



The Foundations of Anthropological Epistemology science of Uṣūl Centered on the Kifāyah al-Uṣūl

Majid Ghadimi¹ | Abedin Momeni² | Seyed Mahmood Halataee³

1. PhD Student, Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Alborz Campus of University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mjd.ghadimi@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: abedinmomeni@ut.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: smhalataee@ut.ac.ir

Abstract

"The science of Principles of Jurisprudence is a human science, and human knowledge and disciplines are constantly in a state of interaction and exchange. Consequently, any transformation, contraction, or expansion in one of these fields inevitably influences the others. Jurists and theorists also draw upon various foundations in their legal deductions, such as their perspective on existence (Philosophy), nature (Science), humanity, society, modern concepts (Development, Technology, etc.), and even their own lived experiences. These foundations act as a lens before their eyes; within their minds and subconscious, a jurisprudential apparatus and methodology take shape that possesses a distinct character compared to others. Akhund Khorasani, the author of the most significant book on Uṣūl, is no exception to this rule.

By centering on Kifāyah al-Uṣūl, this article addresses one of the most critical foundations of Ijtihad (independent legal reasoning), namely "Anthropology," in the sense of understanding human nature (Anthroposophy), from Akhund's perspective. It examines topics such as: Essentialism, Determinism, the primacy of Psychology, Rationality (which overlaps with Divine Law/Sharia), and Conscience (in the sense of logical intuitions). Subsequently, it explores several instances of how his anthropological views have influenced his scientific findings and legal deductions. For example, Akhund considers a transgressor deserving of punishment in addition to being subject to censure, because he believes that abstraction is the complete cause for deserving punishment. In this regard, he maintains an essentialist and deterministic view of human beings, which leads him to consider the merit of punishment as being consistent with Divine Justice"

Keywords: Principles, Anthropology, Kifāyah al-Uṣūl, Principles of Jurisprudence, Khorasani Akhund.

Cite this article: Ghadimi, M., Momeni, A., & Halataee, S. M. (2026). The Foundations of Anthropological Epistemology science of Uṣūl Centered on the Kifāyah al-Uṣūl. *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 59 (1), 281-302. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2026.410305.669961>



Article Type: Research Paper

Received: 25-Feb-2026

Received in revised form: 15-Jul-2026

Accepted: 13-Sep-2026

Published online: 22-Sep-2026

بنیان‌های انسان‌شناسی اصول فقه با محوریت کفایه الاصول

مجید قدیمی^۱ | عابدین مؤمنی^۲ | سید محمود هل اتائی^۳

۱. دانشجوی دکترا، گروه فقه و حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، پردیس البرز دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mjd.ghadimi@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: abedinmomeni@ut.ac.ir
۳. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: smhalataee@ut.ac.ir

چکیده

علم اصول فقه، علمی بشری است و معارف و علوم بشری دائماً در تعامل و داد و ستد با یکدیگرند؛ بنابراین تحول و قبض و بسط در یکی از این معارف، به ناچار سایر علوم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. فقها و اصولیون نیز در استنباطات خویش از مبادی و مبانی متعددی همچون نوع نگرش آن‌ها به هستی (فلسفه)، طبیعت (علم)، انسان، جامعه، مفاهیم مدرن (توسعه، تکنولوژی) و حتی تجربیات زیسته‌ی خویش بهره می‌برند. این مبادی همچون عینکی در مقابل دیدگان اندیشمندان قرار می‌گیرند و در ذهن و ناخودآگاه ایشان، دستگاه و روش فقهاتی‌ای شکل می‌گیرد که رنگ و بویی متفاوت با سایرین دارد. آخوند خراسانی مؤلف مهمترین کتاب اصولی نیز از این قاعده مستثنی نیست. در این مقاله با محور قراردادن کفایه الاصول، به مهمترین مبانی «انسان‌شناسی» به معنای شناخت سرشت و طبیعت انسان (Anthroposophy) از منظر آخوند اشاره شده است. مواردی همچون؛ ذات‌گرایی (Essentialism)، جبرگرایی، علم النفس صدرایی، عقلی که با شرع همپوشانی دارد، وجدان به معنای وجدانیات منطقی. سپس به چند مورد از تأثیرات انسان‌شناسی ایشان بر یافته‌های علمی و استنباطات وی پرداخته شده است. به عنوان نمونه آخوند، متجری را علاوه بر استحقاق مذمت، مستحق عقاب نیز می‌داند زیرا معتقد است به حکم عقل و وجدان، تجزی علت تامه‌ی استحقاق عقوبت است. ایشان در این موضوع نگاه ذات‌گرایانه و جبری به انسان دارد و این امر باعث شده که استحقاق عقوبت را با عدالت خداوند ناسازگار نپندارد.

کلیدواژه‌ها: مبادی، انسان‌شناسی، کفایه الاصول، اصول فقه، آخوند خراسانی.

استناد: قدیمی، مجید، مؤمنی، عابدین، و هل اتائی، سید محمود (۱۴۰۵). بنیان‌های انسان‌شناسی اصول فقه با محوریت کفایه الاصول. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۹ (۱)، ۲۸۱-۳۰۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۲۴

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۲

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2026.410305.669961>



مقدمه

در عصر نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) دغدغه‌ی کشف حکم شرعی برای عموم مردم وجود نداشت؛ زیرا معصومین (ع)، بشر را تا حدودی بی‌نیاز از اجتهاد و کشف حکم شرعی می‌کردند؛ لکن با فاصله‌گرفتن از عصر حضور و گسترش قلمرو اسلامی و بروز موضوعات جدید نیاز به اجتهاد و استنباط حکم شرعی افزایش یافت و در این مسیر فقهای اهل سنت زودتر از شیعیان به تدوین قواعد و اصول استنباط حکم شرعی و یا اجتهاد پرداختند. اگرچه هسته‌ی اولیه تفکر اصولی شیعی در دوران امامین صادقین (ع) شکل گرفت و برخی اصحاب ائمه (ع) رساله‌هایی در مسائل علم اصول تألیف کردند ولی به دلیل «دسترسی ساده به امام» و «سادگی مسائل» و «موردی بودن آن‌ها» (علی پور، ۱۳۹۱: ۸۰) این علم رشد چندانی نیافت تا آن که در قرن چهارم و پایان غیبت صغری، علم اصول به عنوان علم بشری توسط فقها تدوین شد. از سوی دیگر می‌دانیم که معارف بشری دائماً در معرض تحول، ارتباط و داد و ستد با یکدیگرند؛ اگر فهم بشر از طبیعت (علم)، هستی (فلسفه)، انسان (انسان‌شناسی)، جهان (جهان‌بینی)، جامعه (جامعه‌شناسی) و مفاهیم مدرنی همچون توسعه و تکنولوژی ... دچار تحول و قبض و بسط شود به ناچار سایر معارف بشری نیز دچار تحول خواهند شد زیرا نوع نگرش به این پدیده‌ها همچون مبادی و پیش‌فرض‌های هستند که در مقابل دیدگان فقیه قرار می‌گیرد و با آن عینک خاص به سراغ سایر علوم و معارف بشری خواهد رفت. (پیش چمت داشتنی شیشه‌ی کبود زین سبب عالم کبودت می‌نمود)

با این رویکرد معرفت‌شناسانه و با توجه به اهمیت بسیار بالای انسان‌شناسی در منظومه فکری یک فقیه و اصولی، به مهمترین کتاب اصولی عصر حاضر یعنی «کفایه الاصول» اثر گران سنگ آخوند خراسانی مراجعه و تلاش شده‌است به این پرسش‌ها پاسخ داده‌شود که آخوند خراسانی چه نگرشی به انسان داشته‌است؟ و انسان‌شناسی او دارای چه ابعاد و مختصات است؟ و این نگرش به انسان به عنوان یکی از مبانی و پیش‌فرض‌ها، چه تأثیری بر یافته‌های اصولی و سبک استنباطی و اجتهادی ایشان داشته‌است؟ با پاسخ به این سوالات برخی دلایل اختلاف در فتاوی روشن خواهد شد و می‌توان توجه اندیشمندان را به سایر مبانی و پیش‌فرض‌ها و تأثیر آنها بر استنتاجات علمی، جلب نمود. در نهایت هدف اصلی این نوشتار تبیین این نکته‌است که ممکن است با کمک دانش‌های جدید و یا با هستی‌شناسی و طبیعت‌شناسی دقیق‌تر و علمی‌تر، برخی مبانی و پیش‌فرض‌ها همچون انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، طبیعت‌شناسی و غیره دچار قبض و بسط و تحول شوند و به ناچار بر نگاه فقیه به منابع دینی تغییری ایجاد نمایند و موجب شوند برخی از روش‌های اجتهادی و حتی منابع استنباطی نیز تغییر یابد و در نتیجه برخی یافته‌های علمی و فتاوا، دچار تحول شوند همان‌طور که امام خمینی (ره) با عینک و رویکردی سیاسی و اجتماعی به منابع دینی نگرست و توانست تحولی عظیم در اجتماع ایجاد نماید.

