

مسئله خطا در اجتهاد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۴/۲۴

ابوالحسن حسنی*

۱۰۷

حقوق اسلامی / سال دوازدهم / شماره ۴۵ / تابستان ۱۳۹۴

چکیده

یکی از مسائل بسیار مهم در فلسفه فقه، خطا در اجتهاد است. از یک سو نمی‌توان به طور کامل از خطای اجتهادی پیشگیری کرد و ناگزیر پیش خواهد آمد. از سوی دیگر، نمی‌توان از هر خطای مجتهد نیز چشم پوشید. مسئله اول در باب این موضوع، تعیین معیار صواب از خطا است که خود در دو مرتبه ثبوت و اثبات قابل بررسی است. از آنجا که هر خطای اجتهادی قابل پذیرش نیست، مسئله دوم حد پذیرفتنی بودن خطا است. این مسائل، به صورت صریح مورد توجه اصولیان نبوده است. نگارنده در مسئله اول پاسخ‌های ممکن را ذکر کرده و خود در این میان رأی برگزیده است؛ اما در مسئله دوم معیار نظری نیافته و به پیشنهاد یک راهکار عملی برای جلوگیری از سرریزی اختلافات نظری به حوزه‌های اجتماعی سیاسی بسنده کرده است.

واژگان کلیدی: اجتهاد، خطای اجتهادی، تخطئه و تصویب.

* مربی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (a.hassani@chmail.com).

مقدمه

روشن است که کتاب و سنت اساسی‌ترین مدرک در فقه به شمار می‌آیند. در فقه شیعه عقل نیز منبع فقه به شمار آمده است. منشأ حجیت استناد به کتاب برای استنباط حکم الهی، کلام‌الله بودن آن است و حجیت سنت نیز با کتاب و دلایل دیگر اثبات می‌شود. عقل نیز، ذاتاً منشأ علم بوده و می‌توان گفت با آن حکم الهی قابل کشف است؛ اما در فقه سنی منابع و مدارک دیگری در عرض آنها در نظر گرفته می‌شود. این منابع و مدارک عبارت‌اند از: قیاس، استحسان، استصلاح (مصالح مرسله)، اجماع اهل مدینه، عرف، سد ذرائع، قول صحابی پیامبر ﷺ (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۵۰). با توجه به اینکه این منابع هیچ دلالتی بر حکم‌الله واقعی ندارند، مسئله عدم مطابقت فتوای حاصل از این منابع و مدارک با حکم‌الله مورد توجه اصول فقه سنی واقع شد. بر این اساس، موضوع مسئله تخطئه و تصویب دقیقاً موضوعاتی است که در آنها نصی یافت نمی‌شود (غزالی، ۱۴۱۷، ص ۳۵۲/ سبکی، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۲۹۱۴) و اهل سنت در این موارد به منابع و مدارک یاد شده استناد می‌کنند.

نمی‌توان ادعا کرد که حکم حاصل از این منابع و مدارک، همان حکمی است که خداوند انشا کرده است. بنابراین، در میان اصولیان عامه نسبت به خطای حاصل از به‌کارگرفتن این منابع و مدارک، دو موضع تصویب و تخطئه دیده می‌شود. در هر یک از دو موضع نیز دو تقریر افراطی و میانه وجود دارد. مدعای اجمالی تخطئه افراطی اینکه هر امری حکمی واقعی در شریعت الهی دارد که اگر مجتهد به آن دست نیابد، خطا کرده و گناهکار نیز می‌باشد. نماینده این مدعا بشرالمریسی است (غزالی، ۱۴۱۷، ص ۳۵۰). اصولیان اهل سنت این موضع را افراطی خوانده‌اند و به جهت همین اتهام، هواداری جدی از آن دیده نشده است. گروه میانه‌رو مخطئه بر آن بودند که مجتهد اگر به حکم خدا دست نیابد، خطا کرده است؛ اما گناهکار نیست و بلکه برای اجتهادش مأجور نیز است. فخر رازی با حمایت از این موضع، چنین می‌نویسد: «خداوند در هر واقعه‌ای حکمی معین دارد و بر آن دلیلی ظاهر، نه قاطع، وجود دارد»

و مخطی در آن معذور است» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۳۸۱). این گروه برای موضع خود ادله عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند که شاید از مشهورترین آنها این روایت باشد که در متون روایی عامه از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «إذا حکم الحاکم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حکم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۸، ص ۱۵۷/ نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۲، ص ۱۳). موضع افراطی مصوبه، اساساً وجود حکم الهی را منکر است و بر آن است که مجتهد از طرق یاد شده به هر حکمی رسید، همان حکم خدا می‌شود. به تعبیر دیگر، حکم خدا تابع اجتهاد مجتهد است. اگرچه این نظر، بر خلاف تخطئه افراطی طرفداران بیشتری یافت؛ اما در نهایت، تصویب میان‌رو با نمایندگی غزالی بیشترین گسترش را در میان اهل سنت یافت. غزالی بر آن است که مطلوب اجتهادی همان حکم خدا است؛ اما در جایی که دلیلی بر آن نیست، تکلیف هم بر آن نیست و مجتهد در تکلیف خود نیز خطا نکرده است، اگرچه نسبت به مطلوب خطایی در کار باشد (غزالی، ۱۴۱۷، ص ۳۵۲-۳۶۲). البته غزالی در همین متن به تصویب افراطی نیز گرایش نشان می‌دهد؛ زیرا با قول به این همانی بین خطاب و حکم، بر آن می‌شود در جایی که خطاب وجود ندارد، اساساً حکمی وجود نخواهد داشت تا خطایی در یافتن آن حاصل شود (غزالی، ۱۴۱۷، ص ۳۶۲).

