

دکتر منصور امیرزاده جبرگلی
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی تربت حیدریه

بررسی جایگاه فلسفه در فقه و اصول

چکیده

بررسی جایگاه فلسفه در فقه و اصول، و لزوم یا عدم لزوم دانستن دانش فلسفه برای استنباط احکام فقهی و حقوقی، هدف اصلی نگارش این مقاله است. اگرچه در طول تاریخ علوم اسلامی، برخی از فقها و اصولیین به تدریس و تحقیق درباره‌ی فلسفه پرداخته و گاهی اوقات مباحث فلسفی را در لابلای مسایل فقهی و اصولی مطرح نموده‌اند، اما به طور کلی دیدگاه فقها، اصولیین و متکلمین اسلامی نسبت به فلسفه و فلاسفه، مطلوب نبوده است. بنا به نوشته‌ی شهید صدر، از زمان مآصدرای شیرازی، مسایل فلسفی وارد علم اصول شد. در دوره‌های بعد، فقهایمانند صاحب قوانین، صاحب فصول، شیخ انصاری و بویژه صاحب کفا به محقق خراسانی و شاگردش آیت‌الله کمپانی در ورود مسایل فلسفی (از قبیل طلب و اراده، دور، اکوان اربعه و...) به فقه و اصول، نقش بسزایی داشتند.

با توجه به اعتباری بودن مسایل فقهی، پابندی به اصول حاکم در فلسفه در مسایل فقهی و اصولی موجه نبوده و به دلیل عدم ارتباط مباحث فلسفی با استنباط احکام، حذف یا لااقل تلخیص آنها از فقه و اصول، ضروری به نظر می‌رسد.

کلید واژه

فلسفه، فقه، اصول فقه، طلب و اراده، دور، اکوان اربعه، اعتباریات فقهی.

مقدمه:

اکثر فقها و اصولیین، علومى چون صرف، نحو، لغت، منطق، کلام و اصول فقه را به عنوان «مقدمات اجتهاد» نام می‌برند و دانستن آن را برای مجتهد ضروری می‌دانند ولی غالباً تعلّم فلسفه را در زمره‌ی مقدمات اجتهاد ذکر نکرده‌اند.

لفظ فلسفه، مصدر جعلی عربی است که از دو کلمه‌ی یونانی «فیلسوس» (philososs) به معنای دوست، دوستدار و «سوفیا» (sofia) به معنای حکمت، ساخته شده‌است. فیلسوفیا یعنی دوستدار دانش. در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی، گاهی به جای واژه‌ی فلسفه از واژه‌ی «حکمت»، «متافیزیک»، «مابعدالطبیعه»، «حکمت متعالیه»، «علم الهی» و... استفاده می‌شود. (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۵/۱ «پاورقی شماره‌ی ۴»، التّفاء (قسم‌الالهیات) ص ۲۱-۲۲؛ جرجانی، التّریفات، ص ۲۰۰، ذیل اصطلاح «العلم الالهی»؛ ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۷۸؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۲۰/۱؛ سبزواری، شرح المنظومه (قسم الحکمه)، ۵۰/۲؛ طباطبایی، بدایه الحکمه، ص ۹-۱۰)

معنای شایع فلسفه، از نظر قدمای فلاسفه عبارت بود از: مطلق دانش معقول که شامل همه‌ی علوم غیرنقلی بود و فیلسوف شدن یعنی جامع همه‌ی علوم عقلی زمان خود شدن، اعم از الهیات، ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات، منزلیات و اخلاق. و به این اعتبار بود که می‌گفتند: «هر کس فیلسوف باشد، جهانی می‌شود، عقلی، مشابه جهان عینی. «الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» ترجمه: حکمت، دانشی است که انسان جهانی شود عقلی، مشابه جهان خارجی. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۰/۱؛ شرح المنظومه، (قسم الحکمه) ۵۰/۲).

صدرالمتألهین در تعریف فلسفه گوید: «استکمال النفس الانسانیه بمعرفه حقائق الموجودات علی ماهی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی.» یعنی: فلسفه، به کمال رسیدن نفس انسانی است به وسیله‌ی شناخت حقایق موجودات، چنان که هستند و حکم کردن به وجود آنها، از روی تحقیق و برهان نه از روی ظن و تقلید، به اندازه‌ی توانایی بشر (الحکمة المتعالیه، ۲۰/۱)

علامه طباطبایی در تعریف فلسفه - حکمت، می‌فرماید: «الحکمة الالهية، علم یبحث فیہ عن احوال الموجود بما هو موجود». فلسفه‌ی الهی، علمی است که در آن از احوال و مسایل موجود از آن حیث که موجود است (یعنی موجود مطلق)، بحث می‌شود (بدایه الحکمه، ص ۹-۱۰)

در مقاله‌ی حاضر مواردی از قبیل: دیدگاه فقها و متکلمین در باره‌ی فلسفه ورود فلسفه به علم اصول و فقه، قواعد فلسفی و اعتبارات فقهی، به بحث گذاشته می‌شود.

دیدگاه فقها و متکلمین درباره‌ی فلسفه

در تاریخ علوم اسلامی، نخستین دسته‌ی متشکل که با اصول عقلی و فلسفه، به مبارزه برخاستند، اشعریان بودند. رؤسای اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل، بحث و استدلال را در مسایل اعتقادی، نیز حرام می‌شمردند.