پیشینه تحقیق

در مقاله «کتاب‌شناسی کتب درسی حوزه-کفایه الاصول» ۱۹۴ شرح، حاشیه و تعلیقه بر کفایه معرفی شده است. (باقری بیدهندی، ناصر، ۱۳۶۸، شماره ۳۲: ۱۹۶). تنوع شروح و تعلیقات، این کتاب گران سنگ را از زوایای مختلف فلسفی، فقهی و اصولی ... مورد توجه قرار داده و گنجینه ارزشمندی از مباحث اصولی به وجود آورده است. همچنین در سال ۱۳۹۰ ش به مناسبت یکصدمین سالگرد رحلت آخوند خراسانی کنگره بین‌المللی بزرگداشت آخوند خراسانی برگزار و در آن حدود ۶۰ مقاله ارائه گردید که مفصلاً به مباحثی همچون برخی نوآوری‌های کفایه الاصول، شخصیت علمی، فردی، اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و همچنین آثار و شاگردان و اساتید ایشان پرداخته شده است. از انبوه مطالبی که در خصوص کفایه الاصول و مولف آن تولید شده، برخی تحقیقات با اهداف مقاله پیش رو هم راستا بوده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: کتاب «نهایه الدرایه فی شرح الکفایه» اثر شیخ محمدحسین غروی اصفهانی با رویکردی فلسفی بسیاری از مباحث عقلی و علم النفسی کفایه را مورد توجه قرار داده است همچنین مقاله ای با عنوان «تأثیر تحولات علمی و تاریخی بر رویکردهای آخوند ملا کاظم خراسانی» توسط محمد اصغری نگاشته و در کنگره بزرگداشت آخوند خراسانی ارائه شد، به برخی تحولات و عواملی که موجب تغییر ذهنیت و رویکرد آخوند نسبت به فقهای دیگر شده است اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که با تغییر برخی مبانی و اطلاعات، فقیه می‌تواند نوع دیگری به آیات و روایات و منابع دینی بنگرد و نتایج متفاوتی بدست آورد. سید محمد ثقفی نیز در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر تحولات تاریخی - اجتماعی بر ذهنیت آخوند خراسانی» تلاش کرده است به عوامل محیطی که آخوند را تحت تأثیر قرار داده و ذهنیتی متفاوت از سایر فقها را برای ایشان ایجاد نماید اشاره کند. مجتبی شاهوار نیز در مقاله ای با عنوان «تعامل فلسفه با اصول فقه» به کارکرد عقل و استدلال‌های عقلی در اصول فقه اشاره می‌کند و معتقد است با تغییر مبانی انسان‌شناسی که جریان اخباری‌گری مروج آن بود و محور قرار دادن عقل و استدلال‌های فلسفی چگونه علم اصول فربه شد و زیر ساخت‌ها و مبانی فلسفی و عقلی به اصول فقه سرازیر شد و موجب غنای بیشتر آن گردید و بی‌شک صاحب کفایه یکی از پیش‌قراولان این نهضت بوده است. سجاد جنابادی با مقاله‌ی «آخوند خراسانی، عقل و عقلانیت دینی» و محمد حسین نصیری در پژوهشی با عنوان «حسن و قبح از دیدگاه آخوند خراسانی» و سید حسن اسلامی در مقاله ای تحت عنوان «آخوند خراسانی و همبستگی عقل و شرع» و محسن کدیور نیز در بخش از کتاب «سیاست نامه خراسانی» به جایگاه عقل در اندیشه آخوند پرداخته‌اند ولی متأسفانه تاکنون به نحوه نگرش آخوند به انسان به شکلی جامع یا به عبارتی انسان‌شناسی و تأثیر این مبنا بر یافته‌های علمی ایشان، عنایت و توجهی نشده است.

انسان‌شناسی آخوند

کفایه الاصول چکیده و عصاره‌ی اصول فقه شیعی و مهمترین اثر در این حوزه است؛ بدون تردید نگارنده‌ی این کتاب دارای هستی‌شناسی (فلسفه)، طبیعت‌شناسی (علم)، علم‌النفس، جهان‌بینی ... خاص خود بوده و این پیش‌فرض‌ها و انگاره‌ها در استنباطات ایشان تأثیر داشته‌است. در این بخش، تلاش شده موضوع انسان‌شناسی صاحب‌کفایه مورد توجه قرارگیرد و در نهایت تأثیر این انسان‌شناسی بر یافته‌های ایشان در کفایه‌الاصول واکاوی می‌شود.

۱. **ذات‌گرایی:** آخوندخراسانی در دو موضوع «تجری و انقیاد» و همچنین «مشتق» به صراحت گرایش ذات‌گرایانه خود را آشکار کرده‌اند.

۱-۱. صاحب‌کفایه معتقدند «متجری» مستحق عقاب است زیرا تجری حکایت از خبث‌باطنی متجری دارد و هرکس ذاتش خبیث و بنیادش بد باشد مستحق مذمت است و هرگاه علاوه بر خبث سریره، مرتکب امری که آن را قبیح می‌داند بشود علاوه بر استحقاق ذم، مستحق عقاب هم خواهد شد؛ به عبارت دیگر به حکم عقل و وجدان علت تامه استحقاق عقاب (نیت فاسد و ارتکاب گناه) وجود دارد. آخوندخراسانی برای پاسخ به این سوال که باوجود آنکه خبث باطنی امر غیر ارادی است آیا این امر با عدالت خداوند سازگار است؟ در جمع‌بندی قائل است: تفاوت انسان‌ها در قرب و بُعد الهی به ذات آن‌ها باز می‌گردد و سپس می‌فرمایند: «الذاتی لا یعلل» (خراسانی، ۱۴۲۳: ۳۰۱). ایشان با عبارت «الذاتی لا یعلل» صراحتاً اعتراف می‌کند که انسان‌ها دارای ذواتی هستند که پیرامون آن‌ها نمی‌توان به دنبال دلیل گشت در نتیجه ذات خبیث گناهکار، با عدالت خداوند ناسازگار نیست. این ذات‌گرایی دقیقاً همان نگرشی است که متأثر از فلاسفه‌ی و منطقیین یونانی و اسلامی است.

۲-۱. در موضوع «مشتق»، صاحب‌کفایه انسان را به‌صورت جنس و فصل تعریف می‌کند و با این بیان، گرایش ذات‌گرایانه خود را نمایان می‌نماید ولی معتقدند که ذات یا فصل انسان، ناطقیت نیست. ایشان قائل است: «التحقیق أن یقال: إنَّ مثلَ النّاطقِ لیس بفصلٍ حقیقیٍّ ... (همان: ۷۱) آخوند با این عبارت؛ اولاً اعتراف به ذات‌گرایی کرده و ثانیاً شناخت ذات یا فصل را غیرممکن می‌داند.

۲. **جبرگرایی:** در دو موضوع «طلب و اراده» و «تجری» گرایشات جبرگرایانه آخوند بروز یافته‌است.

۱-۲. صاحب‌کفایه «طلب و اراده» را یکی دانسته و تغایری برای آن دو قائل نیست اما اشاعره می‌گویند: اگر طلب و اراده یکسان باشد لازمه‌اش امر محالی است زیرا در صورت اتحاد «طلب و اراده»، تخلف اراده‌ی خداوند از مرادش پیش می‌آید بدین معنا که خداوند اطاعت را بر همه واجب نموده پس اراده خداوند به آن تعلق کرده که همه اطاعت کنند ولی در عالم واقع،

بسیاری سرپیچی می‌کنند بنابراین اگر طلب و اراده خداوند یکی باشد تخلف اراده از مراد خداوند پیش آمده و این امر محال است. آخوند در پاسخ، اراده را به تشریعی (علم خداوند به وجود مصلحت در فعل) و تکوینی (علم خداوند به نظام اکمل و احسن) تقسیم می‌کند سپس می‌گوید: در اراده‌ی تکوینی، تخلف اراده از مراد، محال است ولی در اراده‌ی تشریعی تخلف اراده از مراد اشکالی ندارد زیرا طلب و اراده تشریعی خداوند بر این تعلق گرفته که مکلفین بر اساس اراده و اختیار خود ایمان آورده و اهل اطاعت شوند. پاسخ آخوند تا اینجا کامل است اما بحث را ادامه می‌دهد و می‌گوید: بازگشت اراده تشریعی نیز به اراده‌ی تکوینی است زیرا خداوند چه بدون واسطه و چه با واسطه اراده کند در هر صورت تحقق و یا عدم تحقق فعل به اراده‌ی خداوند بستگی دارد و سپس ادامه می‌دهد: کفرکافر و عصیان عاصی به اراده آن‌ها باز می‌گردد و اراده‌ی کافر و عاصی مستند به مقدمات اراده است (تصور فعل، تصدیق به مصلحت، میل و رغبت، عزم، شوق مؤکد، اراده) و مقدمات اراده، مستند به شقاوت کافر و عاصی است و شقاوت نیز ذاتی است و امر ذاتی دلیل نمی‌خواهد و با عبارت «قلم اینجا رسید و سر بشکست» مهری بر جبرگرایی خویش می‌زند. (همان: ۸۳)

۲-۲. در موضوع تجری نیز آخوند گرایش جبرگرایانه دارد زیرا دلیل عقاب متجری را دو چیز می‌داند؛ اولاً خبث باطنی و ذاتی متجری که او را به ارتکاب معصیت وادار کرده و ثانیاً ارتکاب امری که حرام می‌دانسته و این دو علت تامه برای استحقاق عقوبت است و این دقیقاً همان معنای جبرگرایی است. (همان: ۳۰۱)

۳. **علم النفس:** «نفس» در کفایه الاصول بیش از ۱۷۴ بار در معانی همچون «خود»، «ذات»، «حقیقت نفس الامر» و «معنای مصطلح میان فلاسفه» که همان امر مجرد است به کار رفته. صاحب کفایه در دو بحث «مطلوب مولی از نهی» و «استصحاب نبوت موسی (ع)» تبیین و برداشتی از «نفس» ارائه می‌دهد که بیانگر آن است که تحت تأثیر فلاسفه در «علم النفس» بوده است. پس نزد ایشان «نفس» موجودی مجرد، منشأ اراده، دارای حرکت جوهری، ماندگار پس از مرگ، پذیرای صفات و ویژگی‌های خارجی ... می‌باشد.