در فقه اهل سنت قیاس، استحسان، استصلاح و مانند آنها منابع جداگانه‌ای در عرض کتاب و سنت و عقل‌اند و صورت مسئله تخطئه و تصویب نیز برای موردی است که دلیلی از کتاب و سنت نباشد. روشن است که این مسئله، با این تقریر، اساساً ربطی به شیعه ندارد تا موضعی در آن اتخاذ کند (صافی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۶۴). در میان شیعه چیزی در عرض کتاب، سنت و عقل وجود ندارد تا لازم باشد اعتبار حکم مأخوذ از آن بررسی شود. بنابراین، لازم است مسئله چنان بیان شود که مطابق با فضای اصول فقه شیعه باشد. به همین جهت، مسئله در میان شیعه تعمیم یافته و قید «عدم وجود دلیل از کتاب یا سنت» برداشته شده است. هر جا فقیه نتوانست به علم یقینی دست یابد و بر اساس احتمال و ظن، اگرچه معتبر، فتوا داد، احتمال خطا وجود دارد؛ چه مستند فتوای فقیه استظهاری از کتاب و سنت باشد و چه مستند وی اصل عملی باشد. برخی بر آنند که در احکام ظاهری اصل مسئله قابل طرح نیست؛ زیرا اصول عملیه راهی به

واقع نیستند (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴، ص ۹۸)، پس تخطئه و تصویب در آنجا موضوعیت ندارند. در مقابل، برخی نیز موضوع مسئله را چنین طرح می‌کنند: «اماره و اصل که مکلف در حال جهل حکم به آنها تمسک می‌کند، گاهی به واقع اصابت می‌کند و گاهی اصابت نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، بر قول به فراگیری حکم بر عالم و جاهل، امارات و اصولی که مکلف جاهل در شبهه حکمیه یا موضوعیه به آنها رجوع می‌کند، گاهی به واقع می‌رسد و گاهی به خطا می‌رود» (شهرکانی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۵۷). درست است که حکم ظاهری طریق به واقع نیست؛ اما خود آن می‌تواند موضوعیت داشته باشد. بنابراین، مجتهد در فتوا بر اساس این اصول، بر اساس چیزی جز منابع معتبر فتوا نداده است. یکی از فقیهان معاصر می‌نویسد:

تعبیر «حکم ظاهری» در قبال «حکم واقعی» موهوم این است که حکم ظاهری غیر واقعی است و مجعول‌الاهی نیست؛ در حالی که مجعول‌الاهی برای زمان شک و تردید است. به نظر می‌رسد تعبیر «واقع ثانوی» در قبال «واقع اولی» دافع توهم مزبور بود؛ هر چند در این صورت لازم بود تعبیر مناسبی برای «احکام ثانوی واقعی» — که برای حالت‌های استثنایی جعل شده است — لحاظ گردد تا با واقع ثانوی مجعول در زمان شک اشتباه نشود (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۷۸۴).

با این بیان، این مسئله در میان شیعیان هم جا باز کرده است. قاطبه اصولیان شیعه موضع تخطئه میانه رو را برگزیده‌اند؛ با این بیان که در اجتهاد خطا و صواب راه دارد، ولی اگر مجتهد اجتهاد کرد و در اجتهادش به خطا رفت، معذور است.

دلایل اصولیان شیعه بر این قولشان متنوع است؛ اما اشاره به یک دلیل آنان به اصلاح صورت مسئله کمک می‌کند. روایتی از رسول خدا ﷺ، بر اساس منابع روایی عامه، نقل شد که برای خطای حاکم یک اجر و برای صواب او دو اجر بیان کرده بود. در کتاب‌های روایی شیعه این روایت با این الفاظ وجود ندارد؛ جدا از اینکه مفاد روایت توجیه خطای حاکم است که با توجه به آموزه‌ی عصمت امام، اساساً احتمال خطا منتفی است. مرحوم کراچکی (فقیه و متکلم شیعه، ق ۵) می‌نویسد:

از کارهای شگفت آنان این است که آنان می‌شنوند که پیامبر ﷺ می‌فرماید: «هر کس در کمتر از ده درهم حکم کند و در حکم خدای (عَزَّوَجَلَّ) خطا کند، روز قیامت با دست‌بند خواهد آمد»؛ اما با آن مخالفت می‌کنند و گمان می‌کنند که حاکم در خطایش

اجر دارد و بر پیامبر سخن می‌بندند (یلعون علی النبی) که فرمود: اگر حاکم اجتهاد کند و خطا کند اجری دارد و اگر اجتهاد کند و درست حکم کند، دو اجر دارد» (کراجکی، ۱۴۲۱، ص ۱۵۰).

اما در متون شیعه، ظاهراً اولین بار *ابن‌ابی‌جمهور/حسائی* (فقیه، محدث و متکلم صوفی مشرب شیعی، ق ۱۰) این روایت را آورده است. وی چنین نقل می‌کند: «وَرَوَى عَنْهُ عليه السلام: أَنَّهُ قَالَ مَنْ اجْتَهَدَ وَ أَصَابَ فَلَهُ حَسَنَاتَانِ وَ مَنْ اجْتَهَدَ وَ أَخْطَأَ فَلَهُ حَسَنَةٌ» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶۳) و روایت با همین الفاظ در میان اصولیان شیعه مشهور شده است. واژه «رَوَى» دال بر قابل اعتماد نبودن حدیث نزد وی است؛ اما همو در اثر اصولی‌اش چنین آورده است: «الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله بالطريق الصحيح: «ان من اجتهد و أصاب...» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۱۶، ص ۱۵۴)؛ اما روشن نیست که این طریق صحیح را از کجا به دست آورده است. برخی نیز آن را به اعتبار تلقی به قبول نزد اصحاب پذیرفته‌اند (کجوری شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵)؛ اما نمی‌توان به همین سادگی این روایت را پذیرفت؛ به خصوص از این جهت که قراین نشان می‌دهد قبول روایت به جهت هماهنگی روایت با مبانی فکری بوده و نه به جهت وثوق به صدور. علاوه بر این، برخی روایات دیگر با این روایت ناسازگارند. برای نمونه، در خبری معتبر، *ابی‌بصیر* گوید:

به امام صادق عليه السلام عرض کردم: مسائلی بر ما عرضه می‌شود که در کتاب خدا و سنت چیزی برای آن نمی‌یابیم؛ پس خود در آن نظر می‌دهیم. امام عليه السلام می‌فرماید: نه؛ آگاه باش که اگر مصیب بودی اجری نداری و اگر خطا کردی، بر خدای (عَزَّوَجَلَّ) دروغ بستی (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۶).

