

تخبطه و تصویب از نظر غزالی و اصولیین امامی

سید مصطفی محقق داماد^۱

چکیده

یکی از مباحثی که در علم اصول فقه شیعی به نحو تطبیقی و مقایسه‌ای مورد بحث قرار گرفته مبحث "تخبطه و تصویب" است. فقهای شیعی امامی در این مسأله با مکاتب اهل سنت به گفتگو نشسته و به گونه‌ای موضع‌گیری کرده اند که از مختصات و منفردات طرفین شده است. اشعریان و دسته قلیلی از معتزله می‌گفتند خداوند در عالم واقع حکمی ندارد بلکه حکم خدا همان است که آراء صاحب‌نظران بر آن مستقر می‌گردد. بنابراین هیچ‌گاه مجتهدان خطا نمی‌کنند. این نظریه را تصویب و پیروان آن را "مصبویه" می‌نامند. صاحبان نظریه مقابل می‌گویند خداوند احکامی در واقع دارد و مجتهدان ممکن است به آنها برسند و ممکن است خطا کنند، پیروان این نظریه را "مخبطه" می‌گویند.

غزالی از نامداران مکتب اشعری و طرفدار سرسخت نظریه تصویب است. علی‌الظاهر قدمت این نزاع به قرون اولیه تاریخ تکوین فقه نمی‌رسد و بیشتر ناشی از گرم شدن بازار نظریه‌پردازان کلامی است، و به طور کلی بیش از آنکه موضوع از مباحث فقهی باشد، بعدکلامی دارد. اصولاً مدعا چه بوده است؟ و ریشه‌های نزاع چیست؟ و بالاخره دغدغه خاطر گروه‌های دنبال‌کننده مسأله چه می‌تواند باشد؟

کلیدواژه‌ها: غزالی، تخبطه و تصویب، مصبویه، مخبطه، فقه شیعه.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی E-mail: mdamad@ias.ac.ir

یکی از مباحثی که در علم اصول فقه شیعی به نحو تطبیقی و مقایسه‌ای مورد بحث قرار گرفته مبحث تخطئه و تصویب است. فقهای شیعی امامی در این مسأله با مکاتب اهل سنت به گفتگو نشسته و به گونه‌ای موضع‌گیری کرده‌اند که از مختصات و منفردات طرفین شده است.^۱ مطالعه در آثار پیشینیان نشان می‌دهد که مسأله تصویب و تخطئه تا زمان شیخ طوسی (قرن پنجم هجری قمری) مورد گفتگوی جدی بوده است^۲ هر چند که در کتب اصولی معاصر بسیار مختصر شده و گویی آن را مسلم انگاشته‌اند.^۳

اشعریان و دسته‌قلیلی از معتزله می‌گفتند خداوند در عالم واقع حکمی ندارد، بلکه حکم خدا همان است که آراء صاحب‌نظران بر آن مستقر می‌گردد. این نظریه را «تصویب» و پیروان آن را «مصوبه» می‌نامند. نظریه مقابل را «تخطئه» و پیروان آن را «مخطئه» می‌گویند.

نظریه تصویب در حقیقت قانون‌گذاری الهی را به بشر سپرده است و به تعبیر دیگر به بشر این اختیار را داده است که به صلاح و مصلحت خویش تشریع کند و هر حکمی را که وضع کرد به خدا نسبت دهد. دقیقاً همانند مکتب لیب‌البسم غربی که در امر تقنین، بشر را به جای خدا قرار داده؛ با این تفاوت که دیگر مکتب مزبور، احکام را به خداوند منتسب نمی‌کند. این گروه را مصوبه می‌گویند، یعنی آنان معتقدند که مجتهدان و قانون‌گذاران بشری هیچ‌گاه خطا نمی‌کنند و محصول فکری آنان عیناً احکام الهی است.

طرح بحث توسط آخوند خراسانی چنین است:

«اتفقت الکلمه علی التخطئه فی العقلیات، واختلفت فی الشرعیات، فقال أصحابنا بالتخطئه فیها ایضاً، و أن له تبارک و تعالی فی کل مسأله حکم یؤدی إلیه الاجتهاد

۱. رک: غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۳۶۳. علم‌الهدی، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۷۵۸. طوسی، العده، ج ۲، صص ۷۲۵-۷۲۶. علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۲۴۴. میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۲۸۴.

۲. طوسی، همانجا.

۳. رک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۶۵. مظفر، اصول الفقه، ج ۲، صص ۴۰-۴۲ پاورقی.

تاره و إلی غیره آخری. و قال مخالفونا بالتصویب، و أن له تعالی أحكاما بعدد آراء المجتهدين، فما یؤدی إلیه الاجتهاد هو حکمه تبارک و تعالی^۱. ایشان موضوع تصویب را در دو وادی مطرح کرده است، در عقلیات و در شرعیات. عقلیات منظور اعتقادات است که آن را اتفاقی و بدون اختلاف دانسته که ما در سطور آینده از آن سخن می‌گوییم. منظور از شرعیات، احکام شرعیه فرعیه یعنی «احکام فقهی» است. خراسانی می‌گوید اصحاب ما یعنی همه امامیان - پیرو نظریه تخطئه هستند، و می‌گویند خداوند در هر مسأله‌ای حکمی دارد که ممکن است مجتهدان به آنها واصل شوند و ممکن است سعی آنها برخفا باشد و به حقیقت نرسند. و مخالفین ما - یعنی اهل سنت - قائل به تصویب هستند، و معتقدند احکام خداوند به عدد آراء مجتهدين است، هر چه اجتهاد مجتهدان بدان برسد، حکم خداوند است.

به بیان دیگر آخوند خراسانی و فقیهان امامیه معتقدند خداوند به موجب مصالح و مفاسد واقعی برای فعل و یا ترک افعال آدمیان، احکامی در هر مورد وضع کرده است که در آن احکام، عالم و جاهل مشترکند. و البته انسان‌ها باید نهایت سعی خود را به خرج دهند تا حکم خدا را به دست آورند. به نظر مخطئه فهم شریعت همواره چنین نیست که همان شریعت و برابر با آن باشد، و به تعبیر دیگر مخطئه معتقد بودند که میان دین و معرفت دینی این‌همانی (اتحاد) نیست، در حالی که مصوبه قائل به این‌همانی میان دین و معرفت دینی بوده‌اند.

