

گذر ایدئالیسم یقینی از فلسفه یونان به اندیشه اسلامی (بررسی تأثیر ایدئالیسم یقینی بر تعریف علم و حجیت خبر در فقه و کلام)

احمد ابراهیمی زاده*

علی جلائیان اکبرنیا**

محمد میرزایی***

[تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۱۱]

چکیده

«ایدئالیسم یقینی» یعنی فقط یقین، علم است و غیر یقین ارزشی ندارد. رواج این نگرش میان مسلمانان، از جمله شیعیان، تبعاتی در پی داشته است؛ از جمله اینکه تا قرن هفتم بیشتر فقیهان شیعه حجیت خبر واحد را انکار می کردند. فقیهان راه‌های مختلفی را برای اثبات ادله در پیش گرفتند، با وجود این به نظر می‌رسد به جای تلاش برای بی‌اثر کردن ایدئالیسم یقینی، باید در اصل قبول این دیدگاه تجدید نظر شود. این جستار به شیوه تاریخی تحلیلی و با تکیه بر اسناد کتابخانه‌ای فراهم شده است. پژوهنده در نظر دارد که از سیر شکل‌گیری ایدئالیسم یقینی و ورودش به اندیشه اسلامی پرده بردارد و نقش یقین‌گرایی در اعتبارسنجی ادله استنباط را آشکار کند. این پژوهش فلسفه یونان را سرچشمه ایدئالیسم یقینی می‌داند که میان مسلمانان، از جمله شیعیان، رسوخ کرد و بر نگاه به برخی ادله استنباط تأثیر گذاشت.

کلیدواژه‌ها: ایدئالیسم یقینی، ظن، علم، شناخت.

* طلبه سطح چهار حوزه علمیه مشهد و دانشجوی دکتری رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی

(نویسنده مسئول) doosti666@gmail.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم اسلامی رضوی jala120@yahoo.com

*** استادیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی mirzaee@razavi.ac.ir

مقدمه

عدم حجیت ظنون در فقه و اصول فقه به صورت اصلی مورد قبول درآمده است، در حالی که بسیاری از ادله استنباط ظنی‌اند. فقیهان از راه‌های متعدد در پی اثبات حجیت این ادله برآمده‌اند؛ اثبات حجیت ظنون خاص، طریق انسداد و حق الطاعه از این جمله‌اند. یقین‌آور خواندن اخبار امامیه نیز تلاشی دیگر از این نوع است؛ اما اثبات حجیت ظنون هرگز آسان نیست. به همین دلیل شیخ انصاری برای اثبات حجیت خبر واحد نزدیک به ۱۳۰ صفحه سخن گفت و توانست حجیت برخی خبرهای واحد را اثبات کند و در پایان نتیجه گرفت: «خبر واحدی که دانایان در درستی آن تردید نمی‌کنند، حجت است و می‌توان به آن عمل کرد» (انصاری، ۱۳۸۰: ۱/۲۳۷-۳۶۶).

به نظر می‌رسد که این نتیجه به قدری بدیهی است که هیچ دانایی در آن تردید نمی‌کند؛ پس چرا شیخ برای اثبات آن تا این حد قلم فرسوده است؟ آیا عدم حجیت ظنون که فقیهان را تا این حد به دردمر می‌اندازد حقیقت محض است یا می‌توان در آن تجدید نظر کرد؟ پاسخ به سؤالاتی از این دست تا حدی در گرو پاسخ به یک پرسش است: آیا «عدم حجیت ظنون» اصلی غیر قابل خدشه است که در قرآن و روایات ریشه دارد یا باید ریشه آن را در جایی دیگر جست؟

این نوشتار به دنبال بررسی چگونگی شکل‌گیری ایدئالیسم یقینی و تأثیر شرایط محیطی در شکل‌گیری آن است. همچنین از چگونگی ورود این اندیشه به جهان اسلام و تأثیر آن بر ادله سخن می‌گوید. این نوشته که به روش تاریخی تحلیلی گرد آمده، اصل عدم حجیت ظنون را جلوه‌ای از ایدئالیسم یقینی می‌داند که در یونان باستان و متأثر از شرایط آن محیط شکل گرفت و با نهضت ترجمه به جهان اسلام راه یافت. ضمن اینکه نزاع متکلمان و اهل حدیث ورود و تسلط این بینش بر فقه را تسهیل کرد. گفتنی است که این نوشته با رعایت توالی زمانی نگارش یافته است. همچنین سه اصطلاح «ایدئالیسم یقینی»، «یقین‌گرایی» و «جزم‌گرایی» در این نوشته به صورت مترادف به کار رفته‌اند.

ایدئالیسم یقینی و تقابل با سوفیسم

«یقین‌گرایان» فیلسوفانی بودند که وجود حقیقت و معرفت یقینی را باور داشتند. آنان به

مخالفت با سوفیست‌ها برخاستند (ر.ک: سورینا، ۱۳۸۸: ۲۱-۱۲۹؛ ماکوولسکی، ۱۳۶۶: ۷۰، ۷۱، ۷۹). حرکت سوفسطایی برخاسته از شرایط حاکم بر یونان باستان بود. دموکراسی حاکم در آن دوره، بیان قوی و توان بالا در اقناع را می‌طلبید. ثمره چنین شرایطی شکل‌گیری فلسفه‌ای بود که بر اقناع مخاطب استوار بود و وجود حقیقت را انکار می‌کرد. سقراط به مخالفت با سوفسطاییان برخاست. او خود از سوفسطاییان بود؛ اما در کوچه و خیابان با سوفسطاییان مناظره و آنان را محکوم می‌کرد تا آنجا که بنیان فلسفه سوفسطایی را برکند.

پس از سقراط، شاگردش افلاطون راهش را ادامه داد. او نزاع با سوفسطاییان را به کتاب و مدرسه منتقل کرد. ارسطو، شاگرد افلاطون، نیز راه استادش را ادامه داد. بزرگ‌ترین توفیق او گردآوری «آرگانون»، یعنی «ابزار» درست‌اندیشی بود (ر.ک: خراسانی، ۱۳۵۶: ۲۶، ۲۷، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۷، ۸۵، ۸۶، ۱۶۰، ۱۶۲). آرگانون به عربی ترجمه شد و منطق ارسطو خوانده شد. منطق جایگاه ویژه‌ای نزد مسلمانان پیدا کرد؛ برخی آن را تنها وسیله شناخت حق از باطل به شمار آوردند (خوانساری، ۱۳۸۸: ۱۵) و برخی دیگر آن را در تراز کلام خداوند و کامل‌کننده آن خواندند (الوردی، ۱۹۹۶: ۷۵).

منطق یکپارچه حقیقت نیست، بلکه مجموعه‌ای از داده‌ها، بینش‌ها و روش‌ها است که از محیط و اندیشه مردمان تأثیر می‌پذیرد؛ از این رو منطق ارسطو نیز مانند بیشتر اندیشه‌های بشر عاری از اشکال نیست. این پژوهش نیم‌نگاهی به مسئله شناخت در منطق دارد و تأثیری که از این رهگذر بر اندیشه اسلامی نهاده را مورد بررسی قرار داده است.