مخالفت اهل دین با فلسفه، بیشتر در موضوع الهیات، خاصه الهیات ارسطو بود، زیرا بسیاری از مسایل آن نزد اهل سنت و حدیث، غیرقابل انطباق با اصول دین اسلام، قرآن و حدیث شمرده شد. (صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ۱/۱۴۰)

متکلمین اسلامی، فلاسفه را متهم می‌کردند که از فلسفه‌ی یونانی، تبعیت می‌کنند و پای در گل و لای گمراهی نهاده و «قفل اسطوره‌ی ارسطو» را بر «در احسن الملل» زده و «نقش فرسوده‌ی افلاطون» را در «طراز بهین خلل» نهاده‌اند.^۱ علامه طباطبایی می‌فرماید:

«[در قرن سوم هجری] اکثریت فقها و متکلمین، به فلسفه و سایر علوم عقلیّه، - که میهمانان تازه واردی بودند- روی خوش، نشان نمی‌دادند و این مخالفت اگرچه در آغاز کار به واسطه‌ی حمایتی که حکومت وقت از این علوم می‌کرد، تاثیر قابل توجهی نداشت ولی پس از کمی، صفحه برگشت و همراه منع اکید، کتب فلسفی را به دریا ریختند و

۱- عبارات داخل گیومه، در شعر خاقانی آمده است. خاقانی (م حدود ۵۸۵ هـ) در قصیده‌ای گوید:

قفل اسطوره‌ی ارسطو را بر در احسن الملل منهدم

(خاقانی شروانی، دیوان، ص ۱۷۲)

نقش فرسوده‌ی فلاطون را بر طراز بهین حلال منهدم

رسایل «اخوان الصفا»، که تراوش فکری یک عده مؤلفین گمنام است، یادگاری است از آن روز» (شبهه در اسلام، ص ۵۹)

از مخالفین فلسفه، حجه الاسلام غزالی (م ۵۰۵هـ) است. وی کتابی به نام «تهافت الفلاسفه» در رد فیلسوفان دارد. به گفته‌ی شبلی نعمانی: غزالی، اولین شخصی است که کتابی مستقل به نام «تهافت الفلاسفه» در رد فلسفه، نوشته است. (تاریخ علم کلام، ۵۱/۱)

غزالی گفته است: در الهیات، همه‌ی افکار فلاسفه‌ی الهی، بی‌بنیاد و اشتباه است. وی پس از تکفیر و تحقیر سقراط، افلاطون و ارسطو، تکفیر فارابی و ابوعلی سینا را واجب می‌شمارد. وی، اغلاط و اشتباهات فلاسفه را در باب الهیات، ۲۰ مسأله دانسته و سه اصل (مسأله) را دلیل کفر و الحاد فلاسفه، شمرده است.^۱ آن سه مسأله عبارتند از: انکار معاد جسمانی، علم واجب به کلیات و عدم علم او به جزئیات، اعتقاد به قدم عالم (غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۳۰-۳۲؛ همان، تهافت الفلاسفه، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ ابن خلدون، مقدمه ص ۵۱۴ به بعد (فی ابطال الفلاسفه)؛ صفا، تاریخ علوم عقلی، ۱۵۰/۱-۱۵۱؛ هانری کوربن، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ص ۲۴۷-۲۴۸؛ حنالفاخوری، خلیل البحر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۳۲-۵۳۶)

بعد از غزالی، امام فخر رازی (م ۶۰۶هـ) از جمله دانشمندانی است که به قول شبلی نعمانی: شاهکار بزرگ او در کلام، همانا رد بر فلسفه است (تاریخ علم کلام، ۵۶/۱).

علاوه بر غزالی و فخر رازی، دانشمندان دیگری نیز در رد فلسفه، دست به تألیف زده‌اند. کتب زیر در رد بر فلسفه و منطق، نوشته شده‌است: مصارع الفلاسفه- شهرستانی (م ۵۴۸ ق)؛ نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق یونان- ابن تیمیه؛ مفتاح دارالسعادة- ابن قیم جوزیه (ک ۷۵۱ق)؛ صون المنطق و الکلام عن فتنی المنطق و الکلام- جلال‌الدین سیوطی (م ۹۱۱ ق) و کتب دیگر.

حکیم ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) گوید: امامیه در طول تاریخ، آن طور که دیگران با فلسفه، دشمنی کردند با اساس کار فلسفه و استدلالات منطقی،

۱- شایان ذکر است ابوالولید محمد بن احمد معروف به ابن رشد قرطبی (م ۵۹۵ ق) کتاب تهافت التهافت را در رد کتاب تهافت الفلاسفه غزالی، نوشته و به تمام بیست ایراد غزالی، پاسخ داده است. (هانری کوربن، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ص ۳۲۲)

۲- مکتب وهابیان، سخت تحت تاثیر تفکرات ابن تیمیه حنبلی و باوفاترین شاگردش یعنی ابن قیم جوزیه، است.

مخالفت نورزیدند بلکه موافق با استدلالات فلسفی بودند و باور داشتند که اساس دین اسلام، بر عقل و فلسفه است (شوارق الالهام، ۹/۱).

در دهه‌های اخیر که جو مخالف فلسفه - اگر نگوئیم جو ضد فلسفه - بر برخی از حوزه‌های علمی حاکم شده بود و حتی برخی درصدد گرفتن فتوای حرمت فلسفه از بعضی از مراجع تقلید وقت بودند و بعضاً مدرسین فلسفه را تکفیر و تحقیر می‌نمودند، دانشمندانی مانند امام خمینی(ره)، علامه سید محمد حسین طباطبایی (صاحب کتاب‌های المیزان، بدایة الحکمة، نهایة الحکمة و...)، استاد مطهری و دیگران با تحمل سختی‌ها و زخم زبان‌ها، به تدریس و تحقیق درباره‌ی فلسفه و علوم عقلی پرداختند.

گفتنی است طبق قول مشهور، پایه‌گذار مکتب تفکیک^۱ مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی (متوفی به سال ۱۳۶۵ هـ) و مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی (م ۱۳۸۶ هـ)، تفکر کلامی و فقهی داشتند و با تفکر فلسفی مخالف بودند.

مرحوم استاد کاظم مدیر شانه‌چی - که برخی از مباحث فلسفی را نزد مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مجتبی قزوینی، خوانده‌اند می‌فرماید: مرحوم حاج شیخ مجتبی، موافق صددرصد فلسفه نبودند و تقریباً همان مذاق مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی را داشتند. (مصاحبه، فصلنامه‌ی اندیشه، ص ۴۶-۴۸). استاد محمد رضا حکیمی این را نمی‌پذیرد و معتقد است: «در این جا باید خاطر نشان سازم که اصحاب مکتب تفکیک به هیچ روی، منکر واقعیتی به نام فلسفه‌ی اسلامی یا عرفان اسلامی (چه عرفان نظری و چه عرفان عملی) نیستند... بلکه آن [فلسفه] را یکی از پربارترین جریان‌های تفکر انسانی در طول تاریخ می‌دانند.» (مکتب تفکیک، ص ۵۲)

ورود فلسفه به علم اصول و فقه

در دوره‌ی اول از ادوار علم اصول فقه (دوره‌ی تاسیس)، اصول فقه با علوم دیگر از جمله کلام، آمیخته نشده بود اما از قرن سوم هجری به بعد، که نزاع و مبارزه‌ی کلامی بین اشاعره و معتزله، به اوج خود رسید، مسایل اصولی با مسایل کلامی آمیخته شد و

۲- درباره‌ی مکتب تفکیک و اعتقادات آنان، نک: «پیشینه و جایگاه دلیل عقل در فقه و اصول» تألیف نگارنده.