امیرالمؤمنین عليه السلام می‌فرماید:

در حکمی از احکام مسئله‌ای را نزد یکی از آنان می‌برند، و او رأی خود را در آن می‌گوید و همان مسئله را نزد دیگری می‌برند و او به خلاف وی حکم می‌کند. پس قاضیان گرد آمده و نزد امامی که به آنان منصب قضاوت داده، می‌روند. او رأی همه را صواب می‌شمارد. حال آنکه خدای آنان یکی، پیامبرشان یکی، و کتابشان یکی است. آیا خدا فرمان داده به خلاف یکدیگر روند و آنان فرمان خدا برده‌اند؟ یا آنان را از اختلاف نهی فرموده و نافرمانی او کرده‌اند؟ یا خدا دینی ناقص فرستاد، و برای

کامل ساختن آن از ایشان یاری خواسته؟ یا آنان شریک اویند و حق دارند بگویند، و خدا باید رضایت دهد؟ یا دینی که خدا فرستاده کامل بوده و پیامبر در رساندن و پردازش آن کوتاهی نموده؟ در حالی که خدای سبحان گوید: «کوتاهی نکردیم در کتاب از چیزی» و گوید: «در آن روشنگری هر چیزی است». و یادآور شده است که بخشی از قرآن گواه بخش دیگر است، و اختلافی در آن نیست و فرمود: «اگر از سوی خدای یکتا نیامده بود، در آن اختلاف فراوان می یافتند» ظاهر قرآن زیبا است، باطن آن ژرف ناپیدا است. عجایب آن سپری نگردد غرایب آن به پایان نرسد و تاریکی ها جز بدان زدوده نشود (نهج البلاغه، خ ۱۸).

خطا در فتوا و حکم، خطای بزرگی است و نمی توان به سادگی و با روایتی مرسل از آن گذشت. با این حال، نمی توان رد کرد که انتظار عدم خطا از فقیه غیر معصوم تکلیف ما لایطاق است. بنابراین، نمی توان صرفاً با قول به تخطئه، مسئله را پایان یافته تلقی کرد.

با این بیان مسئله درست در مبنای شیعه چنین است: معیار صواب و خطای اجتهادی در فقه چیست؟ و حدّ خطای پذیرفتنی چیست؟ این مسئله به سه پرسش تحلیل می شود: ۱. معیار صواب و خطا در مرحله ثبوت؛ ۲. معیار صواب و خطا در مرتبه اثبات؛ ۳. حدّ پذیرفتنی بودن خطا.

۱. ملاک صواب و خطای اجتهادی در مرتبه ثبوت

مسئله ملاک صواب و خطای اجتهادی به صورت یک مسئله مستقل طرح نشده است. به همین جهت مشکل است بتوان آرائی خاص را از نظریات گذشتگان استقضا نموده و به آنان نسبت داد؛ اما به صورت تقدیری، سه ملاک در این مورد را می توان طرح کرد: مطابقت با حکم الله، اقامه حجت بر مولا و رفع تکلیف، رجوع به منابع و مدارک معتبر. بر اساس نظریه اول، اگر رأی فقیه با حکم خدا هماهنگ باشد، اجتهاد او بر صواب است و زمانی فقیه خطا کرده است که رأیش با حکم خدا هماهنگ نباشد. بر این اساس، فقیه در پی آن خواهد بود که حکم و فرمان الهی را بیابد و بر اساس آن فتوا دهد. به نظر می رسد این نظریه به راحتی به همه مخطئه قابل انتساب است و در واقع،

ادعای محوری آنان همین آموزه است که معیار ثبوتی خطا و صواب اجتهادی، مطابقت رأی فقیه با حکم واقعی خداوند است؛ زیرا دلایلی که فقهای شیعه برای یک رأی فقهی می‌آورند، نوعاً برای رسیدن به حکم واقعی است. هدف فقیه تنها استظهار از آیات و روایات نیست و نیز فقیه استدلال نمی‌کند که برای اخذ یک رأی چگونه برای مولا احتجاج می‌کند. چنین بر می‌آید که اصولیان شیعه این نظریه را مفروغ‌عنه گرفته‌اند و به جهت بداهت، چندان در بند استدلال بر آن نبوده‌اند. البته برخی نقدهای نظریه تصویب، دلیلی برای این نظریه می‌تواند به شمار آید.

به نظر می‌رسد، چنانکه مشی اصولیان و فقیهان شیعه بوده است، این نظریه بر حق باشد. مدعای این نظریه دو گزاره است: ۱. برای هر واقعه‌ای حکم‌الله واقعی وجود دارد که بیان شده است؛ ۲. هر مجتهد به آن دست یابد، مصیب بوده و در غیر این صورت مخطی است. در این مبنا، خطای مجتهد ملازم با گناهکار بودن نیست.

لازم است ابتدا مدعای اول ثابت شود. اصل این مدعا، کمتر مورد خدشه واقع شده است و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، حتی در تصویب میانه‌رو نیز پذیرفته می‌شود. اساساً اگر حکمی واقعی وجود نداشته باشد، نه اقامه حجت مولا و عبد بر هم معنایی دارد و نه می‌توان از اعتبار منبع و مدرکی سخن گفت. روایاتی نیز بر این مدعا دلالت دارند. از جمله، به اسناد متعدد، در حدّ مستفیض، رسول خدا ﷺ، امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام فرموده‌اند:

خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است و برای کسی که از آن حد تجاوز کند، نیز حدی قرار داده است. ^{*} (برای نمونه رک: عده‌ای از علما، ۱۴۲۳، ص ۲۹۲/ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹/ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵).

