

A Critique and Examination of the Usuli Scholars' Perspective on the Interpretation of the Narration: "Indeed, the Religion of God is Not Attained by Intellects"

Mahdi Shajarian  *

Assistant Professor, Faculty of Civilization and social studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

Accepted: 21/04/2025

Abstract

How is the perspective of the Usulis evaluated regarding the narration "Indeed, the religion of God is not grasped by intellects"? This research employs an analytical-critical method to analyze and critique the views of the Usulis concerning this narration. From the Usuli perspective, the reason that intellect does not grasp divine law is the intellect's lack of comprehensive understanding of the criteria for legal rulings, and the judgment of the intellect lacks authority unless it aligns with evidence. Consequently, to ensure alignment, one must rely on definitive intellect and the ruling intellect concerning general categories such as justice and injustice, while the judgment of the intellect in specifics and applications is not authoritative. Conversely, it seems that there is no necessary connection between the negation of grasp and the negation of authority, and intellect can serve as a proof, like other Usuli evidences, even in cases of potential misalignment. On the other hand, the subject of this narration is not the conjectural intellect governing specifics, but rather the non-rebuttable intellect in rational practice, which specifically confronts the tradition—rather than opposing the narration that reveals it—by relying on analogy during the era of the infallible. The implication of the Usuli viewpoint is to apply the numerous texts regarding the authority of intellect to a

Received: 28/07/2024

ISSN: 2228-6616

eISSN: 2476-6070

* Corresponding Author: m.shajarian110@gmail.com

How to Cite: Shajarian, M. (2025). A Critique and Examination of the Usuli Scholars' Perspective on the Interpretation of the Narration: "Indeed, the Religion of God is Not Attained by Intellects", *Journal of Seraje Monir*, 16(51), 175-204. DOI: 10.22054/AJSM.2025.81518.2069

rare individual, namely the definitive intellect governing generalities. Additionally, the issuance of the aforementioned narration, due to its inclusion of unknown narrators and its opposition to the spirit of the Holy Quran, is a matter worthy of consideration.

Extended Abstract

1. Introduction

This study critically evaluates the interpretation of *Uṣūlī* scholars of the narration attributed to Imam *Sajjād* (AS): "Indeed, the religion of God is not attained by intellects." The main argument centers on whether *Uṣūlī* interpretations rightly limit the role of reason in deriving jurisprudential rulings. The significance lies in resolving the apparent contradiction between this narration and numerous Qur'anic and narrative texts that affirm the authority of reason, and assessing its impact on the status of reason as a primary source in Shi'i jurisprudence. This research is necessary to precisely define the boundaries of reason's authority in juristic inference and to clarify its true epistemological status.

2. Literature Review

Based on the author's investigation, no specific prior research was found that exclusively examines the *Uṣūlī* interpretation of this narration. The general background of this research consists of primary *Uṣūlī* sources that have explained and interpreted this narration, which are utilized within the main text. The oldest *Uṣūlī* source cited for this narration is the book *al-Durar al-Najafīyyah* by *Yūsuf al-Baḥrānī*, dating back to the 12th century Hijri. Furthermore, some articles have tangentially referred to this narration in the context of other discussions; for instance, some have considered it specific to the prohibition of analogical reasoning, others have deemed it one of the evidences denying the reliance on reason, some have interpreted it as referring to the inability of reason to discover the underlying rationales of rulings, and others have emphasized the qualifying phrase "Deficient intellects" in the narration. However, none have undertaken a detailed and independent critique and examination of the *Uṣūlī* understanding of this hadith. The novelty of this article lies in consolidating and structuring the disparate views of the *Uṣūlīs* and critiquing this perspective with five independent criticisms.

3. Methodology

This fundamentally theoretical research employs a descriptive-analytical and critical approach, grounded in Hadith science and the Principles of Islamic Jurisprudence. By examining primary *Uṣūlī* and Hadith sources, the author extracts and analyzes the main arguments of *Uṣūlī* scholars regarding the narration of the Prophet Muhammad. An explicit focus is placed on the *Uṣūlī* rationale for restricting reason's authority and the practical consequences for Islamic legal inference. The critique then targets the logical consistency and jurisprudential implications of this position, culminating in an alternative interpretation aligned with the research question.

Uṣūlī scholars maintain that reason cannot fully grasp the underlying benefits and harms of divine rulings, concluding that rational judgment is not inherently authoritative. To address this, they set conditions under which reason may be considered authoritative—namely, certainty and generality—leading to a highly restricted scope of rational authority. This section sharpens the central argument: *Uṣūlīs'* strict limitations on reason are based on perceived epistemological barriers, not on a total denial of rational relevance.

B) Critique of the *Uṣūlī* Perspective: This perspective faces five fundamental criticisms: 1) No Necessary Correlation Between Denying Attainment and Denying Authority: The narration only indicates a "Lack of Attainment" (failure to fully grasp), and there is no necessary correlation between this and a denial of authority; just as other *Uṣūlīs'* evidences like solitary reports (*Khabar Wāḥid*, a type of individual report in hadith studies) can be erroneous yet are still considered authoritative.

2) Resolving the Apparent Conflict with the Texts Supporting the Authority of Reason: In light of the previous point, by clarifying the aforementioned lack of necessary correlation, the contradiction between this narration and the numerous texts supporting the authority of reason (in the Qur'an and hadiths) is negated.

3) Incorrect Identification of the Subject of the Narration: The subject of the narration is not "Speculative Reason" (*al-ʿAql al-Ẓannī*, referring to uncertain reasoning), but rather "reason that is not admissible as proof according to rational custom", the most prominent example of which was the analogical reasoning (*Qīyās*, the use of analogies to derive laws) employed by the Ahl al-Sunnah. The explicit

mention of "Corrupt Criteria/Corrupt Analogies" (al-Maqāyīs al-Fāsidah, meaning flawed analogical reasoning) in the narration itself supports this claim.

4) Interpreting Numerous Texts as Pertaining to Rare Instances: The necessary implication of the *Uṣūlī* view is that the numerous and emphatic texts on the authority of reason are interpreted as referring to rare and limited cases (such as a few general rulings), which is incompatible with the general nature of this evidence.

5) Scrutiny of the Chain of Transmission and Content of the Narration: The chain of transmission (Sanad, the list of narrators) of the narration is weak due to the presence of two unknown narrators. Furthermore, content that denies the authority of reason conflicts with the overarching spirit of the Noble Qur'an.

5. Conclusion

The predominant view of the *Uṣūlī* scholars in interpreting the narration "Indeed, the religion of God is not attained by intellects," which leads to a severe restriction of the scope of reason's authority to certain and general rulings, faces serious challenges. It seems that the correct interpretation of this narration is not the absolute denial of the authority of reason, but rather the denial of "Impeccabilism" (i.e., the claim of infallibility for reason) and also a critique of inferential methods based on "Analogical Reasoning" and the like (as an exemplar of reason that is inadmissible as proof in rational custom). Therefore, this narration does not pose an obstacle to utilizing reason as one of the valid sources of inference, alongside other evidence. This research constitutes a step towards revising the understanding of an influential narration and elucidating the true position of reason within the epistemological framework of religious inference.

Keywords: Authority of Reason, Attainment by Reason, Analogical Reasoning, Principles of Islamic Jurisprudence.

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»

استادیار گروه مطالعات عدالت اجتماعی، پژوهشکده مطالعات تمدنی و اجتماعی،
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

مهدی شجریان  *

چکیده

دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول» چگونه ارزیابی می‌شود؟ تحقیق پیش رو با روش تحلیلی - انتقادی دیدگاه‌های اصولیان در حاشیه این روایت را تحلیل کرده و به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد. از منظر اصولیان دلیل عدم اصابت عقل با دین الهی، عدم احاطه عقل بر ملاکات احکام شرعی است و حکم عقل بدون اصابت حجت نیست. در نتیجه برای تأمین اصابت باید به عقل قطعی و عقل حاکم در عناوین کلی نظیر عدل و ظلم اکتفا کرد و حکم عقل در جزئیات و تطبیقات حجت نیست. در نقطه مقابل به نظر می‌رسد بین نفی اصابت و نفی حجیت ملازمه‌ای نیست و عقل می‌تواند نظیر سایر حجتهای اصولی در عین امکان عدم اصابت، حجت باشد. از سوی دیگر موضوع این روایت نه عقل ظنی حاکم در جزئیات بلکه عقل غیرقابل احتجاج در سیره عقلانی است که به صورت خاص با عمل به قیاس در عصر حضور معصوم به تقابل با سنت - نه تقابل با روایت کاشف از آن - رفته است. لازمه دیدگاه اصولیان حمل نصوص فراوان حجیت عقل بر فرد نادر یعنی عقل قطعی حاکم در کلیات است. ضمناً صدور روایت مذکور به دلیل اشتغال بر روات ناشناخته و مخالفت با روح قرآن کریم محل تأمل است.

کلیدواژه‌ها: استنباط عقلی، اصابت عقل با دین، قیاس، سیره عقلا.