کتاب اصولی که در این دوره، تألیف و تصنیف گردید، از استقلال برخوردار نبود بلکه مجموعه‌ای بود از مسایل اصولی، کلامی و غیره.

تأثیر مسایل کلامی در اصول، در کتاب‌هایی چون الفصول جصاص رازی (م ۳۷۰ ق)، العمد قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ ق)، المعتمد ابوالحسین بصری (م ۴۳۶ ق)، الدررین سید مرتضی، عده‌الاصول شیخ طوسی، الاحکام ابن حزم (۴۵۶ ق)، البرهان جوینی (م ۴۷۸ ق)، المستصفی غزالی (م ۵۰۵ ق)، المحصول فخر رازی (م ۶۰۶ ق) و غیره، به خوبی مشاهده می‌شود.

از زمان محقق حلی (م ۶۷۶ ق) برخی از مسایل کلامی که در اصول رخنه کرده و بعضاً تأثیر گذاشته بود، از اصول فقه خارج شد و علم اصول به تدریج استقلال خود را به دست آورد، ولی هیچ گاه اصول فقه از تأثیر مسایل کلامی، منطقی و فلسفی بیرون نرفت.

تقریباً تا نیمه‌ی اول قرن پنجم، علم اصول به طور مستقیم، تحت تأثیر علم منطق، قرار نداشت اما از نیمه‌ی دوم قرن پنجم هجری به بعد، یعنی از زمان تألیف کتاب المستصفی، علم اصول با علم منطق، آمیخته شد.

غزالی در المستصفی، آمدی (م ۶۳۱ ق) در الاحکام فی اصول الاحکام، ابن حاجب (م ۶۳۶ ق) در کتاب مختصرالمنتهی، صاحب معالم (م ۱۰۱۱ ق) در کتاب معالم و شیخ بهایی (م ۱۰۳۱ ق) در کتاب زبدة الاصول و دیگران، برخی از مسایل منطقی را در مبادی علم اصول آورده‌اند و همین امر سبب شد تا علم اصول، علاوه بر علم کلام، متأثر از مسایل و اصطلاحات منطقی نیز باشد.

بنا به نوشته‌ی شهید صدر، از زمان ملاصدراى شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) صاحب کتاب اسفار «الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة»، مسایل فلسفه وارد علم اصول شد. شهید صدر فلسفه را به عنوان یکی از مصادر الهام فکر اصولی می‌داند و به عنوان نمونه می‌گوید: مسأله‌ی اصالت وجود و اصالت ماهیت - که از ابتکارات ملاصدرا می‌باشد - در مسایل متعدد اصولی از جمله مسأله‌ی اجتماع امر و نهی، مسأله‌ی تعلق امر به طبیعت و افراد، تأثیر گذاشته است (المعالم الجدیدة، ص ۹۲).

آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ ق) کتابی به نام مشارق الشّموس فی شرح الدروس دارد. اگر چه این کتاب، یک کتاب فقهی است ولی چون متضمن افکار اصولی محقق خوانساری است و به تعبیر شهید صدر، رنگ فلسفی هم به خود گرفته، در آثار اصولی دوره‌ی بعد، تاثیر بسزایی داشته‌است. (همان، ص ۸۴)

بعد از خوانساری، بزرگانی همچون صاحب قوانین (م ۱۲۳۱ ق)، صاحب فصول (م ۱۲۶۰ یا ۱۲۵۴ ق) و شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ ق)، به تدریج علم اصول را تحت تاثیر مسایل فلسفی درآوردند، به گونه‌ای که فهم و تدریس مطالب این کتب، بدون اطلاع از اصطلاحات علوم عقلی، مشکل است.

اوج اختلاط اصول با فلسفه و منطق، در کفایة الاصول محقق خراسانی، به چشم می‌خورد. شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب وزین الذریعة الی تصانیف الشیعه به این اختلاط تصریح می‌کند و می‌گوید: صاحب کفایه بیشتر از پیشینیان از قبیل صاحب قوانین، صاحب فصول و شیخ انصاری، مسایل فلسفی را در علم اصول، داخل کرده‌است (الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۱۸۶/۶).

شاگرد برجسته‌ی صاحب کفایه، شیخ محمد حسین اصفهانی، معروف به آیت‌الله کمپانی (م ۱۳۶۱ ق) با تالیف کتاب نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، پیچیدگی و سنگینی کتاب کفایه را بیشتر کرد و اصول را فلسفی نمود^۱ به گونه‌ای که می‌توان گفت با تالیف این کتاب، علم اصول از هدف اصلی‌اش یعنی استنباط احکام شرعی فرعی، دور شد. در مقابل، شاگرد دیگر صاحب کفایه، میرزای نایینی (م ۱۳۵۵ هـ)، مبنای دیگری داشت و با خلط اصول با کلام و فلسفه، روی خوش نشان نمی‌داد زیرا معتقد بود که این مسایل، ربطی به استنباط احکام ندارند.

نظر به تطویل کتب اصولی، و عدم ارتباط برخی از مسایل علوم عقلی با استنباط احکام شرعی فرعی، رفته‌رفته علم اصول از آمیختگی با مسایل فلسفی به طور نسبی،

۱- شاید همین شرح‌های فلسفی بر کتب اصولی، باعث شده که برخی از دانشمندان معاصر همچون استاد محمد رضا حکیمی عبارت تورم وحشتناک را برای کتب اصولی به کار ببرند. (مکتب تفکیک، ص ۲۹۵) زنده‌یاد استاد کاظم مدیر شانه‌چی نیز به تورم فاحش و توسع علم اصول بعد از شیخ انصاری، خصوصاً در کتاب نهایة الدرایة، تصریح کرده‌است (مقاله‌ی علم الاصول، چاپ شده در مقدمه‌ی کتاب اصالة البرائة، ص بیست و چهار)

رهایی پیدا کرده‌است. مطالعه کتاب‌هایی چون اصول الفقه مرحوم مظفر، دروس فی علم الاصول شهید صدر و... مدعای ما را ثابت می‌کند.

