

Prohibition of Following a Suspicion; Critical Analysis of Shi'ite Scholars' Epistemological Opinions in Interpreting the Relevant Verses of the Quran

Seyyed Rasoul Mousavi¹, Khosro Mo'meni², Hossein Mehrpour³,
Abolqasem Fanaei⁴

1. Ph.D Student, Faculty of Humanities, University of Semnan, Semnan, Iran
2. Assistant Professor, Faculty of Humanities, University of Semnan, Semnan, Iran
3. Professor, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
4. Assistant Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran

(Received: June 14, 2020; Accepted: July 1, 2020)

Abstract

Many Shi'ite jurists, adhering to some Quranic verses known as “the verses prohibiting any action based on a suspicion” attempted to prove that invalidity of suspicion is the primary principle. The principle reads: “Following a suspicion to inference and comply with Islamic law is prohibited.” By accepting this principle, the validity of some kinds of suspicions such as a suspicion arising from a single transmitter and from the superficial meaning of the words of the Quran and Islamic traditions known as “specific suspicions” on which the inference of many Islamic laws depend, faces some challenges. Every scholar of principles of jurisprudence has a specific way to tackle this challenge which is discussed in this article. The main purpose of this article is to show that the scholars of principles of jurisprudence have interpreted and understood these verses wrongly and that the mentioned principle has no Quranic basis. The verses prohibiting suspicion, based on the audience and verses context, mean “believing without reason and witness” but not a mental state opposite to certainty. As a result, all kinds of suspicions which there is a reason for their validity and based on which the wise act, are not included specifically in the verses prohibiting suspicion.

Keywords: Prohibition of Following a Suspicion, Specific Suspicion, Validity of Suspicion, Unlawfulness of Acting Based on a Suspicion.

* Corresponding Author, Email: kh.momeni@semnan.ac.ir

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۸، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱
صفحات ۹۶-۶۹ (مقاله پژوهشی)

بازخوانی و نقد آرای معرفت‌شناسانه اصولیان امامیه در تفسیر آیات

ناهی از اتباع ظن

سید رسول موسوی^۱، خسرو مؤمنی^{۲*}، حسین مهرپور^۳، ابوالقاسم فنایی^۴

۱. دانشجوی دکتری، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

۲. استادیار، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

۳. استاد، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

۴. استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۱)

چکیده

بسیاری از اصولیان شیعه با تمسک به آیاتی از قرآن، که به «آیات نهی کننده از عمل براساس ظن» معروف است، کوشیده‌اند اثبات کنند که اصل اولی در ظنون عدم حجیت است. این اصل می‌گوید: پیروی از ظن در مقام استنباط و امتثال احکام شرعی ممنوع است. با پذیرش این اصل حجیت برخی از انواع ظن، مانند ظن حاصل از خبر واحد و ظن حاصل از معنای ظاهری الفاظ قرآن و روایات، که به «ظنون خاص» معروف‌اند، و استنباط بسیاری از احکام شرعی بر آنها متکی است، با چالش روبه‌رو می‌شود. هریک از اصولیان برای حل این چالش راهی را پیموده‌اند که در این نوشتار به بیان و بررسی آنها خواهیم پرداخت. هدف اصلی این جستار این است که نشان دهد تفسیر و برداشت اصولیان از این آیات نادرست است و اصل یادشده مبنای قرآنی ندارد. ظن در آیاتی که پیروی از آن را منع می‌کنند، به قرینه مخاطب و سیاق آن آیات، به معنای «باور بدون دلیل و شاهد» است، نه به معنای حالت روانی مقابل یقین. در نتیجه، تمامی ظنونی که دلیل بر حجیت آن داریم و عقلاً به آنها عمل می‌کنند، تخصصاً از شمول آیات نهی کننده از عمل به ظن خارج است.

واژگان کلیدی

حجیت ظن، حرمت عمل به ظن، ظن خاص، نهی از اتباع ظن.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه فقیهان اصولی شیعه «اصل عدم حجیت ظن» است. این اصل که معمولاً در آغاز بحث از حجیت ظنون در علم اصول فقه بررسی می‌شود، بیانگر هنجاری معرفت‌شناسانه است که براساس آن در قلمرو فقه یعنی در مقام استنباط و امثال احکام شرعی، ظن (دلیل ظنی) به‌خودی‌خود فاقد اعتبار است. «اعتبار» یا به تعبیر رایج در اصول فقه «حجیت» در لغت و اصطلاح معانی مختلفی دارد؛ اما معنای موردنظر از این واژه در این اصل همان معنای لغوی، یعنی «ما یَصِحُّ الاحتجاجُ به» است (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۷۰). این معنا متضمن یا مستلزم «مُعْذِرَتٍ» و «مُنْجِزَتٍ» است. «معذرت» به‌اجمال بدین معناست که اگر شخص مکلف براساس دلیلی عمل کند که حجیت/اعتبار دارد، درحالی‌که مضمون آن دلیل مطابق با واقع نیست، معذور است، یعنی خطای دلیل به پای او نوشته نمی‌شود و مستحق مجازات نیست. «منجزیت» نیز به‌اجمال بدین معناست که اگر مکلف براساس دلیلی که حجیت/اعتبار دارد عمل نکند، درحالی‌که مضمون آن دلیل مطابق با واقع است، معذور نیست، بلکه مستحق عقاب است.

از نظر قاطبه اصولیان برخلاف «قطع» که حجیت ذاتی دارد و به‌خودی‌خود معتبر است، حجیت هیچ ظنی ذاتی نیست، از این‌رو به‌خودی‌خود مُعْذِرٌ و مُنْجِزٌ تکلیف نیست. مراد اصولیان از ذاتی بودن حجیت قطع این است که قطع، البته تا وقتی که وجود دارد، با صرف‌نظر از فرایند حصول، مُتَعَلِّقٌ و ویژگی‌های صاحب آن حجیت است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۸؛ صدر، ۱۴۱۵ق: ۳۵).

اگر ظنی بخواهد معتبر قلمداد شود، دو شرط زیر باید در مورد آن احراز شود: ۱. اعتبار آن باید از منبعی بیرونی (جعل/تشریح یا امضای شارع) به آن اعطا شود؛ ۲. این اعتبار باید به‌پرنحوه قطعی اثبات شود. برای اثبات ویژگی دوم، برخی اصولیان به قاعده فلسفی «کلُّ ما بِالْعَرَضِ لا یُثْبِتُ اَنْ یَنْتَهی الی ما بِالذَّاتِ» استناد می‌کنند (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۷۹-۳۷۸). پیش‌فرض تطبیق این قاعده بر ما نحن فیه این است که حجیت قطع ذاتی است، و حجیت ظن عَرَضِی است. بنابراین، حجیت ظن باید از قطع سرچشمه بگیرد. برای اثبات ویژگی اول نیز، به ادله اربعه تمسک

می‌کنند که به نظر آنان دال بر عدم اعتبار برخی از ظنون از یک سو و اعتبار برخی از ظنون دیگر از سوی دیگر است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۹). اصولیان آیات و روایات صادره درباره عدم حجیت ظنون را یا بیانگر حکم تبعیدی شارع قلمداد می‌کنند، یا بیانگر امضای شارع در ذیل حکم عقل یا عقلا، و بر این اساس نتیجه می‌گیرند که اعتبار ظن در گرو جعل حجیت برای آن توسط شارع است. اگر ظنی به سبب فقدان یکی از این دو شرط معتبر نباشد، به لحاظ معرفت‌شناختی در حکم شک است، بدین معنا که مکلف در عین داشتن یا در دسترس بودن چنین ظنی باید آن را نادیده بگیرد و چنان عمل کند که گویی شک دارد و برای تعیین تکلیف باید به اصول عملیه مراجعه کند. بر این اساس، از نظر اصولیان ظن به دو نوع معتبر و غیرمعتبر تقسیم می‌شود. ظن معتبر از نظر آنان ظنی است که به حکم قطعی شارع معتبر شده است و هر ظنی که به حکم قطعی شارع معتبر نشده باشد، به کلی فاقد اعتبار است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۵۳). همچنین اصولیان متأخر از یک منظر ظن را به دو نوع «ظن خاص» و «ظن مطلق» تقسیم کرده‌اند؛ ظن خاص هر ظنی است که دلیل قطعی و مخصوص بر اعتبار آن اقامه شده باشد، مانند خبر واحد. اما اگر دلیل قطعی اقامه شده به سود حجیت ظن، دلیل انسداد کبیر باشد، موضوع حجیت «ظن مطلق» نامیده می‌شود (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۸۹).