و نیز امام باقر علیه السلام فرموده است: «برای هر چیزی حدی قرار داده و بر آن راهنمایی قرار داده که بر آن راهنمایی دارد» ^{**} (صفار، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۲). همچنین در خبری معتبر، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «چیزی وجود ندارد، مگر اینکه کتاب و سنتی درباره آن

^{*} «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا، وَلَمَنْ تَعَدَّى الْحَدَّ حَدًّا».
^{**} «جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ».

وجود دارد»* (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۹). بنابراین، باید پذیرفت که خداوند در هر مسئله‌ای حکمی دارد که بیان شده است.

مدعای دوم نظریه این است که معیار صواب و خطابودن رأی مجتهد، تطابق رأی با حکم الله است. این مدعا را نیز می‌توان به آیات و روایات مستند کرد. حق تعالی می‌فرماید:

«وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»: و هر کس به آنچه خداوند حکم کرده، حکم نکند، پس آنان همان کافراند (مائدة: ۴۴).

«وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»: و هر کس به آنچه خداوند حکم کرده، حکم نکند، پس آنان همان ستمگراند (مائدة: ۴۵).

«وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»: و هر کس به آنچه خداوند حکم کرده، حکم نکند، پس آنان همان گناه‌کاراند (مائدة: ۴۷).

روایت پیش گفته از نهج البلاغه هم بر این مدعا دلالت دارد. همچنین، در خبری

معتبر، سماعه بن مهران گوید:

به امام صادق ع عرض کردم: «برخی از اصحاب شما پدر یا جد شما را دیده‌اند و از آنها حدیثی شنیده‌اند؛ نزد برخی از آنان امری مطرح می‌شود، در حالی که روایتی درباره آن امر ندارند؛ اما در اموری مشابه آن روایتی دارند و با قیاس به بهترین آنها رأی می‌دهند». امام فرمود: «شما را چه به قیاس؟ نابود شد کسی که با قیاس نابود شود». عرض کردم: «خداوند کار شما را درست گرداند، چرا این گونه است؟» فرمود: «لَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ جَرَى بِهِ كِتَابٌ وَ سُنَّةٌ، وَإِنَّمَا ذَاكَ شَيْءٌ إِلَيْكُمْ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقُولُوا قَالًا» (برای اینکه چیزی نیست، مگر اینکه کتابی یا سنتی درباره آن وجود دارد و این همان چیزی است که به شما داده شده است تا وقتی مسئله‌ای بر شما پیش آمد، بگویید: [خدا یا رسول] فرمود) (عده‌ای از علما، ۱۴۲۳، ص ۲۹۲).

ممکن است نظریه دومی هم طرح شود. در نظریه دوم معیار صواب بودن اجتهاد این است که فقیه بتواند نزد مولا اقامه حجت کند که در مقام رأی‌دادن از او نافرمانی نکرده است و اگر نتواند چنین حجتی اقامه کند، خطا کرده است. بر پایه چنین نظریه‌ای، تلاش برای دستیابی به حکم الله و حتی رسیدن به خود آن نیز به نفسه مساوی

* «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ جَرَى بِهِ كِتَابٌ وَ سُنَّةٌ».

صواب بودن اجتهاد نیست، بلکه از آن جهت که عبد با ایصال به حکم الله یا با تلاش برای ایصال به حکم الله می تواند نزد مولایش اقامه حجت نماید، ملازم با صواب بودن اجتهاد است. شاید بتوان تعریف لغوی حجت به «ما یحتج به المولی علی العبد و العبد علی المولی» را با این نظریه هماهنگ دانست؛ اما به نظر نمی رسد بتوان به راحتی چنین نظریه ای را به کسی نسبت داد و مراد اصولیان نیز چنین نظریه ای نبوده است. اگرچه مرحوم اصفهانی در تعریف علم اصول یا موضوع آن به «حجت شرعی» اشاره کرده است» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۲)؛ اما مراد او معنای لغوی حجت - آنچه عبد و مولا بر اساس آن بر هم اقامه حجت می کنند - نیست تا بتوان گفت به این نظریه گرایش دارد، بلکه مراد او اصطلاح اصولی حجت - آنچه در کبرای قیاس استنباط قرار می گیرد - است و تعریف او با نظریه پیشین سازگار است. علاوه بر این، تا حکمی واقعی نباشد، فرمان برداری و نافرمانی اساساً معنادار نخواهد بود. البته اگر خطاب شرعی را - چنانکه مشهور بر آند - از قبیل خطاب مولای عرفی بر عبد بدانیم، یعنی حجت را به همان معنای لغوی در نظر بگیریم، محملی برای توجیه این نظریه یافت می شود؛ اینکه آنچه برای فقیه لازم است، این است که بتواند بر مولایش اقامه حجت نماید که در مقام افتا از رسم عبودیت خارج نشده است. البته چنانکه آمد، کسی چنین ادعایی نداشته است. در این مبنا، خطای مجتهد ملازم با گناهکار بودن او است؛ زیرا خطای او به این معنا است که او در اخذ رأی فقهی خویش، نمی تواند بر مولایش احتجاج کند که او را نافرمانی نکرده است.