آغاز ایدئالیسم یقینی

تقابل با سوفسطاییان به ایدئالیسم یقینی انجامید. انکار حقیقت از سوی سوفسطاییان (ر.ک: ماکوولسکی، ۱۳۶۶: ۷۰) جزم‌گرایان را واداشت تا علم را به گونه‌ای تعریف کنند که قابل تردید و تشکیک نباشد. از این رو سقراط آنچه بحث‌های سوفسطاییان را پایان دهد و اختلافی در آن نباشد را علم نامید (مهدوی، ۱۳۷۶: ۵۷). افلاطون نیز علم را شناختی یقینی در مورد امور کلی دانست (همان: ۷۵)، چه او دریافته بود که منشأ بیشتر تشکیک‌های سوفسطاییان امور جزئی است. ارسطو تعریف افلاطون از علم را پذیرفت (همان).

روایان آخرین و تندروترین یقین‌گرایان بودند. به باور آنان، حقیقت تصویری است چنان واضح که نتوان آن را انکار کرد (مهدوی، ۱۳۷۶: ۸۵)؛ به عبارتی، آنان فقط بدیهیات را حقیقت شمردند. پس یقین‌گرایان، یقینی بودن و قابل‌تشکیک نبودن را رکن اصلی علم شمردند و این گرایش آنان تحت تأثیر انکار حقیقت از سوی سوفسطاییان بود. ناگفته نماند که بسیاری از حقایق اگرچه قابل‌تشکیک‌اند، قابل‌انکار نیستند؛ از این رو نمی‌توان حقیقت را به آنچه یقین‌گرایان گفتند، محدود ساخت. در حقیقت، بسیاری از آنچه یقین‌گرایان علم به شمار نیاوردند و برای آن بهره‌ای از شناخت قائل نشدند، شناخت نسبی هستند که نمی‌توان به آن بی‌اعتنا بود.

رسوخ ایدئالیسم یقینی به اندیشه اسلامی

تعریف‌های جزئی علم از طریق نهضت ترجمه^۱ به جهان اسلام آمد. به تدریج منطق ارسطویی به همراه شروح و حواشی‌اش ترجمه شد. تعریف‌های جزئی علم، از جمله تعریف ارسطو که علم را باوری عاری از احتمال خطا می‌دانست (ارسطو، ۱۹۸۰: ۴۲۲/۲-۴۲۳)، در خلال این متون به دست مسلمانان رسید. تعریف یادشده با ترجمه به جهان اسلام راه یافت (ر.ک: ذکیانی، ۱۳۹۰: ۷۷) و مورد قبول منطق‌دانان مسلمان قرار گرفت (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۵۰/۱؛ صلیبا، ۱۴۱۴: ۳۴/۲).

نفوذ تعریف جزئی ارسطو از علم، از منطق فراتر رفت و مفهوم لغوی این واژه را تغییر داد. علم در منابع نخستین لغت معنای جزئی ندارد، بلکه نقیض جهل معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۲/۲؛ ابن‌دردید، ۱۹۸۷: ۹۴۸/۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۱۱۰/۴؛ ابن‌سیده، ۲۰۰۰: ۱۷۴/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۱۷/۱۲)؛ طبق این تعریف هر آنچه بهره‌ای از دانایی داشته باشد، علم است.

در قرآن کریم نیز علم معنای جزئی ندارد (ممتحنه: ۱۰)، بلکه طرف برتر احتمال هر چند با احتمال نقیض، علم خوانده شده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۶؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۸۶؛ ابن‌قدمه، ۱۹۶۸: ۲۵/۱۲؛ الجواد الکاظمی، ۱۳۴۷: ۳۳۷/۲؛ محمود عبدالرحمن، بی‌تا: ۵۳۳/۲).

تعریف جزم‌گرایانه علم را ابو‌هلال عسکری معتزلی در لغت مطرح کرد. وی علم را نه در مقابل جهل، بلکه در مقابل ظن قرار داد و همچون ارسطو علم را طرف برتر احتمال^۲ بدون امکان نقیض دانست (عسکری، ۱۴۰۰: ۷۳، ۹۱، ۹۳)؛ بعدها این

تعریف بر معنای اصلی واژه علم غلبه یافت (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۲۷؛ موسی، ۱۴۱۰: ۲۱۶/۱).
گفتنی است که با تغییر مفهوم علم، این واژه در قرآن کریم نیز جزمی معنا شد؛ برای مثال برخی تفاسیر علم را طرف برتر احتمال بدون امکان نقیض خواندند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۱) که همان تعریف منطق ارسطویی از علم است. برخی دیگر از تفاسیر علم خواندن آنچه احتمال خطا دارد را مجاز دانستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۰/۱۹).
ورود تعریف‌های جزمی از علم با نزاع متکلمان و اهل حدیث همزمان شد (خضری‌بک، ۱۳۸۷: ۱۶۹). در این بین اهل حدیث متکلمان را به پیروی از ظنون و خیالات واهی متهم کردند (شعبان اسماعیل، ۱۹۸۱: ۲۵). در مقابل متکلمان نیز به حدیث تاختند (شافعی، ۱۳۵۸: ۶۵) و در این مسیر از تعریف‌های جزمی علم بهره بردند که در ادامه می‌آید.

انکار به دست آمدن علم از خبر

بازتاب رسوخ ایدئالیسم یقینی در میان مسلمانان انکار به دست آمدن علم از خبر^۳ بود. در ابتدا نه تنها خبر علم نامیده می‌شد (ابن‌عبدالبر، ۱۹۹۴: ۷۶۱/۱-۷۶۲)، بلکه علم نیز به معنای خبر بود (همان: ۷۶۱، ۷۶۹، ۷۳۳). بعدها شایع شد که مردمانی به نام «سَمَنِيَّة»^۴ خبر را علم نمی‌دانند و اعتقاد دارند که تنها از راه «ادراک حسی» می‌توان به علم دست یافت (باقلائی، ۱۴۲۲: ۹۷/۱-۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۵/۲).

برخی از متکلمان با انکار علم بودن خبر، اهل حدیث را به چالش کشیدند. جصاص ردیه‌ای بر این دیدگاه از کتاب *الرد علی بشر المریسی* آورده که نشان می‌دهد بشر مریسی (۱۳۸-۲۱۹ق) منکر به دست آمدن علم از خبر بوده است (جصاص، ۱۹۹۴: ۳۵/۳)؛ بشر از مرجئه و حلقه اتصال مرجئه و معتزله بود (صابری، ۱۳۸۸: ۷۷).

انتساب این دیدگاه به سمنیه محل تردید است؛ زیرا گذشته از خلأ تاریخی^۵ که در این گزارش وجود دارد، بعید نیست که یکی از متکلمان نظر خود را در این پوشش بیان کرده باشد. چنانکه ابن‌راوندی (م ۲۴۵ق) نظرش را به براهمه نسبت داد (بدوی، ۱۹۹۳: ۱۶۱)؛ چراکه سخن از ادراک و تقسیم آن به حسی و غیر حسی و اینکه ادراک از سنخ وجود است یا ماهیت، از مباحث خاص فلسفه است که در یونان ریشه دارد و ارتباط آن با آیین هندو یا بودا مشخص نیست.