نکته مهم در اینجا این است که معیار تفکیک میان ظن معتبر و غیرمعتبر کاملاً تبعیدی است؛ یعنی در مورد ظنون یا دلایل ظنی، «حجیت» و «اعتبار» مقوله‌ای معرفت‌شناختی نیست، بلکه مقوله‌ای حقوقی است که زمام آن به دست شارع است. دقیقاً به همین دلیل است که برخی اصولیان، مانند شهید صدر، در بحث از حجیت، دلایل قابل استناد در استنباط فقهی را به دو دسته «دلایل عقلی» و «دلایل شرعی» تقسیم می‌کنند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۷۳). مقصود از دلایل عقلی دلایلی است که حجیت آنها در گرو اراده شارع نیست، برخلاف دلایل شرعی که حجیت آنها و جواز یا لزوم استفاده از آنها در مقام کشف و امتثال احکام شرعی در گرو اراده شارع است.

برای فهم دقیق‌تر «اصل عدم حجیت ظن» به این پرسش مقدماتی نیز باید پاسخ گفت که مقصود اصولیان از «ظن» چیست. منطقاً در اینجا دو احتمال وجود دارد، که به سود

هریک از آنها می‌توان شواهدی در سخنان اصولیان پیدا کرد. براساس احتمال اول، مقصود از «ظن» یکی از حالات ذهنی است که به یک گزاره تعلق می‌گیرد. این حالت ذهنی در برابر «قطع» و «شک» قرار دارد. اگر در ذهن شخصی احتمال صدق یک گزاره بیشتر از احتمال کذب آن باشد، برای توصیف حالت ذهنی او از واژه «ظن» استفاده می‌شود؛ اگر احتمال صدق آن گزاره در ذهن او با احتمال کذب آن مساوی باشد، حالت ذهنی او «شک» نامیده می‌شود؛ اگر احتمال صدق آن گزاره در ذهن او صددرصد باشد، حالت ذهنی او «قطع»، «یقین» یا «علم» نامیده می‌شود. این معنای «ظن»، «شک»، «قطع» همان معنایی است که در منطق و فلسفه کلاسیک اسلامی رایج است (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۸).

براساس احتمال دوم درباره معنای «ظن» در گفتمان اصولی، مقصود از «ظن» خود حالت ذهنی یادشده نیست، بلکه منشأ این حالت است، یعنی چیزی که این حالت را در ذهن شخص تولید می‌کند. اصولیان برای اشاره به منشأ ظن گاه از واژه «طریق»، «اماره»، «دلیل» و مانند آن استفاده می‌کنند (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۷۳).

از یک نظر اموری که در ذهن شخص تولید ظن یا قطع می‌کند، به دلیل (= علت معرفت‌شناختی) و علت (= علت روان‌شناختی) تقسیم می‌شود. بنابراین، این پرسش که آیا در بحث حجیت، مقصود از «قطع» و «ظن» خود این حالات ذهنی است، یا منشأ این حالات، و نیز این پرسش که اگر مقصود منشأ این حالات ذهنی است، منشأ موردنظر اصولیان اعم از «علت معرفت‌شناختی» و «علت روان‌شناختی» است، یا خصوص «علت معرفت‌شناختی» یعنی «دلیل» است، پرسش‌هایی است که در مکتوبات اصولیان پاسخ روشنی برای آن نمی‌توان یافت.

از میان پژوهش‌های معاصر تنها اثری که به بررسی آیات مرتبط با اصل عدم حجیت ظن پرداخته، مقاله‌ای است با عنوان «تأملی در ادله شیخ انصاری بر اصالت عدم حجیت ظن» (طغرلی‌پور، ۱۳۹۱: ۲۱۸-۱۷۳)؛ اما وی تنها به بررسی نظرهای شیخ انصاری پرداخته است. در این جستار نظرهای مشهور اصولیان از منظر معرفت‌شناسانه بررسی و سعی شده تفسیر جدیدی از آیات مورد بحث ارائه شود.

۲. استناد به آیات قرآن برای اثبات اصل عدم حجیت ظن

فهرست آیاتی که اصولیان برای اثبات اصل اولیه در خصوص ظنون به آنها تمسک کرده‌اند، به شرح زیر است:

«قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (یونس: ۵۹).

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً...» (یونس: ۳۶؛ نجم: ۲۸).

«لَا تُقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» (إسراء: ۳۶).

«أَنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (أنعام: ۱۱۶).

در اینجا صرفاً به شرح و تفسیر آیات اول و دوم می‌پردازیم، زیرا با روشن شدن معنای دقیق و تفسیر درست این دو آیه و بررسی و نقد مباحثی که در خصوص این دو آیه صورت گرفته است، معنای آیات سوم و چهارم نیز روشن می‌شود. در آغاز دیدگاه اصولیان صورت‌بندی شده و شرح داده می‌شود، سپس می‌کوشیم تفسیر مختار از این آیات را توضیح دهیم.

۲.۱. آیه افتراء

بهترین تقریر از این آیه برای استنباط عدم حجیت دلایل ظنی را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: الف) ظاهر تعبیر «اذن لکم» در آیه این است که مکلف برای اینکه حکمی را به خدا نسبت دهد و براساس آن عمل کند، باید از جانب خداوند مأذون باشد، یعنی خدا به او اجازه داده باشد که آن حکم را به او نسبت دهد.

ب) ظاهر آیه بر این دلالت دارد که اذن خدا باید به دست مکلف رسیده باشد؛ اذن واقعی‌ای که به دست مکلف نرسیده، کفایت نمی‌کند.

ج) در این آیه «اذن» و «افتراء» در مقابل هم قرار داده شده است. از این تقابل می‌توان نتیجه گرفت که نسبت دادن چیزی به خدا در هر موردی که اجازهٔ فعلی خداوند در آن مفقود باشد، مصداق افتراء خواهد بود، خواه حکمی که در این فرض به خدا نسبت داده می‌شود، در واقع از جانب خدا تشریح شده باشد یا نه.

د) از آنجا که آیه در مقام مذمت و توبیخ وارد شده است، می‌توان نتیجه گرفت که انتساب هر چیزی به خداوند و عمل طبق آن بدون اذن واصل شده‌ او حرام است. مقدمه دوم: درباره اینکه بتوان به استناد ظن (دلیل ظنی) حکمی را به خداوند نسبت داد، اذنی به ما نرسیده است.

نتیجه اینکه کشف احکام شرعی از طریق ظن (دلیل ظنی) و نسبت دادن حکم شرعی به خداوند با تکیه بر ظن مصداق افتراء به خداوند بوده و لذا حرام است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۹؛ تبریزی، ۱۳۶۹: ۶۶-۶۵؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۳۷۶).

۲. ۱. ۱. اشکالات

- آیه مورد بحث اخص از مدعاست؛ با توجه به شأن نزول این آیه که در پایان بررسی نظرهای به تفصیل بیان خواهد شد، می‌توان فهمید که مراد از اذن در این آیه، اذن واقعی است، نه اذن واصل شده. این آیه در مورد یهودیانی است که در مواردی که واقعاً اجازه نداشتند، برخلاف حکم خداوند، کارها یا چیزهایی را تحریم می‌کردند. این دلیل تنها حرمت عمل به دلایلی را اثبات می‌کند که علم به عدم حجیت آنها داریم، اما درباره دلایلی که در مورد حجیت آنها شک داریم، ساکت است، بنابراین عدم وصول اذن مساوی با افتراء نیست، زیرا ممکن است درباره دلایل ظنی واقعاً اذن صادر شده باشد، اما به دست مکلف نرسیده باشد و آیه چنین موردی را نفی نمی‌کند (خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۴۰۷-۴۰۶؛ آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۳۰۱).

- با دقت در معنای واژه «افتراء» معلوم می‌شود که مراد از افتراء انتساب عمدی و دروغی به خداوند است، چراکه افتراء در لغت به معنای کذب عظیم و عجیب و کذب همراه عمد است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۱۵۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۲۹) و انتساب امر مشکوک به خداوند بدون تعمد و قصد دروغ بستن افتراء محسوب نمی‌شود (سبزواری، بی‌تا، ج ۲: ۷۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۱۳۳). به عبارت دیگر، انتساب امر مشکوک یا مظنون که صدور اذن درباره آن مجهول است، شبهه مصداقیه افتراء است،

یعنی نمی‌دانیم مصداق افتراء است یا نه؟ (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۱۳۲). در نتیجه، مضمول آیه نیست.

- استدلال یادشده برای اثبات عدم حجیت کفایت نمی‌کند، زیرا مفاد آیه حرمت تکلیفی است، درحالی‌که موضوع بحث در خصوص حجیت حرمت وضعی، یعنی عدم حجیت است. به بیان دیگر، برای اینکه بتوان به این آیه در بحث حاضر استناد کرد، به مقدمهٔ دیگری نیاز داریم که نشان دهد میان حرمت تکلیفی و حرمت وضعی ملازمه وجود دارد. نیاز به چنین مقدمه‌ای برای تمامیت این استدلال را در قالب زیر می‌توان صورت‌بندی کرد:

الف) مدلول مطابقی آیه حرمت تکلیفی استناد دادن حکمی به خداوند در پرتو دلایل ظنی است؛

ب) حرمت تکلیفی ملازم است با عدم حجیت (حرمت وضعی)، همان‌گونه‌که جواز تکلیفی ملازم است با حجیت (جواز وضعی)؛

بنابراین: آیهٔ مورد بحث به دلالت التزامی بر عدم حجیت دلایل ظنی دلالت می‌کند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ۱۷۴).