مقدمه

شیخ صدوق از امام سجاد (ع) نقل می‌کند:

إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرْأِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَائِيسِ الْفَاسِدَةِ وَلَا يَصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَمَنْ افْتَدَى بِنَا هُدَى (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۴)؛
با عقول ناقصه و آراء باطله و قیاسهای فاسده به دین خدای تعالی نمی‌رسند و آن جز با تسلیم به دست نمی‌آید و هر که تسلیم ما شد سالم می‌ماند و هر که به ما اقتدا کرد هدایت می‌یابد (ابن بابویه، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۹۳).

اصاب از صواب که ضد خطا است، مشتق شده است و بر همین اساس «اصاب السهم القرطاس» هنگامی گفته می‌شود که تیر بدون خطا به هدف برخورد کند (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۳۵). در قرآن کریم نیز این واژه در آیات فراوانی به معنای رسیدن و برخورد کردن به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۹۵)؛ بنابراین ترجمه روایت مدنظر این است: «دین خدا به وسیله عقل‌ها مورد اصابت و برخورد قرار نمی‌گیرد».

بررسی فقه الحدیثی و تحلیل محتوای این روایت از دو جهت بسیار مهم است؛ ابتدا اینکه در مقابل این روایت نصوص متعددی از آیات و روایات الهی - که گزارشی کوتاه از آن‌ها در متن مقاله خواهد آمد - بر حجیت عقل دلالت دارند و دیگر اینکه عقل به عنوان یکی از ادله چهارگانه استنباط در فقه شیعی اهمیت فراوانی دارد و به خصوص در روزگار کنونی و با نظر به پیچیدگی‌های روابط اجتماعی و داعیه فقه بر امر حکمرانی و در پهنه‌ای که پویایی دانش فقه در عین پایایی آن دغدغه هر نواندیش متعهد دینی است، بازاندیشی در محتوای این روایت که به حسب برداشت رایج کاربرد عقل در استنباط فقهی را جداً محدود می‌کند، بسیار ضروری است.

مسئله کانونی این مقاله این است که برداشت‌های اصولیان از روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول» چگونه ارزیابی می‌شود. تبیین علت عدم اصابتی که در روایت مطرح شده است و نیز تشریح پیامدها و نتایجی که این امر در اندیشه اصولیان به دنبال داشته است و در نهایت نقد و بررسی این امور و دستیابی به دیدگاه مختار مسئله‌های فرعی این پژوهش

هستند.^۱

این تحقیق از نوع تحقیقات نظری است و به صورت میان‌رشته‌ای در دو دانش فقه الحدیث و اصول فقه قابل درج است. روش این مقاله مراجعه به اسناد کتابخانه‌ای است و به توصیف، تحلیل و انتقاد دیدگاه‌های مطرح شده حول این روایت خواهد پرداخت.

نگارنده به حسب جستجو برای این تحقیق پیشینه خاصی که عیناً به همین مسئله اصلی پرداخته باشد سراغ ندارد. پیشینه عام این تحقیق منابع دست‌اول اصولی هستند که به شرح و تفسیر این روایت پرداخته‌اند و در متن مقاله از محتوای آن‌ها استفاده خواهد شد و نیازی به ذکر آن‌ها در مقدمه نیست. برخی از مقالات نیز در حاشیه مباحث خود گوشه چشمی به این روایت داشته‌اند. برخی از این روایت یاد کرده و آن را مختص به قیاس می‌شمارند (برنجکار و خالقیان، ۱۳۹۳، ص ۲۱)، برخی دیگر این روایات را یکی از ادله نهی‌کننده از تمسک به عقل محسوب می‌کنند (رحیمی بالوئی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۰)، عده‌ای روایت را ناظر به عدم کشف ملاکات احکام می‌شمارند (الجواهری، ۱۴۲۲، ص ۹۶) و عده‌ای دیگر بر این نکته تأکید می‌کنند که این روایت «عقل ناقص» را مدنظر دارد و بدون این قید از اهل بیت (ع) نرسیده است (علیدوست، ۱۳۸۵، ص ۵۲-۵۳). به حسب جستجو مطالبی که در

۱ لازم به ذکر است که برای اثبات عدم حجیت عقل ظنی، به روایات رأی و قیاس نیز استناد شده است. صاحب وسائل الشیعه در این خصوص ۵۲ روایت نقل می‌کند (۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۵-۶۲). برخی اصولیان از قیاس الغای خصوصیت کرده و به صورت عمومی آن را به عقل ظنی تعمیم داده‌اند و در نتیجه روایات رد قیاس را به عنوان دلایلی بر عدم حجیت عقل ظنی مطرح کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۷۳). چنانچه برخی دیگر نیز قیاس را یکی از مصادیق عقل ظنی شمرده‌اند (کرباسی، بی‌تا، ص ۳۵۵). برخی نیز نسبت میان رأی از سویی و عقل از سوی دیگر را عموم من وجه شمرده‌اند و بر این باورند که روایات حجیت عقل، شامل موارد عقل ظنی نشده و روایات رأی و قیاس شامل موارد حکم بدیهی عقل نمی‌شوند و از این جهت تعارض ظاهری بین آن‌ها مرتفع می‌گردد (صدر، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۶۹). به هر روی پیداست که ورود به این روایات و بررسی دیدگاه‌های اصولیان در مورد آن‌ها، از عهده این مقاله بیرون است و تحقیق مستقل دیگری را می‌طلبد که در آن ضمن شناسایی دقیق ماهیت رأی و قیاس، نسبت این دو با عقل ظنی مشخص شود. از این روی مقاله پیش‌رو صرفاً متمرکز بر روایت پیش‌گفته است و به سایر روایاتی که برای عدم حجیت عقل ظنی به آن‌ها استناد شده است تعرضی ندارد.

حاشیه این مقالات بیان شده نیز به تفصیل به بررسی فهم اصولیان از این حدیث پرداخته است و این مهم امری است که تحقیق پیش رو متکفل آن خواهد بود. نوآوری این مقاله را می توان از چند جهت شمرد: اولاً دیدگاه های پراکنده اصولیان در فهم این روایت، تجمیع و صورت بندی شده است؛ ثانیاً این دیدگاه ها مورد نقد و بررسی قرار گرفته و پنج نقد مستقل که در منابع پیشین به حسب جستجو دیده نشده است، بر این دیدگاه وارد شده است و ثالثاً برخلاف نگاه رایج به این حدیث در صدور و دلالت آن تأملاتی مطرح شده است که پیش از این به حسب فحص سابقه نداشته است. این نوآوری ها به تفصیل در متن مقاله تشریح خواهد شد.

۱. تبیین دیدگاه اصولیان

به حسب جستجو قدیمی ترین منبع اصولی که به این روایت پرداخته، الدرر النجفیه در قرن ۱۲ است که آن را به عنوان یکی از شواهد روایی بر عدم اعتبار برخی ظنون ذکر می کند (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۲۴). پس از آن سایر منابع به وفور از این روایت یاد کرده اند. بررسی عبارت های اصولیان حول این روایت نشان می دهد که آنان به تحلیل «عدم اصابت حکم عقل با دین» پرداخته اند و توضیحات آنان از سوئی به دلیل و چرایی این عدم اصابت می پردازد و از سویی دیگر به نتایج و ثمراتی که این عدم اصابت در پی دارد، پرداخته است. در ادامه ابتدا «دلیل عدم اصابت» را از منظر آنان تشریح کرده، پس از آن «نتایج عدم اصابت» را تبیین خواهیم نمود.

۱-۱. دلیل عدم اصابت

از منظر اصولیان فهم عقلی با دین الهی اصابت نمی کند؛ زیرا عقل به مصالح و مفاسدی که در ورای اعمال وجود دارد، احاطه ندارد (مدنی تبریزی، ۱۴۲۹، ص ۱۰۹-۱۱۰). توضیح اینکه صرف وجود عقلی مصلحت و مفسده ای در یک عمل، مستلزم ثبوت حکم شرعی مطابق با آن نیست؛ زیرا ممکن است مصلحت مذکور با مفسده ای مزاحمت داشته باشد و بالعکس ممکن است مصلحت مذکور مقرون با مانعی باشد و ممکن است فعلیت این

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»؛ شجریان | ۱۸۳

مصلحت مشروط به شرطی باشد که حاصل نشده است و عقل امکان احاطه به همه این موارد را ندارد و به همین دلیل گفته شده است: «دین خدا به وسیله عقل‌ها مورد اصابت قرار نمی‌گیرد» (خویی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۷۷).

به دیگر سخن از نظر کبروی اگر عقل بتواند به مصالح و مفاسد واقعی ورای اعمال با تمام جزئیات و اشراف به مزاحمت و موانع پی ببرد، آنگاه حکم او با شرع مطابقت خواهد داشت، اما این کبری، صغرای مسلمی ندارد و دریافت‌های عقلی دائماً در حد مقتضی حکم شرع است نه علت تامه (خرازی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۸۸؛ خویی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۹-۷۰).

از منظری دیگر معلوم نیست مصالحی که در ورای احکام وجود دارد، به شخص می‌رسند یا به نوع و ظرف آن‌ها دنیا است یا آخرت؛ بنابراین عقل به آن دلیل که از این مصالح و مفاسد اطلاع کافی ندارد، نمی‌تواند در این امور حکم قطعی کند (تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۶۸-۷۰).

