

اجتهاد از منظر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

علی نهاوندی^۱

مهدی شکری^۲

چکیده

معرفت‌شناسی کنونی از مرجعیت معرفت‌شناختی با رویکردهای مختلف بحث می‌کند. از جمله این رویکردها، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور است. این نگاه، بر تأثیر ویژگی‌های اخلاقی و عقلانی فاعل شناسا، در شکل‌گیری و تکوین شناخت تأکید دارد و به بررسی آن می‌پردازد. برخی از رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، ویژگی‌های اخلاقی و عقلانی فاعل شناسا را معیار ارزیابی شناخت نیز قرار می‌دهد. این نوشتار بر آن است تا اجتهاد را به‌مثابه مرجعیت‌شناختی از منظر این رویکرد معرفت‌شناسی به‌طور تحلیلی - توصیفی واکاوی نماید. بر اساس این رویکرد، اجتهاد به‌مثابه ملکه نفسانی، فضیلتی عقلانی محسوب می‌شود. در نزد برخی اصول‌دانان، فاعل شناسا، باید برای برخورداری از اجتهاد یا برای به‌کمال رساندن آن، به ویژگی‌های اخلاق نیز آراسته باشد. این نگاه در قالب بررسی چستی قوه قدسیه و پیوند آن با اجتهاد بررسی می‌شود. علاوه بر این، ماهیت عدالت و تأثیر آن در وثاقت شناختی مرجع پیگیری می‌شود. قوه قدسیه و عدالت، از واژگانی‌اند که در تراث فلسفی و اخلاقی کاربرد دارند؛ اما اصول‌دانان و فقیهان با تبیینی متناسب، از آن‌ها در مباحث اصولی و فقهی بهره برده‌اند.

واژگان کلیدی: اجتهاد، فضیلت عقلانی، قوه قدسیه، عدالت، فضیلت اخلاقی، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور.

۱. مدرس درس خارج حوزه علمیه قم، سطح ۴ حوزه، دکترای فلسفه از دانشگاه، (نویسنده مسئول)،

nahavandi.47@yahoo.com

۲. دکترای کلام اسلامی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، mahdi.shokri54@gmail.com

مقدمه

معرفت‌شناسی فضیلت‌محور^۱ از جمله رویکردهای نوین است که به کارکردهای فضایل اخلاقی و عقلانی در معرفت‌شناسی و به طور خاص در مرجعیت معرفت‌شناختی^۲ می‌پردازد. (Zagzebsk, 2012, p.48; Zagzebsk, 2009, p.87)

مهم‌ترین شاخص این رویکرد، سنجش و ارزیابی فاعل شناسا به‌مثابه عامل شناختی است و بسته به اهمیتی که ارزیابی عامل شناختی در معرفت دارد، تقریرهای متعددی می‌توان از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور ارائه کرد؛ شکل ضعیف این رویکرد، فضیلت‌مند بودن را معیار درستی شناخت نمی‌داند. از این رو، اگرچه ویژگی‌های فاعل شناسا را مورد توجه قرار می‌دهد، اما شناخت درست نیز مستقل از عامل قابل‌ارزیابی است و ارزیابی عمل به لحاظ مفهومی، به ویژگی‌های او بستگی ندارد. به عبارت دیگر، ارزیابی عمل شناختی مشروط به شخص فضیلت‌مند نیست و درستی آن، از درستی عامل مستقل است و حسن فعلی جدای از حسن فاعلی ارزیابی می‌شود. نظریه فضیلت‌محور، شکل قوی نیز دارد. این بدان معناست که حسن فعلی مبتنی بر حسن فاعلی است و ارزیابی عمل شناختی (همان معرفت) بر اساس ویژگی‌های شناسنده (حسن فاعلی) ارزیابی می‌شود. در این رویکرد از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، معرفت یا باور موجه بر اساس فضیلت یا فعل فضیلت‌مندانه شناسایی می‌شود. (Zagzebsk, 1993, p.73)