در نقد این استدلال می‌توان گفت که مقدمهٔ (۲) این استدلال بدیهی نیست، بلکه نیازمند اثبات است، و کسانی که برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون به این آیه استناد کرده‌اند، این مقدمه را اثبات نکرده‌اند. بنابراین، این استدلال معتبر نیست، و نتیجهٔ مطلوب آنان را اثبات نمی‌کند.

- دربارهٔ معنای تعبد به ظن سه احتمال وجود دارد:

الف) مکلف حکم مظنون را مانند حکمی مقطوع به خداوند استناد دهد، یعنی به واسطهٔ دلیل ظنی حکمی را به صورت قطعی به خداوند نسبت دهد و بنا را بر این بگذارد که حکم واقعی همین است و مانند شخص قاطع به آن عمل کند.

ب) مکلف به امید عمل بر طبق حکم واقعی از ظنون تبعیت کند. این معنا در حقیقت به احتیاط برمی‌گردد؛ همان‌گونه‌که مکلف در موارد احتیاط به امید احراز واقع و عمل طبق

حکم واقعی صرف احتمال را جدی می‌گیرد و مطابق با آن عمل می‌کند، در موارد ظن به حکم واقعی نیز به همین امید آن ظن را جدی می‌گیرد و طبق آن عمل می‌کند.

ج) مکلف به ظن خود عمل کند، بدین معنا که به احتمال خلاف اعتنا نکند، بلکه آن را نادیده بگیرد (احتمال خلاف را الغا کند)، همان‌گونه که عرف مردم در معاملات و روابط تجاری و غیرتجاری خود عمل می‌کنند، و ابایی از اینکه ظنشان مخالف با واقع باشد، ندارند.

از کلام شیخ انصاری در استدلال به این آیه برمی‌آید که وقتی از «تعبد به ظن» سخن می‌گوید، مراد ایشان معنای الف است، اما روشن است که در بحث حجیت ظنون این معنا محل نزاع نیست، زیرا این معنا مصداقی از تشریح است و کسی بر سر حرمت تشریح اختلاف ندارد. تعبد به ظن به معنای دوم کلمه (معنای ب) نیز به همان ملاکی که احتیاط جایز و نیکوست، جایز و نیکوست و کسی در جواز آن تردید ندارد. در بحث از حجیت ظنون با معنای سوم از تعبد به ظن (معنای ج) سروکار داریم. تعبد به ظن در ظنونی مانند ظن حاصل از خبر واحد، که به نظر اصولیان اعتبارشان با دلیل خاص اثبات می‌شود، نیز به همین معنای سوم است (یزدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۲۹۱-۲۹۰).

بنابراین، استدلال به آیه مورد بحث ربطی به محل نزاع ندارد، زیرا آیه مورد بحث بیانگر حرمت تعبد به ظن به معنای اول کلمه است، نه حرمت تعبد به ظن به معنای سوم کلمه که محل نزاع است. همچنین حتی اگر اشکالات مذکور را نپذیریم و ادعا کنیم که معنای واژه‌های به‌کاررفته در آیه مورد بحث این نیست که در این اشکال ادعا شده است، می‌توان گفت که این اشکالات و احتمالات رقیب آیه را مجمل می‌کند. بنابراین، باز هم نمی‌توان برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون به این آیه استناد کرد.

۲.۲. تفسیر درست آیه مورد بحث

با ملاحظه دقیق آیه مورد بحث و آیات مرتبط با آن، می‌توان گفت آیه مجمل نیست، بلکه مبین است، اما ربطی به اصل عدم حجیت ظنون ندارد، زیرا این آیه در مقام نهی از کاری است که در میان مخاطبان آیه مسبوق به سابقه بوده است (به سبب استفاده از فعل ماضی «فجعلتم منه» در

آیه؛ کاری که نمونه‌های آن در سایر آیات بیان شده است. کسانی بدون در دست داشتن دلیل چیزهایی را حرام می‌کردند یا بدون اقامهٔ برهان چیزی را به خداوند نسبت می‌دادند. خداوند در آیات متعدد چنین کاری را مذمت و از کسانی که چنین کاری می‌کنند مطالبهٔ دلیل می‌کند (الأنعام: ۱۴۵-۱۴۳؛ البقره: ۱۴۰-۱۳۹؛ البقره: ۱۱۱؛ کهف: ۱۵؛ یونس: ۶۸).

در آیهٔ مورد بحث نیز سخن بر سر چیزهایی است که خداوند به عنوان رزق نازل کرده بود (ما أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ) و معلوم است که رزق الهی حلال است و تحریم آن افتراء علی الله است (مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۴۱). کسانی که رزق خدا را تحریم کرده بودند، نه فقط دلیلی به سود حرمت نداشتند، بلکه به سود حرمت دلیل داشتند، و عمداً چیزی را که خدا حلال کرده بود، حرام می‌کردند و این حرمت را به خدا نسبت می‌دادند. طبق این تفسیر، آیهٔ مورد بحث درصدد بیان حرمت تشریح است. برتری این تفسیر بر تفسیر رقیب این است که اولاً طبق این تفسیر، واژهٔ «تفترون» در معنای خودش به کار رفته است؛ معنایی که تعمد و قصد در تحقق آن دخالت دارد؛ ثانیاً این تفسیر کاملاً با شأن نزول آیه همخوانی دارد؛ ثالثاً، این تفسیر با مضمون آیات مشابه همخوانی دارد.

در آیهٔ بعد از آیه مورد بحث نیز قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» (یونس: ۶۰). برخی مفسران اعطای عقل و ارسال رسل و انزال کتب را از نمونه‌های فضل خداوند بر انسان شمرده‌اند، و استفادهٔ نادرست از این مواهب را نیز نمونه‌ای از ناسپاسی قلمداد کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷: ۲۷۲). بنابراین، اگر کسی براساس حکم عقل یا ارشاد انبیا از دلیل ظنی پیروی کند یا حکمی را به قوتی متناسب با قوت دلیل به خداوند نسبت دهد، نسبت دادن او نه تنها افترا نیست، و تخصصاً از معنای آیهٔ مورد بحث خارج است، که مصداقی از شکرگزاری و بهره‌مندی از نعمت‌های خداوند است.

سرانجام، نکتهٔ آخر اینکه شیخ انصاری، و دیگرانی که برای استدلال به سود اصل عدم حجیت ظن به آیهٔ مورد بحث استناد کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۹؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۳۷۶)، گویی مفروض گرفته‌اند که جواز نسبت دادن یک حکم به خدا متوقف بر دو شرط

است: یکی تشریح آن حکم از سوی خداوند و دیگری اذن خدا برای نسبت دادن آن حکم به او. اما اگر چنین باشد، حتی در صورت قطع به تشریح حکمی از سوی خدا نیز کسی حق نخواهد داشت آن حکم را به خدا نسبت دهد، مگر اینکه علاوه بر قطع به تشریح حکم، از راهی غیر از (و مستقل از) آن قطع به اذن خدا نیز قطع داشته باشد؛ یعنی صرف قطع به حکم برای اثبات جواز نسبت دادن آن حکم به خدا کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، قطع به اذن خدا نیز لازم است. درحالی که به روشنی می‌توان ادعا کرد همان‌گونه که قطع به جعل و صدور حکم از خدا مجوز نسبت دادن آن حکم به نحو قطعی به خداست، ظن به جعل و صدور حکم از خدا نیز مجوز نسبت دادن آن حکم به نحو ظنی به خداست. یعنی همان‌گونه که قطع به حکم عین قطع به اذن خداست، ظن به حکم نیز عین ظن به اذن خداست. چه اشکالی دارد کسی که دلیلی ظنی به سود صدور حکمی از خدا دارد، بگوید من به صدور چنین حکمی از خدا، یا به وجود چنین حکمی در شرع، ظن دارم؟

بلی اگر چنین شخصی ادعای قطع کند و حکمی را که نسبت به صدور آن از خدا ظن دارد، به نحو قطعی به خدا نسبت دهد، دروغ گفته است و چنین دروغی چه بسا مصداق دروغ بستن به خدا نیز قلمداد شود. اما اگر حکمی را که نسبت به آن ظن دارد، به نحو ظنی به خدا نسبت دهد، مرتکب هیچ خلاف اخلاقی یا گناه شرعی نشده است، یعنی نه دروغ گفته و نه دروغی را به خدا نسبت داده است. به عبارت دیگر، برای نسبت دادن یک حکم به خدا، صرف در دست داشتن دلیلی که بر تشریح و صدور آن حکم از خدا دلالت می‌کند، کافی است، و شخص به دلیلی جداگانه که بر اذن خدا دلالت کند، نیاز ندارد. مهم این است که در صورت در دست داشتن دلیل ظنی، شخص ادعای قطع نکند. همچنین اگر شخصی که دلیلی ظنی به سود جعل و صدور حکمی از خدا در دست دارد، آن دلیل ظنی را نادیده بگیرد و آن حکم را به نحو ظنی به خدا نسبت ندهد (و چنان رفتار کند که گویی درباره آن حکم شک دارد)، در واقع دروغ گفته است.