از منظر اصولیان این تنها خدا است که به جمیع خصوصیات یک فعل احاطه دارد و عقل بشر از این امر ناتوان است (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۸۰). ضمناً احاطه در احکام مربوطه به اداره اجتماع که پیچیدگی‌های بیشتری دارند، به مراتب سخت‌تر است (سند، ۱۴۲۶، ص ۲۷۷).

عده‌ای دیگر تلاش کرده‌اند تا این معنا را از خود تعبیر «عدم اصابت» استفاده کنند. از این منظر اینکه عقل با دین الهی اصابت نمی‌کند به این معنا است که عقل به احکام شرعی و ملاک آن‌ها دسترسی ندارد و الا نقیض روایت مدنظر صادق می‌شد (آصفی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۹۵-۹۶) و به همین دلیل است که از منظر برخی در پاره‌ای از موارد هرچند عقل رفتاری را دارای مفسده می‌شمارد، اما در عین حال شرع به آن حکم کرده است، نظیر دستور ذبح فرزندان به ابراهیم (ع) (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۸-۳۹).

۲-۱. نتایج عدم اصابت

از منظر اصولیان وقتی عقل به دلیل عدم احاطه بر ملاکات احکام، با دین الهی اصابت

نمی‌کند، در نتیجه حکمی که عقل در این حوزه صادر می‌کند نیز حجت نخواهد بود (موسوی خلیفائی، ۱۳۸۳، ص ۱۷-۱۸). به دیگر سخن حجیت حکم عقل به معنای معذرت و منجزیت آن، منوط به اصابت با دین الله است و هر جا اصابت باشد، حکم عقل حجت است و الا نه.

اما چگونه می‌توان اصابت حکم عقل را احراز کرد؟ بررسی عبارت اصولیان در حاشیه این روایت نشان می‌دهد که آنان برای تأمین اصابت، دو شرط را مطرح می‌کنند و هر دو شرط را که در ادامه بیان می‌شوند، می‌توان به عنوان نتیجه و از لوازم این روایت محسوب کرد.

۱-۲-۱. لزوم قطعی بودن حکم عقل

برخی لزوم قطعی بودن حکم عقل را به عموم فقهای امامیه نسبت می‌دهند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۲). دلیل عدم اصابت حکم عقل با دین خدا این است که «احتمال وجود مانع» در درک‌های عقلی از ملاکات احکام شرع منتفی نیست، در نتیجه تنها با کشف قطعی ملاک تام است که می‌توان حکم عقل را صائب شمرد (بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۰۲). عده‌ای دیگر بعد از پذیرش این نکته در ذیل روایت که عقل امکان دستیابی به ملاکات احکام را ندارد، تأکید دارند که البته عقل به نحو موجه جزئی می‌تواند حکم شرع را درک کند، مشروط بر اینکه ادراک او به صورت قطعی شکل گیرد (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۲۷۸). بر همین اساس این مضمون که عقل به دین خدا اصابت نمی‌کند را ناظر به حکم عقل ظنی می‌شمارند (مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۲۶۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ص ۲۹۱).

در این میان به واسطه این نتیجه سعی شده تعارض ظاهری میان این روایات و نصوص حجیت عقل نیز برطرف شود. بر همین اساس برخی تصریح دارند که بین ادله حجیت عقل از یک سو و روایت مدنظر از سوی دیگر منافاتی نیست؛ زیرا عقل تنها در مواردی که مفید یقین باشد حجت است و نهی وارد در روایت، ناظر به حکم ظنی عقل است (مازندرانی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۳۷۵) برخی دیگر ضمن یادآوری از ناسازگاری ظاهری این روایت با حجیت عقل و اختصاص دادن موضوع این روایت به عقل ظنی و شرط دانستن قطع در

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»؛ شجریان | ۱۸۵

حجیت حکم عقل، تلاش کرده‌اند که این شرط را به دلیل «حجیت ذاتی قطع» موجه کنند (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ص ۱۴-۱۵).

ممکن است گفته شود که مقصود اصولیان از قطعی بودن حکم عقل به عنوان شرط اول، «اطمینان عقلانی» است که ظن متاخم للعلم نیز نامیده می‌شود و آن‌ها از این شرط قطع به معنای جزم صددرصدی را اراده نکرده‌اند، بلکه همان‌طور که ظن اطمینانی در عرف، قطع شمرده می‌شود، در اینجا نیز مقصود از قطع همین ظن اطمینانی است (بدری، ۱۴۲۸، ص ۱۸۵).

توضیح اینکه به صورت کلی اصولیان قطع را در دو معنا به کار برده‌اند. در کاربرد اول مراد از قطع «قطع فلسفی و عقلی» است (صدر، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۱۳)؛ قطعی که به هیچ وجه در آن احتمال خلاف داده نمی‌شود (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۲۸۴). قاطع در این حالت به دقت عقلی و فلسفی کمترین تردید در صحت قطع خود ندارد و برای مثال حتی ۱ در ۱,۰۰۰,۰۰۰ نیز احتمال خطا بودن قطع خود را نمی‌دهد؛ اما در کاربرد دوم، مقصود از قطع «قطع عرفی و عقلانی» است. در این قطع هرچند عقل احتمال خلاف می‌دهد و درصدی حتی بسیار ضعیف نیز خطا بودن قطع را محتمل می‌شمارد، اما این میزان از احتمال خطا به قدری ضعیف و ناچیز است که عقلاً به آن ترتیب اثر نمی‌دهند و در مقام عمل و رفتار، به دلیل وجود چنین احتمالی از قطع خود صرف نظر نمی‌کنند. این قطع در تعبیر اصولیان با عبارت «ظن متاخم للعلم» یا «اطمینان عقلانی» نیز یاد شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۱۴). شیخ انصاری بین سه حالت قطع عقلی، علم عرفی و اطمینان تفاوت قائل می‌شود. قطع عقلی در جایی است که عقل به هیچ وجه احتمال خلاف نمی‌دهد. علم عرفی در جایی است که عقل احتمال خلاف بسیار ضعیفی مطرح می‌کند اما توجه به آن نوعی وسواس ذهنی محسوب می‌شود. اطمینان نیز در جایی است که احتمال خلاف وجود دارد اما موجب تحیر و اضطراب شخص نمی‌شود و ذهن انسان در این حالت به صورت فطری و جبلّی به طرف مظنون آرامش و رکون می‌یابد (انصاری، ۱۳۸۴، ص ۷۴۸). به هر روی ممکن است تصور شود مقصود از قطع در شرایط حجیت عقل، قطع عقلی و

فلسفی نیست بلکه علم عرفی یا اطمینان اراده شده است.

اما به نظر می‌رسد این سخن دست کم در مورد برخی دیدگاه‌های اصولیان درست نیست؛ زیرا هرچند اصولیان در سایر ابواب از علم و اطمینان عقلانی با قطع تعبیر کرده و آن را «قطع عرفی» می‌شمارند، اما در باب حجیت عقل، مراد آن‌ها از قطع نه اطمینان عقلانی و ظن قوی بلکه جزم صددرصدی است؛ زیرا لازمه نتیجه دوم که به‌زودی می‌آید، چیزی جز اشتراط قطع فلسفی نیست؛ توضیح اینکه بدون شک دست کم در برخی از موارد تطبیقات و جزئیات، اگر نگوییم قطع فلسفی حاصل می‌شود، حاصل شدن قطع عرفی جای تردید ندارد. پیداست که در چنین مواردی عقل می‌تواند با نظر به برخی حیثیات نمایان، اطمینان یا علم عرفی داشته باشد اما اصولیان تنها به دلیل اینکه شاید برخی حیثیات نظیر مصالح و مفاسد احتمالی اخروی (تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۶۸-۷۰) یا موانع و مزاحمات احتمالی نامعلوم و معماگونه (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۹) نیز در مسئله وجود داشته باشد، عقل را از حکم کردن منع می‌کنند. در نتیجه از نظر آن‌ها عقل تنها با حکم قطعی صددرصدی در اینجا می‌تواند ورود کند و چنین چیزی جز در عناوین کلی عدل و ظلم برای عقل میسر نیست و حکم قطع صددرصدی در تطبیقات و جزئیات شکل نخواهد گرفت.

۲-۲-۱. لزوم کلی بودن حکم عقل

نتیجه دومی که اصولیان از این روایت و در مقام رفع تعارض آن با نصوص حجیت عقل برداشت کرده‌اند، لزوم کلی بودن حکم عقل به معنای عدم ورود آن به «موارد جزئی» و «تطبیقات مصداقی» است (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۲۷۷). به اعتقاد ایشان عقل تنها می‌تواند در برخی عناوین کلی مانند عدل و ظلم حکم کند؛ اما صرف نظر از این عناوین کلی، حکم در موارد جزئی برای عقل ممکن نیست. پیداست که مقصود از این جزئی، جزئی اضافی است؛ یعنی عنوانی که دایره‌ای خاص‌تر از عناوین عامی مثل عدل و ظلم دارد. در اینجا جزئی حقیقی اراده نشده است و «تطبیقات مصداقی» اشاره به جزئی حقیقی دارند.