به هر روی، اصالت حس را به دموکریتوس (م ۳۷۰ پ.م) نسبت می‌دهند. او از فلاسفه معتقد به اصالت ماده بود و حس را منشأ علم می‌دانست (ر.ک: ماکوولسکی، ۱۳۶۶: ۷۹-۷۶). اندیشه دموکریت بر ارسطو تأثیر گذاشت و وی بر خلاف افلاطون، سرچشمه هر گونه شناخت را ادراک حسی دانست (خراسانی، ۱۳۵۶: ۱۵۹-۱۶۰).

کوتاه سخن آنکه متکلمان برای انکار به دست آمدن علم از خبر، تعریف‌هایی از علم را دستاویز قرار دادند که ریشه در یونان دارند. این کار، فقیهان را به دفاع از خبر واداشت.

نفوذ ایدئالیسم یقینی به فقه

تلاش برخی از فقیهان برای اثبات علم‌آوری خبر، گرایش به ایدئالیسم یقینی را به دنبال داشت. برخی از فقیهان در پی اثبات علم‌آوری خبر، به منطق ارسطویی روی آوردند. تواتر به معنای نقل بسیار، از مبادی علم در منطق است (برای نمونه ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۵؛ غزالی، بی تا: ۲۳۱؛ بهمنیار بن‌المرزبان، ۱۳۵۷: ۹۷؛ عمر بن‌سهران الساوی، ۱۳۸۳: ۳۸۸). ابن‌ابان (م ۲۰۲ ق) از این مفهوم بهره گرفت تا اثبات کند که خبر می‌تواند علم‌آور باشد؛ بنابراین خبر را به واحد و متواتر تقسیم کرد و خبر متواتر را مفید علم خواند (جصاص، ۱۹۹۴: ۳۵/۳).

تواتری که ابن‌ابان از آن نام برد، مفهومی متعلق به منطق است؛ چراکه در لغت تواتر به معنای از پی هم آمدن است و متواتر خبری است که یکی از دیگری نقل کند. پس از منظر لغوی خبرهای واحد نیز متواتر خوانده می‌شوند (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۲۴/۱۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۷۵/۵).

دیگر فقیهان از استدلال ابن‌ابان استقبال کردند. برای نمونه، جصاص استدلال او را بی‌کم و کاست در کتابش نقل و به آن استشهاد کرد (ر.ک: جصاص، ۱۹۹۴: ۳۵/۳). این استدلال به کتب اصولی شیعه نیز راه یافت. سید مرتضی و شیخ طوسی نیز عین استدلال ابن‌ابان را نقل کردند (ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۵/۲؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۶۹/۱)؛ تقسیم خبر به واحد و متواتر از اینجا آغاز شد.

ابن‌ابان با کمک تواتر اثبات کرد که خبر می‌تواند علم‌آور باشد؛ اما پذیرفت که جز متواتر — که یقین‌آور است — هیچ خبری به‌تنهایی علم‌آور نیست. بنابراین تقسیم خبر

به متواتر و واحد اعتراف به علم آور نبودن بسیاری از اخبار بود. این امر فقیهان را در عمل به اخبار با مشکلی جدید روبه‌رو کرد؛ چراکه از سویی حدیث متواتر، اگر یافت شود، بسیار نادر است؛ بنابراین بیشتر و شاید تمام اخبار واحدند (ابن‌صلاح، ۱۹۸۶: ۲۶۸-۲۶۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۶۷؛ مامقانی، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۱). از دیگر سو، کمتر خبری با قرینه یقین آور همراه است. در نتیجه خبرهای یقین آور برای پاسخ به تمام مسائل ابواب مختلف فقه کافی نیستند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۳۵/۲).

متکلمان ابن‌ابان را بی‌جواب نگذاشتند و علم آور بودن تواتر نیز از سوی برخی متکلمان انکار شد.

انکار علم‌آوری تواتر با الهام از ایدئالیسم یقینی رواقی

علم آور بودن تواتر با الهام از تعریف رواقیان از علم انکار شد؛ انکار علم‌آوری تواتر می‌توانست ادعای برخی متکلمان که خبر علم آور نیست را اثبات کند. لذا نَظَامٌ معتزلی (م ۲۳۰ق) ادعا کرد که تواتر نیز امکان خطا دارد و اجتماع تواترکنندگان مانند اجتماع بی‌نهایت نابینا است که از آن یک بینا به وجود نمی‌آید؛ در نتیجه تواتر نیز علم آور نیست (ابن‌حزم، بی‌تاب: ۵۷/۵).

نظام به رعایت منطق در استدلال‌هایش معروف بود (آلفا، ۱۹۹۲: ۵۰۷/۲)، اما همچون رواقیان، حقیقت را در بدیهیات محصور می‌دانست و حجیت هر دلیلی که مفید علم بدیهی نبود را انکار می‌کرد (بغدادی، ۱۹۷۷: ۱۱۴). ابراهیم مدکور می‌گوید: «افکار نظام آشکارا منشأ رواقی دارد» (مدکور، ۱۳۶۲: ۱۱).

شایان ذکر است که بیشترین نفوذ اندیشه‌های رواقی از طریق شروح و حواشی منطق صورت پذیرفت (مدکور، ۱۳۶۵: ۴۵).

خبر واحد در تنگنای ایدئالیسم یقینی و منطق دوازشی

با رواج ایدئالیسم یقینی خبر واحد در تنگنا قرار گرفت. از آنجا که منطق ارسطویی دوازشی است، باوری که با احتمال خطا همراه باشد را علم به شمار نمی‌آورد. از منظر منطق دوازشی، هر چیز یا درست است یا نادرست، سفید است یا سیاه، صفر است یا یک. منطق دوازشی سایه نامحدودی از خاکستری، یعنی امور نسبی، را نادیده می‌گیرد

(به آیین، ۱۳۸۳: ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۱). از این رو مطابق تعریف منطق، خبر واحد ثقه، هر چند در هشتاد یا نود درصد موارد درست باشد، علم آور نیست، بلکه چون احتمال دارد در برخی موارد نادرست باشد، خارج از دایره علم و بی ارزش انگاشته می شود.

ابوبکر بن کيسان اصم بصری^۷ (م ۲۵۵ق) متکلمی معتزلی بود که جواز عمل به خبر واحد را انکار کرد. از نگاه او نمی توان در دین به خبر واحد عمل کرد؛ چرا که علم آور نیست. این سخن آشکارا یقین گرایانه است؛ زیرا ارزشمندی هر چه یقین آور نباشد را انکار می کند. این مطلب از بخش دیگری از سخنانش بیشتر به چشم می آید که می گوید: «اگر در میان صد خبر یکی درست نباشد، عمل به هیچ یک از این اخبار جایز نیست» (ابن حزم، بی تا الف: ۱۱۹/۱). پیدا است که در این صورت باید از عمل به تمام اخبار واحد خودداری کرد؛ زیرا در میان اخبار واحد، درصدی اخبار غیر صحیح وجود دارد.

