۵-۵۷.
۶. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول؛ ج ۶، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۷. بنی هاشمی خمینی، محمدحسن؛ توضیح المسائل مراجع؛ ج ۱۲، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴.
۸. بهشتی، ابراهیم؛ اخباریگری، تاریخ و عقاید؛ ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۰.
۹. بهمینیاربن المرزبان؛ التحصیل؛ تصحیح مرتضی مطهری؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ ج ۱، ج ۳، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۱. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۲. تبریزی، میرزا جواد؛ الانوار الالهیه فی المسائل الاعتقادیه؛ [بی جا]: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۲ق.
۱۳. تهرانی، جواد؛ عارف و صوفی چه می گویند؟؛ ج ۸، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۹.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله: تسنیم؛ ج ۱: تفسیر ترتیبی قرآن کریم؛ چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۵. _____؛ دین شناسی؛ تحقیق محمدرضا مصطفی پور؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۶. _____؛ انتظار بشر از دین؛ چ ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۰.
۱۷. جوادی، محسن؛ نظریه ایمان در عرصه قرآن و کلام؛ قم: معارف، ۱۳۷۶.
۱۸. الجوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح فی اللغة و العلوم؛ تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار؛ ج ۵، ط ۴، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۹. حسین زاده، محمد؛ معرفت لازم و کافی در دین؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ق.
۲۰. حکیم، سید محمد تقی؛ الأصول العامة؛ [بی جا]: المجمع العالمی لأهل البيت، ۱۴۱۸ق.
۲۱. شریف مرتضی، علی بن الحسین الموسوی؛ رسائل الشریف المرتضی؛ قم: دار القرآن الکریم، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ق.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد؛ چ ۳، قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۲.
۲۳. _____؛ الباب الحادی عشر؛ تحقیق مهدی محقق؛ تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل (شعبه تهران)، ۱۳۶۵.
۲۴. _____؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، [بی تا].
۲۵. _____؛ الرسائل السعديه؛ تحقیق احمد حسین محمد علی بقال؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ق.
۲۶. حلی، محمد بن ادریس؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ج ۱، چ ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۰ق.
۲۷. خراسانی؛ کفاية الأصول؛ (یک جلدی)، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲۸. خوئی، سید ابوالقاسم؛ الاجتهاد و التقليد؛ به قلم سید محمد مهدی الموسوی خلخالی؛ چ ۳، قم: مطبعة نو ظهور، ۱۴۱۱ق.

۲۹. _____، مصباح الاصول؛ ج ۲، بہ قلم سید محمد سرور واعظ؛ چ ۴، قم: [بی نا]، ۱۴۰۸ق.
۳۰. رشاد، علی اکبر؛ منطق فہم دین؛ چ ۱، تہران، پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی، ۱۳۸۹، «الف».
۳۱. _____، نظریہ ابتناء: برساختگی تگون و تطور معرفت دینی بر تاثیر - تعامل متناوب - متداوم مبادی خمسہ؛ چ ۱، تہران، پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی، ۱۳۸۹، «ب».
۳۲. سبحانی، جعفر؛ الالہیات علی ضوء الكتاب و السنہ و العقل؛ بہ قلم مکی العاملی، حسن محمد؛ ج ۱، چ ۵، قم: مؤسسہ امام صادق (ق)، ۱۴۲۳ق.
۳۳. سہرابی فر، محمد تقی؛ علم، ظن و عقیدہ؛ چ ۱، تہران: پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی، ۱۳۹۱.
۳۴. شاکرین، حمیدرضا؛ مبانی و پیش انکارہای فہم دین؛ چ ۱، تہران: پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی، ۱۳۹۰.
۳۵. شبر، سید عبداللہ؛ حق الیقین؛ [بی جا]: اعلمی، [بی تا].
۳۶. ضیایی فر؛ سعید؛ جایگاہ مبانی کلامی در اجتہاد؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۳۷. طباطبائی، السید محمد المجاہد؛ مفاتیح الأصول؛ ط ۱، قم: مؤسسہ آل البیت (ع)، لإحياء التراث، ۱۲۹۶ق.
۳۸. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، ۱۴۱۷ق.
۳۹. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق سید احمد حسینی؛ ج ۶، [بی جا]: الثقافة الاسلامیہ، ۱۴۰۸ق.
۴۰. طوسی، ابو جعفر؛ العده فی الاصول؛ چ ۱، قم: چاپخانہ ستارہ، ۱۴۱۷ق.
۴۱. طوسی، نصیرالدین؛ تلخیص المحصل: نقد المحصل؛ تہران: مؤسسہ مطالعات اسلامی دانشگاہ مک گیل، ۱۳۵۲.
۴۲. عاملی، زین الدین بن علی (الشہید الثانی)؛ المقاصد العلییہ فی شرح الرسالۃ الألفیہ؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر حوزہ علمیہ، قم، ۱۴۲۰ق.

۴۳. _____؛ حقایق الایمان؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
۴۴. عراقی، ضیاء‌الدین؛ **نهاية الافکار**؛ به قلم محمدتقی بروجردی؛ قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، [بی‌تا].
۴۵. علم الهدی، سید مرتضی؛ **الذخیره فی علم الکلام**؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۶. _____؛ **رسائل الشریف المرتضی**؛ ط ۱، قم المقدسه: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۷. علی تبار فیروزجایی؛ **رمضان؛ فهم دین: مبانی کلامی**، برابند و برون‌داد آن؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۸. فراهیدی، ابی‌عبدالرحمن خلیل‌بن‌احمد؛ **کتاب‌العین**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۴۹. فعالی، محمدتقی؛ **ایمان دینی در اسلام و مسیحیت**؛ تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
۵۰. قاضی طباطبایی، محمدعلی؛ **حاشیه اللوامع الالهیه (للمقدادبن عبدالله السیوری)**؛ تبریز: چاپخانه شفق، ۱۳۹۶ق.
۵۱. قمی، میرزا ابوالقاسم؛ **قوانین‌الاصول**؛ [بی‌جا]: کتاب‌فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ق.
۵۲. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ تحقیق علی‌اکبر غفاری؛ ج ۱-۸، ط ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۵۳. لگنهاوزن، محمد؛ «ایمان‌گرایی»؛ **نقد و نظر**، ش ۳-۴، سال ۱۳۷۴.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ **نظم‌النالی**؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۵۵. مشکینی، علی‌اکبر؛ **اصطلاحات‌الاصول**؛ چ ۶، قم: الهادی، ۱۳۷۴.
۵۶. مطهری، مرتضی؛ **امامت و رهبری**؛ چ ۴، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۵.
۵۷. مقصودی، حمیدرضا؛ «**حجیت اخبار آحاد در اعتقادات**»؛ **علوم حدیث**، سال پانزدهم، ش ۴، زمستان ۱۳۸۹.

۵۸. نائینی، محمدحسین؛ فوائدالاصول؛ (چهارجلدی)، [بی جا]: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۹. هادوی تهرانی، مهدی؛ مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن؛ چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.