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»؛ شجریان | ۱۸۷

به اعتقاد اصولیان عقل حسن و قبح را در امور جزئی درک نمی‌کند؛ زیرا این دو بر مصالح و مفاسدی غیرمتناهی مبتنا دارند که عقل به آن‌ها احاطه ندارد (صادق حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۴۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۸۵)؛ بنابراین عقل مستقل تنها می‌تواند در خصوص عناوین کلی که به حسن یا قبح آن‌ها احاطه دارد حکم کند و در سایر موارد به مجرد اینکه احتمالی و لو ضعیف داده شود که شاید مصلحتی در این عمل است که بر عقل پوشیده مانده است، عقل از حکم کردن منع خواهد شد. مثلاً در مسئله حق طلاق انحصاری مردان برفرض که ده‌ها مفسده برای این حکم توسط عقل مستقل بیان شود، نمی‌توان برخلاف حکم شرع حکم کرد، به دلیل اینکه شاید مصلحتی در ورای این حکم، پنهان باشد؛ ولو مصلحتی که دستیابی به آن در ظرف آخرت میسر می‌گردد یا مصلحتی که به جنبه‌های ناشناخته از وجود زن و مرد بازمی‌گردد که شاید از دید دانش کنونی بشر پنهان مانده است یا هر احتمال دیگری که بتوان در این میان مطرح کرد. نهایتاً باید گفت ظلم کردن مردان به زنان قبیح و حرام است اما اینکه حق طلاق یک طرفه، ظلم و قبیح باشد، به صورت قطعی قابل قضاوت نیست.

به اعتقاد اندیشمندان اصولی آنچه در قاعده ملازمه بیان شده است نیز همین است؛ زیرا در این قاعده حکم عقل مطلق است و به فرد یا صنف خاص مقید نشده است در نتیجه مراد از عقل در این قاعده خصوص احکامی است که هیچ انسان عاقلی در آن تردید نمی‌کند و چنین اموری منحصر در احکام کلی و عمومی عقلانی است که «حتی دو نفر نیز در آن تردید نمی‌کنند» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۸).

برخی بعد از تصریح به این نکته که بین روایات حجیت عقل و روایت مدنظر تعارض است، بر این باورند که وجه جمع بین آن‌ها بدین صورت است که روایات حجیت به «امور کلی» که عقل در آن‌ها مجال دارد و شامل پاره‌ای از اعتقادات، اخلاقیات و احکام مانند صدق راست‌گویی و حسن امانت است، نظر دارند و روایت مدنظر به «جزئیات احکام» نظیر مقدار دیه و روزه ماه رمضان نظر دارد (حسینی

شیرازی، ۱۴۱۹، ص ۱۱۷)

عده‌ای دیگر تصریح می‌کنند که حکم عقل تنها در حسن عدل و قبح ظلم اعتبار دارد و در حوزه تطبیقات و مصادیق عدل و ظلم، عقل حق ورود ندارد (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۷۸) و این امر تنها به دست شارع است (موسوی خلیفایی، ۱۳۸۳، ص ۱۸) و «آدمی با تمام توان عقلی خود نیز نمی‌تواند مصادیق عدل و ظلم و آنچه به واسطه آن عدل و ظلم از هم جدا می‌شوند را تشخیص دهد» (موسوی خلیفایی، ۱۳۸۳، ص ۱۷).

به‌هرروی از بررسی عبارت‌های اصولیان به دست می‌آید که مقصود آنان از این عناوین کلی که موضوع حکم معتبر عقلی شمرده شده‌اند، یا خصوص دو عنوان عدل و ظلم با حسن و قبح ذاتی است یا نهایتاً مشمول عناوینی که حسن و قبح اقتضای دارند مانند راست‌گویی و قتل نیز می‌شود (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۲۷۷) اما در خصوص عناوین جزئی‌تر و نیز در خصوص مصادیق خارجی هر یک از این عناوین، حکم عقل هیچ اعتباری ندارد.

۲. نقد و بررسی

دلیلی که اصولیان در مورد عدم اصابت حکم عقل با دین الهی بیان کرده‌اند، مطلبی صحیح است. عقل هیچ بشری مصون از خطا نیست، چنانچه سایر طرق معرفتی نظیر شناخت تجربی و نقلی نیز از این امر مستثنا نیستند. در خصوص تخطئه در عقلیات نظیر شرعیات اتفاق نظر وجود دارد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۵۵۱؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۴۸، ص ۵۳۳) و این گونه نیست که عقل در ادراک مصالح و مفاسد هرگز خطا نکند (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۴).

اما نتایجی که اصولیان از این عدم اصابت برداشت کرده‌اند، دایره حجیت عقل را به مرز عدم حجیت رسانده است، به گونه‌ای که حکم عقل صرفاً در کلیات و قطعیات اعتبار خواهد یافت و پیداست که نصوص شرعی به وضوح به این کلیات پرداخته‌اند، در نتیجه بودن بود عقل مستقل در نظام استنباط فقهی هیچ اثری نخواهد داشت.

به هر روی این نتایج محل تأمل اند و در ادامه نکاتی در این خصوص بیان خواهد شد.

۱-۲. عدم ملازمه میان نفی اصابت و نفی حجیت

صرف نظر از اینکه خود قطع نیز امری ممکن الخطا است و نمی تواند اصابت را تضمین کند، باید توجه داشت که ملازمه بین عدم اصابت و عدم حجیت به معنای عدم معذرت و منجزیت، یک ملازمه عقلی و قطعی نیست و به همین دلیل است که حجت های اصولی اعم از امارات شرعیه و اصول عملیه و حتی خود قطع در اندیشه اصولیان از شرط اصابت معاف هستند و در عین عدم اصابت فی الجمله، حجت هستند. نکته ای که در این نقد بر آن تأکید داریم این است که لسان این روایت ظهوری در نفی حجیت ندارد. این روایت نص در عدم اصابت است و بین عدم اصابت و عدم حجیت هیچ ملازمه عقلی نیست و الا تمام حجت های اصولی، بی اعتبار می شوند. اگر بخواهیم از این روایت ملازمه ای تبعیدی میان عدم اصابت و عدم حجیت اثبات کنیم، باید دلالت آن بر نفی حجیت دلالتی واضح باشد اما چنین چیزی از متن روایت به دست نمی آید و به همین دلیل است که در کنار «ان دین الله لا یصاب بالعقول»، می توان گفت: «ان دین الله لا یصاب بالاخبار و الظواهر»؛ زیرا آن ها نیز دائماً اصابت نکرده و معصوم از خطا کردن نیستند.

به نظر می رسد این روایت «تفکر حجیت عقل» را به چالش نمی کشد بلکه «تفکر تصویب عقل» را به نقد می کشد. اگر کسی گمان کند که با استناد به عقل می توان دائماً به حاق دین الله برخورد کند خطا کرده است چنانچه اگر همین تصور را در مورد امارات شرعیه داشته باشد - نظیر اشاعره و معتزله که با پذیرش دیدگاه تصویب همین نظرگاه را برگزیده اند - به خطا رفته است.

شاهدی که این مدعا را در خود روایت تأیید می کند این است که شرط اصابت با دین برخلاف برداشت اصولیان که قطعی و کلی بودن عقل شمرده شده است، «تسلیم در قبال امام معصوم» دانسته شده است: «لَا يَصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَمَنْ اقْتَدَىٰ بِنَا هُدَىٰ». پیداست که بر اساس گفتمان درون شیعی، علم امام معصوم از خطا

است و اخبار او از دین با حاق دین مصاب است؛ بنابراین روایت بر این نکته تأکید دارد که با عقل مستقل از امام نمی‌توان به حاق دین برخورد کرد بلکه با تسلیم در مقابل امام این امر رخ می‌دهد و چنین چیزی به خودی خود بر عدم حجیت عقل دلالت ندارد و نمی‌توان با استناد به آن یک ملازمه تبعدی میان عدم اصابت حکم عقل و عدم حجیت حکم عقل را اثبات کرد.

۲-۲. عدم تعارض میان این روایت و ادله حجیت عقل

بر اساس نکته قبل (عدم ملازمه میان نفی اصابت و نفی حجیت) معلوم می‌شود که روایت مدنظر تعارضی با نصوص حجیت عقل نیز ندارد. در این مقام ابتدا گزارشی بسیار کوتاه از این نصوص ارائه کرده، سپس وجه عدم تعارض را بیان می‌کنیم.

قرآن کریم مشحون از توجه به عقل و عقلانیت است. نه تنها مشتقات واژه عقل، بلکه واژگان قریب به آن نظیر لب، فکر، تدبیر و علم صدها مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. از مجموع این آیات می‌توان این نکته را برداشت کرد که از منظر قرآن کریم عقل به عنوان یک منبع شناخت درونی و مستقل از تعبدیات شرع واجد اعتبار است. به هر روی از یک منظر می‌توان این آیات را به چهار دسته تقسیم نمود.