شایان ذکر است که در کتب متأخرین اهل سنت، مسایل و اصطلاحات فلسفی، به ندرت مشاهده می‌شود شاید یکی از علل آن، مخالفت آنان با فلسفه^۱ و علت دیگر آن عدم ارتباط مسایل فلسفی با استنباط احکام باشد. در مجموع می‌توان گفت کتب اصولی متأخرین اهل سنت از قبیل ارشاد الفحول شوکانی، علم اصول الفقه استاد خلاف، اصول الفقه استاد خضری، اصول الفقه استاد ابوزهره و دیگران، روان‌تر و ساده‌تر از کتب اصولی دانشمندان شیعه در دو قرن اخیر است.

در ادامه، به سه مسأله از مسایل فلسفی که در کتب اصولی و فقهی راه پیدا کرده، اشاره می‌کنیم:

۱- طلب و اراده

بحث طلب و اراده از کهن‌ترین مسایل اعتقادی بشر و یکی از پر جنجال‌ترین بحث‌های مذهبی است. دامنه‌ی این بحث به لحاظ محتوا و مضمون، به وسعت میدان بحث و مناظره‌ای است که از دیرباز میان متکلمان، حکیمان و سرانجام بین اصولیین درگرفت.

صاحب کفایه و به تبع وی، محقق کمپانی در کتاب نه‌ایة الدرایة، در جهت رابع از باب اوامر، مطالبی را درباره‌ی مسأله‌ی «طلب و اراده» آورده‌اند که ارتباط چندانی با مباحث اصلی ندارد. در این جا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

صاحب کفایه گوید: امر در اصطلاح، به معنای طلب است، آن هم طلب انشایی نه طلب حقیقی (کفایة الاصول، ص ۸۴). وی معتقد است: طلب و اراده مفهوماً با هم اتحاد دارند و موضوع له آن دو، متحد است و تفاوت آنها در انصراف از آن دو لفظ می‌باشد یعنی لفظ طلب به طلب انشایی و لفظ اراده به اراده‌ی حقیقی انصراف دارد (همان)

^۱ - گرایش و عنایت تشیع به فلسفه و مباحث عقلی، در عصر اخیر هم، بیش از جهان تسنن است. (طلباطبایی، اصول فلسفه، ۱۶/۵-۱۷، مقدمه)

صاحب کفایه در پایان این مبحث، سعادت و شقاوت را ذاتی دانسته و گوید: کسی نباید سؤال کند «لَمْ جُعِل السعيد سعيداً و الشقی شقیاً؟» چرا انسان خوشبخت، خوشبخت و انسان شقی، شقی قرار داده شد؟» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که بپرسیم «لَمْ جُعِل الانسان انساناً؟» چرا انسان، انسان، قرار داده شده است؟» و همان طور که سؤال از علت درباره‌ی ذاتی انسان، مفهومی ندارد، در ما نحن فيه نیز، سؤال از ذاتی، معنا ندارد و «الذاتی لا یعلل» ذاتی، قابل تعلیل نیست و نیازی به علت ندارد.

وی در تأیید مدعای خویش به مفاد برخی از روایات از قبیل «السعيد سعيد فی بطن امه، و الشقی شقی فی بطن امه...: انسان سعید، از همان اول و در بطن مادرش خوشبخت و انسان بدبخت در بطن مادرش بدبخت است»، و «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة...: مردم به منزله‌ی معادن طلا و نقره می‌باشند...» استشهاد می‌نماید. پاسخ صاحب کفایه به مسأله‌ی جبر و اختیار، مشکلی را حل نمی‌کند و بدون رعایت تناسب، در پایان گوید: «قلم اینجا رسید، سر بشکست»^۱.

گفتنی است حدیث «السعيد سعيد فی بطن امه...» در بیان علت تامه‌ی سعادت نیست بلکه در بیان اقتضائات و علل ناقصه‌ی آن است و بیان کننده‌ی جبر نمی‌باشد. هم چنین نکته قابل ذکر در توضیح حدیث «الناس معادن...» این که مایه‌ی اصلی در انسان‌ها وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه‌ی اعمال آنان، ظاهر می‌شود مانند معدنی که به مرور زمان، مایه‌های باطنی آن استخراج می‌گردد. به بیان دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکر آنها و کاشف از عقیده‌شان است نه این که بگوییم اعمال انسان‌ها، غیراختیاری است.

۲- دَوْر

مسأله‌ی دور و بطلان آن از جمله مسایلی است که فلاسفه در بحث علیت مطرح می‌کنند استحالته‌ی دور، از جمله قواعدی است که بسیاری از مسایل مهم فلسفی از جمله اثبات واجب الوجود بر آن مترتب است.

۱- علی الظاهر، عبارت فوق، مصراع دوم از بیتی است که خاقانی در دیوانش آورده و تمام بیت، چنین است:
قصه‌ها می‌نوشت خاقانی قلم این جا رسید سر بشکست

دور یعنی وابستگی دو چیز به یکدیگر از یک جهت. به عبارت دیگر چیزی به چیز دیگر متوقف باشد از همان جهتی که آن شیء دیگر هم بر این شیء، متوقف است.

علامه طباطبایی در نهایت الحکمة می‌نویسد: اما الدّور فهو توقف وجود الشی علی ما يتوقف وجوده علیه. یعنی دور، عبارت از آن است که وجود شیء وابسته بر چیزی باشد که وجودش، وابسته به همان شیء است (نهایة الحکمة، ص ۱۶۷). مثلاً وجود A وابسته به وجود B و وجود B هم وابسته به وجود A است.

دلیل بطلان دور این است که لازمه‌ی دور، اجتماع نقیضین است و طبق قواعد علم منطق، دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند «النقیضان لا یجتمعان»، زیرا همان طور که گفته شد دور یعنی تقدم شیء بر خودش. به بیان دیگر، شیء در آن واحد هم باشد هم نباشد. به بیان سوم، دور یعنی یک موجود نسبت به دیگری هم علت باشد هم معلول. این یعنی تناقض^۱ و تناقض هم بدیهی البطلان است.