اینکه کدام فضایل مراد است؟ بر اساس یک تقسیم‌بندی فضایل به فضایل اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌شود، اما در اینکه مصداق فضیلت عقلانی چیست، معرفت‌شناسان اختلاف نظر دارند. (Zagzebsk, 1996, p.78)

طبق برخی دیدگاه‌های معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، فضیلت مزیت عمیق و پایدار و اکتسابی است که مستلزم انگیزش ویژه‌ای برای تحقق هدف و مطلوب است و در پدیدآوردن آن به طور موثقی موفق است. (Zagzebsk, 2004, p.18) درباره موفقیت

-
1. Virtue epistemology
 2. Epistemic authority

و دستیابی به معرفت با دو رویکرد مواجه می‌شویم؛ رویکرد درونگرایانه^۱ که دستیابی به شناخت را خارج از دسترس فاعل شناسا نمی‌داند، و آن را نتیجه فعالیت شناختی مانند تفکر می‌داند. در مقابل، رویکرد برونگرایانه^۲، دستیابی به شناخت را خارج از دسترس فاعل شناسا می‌داند، و آن را نتیجه صرف فعالیت شناختی نمی‌داند. (Vahid, 2011, p.144) گاهی مرتبط با سبب تگّون معرفت، معرفت به درجه بالا و درجه پایین تقسیم می‌شود. (Zagzebsk, 1996, p.275)

در نگاه فضیلت‌محور، فضیلت، رسوخ در نفس دارد و به عبارت دیگر ملکه شده است و لازم نیست که فضیلت میانه بین افراط و تفریط باشد (مصباح، تعلیقه، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۷) در تراث اسلامی ظرفیت‌های متعددی برای پرداختن به نقش فضایل عقلانی و اخلاقی در معرفت‌شناسی قابل تصور است. در این راستا می‌توان به مباحث اصولی و فقهی پیرامون اجتهاد و نسبت آن با قوه قدسیه و عدالت اشاره کرد.

برخی آرای اصولی، اجتهاد را بر اساس واژه ملکه تعریف می‌کند. اگرچه این واژه در تعریف نیز لحاظ نشود، به طور عادی برای استنباط‌کننده حاصل می‌شود و ویژگی رسوخ در نفس در استنباط اهمیت دارد. چه بسا قوت ملکه اجتهاد موجب اعلیّت و اهلیت برای رجوع باشد. آشکار است که این ویژگی ناظر به قوای شناختی و به طور خاص مزیت و فضیلتی عقلانی محسوب می‌شود. شاید بتوان گفت این فضیلت با نام پیش‌گفته به قلمرو فقه اختصاص دارد.

نکته دیگر آنکه برخی اصول‌دانان به بررسی نسبت اجتهاد با فضایل اخلاقی و نیز فضایی عقلانی که اختصاص به یک قلمرو ندارد و ذیل عنوان قوه قدسیه قرار می‌دهند، پرداخته‌اند. گرچه واژه قوه قدسیه پیش از محقق بهبهانی در فقه کاربرد داشته، اما نخستین بار ایشان به طور مفصّل به تبیین قوه قدسیه و پیوند آن با اجتهاد پرداخته و راه کسب آن را بیان نموده است. در ادامه شاگردان ایشان، مانند میرزای قمی و مرحوم نراقی نیز آن را

1. Internalist
2. Externalist

از شرایط اجتهاد دانسته‌اند. برخی اصول‌دانان درباره قوه قدسیه به‌مثابه شرط اجتهاد و نیز درباره راه تحصیل آن مناقشه کرده‌اند. این نوشتار تأثیر شناختی قوه قدسیه را که متضمن فضایل اخلاقی و عقلانی است، بر اجتهاد، در حد مجال بررسی می‌کند. علاوه بر این، ماهیت عدالت به‌مثابه فضیلتی خلفی و تأثیر آن بر وثاقت شناختی مرجع، به اندازه بضاعت و مجال، بررسی شده است. بنا بر نظر شیخ انصاری، مشهورترین دیدگاه اصولی درباره عدالت، آن را بر اساس ملکه نفسانی معرفی می‌کند و آن را با تقوی ملازم می‌داند.