۲.۳. آیه عدم اغناء ظن از حق

از نظرگاه اصولیانی که این آیه را دال بر عدم حجیت دلایل ظنی می‌دانند، آیه صراحت

دارد در اینکه ظن / دلیل ظنی نه در مقام قول حجت است و نه در مقام عمل (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۲۰۳)؛ یعنی براساس دلایل ظنی نه می‌توان حکمی را به خداوند نسبت داد (فتوا)، و نه طبق این دلایل عمل کرد (امثال تکلیف شرعی) (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۲۶؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۳۷۶).

فرایند استدلال به این آیه را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمهٔ اول: آیه می‌گوید ظن انسان را از حق / واقع بی‌نیاز نمی‌کند؛ یعنی آیهٔ طریقت را از دلایل ظنی نفی می‌کند و می‌گوید دلایل ظنی راه وصول به حق / واقع نیست، به همین دلیل پیروی از دلایل ظنی، انسان را از حق / واقع بی‌نیاز نمی‌کند.

مقدمهٔ دوم: حجیت مترتب بر طریقت است و با نفی طریقت حجیت نیز نفی می‌شود.

نتیجه اینکه دلایل ظنی حجیت ندارند (خرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۶۱۱).

۲. ۳. ۱. اشکالات

- این آیه به اصول دین اختصاص دارد، یعنی حجیت دلایل ظنی در اصول دین را نفی می‌کند و ربطی به فروع دین (احکام شرعی) و استفاده از دلایل ظنی در دو مقام اثبات و امتثال احکام شرعی ندارد. برای توجیه این نقد از دو قرینهٔ زیر استفاده شده است:

الف) صدر و سیاق آیه نشان می‌دهد که دربارهٔ مسائل اعتقادی است. دست‌کم این است که صدر و سیاق آیه موجب پیدایش «قدر متیقن در مقام تخاطب» شده و مانع تمسک به اطلاق و تعمیم دادن مضمون آیه به فروع دین و مسائل شرعی است (عاملی، ۱۳۹۳: ۱۹۵؛ آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ج ۳: ۱۸۹؛ اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۵۲۱-۵۰۲؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۰۳؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۶۰؛ خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۴۲۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۵۶).

ب) آیهٔ مورد بحث درصدد بیان این مقدمه است که ظن انسان را از حق / واقع بی‌نیاز نمی‌کند، یعنی راه مناسبی برای کشف حقیقت نیست، زیرا خطاپذیر است. اما این مقدمه باید به مقدمه‌ای دیگر ضمیمه شود تا بتوان نتیجهٔ مطلوب را از استدلال گرفت. به بیان

دیگر، مفاد آیه مطلق نیست، بلکه مشروط است؛ معنای آیه این است که در مواردی که رسیدن به حق/ واقع مطلوب است، و شخص در آن مورد موظف است به حق/ واقع برسد، ظن کفایت نمی‌کند. اما آیه به ما نمی‌گوید در چه مواردی رسیدن به حق/ واقع مطلوب است. مضمون آیه یک کبرای کلی است که حدود و ثغور صغرای آن از جایی دیگر، بیرون از آیه، باید مشخص شود. ما از بیرون می‌دانیم که وصول به حق/ واقع صرفاً در اصول دین واجب است، اما در فروع دین (احکام شرعی) رسیدن به حق/ واقع واجب نیست، بلکه فراغت ذمه از تکلیف مهم است.^۱

بنابراین، آیه مورد بحث اصولاً اطلاق ندارد تا بتوان به اطلاق آن در شناخت و اثبات شریعت (استنباط احکام شرعی) تمسک کرد (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۴۰-۳۳۹، ج ۱۰: ۵۴). مدلول آیه این است که در آن مواردی که دستیابی به حقیقت مهم و وظیفه است، چیزی به غیر از علم/ یقین توان اثبات حقیقت/ واقعیت را ندارد.^۲ بنابراین، مواردی که در آنها هدف از پیروی از دلایل ظنی اثبات واقع و وصول به حقیقت نیست، مشمول این آیه نیست (مظفر، ۱۳۸۷: ۴۹۹).

در مقابل، برای اثبات عمومیت این آیات نسبت به فروع دین سه راه پیشنهاد شده است:

۱. این مطلب مورد پذیرش تمامی اصولیان نیست. برخی اصولیان میان دلیل اجتهادی و دلیل فقاهتی تمایز قائل می‌شوند؛ در نظر ایشان دلیل اجتهادی ناظر به واقع و کاشف از واقع است و حجیت معرفت‌شناختی دارد. البته با پیروی از آن فراغت از ذمه نیز حاصل می‌شود. خبر واحد و ظاهر کلام دلیل اجتهادی است. اما دلیل فقاهتی چنین نیست، یعنی ناظر بر واقع و کاشف از واقع نیست، و پیروی از آن صرفاً فراغ ذمه را در پی دارد. اگر این تفکیک را بپذیریم، خروج دلیل اجتهادی از شمول اصل عدم حجیت ظنون و آیات دال بر این اصل از باب تخصیص خواهد بود و چالش‌برانگیز، اما خروج دلیل فقاهتی از شمول این اصل و آیات دال بر آن از باب تخصص خواهد بود و اصولیان را با چالش مواجه نخواهد کرد. (مظفر، ۱۳۸۷: ۴۹۹؛ بهجت، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۴۰).
۲. طبق تعریفی که اصولیان از علم/ یقین/ قطع ارائه می‌دهند، حتی قطع نیز توان اثبات حق/ واقع را ندارد، زیرا طبق تعریف ایشان قطع شامل جهل مرکب نیز می‌شود، درحالی‌که جهل مرکب واقع‌نما نیست و شخص را به حق نمی‌رساند، بنابراین او را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.

الف) درست است که سیاق این آیه درباره اصول دین است، اما این آیه ارشاد به حکمی فطری است؛ و آن عبارت است از «عدم جواز قضاوت کردن و حکم صادر کردن بدون دلیل»، و از این نظر تفاوتی بین اصول و فروع دین وجود ندارد، یعنی در هر دو مورد، بدون دلیل نباید اظهار نظر کرد. احکام فطری مانند احکام عقلی قابل تخصیص نیست (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۲۰۴). در شرح این نظریه در جمع‌بندی آیات خواهیم گفت که طبق این نظریه مراد از «ظن»، ظن منطقی (ظن در مقابل یقین و شک) نیست، بلکه هر باور بدون دلیل و خرافی است. به عبارت دیگر، در این آیه با نمونه‌ای از استعمال مجازی سروکار داریم؛ مراد جدی خداوند در اینجا این است که حجیت سبب یعنی حجیت ادله ناکافی و خرافی را نفی کند، اما این معنا در قالب نفی حجیت مسبب (ظن حاصل از ادله ناکافی و خرافی) بیان شده است. طبق این تفسیر، آیه قابلیت ندارد که برای نفی حجیت از ظنون به آن استناد کنیم، زیرا در مقام بیان چیز دیگری است.

ب) اگرچه شأن نزول و موضوع حکم در این آیات اصول دین (توحید و نفی شرک) است، از این آیات برداشت می‌شود که علت حکم ذکر شده عمومیت دارد و شامل فروع دین (احکام شرعی) نیز می‌شود (حکیم، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۱۱۲؛ بهجت، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۳۹-۳۳۸).

ج) «وقوع نکره در سیاق نفی» عمومیت آیه نسبت به فروع را اثبات می‌کند (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۱۷۳-۱۷۲)؛ بنابراین، وقتی گفته می‌شود که «ظن آدمی را از حق بی‌نیاز نمی‌کند»، مراد گوینده این است که ظن مطلقاً فاقد اعتبار است.