۳-۱. در موضوع «مطلوب مولی از نهی» چیست؟ دو نظریه وجود دارد. ترک و کف نفس. اگرچه آخوند قائل به «ترک» است، ولی در تبیین نظریه «کف النفس» نفس را موجودی غیرمادی می‌داند که اراده از آن برمی‌خیزد و می‌تواند از امری اجتناب کند و موجب حرکت عضلات شود. (غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴: ۵۰۷/۱).

۳-۲. در بحث «استصحاب نبوت موسی (ع)» نیز سه دیدگاه درباره‌ی نبوت موسی (ع) وجود دارد: الف) نبوت یک صفت کمالی است که نفس در طی حرکت جوهری به مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که صفت نبوت بر او عارض می‌شود در این فرض، استصحاب نبوت جاری نیست زیرا نفس تکامل یافته و در معرض امر نبوت واقع شده و دیگر سقوط نخواهد کرد بنابراین رکن

«شک لاحق» را ندارد. ب) نبوت یک مقامی است که توسط خداوند وضع و جعل شده و تکویناً نبی (ص) چنین مقامی را داشته است. در این صورت استصحاب جاری است زیرا تمام ارکان استصحاب وجود دارد. ج) منظور از استصحاب نبوت، استصحاب احکام نبی (ص) است که در این صورت نیز استصحاب جاری می شود. (خراسانی، ۱۴۲۳: ۴۸۱). همان طور که ملاحظه شد در فرض اول، تعریف از نفس منطبق با مبانی فلاسفه ای همچون ملاصدرا در «علم النفس» است.

۴. **عقل:** آخوند خراسانی هیچگاه به صورت مستقل به تبیین «عقل» و «استدلال های عقلی» در کفایه الاصول نپرداخته است، ولی در موارد متعددی آن را به کار برده. در کفایه حدوداً ۴۴۰ بار کلمه ی «عقل» و مشتقات آن به کار رفته و این خود بیانگر گرایشات عقلی و فلسفی ایشان است. در این کتاب عقل در برابر «شرع»، «نقل»، «عادت» و گاهی در برابر «عرف» به کار رفته است. با مراجعه به مسائل اصولی که رد پای کاربردها و احکام عقل در آن وجود دارد می توان کارکرد عقل را به دو دسته کلی تقسیم کرد: ۱- کارآیی استقلالی: یعنی عقل مستقلاً و هم عرض کتاب و سنت به تنهایی دلیل حکم شرعی قرار گیرد. ۲- کارآیی غیراستقلالی: عقل و استدلال عقلی در خدمت سایر منابع باشد مثل ردّ، تثبیت، تفسیر، تخصیص

به جهت آشنایی با جایگاه عقل در نظام فکری آخوند به چند نمونه از کاربردهای عقل در کفایه الاصول اشاره شده و در نهایت به نگرش ایشان به عقل و دلیل عقلی پرداخته خواهد شد.

۴-۱. در صورت انسداد باب علم، به حکم عقل، ظنون حجت هستند.

یکی از احکام عقل این است که در صورت عدم دسترسی به حکم واقعی و انسداد باب علم، باید به سراغ حکم عقلی «تبعیت از ظنون» رفت. (همان: ۳۶۷) در نظر آخوند در این مورد، عقل شأن صدور حکم دارد البته اخباری ها این حکم را نمی پذیرند و به احتیاط پناه می برند. شاید همین دیدگاه اخباریون دلیلی مستقل باشد که در این موضوع، حکم عقل جاری نیست زیرا احکام عقل قابل رد و تخصیص نیست.

۴-۲. عمل بر طبق قطع عقلاً واجب است.

صاحب کفایه عمل بر طبق قطع را عقلاً واجب می دانند و این بدان معنا است که در نظر آخوند عقل علاوه بر شأن ادراکی، قابلیت صدور حکم نیز دارد. (همان: ۲۹۷)

۴-۳. عقل به وجوب شناخت پیامبر (ص) و اوصیای ایشان حکم می کند.

صاحب کفایه در بحث انسداد، تأکید دارد که عقل مستقلاً به وجوب شناخت پیامبر (ص) و وصی ایشان حکم می کند. (همان: ۳۸۷) در این مورد نیز عقل علاوه بر ادراک این موضوع که شناخت نبی (ص) و وصی (ع) لازم است می تواند مستقلاً حکم کند به وجوب شناخت آن ها.

۴-۴. اثبات اصل برائت با دلیل عقلی:

صاحب کفایه برای اثبات اصل برائت از قرآن، روایات، اجماع و در نهایت عقل بهره می‌برد و استدلال می‌کند که عقل مستقلاً قبح عقاب بلایان و مؤاخذه بدون برهان را درک می‌کند و وجدان نیز بر این امر شهادت می‌دهد. (همان: ۳۹۰) در این مورد به شأن ادراکی عقل اشاره شده است.

۴-۵. قصد امر در متعلق امر عقلاً محال است.

صاحب کفایه أخذ قصد امر در متعلق امر را به دلیل دور محال می‌داند. (همان: ۹۵) اما لازم به ذکر است؛ اولاً: سه دیدگاه در این خصوص وجود دارد دیدگاه نخست که معتقدند صدور چنین تکلیفی محال ذاتی است. دیدگاه دوم آن را امتناع غیری می‌داند و گروه سومی نیز معتقدند این امر نه تنها امتناع ذاتی و غیری ندارد بلکه امکان وقوعی نیز دارد. ثانیاً نمی‌توان برای اثبات یک امر اعتباری به یک قاعده عقلی تمسک کرد بنابراین برخی چنین بهره‌برداری و کارکرد عقل را در امور اصولی بر نمی‌تابند. (مومنی، تابستان ۱۳۸۹: ۱۵۳)

۴-۶. در صورت فقدان دلیل در توصیلات، عقل حکم به تخییر می‌کند.

مثلاً آیا حکم دفن کافر میت به دلیل فقدان دلیل، حرام است یا واجب؟ صاحب کفایه قائل به تخییر عقلی و اباحه‌ی شرعی است. (همان: ۴۰۴) و با کمک عقل توانسته حکم به تخییر بدهد.

بنابراین عقل منبع مستقلاً برای صدور حکم تلقی شده است.

۴-۷. عقل و بناء عقلاً و کاربرد آن در حجیت استصحاب.

صاحب کفایه برای حجیت استصحاب به چهار دلیل بناء عقلاء، ظن آور بودن، اجماع و روایات استدلال می‌کند و سپس در ردّ بناء عقلاً می‌فرماید: اولاً عقلاً بماهم عقلاً چنین بنایی ندارند و عقل هم مستقلاً چنین حکمی ندارد ثانیاً اگر عقلاً هم چنین بنایی داشته باشند شارع مقدس آن را امضا نکرده است. (همان: ۴۳۹) آخوند در این موضوع زیر بار نمی‌رود که استصحاب عقلاً یا بر اساس بناء عقلاً حجت است ولی در موارد دیگر همچون حجیت خبر واحد یا حکم به تخییر در صورت فقدان نص و ... به راحتی از حکم عقل بهره می‌برد. (همان: ۳۴۹-سید عبدالرحیم حسینی، ۱۴۰۰: ۸۱-۹۹)

پس از مطرح کردن هفت مسئله ای که مبنای آن عقل و استدلال عقلی بود حال مختصراً به نگرش آخوند به «عقل» اشاره می‌شود.

الف) جایگاه عقل در اندیشه‌ی آخوند.

اول: منبعی هم عرض با سایر منابع استنباط: آخوند همچون اسلاف خود، سید مرتضی (علم الهدی، ۱۴۰۵: ۲۱۰) و ابن ادریس (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۴۶) جایگاه رفیعی برای عقل قائل بوده و در جای جای کفایه واژه عقل را به کار برده است. در نگاه اول به کفایه الاصول، گویا عقل منبع مستقلاً قلمداد شده اما با مراجعه به زیست سیاسی ایشان و تأکیدشان بر عدم مغایرت مصوبات مجلس که برآمده از عقل بشری است با احکام شرعی می‌توان به این نتیجه رسید که ایشان در نهایت با ایجاد رابطه‌ی این همانی میان عقل و وحی تمام احکام عقلی را به شرع ارجاع داده است. (محمدنژاد و همکاران، ۱۳۹۹: ۵۳)

دوم: عقل به عنوان ابزار استنباط: آخوند خراسانی در بخش پایانی کفایه الاصول و در موضوع اجتهاد، عقل را به عنوان روش فهم حکم شرعی و ابزاری برای استنباط احکام به رسمیت می‌شناسد. ایشان قائل است: «هیچ راه‌گریزی از اجتهاد و به‌کارگیری روش عقلایی برای استنباط احکام شرعی وجود ندارد، اخباری‌ها فقط می‌توانند در نهایت در مورد برخی دلایل اصولیون مناقشه کنند و این سطح از مناقشه ضرری به اجتهاد و به‌کارگیری عقل وارد نمی‌سازد.» (خراسانی، ۱۴۲۳: ۵۲۹) به هر حال عقل‌گرایی و عقلانیت مدنظر آخوند خراسانی به معنای مقبولیت فهم و درک عقلایی شریعت است که در اصطلاح رایج، به آن اجتهاد تعبیر می‌شود.