نظریه سومی که می توان گفت اینکه، اگرچه مطلوب غایی حکم الله است؛ اما آنچه در دست ما است، تنها همین منابع و مدارکی است که در اختیار داریم؛ چه ما را به حکم الله برساند و چه نرساند. بنابر این نظریه، اگرچه ایصال به حکم الله مطلوب باشد؛ اما ممکن نبوده و در نتیجه مجتهد مکلف به آن نیست. چنین نظریه ای می تواند برای تصویب مفید باشد. در این نظریه، اعتبار منابع و مدارک موضوعی خواهد بود؛ اما بر اساس دو نظریه اول، اعتبار منابع و مدارک طریقی خواهد بود؛ یعنی اعتبار هر منبع یا مدرکی وابسته به این امر است که آیا آن را برای رسیدن به حکم الله یا برای اقامه حجت بر مولا می توان استخدام کرد یا نه. بر مبنای نظریه سوم، برای فقیه دو گونه

خطا قابل تصویر است. اول اینکه به منابع و مدارک غیر معتبر رجوع کند و دوم اینکه روش او در استفاده از منابع و مدارک معتبر، نامعتبر باشد. چنین خطایی ملازم با گناهکار بودن مجتهد نیست.

نظریه سوم نیز نمی‌تواند پذیرفتنی باشد. معیار اعتبار چیزی به عنوان منبع یا مدرک معتبر اجتهادی چیست؟ این امور از آن جهت معتبر شمرده می‌شوند که مجتهد را می‌توانند به حکم‌الله برسانند یا او می‌تواند با رجوع به آنها بر مولایش اقامه حجت کند؛ اما در این صورت، اعتبار آنها تنها به همین جهت و طریقی خواهد بود. مسئله دیگر اینکه مبنای رجوع ما به این منابع و مدارک چیست؟ آیا حکم‌الله این است که به آن منابع رجوع کنیم یا با رجوع به آن منابع، می‌توان در اخذ یک رأی فقهی می‌توان بر مولا اقامه حجت کرد؟ هر یک از دو پاسخ را برگزیریم، این پاسخ نیز برگشت به یکی از دو نظریه اول است، هرچند به گونه‌ای اجمالی.

۲. معیار صواب و خطا در مرتبه اثبات

گفته شد که مجتهد باید بر اساس حکم‌الله رأی دهد. روشن است که وی باید مطابقت رأی خود با حکم‌الله را ثابت نماید؛ اما او در اثبات به چه اموری می‌تواند استناد کند و نیز در نقد رأی مجتهد به چه اموری می‌توان استناد کرد؟ روشن است که فقیه باید به اموری استناد کند که با نظر درست به آنها دستیابی به حکم خدا ممکن می‌شود. این همان چیزی است که در اصطلاح اصولیان حجت نامیده می‌شود. از آنجا که اظهار از ذاتیات اراده اعتباری و در نتیجه از ذاتیات حکم است، مجتهد باید به اموری بنگرد که ظهور حکم الهی با آنها است.* مجتهد از همین ظهور است که می‌تواند متوجه خواسته ربّ شده و بر اساس خواسته او رأی دهد. او برای اثبات اینکه حکم ربّ را امتثال کرده است، به همین ظهور استناد می‌کند.

* برخی اصولیان ابراز را در تعریف اراده لازم ندیده‌اند (برای نمونه ر.ک: منتظری، ۱۴۱۵، ص ۱۳۴/حسینی بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۷)؛ اما نمی‌توان چنین نظری را پذیرفت. ابراز جزء لازم اعتبارات قانونی است. روشن نیست که چگونه اراده ابراز نشده را می‌توان حکم خواند و حتی طلب خواندن آن هم محل تأمل است.

اما این حجت‌ها در یک سطح نیستند. برخی از حجت‌ها قوی‌تر از برخی دیگرند. برای نمونه می‌توان اشاره داشت که بخش عمده‌ای از ظهور اراده تشریحی ربوبی در قالب‌های اجتماعی چون گفتار است. دلالت گفتار بر معنا، دلالتی با مرزهای روشن نیست و همواره حدودی از ابهام در مرزهای آن وجود دارد. در واقع، هر گفتاری بر حوزه‌ای از معنا دلالت آشکار دارد، بر حوزه‌ای آشکارا دلالت ندارد؛ اما مرز میان این دو روشن نیست و حوزه‌ای است که در دلالت کلام بر آن حوزه، اختلاف نظر پیش می‌آید. گذر تاریخ بر گفتار نیز این عرض این مرز را گسترش می‌دهد و ابهام‌های بیشتری برای معنا تحمیل می‌کند. این نحوه امور، موجب می‌شود که ارزش حجیتی گفتارها با هم یکسان نباشد. علاوه بر این، ظهور احکام ربوبی تنها در قالب گفتار نیست، بلکه ممکن است عقل بتواند برخی از این احکام را دریابد. ارزش حجیتی دریافت عقلی یک حکم ربوبی با ارزش دریافت لفظی یکسان نخواهد بود. با توجه به این نکته، روشن است که معیار صواب و خطای اجتهادی در مقام اثبات، حجت اقوی است. البته تعیین حجت‌ها و نیز درجه حجیت آنها مسئله دیگری است که در جای خود بررسی می‌شود.

۳. حد پذیرفتنی بودن خطا

این نکته‌ای روشن است که نمی‌توان از خطای اجتهادی به طور کامل پیشگیری کرد و ناگزیر پیش خواهد آمد. همچنین، نمی‌توان از هر خطای مجتهد نیز چشم پوشید؛ اما از جهت کمی و کیفی، چه حدی از خطای مجتهد پذیرفتنی و قابل چشم‌پوشی است، به گونه‌ای که در صورت تجاوز خطای مجتهد از آن حدود، اجتهاد او قابل خدشه باشد؟ مصدر خطاب شرعی ربوبیت تشریحی است. اقتضای ربوبیت این است که حدی از خطای اجتهادی قابل چشم‌پوشی باشد. مقصد ربّ اعلی، فلاح انسان و سوق او به کمال است. در سوق انسان به کمال، اختیار عاملی اساسی است؛ یعنی کسانی از این ربوبیت می‌توانند بهره ببرند که با اختیار، خود را در سیطره ربوبیت قرار دهند؛ اما در سوق انسان به کمال، عوامل غیر اختیاری بسیاری نیز دخالت دارند. حق تعالی، خود با اراده تکوینی شرایط و زمینه حرکت انسان به سوی کمال را فراهم می‌کند. در خود