منظور خراسانی از مخالفین، عدهٔ قلیلی از معتزلیان و ابوالحسن اشعری و عموم اشعریان و قاضی ابوبکر باقلانی، و فخرالدین رازی، و ابن سریق، و محمدبن حسن شیبانی، و ابویوسف^۲ می‌باشد.

۱. کفایة الاصول، همانجا.

۲. رک: محمدبن علی بن محمد شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۶۱. و نیز جمال الدین عبدالرحیم اسنوی، نهایة السؤل، ج ۴، ص ۵۶۰ و نیز فخرالدین رازی، المحصول، ج ۶، ص ۳۴.

غزالی که از نامداران مکتب اشعری در کلام و از فقیهان شافعی مذهب^۱ و طرفدار سرسخت نظریه تصویب است می نویسد:

«آنچه محققین مصوبه (پیروان نظریه تصویب) برآند، آن است که در مواردی که از سوی شارع "نصی" وارد نشده، حکم معینی وجود ندارد که با دلائل ظنی قابل دستیابی باشد؛ بلکه بالعکس حکم شرعی، تابع نتایج دلائل ظنی است و هر چه مجتهدان بدان دست یابند و برآن رأیشان مستقر گردد همانها احکام خداست و همین نظر مورد اختیار من است»^۲

همان طور که ملاحظه می کنید غزالی موضوع و محور بحث تخطئه و تصویب را در حوزه ای قرار داده که به اصطلاح خودش «مالانص فیه» است، یعنی نصی از سوی شرع وارد نشده است. یعنی موضع نزاع را مواردی می داند که مجتهدان برای وصول به احکام به مدد استنباط از متون شرعی با استناد به اصولی مانند اصل ظهور و یا اصل عموم و یا اصل اطلاق، بدان متوسل می شوند؛ نیز مشمول موضوع محل نزاع نظریه خطا ناپذیری مجتهدان دانسته است. آنچه از محل نزاع بیرون است جایی است که شرع درآن مورد نص صریح دارد و نیاز به اجتهاد مجتهدان نیست.

با توجه به تفکیک میان موضوع و حکم، آنچه مسلماً در این نزاع مطرح است احکام کلی شرعی است و نه موضوعات آنها، موضوعات احکام، مانند تعیین قبله، اندازه کر، فقر و غنا برای مصرف زکات و امثال اینها از نظر برخی بیرون از محل نزاع است، ولی غزالی تمام موضوعات را نیز مشمول تصویب می داند.^۳

محقق خراسانی برای تصویب سه معنا تصور می کند به شرح زیر:

اول: اینکه شارع از روز ازل چون می دانسته که مجتهدین به چه آرائی درآینده خواهند رسید، لذا به عدد همان آرائی که آنان خواهند رسید، حکم واقعی وضع کرده

۱. غزالی کتابی در فقه دارد تحت عنوان الوجیز که رافعی قزوینی برآن شرحی دارد تحت عنوان فتح العزیر

فی شرح الوجیز.

۲. غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۳۶۳

۳. غزالی، همان، ۳۷۴

است.^۱

پس هرکس به هر نتیجه‌ای برسد، همان، حکم خدا در باره اوست. خراسانی می‌گوید این تحلیل هرچند با اشکال عقلی مواجه نیست، ولی با اشکالات دیگری مواجه است از جمله اینکه روایات متواتر وجود دارد حاکی از اینکه خداوند متعال در هر مورد و واقعه‌ای حکمی دارد که عالم و جاهل در آن مشترک‌اند، خواه مجتهدین به آن دست بیابند و خواه نیابند و در هر واقعه‌ای احکام متعدد وجود ندارد تا تصویب توجیه شود؛ و خبر متواتر مفید یقین و علم است.

اصولیین معتقدند امامیه قبل از خراسانی از جمله شیخ طوسی و سید مرتضی نیز به احادیثی که احکام را میان عالم و جاهل مشترک می‌دانند اشاره کرده‌اند.^۲ ولی دقیقاً معلوم نیست منظورشان کدام اخبار متواتر است. برخی از حاشیه‌پردازان کفایه احتمال داده‌اند که منظور ایشان همان اخباری است که دلالت بر آن دارد که در موارد تردید و وجود شبهه در حکم خداوند بایستی احتیاط نمود و امر به احتیاط، دلیل بر آن است که خداوند در هر موردی حکمی مشترک میان عالم و جاهل دارد.^۳ خراسانی همانند شیخ طوسی علیه این توجیه به اجماع امامیه بر این امر نیز متمسک می‌شود.^۴

دوم: اینکه شارع مقدس پس از رسیدن مجتهد به نتیجه انشاء رأی کند و مطابق نتیجه‌ای که او بدان واصل شده حکم وضع نماید.^۵

تفاوت این تحلیل با تصویر پیشین آن است که در تصویر گذشته، قبل از اجتهاد مجتهدین احکام وضع شده‌اند در حالی که وضع احکام در تحلیل اخیر پس از

۱. کفایة الاصول، همانجا. (فلو كان غرضهم من التصویب بانشاء احکام فی الواقع بعدد الآراء بان تكون الاحکام المؤدیة اليها الاجتهادات احکاماً واقعية، كما هي ظاهريه فهو وان كان من جهة تواتر الاخبار و اجماع اصحابنا الاخبار علی ان له تبارک و تعالی فی کل واقعة حکماً یشتک فیها الكل، الا انه غیر محال).

۲. رک: طوسی، العدة، ج ۲، صص ۷۲۵ و ۷۲۶. سید مرتضی، الذریعة، همانجا.

۳. سید محمد جعفر مروّج جزائری، منتهی الدراية، ج ۸، صص ۴۴۸-۴۵۱.

۴. همان منابع.

۵. کفایة الاصول، ج ۳ ص ۳۶۵: و لو كان غرضهم منه الالتزام بانشاء الاحکام علی وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد فهو مما لا یکاد یعقل، فکیف یتفحص عما لا یکون له عین و لا اثر؟! او یستظهر من الآیة والخبیر.

اجتهاد و وصول به نتیجه است.