دسته نخست آیاتی هستند که انسان را به دلیل عدم بهره‌مندی از تعقل توبیخ می‌کنند (بقره: آیه ۴۴؛ آل عمران: ۶۵؛ انعام: ۳۲؛ اعراف: ۱۶۹؛ یونس: ۱۶؛ هود: ۵۱ و ...). این آیات به قرینه توبیخ نشان می‌دهند که کنار گذاشتن عقل منجر و قطعی کننده عقاب و توبیخ است و متقابلاً بهره‌گیری از آن معذر خواهد بود. در دسته دوم با آیاتی مواجهیم که برای بی‌بهرگان از تعقل رذیلتی ثابت می‌کنند و یا متقابلاً برای صاحبان تعقل شرافت و فضیلتی بیان می‌دارند (انفال: ۲۲؛ یونس: ۱۰۰؛ حج: ۴۶؛ عنکبوت: ۴۳؛ حجرات: ۴ و ...). در دسته سوم نیز با آیاتی مواجهیم که سبب سعادت ابدی بهشتیان و شقاوت دائمی دوزخیان را در بهره‌مندی و بی‌بهرگی از عقل می‌شمارند (ملک: ۱۰؛ مائده: ۱۰۰ و انعام: ۳۲). در دسته چهارم به صورت خاص با آیاتی مواجه هستیم که در کنار یک تکلیف شرعی به استدلال عقلی تمسک کرده یا به صورت خاص دستگاه

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»؛ شجریان | ۱۹۱

معرفتی انسان را مستقلاً در باب یک مسئله شرعی به پرسش گرفته است. مثلاً در مورد حرمت شراب، قرآن کریم به استدلال عقلی تمسک می‌کند (بقره: ۲۱۹) و یا در مورد عمل لواط استفهام توبیخی به کار می‌برد (عنکبوت: ۲۹). علاوه بر این در کنار برخی از واجبات و محرمات، نظیر حرمت اتهام جنسی به دیگران (نور: ۱۲)، وجوب شهادت چهار تن در مورد اثبات زنا (نور: ۱۳) و وجوب مهاجرت برای تفقه در دین (توبه: ۱۲۲) نیز می‌توان این توبیخ‌ها را دنبال کرد. به نظر می‌رسد این توبیخ‌ها در حقیقت نوعی ارجاع به عقلانیت در تکالیف شرعی هستند و بدون حجیت و اعتبار این نوع عقلانیت، توبیخ کردن نسبت به کنار گذاشتن آن‌ها وجهی ندارد.

مسئله حجیت عقل در روایات نیز نیازمند بررسی در یک تحقیق مستقل است. در کمال اختصار از یک منظر می‌توان روایاتی که حجیت و اعتبار عقل را اثبات می‌کنند نیز به سه دسته تقسیم کرد.

دسته نخست روایات فراوانی هستند که ارزش و بهای عقل را با تعبیر مختلف تشریح کرده‌اند. در فصل دوم کتاب «خردگرایی در کتاب و سنت»، این روایات جمع شده‌اند و در مجموع ۱۰۳ روایت در این فصل ذکر شده است. روایات مذکور عقل را ارمغان خدایی، بهترین بخشش، بنیاد انسان، ارزش انسان، نخستین پایه اسلام، دوست انسان، راهنمای مؤمن، پشتیبان مؤمن، زیباترین آرایه، بزرگ‌ترین بی‌نیازی و مانند آن شمرده‌اند (محمدی ری‌شهری و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۱-۷۳). پیداست که بررسی هر یک از این روایات و استخراج دلالت‌های آن‌ها بر حجیت عقل در فهم مسائل دینی، نیازمند یک پژوهش مستقل است و از عهده این مقاله بیرون است.

دسته دوم روایاتی هستند که به صراحت مسئله حجیت عقل را مطرح کرده و آن را در کنار پیامبران الهی طریقی برای رسیدن به دین شمرده‌اند. در این خصوص ۷ روایت یافت شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۵؛ آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۷؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۵، ج ۱۳، ص ۱۲۶).

دسته سوم روایات دیگری هستند که ارتباط عقلانیت فردی و جایگاه اخروی را بیان می‌کنند. ماحصل برخی از این روایات این است که شاخص محاسبه اعمال فرد در روز قیامت، میزان عقلی است که به او اعطا شده است (برقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۳؛ برقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۵؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲؛ ابن‌شعبه، ۱۳۶۳، ص ۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۹۶). پیداست که اگر عقل در نظام رفتاری حجت نباشد، سقوط و انحطاط در روز قیامت و نیز عروج و قرب الهی در آن سرای جاودانه ارتباطی با عقل نخواهد داشت.

به هرروی در قبال تمام این نصوص، برخی اصولیان روایت مدنظر را معارض شمرده‌اند؛ به نحوی که محتوای این نصوص را اثبات حجیت برای عقل و محتوای روایت مدنظر را نفی حجیت از آن دانسته‌اند؛ اما این تعارض از اساس منتفی به نظر می‌رسد؛ زیرا حکم ثابت شده در این روایت نه نفی حجیت بلکه نفی اصابت است و بین ثبوت حجیت (محتوای نصوص فوق) و نفی اصابت (محتوای روایت مدنظر) چنانچه گذشت هیچ ملازمه‌ای نیست.

۲-۳. موضوع روایت عقل غیرقابل احتجاج در سیره عقلا و به صورت

خاص عقل مبتلا به قیاس

اگر برخلاف نکات قبل بپذیریم که این روایت با نفی اصابت از حکم عقل، نفی حجیت نیز کرده است آنگاه باید درباره وجه جمع بین روایات سخن گفت. اصولیان در مقام جمع عدم اصابت را به عقل ظنی و حاکم در جزئیات اختصاص داده‌اند و طبعاً ادله ناظر به حجیت عقل، اختصاص به عقل قطعی حاکم در کلیات پیدا خواهد کرد. این وجه جمع قابل قبول به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مقصود از عقول در روایت مدنظر هر عقلی نیست بلکه عقلی است که مبتلا به قیاس است (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۱). تقیید به قیاس صریحاً در متن همین روایت نیز دیده می‌شود (لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْآرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَایِیسِ الْفَاسِدَةِ)؛ چنانچه در روایت دیگری به جای کلمه عقول از مقاییس استفاده شده است (إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْمَقَایِیسِ) (برقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۱). به

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»؛ شجریان | ۱۹۳

نظر می‌رسد ناقص در این روایت قید احترازی است. این روایات و موارد نظیر آن از جنس قضایای خارجی هستند و نظر به دستگاه‌های معرفتی رقیبی دارند که در عصر حضور ائمه معصومین رواج داشته‌اند (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰-۲۱). توضیح اینکه عامه با استفاده از قیاس و نظایر آن در آن مقطع زمانی به استنباط حکم شرعی و فتوا دادن بر آن اساس می‌پرداخته‌اند و به جای رجوع به اهل بیت (ع) دیدگاهی ناکافی را مطرح می‌کرده‌اند. روایات مذکور در نقد روش عملی آنان وارد شده است و ارتباطی با حجیت عقلی که در سیره عقلا به آن احتجاج می‌شود ندارند.

در اینجا لازم است مقصود از قیاس را بیان کنیم تا مدعای مذکور روشن‌تر شود. قیاس اثبات حکمی نظیر مقیس علیه برای مقیس است (طوسی، ۱۴۱۷ الف، ج ۲، ص ۶۴۷؛ علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۹۳). در قیاس حکم یک موضوع بیان‌شده در نصوص (مقیس علیه یا اصل) به موضوعی دیگر که نصی در مورد آن وجود ندارد (مقیس یا فرع) تسری داده می‌شود، به دلیل مشابَهت و مثلیتی که این دو موضوع باهم دارند و این مشابَهت به عنوان علت حکم در هر دو موضوع تصور می‌شود (بهبهانی، ۱۴۱۶، ص ۳۱۱؛ عراقی، ۱۳۸۸، ص ۶۷). به نظر می‌رسد شاخصه اصلی قیاس سرایت دادن یک حکم از یک موضوع به موضوع دیگر صرفاً به دلیل مشابَهت بین دو موضوع است (بدری، ۱۴۲۸، ص ۲۳۵). تنها مجوزی که این سرایت را توجیه می‌کند در نظر قیاس‌کننده، صرف مماثلتی است که میان دو موضوع در نظر او نمایان شده است. به همین دلیل اصولیان قیاس اصولی را همان تمثیل در منطق می‌دانند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۱۹؛ خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۱؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۱).

این همه در حالی است که حکم عقل تمایز ماهوی با فرآیند قیاس دارد. در حکم عقل نیز حکم از موضوعی به موضوعی دیگر سرایت داده می‌شود اما مجوز آن صرف مشابَهت میان دو موضوع نیست، بلکه مصلحت یا مفسده کلی دیگری است که عقل آن را دریافته است و به عنوان یک قاعده و یک کبرای کلی که در سیره عقلا قابل احتجاج است به آن متفطن شده است. حکم عقل در این مقام از نظر منطقی یک قیاس

منطقی است و ربطی به قیاس اصولی یا همان تمثیل منطقی ندارد. به نظر می‌رسد حکم عقل روشی قابل احتجاج در سیره عقلا است اما قیاس این گونه نیست و در خود سیره عقلا صرف تسری حکم به دلیل مشابَهت بدون استناد به یک کبرای عقلی قابل احتجاج در سیره عقلانی، معتبر نیست.