۵. **وجدان:** در کفایه الاصول ۲۱ بار واژه «وجدان» به‌کاررفته است و در هیچ‌جا تعریفی واضح از آن ارائه نشده ولی گویا آن را به عنوان یکی از منابع، به‌کاربرده است؛ به جهت روشن شدن معنای «وجدان» به شش مورد از استعمالات آن اشاره می‌شود.

۱-۵. آخوند خراسانی معتقدند منظور از «امر»، مطلوبیت نفس طبایع است و این موضوع را وجدان درک می‌کند و نیازی به دلیل دیگر نیست. (همان: ۱۷۱)

۲-۵. صاحب کفایه در مقدمه‌ی واجب می‌فرماید: اگر انسان چیزی را می‌خواهد مقدمات آن را نیز لاجرم خواهد خواست و این امری است که وجدان درک می‌کند و نیاز به برهان دیگری نیست. (همان: ۱۵۶).

۳-۵. صاحب کفایه به شهادت وجدان متجری را مستحق عقاب و منقاد را مستحق ثواب می‌داند. (همان: ۲۹۸)

۴-۵. استعمال مجازی به وضع واضح مربوط نیست بلکه به ذوق انسان و کاربر زبان بستگی دارد بنابراین استعمال مجازی صحیح است و این موضوع را وجدان بدون نیاز به مقدمات دیگری و با بداهت کامل درک می‌کند. (همان: ۲۸)

۵-۵. صاحب کفایه وجدان را مهمترین دلیل برای امکان تعبد به ظنون معرفی می‌کند. ایشان بعد از طرح مباحثی پیرامون امکان ذاتی و امکان وقوعی، می‌فرمایند: مشهور علما درباره حجیت امارات ظنیه معتقدند چنین امری امکان وقوعی دارد و از آن، امر محالی لازم نمی‌آید و در نهایت به عبارت: «و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجع فيه بالبينّة و برهان.» (همان: ۳۱۷) استدلال خویش را به پایان می‌برد.

به هر حال در نظر ایشان «وجدان» منبعی مستقل و هم عرض کتاب و سنت معرفی شده و مراد از وجدان همان «امور وجدانی» در علم منطقی است که قسمی از محسوسات می‌باشد. این معنی را از واژه‌های که در ادامه کلمه‌ی «وجدان» در کفایه الاصول به‌کاررفته، می‌توان فهمید؛ عباراتی همچون: «کفایة عن إقامة البرهان»، «مطلوبیة نفس الطّباع»، «بداهه»، «شهادة الوجدان» و «بلا بینة» و غیره. لازم به ذکر است محسوسات گزاره‌های هستند که عقل به کمک حسّ، درباره‌ی مفاد آن دآوری می‌کند، از آنجا که حواس بر دوگونه ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند؛

محسوسات نیز به ظاهری (مثل آب سرد است) و باطنی (مثل من می‌ترسم) تقسیم می‌شوند. به محسوسات باطنی در علم منطق «وجدانیات» گفته می‌شود.

در مجموع، در این پژوهش روشن شد که انسان‌شناسی آخوندخراسانی بر چندرکن استوار است؛ ذات‌گرایی و جبرانگاری در تبیین سرنوشت انسان، پذیرش نفس مجرد و عقل فعال انسانی به‌عنوان اجزای اصلی هویت که البته رابطه‌ی این همانی با شرع دارد و اتکای جدی بر وجدان به‌عنوان معیار بداهت‌های معرفتی. این منظومه، اگرچه با آموزه‌های فلسفی اسلامی هم‌سویی دارد، اما در کفایة الاصول کارکردی اصولی می‌یابد و بنیان بسیاری از استدلال‌های فقهی ایشان را تشکیل می‌دهد. حال اگر با نگاهی انتقادی و یا رویکردی عملگرایانه و استناد به دستاوردهای بشری در حوزه انسان‌شناسی به این ارکان انسان‌شناسی آخوند نگرینسته شود شاید بتوان این ارکان را با چالش مواجه کرد و آن‌ها را واجد اشتباهات و خطاهای شناختی و معرفتی دانست بنابراین اگر این خطاها و اشکالات وارد باشد پایه‌های برخی استدلال‌های صاحب کفایه فروخواهد ریخت.

تأثیر انسان‌شناسی آخوند بر فتاوی‌ای ایشان

تأثیر انسان‌شناسی آخوند در بحث تجری و انقیاد

صاحب کفایه بعد از بیان نظرش پیرامون متجری و منقاد تصریح می‌کند که اولاً: انسان‌ها دارای ذاتیاتی هستند که موجب تفاوت انسان‌ها و استحقاق عقاب و ثواب می‌شوند. به عبارت دیگر آنان که با ذات خبیث به دنیا می‌آیند مستحق مذمت هستند و اگر مرتکب فعل حرامی بشوند علاوه بر استحقاق مذمت، مستحق عقاب نیز خواهند شد. درباره‌ی افرادی که ذات و طینت پاکی دارند نیز امر همین طور است که به دلیل ذات پاکشان مستحق مدح هستند و اگر امر واجبی را انجام دهند مستحق ثواب نیز خواهند شد. ثانیاً: به دلیل اعتقاد به ذات طیب و خبیث در انسان‌ها عملاً انسان‌ها در ارتکاب خیر و شر مجبورند لذا محدوده‌ی جبر بسیار وسیع و محدوده اختیار بسیار ضیق است. (همان: ۳۰۱)

این نوع نگرش به انسان موجب شده که صاحب کفایه متجری را مستحق عقاب و منقاد را مستحق ثواب بداند زیرا متجری ذاتش خبیث و مستحق مذمت است و از طرفی مرتکب عملی شده که آن را حرام می‌دانسته پس تمام شرایط استحقاق عذاب را دارد. نتیجه آن که گرایش جبری و اعتقاد به ذات خبیث و طیب در دیدگاه صاحب کفایه موجب شده‌است که ایشان فتوی به استحقاق عقاب متجری دهد. (همان: ۲۹۸).

تأثیر انسان‌شناسی آخوند در بحث طلب و اراده

گفته شد که صاحب کفایه «طلب و اراده» را یکسان می‌داند اما با توضیحاتی که در ردّ نظر اشاعره ارائه می‌دهد نمی‌تواند پاسخی جامع و کامل به آن‌ها دهد و با عبارت «قلم اینجا رسید و سر بشکست» بر آشفتگی و سردرگمی خویش اذعان می‌نماید.

توضیح مطلب آن که؛ اشاعره برای اثبات تغایر طلب و اراده به تخلف اراده‌ی خداوند از مراد تمسک کرده‌اند به این معنا که خداوند برای ابناء بشر اراده‌ی ایمان و اطاعت کرده‌است ولی ثبوتاً در بسیاری از موارد تخلف صورت می‌گیرد و عده‌ی زیادی اهل کفر و عصیان هستند پس اگر طلب و اراده یکی باشد؛ نزد خداوند تخلف اراده از مراد پیش آمده و این محال است پس طلب و اراده دو امر مجزای از هم هستند. آخوند در پاسخ، اراده‌ی خداوند را به تشریعی (علم خداوند به وجود مصلحت) و تکوینی (علم خداوند به نظام احسن) تقسیم کرده و بیان می‌کند که تخلف اراده از مراد در اراده‌ی تکوینی محال و در اراده‌ی تشریعی ممکن است زیرا در هر امر و نهی، مصالح و مفاسدی است و مکلف می‌تواند با اراده‌ی خود به آن امر و نهی پایبند باشد بنابراین اراده و اختیار در اراده‌ی تشریعی راه دارد. صاحب کفایه در ادامه، استدلال خود را به چالش می‌کشد و می‌فرماید: کافر و عاصی با اراده‌ی خود کفر و عصیان را برمی‌گزیند و اراده از ذات بد کافر و عاصی نشأت می‌گیرد و امور ذاتی نیز غیرارادی هستند بنابراین؛ کافر و عاصی در کفر و عصیان مجبورند. (همان: ۸۳)

همان‌طور که ملاحظه شد ادله صاحب کفایه برای ردّ نظریه اشاعره درباره تغایر طلب و اراده ناکافی است چراکه به جبرگرایی منتهی می‌شود که خود صاحب کفایه نیز به راحتی نمی‌تواند آن را بپذیرد.

تأثیر انسان‌شناسی آخوند در بحث مشتق

آخوند خراسانی در بحث مشتق، منطق ارسطوی و مبانی آن در باب تعاریف را می‌پذیرد و به جنس و فصل و عرض عام ... اشاره می‌کند ولی در نهایت ناطقیت را به عنوان فصل حقیقی انسان نمی‌پذیرد. ایشان با صراحت می‌فرماید: «و التَّحْقِيقُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ مِثْلَ النَّاطِقِ لَيْسَ بِفَصْلِ حَقِيقٍ ...» (همان: ۷۱) این نوع نگرش به انسان باعث شده‌است که آخوند، استدلال محقق شریف بر بساطت مشتق را ردّ کرده و دلیل دیگری بر بساطت مشتق اقامه کند. در اینجا اشاره‌ی مختصری به استدلال محقق شریف می‌شود و سپس با توجه به اینکه آخوند خراسانی ناطقیت را فصل حقیقی انسان نمی‌داند چگونه توانسته دیدگاه محقق شریف را ردّ کرده و دلیل دیگری اقامه کند؟

در ابتدا لازم است بیان شود که مراد از بساطت، آن است که با شنیدن مشتق، معنای واحدی به ذهن متبادر شود مثلاً با شنیدن لفظ «ضارب» فقط مفهوم «زننده» به ذهن می‌آید اگرچه در تحلیل ذهنی می‌توانیم آن را به «شیء له الضرب» تعبیر و تفسیر کنیم. در کفایه دو دلیل بر بساطت مشتق آمده‌است: دلیل مصنف و دلیل محقق شریف.