معتزله تعبد به خبر واحد را نیز انکار کردند. فقیهان از سوی چاره ای جز عمل به اخبار واحد نمی دیدند و از دیگر سو، پذیرفتن تعریف منطق از علم، اعتراف به علم آور نبودن خبر واحد و بی ارزشی آن بود. فقیهان می توانستند - برای خروج از تنگنای علم آور نبودن خبر واحد - ادعا کنند شارع خود به پیروی و قبول خبر واحد دستور داده است. این همان تعبد به خبر واحد است که معتزله آن را انکار کردند.

ابوعلی جبّایی^۸ (م ۳۰۳ق) ادعا کرد که تعبد به خبر واحد محال است. به این معنا که محال است خداوند به انسان دستور دهد به خبر واحد عمل کند (ساعاتی، ۱۴۰۵: ۳۲۵/۱). این تأکیدی بر موضع جزم گرایانه معتزله بود که آنچه احتمال خطا داشت را بی ارزش می انگاشت و محال می دانست که خداوند به پیروی از خبر واحد امر کند.

رسوخ ایدئالیسم یقینی میان اندیشمندان شیعه

ایدئالیسم یقینی به اهل سنت محدود نشد و به برخی از اندیشمندان شیعه نیز سرایت کرد. رسوخ این نگاه فقیهان شیعه را، به خصوص در تعامل با خبر واحد، دچار مشکل ساخت. در آغاز، شیعیان در حجیت خبر واحد تردیدی نداشتند و چه در اعتقاد (علم الهدی، ۱۳۹۲: ۱۰۴-۱۰۵) و چه در عمل آن را می پذیرفتند. به گفته شیخ طوسی: «اجماع فرقه محقه از زمان پیامبر (ص) و پس از ایشان از زمان صادقین (ع) بر عمل به

گذر ایدئالیسم یقینی از فلسفه یونان به اندیشه اسلامی / ۱۰۱

خبر واحد است» (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۲۶/۱-۱۲۷)؛ اما مکتب عقل‌گرای متکلمان بغداد با پیشتازی ابن‌ابی‌عقیل، حجیت خبر واحد را انکار کرد (رضاداد، ۱۳۹۵: ۱۴۵؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۴۱).

تردید در حجیت خبر واحد

ایدئالیسم یقینی از رهگذر تغییر مذهب به میان شیعیان راه یافت. از میان شیعه، اول بار متکلمی به نام ابن‌قبه (م پیش از ۳۲۹ق) اعلام کرد که خبر واحد علم‌آور نیست و تعبد به خبر واحد نیز محال است (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۲۰۳-۲۰۵). این سخنی است که پیش‌تر ابوعلی جبایی معتزلی مطرح کرده بود. با روی آوردن ابن‌قبه به تشیع، این باور میان شیعیان نیز رسوخ کرد. برخی ابن‌قبه را معتزلی معتقد به امامت دانسته‌اند، به این معنا که به جز بحث امامت، به اندیشه‌های معتزله پایبند بوده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۱۰۸). اگرچه عدم جواز تعبد به خبر واحد مورد پذیرش تمام اندیشمندان شیعه قرار نگرفت، بر نگرش شیعیان به خبر واحد تأثیر گذاشت.

شیخ مفید (م ۴۱۳ق) معتقد بود در دین فقط عمل به علم جایز است (مفید، ۱۴۱۳ب: ۲۸-۴۴). وی عمل به خبر واحد در دین را جایز نمی‌دانست (مفید ۱۴۱۳الف: ۱۲۲). از این مطلب می‌توان برداشت کرد که شیخ تعریف جزمی منطق از علم را پذیرفته است و خبر واحد را علم‌آور نمی‌داند.

تأثیرپذیری سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) از منطق ارسطویی آشکارتر است. او نیز مانند استادش، شیخ مفید، عمل به خبر واحد را از این جهت که موجب علم نیست، جایز نمی‌دانست (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۰۲/۱). تعریفی که او از علم ارائه کرده، جز تعریف منطق نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۷۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۱/۲). وی خبر واحد را هم‌تراز قیاس می‌شمرد (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۱۱/۱) و بحث از تعادل و تراجیح و حجیت خبر مرسل را بی‌مورد می‌دانست؛ چراکه با باطل بودن خبر واحد بحث از عوارض آن لازم نیست (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۷۹/۲).

در پی رواج ایدئالیسم یقینی در میان فقیهان شیعه، تا سده هفتم هجری بیشتر فقیهان، خبر واحد را حجت نمی‌شمردند (علم‌الهدی، ۱۳۹۲: ۱۱۱) و تا عصر حاضر نیز بیشتر فقیهان خبر واحد را در اعتقادات حجت نمی‌دانند.

خلاصه آنکه ایدئالیسم یقینی — که باور به «حقیقت مطلق» و بی‌اعتنایی به حقایق نسبی و ویژگی آن است — «شناخت نسبی» را علم به شمار نمی‌آورد و آن را بی‌ارزش می‌انگارد. اگرچه یونان باستان خاستگاه ایدئالیسم یقینی است، این اندیشه میان مسلمانان رسوخ کرد. این بینش جزم‌گرایانه زمینه مبارزه با اخبار را فراهم آورد و متکلمان با استفاده از تعریف‌های جزم‌گرایانه علم، در حجیت خبر تشکیک کردند. جالب اینکه فقیهان نیز به تدریج تعریف جزم‌گرایان از علم را پذیرفتند. آنان نیز چون اخبار را از منشور تعریف منطق از علم نگریستند، خبر واحد را علم‌آور نینگاشتند؛ از این رو در پی اثبات توجیه عمل به خبر واحد برآمدند.

خلق مسئله حجیت ظنون

رسوخ ایدئالیسم یقینی سبب به وجود آمدن مسئله حجیت ظنون شد. به تعریف جزم‌گرایان، علم در مقابل ظن قرار داشت و در نظرشان آنچه احتمال خطا داشت، علم به شمار نمی‌آمد. نزاعی که بر سر حجیت خبر آغاز شد، به تدریج به برخی از ادله دیگر سرایت یافت؛ در نتیجه در جواز عمل به آنها تردید شد و مسئله حجیت ظنون به وجود آمد (ر.ک: صابری، ۱۳۸۸: ۱۲۷) که همچون ستونی است که علم اصول فقه به آن تکیه دارد (الحیدری، ۲۰۰۸: ۵).

شایان ذکر است که با تغییر مفهوم علم، این واژه در قرآن کریم نیز به یقین معنا شد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۱) و سبب شکل‌گیری ادله نقلی نهی از عمل به غیر علم شد،^۴ در حالی که علم در قرآن معنای جزمی (اعتقاد یقینی بدون احتمال خطا) ندارد. همچنین برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون، نمی‌توان به آیات نهی از عمل به ظنون استناد کرد؛ چراکه ظن در این آیات به معنای اوهام و خرافات و اکاذیب است (قمی، ۱۳۸۷: ۴۶/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۹/۲؛ طبرسی، ۱۴۲۱: ۴۵۳/۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۷۹/۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ۲۵/۲). در نتیجه مضمون آیات یادشده با اصل عدم حجیت ظنون بی‌ارتباط است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۳/۱).