با الغای خصوصیت از قیاس، به عقل غیرقابل احتجاج در سیره عقلا می‌رسیم که مصادیق دیگری نظیر تفسیر به رأی نیز دارد. در نتیجه برخلاف برداشت اصولیان به نظر می‌رسد موضوع این روایت «عقل ظنی حاکم در جزئیات» نیست بلکه «عقل غیرقابل احتجاج در سیره عقلا» است. عقل قابل احتجاج در سیره عقلا عقلی است که عقلا در تعاملات عادی خود به آن استناد کرده و احتجاج می‌نمایند و احتجاج به چنین عقلی بدون شک معتبر و معذر و منجز است؛ زیرا سیره عقلانی رایجی است که ردعی نسبت به آن وارد نشده است بلکه ادله حجیت عقل آن را امضا کرده‌اند.

پیداست که عقل در این روایت در تقابل با سنت است. چنین عقلی در سیره عقلا قابل احتجاج نیست؛ زیرا عقلا با تفتن به خطاپذیری عقل (به تعبیر روایت: عدم اصابت) و نیز با تفتن به خطاناپذیری سنت (به تعبیر روایت: اصابت در فرض تسلیم در مقابل امام)، تشخیص می‌دهند که ترجیح عقل بر سنت، ترجیح مرجوح است و باوجود سنت خطاناپذیر، نباید به عقل خطاپذیر تمسک کرد.

آری ممکن است عقل قابل احتجاج در سیره عقلا در برخی موارد با ظواهر برخی از نصوص در تقابل باشد؛ اما پوشیده نیست که این تقابل، تقابل با روایت (کاشف از سنت) است که خود طریقی خطاپذیر برای کشف رأی معصوم است نه لزوماً تقابل با خود سنت محکمه به معنای نفس قول، فعل یا تقریری که از معصوم صادر شده است و این در حالی است که مفاد این روایت ناظر به تقابل بزرگان عامه با خود سنت است نه مثلاً تقابل دیدگاه عقلی یک مجتهد با ظواهر برخی از روایات.

از اینجا وجه حجت نبودن حکم عقل به محافظت از جان فرزند در واقعه ذبح اسماعیل - که برخی اصولیان آن را مستندی بر عدم حجیت عقل می‌شمارند (طباطبایی

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»؛ شجریان | ۱۹۵

قمی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۸-۳۹ - نیز معلوم می‌شود. تقابل این عقل نه با سنت بلکه با خود وحی است. چنین عقلی حتی در سیره عقلایی نیز فاقد اعتبار است؛ زیرا عقلاً درجایی که وحی معصوم از خطا به پیامبری دستور ذبح فرزندش را داده است، به مفاسدی که در این امر است توجه نمی‌کنند و به طریق برهانانی به مصالحی مهم‌تر و بالاتر در این عمل نسبت به آن مفاسد پی می‌برند که همان‌ها مستند این حکم و حیانی هستند. این واقعه را نمی‌توان به تقابل حکم عقل با برخی روایات قیاس کرد. تقابل با سنت و وحی غیر از تقابل با روایت است و ممکن است در مورد دوم عقلاً پاره‌ای از احکام عقلی متقابل با ظاهر برخی از نصوص را مقدم شمارند و آن را از سنخ تقابل با وحی مستقیم الهی ندانند. در این موارد برهانانی مذکور قابل اقامه نیست؛ زیرا می‌توان در اصل صدور، جهت یا دلالت روایت تردید کرد.

به هرروی بنا بر مقید ساختن عقل موردنظر در این روایت به عقل غیرقابل احتجاج در سیره عقلاً، معلوم می‌شود که نصوص حجیت عقل و روایت مدنظر از نظر موضوعی کاملاً متفاوت و متمایز هستند و تعارض مذکور صرفاً بدوی است. نصوص دال بر حجیت عقل به «عقل قابل احتجاج در سیره عقلاً» نظر دارند و روایت مدنظر به «عقل غیر قابل احتجاج در سیره عقلاً» نظر دارد.

۲-۴. حمل بر فرد نادر، لازمه دیدگاه مشهور اصولیان

تا اینجا دوجه جمع برای تعارض میان نصوص حجیت عقل با روایت مدنظر ذکر شد: اول (دیدگاه اصولیان) اختصاص روایت مدنظر به عقل ظنی حاکم در جزئیات و دوم (دیدگاه مختار) اختصاص روایت مدنظر به عقل غیرقابل احتجاج در سیره عقلاً. ضمناً تلاش شد تا نشان داده شود که وجه مختار با ظاهر روایت نیز تناسب دارد و صرف‌نظر از وجه نخست که قرینه‌ای در خود روایت ندارد، تعبیر اصابت در روایت وجه دوم را تقویت می‌کند.

حال اگر این شواهد کافی به نظر نرسند نیز باید گفت درعین حال وجه دوم قوی‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا وجه اول مستلزم حمل نصوص متعدد حجیت عقل بر فرد

نادر است. بر اساس این وجه حکم عقل صرفاً به صورت قطع فلسفی در عناوینی کلی نظیر عدل و ظلم معتبر است و احکام او در سایر عناوین در ذیل این دو عنوان به دلیل احتمال ولو ضعیف خطای عقلی، حجت نیست. پیداست که این احکام انگشت شمار و بسیار محدودند و تأکید ویژه شریعت بر حجیت عقل در آیات و روایات متعدد، نمی‌تواند ناظر به این موضوع محدود قلمداد شود.

ممکن است گفته شود که ادله حجیت عقل اختصاص به احکام فقهی ندارند تا اشکال مذکور مطرح شود بلکه احکام عقل در حوزه اعتقادات و حتی اخلاقیات نیز معتبر هستند و حمل بر فرد نادر با توجه به آن‌ها رخ نخواهد داد؛ اما به نظر می‌رسد اطلاق و عمومیتی که این ادله دارند، آبی از تقیید و تخصیص آن‌ها به خصوص اعتقادات و اخلاقیات است. علاوه بر اینکه چنانچه گذشت بسیاری از این ادله اختصاص به مسائل فرعی عملی دارند.

۲-۵. تأمل در صدور روایت

حتی اگر نکات قبل پذیرفته نشود و همچنان بر دلالت روایت مدنظر بر عدم حجیت عقل و تعارض آن با نصوص حجیت عقل تأکید شود، به نظر می‌رسد اصل این تعارض قابل اعتنا نیست و نمی‌توان از طریق این روایت، تمامی ادله مطلق حجیت عقل را مقید به خصوص عقل قطعی حاکم در کلیات ساخت؛ زیرا این روایت هرچند در منابع فقهی و اصولی مورد استناد قرار گرفته و تلقی به قبول شده است، اما بر این مبنا که عمل اصحاب را جابر ضعف سند ندانیم، از نظر سندی خالی از اشکال نیست. توضیح اینکه هرچند برخی تعبیر روایی «ان دین الله لا یصاب بالعقول» را مستفیض شمرده‌اند (شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱۱، ص ۲۴۹)، اما به حسب جستجوی انجام شده این تعبیر صرفاً خبری واحد از شیخ صدوق است. وی این روایت را با ۷ واسطه از امام سجاد (ع) نقل می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۴). در میان راویان این حدیث دو راوی ناشناخته (ابن عصام کلینی و ابن علی قزوینی) وجود دارد که در کتب رجالی توثیق نشده‌اند. البته سایر راویان حدیث امامی بوده و توثیق شده‌اند (طوسی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»؛ شجریان | ۱۹۷

۴۳۶؛ طوسی و کشی، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۴۵۸؛ طوسی، ۱۴۱۷، ب، ج ۱، ص ۱۵۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۷۷. برخی به دلیل اعتماد شیخ به این دو روای و نقل از آنها، این دو را معتبر دانسته‌اند (بروجردی، بی‌تا، ج ۶، ص ۷۲۰؛ نمازی شاهرودی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵۴-۶۵۵)، اما بر این مبنا که اجتهاد شیخ را برای خود حجت ندانیم، سند این روایت با دو راوی مجهول روبروست و چنین روایتی توان معارضه با نصوص متعدد حجیت عقل را ندارد.

علاوه بر این چنانچه گذشت آیات و روایات فراوانی حجیت عقل را به صورت مطلق بیان کرده‌اند. در چنین موقعیتی این روایت در صورتی که دلالت بر عدم حجیت عقل داشته باشد اولاً با روح کلی قرآن کریم مبنی بر حجیت عقل منافات دارد و صدور روایاتی که با روح قرآن در تنافی باشد قابل اثبات نیست (محمدباقر صدر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۴۴؛ محمدباقر صدر، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۶۵۲) و ثانیاً در مقابل شهرت روایی حجیت عقل قرار دارد و این امر در فرض عدم پذیرش جمع‌های مذکور موجب مرجوحیت آن خواهد شد و جانب روایات مشهور تقدم می‌یابد.

نتیجه‌گیری

اصولیان در تفسیر حدیث «ان دین الله لا یصاب بالعقول»، دلیل عدم اصابت حکم عقل با دین الله را عدم احاطه عقل بر مصالح و مفاسد احکام شرعی می‌دانند. آنها این روایت را ظاهر در عدم حجیت عقل شمرده و بر این اساس عقل موجود در این روایت را به دو قید «قطعی» و «کلی» مقید می‌کنند.