حرکت به کمال نیز عوامل تکوینی درکارند. در تقریب به عالم مشهود، می‌توان اشاره داشت که یک پدر برای اینکه فرزندش تحصیل علم کند، کارهای بسیاری انجام می‌دهد که ممکن است اساساً کودک نتواند آنها را درک کند. مثلاً او را در مدرسه ثبت نام می‌کند، فرم‌هایی را پر کرده و امضا می‌کند، کیف و کتاب و دفتر تهیه می‌کند و مانند آنها. در حین تحصیل نیز با روش‌های مختلف او را همراهی می‌کند. بخشی از کار، یعنی درس خواندن را نیز خود کودک انجام می‌دهد که در همین امر پدر در کنار او است. در این وضع، بسیاری از خطاهای کودک با کارهایی که پدر انجام می‌دهد، جبران می‌شود. در نظام ربوبی نیز چنین است و بسیاری از خطاها جبران می‌شود. حتی سوق اختیاری انسان به کمال، گاهی مستلزم آن است که انسان رها شود تا خطا کند؛ چنان که در روایت محکم (محکم از جهت متن) آمده است: «اگر نه این بود که گناه برای مؤمن از عجب بهتر است، خداوند هرگز بنده مؤمن‌اش در انجام گناه رها نمی‌کرد»* (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۷۱). بنابراین، خطای اجتهادی چیزی نیست که کاملاً ناپذیرفتنی باشد و تا حدی در نظام ربوبی جبران می‌شود. همچنین، در روایاتی آمده است که خود ائمه اهل بیت، عامل برخی اختلافات درون شیعه‌اند؛ چنانکه در خبری معتبر، زراره می‌بیند که امام باقر^ع در یک مسئله به دو نفر دو پاسخ متفاوت داد، از امام علت را می‌پرسد. امام پاسخ می‌دهد: «ای زراره، این برای ما بهتر است و شمار را پایدارتر می‌کند. اگر شما بر امری یکسان اجتماع می‌کردید؛ مردم شما را هدف قرار می‌دادند و بقای ما و بقای شما کوتاه می‌شد»** (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۹۶).

اما پذیرفتنی بودن خطا حدی دارد که نباید از آن تجاوز بشود. روایات متعددی به خطر خطای اجتهادی اشاره دارند که بر اساس آنها نمی‌توان هر خطایی را در اجتهاد پذیرفت. چنان که در حدیثی معتبر، امام صادق^ع از رسول خدا^ص نقل می‌فرماید: خداوند زبان را چنان عذاب می‌کند که هیچ یک از جوارح را چنان عذاب نکرده است. زبان می‌گوید: پروردگارا چرا مرا چنان عذاب می‌کنی که چیزی را چنین عذاب

* «لَوْ لَأَنَّ الدَّنْبَ خَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ مِنَ الْعُجْبِ مَا خَلَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَيْنَ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ وَبَيْنَ ذَنْبِ أَيْدِيهِ»
 ** «يَا زُرَّارَةُ إِنَّ هَذَا خَيْرٌ لَنَا وَابْتَيْ لَنَا وَلكُمْ وَ لَوْ اجْتَمَعْتُمْ عَلَيَّ أَمْرٍ وَاحِدٍ لَقَصَدْتُكُمْ النَّاسُ وَ لَكِن [لَكَانَ] أَقْلٌ لِبَقَائِنَا وَ بَقَائِكُمْ».

نکرده‌ای؟ به او گفته می‌شود: از تو سخنی بیرون شد که شرق و غرب زمین را فراگرفت و با آن خون حرام ریخته شد و مال حرامی به غارت رفت و فرج حرامی دریده شد. به عزت و جلالم سوگند، تو را به چنان عذابی گرفتار کنم که از دیگر اعضای بدن، هیچ یک چنان عذاب نشده باشند. * (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۱۵).

در روایت معتبر دیگری، امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «حکم دو گونه است: حکم‌الله و حکم جاهلیت. به تحقیق که خدای عز و جل فرمود: و نزد کسانی که یقین دارند، چه کسی برای حکم دادن از خدا بهتر است؟» *** (همان، ص ۴۰۷) و در روایت مشابهی آمده است: «حکم بر دو گونه است: حکم خدا و حکم جاهلیت. پس هر کسی در حکم خدا خطا کرد، به حکم جاهلیت حکم کرده است» **** (همان). باز در روایت معتبر دیگری، امام باقر و امام صادق علیهما السلام می‌فرمایند:

مَنْ حَكَمَ فِي دَرْهَمَيْنِ بغيرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِمَّنْ لَهُ سَوْطٌ أَوْ عَصَا فَهُوَ كَافِرٌ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله: کسی که تازیانه‌ای یا عصایی دارد (کنایه از منصب حکومت یا قضاوت است)، در دو درهم با چیزی غیر از ما انزل‌الله عزوجل حکم کند، کافر به آن چیزی است که خداوند بر محمد صلى الله عليه وآله نازل فرموده است (همان).

مانند این روایات فراوان است. این نکته قابل توجه است که هیچ‌یک از این روایات، عظمت خطای در رأی فقهی به عامدانه بودن خطا مقید نشده است. بنابراین، مرز خطای پذیرفتنی باید روشن شود.