تلاش برای مبارزه با تبعات ایدئالیسم یقینی

با رواج تعریف جزمی از علم، علم‌آوری خبر واحد انکار شد. به دنبال آن جواز عمل به خبر واحد مورد تردید قرار گرفت. این امر فقیهان شیعه را به کنش واداشت.

تعبد به ظنون

شیخ طوسی برای اثبات تعبد به خبر واحد گام برداشت. وی ادعا کرد که عمل به خبر واحد مورد تأیید شارع است و برای اثبات آن از اجماع فقهای شیعه کمک گرفت (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۲۶/۱-۱۲۷). گرچه شیخ طوسی فقط امور یقینی را علم می‌دانست (همان: ۱۷۱/۱) و از این جهت با جزم‌گرایان هم‌رأی بود، نپذیرفت که هر چه احتمال خطا دارد (ظن)، بی‌ارزش است و نمی‌توان در دین به آن عمل کرد (همان: ۹۱/۱). او ادعا کرد که عمل به خبر واحد به دستور شارع واجب شده است و برای اثبات وجود دستور شارع - که تعبد به خبر واحد خوانده می‌شود - به اجماع استناد کرد (همان: ۱۲۶/۱-۱۲۷).

به هر روی، اجماع ادعایی شیخ طوسی مورد قبول فقیهان شیعه قرار نگرفت و پذیرش تعریف جزم‌گرایانه منطق از علم سبب شد که بیشتر فقیهان شیعه تا قرن هفتم هجری عمل به خبر واحد را جایز نشمارند. برخی از این عالمان عبارت‌اند از: شیخ طبرسی (۴۷۰-۵۴۸ق)، قطب راوندی (م ۵۷۳ق)، ابن شهر آشوب مازندرانی (۴۸۸-۵۸۸ق)، ابن زهره حلبی (۵۱۱-۵۸۵ق)، ابن ادریس عجللی حلی (حدود ۵۴۳-۵۹۸ق) (علم‌الهدی، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

پس از شیخ طوسی، علامه حلی (م ۷۲۶ق) به شکل گسترده عمل به غیر یقین (ظن) را در دین پذیرفت. او حصول ظن را در تعریف اجتهاد دخالت داد و اجتهاد را چنین تعریف کرد: «اجتهاد به کار بردن نهایت تلاش برای یافتن ظن به حکم شرعی است» (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۲۴۰). علامه پس از شیخ طوسی اولین کسی بود که خبر واحد ظنی را به صراحت حجت دانست (همان: ۲۰۵). او برای اثبات خبر واحد به اجماع اکتفا نکرد، بلکه از ادله عقلی (علامه حلی، ۱۳۸۰: ۲۰۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۴۰۵/۳) و نقلی کمک گرفت (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۲۰۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۲۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸۳/۳-۲۹۶). پیدا است که علامه در روش، پیرو شیخ طوسی بود؛ چه او سعی داشت تعبد به خبر واحد را اثبات و از این طریق خبر واحد را از ظنونی که از عمل به آنها نهی شده، استثنا کند.

گویا تعبد به ظنون برخی را قانع نکرد و دسته‌ای از فقیهان از مسیری دیگر، اثبات حجیت ظنون را دنبال کردند.

دلیل انسداد

انسداد باب علم راه دیگری برای اثبات حجیت ادله‌ای چون حجیت خبر واحد بود. صاحب معالم درصدد برآمد اثبات کند که راه دستیابی به علم بسته است؛ بنابراین چاره‌ای جز عمل به ظنونی چون خبر واحد نداریم (عاملی جمعی، بی‌تا: ۱۹۲-۱۹۶). این دلیل بعدها انسداد صغیر خوانده شد؛ چه برای اثبات حجیت ظنون خاصی به کار رفته بود (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۱۷/۱-۳۱۸). در مقابل، برخی تمام ظنون را حجت دانستند و عمل به آن را جایز شمردند (میرزای قمی، ۱۳۴۰: ۲۳۸/۴-۳۰۴)؛ چراکه در صورت بسته بودن راه دستیابی به علم و ناچار بودن از عمل به ظنون، دلیلی نداشت که به ظنون خاصی اکتفا شود (همان: ۲۵۹/۴). این نظر به انسداد کبیر معروف شد (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۱۷/۱-۳۱۸).

استرآبادی جزم‌گراترین فقیه شیعه

کلاف سردرگم عمل به ظنون، بروز نهضت اخباری‌گری را به دنبال داشت؛ چرا که اختلاف اصلی اخباری و اصولی بر سر جواز عمل به ظنون است (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۱۳۱). استرآبادی، سرسلسله نهضت اخباری، بر مسئله جواز عمل به ظنون دست گذاشت. وی در مورد نام‌گذاری کتابش می‌گوید: «آن را الفوائد المذنیة در رد بر کسانی که قائل به اجتهاد و تقلید، یعنی پیروی از ظن هستند، نامیدم»^{۱۰} (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۲۹). استرآبادی در این کتاب حجیت ادله‌ای که احتمال خطا داشت (ظنی) را انکار کرد (همان: ۱۰۵-۱۰۶)؛ از این رو ظاهر آیات قرآن را حجت ندانست (همان: ۱۰۵-۱۰۶) و تقلید را جایز نشمرد (همان: ۳۷-۴۱). حجیت اجتهاد - که تلاش برای یافتن ظن به حکم شرعی است - را مردود شمرد (همان: ۲۹).

استرآبادی به‌طور کلی علم اصول را نفی کرد و آن را متأثر از قواعد عقلی و رأی اهل سنت دانست که در روایات پیروی از آن نهی شده است (همان: ۳۰، ۳۱، ۷۶، ۷۷). تأثیرپذیری اصول فقه از منطق را نیز دریافته بود؛ از این رو عمل به منطق را بی‌فایده خواند و سماع از معصومان را تنها راه رسیدن به احکام دین شمرد (همان: ۳۳-۳۴)، اما سماع از معصومان جز از راه خبر ممکن نبود. از آنجا که خبر متواتر به‌ندرت یافت می‌شود، چاره‌ای جز عمل به خبر واحد (ظنی) نیست (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۳۵/۱). در نتیجه

اگر استرآبادی حجیت خبر واحد را نیز انکار می‌کرد، دلیلی باقی نمی‌ماند که بتوان به آن عمل کرد. بنابراین ادعا کرد که خبر ثقة امامی علم‌آور است (سترآبادی، ۱۴۲۴: ۱۰۷). به نظر می‌رسد استرآبادی توجه داشت که عدالت راوی احتمال کذب را نفی نمی‌کند. از این رو گفت: «یقین معتبر، یقین عادی را نیز شامل می‌شود» و تعریف یقین عادی را به اصولیان و عامه احاله داد (همان: ۱۰۶).

کوتاه سخن آنکه استرآبادی بسیار جزم‌گرا است و آنچه احتمال خطا دارد را بی‌ارزش انگاشته است. از همین رو حجیت ظاهر آیات قرآن، تقلید و اجتهاد را انکار کرد؛ اما از آنجا که اگر حجیت خبر واحد امامی را انکار می‌کرد، دلیلی برای عمل کردن باقی نمی‌ماند، ادعا کرد که خبر واحد ثقة امامی مفید علم است.