در پاسخ این استدلال می‌توان گفت که حتی اگر هیأت نکره در سیاق نفی برای عموم وضع شده باشد، در این مورد خاص نمی‌توان قائل به عمومیت آیه نسبت به فروع دین شد، زیرا فروع دین تخصصاً از موضوع مورد حکم در این آیه خارج است. چنانکه خاطرنشان کردیم، آیه مورد بحث می‌گوید ظن آدمی را به حقیقت نمی‌رساند. بنابراین، در موضوعاتی که وظیفه مکلف این نیست که به حقیقت برسد (یا به سبب اینکه اصولاً حقیقت در دسترس نیست؛ یا به علت اینکه حقیقت در دسترس است، اما رسیدن به

حقیقت هزینه گزاف و نامعقولی دارد؛ یا به سبب اینکه حقیقت در دسترس است، اما موضوع چندان مهم نیست)، حکم مذکور در این آیه سالبه به انتفای موضوع است (فنائی، ۱۳۹۴: ۲۲۶). بله می‌توان گفت به سبب عمومیت تعلیل مذکور در آیه، مفاد آیه مختص اصول دین و عقاید نیست، بلکه تمامی مواردی که را در آن موارد وظیفه شخص رسیدن به حقیقت است، شامل می‌شود. اما روشن است برای اثبات اینکه وظیفه شخص در فروع دین رسیدن به حقیقت است، نمی‌توان به این آیه استناد کرد، زیرا هیچ حکمی موضوع خود را اثبات نمی‌کند.

- استناد به این آیه برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون استدلالی «خودشکن» است، بدین معنا که لازمه استناد به این آیه برای اثبات این اصل این است که نتوان به خود این آیه استناد کرد، زیرا دلالت این آیه ظنی است، و چون ظنی است، ما را از حق بی‌نیاز نمی‌کند، پس حجیت این آیه مستلزم عدم حجیت آن خواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۲۱۰؛ قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۴۵۰؛ یزدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۳۴۴-۳۴۳). بنابراین، باید گفت که با استناد به این آیه نمی‌توان اصل عدم حجیت ظنون را اثبات کرد، زیرا تفصیل بین این آیه و سایر دلایل ظنی تحکم است (خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۴۳۰). این اشکال با اشکال بعدی ارتباط تنگاتنگی دارد. بنابراین، پاسخ‌های داده شده به این دو را یکجا بررسی می‌کنیم.

- اگر برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون به این آیه استناد کنیم، در اثبات حجیت ظنون خاص، مانند خبر ثقه و ظاهر کلام با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا ناگزیریم این ظنون را به نحوی از تحت شمول اصل عدم حجیت خارج کنیم. اصولیان در مقام دفاع از استناد به آیه مورد بحث در برابر این دو اشکال پاسخ‌های متنوعی ارائه کرده‌اند، که در اینجا شرح می‌دهیم و سپس نقد می‌کنیم.

پاسخ اول: دلالت ظاهر الفاظ بر معانی استعمالی‌شان قطعی است و در این باره در ذهن عقلا هیچ تردیدی وجود ندارد (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۲۰۵). بنابراین، دلالت آیه مورد بحث تخصصاً از شمول نهی از پیروی از ظن خارج است.

نقد: با فرض پذیرش این ادعا که از نظر عقلا مراد استعمالی قطعی است، می‌توان گفت

که در این پاسخ مراد استعمالی با مراد جدی خلط شده است، زیرا اشکال مورد بحث مبتنی بر ظنی بودن مراد جدی است، نه ظنی بودن مراد استعمالی. بگذریم از اینکه ادعای قطعی بودن مراد استعمالی نیز خلاف وجدان است.

پاسخ دوم: این آیه به وسیله ادله قطعی که بر حجیت ظنون خاص دلالت می‌کند (مانند ادله حجیت ظواهر، خبر واحد، سیره، استصحاب و ...) یا تخصیص خورده است (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۲۶؛ اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۵۲۲؛ شاهرودی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۱۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۱۷۲).

نقد: اولاً: لسان آیه مورد بحث آبی از تخصیص است (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۵۰۱؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۷۵؛ تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۱۹ و ۵۴؛ سیستانی، بی‌تا: ۲۵۶ و ۲۵۱)، زیرا این آیه ارشاد به حکم عقل است. بنابراین، نمی‌توان گفت هیچ ظنی انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند، مگر فلان ظن (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۳۱)؛ ثانیاً، نسبت همه ادله حجیت ظنون با این آیه نسبت خاص به عام مطلق نیست تا بتوان به وسیله آن ادله آیه را تخصیص زد، بلکه در برخی موارد این نسبت عموم و خصوص من وجه است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۴۰؛ ج ۱۰: ۶۰-۵۹).

پاسخ سوم: در حقیقت پیروی از ظنون خاصی که دلیل قطعی بر حجیتشان داریم، پیروی از قطع است، نه پیروی از ظن بماهو ظن (خویی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۴۲؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۳۷۷؛ آملی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۱۵۴؛ تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۲۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۱۷۴).

۱. برای مثال اگر مفهوم آیه نیا را دال بر حجیت خبر واحد بدانیم، مدلول التزامی آیه شامل دو مورد می‌شود: الف) اصلاً خبری وجود نداشته باشد؛ ب) خبر عادل وجود داشته باشد. در این دو صورت بر اساس مفهوم آیه، تبیین واجب نیست. محل اجتماع دلیل حجیت خبر واحد و آیات ناهی از ظن خبر عادل است، و محل افتراق از ناحیه آیه نفر، موردی است که اصلاً خبری وجود ندارد و محل افتراق از ناحیه آیات ناهی از ظن، سایر ظنون غیر از خبر واحد است. بنابراین، نسبت میان مدلول این آیات عموم و خصوص من وجه است، نه عموم و خصوص مطلق. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۴۰؛ ج ۱۰: ۶۰-۵۹).

نقد: فرض کنید بپذیریم که دلیل حجیت ظنون خاص قطعی است. پرسش این است که آیا قطعی بودن دلیل حجیت یک طریق ظنی، آن طریق را از ظنی بودن خارج می‌کند، و آیا شخص می‌تواند با در دست داشتن دلیل ظنی ادعای یقین کند. به تعبیر دیگر، پرسش این است که آیا ظنی که حجیت آن به دلیل قطعی اثبات شده انسان را از حق بی‌نیاز می‌کند. بی‌شک پاسخ این پرسش‌ها منفی است، زیرا دستیابی یا عدم دستیابی به حقیقت امری تکوینی است، نه امری تعبدی و قراردادی؛ و کسی که از دلیل ظنی پیروی می‌کند، ممکن است به واقع برسد و یا واقع نرسد، خواه حجیت آن دلیل به‌نحو قطعی ثابت شده باشد و خواه نه. بنابراین، اگر چنانکه استنادکنندگان به این آیه ادعا می‌کنند، ملاک نهی از پیروی از ظن این باشد که پیروی از ظن شخص را از حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند، این ملاک در مورد هر ظنی وجود دارد، خواه دلیل قطعی بر حجیت آن داشته باشیم و خواه چنین دلیلی نداشته باشیم.^۱

پاسخ چهارم: آیه مورد بحث بیانگر حکم تعبدی نیست، بلکه بیانگر ارتکازی عقلایی است؛ و آن ارتکاز این است که ظن قابل اعتماد نیست. از سوی دیگر، می‌دانیم که ظنونی هست که عقلاً احتمال خلاف در آنها را نادیده می‌گیرند و طبق آن عمل می‌کنند. به تعبیر دیگر، عقلاً پیروی از برخی ظنون، مانند پیروی از ظاهر کلام و خبر ثقه را پیروی از علم می‌دانند، نه پیروی از ظن (از این پس این ادعا را ادعای فرعی می‌نامیم). بنابراین، این ظنون تخصصاً از شمول آیه خارج است و مشمول نهی از پیروی از ظن نمی‌شود، تا با محذور خودشکنی در استناد به این آیه روبه‌رو شویم (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۶؛ بروجردی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۳۳؛ خویی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۳۰؛ تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۲۰؛ زنجانی، بی‌تا: ۲۴).

نقد: این ادعا که آیه مورد بحث بیانگر ارتکازی عقلایی است، نه بیانگر حکمی تعبدی، ادعای درستی است، اما این ادعای فرعی که عقلاً پیروی از برخی ظنون را پیروی از علم می‌دانند، به فرض پذیرش، ادعای اصلی را، یعنی اصل عدم حجیت ظنون را، زیر سؤال

۱. برای دیدن نقدی مشابه ر.ک.: مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۳۹۳؛ خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۷۸.

می‌برد، زیرا اگر ادعای فرعی درست باشد، نشان می‌دهد که عقلاً به اصل عدم حجیت ظنون (ادعای اصلی) باور ندارند و از نظر آنان از همان آغاز ظنون به دو دسته ظنون معتبر و ظنون غیرمعتبر تقسیم می‌شود، و این خلاف ادعای اصولیان است که می‌گویند: «اصل عدم حجیت ظنون است». به بیان دیگر، آیه مورد بحث بیانگر سیرهٔ خردمندان است، اما پرسش این است که سیرهٔ خردمندان در اینجا چیست و حدود و ثغور آن کدام است؟ پاسخ تفصیلی این پرسش در قسمت پایانی مقاله خواهد آمد.