خراسانی در نقد این وجه می‌گوید این تحلیل از نظر عقلی مواجهه با اشکال دور است زیرا اجتهاد به معنای نهایت تلاش برای وصول به حکم خداست، و اجتهاد برای رسیدن به حکمی که وجود خارجی ندارد، بی‌معناست. بنابراین اجتهاد متوقف بر وجود حکم است و چنانچه وجود حکم هم متوقف بر اجتهاد باشد دور خواهد بود و دور محال است.^۱

سوم: اینکه تصویب در مرحله فعلیت حکم باشد نه جمیع مراتب آن، و مجتهد هرچند به دنبال یافتن آن حکمی است که در واقع از سوی شارع انشاء شده است ولی عملاً هرچه به آن می‌رسد حکم فعلی او همان است اگرچه موافق با حکم واقعی نباشد.^۲

توضیح مطلب این است: حکم شرعی در هر مورد مراحل دارد به شرح زیر:

۱. مرحله اقتضاء

۲. مرحله انشاء

۳. مرحله فعلیت

۴. مرحله منجز

منظور از مرحله اقتضاء، صرفاً وجود مصلحتی است که شارع برای تحصیل آن مصلحت، حکم را انشاء خواهد کرد. منظور از مرحله انشاء مرحله‌ای است که شارع بر اساس وجود مصلحت انشاء حکم می‌نماید.

به نظر خراسانی امارات و حجج شرعیه از سوی شارع اقامه گردیده تا بندگان بتوانند به احکام انشاء شده دست یابند. حال اگر آنان توانستند به حکم مزبور واصل شوند، حکم انشائی به فعلیت می‌رسد و در غیر این صورت یعنی آنگاه که سعی جویندگان به خطا رود و نتیجه واصل شده برای آنان منطبق با همان حکم انشائی نباشد حکم مزبور در همان مرتبه انشاء متوقف و حکم دیگری مطابق با همان نتیجه‌ای که هر چند خطائاً به آن دست‌یافته‌اند، برای آنان به فعلیت می‌رسد و حکم

۱. کفایة الاصول، همانجا.

۲. همان: الا ان یراد التصویب بالنسبة الی الحكم الفعلی.....

فعلی واجب الامتثال نسبت به آنان همان خواهد بود. و چنانچه کسی به هیچ وجه اماره‌ای برایش اقامه نگردیده و یا به آن دست نیافته هیچ حکمی برای او فعلیت نخواهد داشت و از این رهگذر می‌تواند آراء مجتهدان مختلف گردد.

منظور از مرحله تنجز مرحله اجرای حکم است، زیرا چه بسا پس از آگاهی و فعلیت یافتن حکیم به علت عدم تحقق موضوع قال اجرا نباشد.

ظاهراً دو معنای نخست نسبت به نظریه تصویب از سوی اشعریان است و تصویر سوم از سوی معتزلیان. تصویر اخیر را خراسانی امری معقول می‌داند و به گونه‌ای پذیرفته است.^۱ در تصویب اشعریان احکام اجتهادی و ظنی حکم واقعی، تابع و فرع بر قیام اماره و رأی مجتهد است و اصولاً شارع آراء و نظرهای فتواهدگان را در عین اختلاف و کثرت حکم خود دانسته است.^۲ و تصویب معتزلیان که غزالی به شافعی نیز نسبت می‌دهد^۳ در هر واقعه‌ای و موردی حکمی الهی بر پایه مصلحت و مفسدت واقعی دارد، ولی در حق جاهل به آن حکم واقعی بر طبق مفاد اماره (مثلاً اخبار) یا اصل (مثلاً احتیاط و یا براءت) مصلحت و به تبع حکمی حادث می‌شود.^۴

واقعیت این است که در سنت اصولی شیعی نیز با معانی و تقریرهایی مقبول از تصویب مواجه هستیم. در متون شیعی گاه با همان بیانی که از خراسانی نقل کردیم مبنی بر تفکیک مراتب حکم، اقتضا، انشاء و فعلیت و گاه با بیانی که از زمان وحید بهبهانی مرسوم شده^۵ مبنی بر تقسیم حکم به ظاهری و واقعی، نوعی تصویب را پذیرفته‌اند. حکم ظاهری ناظر به تعیین تکلیف برای مکلفی است که در مقام تحیر و شک نسبت به حکم واقعی به سر می‌برد.^۶ حکم ظاهری همان نتیجه‌ای است که

۱. کفایة الاصول، همانجا: .. فلا استحالة فی التصویب بهذا المعنی بل لا محیص عنه فی الجملة.

۲. عرفانیان، غلامرضا، الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد، (تقریرات سید ابوالقاسم خوئی) ص ۱۶؛ و نیز اراکی، محمد علی، رساله فی الاجتهاد و التقليد، (همراه درر الفوائد حائری یزدی) ص ۶۹۷؛ و نیز غزالی، همانجا.

۳. غزالی، همان، ص ۳۶۲.

۴. آقاضیاء عراقی، نهایة الافکار، (تقریرات به قلم شیخ محمد تقی بروجردی) ص ۷۳.

۵. انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، صص ۱۹۰-۱۹۱.

۶. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۱، ص ۶.

مجتهد از طریق امارات و اصول عملیه (استصحاب - برائت - تخییر - احتیاط) بدان می‌رسد و وظیفه‌ای جز عمل به آن ندارد.

در سنت شیعی نظریه‌ای تحت عنوان مصلحت سلوکیه وجود دارد که به تصویب شیعی مشهور است. به موجب این نظر شرع مقدس، در نفس متابعت و پیروی از امارات شرعیه مصلحتی الزام آور نهفته است که می‌تواند در فرض عدم اصابت به واقع، مصلحت فوت شده را جبران نماید.^۱

به موجب این نظریه نیز به هرحال مجتهد هیچ‌گاه برخطا نخواهد بود زیرا حکمی که بدان نائل شده حکمی از احکام شریعت است هرچند که حکم واقعی نباشد.