محقق شریف برای اثبات بساطت مشتق، از برهان خلف استفاده کرده‌است و می‌فرماید: اگر معنای مشتق، مرکب باشد مثلاً معنای «ناطق» را «شیء له التَّطَقُّ» بدانیم در این صورت اگر مراد از «شیء» مفهوم عام «شیئیت» که عرض عام است باشد نتیجه آن است که عرض عام جزء ماهیت و معنای فصل (ناطق) می‌شود که این بالضروره باطل است و اگر مراد از «شیء» مصداق شیء یعنی انسان باشد لازمه‌اش این است که قضایای ممکنه‌ی «الانسان ناطق» به قضیه‌ی ضروریه‌ی «الانسان انسان له التَّطَقُّ» منقلب می‌شود و انقلاب محال است.

صاحب کفایه این استدلال را نمی‌پذیرند و می‌فرمایند: «ناطق» فصل حقیقی انسان نیست، بلکه فصل مشهور منطقی است به همین جهت أخذ عرض عام در آن که حقیقتاً عرض خاص است اشکالی ندارد.

همان‌طور که ملاحظه شد پاسخ آخوند به محقق شریف مبتنی در نگرش انسان‌شناسی خاص آخوند است که اولاً منطق ارسطویی و تعریف انسان به جنس و فصل را پذیرفته و ثانیاً ناطقیت را فصل حقیقی انسان نمی‌داند بنابراین استدلال محقق شریف را ردّ و دلیل دیگری اقامه می‌کند.

تأثیر انسان‌شناسی آخوند در استنباط ایشان در بحث «نفس»

از فرمایشات صاحب کفایه پیرامون استصحاب نبوت کاملاً روشن است که مرحوم آخوند در انسان‌شناسی و خصوصاً مباحث مربوط به علم النفس فلسفی، تحت تأثیر تعلیم و آموزه‌های ملاصدرا بوده‌است.

ملاصدرا معتقد بوده‌است که نفوس انسان‌ها در ابتدای شکل‌گیری یک نوع‌اند ولی در ادامه و بقا با انتخاب‌ها، اعمال جوارحی و جوانحی و تحت تأثیر حرکت جوهری تکامل می‌یابند و به انواع مختلفی از نفوس تبدیل می‌شوند و در مواردی به چنان تکامل و درجه‌ای می‌رسند که قابلیت عروض صفاتی مانند شجاعت، نبوت و ... در آن‌ها ایجاد می‌شود و هنگامی که نفسی به مرتبه‌ای رسید که قابلیت احراز مقام نبوت را داشت این نفس که جسمانیه الحدوث بوده، حال روحانیه البقا است و با همین حالت تکامل یافته تا ابد باقی می‌ماند (فیاضی، ۱۳۹۳: ۱۴۶) در نتیجه ما شک در زوال آن نداریم تا نبوت را استصحاب کنیم به عبارت دیگر در این حالت یکی از ارکان استصحاب که شک لاحق است وجود ندارد بنابراین امکان استصحاب نبوت در چنین فرضی از نفس و نبوت وجود ندارد. این نوع نگرش به انسان و نفس آدمی که متأثر از ملاصدرا بوده‌است موجب شده که صاحب کفایه استصحاب نبوت به این معنا را صحیح نمی‌داند (خراسانی، ۱۴۲۳: ۴۸۰-۴۸۲). صاحب کفایه تحت تأثیر میراث فلسفی گذشتگان و خصوصاً ملاصدرا، نفس را امری بدیهی، روشن و بی‌نیاز از استدلال قلمداد می‌کند و برخی استدلال‌های اصولی خود را که به یک مورد اشاره شد بر پایه این نگرش به نفس بنا کرده‌است اما با مراجعه به آثار گذشتگان این امر چندان بدیهی نیست و برخی فقها نوع دیگری به نفس

نگریسته‌اند و منکر تجرد و سایر ویژگی‌های نفس شده‌اند در این صورت پایه‌ی بسیاری از استدلال‌های صاحب کفایه که به نفس ارجاع داده می‌شود فروخواهد ریخت.

لازم به ذکر است اختلافات عمیقی پیرامون ویژگی‌های نفس وجود دارد. شیخ طوسی معتقد بوده که ماهیت و حقیقت انسان همین جسم و هیكل است و چیزی افزون بر آن وجود ندارد (طوسی، ۱۴۰۰: ق: ۶۶). علامه حلی نیز تصریح می‌کند که حقیقت انسان جسم است و منظور از جسم اجزای اصلی بدن است که از اول تا آخر عمر باقی می‌ماند. ایشان به صورت مفصل به نقد و بررسی آراء اندیشمندانی می‌پردازد که نفس را مجرد می‌دانند و همه‌ی آن‌ها رد می‌کند. (حلی، حسن به یوسف، ۱۳۷۹: ۵۷۳). علامه مجلسی و برخی اخباری‌ها نیز ادله تجرد نفس را کافی نمی‌دانند و معتقدند ظواهر آیات و اخبار بر جسمانی بودن روح و نفس دلالت می‌کند. (مجلسی، محمدباقر، بی‌تا: ۱۰۳/۵۸)

جایگاه عقل در منظومه فکری آخوند و تأثیرات آن بر استنباطات ایشان

با مراجعه به استدلال‌های صاحب کفایه پیرامون عقل درمی‌یابیم که در نظر ایشان عقل دارای دو شأن و جایگاه است؛ شأن ادراکی و شأن صدور حکم.

۱. جایگاه ادراکی عقل:

۱-۱. در صورت انسداد باب علم، عقل مستقلاً درک می‌کند که ظنون حجت و معذرت در نتیجه حکم به حجیت ظنون می‌دهد.

آخوند خراسانی برای این استدلال چند مقدمه دارند: مقدمه (۱) همه‌ی آحاد بشر مکلف به تکالیفی هستند. مقدمه (۲) به دلیل انسداد باب علم، دسترسی به احکام واقعی امکان پذیر نیست. مقدمه (۳) ادله ظنی وجود دارد که در صورت عمل به آن، احتمال می‌دهیم بری‌الذمه شویم و به تکلیف خود به شکل احتمالی عمل کرده‌ایم. نتیجه: عقل درک می‌کند که چنین ظنونی در صورت انسداد باب علم معتبر و معذر هستند زیرا عقاب بالاییان عقلاً قبیح است. صاحب کفایه در نهایت با آوردن عبارت «و هو واضح» این امر را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و توضیح اضافی می‌داند.

در این استدلال، آخوند به جایگاه ادراکی عقل اشاره می‌کند و از طرفی چون شرع، ادراکات عقلی و شرعی را با ارزش یکسان قلمداد می‌کند پس بالتبع شرع هم حکم به حجیت ظنون در صورت انسداد باب علم می‌کند.

اما لازم به ذکر است که اگر عقل درک کرده و حکم دهد که در صورت انسداد باب علم، ظنون حجت و معذر هستند پس؛ اولاً نباید مخالفتی با این ادراک عقلی وجود داشته باشد و حال آن که می‌دانیم حداقل اخباری‌ها این استدلال را نمی‌پذیرند و به ظنون مراجعه نکرده و به احتیاط پناه می‌برند. ثانیاً پیش‌فرض آخوند آن است عقل، استنباطات و ادراکاتش ثابت است و تابع زمان و مکان نیست و قابلیت تکامل و تغییر ندارد به عبارت دیگر ادراکات عقل را عرفی ندانسته و آن را همواره ثابت و لا یتغیر

می‌پندارند حال اگر این پیش‌فرض به چالش کشیده شود و مدعی شویم که ممکن است یک امر در دوره ای عقلی و دوره ای دیگر کاملاً غیر عقلی به نظر آید، دیگر نمی‌توان به ادراکات عقلی اعتمادی فرازمانی و فرازمینی کامل داشت زیرا با این فرض ادراکات عقلی می‌توانند تحت تاثیر عرف قرار بگیرند. عبدالکریم سروش در مناظره‌ای با علیدوست با موضوع «فقه و عقل» مدعی می‌شود که مفهوم عقل و یا عقلا به ما هم عقلا اولاً وجود خارجی ندارند ثانیاً یافته‌های عقلی کاملاً عرفی هستند و مثال‌های در این مورد می‌آورند به عنوان نمونه ای مطرح می‌کند که در دوره ای، برده‌داری عملی عقلایی محسوب می‌شده و هیچ کس بر آن خورده نمی‌گرفته ولی بشر امروز در اثر تکامل عقلی و بلوغ فکری این امر را غیرعقلایی و ناپسند می‌شمارد. (مناظره دوم سروش و علیدوست، ۱۴۰۳)

۱-۲. عقل مستقلاً اصل برائت را درک می‌کند.

صاحب کفایه با عبارت «و اما العقل: فإنه قد استقلّ بقیح العقوبة و المؤاخذه علی مخالفة التكليف المجہول، بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما كان حجة علیه ...» (خراسانی، ۱۴۲۳: ۳۹۰) صراحتاً به یکی از شئون مهم عقل که همان «شان اداری» است اشاره می‌کند. این عبارت بیانگر آن است که عقل مستقلاً قبح عقاب بالابیان را درک می‌کند بنابراین در تکالیف مشکوک و محتمل باید به اصل برائت پناه برد.