ناگفته نماند فهم برخی از مسایل اصولی، نیاز به مقدمه‌ی فلسفی دارند به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم اصل ارتباط فلسفه و اصول را انکار کنیم، فقهای عظام نیز در مباحثی چون مبحث اجتهاد و تقلید، به طور صریح، اصل این ابتننا (ابتنای برخی از مسایل فقهی و اصولی بر مسایل فلسفی) را پذیرفته‌اند. به عنوان نمونه: در موارد زیادی از علم اصول، از مسأله‌ی دور، استفاده شده‌است. از جمله آنها عبارتند از: اجتهاد و تقلید،^۲ اخذ علم به حکم در موضوع حکم، اشتراک احکام بین عالم جاهل و...

در این مجال استفاده‌ی اصولیین از مسأله‌ی «دور» را در بحث اجتهاد و تقلید بررسی می‌نماییم.

^۱ - تناقض یکی از اقسام تقابل است. محال است که دو قضیه‌ی متناقض، هر دو با هم صادق باشند یا هر دو با هم کاذب باشند، بلکه یکی صادق است و دیگری کاذب. برای تحقق تناقض بین دو قضیه، باید دو قضیه‌ی اصل و نقیض، در کمیت (کل و بعض) با هم مختلف باشند. مانند: هر عالمی با فضیلت است. بعضی عالمان با فضیلت نیستند. (مظفر، المنطق، ۱۸۹/۲)

^۲ - در این که اجتهاد و تقلید یک مسأله‌ای اصولی است یا یک بحث فقهی، اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد یک بحث فقهی باشد اگر چه اکثر اصولیین، آن را در انتهای کتاب اصولی آورده‌اند. م.

۱-۲. تعریف اجتهاد

صاحب معالم و حاجبی، اجتهاد را این گونه تعریف کرده‌اند: استفراغ الفقیه، الوسع فی تحصیل الظن بحکم شرعی. یعنی اجتهاد، عبارت است از این که، فقیه، نهایت کوشش خود را برای به دست آوردن ظن به حکم شرعی، به کار برد. (معالم‌الدین، ص ۲۶۸؛ الفصول الغرّیة فی الاصول الفقهیة، ص ۳۸۷)

بر این تعریف، ایراداتی وارد شده‌است. یکی از آن ایرادات، به کار بردن قید فقیه در تعریف است. صاحب قوانین گوید: در تعریفی که حاجبی از «اجتهاد» آورده، اجتهاد با قید «فقیه» تعریف شده و دانستن معنای فقیه، وابسته است به دانستن معنای اجتهاد و شناختن اجتهاد نیز وابسته است به شناختن فقیه، و این مستلزم دور می‌باشد.

صاحب کفایه برای رهایی از ایراد «دور»، در بیان تعریف اجتهاد از قول حاجبی، قید «فقیه» را نمی‌آورد و می‌نویسد: «الاجتهاد ... اصطلاحاً استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی» (کفایة الاصول، ص ۵۲۸). وی در ادامه، تعریف مذکور را اصلاح می‌نماید و می‌گوید: بهتر آن است که به جای «تحصیل الظن»، تعبیر «تحصیل الحجّته» را به کار ببریم و بگوییم: مجتهد، توانایی‌اش را بذل می‌کند تا تحصیل «حجّت» بر حکم شرعی نماید، (زیرا اصل اولی، حرمت عمل به ظن است) (همان، ص ۵۲۹)

صاحب فصول و دیگران، به اشکال محقق قمی، پاسخ‌هایی داده‌اند که از شرح آنها خودداری می‌نماییم. جنّاتی گوید: منظور از قید فقیه در تعریف حاجبی، یا فقیه بالقوه است یا کسی است که در برخی از مسایل، فقیه است و در برخی مسایل دیگر هم می‌خواهد اجتهاد کند. (ادوار اجتهاد، ص ۱۱-۱۵).

۲-۲. تجزی در اجتهاد:

صاحب معالم، قیاس مجتهد متجزی را به مجتهد مطلق قبول نداشته و می‌گوید: اگر به اجتهاد و استنباط مجتهد مطلق، اعتماد می‌کنیم به خاطر دلیل قطعی که اجماع امت و ضرورت است، می‌باشد و این دلیل قطعی، در مورد مجتهد متجزی وجود ندارد. نهایت امری که می‌توان در مورد نزاع یعنی اعتماد بر استنباط مجتهد متجزی، تصور نمود، این است که: دلیل ظنی حاصل شود بر مساوی بودن تجزی با اجتهاد مطلق، البته

این امر نیز مشکلی را حل نمی‌کند زیرا اعتماد متجزی بر چنین دلیلی، منجر به دور می‌گردد.

تقریر دور به این صورت است که اگر مجتهد متجزی، بخواهد برای اعتماد به اجتهاد و ظن خودش در مسأله‌ای که استنباط کرده، بر دلیل طنی (قیاس استنباط متجزی به استنباط مجتهد مطلق)، تمسک کند، این تمسک و استدلال، منجر به دور می‌شود زیرا اثبات ظن از راه ظن می‌باشد. (معالم الدین و ملاذالمجتهدین، ص ۲۶۹-۲۷۰)

۳-۲. جواز عمل به قول مجتهد میت:

صاحب معالم، تقلید از مجتهد میت را جایز نمی‌داند و مهم‌ترین دلیل را اجماع دانسته و گوید: محل اجماع مجمعین، خصوص مجتهد زنده است و اگر بگوییم شخص مقلد، می‌تواند در مسأله‌ی تقلید از مجتهد میت، به خود میت مراجعه کند، این دور است (معالم، ص ۲۷۹-۲۸۰) وجه لزوم دور به این صورت خواهد بود: رجوع به فتوای میت در مسایل فقهی، موقوف است بر این که تقلید از میت جایز باشد و جواز تقلید میت نیز وابسته است بر رجوع به فتوای میت. (تونی، الوافیة، ص ۳۰۶؛ اعتمادی، شرح معالم‌الدین، ص ۳۶۹)

۴-۲. تقلید عوام در اصل جواز تقلید:

صاحب کفایه گوید: اصل رجوع جاهل به عالم و جواز تقلید^۱، فی الجمله از بدیهیات و فطریات انسان است و نیازی به دلیل دیگری ندارد، بلکه عقل و فطرت انسان، حکم می‌کند که جاهل باید از عالم سؤال کند. در غیر این صورت اگر جواز تقلید، بدیهی نباشد غالباً عوام نمی‌توانند با دلیل قطعی به جواز تقلید، علم پیدا کنند.