منشاء نزاع

علی الظاهر قدمت این نزاع به قرون اولیه تاریخ تکوین فقه نمی‌رسد و بیشتر ناشی از گرم شدن بازار نظریه‌پردازان کلامی است. شاهد این مدعا این است که کلام غزالی نشان می‌دهد اینکه ابوحنیفه و شافعی پیرو تصویب بوده و یا پیرو تخطئه اختلاف وجود دارد.^۲ مثلاً ابوالحسین بصری جمله‌ای که از شافعی به جا مانده مبنی بر اینکه «هر مجتهدی آنچه را بدان مکلف بوده اداء کرده است» دلیل بر مصوبه بودن شافعی دانسته است.^۳ و غزالی برخی معتزله بغداد را به استناد اینکه آنان به نفی تقلید و وجوب نظر برای عامی معتقد بوده‌اند اهل تخطئه دانسته است. نیز وی معتقد است افرادی مانند بشر مریسی، ابن علی و ابوبکر اصم از قائلان به قیاس و جمله منکران قیاس مانند ظاهریان پیرو نظریه تخطئه بوده‌اند.^۴

بنابراین با وجود متأخر بودن این نزاع، در خصوص منشاء آن، احتمالات و

۱. کاظمی، محمد علی، *فوائد الاصول*، (تقریرات میرزای نائینی) ج ۱، ص ۳۷؛ و نیز مظفر، همانجا ص ۲۳۰.

۲. غزالی، همان.

۳. ابوالحسین بصری، *المعتمد*، ج ۲، ص ۹۴۹.

۴. غزالی، همان، صص ۳۶۱-۳۶۴، برای دیدن نظریات نامبردگان رک: ابن قدامه، عبدالله، *روضة الناظر*، ج ۲، ص ۴۱۴-۴۱۵، و نیز آمدی، *الاحکام*، ج ۳-۴ ص ۴۱۴.

وجوهی به نظر می‌رسد. از جمله آنکه این نزاع معلول رواج احادیثی منقول از رسول الله (ص) از طریق عمرو بن عاص و ابوهریره است که آن حضرت فرموده «اگر فقهی اجتهاد کند در صورت اصابت، دو پاداش؛ و در صورت خطا، اجر واحد خواهد داشت»^۱. به موجب این حدیث پیامبر(ص) خطای مجتهد را به رسمیت شناخته است.

احتمال دیگر اینکه این نزاع به خاطر توجیه آراء و تصمیمات متخذه از سوی حکام و والیان بوده است. اصرار بر تصویب به خاطر آن بوده که حتی حکام را مرتکب خطا ندانند و مصوبه لااقل آنان را معذور بخوانند.

طباطبائی بروجردی یکی از شاگردان نامدار خراسانی در این خصوص تحلیل تاریخی جالبی دارد که خلاصه آن چنین است:

میان فقیهان و اصولیان چنین مشهور است که بطلان نظریه تصویب اجماعی است [اجماع اصطلاحی فقه]. در حالی که نباید چنین شهرتی شما را فریب دهد! زیرا چنانچه به تاریخ مسأله تخطئه و تصویب مراجعه شود به خوبی واضح خواهد شد که این مسأله از مسائل عقلی است نه شرعی تعبدی، تا اجماع در آن حجیت داشته و قابل استناد باشد، اجماع در این مسأله، اجماع متکلمین از امامیه از حیث کلامی بودن آنان است و نه اجماع فقیهان و محدثین که یکی از حجج شرعیه فقهیه می‌باشد و نزاع در این مسأله از نزاع در مورد احوال صحابی رسول الله(ص) نشأت گرفته است مبنی بر اینکه آیا همه صحابی آن حضرت مطلقاً و بأجمعهم میرای از هرگونه خطا و فسق هستند یا خیر؟^۲

در این مسأله برخی از متکلمین از اهل سنت برآن شدند که هرکس به صرف آنکه واژه صحابی پیامبر بر او اطلاق شود و از مصادیق این عنوان قرار گیرد هرکه باشد و زهر جا برسد خطا در باره او معنا و مفهوم ندارد چه برسد به آنکه فسقی از او سرزند، و چنانچه صحابی آن حضرت در آراء و عقائدشان متناقض باشند، این

۱. بخاری، صحیح، ج ۸ ص ۱۵۷ و نیز مسلم، صحیح، ج ۳، ص ۱۳۴۲.

۲. این مسأله که تحت عنوان: «عدالة الصحابی» نامیده می‌شود تاکنون نیز در شمار بحث‌های کلامی میان شیعه و سنی زنده و مطرح است.

تناقض و اختلاف، کشف از خطای بعضی و حقانیت دیگری نمی‌کند، و بنابراین معاویه در مبارزات علیه علی بن ابی‌طالب (ع) برخطا بوده و نه علی (ع) در مبارزاتش علیه معاویه. در مقابل برخی معتقد شدند که چنین نیست، و همواره در میان صحابه یک نفر بر صواب و حق است و دیگران بر خطا هستند هر چند که آنان نیز معذورند زیرا بر وفق نظر اجتهادی خود عمل کرده‌اند و بعضی دیگر گفتند که صحابیانی نه فقط ممکن است خطا کنند که آنان نیز ممکن است مرتکب فسق شوند. البته قائلین به این قول اخیر در میان اهل سنت بسیار کم و قلیلند و حتی آنان را به پیروان «مذهب اصحاب بدعت» منتسب ساخته‌اند.

بروجردی آنگاه کلام شیخ طوسی را به شرح زیر به عنوان مؤید خویش نقل می‌کند:

«و شیخ ما ابو جعفر طوسی در کتاب *الْعُدَّة* مطلبی گفته که ملخص آن چنین است: همه متکلمین فرقه حقه از متقدمین و متأخرین بر این امر اتفاق نظر دارند که اصحاب رای صحیح و صواب یک گروه بیشتر نیستند و باقی بر خطا هستند».

به نظر بروجردی کلام شیخ طوسی شاهد بر آن است که اجماع در مسأله بطلان تصویب، اجماع متکلمان از حیث کلامی است و نه اجماع فقیهان و محدثان، زیرا مسأله کاملاً عقلی است و متکلم درباره آن به گفتگو می‌نشیند و از مسائل شرعیه برگرفته از معصومان (ع) نمی‌باشد که دست به دست، به ما رسیده باشد.^۱

خلاصه نظر بروجردی دو مطلب است یکی اینکه اجماع در مسأله تصویب و تخطئه از اجماعات فقهی نیست تا حجیت شرعی داشته باشد، بلکه مسأله از مسائل کلامی است و این اجماع از اجماعات متکلمان است پس حجیت ندارد.^۲ و دیگر اینکه طرفداران نظریه تصویب در حقیقت با طرح و تثبیت این نظریه می‌خواسته‌اند کلیه صحابی پیامبر (ص) را معصوم بدانند که خطا در خصوص اعمال آنان جایگاهی نداشت و هرچه آن خسروان کنند شیرین باشد! در حالی که امامیان که امکان

۱. *نهاية الاصول*، تقریرات حاج آقا حسین بروجردی (به قلم حسینعلی منتظری)، صص ۱۵۰-۱۵۱.