اگرچه آخوند قاعده‌ی قبح عقاب بالابیان را جزء ادراکات عقلی می‌داند و فهم آن را بدیهی و وجدانی معرفی می‌کند اما برخی همچون سیدمحمد باقر صدر، عقلی بودن این قاعده را انکار می‌کند. ایشان معتقد است که این قاعده عقلی و بدیهی نیست زیرا تا پیش از وحید بهبهانی کسی این قاعده را نمی‌شناخته و بعد از ایشان نیز در حدود و ثغور آن همواره اختلاف بوده است. (صدر، محمد باقر، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۶۹) ایشان بر اساس نظریه «حق الطاعة» نتیجه می‌گیرد که اصل اولی در هر تکلیف مشکوک، احتیاط است لذا قاعده‌ی قبح عقاب بالابیان درباره‌ی اوامر خداوند جاری نمی‌شود. (همان، ص ۶۱-۶۳)

همان‌طور که ملاحظه شد قاعده‌ی قبح عقاب بالابیان چنان که صاحب کفایه فرمودند عقلی و واضح نیست بلکه اولاً در اصل این قاعده و ثانیاً در حدود و ثغور آن اختلافات جدی وجود دارد و این خود نمونه‌ی واضحی است که ادراکات عقل اموری ثابت و مستقل نیستند بنابراین استدلال به عقل آن‌چنان که صاحب کفایه فرموده‌اند چندان واضح نیست.

۱-۳. قصد امر در متعلق امر عقلاً محال است.

آخوند خراسانی قصد قربت در متعلق امر را به دلیل دور، محال می‌داند گویا عقل را منبع مستقلاً می‌پندارد که دارای احکامی است که نمی‌توان از احکام آن سرپیچی کرد و حال آن که اگر قصد امر در متعلق امر محال بود هیچ فقیهی نباید با آن مخالفت می‌کرد درحالی که برخی این موضوع را محال نمی‌دانند. توضیح آن‌که: ارزشی بودن افعال، ملاک مناسبی برای ماهیت عبادت نیست بلکه عملی عبادی محسوب می‌شود که با قصد اطاعت امر حق تعالی باشد و از طرفی قصد اطاعت امر، نیز در

غرض و هدف مولی دخیل باشد. واضح است که در آیات و روایات تصریح به عبادی و غیرعبادی بودن فعلی نشده و اوامر الهی ساختار مشترکی دارند، اما تنها تمایز بین عبادات، آن است که در عبادات اراده و غرض شارع به عملی تعلق گرفته که مکلف باید مامور به را به قصد اطاعت انجام دهد. حال این سوال مطرح است که آیا أخذ چنین قیدی در متعلق خطاب امکان پذیر است یا خیر؟ یعنی آیا خداوند می تواند با یک امر مثلاً «صلِّ» هم وجوب صلاه را انشاء بفرماید و هم آن را مقید به قصد اطاعت امر، کند یا چنین عملی محال است؟ در این خصوص سه دیدگاه کلی مطرح است. دیدگاه نخست: صدور چنین تکلیفی محال ذاتی است. دیدگاه دوم: اخذ قصد امتثال در واجب مستلزم امتناع غیری است یعنی انشاء چنین تکلیفی محال نیست ولی منجر به محال می شود زیرا مقدور مکلف نیست. گروه سوم نیز معتقدند که أخذ قصد امتثال امر در واجب، امتناع ذاتی و غیری نداشته و حتی امکان وقوعی نیز دارد.

صاحب کفایه معتقدند به دلیل مشکل دور، قصد امر را عقلاً نمی توان در متعلق امر أخذ کرد. استدلال های عقلی متنوعی پیرامون امتناع ذاتی و عقلی «أخذ قصد امر در متعلق امر» وجود دارد (عابدین مومنی و ابراهیم جوانمرد، تابستان ۸۹: ۱۳۵-۱۶۷) و پاسخ های به این استدلال ها داده شده و برخی قائل به قول سوم شده اند که أخذ قصد امتثال در متعلق امر نه تنها ممکن، بلکه وجود دارد. همان طور که ملاحظه شد تشتت آراء در موضوعی مانند «امکان أخذ قصد امتثال امر در متعلق امر» بیانگر آن است که تعریف و حدود و ثغور روشنی برای عقل و استدلال های عقلی وجود ندارد لذا با ریشه یابی در یافته های اصولیون درمی یابیم منشأ برخی تفاوت آراء به جایگاه عقل و حدود و ثغور آن باز می گردد.

۲. شأن صدور حکم برای عقل

۲-۱. در دوران امر بین حکم وجوب و حرمت عقل حکم به تخییر می کند.

آخوند در دوران بین وجوب و حرمت در توصیلات، حکم به تخییر عقلی و اباحه شرعی می دهند و مستند فتوای خویش را عقل معرفی می کند مثلاً در حکم دفن کافر میت می فرماید: اگر کافر را دفن کنیم احتمال مخالفت یا موافقت وجود دارد زیرا ممکن است دفن، حرام یا واجب باشد و اگر دفن هم نکنیم احتمال مخالفت یا موافقت وجود دارد پس ترک و فعل، مساوی است بنابراین عقل حکم به تخییر می دهد. اگر چنین ادعای صحیح باشد پس نباید شاهد اختلاف فتوای باشیم درحالی که در این موضوع حداقل چهار نظر وجود دارد؛ ۱ براءت عقلی و شرعی ۲-حکم حرمت مقدم می شود ۳-تخییر شرعی جاری می شود ۴-تخییر عقلی و عملی و توقف حکمی. همان طور که ملاحظه شد آخوند فتوای خود را به راحتی مستند به عقل و حکم عقلی می کند در حالی که اگر عقل حکم به تخییر می کرد نباید اختلافی مطرح باشد.

۲-۲. دلیل عقل بر حجیت خبر واحد

مرحوم آخوند برای اثبات حجیت خبر واحد از طریق عقل، دو واژه علم اجمالی کبیر و صغیر را به کار می‌گیرد. یعنی اجمالاً می‌دانیم که در شریعت احکامی وجود دارد و هر متدین عاقلی می‌داند که دین بدون احکام وجود ندارد (علم اجمالی کبیر) و از طرفی می‌دانیم در میان امارات معتبر و غیر معتبر یقیناً تکالیفی بر عهده‌ی ما است (علم اجمالی صغیر)؛ حال عقل حکم می‌کند برای بری‌الذمه شدن باید به همه‌ی روایات عمل کرد مگر روایاتی که یقین داریم شرایط حجیت را ندارند مثل خبر فاسق. در تبیینی که آخوند انجام داده‌اند از عقل عرفی بهره برده‌اند که بی‌شک محل مناقشه و بحث است.

امام خمینی ره (۱۳۸۵: ۱، ۳۱۳) برای اثبات حجیت خبر واحد از سیره عقلا استفاده کرده‌اند و تنها دلیل معتبر را سیره‌ی عقلا می‌دانند اما علمایی همچون سید مرتضی (علم الهدی، ۱۳۷۶: ۲، ۴۵)، ابن زهره (۱۴۱۷: ۳۲۸)، ابن براج (۱۴۰۶: ۲، ۵۹۸) و ابن ادریس (۱۴۱۰، ۵۱/۱) استدلال‌های که برای حجیت خبر واحد آورده شده را نمی‌پذیرند و معتقدند که اگر دلیل شرعی بر حجیت خبر واحد نداشته باشیم تعبد به آن منتفی است؛ بنابراین اگر عقل حکم به حجیت خبر واحد می‌کند نمی‌بایست چنین اختلافی مطرح باشد لذا دلیل عقل در نظر علماء تعریف و جایگاه متفاوتی داشته‌است.

۲-۳. کاربرد عقل و بناء عقلا در حجیت استصحاب

شیخ انصاری در بحث حجیت استصحاب صراحتاً به موضوع عقل و احکام آن می‌پردازد. ایشان احکام عقل را به مستقل و غیرمستقل تقسیم می‌کند. احکام عقلی غیر مستقل، احکامی هستند که حکم عقل به حکم شرعی ضمیمه شده و حکم آن مشخص می‌شود مانند قیاس، استحسان، استقراء ... اما حکم عقل مستقل به گونه‌ای است که خودش به تنهایی موجب استخراج حکم شرع شود مانند حسن عدل و قبح ظلم.

اما سبک صاحب کفایه اینگونه است که وارد مناقشات تعریف عقل و ویژگی‌های آن نمی‌شود و مستقیم به سراغ کاربرد آن می‌رود. ایشان اولین دلیل حجیت استصحاب را بناء عقلا معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: عقلا بر طبق حالت سابقه عمل می‌کنند و شارع مقدس نیز این بناء عقلا را امضاء کرده‌است پس استصحاب حجت است.

صاحب کفایه با به چالش کشیدن این استدلال، ابقاء ماکان را رویه و سیره‌ی عقلا نمی‌دانند و این عمل را از احکام عقل نمی‌دانند بلکه می‌فرمایند: اگر عقلا حکم به بقاء چیزی می‌کنند شاید به دلیل خاصی است، نه فقط به این دلیل که از قبل بوده بلکه شاید حکم به بقاء که به عقل منتسب می‌شود به دلیل احتیاط یا اطمینان یا غفلت یا ظن ... و نه به حکم عقل. بنابراین نمی‌توان به راحتی موضوعی همانند استصحاب را به عقل و بناء عقلا حواله کرد همان‌طور که صاحب کفایه در موضوع استصحاب آن را به بناء عقلا و عقل منتسب نکرده‌اند. (خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۲۳: ۴۳۹)

۲-۴. حکم عقل به وجوب شناخت پیامبر (ص) و اوصیای ایشان.