اما سؤال این جا است آیا عوام می‌توانند در اصل جواز تقلید از مجتهد، تقلید نمایند؟ مثلاً ابتدا نسبت به اصل جواز تقلید، از مجتهدی تقلید نمایند، بعد از محقق شدن تقلید، در بقیه‌ی احکام، از آن مجتهد یا مجتهد دیگر، تقلید کنند؟ به نظر صاحب کفایه، چنین تقلیدی، درست نیست زیرا لازمه‌ی آن دور خواهد بود «ولا يجوز التقليد فيه اصلاً،

والا لدار...» (کفایة الاصول، ص ۵۳۹)

^۱ - جواز در اینجا در مقابل قول به حرمت تقلید است و شامل وجوب تقلید هم می‌شود.

در توضیح و تقریر دور باید بگوییم: اگر تقلید در احکام فقهی به واسطه‌ی تقلید در اصل جواز تقلید، و تقلید در اصل جواز تقلید، وابسته به تقلید در احکام فقهی باشد، این یعنی دور و تقدم شیء بر خودش و از آن جایی که دور باطل است نتیجه می‌گیریم که اصل جواز تقلید، بدیهی است و به حکم عقل و از باب رجوع جاهل به عالم و متخصص، در احکام و مسایل شرعی از مجتهد تقلید می‌نماییم (نک: کفایة الاصول، محشی به حاشیه مشگینی، ۳۱۹/۵).

۳- اکوان اربعه

منظور از بقای اکوان اربعه (حرکت، سکون، اجتماع «اتصال» و افتراق «انفصال»)، آن است که اشیای موجود در بدو پیدایش، هر حالتی را که داشتند (مانند حرکت و...) به همان حالت، باقی مانده و در بقای این حالات، نیازی به مؤثر ندارند.

صاحب معالم در بحث امر به شیء (آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد آن است؟)، شبهه‌ی کعبی مبنی بر منتفی بودن حکم مباح را طرح و با استناد به مسأله‌ی بقای اکوان اربعه، آن را رد می‌نماید (معالم، ص ۷۷).

شیخ انصاری نیز در مکاسب (انتهای مبحث خیار مجلس)، اکوان اربعه را آورده است. وی از قول فخرالمحققین (فرزند علامه حلی) نقل می‌کند که او گفته: شناخت قول حق در رابطه با سقوط یا عدم سقوط خیار مجلس برای شخص مختار، مبتنی بر این است که ما در این مورد، کدام یک از میناهای زیر را بپذیریم:

۱- بقای اکوان اربعه و عدم احتیاج به مؤثر

۲- عدم بقای اکوان اربعه و احتیاج به مؤثر در بقا؛

۳- عدم بقای اکوان بعد از حدوث

هم چنین پذیرش قول حق مبتنی بر این است که در مورد افتراق، کدام یک از این مبانی را قبول نماییم: ۱- افتراق، امر وجودی است ۲- افتراق، امر مدعی است (المکاسب،

قواعد فلسفی و اعتباریات فقهی

علوم را بر حسب ملاکات مختلف به چند گونه تقسیم کرده‌اند مثل تقسیم علوم به آلی و اصالی، نظری و عملی، تجربی و غیرتجربی و غیره. یکی از این تقسیمات، تقسیم علوم به علوم حقیقی و اعتباری است.

علوم حقیقی، اصطلاحاً در مقابل علوم اعتباری گفته می‌شود و علوم اعتباری، علمی است که قوام آنها به جعل و اعتبار بشر است مانند علم لغت، صرف و نحو. این علوم، مجموعه‌ای از اعتبارات [اعتباریات] هستند که انسان‌ها به اقتضای نوعی نیازمندی، آنها را جعل و وضع کرده‌اند. گذشتگان به علوم اعتباری، علوم عملی می‌گفتند مانند علم اخلاق. (اصول فلسفه، ۱/۱، پاورقی شماره ۱)

فلسفه به معنای عام خود، در ابتدا به مجموعه‌ی علوم حقیقی اطلاق می‌شد و علوم حقیقی، همه‌ی اقسام حکمت نظری و عملی را شامل می‌گشت. علوم فیزیک، شیمی و ریاضیات جزو علوم حقیقی هستند یعنی علمی که انسان در آنها فقط نقش ناظر را دارد.

استاد مطهری گوید: مجموع ادراکات و مفاهیم ذهنی در نظر فیلسوف، سه دسته‌ی مهم را تشکیل می‌دهند: ۱- حقایق؛ ۲- اعتباریات؛ ۳- وهمیات. حقایق یعنی مفاهیمی که در خارج، مصداق واقعی دارند. اعتباریات یعنی مفاهیمی که در خارج، مصداق واقعی ندارند لکن عقل برای آنها، مصداق اعتبار می‌کند یعنی چیزی را که مصداق واقعی این اعتبار نیست، مصداق، فرض می‌کند همو گوید: برای آن که خواننده فی الجمله بتواند، ادراکات حقیقی را از ادراکات اعتباری تمیز دهد، مثال ساده‌ای ذکر می‌کنیم: مثلاً اگر از هزار نفر سرباز یک فوج تشکیل داده شود، هر یک از سربازها، یک جزء از این فوج به شمار می‌رود و خود فوج عبارت است از مجموع نفرات. نسبت هر فرد به مجموع، نسبت جز به کل است... ادراکات ما نسبت به افراد، ادراکات حقیقیه است زیرا مصداق واقعی خارجی دارد و اما ادراک ما نسبت به مجموع، اعتباری است زیرا مجموع، مصداق خارجی ندارد و آن چه واقعیت دارد هر یک از افراد است نه مجموع (همان، ۲/۱-۳، پاورقی شماره ۱)

در مقدمه‌ی مقاله‌ی ادراکات اعتباری آمده‌است^۱ ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه‌ی وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارد. این نوع ادراکات، نسبی و موقت هستند برخلاف ادراکات حقیقی که مطلق، دایم و ضروری است (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۰/۲)

تا این جا با تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری و تعریف علوم حقیقی و اعتباری (ادراکات حقیقی و اعتباری) آشنا شدیم. اینک به نکته‌ی مهمی اشاره می‌کنیم و آن تفکیک مسایل حقیقی از مسایل اعتباری است. گفتنی است اختلاط و امتزاج بین این مسایل، در طول تاریخ، منشأ مناقشات بسیاری شده‌است.