۲. ایشان از این رهگذر نظر شیخ طوسی و نیز استادش (آخوند خراسانی) را که به اجماع تمسک کرده‌اند نقد فرموده است.

عصمت را درخصوص بعضی از انسان‌های قدسی می‌پذیرند معتقدند، صرف عنوان صحابی بودن نمی‌تواند دلیل کافی برای دریافت منزلت عصمت از خطا باشد.

دغدغه اصلی اشعریان متأخر

حال می‌خواهیم ببینیم اگر بخواهیم با قطع نظر از اهداف مناشیء اولیه نزاع، خوشبینانه به تداوم مسأله بنگریم، پیروان نظریه تصویب در بستر جریان تاریخ که رأس آن بزرگان اشعری مسلک هستند و تقریباً رویاروی با معتزلیان قرار گرفته‌اند، با اصرار بر این نظریه چه اهدافی را دنبال می‌کردند و چه دغدغه‌ای در سر داشتند؟ آیا می‌توانیم توجیهی منطقی لاقل برای طرح مسأله داشته باشیم؟

اهمیت مسأله وقتی ملموس می‌شود که لوازم این مبانی را به نحو شفاف بررسی نموده و مورد توجه و امعان نظر قرار دهیم. بسیاری از مبانی در مباحث نظری توسط بسیاری مطرح می‌شود که طراحان آن چه بسا متوجه به لوازم مبانی خود نیستند و شاید در فرض توجه، التزام به آن لوازم برای آنان دشوار باشد، ولی در بستر زمان به تدریج توسط نظریه پردازان، آثار مبانی شفاف و مترتب می‌گردد.

مطالعه اسناد تاریخی در خصوص نزاع اشعریت و اعتزال چنین نشان می‌دهد که اشاعره به خاطر دغدغه دینی، و یا لاقل تحت پوشش آن، نگرانی از اهل اعتزال را مطرح می‌ساختند. ولی نقطه مبهم آن است که چگونه مبانی آنان را، که نظریه تصویب یکی از آن مبانی است، با شعارهای آنان می‌توان منطبق ساخت؟ نظریه تصویب در شریعت یکی از مبانی بنیادینی است که نتایج بسیاری برآن مترتب است، و نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. باید ببینیم گروه وحی‌گرای ضد عقل در حوزه دین، با نظریه تصویب به چه نتیجه‌ای می‌رسند؟

آیا آنان دغدغه توسعه بی‌رویه دین و در نتیجه رواج بدعت‌های دینی و آسیب دیدن قدسیت حوزه دین را داشته‌اند؟ یا بالعکس آنان نگران محدود شدن و انزوای دین بوده‌اند؟

شاید اشاعره دغدغه انزوا و محدودیت دین را نداشته که بالعکس نگران توسعه

غیر مشروع و بی‌رویه و در نتیجه تزلزل در تقدس حوزه دین بوده‌اند، یعنی نگران آن بوده‌اند که آدمیان با عقول بشری و با انگیزه‌های مختلف دنیوی، که طبعاً آغشته به هزاران خواسته و میل و گرایش است و هر روزه در دست تغییر است احکام و قوانینی را استنباط کنند؛ ولی برای استحکام بخشیدن و ضمانت اجرا یافتن، بیشتر آنها به خداوند نسبت داده‌شود و از این رهگذر حوزه قدسی دین آسیب ببیند.

به عبارت دیگر محو اصلی نزاع میان اشعریان و پیروان مکتب اعتزال این بوده که آیا خداوند برای تمامی افعال بشری حکمی دارد که عالم و جاهل در آن احکام برابر باشند یا آن که احکام الهی محدود است به همان موارد منصوصه؟ و به عبارت دیگر آیا «لله فی کل واقعه حکم؟ یا احکام خدا همان منصوصات است و در مالانصافیه خداوند حکم معینی ندارد؟ اشاعره حوزه دین را به منصوصات اختصاص می‌دادند و معتقد بودند که خداوند بشر را مجاز کرده که در خارج از آن حوزه به عقل خویش عمل کند ولی مجاز نیست آنها را به خدا منتسب سازد و معتزله می‌گفتند دین خدا فراگیر است و همه احکام در ازل جعل شده است، قسمتی از طریق نصوص بیان شده و مابقی از طریق عقل آدمی واصل می‌گردد. البته در برخی ممکن است خطا کند که در این معذور است. آنان در تعبیراتشان عقل را «نبی باطن» می‌دانند. استناد به این تعبیر برای سخن معتزلی جای خدشه دارد زیرا اینکه عقل نبی باطنی است در روایات اسلامی نیز وارد شده که گاه به آن حجت باطنه نیز اطلاق گردیده است. نکته مهم این است که حوزه و قلمرو این رسول یا حجت باطنی کجاست؟ که هر دو فرقه آن را پذیرفته‌اند، لکن یکی از این دو فرقه در موارد مالا نص فیهِ، حکم عقل را بر عهده شریعت نیز می‌گذارد (معتزلی) و دیگری بر عهده شریعت نمی‌گذارد (اشعری).