رجوع دوباره به منطق و نفوذ بیشتر اندیشه‌های جزمی

مبارزه با نهضت اخباری وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ق) را به استمداد از اندیشه‌های جزمی منطق واداشت. وی قاعده «قیح عقاب بلا بیان» را مطرح کرد و آن را پشتوانه اصاله البرائه قرار داد. این قاعده، چنانکه از نامش پیدا است، ادعا دارد که عقاب بدون بیان قبیح است و فعل قبیح از خداوند حکیم سر نمی‌زند؛ پس خداوند بدون بیان کسی را عقاب و بازخواست نمی‌کند (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۶۳-۶۵). این قاعده حکم تکلیف بیان نشده را مشخص می‌کند.

آنچه به ایدئالیسم یقینی مربوط است، تعریف «بیان» است. وحید و دیگرانی که به این قاعده استناد می‌کنند، فقط قطع را بیان می‌دانند؛ از این رو عقاب را در مورد هر دلیلی که جزمی (قطعی) نباشد، قبیح می‌دانند (صدر، ۱۴۳۲: ۱۰۶، ۱۰۷، ۴۱۷). به این ترتیب، وجوب عمل به هر دلیلی که قطع‌آور نباشد را انکار می‌کنند. پیدا است که این جز بی‌ارزش دانستن ادله غیر یقینی و یقین‌گرایی نیست.

بهبهانی برای اولین بار میان اماره که مفید ظن به تکلیف است و اصل عملی که برای رفع تحیر در مقام شک به تکلیف است، تمایز قائل شد (همان: ۴۹-۵۰). بی‌تردید تمایز میان ظن و شک ریشه در منطق دارد^{۱۱} (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸: ۵۶۵) و نمی‌توان میان ظن و شک و وهم از نظر لغوی تفاوتی قائل شد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۱۵۳/۲؛ پطرس البستانی، ۱۹۸۷: ۵۶۷).

تقسیم اصول فقه بر مبنای شناخت در منطق از نشانه‌های اتکای بیشتر عالمان شیعه به منطق است. شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ق) کتاب *گران‌سنگ فرائد الاصول* را نگاشت و این کتاب را مطابق مراتب شناخت در منطق به سه بخش علم و ظن و شک تقسیم کرد (انصاری، ۱۳۸۰: ۲۵/۱).

اصل عدم حجیت ظنون، شیخ انصاری را در اثبات حجیت خبر واحد به سختی انداخت. شیخ به پیروی از نراقی (نراقی، ۱۳۷۵: ۳۵۶) در بحث از ظنون به تأسیس اصل دست زد (انصاری، ۱۳۸۰: ۲۱۵/۱). او اصل را عدم حجیت ظنون دانست که جلوه‌ای از ایدئالیسم یقینی و بی‌ارزش دانستن غیر یقین است. با قبول اصل عدم حجیت ظنون، شیخ باید حجیت خبر واحد ثقه را اثبات می‌کرد یا از خبر واحد ثقه چشم می‌پوشید. شیخ اولی را برگزید و نزدیک به ۱۳۰ صفحه در باب اثبات حجیت ظنون نگاشت و در پایان نتیجه گرفت که خبر واحد ثقه‌ای که دانایان در درستی آن تردید نکنند، حجت است (انصاری، ۱۳۸۰: ۲۳۷/۱-۳۶۶). شیخ نتوانست فراتر از این نتیجه بدیهی را اثبات کند و درباره دیگر اخبار ثقه سخنی نگفت.

حق الطاعة

حق الطاعة روش دیگری برای رهایی از نتایج ایدئالیسم یقینی است. حق الطاعة از ابداعات شهید صدر است که مطابق آن، خداوند بر مکلفان حق اطاعت دارد، پس آنان باید امر او را، هرچند احتمالی باشد، انجام دهند. شهید صدر حق الطاعة را فرمان عقل عملی دانسته است (صدر، ۱۴۳۲: ۹۹، ۴۱۷، ۴۱۸).

شهید صدر اگرچه حق الطاعة را در مقام عقل می‌پذیرد، عمل به آن را لازم نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که دلیل شرعی پیروی از غیر علم را نهی کرده است (همان: ۱۳۷)، در حالی که علم در لسان شرع به هیچ وجه معنای جزمی ندارد، بلکه علم در قرآن کریم بر طرف راجح احتمال، هرچند با امکان خطا همراه باشد، نیز اطلاق شده است. بنابراین شهید صدر هرچند از نظر عقلی می‌پذیرد که باید به غیر جزم عمل کرد، متأثر از تعریف جزمی علم، عمل به غیر جزم را در دین جایز نمی‌شمارد.

نتیجه گیری

ایدئالیسم یقینی که تنها یقین را ارزشمند می‌شمرد نگرشی است که در یونان باستان شکل گرفت. این نگرش از راه نهضت ترجمه به جهان اسلام راه یافت. آنچه مسیر انتقالش را هموار کرد، نزاع متکلمان و اهل حدیث بود.

اصل عدم حجیت ظنون جلوه ایدئالیسم یقینی در اصول فقه است؛ که بر نگاه به ادله، از جمله حجیت خبر واحد، تأثیر گذاشت. انکار حجیت خبر واحد از سوی بیشتر فقیهان تا سده هفتم نیز از نتایج آن بود.

فقیهان در تلاش برای اثبات حجیت برخی ظنون، تعبد به ظنون، دلیل انسداد و حق الطاعه را مطرح کردند. از جمله تلاش‌ها برای اثبات ادله ظنی، ادعای علم‌آور بودن خبر عدل امامی است که میرزای استرآبادی مطرح کرد.

این تلاش‌ها در جهت مبارزه با آثار ایدئالیسم یقینی بوده است، در حالی که باید در اصل این نگرش تجدید نظر شود؛ چراکه ایدئالیسم یقینی و اصل عدم حجیت ظنون مؤیدی از قرآن یا احادیث ندارند. پس آنچه بهره‌ای از شناخت داشته باشد به همان میزان علم‌آور است و نمی‌توان به صرف احتمال خطا دلیلی را بی‌ارزش خواند. حق الطاعه گواهی بر این مطلب است. چنانکه شاهدهی از قرآن کریم در تأیید آن ذکر شد. ظن نهی شده در قرآن نیز به معنای اوهام، خرافات و اکاذیب است که نباید به آنها بها داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. خیز حاکمان مسلمان برای ترجمه علوم دیگر ملل را «نهضت ترجمه» نامیده‌اند. تلاش برای ترجمه از نیمه سده دوم و با روی کارآمدن عباسیان آغاز شد و تا اواخر سده چهارم ادامه یافت؛ در نتیجه شماری از آثار اصلی تمدن‌های یونان، ایران، مصر و هند به عربی ترجمه شد. بیشتر این آثار در زمینه طب، ریاضیات، نجوم، فلسفه و آیین کشورداری بود (هاشمی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳). نهضت ترجمه به سه دوره تقسیم شده است (جان‌احمدی، ۱۳۷۹: ۸۸).
۲. سه اصطلاح «قول جازم»، «اعتقاد جازم» و «طرف راجح احتمال» به یک حقیقت اشاره دارند؛ چه قول و اعتقاد در این موضع به یک معنا است و هر دو نتیجه ترجیح یک طرف احتمال‌اند.
۳. خبر در اصطلاح به معنای حدیث است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۷: ۴۲).
۴. سَمْنَه منسوب به سومنات (شهری در هند) یا شمن (روحانی بودایی) هستند (مشکور، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۶۵).