در خصوص این دیدگاه که موجب حداقلی شدن اثر عقل در مقام استنباط می‌شود انتقاداتی وجود دارد:

۱. روایت نص در عدم اصابت است اما عدم اصابت ملازمه‌ای با عدم حجیت ندارد.
۲. حکم این روایت نفی حجیت عقل نیست بلکه نفی تصویب است بنابراین بین این روایت و نصوص حجیت عقل حتی تعارض بدوی نیست.
۳. موضوع این روایت نه عقل ظنی حاکم در جزئیات بلکه عقل غیرقابل احتجاج در

سیره عقلا است.

۴. لازمه دیدگاه اصولیان حمل آیات و روایات متعدد حجیت عقل بر فرد نادر (عقل قطعی کلی) است.

۵. این روایت به لحاظ صدوری خالی از اشکال نیست؛ زیرا در سلسله روات آن دو راوی ناشناخته وجود دارد و عدم حجیت عقل با روح قرآن ناسازگار است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mahdi Shajarian



<https://orcid.org/0000-0003-2061-7529>

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد. (بی تا). *لسان العرب*. بیروت. دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن بابویه، محمد. ۱۳۸۲. *متن و ترجمه کمال الدین و تمام النعمه*. منصور پهلوان. قم. موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
- ابن بابویه، محمد. ۱۳۹۵. *کمال الدین و تمام النعمه*. علی اکبر غفاری. تهران. دار الکتب الإسلامية.
- ابن شعبه، حسن. ۱۳۶۳. *تحف العقول*. علی اکبر غفاری. قم. جامعه مدرسین.
- اصفهانی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*. قم. سیدالشهدا.
- الجواهری، حسن. ۱۴۲۲. «إعادة النظر فی القیاس الفقهي». *فقه أهل البيت (عربی)*. ۲۳ (۷). ۸۳-۱۲۲.
- انصاری، مرتضی. ۱۴۱۶. *فرائد الأصول*. قم. جامعه مدرسین.
- انصاری، مرتضی. ۱۳۸۴. *الفوائد الأصولية*. تهران. شمس تبریزی.
- خراسانی، محمدکاظم. ۱۴۰۹. *کفایه الأصول*. قم. مؤسسه آل البيت (ع).
- آصفی، محمد مهدی. بی تا. *مجله فقه اهل البيت*. قم. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- آمدی، عبدالواحد. ۱۴۱۰. *غرر الحکم*. قم. دار الکتب الإسلامی.
- بجنوردی، حسن. ۱۳۷۹. *منتهی الأصول*. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- بحرانی، یوسف. ۱۴۲۳. *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*. بیروت. دار المصطفی (ص).
- بدری، تحسین. ۱۴۲۸. *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*. تهران. المشرق للثقافة و النشر.
- برقی، احمد. بی تا. *المحاسن*. قم. دار الکتب الإسلامية.
- برنجکار، رضا و خالقیان، ام البنین. ۱۳۹۳. «عقل و عقل گرایی در مدرسه کلامی کوفه». *پژوهش های علم و دین*. ۱۰ (۵). ۱-۲۴.
- بروجردی، حسین. بی تا. *بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال*. بی جا. بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
- بهبهانی، محمدباقر. ۱۴۱۶. *الرسائل الأصولية*. قم. مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
- تبریزی، غلامحسین. ۱۳۷۲. *خلاصة الأصول*. مشهد. طوس.
- جلیلی، نعمت الله. ۱۳۸۱. *الأصول الستة عشر*. قم. مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث.
- حسینی شیرازی، صادق. ۱۴۲۷. *بیان الأصول*. قم. دار الانصار.
- حسینی شیرازی، محمد. ۱۴۱۹. *القانون*. قم. مرکز الرسول الاعظم صللتحقیق و النشر.

۲۰۰ | دو فصلنامه علمی سراج مُنیر | سال شانزدهم | شماره ۵۱ | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

حر عاملی، محمد. ۱۴۰۹. تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه. قم. مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

حکیم، محمد تقی. ۱۴۱۸. الأصول العامة للفقہ المقارن. قم. مجمع جهانی اهل بیت (ع). خرازی، محسن. ۱۴۱۸. عمده الأصول. قم. موسسه در راه حق.

خمینی، روح الله. ۱۳۸۴. الاجتهاد والتقليد. تهران. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). خویی، ابوالقاسم. ۱۴۱۸. موسوعة الإمام الخوئي. قم. التوحيد للنشر.

خویی، ابوالقاسم. ۱۴۱۹. دراسات في علم الأصول. قم. موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

خویی، سید ابوالقاسم. بی تا. الهدایه فی الأصول. قم. مؤسسه فرهنگی صاحب الامر.

کرباسی، محمد ابراهیم. بی تا. إشارات الأصول، بی جا. بی تا.

راغب اصفهانی، حسین. ۱۴۱۲. مفردات ألفاظ القرآن. صفوان عدنان داوودی. بیروت. دار الشامیة.

رحیمی بالوئی، ابوالقاسم. ۱۳۹۲. «بررسی کارآمدی عقل مستقل در گستره ی احکام». قبسات.

۱۸(۶۸)، ۱۵۷-۱۹۰.

سبحانی تبریزی، جعفر. ۱۴۱۴. المحصول فی علم الأصول. قم. موسسه امام صادق (ع).

سبحانی تبریزی، جعفر. ۱۴۲۴. أدوار الفقه الإمامی. قم. موسسه امام صادق (ع).

سند، محمد. ۱۴۲۶. أسس النظام السياسي عند الإمامیة. قم. مدین.

شاهرودی، سید محمود. ۱۴۲۳. موسوعة الفقه الإسلامی. قم. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

صدر، سید محمد باقر. ۱۳۸۲. الاسس المنطقية للاستقراء. قم. مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه

للسهید الصدر.

صدر، محمد باقر. ۱۴۱۷. بحوث فی علم الأصول. محمود هاشمی شاهرودی. قم. موسسه دائره

المعارف فقه اسلامی.

صدر، محمد باقر. ۱۴۰۸. مباحث الاصول. قم. مکتب الاعلام الاسلامی.

طباطبایی حائری، علی. ۱۴۱۸. ریاض المسائل. قم. مؤسسه آل البيت (ع).

طباطبایی حکیم، محمد. ۱۴۱۴. المحکم فی أصول الفقه. قم. مؤسسه المنار.

طباطبایی قمی، تقی. ۱۳۷۱. آراؤنا فی أصول الفقه. قم. محلاتی.

طباطبایی، محمد حسین. بی تا. حاشیة الکفایة. قم. بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

طریحی، فخر الدین. ۱۳۷۵. مجمع البحرین. تهران. مرتضوی.

نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»؛ شجریان | ۲۰۱

طوسی، محمد. ۱۴۱۷ الف. *الْعُدَّةُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ*. محمدرضا انصاری قمی. قم. علاقبندیان.
طوسی، محمد. ۱۴۱۷ ب. *الفهرست*. محمد صادق بحر العلوم. نجف. مکتبه المرتضویه.
طوسی، محمد. ۱۴۲۷. *رجال الطوسی*. جواد قیومی اصفهانی. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طوسی، محمد و کشی، محمد بن عمر. ۱۳۴۸. *اختیار معرفه الرجال*. مشهد. مرکز تحقیقات و مطالعات.

عراقی، ضیاء الدین. ۱۳۸۸. *الاجتهاد والتقليد*. قم. نوید اسلام.
عراقی، ضیاء الدین. ۱۴۱۷. *نهایه الأفكار*. محمدتقی بروجردی نجفی. قم. جامعه مدرسین.
علم الهدی، علی. ۱۳۷۶. *الذریعه إلى أصول الشریعه*. ابوالقاسم گرگی. تهران. دانشگاه تهران.
علیدوست، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. «امکان فهم مصالح و مفسدات مورد نظر شارع». *حقوق اسلامی*، ۸(۲)، ۶۰-۳۹.

کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۳. *أصول کافی*. تهران. دارالکتب الاسلامیه.
مازندرانی، محمد صالح. ۱۳۴۲. *شرح کافی*. تهران. المکتبه الاسلامیه للنشر و التوزیع.
مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳. *بحار الانوار*. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
محمدی ری شهری، محمد. ۱۳۹۵. *دانشنامه قرآن و حدیث*. قم. دار الحدیث.
محمدی ری شهری، محمد و برنجکار، رضا؛ و مسعودی، عبدالهادی. ۱۳۹۶. *خردگرایی در قرآن و حدیث*. قم. دار الحدیث.

مدنی تبریزی، یوسف. ۱۴۲۹. *قواعد الأصول*. قم. دفتر معظم له.
مصطفوی، سید محمد کاظم. ۱۴۲۱. *مائة قاعدة فقهیه*. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
مظفر، محمد رضا. ۱۳۷۵. *أصول الفقه*. قم. اسماعیلیان.
مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۸۵. *دائرة المعارف فقه مقارن*. قم. مدرسه الإمام علی (ع).
مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۸. *أنوار الأصول*. احمد قدسی. قم. مدرسه الإمام علی (ع).
موسوی خلیلی، محمد مهدی. ۱۳۸۳. *الحاکمیه فی الإسلام*. قم. مجمع الفکر الإسلامی.
موسوی قزوینی، علی. ۱۴۲۲. *تعلیقہ علی معالم الأصول*. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
نجاشی، احمد بن علی. ۱۳۶۵. *رجال النجاشی*. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
نمازی شاهرودی، علی. بی تا. *مستدرکات علم رجال الحدیث*. بی جا. فرزند مؤلف.