به موجب تفسیر فوق، منظور اشاعره از اینکه گفته‌اند حکم خدا تابع ظن مجتهد است این بوده که خداوند راضی است که بشر به مظنونات عقلانی خود عمل کند ولی این بدان معنا نیست که مظنونات بشری کلاً احکام الهی هستند و او مجاز است که یافته‌های خود را به عنوان اینکه او قادر بر دستیابی به حکم خداست به خداوند منتسب سازد. در مقابل معتزلیان بشر را قادر بر کشف حکم خدا می‌دانستند و یافته-

های خود را به خداوند نسبت می‌دادند و در موارد خطا بشر را معذور می‌دانستند. این تفسیر با عقائد اشعریان و معتزله در مورد حسن و قبح نیز می‌تواند منطبق گردد. بدین بیان که اشعریان می‌گفتند حسن و قبح در ذات افعال بشری وجود ندارد تا بشر آنها را تشخیص دهد و معتزله قائل بودند که حسن و قبح صفت ذاتی افعال بشری است و به چنین قدرتی برای عقل بشر قائل بودند که بتواند بدان واصل گردد و بنابراین معتزله می‌گفتند چون افعال می‌تواند حسن یا قبح باشند و بشر قادر به تشخیص است پس می‌تواند به افعال حسن و قبیح دست‌یابد و به دلیل ملازمه حکم خدا را استنتاج نماید. بنابراین تمام یافته‌های عقلانی بشری احکام الهی می‌شوند. اما اشعریان می‌گفتند که حسن و قبح همان است که شارع بدان حکم کند، و بنابراین بشر فاقد چنین قدرتی است و نمی‌تواند به حسن و قبح واقعی دست‌یابد و بگوید آنها احکام الهی هستند. بشر اگر به وسیله عقل خود به چیزی رسید و آن را حسن تشخیص داد آن امر وجوب شرعی ندارد چون بشر قادر به درک آن است. ممکن است تحلیل دیگری ارائه گردد مبنی بر اینکه اشعریان نگران آن بوده‌اند که معتزله با عقل‌گرایی، پایه‌ها و نهادهای دینی را متزلزل و شریعت را کم‌رنگ نمایند، و به تعبیر دیگر آنان با به کارگیری عقل در امور زندگی بشری موجب محدود ساختن دین و منزوی کردن آن شوند. از این رهگذر دست به موضع‌گیری علیه معتزله زده، آنان را به گوشه‌گیری و فاصله گرفتن (اعتزال) محکوم ساخته‌اند. اگر این تحلیل را بپذیریم که اشعریان نگران منزوی شدن و یا کم‌رنگ شدن دین بوده و لذا نظریه تصویب را در انداخته‌اند، باید اذعان کنیم که "از قضا سرکنگبین صفرا فروزده و روغن بادام خشکی نموده" است. زیرا بر حسب نظریه تصویب، دین با توجه به محدود شدن قلمروش، مضیق‌تر می‌شود نه وسیع‌تر. نتیجه این طرز فکر، قرار دادن بشر به جای خداوند در امر قانون‌گذاری است، یعنی درست همان لیبرالیسم غربی. بدین معنی که خداوند امر تقنین را به طور کلی و یا لااقل در غیر موارد منصوص به فکر بشری واگذار کرده است. بنابراین حوزه دین به همان منصوصات اختصاص می‌یابد و مابقی به عقول بشری و نهاده می‌شود. می‌توان گفت که براساس تحلیل اخیر، نتیجه تفکر تصویب همان است که امروز

عده‌ای می‌گویند «دین حداقلی» و یا محدود شدن قلمرو دین. با این توضیح که قلمرو دین همان محدوده وحی است، و آنچه باقی می‌ماند به عقول بشری واگذار شده، و هیچ کس حق ندارد که آنچه را با عقل خود به دست می‌آورد به دین - یعنی محصول وحی نبوی - منتسب سازد، هرچند که موظف به عمل به آورده‌های عقلی خویش است و لذا قابل تغییر و دگرگونی بر حسب زمان، مکان، افراد و موارد مختلف است.

در کنار تحلیل‌های فوق نسبت به نظریه تصویب، می‌توانیم تحلیل سومی را نیز بیفزاییم مبنی بر اینکه شاید بنیان‌گذاران نظریه مزبور دغدغه خاطرشان عقب ماندن احکام شریعت از زمان بوده است، و به منظور روز آمد کردن دین چنین اندیشه کرده‌اند. شاید فکر می‌کردند که اگر برای خداوند احکام ازلی ثابت قائل شوند، دین نمی‌تواند با حرکت زمان همراهی کند و از روند زمان عقب خواهد افتاد. با این نظریه که هر چه صاحب‌نظران و مجتهدان به هر آنچه که نائل شوند حکم همان است، تغییر پذیری را در شریعت تأمین ساخته‌اند.

اما این گونه راه حل، پاک کردن صورت مسئله به جای حل مسئله است.

خلاصه آنکه بر اساس هر یک از تحلیل‌ها، اشعریان متشرع که خود را حافظان دین معرفی کرده و حریف خود را با اتهام مزیل دین از میدان به دربرده‌اند لازمه نظرشان در خصوص تصویب نتیجه معکوس می‌دهد، یا به محدود کردن قلمرو دین می‌انجامد و یا به جایگزین کردن بشر در امر تقنین به جای خدا.

امروز نظام حقوقی کامن‌لا^۱ چیزی شبیه به نظریه تصویب است. زیرا در این نظام قانون همان است که قضات با توجه به عرف و انصاف و مصالحی که می‌سنجند رأی می‌دهند و به هرچه رأی می‌دهند همان قانون است در حالی که در نظام حقوق مدون^۲ قضات سعی می‌کنند که قانون موجود را بیابند و منطبق با آن رأی بدهند.

1. Common Law
2. Statute Law

تصویب در اعتقادات

جالب است بدانید که غزالی تصویب در فروع یعنی احکام شریعت را می‌پذیرد. ولی نکته قابل توجه موضوع تصویب در اصول اعتقادی است. غزالی نخست از «جاحظ» نقل می‌کند.

«ذهب الجاحظ الى أنّ مخالف ملة الاسلام من اليهود و النصارى و الدهرية ان كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم. و ان نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم. و ان لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو ايضا معذور. و اما الآثم المعذب هو المعاند فقط لان الله تعالى لا يكلف نفساً إلّا وسعها، و هؤلاء عجزوا عن درك الحق و لزموا عقائد هم خوفاً من الله تعالى اذا سدّ عليهم طريق المعرفة»^۱

جاحظ در متن فوق مخالفین ملت اسلام را بر چند دسته تقسیم کرده است به شرح زیر:

۱- آنان که به حقانیت دین اسلام در قلبشان رسیده‌اند، ولی بر خلاف اعتقاد قلبی خود عمل می‌کنند.