دو معیار اساسی را به راحتی می‌توان ذکر کرد. معیار اول، علم است که هم عقلانی است و هم در روایات متعدد بر آن تأکید شده است. در حدیثی معتبر، امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «کسی که بدون آگاهی و راهنمایی شدن بر مردم فتوا می‌دهد؛ ملائکه رحمت و ملائکه عذاب بر او لعنت کنند و گرانی گناه کسانی که به فتوای او عمل کنند، بر او است» * (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۲). این معنا با الفاظ مشابه در حدّ مستفیض از

* «يُعَذَّبُ اللَّهُ اللّٰسَانَ بِعَذَابٍ لَا يُعَذَّبُ بِهِ شَيْئًا مِنَ الْجَوَارِحِ. فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ عَذَّبْتَنِي بِعَذَابٍ لَمْ تُعَذَّبْ بِهِ شَيْئًا؟ فَيُقَالُ لَهُ: خَرَجْتَ مِنْكَ كَلِمَةً، فَبَلَّغْتَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا، فَسَفِكَ بِهَا الدَّمَ الْحَرَامَ وَانْتَهَبَ بِهَا الْمَالَ الْحَرَامَ وَانْتَهَكَ بِهَا الْفَرْجَ الْحَرَامَ؛ وَ عَزَّتِي وَجَلَالِي لَا أُعَذِّبُكَ بِعَذَابٍ لَا أُعَذَّبُ بِهِ شَيْئًا مِنَ الْجَوَارِحِ».

** «الْحُكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ».

*** «الْحُكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَنْ أَخْطَأَ حُكْمَ اللَّهِ حَكَمَ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ».

** «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَ لَحِقَهُ وَزْرٌ مِنْ عَجَلِ بَفِيئَةٍ».

معصومان علیهم السلام نقل شده است. باز در حدیثی معتبر، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «از دو ویژگی، تو را نهی می‌کنم: تو را نهی می‌کنم از اینکه خدا را با امری باطل دین‌داری نمایی و اینکه به مردم فتوایی دهی که آگاهی نداری» *** (همان).

معیار دوم نیز عدم احتجاج به منابع و مدارک غیر معتبر است. در روایات معتبر به این معیار نیز تأکید شده است؛ مانند نهی از قیاس، نهی از اعتماد به روایاتی که مخالفان نقل می‌کنند، نهی از اعتماد به اسرائیلیات.

اما مشکل تعیین مرز فتوای یک عالم از جاهل یا شیعه از غیر شیعه نیست، بلکه مشکل وجود اختلاف‌های اساسی در میان فقیهان شیعه است. اختلاف تا زمانی که مربوط به احکام عبادی باشد، شاید اختلال اساسی در نظام زندگی ایجاد نکند؛ اما وقتی اختلاف به حوزه‌های اجتماعی و سیاسی برسد، می‌تواند اختلافات اساسی در درون شیعه ایجاد نماید. وجود اختلاف نشانه آن است که حقّ خالص نیست؛ چنانکه در حدیثی معتبر امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «و اگر حقّ خالص بود، اختلافی در میان نبود» *** (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۴). اختلاط حقّ و باطل امری مطلوب نیست؛ اگرچه تا حدودی ناگزیر باشد. پیش‌تر بیان شد که بخشی از عوامل اختلافات فقهی خود اهل بیت علیهم السلام و این تدبیری برای حفظ شیعیان بود؛ اما بسیار بعید است که این تدبیر سیاسی برای حفظ شیعه، چنان باشد که اختلافات درون شیعه را تا جایی شعله‌ور نماید که عالمان به هم بتازند و یکدیگر را به کفر و فسق و بدعت و جهل و... متهم سازند و شیعه از درون خود را نابود نماید. این حدّ از اختلاف را امروزه به چشم شاهدیم؛ اما متأسفانه این وضع سابقه دارد. برای نمونه، مرحوم بحرانی تأثر شدید خود از این اختلافات را در مقدمه *الحدائق الناظرة* بیان می‌کند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۷۰).

نگارنده در مقامی نیست که بتواند معیاری پذیرفتنی در این مقام مطرح کند و شاید یافتن چنین معیاری برای دیگران نیز آسان نباشد؛ اما در هر صورت می‌توان روش‌هایی عملی طراحی کرد که مانع گسترش اختلافات نظری به حوزه اجتماع و سیاست باشد و

*** «أَنهَآكَ عَنْ خَصْمَتَيْنِ، فِيهِمَا هَلَكَ الرَّجَالُ؛ أَنهَآكَ أَنْ تَدِينَنَّ اللَّهَ بِالْبَاطِلِ وَ تُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ.»
*** «و لَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ لَمْ يَكُنْ اخْتِلَافٌ.»

ولایت فقیه را محور اتحاد و انسجام عالمان شیعه قرار داد. در چارچوب ولایت فقیه‌ی مبسوط‌الید و حکیم می‌توان از گسترش برخی اختلافات میان عالمان به درون جامعه جلوگیری کرد؛ مشروط به آنکه فقیهان بپذیرند که انسجام جامعه شیعی اهمیتی بالاتر از آن دارد که رأی فقهی او، حتی اگر صواب باشد، اجرا شود.

نتیجه

تقریر مسئله خطای اجتهادی مسئله‌ای مهم است. نشان داده شد که مسئله تخطئه و تصویب برای این موضوع نامناسب است و مسئله درست در مبنای شیعه چنین است:

۱. معیار صواب و خطای اجتهادی در فقه چیست؟ ۲. حدّ خطای پذیرفتنی چیست؟

مسئله اول، خود، دو شق دارد: خطا و صواب در مرتبه‌ی ثبوت، و خطا و صواب در

۱۲۱

مرتبه‌ی اثبات. سه نظریه ممکن برای شق اول طرح شد و از این میان این رأی برگزیده شد که معیار ثبوتی خطا و صواب اجتهادی، مطابقت رأی فقیه با حکم واقعی خداوند است. شاید برای کسانی که به مباحث معرفت‌شناسی علاقه دارند، مقایسه این مباحث با نظریه‌های صدق جالب باشد. در شق دوم، نیز نشان داده شد که معیار صواب و خطای اجتهادی در مقام اثبات، حجت اقوی از میان حجت‌هایی است که طریق واقعی برای حکم‌الله واقعی‌اند.