۵. خلاً تاریخی در مواردی به کار می‌رود که اتفاق یا مسئله‌ای مهم به شخصی ناشناخته نسبت داده شود و ابعاد حادثه مبهم باشد. فراغ تاریخی موجب تردید در وقوع حادثه می‌شود. برای نمونه، ادعا شده که عبدالله بن سبا، ابوذر را علیه عثمان تحریک کرد و موجب آغاز نبرد جمل شد و فرقه شیعه را به وجود آورد، در حالی که هیچ‌یک از عبدالله، محل تولدش، والدینش و طایفه‌اش مشخص نیست. همچنین مشخص نیست چگونه این کارها را انجام داده و یاران او چه کسانی بوده‌اند.
- در مورد سمنیه انکار به دست آمدن علم از خبر به انکار سنت می‌انجامد که مهم‌ترین منبع شناخت دین پس از قرآن است، در حالی که به‌وضوح معلوم نیست سمنیه هندو بوده‌اند یا بودایی، منسوب به سومنات‌اند یا شمن، در کجا حضور داشته‌اند (ر.ک: مشکور، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۶۵) و چه کسی از آنان نقل قول کرده و ارتباطش با آنان از چه طریق بوده است.
۶. از بزرگان معتزله بود و شاخه‌ای از معتزله با نام نَظَامِیَه به او منسوب است (آلفا، ۱۹۹۲: ۵۰۷/۲). وی در فلسفه تبحر داشت (شعبان اسماعیل، ۱۹۸۱: ۷۸-۷۶).
۷. ابوبکر عبدالرحمن بن کیسان اصم بصری از بزرگان معتزله بصره و پیشوای معتزله در زمان خویش بود. او معاصر نَظَام (م ۲۳۰ق) بود و مناظراتی با او داشت (ابن مرتضی، ۱۹۶۱: ۵۸-۵۶).
۸. ابوعلی جبایی (۲۳۵-۳۰۳ق) پیشوای معتزله در زمان خود بود. او از بزرگان متکلمان است و منسوب به جبی، به الف مقصوره، قریه‌ای در بصره است. او در بغداد ساکن شد و تا پایان عمر در آنجا باقی ماند (شعبان اسماعیل، ۱۹۸۱: ۹۹؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۲: ۳۲۷/۱۲).
۹. آیات نهی از عمل به ظن و غیر علم: بقره: ۷۸، ۸۰، ۱۶۹؛ آل عمران: ۶۶؛ نساء: ۱۵۷؛ انعام: ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸؛ اعراف: ۲۸، ۳۳؛ یونس: ۳۶، ۳۹، ۵۹، ۶۶، ۶۸؛ نحل: ۲۵؛ اسراء: ۳۶؛ کهف: ۵؛ حج: ۳، ۸؛ نور: ۱۵؛ روم: ۲۹؛ لقمان: ۶، ۲۰؛ جاثیه: ۱۸، ۲۴؛ نجم: ۲۳، ۲۸.
۱۰. وسمیئها بِالْفَوَائِدِ الْمَدْنِیَّةِ فی الرِّدِّ عَلٰی مَنْ قَالَ بِالْاِجْتِهَادِ وَالتَّقْلِیدِ اٰی اَتْبَاعِ الظَّنِّ فی نَفْسِ الْاَحْکَامِ الْاِلٰهِیَّةِ.
۱۱. تعریف الشک: فان الشک هو وقوف النفس بین ظنین متقابلین کائین عن شینین متساویین فی البیان و الوثاقفة.

منابع

- ابن المرتضی، احمد بن یحیی (۱۹۶۱م)، *طبقات المعتزله*، تحقیق سُوَسَّهٔ دِیْفُلْد - فِلَزَر، بیروت: دار مکتبه الحیاه.
- ابن درید، محمد بن الحسن (۱۹۸۷م)، *جمهره اللغه*، تحقیق رمزی منیر بعلبکی، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الاولى.
- ابن سیده مرسی، علی بن اسماعیل (۲۰۰۰م)، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداو، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *منطق المشرقین*، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

گذر ایدئالیسم یقینی از فلسفه یونان به اندیشه اسلامی / ۱۰۹

ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن (۱۹۸۶م)، *معرفة أنواع علوم الحديث* (ويعرف بمقدمة ابن الصلاح)، محقق نورالدين عتر، بيروت: دار الفكر المعاصر.

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله (۱۹۹۴م)، *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، سعودی: دار ابن الجوزی.

ابن قدامه، عبدالله بن أحمد (۱۹۶۸م)، *المغنی*، بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.

ابن حزم، علی بن احمد (بی تا الف)، *الاحكام فی اصول الاحكام*، تحقيق أحمد محمد شاکر، بيروت: دار الافاق الجديدة.

ابن حزم، علی بن احمد (بی تا ب)، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، القاهرة: مکتبه الخانجی.

ارسطو (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، تصحيح عبدالرحمن بدوی، بيروت: دار القلم، چاپ اول.

ازهری، محمد بن احمد (۴۲۱ق)، *تهذيب اللغة*، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

استرآبادی، محمد امین و عاملی، سیدنورالدين (۱۴۲۴ق)، *الفوائد المدنيه و الشواهد المکیه*، تحقيق رحمہ اللہ الرحمتی الأراکي، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول.

انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۸۰ش)، *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفكر الإسلامی، الطبعة الثامنة.

آلغا، رونی ایلی (۱۹۹۲م)، *موسوعه اعلام الفلسفیه*، بيروت: دارالکتب، الطبعة الی.

باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۲ق)، *الانتصار للقرآن*، عمان: دار الفتح، الطبعة الاولى.

بدوی، عبدالرحمن (۱۹۹۳م)، *من تاریخ الالحاد فی الاسلام*، قاهره: سینا للنشر، چاپ دوم.

بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷م)، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية*، بيروت: دارالافاق الجديدة، الطبعة الثانية.

به آیین، یعقوب (۱۳۸۳ش)، «تفکر فازی»، *دانش و مردم*، شماره ۸ و ۹، سال پنجم، دی و بهمن.

بهیانی، محمدباقر بن محمد اکمل (۱۴۱۵ق)، *الفوائد الحائریه*، قم: مجمع الفكر الإسلامی، چاپ اول.

بهمنیار بن المرزبان (۱۳۵۷ش)، *التحصیل*، تصحيح و تعليق استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

پطرس البستانی (۱۹۸۷م)، *محیط المحيط*، بيروت: مکتبه لبنان.

تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹۶م)، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق علی دحروج، بيروت: مکتبه لبنان ناشرون، الطبعة الأولى.

جان احمدی، فاطمه (۱۳۷۹ش)، «نهضت ترجمه، نتایج و پیامدهای آن»، *تاریخ اسلام*، شماره ۴، زمستان.