۲- آنان که اندیشه و تأمل کرده‌اند، ولی به حق واصل نشده‌اند.

۳- آنان که به طور کلی به این وظیفه که باید تأمل و نظر کنند آشنا نبوده و توجه نداشته‌اند.

از میان این سه دسته تنها دسته نخست «معاندین» می‌باشند، و نزد خداوند معذبند و دو دسته دیگر معذورند به دلیل اینکه «لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها» و چون این دسته نسبت به درک حقیقت ناتوان بوده‌اند و باب حق بر آنان مسدود بوده و لذا چون بر اساس ترس از خداوند بر حفظ اعتقادات خود پای فشرده‌اند، عندالله معذورند.

غزالی این نظریه را رد می‌کند با این استدلال که رسیدن به حقیقت «تکلیف مالا يطاق» نیست. لذا هر کس نرسد کوتاهی کرده و مقصّر است.^۲

۱. غزالی، همانجا، ج ۲، ص ۳۵۹.

۲. غزالی، همانجا.

غزالی همه غیر واصلین به حقیقت را جاهلین مقصّر خوانده، در حالی که به نظر می‌رسد که جاهل می‌تواند نه مقصّر که «قاصر» باشد. علمای اصولی امامیه این گروه را نیز مطرح کرده‌اند.^۱

به هر حال نظریه جاحظ به بیانی که نقل شد سر از تصویب در نمی‌آورد، و در واقع او قائل به تخطئه در اصول اعتقادات بوده است به این معنی که حق در واقع یکی بیشتر نیست هر کس به آن رسید که رسیده است. و اگر سعی کرد و نرسید معذور است.

این نظر تا اینجا قابل پذیرش است و از امامیان میرزای قمی و صاحب مناهج در صورت عدم تقصیر و عدم عناد، فرد فاسد العقیده را معذور دانسته‌اند.^۲ اما غزالی در همین مقام از شخصی بنام عبیدالله ابن حسن عنبری^۳ نظریه دیگری نقل می‌کند که دقیقاً همان گونه که همو تصریح کرده تصویب در اعتقادات مبتنی بر امور عقلی است. این شخص از فقیهان عقل‌گرای قرن دوم هجری است و او مجتهدان در اصول عقائد را مانند مشبهه، موحد، اهل عدل و قدریه، در عین اختلاف صائب می‌داند، و به تعبیر غزالی اصول را به فروع ملحق می‌کند. غزالی می‌گوید:

"ذهب عبدالله بن حسن العنبری الی ان کل مجتهد مصیب فی العقلیات کما فی الفروع فنقول له: ان اراد انهم لم یؤمروا الا بما هم علیه و هو منتهی مقدورهم فی الطلب؛ فهذا غیر محال عقلاً، و لکنه باطل اجماعاً و شرعاً کما سبق رده علی الجاحظ. و ان عنیت به ان ما اعتقده فهو علی ما اعتقده فنقول: کیف یکون قدم العالم و حدوثة حقاً؟ و اثبات الصانع ونفیة حقاً؟ و تصدیق الرسول و تکذیبه حقاً؟ و لیست هذه الاوصاف وضعیه کالاحکام الشرعیه اذ یجوز ان یکون الشیء حراماً علی زید و حلالاً لعمر و... اما الامور الذاتیه فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد یتبعها فهذا المذهب

۲. رک: انصاری، شیخ مرتضی، رسائل (فراند الاصول)، مبحث برائت.

۳. عبده، محمد، مبانی حقوق اسلامی، ص ۱۷۸.

۱. عبیدالله بن حسن بن حصین العنبری متکلم، محدث، و قاضی از فقهای بزرگ بصره بود. وی در سال ۱۰۵ ه ق متولد و ۱۵۷ ه ق به قضاوت بصره دست یافت و در ۱۶۶ درگذشت. (الاعلام زرکلی).

شر من مذهب الجاحظ فانه أقرّ بان المصیب واحد و لكن جعل المخطی معذوراً بل هو شر من مذهب السوفسطائية لانهم نفوا حقایق الاشياء».

یعنی: عبدالله بن حسن عنبری معتقد است که هر کاوشگری در [اصول] عقلی همواره به واقع اصابت می‌کند، همانطور که در فروع چنین است. غزالی گوید: ما در نقد کلام او می‌گوییم: اگر منظور او این است که کاوشگر در امور عقلی به بیش از حد توان مکلف نیست، البته چنین امری محال عقلی نیست ولی به اتفاق آراء نظری باطل است. . . . و اگر منظور او آن است که هر پژوهشگری به هرچه او می‌رسد و معتقد می‌شود برای او حق و واقع است، در پاسخ می‌گوییم: چگونه ممکن است قدم عالم و حدوث آن، هر دو حق باشند؟ چگونه ممکن است هم اثبات صانع و هم نفی آن هر دو حق باشند؟ چگونه ممکن است که تصدیق رسالت نبوی و تکذیب او هر دو با واقع منطبق باشد؟ این گونه امور جنبه وضعی و قراردادی ندارند تا همانند احکام شرعیه حکمی برای زید حرام باشد و برای عمرو حلال باشد! . . . امور واقعیه نمی‌تواند با اعتقادات تغییر یابد، اعتقاد تابع واقعیات است. شر و آفت این مذهب از مذهب سوفسطائیان بیشتر است، زیرا آنان نیز حقایق جهان را نفی می‌کنند^۱. البته از عنبری متن اصلی در دست ما نیست تا ببینیم چه گفته و منظور او چه بوده است.^۲ حسب نقل غزالی او می‌گفته که «لیس فی الواقع حق متعین». و نقد

۱. غزالی، همان، ص ۳۶۰.