شاید برای بسیاری از خوانندگان، مسئله دوم مهم‌تر به نظر برسد؛ اما نتیجه‌ای که در مقاله به دست آمد، نتواند آنان را قانع نماید. به هر حال، برای حدّ پذیرفتنی بودن خطا معیاری مناسب یافت نشد و پیشنهاد شد، روش‌هایی عملی برای جلوگیری از گسترش اختلافات نظری به حوزه اجتماع و سیاست طراحی شود و نیز پیشنهاد شد ولایت فقیه محور اتحاد و انسجام عالمان شیعه قرار گیرد. به هر حال، روشن است که این پیشنهادها پاسخ‌گوی مسئله تحقیق نیستند. تحقیقاتی که در پی این مقاله می‌توانند مسئله حدّ پذیرفتنی بودن خطای اجتهادی را پی گیرند، یکی از شقوق زیر را می‌توانند انتخاب کنند:

۱. نشان دهند که این مسئله پاسخی ندارد و تنها باید به راهکارهای عملی برای جلوگیری از اختلاف پرداخت. حال این راهکار، می‌تواند همان راهکار پیشنهادی

این مقاله باشد و محققان به تفصیل آن بکوشند؛ یا اینکه راهکارهای دقیق‌تر و عملی‌تری بیابند. دقت شود که این مقاله ادعا نکرد که مسئله پاسخی ندارد؛ بلکه از یافتن پاسخ ناتوان بود.

۲. پاسخی برای مسئله ارائه دهند. این پاسخ می‌تواند تبیین گفتمان فقه شیعی باشد. اما باید در تبیین این گفتمان، به عنوان مبنایی برای حدّ پذیرفتنی بودن خطا، افراط نشود. مثلاً راه برای نوآوری، حتی در حدّ ایجاد مکتب فقهی جدید، باز شود.

۳. نشان دهند که صورت مسئله نادرست است و علت ناتوانی از پاسخ، نادرستی مسئله بوده است. در این صورت، باید برای طرح درست مسئله کوشید.

منابع

- * قرآن كريم.
- ** نهج البلاغه (نسخه صحیح صالح).
١. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين؛ عوالي اللئالی العزیزية فی الأحادیث الدینیة، ج ١، قم: دار سید الشهداء للنشر، ١٤٠٥ق.
 ٢. —؛ کاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، ج ١، بیروت: مؤسسه ام القری للتحقیق و النشر، ١٤١٦ق.
 ٣. اصفهانی، محمد حسین؛ نهاية الدراية فی شرح الکفاية؛ ج ٢، بیروت: مؤسسه آل البيت ﷺ، لاحیاء التراث، ١٤٢٩ق.
 ٤. نووی، محیی الدین أبوزکریا یحیی؛ شرح صحیح مسلم؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ١٤٠٧ق.
 ٥. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ ج ١، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٥ق.
 ٦. بخاری، محمد بن إسماعیل؛ صحیح البخاری؛ [بی جا]: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ١٤٠١ق.
 ٧. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ ج ٢، قم: دارالکتب الإسلامیة، ١٣٧١ق.
 ٨. حسینی بهسودی، سید محمد سرور واعظ؛ مصباح الأصول «تقریرات اصول آیت الله خوئی»؛ ج ٥، قم: کتاب فروشی داوری، ١٤١٧ق.
 ٩. رازی، فخر الدین محمد بن عمر؛ المحصول فی علم اصول الفقه؛ ج ٢، لبنان: المكتبة العصرية، ١٤٢٠ق.
 ١٠. سبکی، علی بن عبد الكافی و تاج الدین عبد الوهاب بن علی السبکی؛ الابهاج فی شرح المنهاج (شرح علی مناهج الوصول فی علم الاصول للقاضی بیضاوی)؛

- چ ١، دبی: دارالبحوث للدارسات الاسلامیه و احیاء التراث، ١٤٢٤ق.
١١. شهرکانی، ابراهیم اسماعیل؛ المفید فی شرح أصول الفقه؛ چ ١، قم: ذوی القربی، ١٤٣٠ق.
 ١٢. صافی، لطف الله؛ بیان الأصول؛ چ ١، قم: دایرة التوجیه و الارشاد الدینی فی مکتب المرجع الدینی آیه الله العظمی الشیخ لطف الله الصافی الکلیپایگانی (دام ظلّه)، ١٤٢٨ق.
 ١٣. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی؛ علل الشرائع؛ چ ١، قم: کتاب فروشی داوری، ١٣٨٥.
 ١٤. صفار، محمد بن حسن؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ؛ چ ١، قم: مکتب حیدریه، ١٣٨٤.
 ١٥. طوسی، محمد بن الحسن؛ الأملی (للطوسی)؛ چ ١، قم: دارالثقافة، ١٤١٤ق.
 ١٦. عده ای از علما؛ الأصول الستة عشر؛ چ ١، قم: مؤسسه دار الحدیث الثقافیه، ١٤٢٣ق.
 ١٧. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و مصلحت؛ چ ١، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٨٨.
 ١٨. غزالی، أبی حامد محمد بن محمد؛ المستصفی فی علم الاصول؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٧ق.
 ١٩. کجوری شیرازی، محمد مهدی؛ الاجتهاد و التقليد؛ چ ١، قم: النهاوندی، ١٣٨٠.
 ٢٠. کراجکی، محمد بن علی؛ التعجب من اغلاط العامة فی مسألة الإمامة؛ چ ١، قم: دارالغدیر، ١٤٢١ق.
 ٢١. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ چ ٢، تهران: دارالکتب اسلامیه، ١٣٦٢.
 ٢٢. مشکینی اردبیلی، علی؛ اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها؛ چ ٦، قم: الهادی، ١٣٧٤.
 ٢٣. منتظری، حسینعلی؛ نهاية الأصول (تقریرات اصول آیت الله بروجردی)؛ چ ١، قم: نشر تفکر، ١٤١٥ق.