پاسخ پنجم: از نظر دلالت‌شناسی نسبت دلایلی که به سود حجیت ظنون خاص اقامه می‌شود، با آیاتی که آدمیان را از پیروی از ظن نهی می‌کند، نسبت حکومت یا ورود است، نه نسبت تخصیص (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۶۱؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۰۳). به بیان روشن‌تر، دلیل حجیت ظنون خاص می‌گوید که این ظنون یا حقیقتاً علم‌اند، یا در حکم علم‌اند. در هر دو صورت، پیروی از این ظنون پیروی از علم حقیقی یا علم تبعیدی است، نه پیروی از ظن، و چون آیه مورد بحث مصداقی از ظنون خاص است، پیروی از مفاد آیه مورد بحث نیز موردی از پیروی از علم حقیقی یا علم تبعیدی است، نه پیروی از ظن. بنابراین، استناد به آیه برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون، خودشکن نیست.

نقد: دلیل اصلی‌ای که اصولیان به سود حجیت بسیاری از ظنون خاص اقامه می‌کنند، سیرهٔ عقلاست، و سیرهٔ عقلا دلیل لُئی است، نه لفظی. بنابراین، سخن گفتن از حکومت یا ورود این دلیل بر آیه مورد بحث بی‌معناست. همچنین لسان برخی از دلایل لفظی که اصولیان به سود حجیت ظنون خاص اقامه می‌کنند، لسان حکومت یا ورود نیست، یعنی این دلایل احتمال خلاف را به نحو حقیقی یا تبعیدی ملغی نمی‌کنند. بنابراین، این پاسخ نیز اشکال وارد شده بر استناد به آیه مورد بحث برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون را برطرف نمی‌کند (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۲۰۵؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۷۸؛ آملی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۱۵۳).

۲.۳.۲. تفسیر درست و قابل دفاع آیه مورد بحث

برای اینکه رأی نویسندگان این مقاله دربارهٔ تفسیر این آیه روشن شود، ابتدا باید به بیان چند مقدمه بپردازیم:

۱. از آنجا که این آیه در مقام احتجاج و جدال احسن با کفار و مشرکان است، آموزه یادشده در آیه باید امری فرادینی / عقلی / عقلایی باشد که هر کسی فارغ از باورها و پیش فرض‌های دینی یا غیردینی عقلاً خود را موظف به پذیرش آن ببیند. در غیر این صورت، یعنی در صورتی که این آموزه حکمی تعبدی و درون‌دینی باشد، فقط مسلمانان موظف به پذیرش آن خواهند بود. به تعبیر دیگر، معقول نیست از کافران و مشرکان انتظار داشته باشیم که آموزه مطرح شده در این آیه را تعبداً بپذیرند، و به خاطر آن از کار نادرستی که مشغول آن هستند، دست بکشند. بنابراین، مفاد آیه به تناسب مخاطب باید حکمی عقلی یا عقلایی باشد (بهجت، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۴۱-۳۴۰؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۳۹؛ ج ۱۰: ۵۴)؛ و چون چنین است، برای فهم اصل حکم و حدود و ثغور آن باید به عقل و عقلاً مراجعه کنیم و ببینیم که داوری پیشادینی آنان، که در این آیه مورد تأکید و مبنای نقد و استدلال قرار گرفته است، چیست.

۲. ظن موردنظر در این آیات غیر از ظن مورد بحث در اصول فقه، منطقی و فلسفه است؛ واژه «ظن» میان این دو معنا مشترک لفظی است. بی‌توجهی به این نکته و یکی گرفتن ظن موردنظر در این آیات با ظن مورد بحث در اصول فقه، منطقی و فلسفه موجب می‌شود که استناد به این آیه برای اثبات اصل عدم حجیت ظن در ذیل عنوان مغالطه اشتراک لفظی مندرج شود.

توضیح آنکه، در دوران ورود منطق و فلسفه یونانی به جهان اسلام از طریق ترجمه متون به زبان عربی مترجمان ناگزیر بودند برای اصطلاحات منطقی و فلسفی رایج در فرهنگ و فلسفه یونانی معادل‌های مناسبی را در زبان عربی بیابند یا بسازند (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۶۱). علم، ظن، شک به معنای منطقی و فلسفی کلمه محصول این دوران است. ظن به این معنا حالتی ذهنی است که احتمال صدق مُتَعَلِّقِ آن بیشتر از احتمال کذب آن مُتَعَلِّقِ است. وقتی کسی می‌گوید: «من ظن دارم که فردا هوا بارانی است»، معنای سخن او این است که از نظر من احتمال اینکه فردا هوا بارانی باشد، بیشتر است از احتمال اینکه هوا بارانی نباشد. این حالت ذهنی در برابر حالات ذهنی علم، شک قرار دارد. اما این معنای

واژه «ظن» در زبان و فرهنگ عربی معنای جدیدی است که ظهور آن در فرهنگ و زبان عربی متأخر از عصر نزول آیات قرآن است. به مرور زمان این معنای فلسفی و جدید در ذهن اندیشمندان دینی راسخ شد، به گونه‌ای که الفاظ قرآنی را نیز بر همان معنای متأخر حمل می‌کردند، حال آنکه چنین معنایی در عصر نزول و در ذهن مخاطبان اولیهٔ قرآن وجود نداشته و از شنیدن این آیه و آیات مانند آن به ذهن آنان خطور نمی‌کرده است. واژه «ظن» و مشتقات آن در آیات متعددی از قرآن به کار رفته و در برخی موارد امری ممدوح و در برخی موارد مذموم برشمرده شده است. برای نمونه در آیات زیر پیروی از ظن به زندگی پس از مرگ و ملاقات با خدا یکی از اوصاف خاشعان برشمرده شده است (البقره: ۴۶-۴۵). اما در آیات مورد بحث ما و نیز در آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ انعام پیروی از ظن امری مذموم برشمرده شده است.

۳. سیاق و شأن نزول آیات دال بر مذمت از پیروی از ظن نشان می‌دهد که این آیات ناظر بر رفتار یهودیان و مسیحیان و دیگرانی است که ادعاهای بدون دلیل می‌کردند، مانند ادعای مؤنث بودن فرشتگان یا عبادت بت‌ها یا تحریم رزق‌هایی که خداوند نازل کرده است. با توجه به این نکات مقدماتی می‌توان گفت در آیاتی که در آنها واژه «ظن» و مشتقات آن به کار رفته است، در حقیقت مراد جدی متکلم خود ظن به‌عنوان حالتی نفسانی/ روان‌شناختی نیست، بلکه مراد جدی او منشأ پیدایش این حالت در ذهن است. بر این اساس، در آیاتی که در آنها پیروی از ظن امری ممدوح قلمداد شده، مراد مطلق ظن نیست، بلکه خصوص ظنی است که از دلایل قابل اعتنا و قابل اعتماد سرچشمه می‌گیرد، اما در آیاتی که در آنها پیروی از ظن مورد مذمت و سرزنش قرار گرفته، مراد ظنی است که از راهی قابل اعتماد به دست نیامده باشد، یعنی ظنی که یا از راه دلیل (علت معرفت‌شناختی) به دست نیامده، بلکه مستند به علل غیر معرفت‌شناسانه مانند وهم، خیال، آرزواندیشی، حدس و گمانه‌زنی بی‌مبنا، خرافات و اموری از این دست است، و یا دلیل پشتیبان و مؤکد آن ضعیف و غیرقابل اعتناست (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۲۰۶-۲۰۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۳۹۴-۳۹۳؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۷۰).