صاحب کفایه در بحث انسداد ادعا می‌کند که عقل مستقلاً به وجوب شناخت نبی (ص) و وصی (ع) حکم می‌کند؛ «فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي و وصيه كذلك ...» (همان: ۳۷۸) زیرا عدم شناخت نبی (ص) موجب ضرر محتمل خواهد شد و عقل دفع ضرر محتمل را لازم می‌داند. اما در مورد این قاعده و عقلی بودن آن نیز اختلاف نظر وجود دارد محقق اصفهانی قاعده دفع ضرر محتمل را نه عقلی و نه عقلایی بلکه یک امر فطری می‌دانند که بین انسان و حیوان مشترک است و هیچ ربطی به عقل آدمی ندارد پس درباره این موضوع نیز اجماعی وجود ندارد.

۲-۵. عقل حکم می‌کند که باید بر طبق قطع عمل کرد.

یکی از مباحث بنیادین در اصول فقه جایگاه معرفتی قطع است. از نظر فقها حجیت قطع ذاتی است یعنی قطع، کاشفیت ذاتی از واقع دارد. آخوند همچون سایر اصولیون لزوم تبعیت از قطع را امر عقلی تلقی می‌کند و معتقد است عقل حکم می‌کند که قطع به دلیل کاشفیت ذاتی، به محقق شدن تکلیف و فعلیت یافتن آن منجر می‌شود. (همان: ۲۹۷)

اگر همان‌طور که آخوند ادعا کرده به حکم عقل، حجیت قطع ذاتی و کاشف از واقع است پس نباید اختلافی در این مسئله باشد و حال آن که برخی کاشفیت ذاتی قطع و در نتیجه حجیت قطع را نپذیرفته‌اند و با توجه به تجربه بشری و معرفت‌شناسی مدرن این ایده را قابل دفاع نمی‌دانند. کسانی که کاشفیت ذاتی قطع و در نتیجه حجیت قطع را به چالش می‌کشند ابتدا به سراغ ماهیت معرفت بشری رفته‌اند و ادعا می‌کنند که معرفت‌های ما از واقعیت‌های جهان، همواره ذهنی است و معرفت عینی و واقعی از واقعیت‌های جهان ممکن نیست. این مناقشه‌ی معرفت‌شناسانه در فلسفه کانت به اوج خود رسیده‌است. او معتقد بوده‌است در معرفت با دو مسئله مجزا مواجه هستیم؛ اول، شیء فی نفسه یا بودها و دوم، تصویر این شیء در ذهن ما یا نمودها. «بودها» موجودیت خارجی اشیاء هستند ولی «نمودها» علم یا معرفت ما نسبت به اشیاء خارجی هستند. حال این سوال مطرح است که حصول معرفت عینی و واقعی برای بشر ممکن است؟ یا همواره ما برداشت‌ها و معرفت‌های ذهنی خود را که در ذهنمان نقش می‌بندد را به عنوان واقعیت بر دیگران تحمیل می‌کنیم؟ از نظر معرفت‌شناسی کانتی معرفت بشری عینی نیست بلکه همواره ذهنی است یعنی در هر معرفتی، فاعل در نوع برداشت و معرفتش از واقعیت نقش دارد به بیان دیگر هر معرفتی مشروط به شرایط ذهنی فاعل است بنابراین واقعیت و اشیاء ایده آل‌های هستند که حصول معرفت عینی به آن ناممکن است. (اسکروتن، ۱۳۸۸: فصل دوم) بنابراین معرفت ما نسبت به یک امر، هرچقدر هم که به آن یقین و قطع داشته باشیم، هیچ نسبت ضروری با واقعیت ندارد. نتیجه آن که کاشفیت ذاتی قطع از واقعیت، آشکارا با معرفت‌شناسی کانتی در تضاد است؛ زیرا اگر کسی اعتقاد به دوئیت میان بود (واقعیت عینی) و نمود (معرفت ذهنی) دارد نمی‌تواند بر این باور باشد که علم قطعی ما به چیزی، ذاتاً واقعیت را برای ما کشف می‌کند.

با این توضیحات، ادعای آخوند که عقل حکم می‌کند که قطع ذاتاً کاشف از واقع و در نتیجه حجت است را به چالش می‌کشد، زیرا این دلیل یک نوع برداشت عرفی بوده است که صاحب کفایه آن را عقلی فرض کرده است.

تأثیر انسان‌شناسی آخوند در به کارگیری «وجدان» در استدلال‌ها

در کفایه الاصول وجدان یکی از منابع معرفتی است که منشأ صدور حکم شرعی تلقی می‌شود. این واژه ۲۱ بار در کفایه تکرار شده و استدلال برخی امور در نهایت به وجدان احاله شده است مثلاً در موارد زیر مهمترین دلیل، وجدان معرفی شده است:

۳. موضوع امر، مطلوبیت نفس طبایع است و به ویژگی‌های خارجی مرتبط نیست و دلیل این امر وجدان است.

۴. وجدان حکم می‌کند که مقدمه‌ی واجب، واجب است.

۵. متجری مستحق عقاب و منقاد مستحق ثواب است و مهمترین دلیل آن وجدان است.

۶. وجدان حکم می‌کند که استعمال مجازی صحیح است و به وضع واضح ارتباطی ندارد ۵- با حکم وجدان درمی‌یابیم که در صورت عدم دسترسی به قطع تعبد به ظنون ممکن و ضروری است.

همان‌طور که ملاحظه شد در برخی مسایل و موضوعات، وجدان دلیلی روشن و کاملاً قابل استناد تلقی شده است اما لازم به ذکر است به دلیل تأثیر فراوان گرایش‌های فلسفی و منطقی صاحب کفایه، ظاهراً منظور از وجدان در کلام ایشان همان وجدانیاتی است که در منطق به کار رفته و قسمی از محسوسات است.

لازم به ذکر است که یکی از مهمترین زیر ساخت‌های معرفت بشری محسوسات یا مشاهدات است که وجدانیات را زیر مجموعه آنها قرار می‌دهند. محسوسات گزاره‌هایی هستند که عقل به کمک حس درباره مفاد آنها داوری می‌کند و از آنجا که حواس بر دو نوع ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند گزاره‌های محسوس نیز دو قسم هستند: ۱- محسوسات ظاهری؛ محسوساتی هستند که مفاد گزاره‌های آن محصول حس ظاهری باشند مانند «آب سرد است» ۲- محسوسات باطنی؛ محسوساتی هستند که مفاد آنها از راه حواس باطنی یعنی حس مشترک، خیال، واهمه، متصرفه و حافظه معلوم می‌گردد (حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴: ۳۹۵) مانند «می‌ترسم». این نوع نگرش به محسوسات و وجدانیات از عصر حاضر تا عصر شیخ اشراق و ابن سینا در اشارات و شیخ طوسی وجود داشته بنابراین این تعریف از وجدانیات، ریشه در تاریخ کهن علمی ما دارد و صاحب کفایه الاصول نیز تحت تأثیر این تراث علمی بوده و هرگاه در استدلالی، ما را به وجدان ارجاع می‌دهد منظورش محسوساتی است که مفاد آنها از راه حواس باطنی کسب شده باشد حال اگر اندیشمندی در اصل این تقسیمات و یا حدود و ثغور آنها تشکیک کند و یا اساساً این تقسیمات را زائیده‌ی دانشی درگذشته بداند که مبانی

معرفت‌شناسی دقیقی ندارد و یا با تعاریف جدید، آن را جزء شبه علم‌ها تلقی کند، پس ارجاع به وجدانیات چندان موجه به نظر نمی‌رسد؛ به عنوان نمونه علامه طباطبایی وجدانیات را قسیم مبادی یقینی مانند اولیات و متواترات قرار می‌دهد و نه قسمی از محسوسات (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۴۳۰: ۱/ ۳۱۱) و برخی دیگر از معاصرین وجدانیات را زیر مجموعه محسوسات ندانسته و آن را به عنوان بدیهی مستقل از محسوسات تعریف کرده‌اند (حسین زاده، محمد، ۱۳۸۳، ۹۷) و برخی بر خطاپذیری وجدانیات استدلال‌های آورده‌اند. (پودینه، محمد علی، ۱۳۹۱: ۳۳) بنابراین با توجه به توسعه علمی که به کارکردهای ذهن و نحوه عمل کردن آن‌ها می‌پردازد و این تقسیم بندی‌ها را غیر علمی دانسته و یا با تغییراتی که در تعریف و محتوای وجدانیات ایجاد شده، استدلال‌های صاحب کفایه که مستند بر وجدان بوده نیز دچار چالش جدی خواهد شد بنابراین دیگر نمی‌توان فقط با عبارتی همچون «یؤید الوجدان، احاله الی الوجدان ...» از آوردن دلیل طفره رفت.

نتایج

علم اصول علمی بشری است و دائما در تعامل و داد و ستد با سایر معارف بوده است لذا قبض و بسط در یکی از علوم بشری می‌تواند در این علم نیز اثرگذار باشد. یکی از مهمترین معارف بشری که دچار تحولی ژرف شده انسان‌شناسی است. سبک اجتهادی فقیه‌ای که انسان را مجبور می‌داند و یا عقل را منبع مستقلی قلمداد نمی‌کند و یا علم النفس او از فلاسفه یونانی نشأت گرفته و یا برای وجدان اعتباری قائل نیست ... با فقیه دیگری که مبانی انسان‌شناسی دیگری دارد بسیار متفاوت است چرا که انسان‌شناسی یکی از مبادی و مبانی بسیار مهم اجتهاد است. در این نوشتار به مختصات انسان‌شناسی آخوند خراسانی با محوریت کفایه الاصول اشاره شد از جمله ذات‌گرایی، جبرگرایی، نگرش فلسفه ارسطویی به انسان، علم النفس صدرایی، عدم استقلال عقل در برابر شرع و جایگاه رفیع وجدان که همان وجدانیات منطقی است. و در نهایت به تاثیر این نوع نگرش به انسان در یافته‌های علمی آخوند پرداخته شد و روشن گردید که تغییر مبانی خصوصا انسان‌شناسی می‌تواند روش اجتهادی و حتی منابع استنباط را دچار تحول کند.