شیخ اعظم انصاری در مبحث خیار مجلس، پس از ذکر عبارت فخرالمحققین و استناد وی به اکوان اربعه، با آوردن عبارت «و هذا الکلام و ان نوقش فیه بمنع بناء الاحکام علی هذه التدیقات..» به مناقشه با فخرالمحققین برخاسته و به راستی تصریح می‌کند که احکام فقهی حقوقی بر روی توضیحات فلسفی و عقلی استوار نیست و طبق عرف مردم، ابلاغ و تشریح گردیده‌است. (المکاسب، ۲۳۱/۲-۲۳۳)

علامه طباطبایی، علی‌رغم نگاه فیلسوفانه‌اش، در تفسیر شریف المیزان می‌نویسد: «... اخطاوا فی استعماله فجعلوا حکم الحدود الحقیقة و اجزائها مطرداً فی المفاهیم

الاعتباریة.... لعمری من مصائب العلم و اهله، ثم الاضطرار الی وضعها و البحث عنها فی المسفورات العلیمة اشدّ مصیبة. (المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۸۰/۵-۲۸۱). دانشمندان [فقه‌ها و متکلیمن] در استعمال قضایای منطقی، به خطا رفته و حکم حدود حقیقی و اجزای آن را در مفاهیم اعتباری وارد و امور حقیقی را با امور اعتباری خلط نمودند،... به جانم سوگند این گفتارها، از مصیبت‌های علم و دانشمندان است، و مصیبت بالاتر این که، به ناچار باید در کتب علمی، این گفته‌ها را ذکر و درباره‌اش بحث نمود.

از مجموع سخنان علامه طباطبائی و شهید مطهری در دوره‌ی پنج جلدی اصول فلسفه، تفسیر المیزان و غیره به دست می‌آید که این دو بزرگوار- مانند برخی دیگر از دانشمندان- معتقدند که کار عقل در مقوله‌ی حقایق است نه امور اعتباری. عقل، مصحح اعتبار است و کشف حکم نمی‌کند.

شهید صدر نیز به عدم لزوم پایبندی به اصول حاکم در فلسفه و مسایل حقیقی در امور اعتباری و مسایل فقهی، تصریح کرده است. وی گوید: اگر چه براساس ضوابط علم اصول فقه، عقل به تنهایی می‌تواند حکم فقهی را کشف کند ولی این مطلب تاکنون حتی در یک مورد، اتفاق نیفتاده است. عبارت شهید صدر این است: ... فنحن و ان کنا نوّمن بانه یسوغ العمل به [بالعقل] و لکننا لم نجد حکماً واحداً یتوقف اثباته علی الدلیل العقلی بهذا المعنی، بل کلما یشیت بالدلیل العقلی، فهو ثابت فی نفس الوقت بکتاب اوسته. ترجمه: و ما [اصولیین شیعه] اگر چه اعتقاد داریم که عمل به عقل جایز است و لیکن حتی یک حکم فقهی را پیدا نمی‌کنیم که به دلیل عقل اثبات شده باشد، بلکه تمامی احکام شرعی که به دلیل عقلی ثابت شده، در همان حال، در قرآن و سنت، ثابت و بیان شده‌است... (الفتاوی‌ الواضحة، ۹۸/۱)

امام خمینی (ره) یکی از مقدمات اجتهاد را انس با محاورات عرفی، فهم موضوعات عرفی و پرهیز از مخلوط کردن مفاهیم عرفی با دقایق علمی و عقلی می‌داند و معتقد است مسایل غیرمرتبط با استنباط باید از اصول فقه، حذف شود و عذر یا توجیه فقها مبنی بر این که این مباحث، موجب تشحیذ ذهن می‌شود، پذیرفته نیست. (الاجتهاد و التقليد، ص ۹-۱۲، الامراتانی - بیان مقدمات الاجتهاد).

حاصل سخن

اصل ارتباط فلسفه و فقه و اصول، را می‌پذیریم و بر این باور هستیم که فهم برخی از مسایل فقهی و اصولی از قبیل اجتهاد و تقلید، مبتنی بر فهم مسایل فلسفی مانند دور است اما بر این نکته تأکید داریم که مسایل فقهی و اعتباری، نباید با مسایل فلسفی خط شود، و به جای پرداختن به مباحث فلسفی و عقلی در فقه و اصول، باید مسایل کم فایده و بعضاً عمر تلف کن مانند: شرط متأخر (استحاله‌ی تأخر اجزای علت از معلول)؛ موضوع علم؛ مشتق بسیط است یا مرکب؟؛ فرق بین ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مَقسمی و طلب و اراده، را از کتب اصولی و فقهی حذف یا لااقل تلخیص کرد، و به جای آنها مسایلی را مطرح نمود که در استنباط احکام موثر بوده و ثمره‌ی فقهی بر آن مترتب باشد.

به نظر می‌رسد دانستن کلیات فلسفه برای فهم برخی از مسایل فلسفی که در فقه و اصول کاربرد دارند، کفایت می‌کند و به جای تدریس کتب مفصل و سنگین فلسفی از قبیل شرح اشارات، اسفار اربعه، منظومه و... که برای دوره‌های تخصصی رشته‌ی فلسفه مفید می‌باشد، بهتر است برای طلاب مقطع سطح و دانشجویان رشته‌های فقه و حقوق، کتاب‌هایی چون *بداية الحکمة*، آشنایی با علم اسلامی استاد مطهری (جلد اول - منطق و فلسفه) و آموزش فلسفه آیت‌الله مصباح یزدی تدریس شود تا ضمن آشنایی با کلیات فلسفه، در صورت لزوم، بتوانند به کتب مفصل فلسفی مراجعه و از آنها استفاده نمایند.