۲.۳.۳. نظر مختار

به نظر نگارندگان حجیت تابع حالات نفسانی مکلف (مانند قطع و ظن) نیست، بلکه حجیت همواره به واسطه برخی اوصاف دیگری که در رتبه سابق در موصوف به این وصف وجود دارد، عارض موصوف خود می‌شود. این اوصاف را اوصاف «حجت‌ساز» می‌نامیم. بنابراین حجیت قطع و ظن در گرو این است که از راه قابل اعتمادی به دست آمده باشد و از این نظر فرقی میان قطع و ظن وجود ندارد. در نتیجه، قطع حاصل از مصرف داروهای روان‌گردان، یا شست‌وشوی مغزی، یا پریدن کلاغ، یا تقلید کورکورانه یا زودباوری و ساده‌لوحی و دلایل غیرقطع‌آور حجت نیست، زیرا این امور راه‌های قابل اعتمادی برای کسب معرفت و توجیه باور نیستند. در غیر این صورت چاره‌ای جز پذیرش این پیامد نخواهیم داشت که آن دسته از اعضای خوارج و داعش و طالبان که در ادعای قطع به حکم شرعی (در خبر دادن از حالت ذهنی خود) صداقت دارند، و با تکیه بر قطع خود انسان‌های بی‌گناه را به خاک و خون می‌کشند و زجرکش می‌کنند، نه فقط معذور، که مأجورند، و مستحق پاداش. در مقابل اگر ظنی از طریقی قابل اعتماد به دست آید، حجت است و موظفیم به آن عمل کنیم. آیات قرآن کریم نیز همین معنا را توصیه و بر آن تأکید می‌کنند؛ آیات، پیروی از ظنی را که منشأ آن خرافات، آرزواندیشی، پیروی کورکورانه از گذشتگان و اموری از این قبیل باشد، مذمت می‌کنند. قرآن این امور را راه‌های معتبر برای کسب معرفت نمی‌داند و از کسانی که به این راه‌ها تکیه می‌کنند، مطالبه دلیل می‌کند: «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارًا تِلْكَ أُمَانِيهِمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (البقره: ۱۱۱). بنابراین از نظر قرآن نیز آنچه اهمیت دارد و مورد تأکید خداوند است، دلیل معتبر قطعی یا ظنی است نه صرف قطع یا ظن داشتن نسبت به حکم.

برخی از پیامدهای چنین تفسیری از آیات نهی‌کننده از عمل به ظن، در اصول فقه و فقه عبادت است از:

- موضوع حجیت / عدم حجیت و به تبع آن موضوع مدح و ذم پیروی، «خود ظن» نیست، بلکه «منشأ» ظن است؛ حجیت وصف دلیل ظنی یا راه و فرایند حصول ظن است، نه وصف ظن حاصل از دلیل ظنی.

- طبق این تفسیر تمامی ظنونی که دلیل بر حجیت آن داریم و عقلاً به آنها عمل می‌کنند، مانند خبر واحد، ظاهر کلام، و ... تخصصاً از شمول آیات ناهی کننده از عمل به ظن خارج است، زیرا منشأ این ظنون غیر از منشأ ظنونی است که پیروی از آنها در این آیات ناهی و سرزنش شده است. بر این اساس اشکالات مذکور در کتاب‌های اصولی در مقام توجیه حجیت ظنون خاص، که پیشتر به آنها اشاره شد، به کلی مرتفع می‌شود.

- دایرهٔ حجیت ظنون به ظنون نقلی منحصر و محدود نمی‌شود، بلکه ظنون تجربی و عقلی که عقلاً در قلمرو علوم تجربی و نیز در قلمرو فلسفه و اخلاق به آنها عمل می‌کنند نیز تخصصاً از شمول آیات ناهی کننده از پیروی از ظن خارج است. برای نمونه همین که تجربه و یافته‌های پژوهشگران علوم اجتماعی و روان‌شناسان به‌نحو ظنی نشان دهد، ازدواج کودکان نه تنها مصلحتی ندارد، بلکه اغلب دارای مفسده و به ضرر آنهاست، برای حکم به عدم صحت چنین ازدواجی کفایت می‌کند و نیازمند اثبات مفسده به صورت قطعی و یقینی نیستیم.^۱

- تعارض ظن نقلی با ظن عقلی و تجربی تعارض حجیت با لاجحیت نیست، بلکه تعارض حجیت با حجیت است، زیرا هر دو طرف تعارض فی حد نفسه و با صرف‌نظر از تعارض حجیت دارند.

- در صورت تعارض دلایل ظنی با یکدیگر، دلیلی که قوی‌تر است، بر دیگری تقدم دارد، خواه نقلی باشد، خواه عقلی و خواه تجربی.

۱. برای مثال فتوای زیر تنها با پذیرش مبنای معرفت‌شناسانه‌ای که در این مقاله صورت‌بندی و از آن دفاع شد، توجیه‌پذیر است:

سؤال: آیا ازدواج در کمتر از سیزده‌سالگی حرام است؟ پاسخ: در گذشته این اجازه به اولیا داده می‌شد که حتی برای صغیر همسری انتخاب کنند و معمولاً مشکلی ایجاد نمی‌شد، ولی در عصر و زمان ما عملاً ثابت شده است که این ازدواج‌ها به مصلحت دخترها و پسرها نیست و دارای مفسده‌ای است و با توجه به اینکه غبطه و مصلحت باید رعایت شود، این‌گونه ازدواج‌ها باطل است و اعتباری ندارد (مکارم شیرازی، پایگاه اطلاع‌رسانی به آدرس makarem.ir)

۳. نتیجه

«ظن» و مشتقات آن در آیات قرآن به معنای ظن مصطلح در منطق و فلسفه و در مقابل یقین نیست. در آیاتی که پیروی از ظن را منع می‌کند، به قرینه سیاق و ذیل آیات و نیز به قرینه شأن نزول آیات ظن به معنای باور بدون دلیل و شاهد کافی است. از منظر این آیات، پیروی از چنین باوری ممنوع و مذموم است، همان‌گونه که اگر باوری مستند به ادله و شواهد کافی ظنی باشد، از منظر آیات دیگر قرآن معتبر است و پیروی از آن ممدوح است. در روش و سیره خردمندان عالم پیروی از ظنی که مستند به دلیل مناسب باشد، نه تنها مذموم و نکوهیده نیست، بلکه در اغلب موارد از آن گریزی وجود ندارد. در نتیجه آیات مورد بحث برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون کافی و وافی به مقصود نیست. ظنونی که مورد اعتماد و اعتنای عقلاست، تخصصاً از شمول این آیات خارج است و از این نظر تفاوتی میان ظن حاصل از دلایل نقلی (قرآن و حدیث) و ظن حاصل از دلایل عقلی و تجربی وجود ندارد.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، چ سوم، بیروت: دارصادر.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). *کفایة الأصول*، قم: آل‌البيت (ع).
۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴ق). *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، قم: سيدالشهداء.
۴. اصفهانی، سيد ابوالحسن (۱۴۲۲ق). *وسيلة الوصول الى حقائق الأصول*، تقرير حسن سيادتى سبزوارى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
۵. آملی، ميرزاهاشم (۱۳۹۵ق). *مجمع الأفكار و مطرح الأنظار*، تقرير محمدعلى اسماعيل پور، قم: المطبعة العلمية.
۶. آشتیانی، محمدحسن (۱۴۲۹ق). *بحر الفوائد*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربى.
۷. انصارى، مرتضى (۱۴۱۶ق). *فوائد الأصول*، چ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
۸. بروجردى، حسين (۱۴۱۲ق). *الحاشية على كفاية الأصول*، قم: انصاريان.
۹. بهجت، محمدتقى (۱۳۸۸). *مباحث الأصول*، قم: شفق.
۱۰. تبريزى، جواد (۱۳۸۷). *دروس فى مسائل علم الأصول*، چ دوم، قم: دارالصدیقه الشهيدة.
۱۱. تبريزى، موسى (۱۳۶۹ق). *اوثق الوسائل فى شرح الرسائل*، قم: كتيبى نجفى.
۱۲. حكيم، محسن (۱۴۰۸ق). *حقائق الأصول*، چ پنجم، قم: بصيرتى.
۱۳. خرازى، محسن (۱۴۲۲ق). *عمدة الأصول*، قم: مؤسسه در راه حق.
۱۴. خمينى، سيد روح الله (۱۴۱۵ق). *انوار الهداية فى التعليقة على الكفاية*، چ دوم، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
۱۵. _____ (۱۴۲۳ق). *تهذيب الأصول*، تقريرات جعفر سبحانى، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.

۱۶. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). *الهدایة فی الأصول*، تقریر حسن صافی اصفهانی، قم: مؤسسه صاحب الامر.
۱۷. _____ (۱۴۲۸ق). *غایة المأمول*، تقریر محمدتقی جواهری، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۸. _____ (۱۴۲۲ق). *مصباح الأصول*، تقریر محمدسرور واعظ حسینی، قم: مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئی.
۱۹. زنجانی، محمدباقر (بی تا). *تحریر الأصول*، نجف: مطبعة النعمان.
۲۰. سبجانی، جعفر (۱۴۱۴ق). *المحصول فی علم الأصول*، تقریر محمود جلالی، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۲۱. _____ (۱۴۲۴ق). *إرشاد العقول الی مباحث الأصول*، تقریر محمدحسین حاج عاملی، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۲۲. سبزواری، سید عبدالاعلی (بی تا). *تهذیب الاصول*، چ دوم، قم: مؤسسه المنار.
۲۳. سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق). *الرافد فی علم الاصول*، تقریر منیر قطیفی، قم: لیتوگرافی حمید.
۲۴. _____ (بی تا). *قاعده لا ضرر ولا ضرار*، تقریر محمدباقر سیستانی، قم: بی نا.
۲۵. شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۵). *نتائج الأفكار فی الأصول*، تقریر سید ابراهیم موسوی قزوینی، قم: بمبئی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۶. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الاصول*، چ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. _____ (۱۴۱۵ق). *جواهر الاصول*، تقریر محمدابراهیم انصاری، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۸. _____ (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الأصول*، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیة.