منابع

- آملی، میرزا محمدتقی (۱۳۸۰). مصباح الهمدی فی شرح العروة الوثقی (۱۲ جلدی، چاپ اول). ناشر مؤلف.
- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى (چاپ دوم). انتشارات اسلامی.
- ابن براج، عبدالعزيز (۱۴۰۶). المذهب (چاپ اول). انتشارات اسلامی.
- ابن زهره، سيد حمزة بن علی (۱۴۱۷). غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع (تحقیق ابراهیم بهادری، چاپ اول). مؤسسه امام صادق.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۸). کانت (ترجمه علی پایا، چاپ سوم). انتشارات طرح نو.
- اشتهاردی، علی‌پناه (۱۴۱۷). مدارک العروة (چاپ چهارم). دارالأسوة.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵). کتاب المکاسب (چاپ اول). مجمع فکر الإسلامی.
- باقری بیذهندی، ناصر (۱۳۶۸). کتاب‌شناسی کتب درسی حوزه (۲). نور علم، (۳۲)، ۱۹۶-۲۱۴.
- پودینه، محمدعلی (۱۳۹۱). خطاپذیری وجدانیات. ذهن، ۱۳(۵۲)، ۳۳-۵۲.
- حسینی، سید عبدالرحیم و ملیحی، سید مصطفی (۱۴۰۰). نقش عقل در حجیت خبر واحد. پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۴(۲۹)، ۸۱-۹۹.
- <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080417.1400.15.29.4.5>
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۳). مروری بر تعریف و جایگاه زیرساخت‌های معرفت بشری محسوسات و وجدانیات. معرفت فلسفی، ۲(۲)، ۹۶-۱۱۶.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹). الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة (تحقیق مرکز العلوم و الثقافة الإسلامیة). بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴). القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة (چاپ اول). دفتر انتشارات اسلامی.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۲۳). کفایة الأصول (چاپ هفتم). مؤسسه النشر الإسلامی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵). أنوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة (چاپ سوم). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

سروش، عبدالکریم و علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۹). فقه و عقل [ویدئو]. آپارات.
<https://www.aparat.com/v/arq51qk>

صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۰). مباحث الأصول (تحریر سید کاظم حسینی حائری). نشر کاظم حسینی حائری.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۳۰). نهاية الحکمة. مؤسسة النشر الإسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰). الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد. مكتبة چهلستون.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). العدة فی أصول الفقه (تحقیق محمدرضا انصاری قمی). ستاره.

علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۷۶). الذریعة إلى أصول الشریعة (تصحیح ابوالقاسم گرگی). انتشارات دانشگاه تهران.

علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵). رسائل الشریف المرتضی. دارالفکر.

علی پور، مهدی (۱۳۹۱). درآمدی به تاریخ علم اصول (چاپ سوم). مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴). نهاية الدراية فی شرح الکفاية. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

غزالی، محمد بن محمد (بی تا). إحياء علوم الدين. دارالکتب العربی.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳). علم النفس فلسفی. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۸). النخبة فی الحکمة العملية و الأحکام الشرعیة (چاپ دوم). سازمان تبلیغات اسلامی.

مجلسی، محمدباقر (بی تا). بحار الأنوار. دارالکتب الإسلامية.

مومنی، عابدین و جوانمرد، ابراهیم (۱۳۸۹). بررسی امکان لحاظ قصد امتثال در متعلق خطاب. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۲(۲)، ۱۵۳-۱۶۸.

References (including transcribed/translated titles)

‘Alam al-Hudā, ‘Alī b. al-Ḥusayn (1376). *al-Dharī‘a ilā uṣūl al-sharī‘a* (Ed. A. Gorji). Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihārān. (in Arabic)

‘Alam al-Hudā, ‘Alī b. al-Ḥusayn (1405). *Rasā’il al-Sharīf al-Murtaḍā*. Dār al-Fikr. (in Arabic)

‘Alīpūr, Mahdī (1391). *Dar-āmadī bih tārīkh-i ‘ilm-i uṣūl* (3rd ed.). Markaz-i Bayn al-Milālī-i Tarjuma va Nashr-i al-Muṣṭafā. (in Persian)

Āmulī, Mīrzā Muḥammad Taqī (1380). *Miṣbāḥ al-hudā fī sharḥ al-ʿUrwat al-wuthqā* (12 vols., 1st ed.). Nāshir-i Muʾallif. (in Arabic)

Anṣārī, Murtaḍā (1415). *Kitāb al-makāsib* (1st ed.). Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. (in Arabic)

Bāqirī Bīdhindī, Nāṣir (1368). Kitāb-shināsī-i kutub-i darsī-i ḥawza (2). *Nūr-i ʿIlm*, (32), 196–214. (in Persian)

Fayyāḍī, Ghulām-Rizā (1393). *ʿIlm al-naḥs-i falsafī*. Muʾassasa-yi Āmūzishī va Pizhūhishī-i Imām Khumaynī. (in Persian)

Fayḍ-i Kāshānī, Muḥsin (1418). *al-Nukhba fī al-ḥikmat al-ʿamaliyya wa-al-aḥkām al-sharʿiyya* (2nd ed.). Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. (in Arabic)

Gharawī Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (1374). *Nihāyat al-dirāya fī sharḥ al-Kifāya*. Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth. (in Arabic)

Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad (n.d.). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Dār al-Kutub al-ʿArabī. (in Arabic)

Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf (1379). *al-Asrār al-khaṭiyya fī al-ʿulūm al-ʿaqliyya* (Ed. Markaz al-ʿUlūm wa-al-Thaqāfat al-Islāmiyya). Būstān-i Kitāb. (in Arabic)

Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf (1414). *al-Qawāʿid al-jaliyya fī sharḥ al-Risālat al-shamsiyya* (1st ed.). Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Hosseinzadeh, Mohammad (1383). Murūrī bar taʾrīf va jāyghāh-i zīrsākht-hā-yi maʾrifat-i basharī: Maḥsūsāt va wijdāniyyāt. *Journal of Philosophical Knowledge*, 2(2), 96–116. (in Persian)

Hosseini, Seyed Abdolrahim & Malihi, Seyed Mostafa (1400). Naqsh-i ʿaql dar ḥujjiyyat-i khabar-i wāḥid. *Pazhūhish-nāmah-i Qurʾān va Ḥadīth*, 14(29), 81–99. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080417.1400.15.29.4.5> (in Persian)

Ibn al-Barrāj, ʿAbd al-ʿAzīz (1406). *al-Muhadhdhab* (1st ed.). Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad b. Manṣūr (1410). *al-Sarāʾir al-ḥawī li-taḥrīr al-fatāwī* (2nd ed.). Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Ibn Zuhra, Sayyid Ḥamza b. ʿAlī (1417). *Ghunyat al-nuzūʾ ilā ʿilma al-uṣūl wa-al-furūʾ* (Ed. I. Bahādurī, 1st ed.). Muʾassasa-yi Imām Ṣādiq. (in Arabic)

Ishtihārdī, ʿAlī-Panāh (1417). *Madārik al-ʿUrwa* (4th ed.). Dār al-Uswa. (in Arabic)

Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim (1423). *Kifāyat al-uṣūl* (7th ed.). Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Khumaynī, Rūḥ Allāh (1385). *Anwār al-hidāya fī al-taʾlīq al-ʿalā al-Kifāya* (3rd ed.). Muʾassasa-yi Tanẓīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī. (in Arabic)

Majlisī, Muḥammad Bāqir (n.d.). *Biḥār al-anwār*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (in Arabic)

Momeni, Abedin & Javanmard, Ebrahim (1389). Barrasī-i imkān-i liḥāz-i qaṣd-i imtithāl dar muta‘allaq-i khiṭāb. *Journal of Islamic Jurisprudence and Law Studies*, 2(2), 153–168. (in Persian)

Poudineh, Mohammad Ali (1391). Khaṭā-padhūr-i wijdāniyyāt. *Journal of Zehn*, 13(52), 33–52. (in Persian)

Scruton, Roger (1388). *Kānt* (Trans. A. Paya, 3rd ed.). Intishārāt-i Tarḥ-i Naw. (in Persian)

Soroush, Abdolkarim & Alidoust, Abolghasem (1399). *Fiqh va ‘aql* [Video]. Aparat. <https://www.aparat.com/v/arq51qk> (in Persian)

Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir (1380). *Mabāḥith al-uṣūl* (Recorded by S. K. Ḥusaynī Ḥā’irī). Nashr-i Kāzīm Ḥusaynī Ḥā’irī. (in Arabic)

Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1430). *Nihāyat al-ḥikma*. Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan (1400). *al-Iqtisād al-hādī ilā ṭarīq al-rashād*. Maktabat Chihilstūn. (in Arabic)

Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan (1417). *al-‘Udda fī uṣūl al-fiqh* (Ed. M. R. Anṣārī Qummī). Sitārah. (in Arabic)