شایسته است فقها و اصولیین نواندیش در مقام مرجعیت تقلید و افتا، و پژوهشگران در مقام تحقیق و پژوهش، به جای خلط امور اعتباری با امور حقیقی، به جداسازی این مسایل، همت نمایند و مسایل و مباحث کاربردی، مبتلا و نوپیدا (از قبیل پول، تلقیح مصنوعی، پیوند اعضا و غیره) را جایگزین برخی از مباحث کم فایده نمایند. اگر چه این تفکیک و جایگزینی، کاری بسیار ظریف و دقیق است، ولی بنا به ضرورت اجتماع و به حکم عقل، این کار صورت خواهد گرفت. *أليس الصبح بقريب؟*

📖 فهرست منابع و مآخذ: گاه‌علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. آقا بزرگ تهرانی، محمد حسین بن علی (معروف به شیخ آقا بزرگ) *الذريعة إلى تصانيف الشيعة*، (۲۶ جلد)، چاپ دوم، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن خلدون مغربی، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه، چاپ چهارم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء* (قسم الالهیات)، تحقیق: الاب قنواتی، سعید زاید، بی جا، بی تا.
۴. ابوزهره، محمد، *اصول الفقه*، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا.
۵. اصفهانی، شیخ محمد حسین (معروف به «کمپانی»)، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، (۳ جلد)، چاپ اول، تحقیق: مهدی احدی کلایی، قم، انتشارات سید الشهداء، ۱۳۷۴.
۶. اعتمادی، شیخ مصطفی، *شرح معالم‌الدین*، چاپ اول، قم، ناشر: تقی علامه، ۱۳۶۷.
۷. تونی، مولی عبدالله (معروف به فاضل تونی)، *الوافیه*، چاپ اول، تحقیق: سید محمد حسین رضوی کشمیری، موسسه مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.

۸. جرجانی، علی بن محمد، التعريفات، چاپ اول، محقق: ابراهیم ایبازی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۵ ق.
۹. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، مرکز بررسی‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش=۱۴۱۴ ق.
۱۰. حناالفاخوری، خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، چاپ سوم، مترجم: عبدالمحمد آینی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۱. خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن علی نجار، دیوان خاقانی، تصحیح و تعلیق: ضیاء‌الدین سجادی، چاپ سوم (با تصحیح مجدد)، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۸.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم (معروف به آخوند خراسانی)، کفایة الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. _____، کفایة الاصول (محشی به حاشیه‌ی مشگینی)، ۵ جلدی، جلد اول، قم، انتشارات لقمان، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. خضری بک، محمد، اصول الفقه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۹ ق-۱۹۹۸ م.
۱۵. سبحانی، جعفر، «مصاحبه» مجله‌ی نقد و نظر، سال اول، شماره‌ی سوم و چهارم، ۱۳۷۴.
۱۶. سبزواری، حاج ملا هادی، شرح المنظومة، (۲ جلد)، جلد اول: قسم المنطق، اللئالی المنظمة؛ جلد دوم: قسم الحکمة، غرالفرائد، چاپ اول، تصحیح: حسن‌زاده آملی، حسن؛ تحقیق: طالبی، مسعود، نشر ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. شبلی نعمانی، محمد، تاریخ علم کلام، مترجم: سید محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، چاپ رنگین، ۱۳۲۸.
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول و هو الراسائل، ۲ جلدی، جلد اول، چاپ اول، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق-۱۹۹۱ م.
۲۰. _____، المکاسب (۳ جلدی)، جلد دوم، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۰ ق=۱۹۹۰ م.
۲۱. صاحب فصول، شیخ محمد حسین، الفصول الفروية فی الاصول الفقهية، قم، داراحیاء العلوم الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش=۱۴۰۴ ق، - چاپ سنگی)
۲۲. صاحب معالم، شیخ حسن بن زین‌الدین (فرزند شهید ثانی)، معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی با همکاری مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۳. صدر، سید محمد باقر، الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب اهل‌البيت (ع)، جلد اول، چاپ هفتم؛ بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی‌تا.
۲۴. _____، المعالم الجديدة للاصول، چاپ دوم، تهران، مکتبه النجاح، ۱۳۹۵=۱۹۷۵ م.
۲۵. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی- تا اواسط قرن پنجم، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (۵ جلدی)، مقدمه و باورقی به قلم: مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، بی‌تا.
۲۷. _____، یدایة الحکمة، چاپ دوم، دارالمعرفه الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.

۲۸. _____ ، شیعه در اسلام، بی‌جا، ۱۳۴۸=۱۳۸۹ق.
۲۹. _____ ، المیزان فی تفسیر القرآن، (۲۰ جلدی)، جلد پنجم، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
۳۰. _____ ، نهاية الحکمة، اشراف: عبدالله نورانی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲=۱۴۰۴هـ.
۳۱. غزالی، ابوحامد محمد، المنقذ من الضلال (شک و شناخت)، مترجم: صادق آینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.
۳۲. _____ ، تهافت الفلاسفة، تقدیم، ضبط و تعلیق: جیزا رجھامی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر اللبنائی، ۱۹۹۳م.
۳۳. لاهیجی، ملا عبدالرزاق (فیاض)، شوراق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد، (۲جلدی)، تهران، مکتبه الفارابی، ۱۴۰۱ق، (چاپ سنگی).
۳۴. مدیر شانه‌چی، کاظم، مصاحبه، مجله‌ی اندیشه، حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد، شماره‌ی سوم و چهارم، پاییز و زمستان، ۱۳۷۰.
۳۵. _____ ، علم‌الاصول (به عنوان مقدمه در کتاب زیر چاپ شده‌است: عبداللهی، عبدالکریم، اصالة البرائة، مشهد، انتشارات جعفری، ۱۳۶۹).
۳۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، (۳ جلدی)، جلد اول (منطق - فلسفه)، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶ ش.
۳۷. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه (۲ جلدی)، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۸. _____ ، المنطق، (۳ جلدی)، جلد دوم، چاپ سوم، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸هـ=۱۹۶۸م.
۳۹. ملا صدراى شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربیعة، (۹جلدی)، جلد اول، تعلیق: حکیم سبزواری و دیگران، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۴۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله، الاجتهاد و التقليد، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۴۱. هانری، کوربن، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه: اسدالله مبشری، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښکي
پرتال جامع علوم انسانی