۲۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین، چ سوم، تهران: مرتضوی.
۳۰. طغرلی پور، احمد (۱۳۹۱)، تاملی در ادله شیخ انصاری بر اصالت عدم حجیت ظن، *فقه*، دوره ۱۹، شماره ۱، صص. ۱۷۳-۲۱۸.
۳۱. عاملی جبعی، حسن (۱۳۹۳). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، چ چهاردهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۷ق). *نهایة الأفكار*، تقریر محمدتقی بروجردی، چ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۳۰ق). *دراسات فی الأصول*، تقریر سید صمدعلی موسوی، قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار.
۳۴. _____ (۱۳۸۵). *ایضاح الکفایة*، قم: نوح.
۳۵. فخر رازی، محمد (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). *اخلاق دین‌شناسی*، تهران: نگاه معاصر.
۳۷. فیروزآبادی، مرتضی (۱۴۰۰ق). *عناية الأصول فی شرح کفایة الأصول*، چ چهارم، قم: فیروزآبادی.
۳۸. قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق). *القوانین المحکمة فی الأصول*، قم: احیاء الکتب الاسلامی.
۳۹. کاشف الغطاء، جعفر (۱۴۲۰ق). *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۴۰. محمدرضا (۱۳۸۷). *أصول الفقه*، چ پنجم، قم: بوستان کتاب.
۴۱. _____ (۱۳۶۶). *المنطق*، قم: اسماعیلیان.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق). *انوار الأصول*، تقریر احمد قدسی، چ دوم، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۴۳. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۹ق). *تسدید الأصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶). *فوائد الأصول*، تقریر محمدعلی کاظمی، قم: جامعه

مدرسين حوزه علمیه قم.

۴۵. _____ (۱۳۵۲). *أجود التقريرات*، تقرير سيد ابوالقاسم خوئی، قم: مطبعة العرفان.

۴۶. یزدی، محمدکاظم (۱۴۲۶ق). *حاشیة فرائد الأصول*، تقرير محمدابراهيم یزدی نجفی، قم: دارالهدی.

منبع اینترنتی

مکارم شیرازی، ناصر. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر آیت‌الله العظمی مکارم، جست‌وجوشده در تاریخ: ۱۳۹۹/۴/۳:

<https://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=21&lid=0&catid=999&mid=262999>

References

- The Holy Quran

1. Akhund Khorasani, Muhammad Kazim (1988). *Kefaya al-Osul*, Qom: `Al-Albeyt. (in Arabic)
2. Ameli Jabei, Hasan (2015). *Maalim al-din va malaz al-mojtahedin*, Ninth edition, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
3. Amoli, Mirza Hashim (2016). *Majma al-AfkarVa matrah al-Anzar*, Taghrir: Mohammad Ali Ismailpour, Qom: Scientific Press. (in Arabic)
4. Ansari, Murteza (1995). *Farad al-Usul*, fifth edition, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
5. Ashtiyani, Muhammad Hasan (2008). *Bahr al-favaied*, Beirut, Arab History Institute. (in Arabic)
6. Bahjat, Muhammad Taqi (2009). *Mabahis al-osul*, Qom: Shafaq. (in Arabic)
7. Borojerdi, Hosein (1991). *Al-hashiyah ala kifayah al-usol*, Qom: Ansariyan. (in Arabic)
8. Fanaei, Ali (2015). *The ethics of Ijtihad*, Tehran: Nigah moasir. (in Persian)
9. Fakhr Razi, Muhammad (1999). *Mafatih al-gheyb*, Third edition, Beirut: Dar ehya al-torath al-arabi. (in Arabic)
10. Fazel Lankarani, Muhammad (2009). *Dirasat fi al-osul*, Qom: Aemeh athar center. (in Arabic)
11. _____ (2006). *Izah al-kifayah*, Qom: Noh. (in Persian)
12. Firoozabadi, Morteza (1980). *Enayah al-Osul Fi Sharh Kefayah al-Osul*, Qom: Firoozabadi bookstore. (in Arabic)
13. Hakim, Mohsen (1988). *Haghaegh al-Osul*, Fifth Edition, Qom: Basirati. (in Arabic)
14. Ibn Manzoor, Muhammad (1993). *The language of the Arabs*, Third edition,

- Beirut Dar al-sader. (in Arabic)
15. Iraqi, Ziya Al-din (1996). Nahayah al-afkar, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
16. Isfahani, Muhammad Hosein (1955). Nahayah al-derayah fi sharh al-kifayah, Qom: Seyyed al-shohada. (in Arabic)
17. Isfahani, Seyed Abolhasan (2001). Vasilah al-vosol ila haqiq al-usol, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
18. Kashif Alqita, Jafar (1999). Kashf al-qita an mobhamat al-shariah al-gharra, Qom: Daftar tabliqat. (in Arabic)
19. Kharazi, Mosen (2001). Omdah al-Osul, Qom: Dar rah haq Institute. (in Arabic)
20. Khoei, Seyed Abolqasim (1996). Al-hidayah fi al-osul, Qom: Sahib al-amr Institute. (in Arabic)
21. _____ (2001). Mesbah al-Osul, Qom: Foundation for the Revival of the Works of Imam al-Khoei. (in Arabic)
22. _____ (1997). Qayah al-mamol, Qom: Majma al-fikr al-islami. (in Arabic)
23. Khomeini, Seyed Roh Al-lah (1994). Anvar al-hidayah fi sharh al-kifayah, Second edition, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. (in Arabic)
24. _____ (2002). Tahzib al-Osul, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA). (in Arabic)
25. Makarem Shirazi, Nasir (2007). Anvar al-Osul, Second Edition, Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School. (in Arabic)
26. _____ (2020). Information base of the office of Ayatollah Makarem Shirazi, at: (<https://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=21&lid=0&catid=999&mid=262999>) (in Persian)
27. Momen Qomi, Muhammad (1998). Tasdid al-osul, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
28. Muzaffar, Muhammad Reza (2008). Osul al-fiqh, fifth edition, Qom: Bostan kitab. (in Arabic)
29. _____ (1987). Al-mantiq, Qom: Ismaeilaiian. (in Arabic)
30. Naeini, Muhammad Hosein (1973). Ajvad al-Taqrirat, Qom: Al-Irfan Press. (in Arabic)
31. _____ (1997). Favaed al-Osul, Khorasani, Qom: Jamieh modaresn hawzah qom. (in Arabic)
32. Qomi, Abolqasim (2009). Al-qavanin al-mohkamah fi al-osul, Qom: Ehya al-kotob al-islami. (in Arabic)
33. Sabzivari, Seyed Abdolala (-). Tahzib al-osul, Second edition, Qom: Al-manar Institute. (in Arabic)
34. Sadr, Seyed Muhammad Baqir (2002). Doruos Fi Elm al-Osul, Fifth edition, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
35. _____ (1994). Javahir al-osul, beirut: Dar al-taarof. (in Arabic)
36. _____ (1996). Bohos fi elm al-osul. Beirut: Dar al-islamiyah. (in Arabic)
37. Shahrodi, Seyed Mahmud (2006). Nataeij al-afkar fi al-osul, Qom: Bambaiei. (in

- Arabic)
38. Sobhani, Jafar (2003). Ershad al-Oghul Ela Babahes al-Osul, Taghrir: Qom: Imam Sadegh (AS) Institute. (in Arabic)
39. _____ (1993). Al-mahsol fi ilm al-osul, Qom: Imam Sadegh Institute. (in Arabic)
40. Sistan, Seyed Ali (1993). Al-rafid fi ilm al-osul, Qom: Hamid. (in Arabic)
41. _____ . Qidah la zarar va la zrar, Qom. (in Arabic)
42. Tabrizi, Javad (2008). Dorous Fi Masael Elm al-Osul, Second Edition, Qom: Dar al-Sadiqah al-Shuhada. (in Arabic)
43. Tabrizi, Mosa (1950). Athaq al-vasail fi sharh al-rasiel, Qom: Najafi. (in Arabic)
44. Toqrolipor, Ahmad (2013). Re-examination of Sheikh Ansari's arguments on the invalidity of probable opinions, journal of Fiqh, 19 (1), 173-218. (in Persian)
45. Toreyhi, Fakhr Al-din (1996). Majma al-bahrayn, Third edition, Tehran: Mortazavi. (in Arabic)
46. Yazd, Muhammad Kazim (2005). Hashiyah faraeid al-osul, Qom: Jamieh modaresn hawzah qom. (in Arabic)
47. Zanjani, Muhammad Baqir (-). Tahrir al-osul, Najaf: Al-noman. (in Arabic)