References [In Persian & Arabic]

The Holy Qur'an.

Ibn Manẓūr, M. (n.d.). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr li'l-Ṭibā'a wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

Ibn Bābawayh, M. (2003). *Translation of Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'ma*. (M. Pahlevan, Trans.). Qom: Mu'assasa-yi 'Ilmī-Farhangī-yi Dār al-Ḥadīth.

Ibn Bābawayh, M. (2016). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'ma*. ('A. Ghafārī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Ibn Shu'ba, Ḥ. (1984). *Tuḥaf al-Uqūl*. ('A. Ghafārī, Ed.). Qom: Jāmi'a Mudarrisīn.

Iṣfahānī, M. (1995). *Nihāyat al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Qom: Sayyid al-Shuhadā.

Jawaheri, H. (2001). "Reconsideration of Analogical Reasoning in Jurisprudence." *Fiqh Ahl al-Bayt*. 23(7), 83–122.

Anṣārī, M. (1996). *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Jāmi'a-yi Mudarrisīn.

Anṣārī, M. (2005). *al-Fawā'id al-Uṣūliyya*. Tehran: Shams Tabrizi.

Khurāsānī, M. (1989). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt.

Asefi, M. (n.d.). *Fiqh Ahl al-Bayt Journals*. Qom: Mu'assasa-yi Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Islāmī.

Āmadī, A. (1990). *Ghurar al-Ḥikam*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Bijñūrdī, Ḥ. (2000). *Muntahā al-Uṣūl*. Tehran: Imam Khomeini Works Publishing Center.

Baḥrānī, Y. (2002). *al-Durrar al-Najafiyya min al-Multaqaṭāt al-Yūsufiyya*. Beirut: Dār al-Muṣṭafā.

Badri, T. (2007). *Mu'jam Mufradāt Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*. Tehran: al-Mashriq li'l-Thaqāfa wa al-Nashr.

Barqī, A. (n.d.). *al-Maḥāsin*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Berenjkar, Reza; Khaliqiyān, U. (2014). "Reason and Rationalism in the Theological School of Kufa." *Research in Science and Religion*. 10(5), 1–24.

Borūjerdī, Ḥ. (n.d.). *Bahjat al-Āmāl fī Sharḥ Zubdat al-Maqāl*. N.p.: Koshanpour slamic-Cultural Foundation.

Bihbahānī, M. (1995). *al-Rasā'il al-Uṣūliyya*. Qom: Mu'assasat al-'Allāma al-Mujaddid al-Wahīd al-Bahbahānī.

Tabrizī, Gh. (1993). *Khilāṣat al-Uṣūl*. Mashhad: Ṭūs.

Jalīlī, N. (2002). *al-Uṣūl al-Sittata 'Ashar*. Qom: Mu'assasa-yi 'Ilmī-Farhangī-yi Dār al-Ḥadīth.

Ḥusaynī Shīrāzī, S. (2006). *Bayān al-Uṣūl*. Qom: Dār al-Anṣār.

Ḥusaynī Shīrāzī, M. (1998). *al-Qānūn*. Qom: Markaz al-Rasūl al-A'zam li al-Taḥqīq wa al-Nashr.

Ḥurr 'Āmilī, M. (1988). *Tafsīl Wasā'il al-Shī'a ilā Tahṣīl Masā'il al-*

- Sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt.
- Ḥakīm, M. (1997). *al-Uṣūl al-Āmma li'l-Fiqh al-Muqāran*. Qom: Majma' Jahānī Ahl al-Bayt.
- Kharāzī, M. (1997). *Umdat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasa Dar Rāh Haqq.
- Khomeini, R. (2005). *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Tehran: Imam Khomeini Works Publishing Center.
- Khū'ī, A. (1997). *Mawsū'at al-Imām al-Khū'ī*. Qom: al-Tawhīd li al-Nashr.
- Khū'ī, A. (1998). *Dirāsāt fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Islāmī.
- Khū'ī, A. (n.d.). *al-Hidāya fī al-Uṣūl*. Qom: Saheb al-Amr Cultural Foundation.
- Karbasi, M. (n.d.). *Ishārāt al-Uṣūl*. N.p.: N.n.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. (1991). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (S. A. Dāwūdī, Ed.). Beirut: Dār al-Shāmiyya.
- Rahimi Balaw'i, A. (2013). "The Efficiency of Independent Reason in the Area of Rulings." *Qabasāt*. 18(68), 157–190.
- Subḥānī Tabrīzī, J. (1994). *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Imam Ṣādiq.
- Subḥānī Tabrīzī, J. (2003). *Adwār al-Fiqh al-Imāmī*. Qom: Mu'assasat Imam Ṣādiq.
- Sanad, M. (2005). *Asās al-Niẓām al-Siyāsī 'inda al-Imāmiyya*. Qom: Madīn.
- Shahrūdī, Sayyid Maḥmūd. (2002). *Mawsū'at al-Fiqh al-Islāmī*. Qom: Mu'assasa-yi Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Islāmī.
- Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. (2003). *al-Asās al-Manṭiqiyya li al-Istiqrā'*. Qom: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣuṣiyya li al-Shahīd al-Ṣadr.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1996). *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl* (M. H. Shahrūdī, Ed.). Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Islāmī.
- Ṣadr, M. (1988). *Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
- Ṭabāṭabā'ī Ḥā'irī, A. (1997). *Riyāḍ al-Masā'il*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt.
- Ṭabāṭabā'ī Ḥakīm, M. (1993). *al-Muḥkam fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat al-Manār.
- Ṭabāṭabā'ī Qummī, T. (1992). *Ārā'unā fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Maḥallātī.
- Ṭabāṭabā'ī, M. (n.d.). *Hāshiyat al-Kifāya*. Qom: 'Allāma Ṭabāṭabā'ī Scientific-Intellectual Foundation.
- Ṭurayḥī, F. (1996). *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Murtazavi.
- Ṭūsī, M. (1996a). *al-'Udda fī Uṣūl al-Fiqh*. (M. R. Anṣārī Qummī, Ed.). Qom: Alaqabandiyan.
- Ṭūsī, M. (1996b). *al-Fihrist*. (M. Ṣ. Baḥr al-'Ulūm, Ed.). Najaf: Maktabat al-Murtaḍawiyya.
- Ṭūsī, M. (2006). *Rijāl al-Ṭūsī* (J. Qayyūmī Iṣfahānī, Ed.). Qom: Mudarrisin Society.

- Tūsī, M; Kashshī, M. (1969). *Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*. Mashhad: Studies and Researches Center.
- ‘Irāqī, D. (2009). *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qom: Nawid Islam.
- ‘Irāqī, D. (1996). *Nihāyat al-Afkār*. (M. T. Borūjerdī Najafī, Ed.). Qom: Mudarrisin Society.
- ‘Ilm al-Hudā, A. (1997). *al-Dharī‘a ilā Uṣūl al-Sharī‘a*. (A. Q. Gorjī, Ed.). Tehran: University of Tehran Press.
- ‘Alūdust, A. (2006). "The Possibility of Understanding the Benefits and Harms Intended by the Lawgiver." *Islamic Law*. 8(2), 39–60.
- Kulaynī, M. (1984). *Uṣūl al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Māzandarānī, M. (1963). *Sharḥ al-Kāfī*. Tehran: al-Maktaba al-Islāmiyya li al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Majlisī, M. (1982). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Muhammadi Rayshahri, M. (2016). *Qur’ān and Ḥadīth Dictionary*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Muhammadi Rayshahri, M; Berenjkari, Reza; Masoudi, A. (2017). *Rationality in the Qur’an and Ḥadīth*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Madanī Tabrizī, Y. (2008). *Qawā‘id al-Uṣūl*. Qom: His Office.
- Muṣṭafawī, M. (2000). *Mi‘at Qā‘ida Fiqhiyya*. Qom: Mudarrisin Society.
- Muẓaffar, M. (1996). *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Ismā‘iliyyān.
- Makarem Shirazi, N. (2006). *Dā‘irat al-Ma‘ārif Fiqh Muqāran*. Qom: Madrasat al-Imām ‘Alī.
- Makarem Shirazi, N. (2007). *Anwār al-Uṣūl*. (A. Qudsi, Ed.). Qom: Madrasat al-Imām ‘Alī.
- Mousavi Khalkhali, M. (2004). *al-Ḥākimiyya fī al-Islām*. Qom: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī.
- Mūsawī Qazwīnī, A. (2001). *Ta’līqa ‘alā Ma‘ālim al-Uṣūl*. Qom: Mudarrisin Society.
- Najāshī, A. (1986). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mudarrisin Society.
- Namazi Shahroudi, A. (n.d.). *Mustadrakāt ‘Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. N.p.: Author’s Heirs.

استناد به این مقاله: شجریان، مهدی. (۱۴۰۴). نقد و بررسی دیدگاه اصولیان در تفسیر روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول»، دو فصلنامه علمی سراج منیر، ۱۶(۵۱)، ۱۷۵-۲۰۴. DOI: 10.22054/AJSM.2025.81518.2069



Seraje Monir is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.