۲. آنچه فقط در برخی منابع یافته ایم عیناً می‌آوریم: ثم نصیر إلى عبید الله بن الحسن وقد كان ولی قضاء البصرة فتهجم من قبیح مذاهبه وشدة تناقض قوله علی ما هو أولى بأن يكون تناقضاً مما أنكره وذلك أنه كان يقول إن القرآن يدل على الاختلاف فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب ومن قال بهذا فهو مصیب ومن قال بهذا فهو مصیب لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال كل مصیب هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهاوا الله قال وكذلك القول في الأسماء فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب ومن سماه كافراً فقد أصاب ومن قال هو محمود وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني قال وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه والقول بالسعاية وخلافه وقتل المؤمن بالكافر ولا يقتل مؤمن بكافر وبأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصیب قال ولو قال قائل إن القاتل في النار كان مصيباً ولو قال هو في الجنة كان مصيباً ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيباً إذ كان إنما

غزالی این است اگر منظور شما آن است که خاطیان معذورند این همان نظری است که از جاحظ مورد انتقاد قرار دادیم. هرچند عقلاً امر ممکن بود شرعاً منطقی نبود. ولی اگر معتقدید که خطا در اصول اعتقادات عقلانی وجود ندارد، امری غیر معقول است، و سر از سفته در می آورد.

البته ممکن است عنبری همان حرف کانت را در خصوص قضایای جدلی الطرفین antinomy گفته باشد. کانت هم معتقد بود که در مورد قضایای حوزه متافیزیک عقل با برهان به دو طرف متناقض می‌رسد، و لذا عقل در وصول به واقع ناتوان است. اتفاقاً کانت مثال‌هایی را بیان کرده که غزالی در نقد عنبری همانها را آورده است. این احتمال وقتی قوت می‌گیرد که به نقل ابوالحسن بصری، عنبری برای مدعای خویش به آیات متشابه در اموری مانند قابل رؤیت بودن و غیر قابل رؤیت بودن خداوند تمسک می‌کند و حکم به مصیب بودن طرفین مسأله می‌کند.^۱ یا ممکن است عنبری همان نظریه «جان هیک» یعنی پلورالیسم دینی را می‌گفته است، که این مقال جای بحث آن نیست.^۲

یرید بقوله إن الله تعالى تعبد به ذلك وليس عليه علم المغيب وكان يقول في قتال على لطلحة والزبير وقتالهما له إن ذلك كله طاعة لله تعالى وفي هذا القول من التناقض والخلل ما ترى وهو رجل من أهل الكلام والقياس وأهل النظر (ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، صص ۴۴-۴۵).

وقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة بحط الإثم عن مخالف ملة الإسلام إذا نظر واجتهد فأداه اجتهاده إلى معتقده وأنه معذور بخلاف المعاند وزاد عبيد الله بن الحسن العنبري بأن قال كل مجتهد في العقلية مصيب وهو إن أراد بالإصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد فقد أحال وخرج عن المعقول وإلا كان يلزم من ذلك أن يكون حدوث العالم وقدمه في نفس الأمر حقا ثم اختلاف الاجتهاد وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفي والإثبات بناء على ما أدى إليه من الاجتهاد وهو من أمحل المحالات وما أظن عاقلا يذهب إلى ذلك (آمدی، الاحکام، ۴/ ۱۸۴، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق)

۱. بصری، ابوالحسن، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۹۹۰.

۲. در ملاقاتی که سال ۱۳۸۷ برای نگارنده با جناب آقای جان هیک در منزل شخصی ایشان در بیرمنگام دست داد، نظریه عنبری را برای ایشان مطرح کردم، برای ایشان بسیار جلب توجه کرد، و آن را با نظریه مطرح شده از سوی خود بسیار نزدیک ارزیابی کرد، و از من خواست تا مشروحاً برایشان بنگارم.

منابع

- آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- ابن قدامه، عبدالله، *روضة الناظر و جنة المناظر*، ریاض، ۱۴۱۰هـ.ق.
- ابن قتیبه، تأویل مختلف الحديث، بیروت، ۱۳۹۳ق.
- اراکی، محمد علی، *رسالة فی الاجتهاد و التقليد*، (همراه درالفوائد شیخ عبدالکریم حائری یزدی)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۰۸.
- اسنوی، جمال الدین عبدالرحیم، *نهاية السؤل*، قاهره، ۱۳۴۳.
- انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول*، به کوشش عبدالله نورانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۶۵هـ.ش.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحيح دارالفکر*، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- بروجردی، حاج آقا حسین، *نهاية الاصول*، تقریرات (به قلم حسینعلی منتظری) نشر تفکر، طبع اول، قم، ۱۴۱۵.
- بصری، ابوالحسن، *المعتمد فی اصول الفقه*، به کوشش محمد حمیدالله، دمشق، ۱۳۸۵ق.
- حلی، حسن بن مطهر، *مبادئ الوصول إلى علم الاصول*، تصحیح عبدالحسین محمد علی بقال، قم، ۱۴۰۴هـ.ق.
- خراسانی، آخوند ملا محمد کاظم، *کفاية الاصول*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۶ش.
- خراسانی، آخوند ملا محمد کاظم، *کفاية الاصول*، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ۱۴۰۹ق.
- رازی، فخرالدین، *المحصول فی علم الاصول*، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، مؤسسه الرسالة، ریاض، ۱۴۰۰هـ.ق.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، *ارشاد الفحول*، چاپ اول، بیروت، ۱۳۹۹هـ.ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *العهده فی اصول الفقه*، قم، ۱۳۷۶ش.
- عبده، محمد، *میانی حقوق اسلامی*، تهران، ۱۳۴۱.
- عراقی، آقاضیاء، *نهاية الافکار*، (تقریرات به قلم شیخ محمد تقی بروجردی) قم، ۱۴۰۵.

- عرفانیان یزدی، غلامرضا، *الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد و الإحتیاط و القضاء*، (تقریرات سید ابوالقاسم خوئی) نجف، ۱۳۸۶هـ.ق.
- علم الهدی، سید مرتضی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ش.
- غزالی، محمد، *المستصفی فی علم الأصول*، ۲ج، قاهره، ۱۳۳۳ق.
- قمی، میرزا ابوالقاسم، *قوانین الأصول*، چاپ سنگی، بی تا - بی نا.
- کاظمی خراسانی، محمد علی، *فوائد الاصول*، (تقریرات میرزای نائینی)، به کوشش رحمت الله رحمتی اراکی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۹ق.
- مروّج جزائری، سید محمد جعفر، *منتهی الدراییه فی شرح الکفایه*، نجف، ۱۳۸۸ ق.
- مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، *الصحيح*، دارالفکر، بیروت، بی تا.
- المظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۴.