جصاص، أحمد بن علی (۱۹۹۴م)، *الفصول فی الأصول*، [بی جا]: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۵ش)، *جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد*، به کوشش سید علی حسینی زاده خضرآباد، قم: دار الحديث.

الجواد الکاظمی (۱۳۴۷ق)، *مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام*، تحقيق محمدباقر شریف زاده و محمدباقر بهبودی، [بی جا]: المکتبه المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

الحیدری، سید کمال (۲۰۰۸م)، *الظنّ (دراسة فی حجّته وأقسامه وأحكامه)*، تحقیق محمود نعمه الجیاشی، [بی جا]: دار فرائد للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۶ش)، *از سقراط تا ارسطو*، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران، چاپ دوم.

خضری‌بک، محمد (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م)، *تاریخ التشريع الاسلامی*، [بی جا]: دار الفکر، الطبعة الثامنة. خطیب بغدادی (۲۰۰۲م)، *تاریخ بغداد*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی، الطبعة الأولى.

خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲ش)، *انوار الهدایه فی التعليقة علی الکفایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوانساری، محمد (۱۳۸۸ش)، *منطق صوری*، تهران: آگاه، چاپ ۴۲. ذکیانی، غلامرضا (۱۳۹۰ش)، «ارزیابی ترجمه عربی قیاس ارسطو (دفتر دوم)»، *منطق پژوهی*، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان.

رازی، أبو‌الفتح (۱۳۷۸ش)، *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

رضاداد، علیه (۱۳۹۵ش)، *مکتب حدیثی بغداد (از قرن دوم تا نیمه قرن پنجم)*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.

ساعاتی، أحمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *بديع النظام (او: نهاية الوصول إلى علم الأصول)*، تحقیق سعد بن‌غریب بن‌مهدی السلمی، [بی جا]: جامعه أم القرى.

سرخسی، احمد بن ابی سهل (۱۴۱۴ق)، *أصول السرخسی*، تحقیق أبو‌الوفا الأفغانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

سورینا، آنی (۱۳۸۸ش)، *سفر به دیار پیش سقراطیان*، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه روز. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۶ش)، *الذریعة إلى أصول الشریعة*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول.

سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول. شافعی، أبو‌عبدالله محمد بن‌دریس (۱۳۵۸ق/۱۹۴۰م)، *الرساله*، تحقیق احمد شاکر، مصر: مکتبه الحلبي، الطبعة الأولى.

شعبان اسماعیل (۱۹۸۱م)، *اصول الفقه تاریخیه و رجاله*، ریاض: دار المریخ، الطبعة الاولى. شهید ثانی، زین‌الدین بن‌احمد (۱۴۱۳ق)، *الرعايه فی علم الدرایه*، تحقیق عبدالحیسن محمدعلی بقال، قم: بهمن.

صابری، حسین (۱۳۸۸ش)، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: سمت، چاپ اول. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۲ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، الطبعة الخامسة.

صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق)، المعجم الفلسفی، بیروت: الشركة العالمية للكتاب، الطبعة الالی.
طباطبای، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه
مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۱ق)، جوامع الجامع، تحقیق: مؤسسة النشر الإسلامی، قم: مؤسسة النشر
الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، چاپ: اول.
طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران:
مرتضوی، چاپ سوم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق أحمد حبيب قصیر العاملی، [بی جا]:
مکتب الإعلام الإسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندیان.
عاملی جبعی (معروف به صاحب معالم)، حسن بن زین الدین (بی تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم:
دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چاپ نهم.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق اللغویة، بیروت: دار الافاق الجديدة، چاپ اول.
علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰ش)، تهذیب الوصول الی علم الاصول، محقق محمد حسین
بن علی نقی رضوی کشمیری، لندن: مؤسسه الامام علی.
علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲ش)، نهاییه الوصول الی علم الاصول، محقق ابراهیم بهادری، قم:
مؤسسه الامام الصادق.

علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق)، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، قم: المطبعة العلمية.
علم الهدی، سید محمدصادق (۱۳۹۲ش)، «سیر تاریخی حجیت خبر واحد در اصول فقه شیعه»، فصلنامه
پژوهش های اصولی، شماره ۱۷، تابستان.

عمر بن سهلان الساوی (۱۳۸۳ش)، البصائر النصیریة فی علم المنطق، تحقیق حسن مراغی، تهران: شمس
تبریزی، چاپ اول.
غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (بی تا)، محک النظر فی المنطق، تحقیق أحمد فريد المزیدي، بیروت:
دار الکتب العلمية.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق)، المنطقیات، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۲۶ق)، القاموس المحیط، تحقیق مکتب تحقیق التراث فی
مؤسسة الرسالة، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة.
فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دار
الهیة، الطبعة الالی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷ش)، تفسیر القمی، تحقیق السید طیب الموسوی الجزائری، [بی جا]:
منشورات مکتبه الهدی، الطبعة الاولى.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.

ماکولسکی (۱۳۶۶)، *تاریخ منطوق*، ترجمه فریدون شایان، تهران: مهارت، چاپ دوم.
مامقانی، عبدالله (۱۳۸۵ش)، *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*، تحقیق محمدرضا مامقانی، [بی جا]: انتشارات دلیل ما.

محقق حلی، جعفر بن حسین (۴۲۳ق)، *معارج الاصول*، لندن: مؤسسه امام علی (ع).
محمود عبدالرحمن عبدالمنعم (بی تا)، *معجم المصطلحات والألفاظ الفقہیة*، [بی جا]: دار الفضیلة للنشر و التوزیع والتصدیر.

مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۸)، *مقدمه ای بر فقه شیعه: کلیات و کتابشناسی*، ترجمه آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول.

مدکور، ابراهیم (۱۳۶۵ش)، «منطق ارسطو نزد متکلمان اسلامی»، ترجمه محمد خوانساری، *ادیان و مذاهب و عرفان*، تحقیقات اسلامی، شماره ۱، بهار و تابستان.

مدکور، ابراهیم و سعادت اسماعیل (۱۳۶۲ش)، «نهضت ترجمه در جهان اسلام»، *کتابداری، آرشیو و نسخه پژوهی*، نشر دانش، شماره ۱۷، مرداد و شهریور.

مدیرشانه چی، کاظم (۱۳۸۷ش)، *درایه الحدیث*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم.
مشکور، محمدرضا (۱۳۷۵ش)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، چاپ اول.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، *اوائل المقالات*، تحقیق شیخ ابراهیم الانصاری، [قم]: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق ب)، *مختصر التذکره باصول الفقه*، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۳۲.
موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق)، *الإفصاح*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ چهارم.
مهدوی، یحیی (۱۳۷۶)، *شکاکان یونان*، تهران: سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۴۰ق)، *القوانین المحکمة فی الاصول*، قم: احیاء الکتب الاسلامیه.

نراقی، مولی احمد (۱۳۷۵ش)، *عوائد الایام*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ اول.
الوردی، علی (۱۹۹۶م)، *خوارق اللاشعور*، لندن: دار الوراق، الطبعة الثانية.
هاشمی، سید احمد و دیگران (۱۳۸۹)، *نهضت ترجمه*، تهران: نشر کتاب مرجع، چاپ اول.