۲. اجتهاد به‌مثابه فضیلت عقلانی

معنای لغوی اجتهاد متضمن جدوجهد است و برای معنای اصطلاحی آن در فقه دست‌کم با دو گونه تعریف مواجهیم؛ تعریفی که اجتهاد را بر اساس ملکه‌ای نفسانی تعریف می‌کند (شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۹) و تعریفی که بر اساس معنای لغوی، اجتهاد را به معنای تلاش و کوشش (محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۵۳) یا به‌کارگیری نهایت تلاش (علامه حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰) به‌منظور به‌دست‌آوردن احکام شرعی یا ظن به حکم شرعی می‌داند. این تعاریف حاکی از آن است که اولاً در اجتهاد، ملکه‌ای ناظر به قوای شناختی برای نفس ثابت است، ثانیاً این معنا متضمن نهایت جهد و کوششی در به‌کارگیری قوای شناختی است. به نظر محقق عراقی، اختلاف در تعریف اجتهاد ناشی از اختلاف اصول-دانان در حقیقت اجتهاد نیست، بلکه همه تعاریف به بُعدی از اجتهاد اشاره دارند. از آن جهت که استخراج احکام و وظایف بالفعل تنها از راه قوه راسخه در تنقیح قواعد نظری و اعمال در موارد به دست می‌آید، اجتهاد بر اساس ملکه تعریف شده است و از آن روی که کاربست قواعد در مقام استنباط همراه با تحمل سختی است، به بذل نهایت تلاش تعبیر آورده شده است (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۱۶).

براین اساس، می‌توان اجتهاد را در چارچوب معرفت‌شناسی‌های نوین، فضیلتی عقلانی محسوب کرد؛ زیرا وضعیت پایدار و اکتسابی نفسانی است که به‌کارگیری آن، به‌منظور هدفی شناختی است؛ (Zagzebsk, 2000, p.457) زیرا اجتهاد وضعیتی راسخ، اکتسابی و به‌منظور به‌دست‌آوردن حکم شرعی است. چنان‌که برخی اصول‌دانان شروطی

مانند اعلم بودن را که به طور حتم ماهیتی شناختی دارد، به جهت نزدیک‌تر به واقع بودن، شرط تقلید از مجتهد محسوب کرده و آن را از احکام مستقلات عقلیه دانسته‌اند (آملی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۶۰)

۳. چپستی قوه قدسیه و رابطه آن با اجتهاد به مثابه فضیلتی عقلانی

در فلسفه و کلام اسلامی، به بالاترین مراتب حدس که به واسطه آن، فاعل شناسا معلومات را دریافت می‌کند، قوه قدسیه گفته می‌شود. حدس، گونه‌ای تعلّم محسوب می‌شود که در برابر تفکر قرار دارد و از جهت کیفیت مانند سرعت دستیابی به مطلوب شناختی و کمیت مراتب بسیاری دارد. در واقع دستیابی به حد وسط گاهی با تفکر حاصل می‌شود و گاهی بدون آن. (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۸۱) به این مرتبه حدس، توان قدسی گفته می‌شود تا بر الهی و موهوبی و اعطایی بودن آن تأکید شود. (مظفر، ۱۳۸۷ش، ص ۶۷ و ۶۸)

در تراث اصولی، گاهی اجتهاد بر اساس قوه قدسیه شناسایی شده است. برخی اصول-دانان بین آن دو، این‌همانی برقرار کرده‌اند (نراقی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۸۹) در مواردی نیز قوه قدسیه را از مقومات یا از شرایط تعریف اجتهاد دانسته‌اند و منظور از آن را توانایی بر ارجاع فروع به اصول بیان داشته‌اند.

الاجتهاد: هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحکم الشرعی الفرعی من أدلتها لمن عرف الأدلة و أحوالها، و كان له القوة القدسیة التي يتمكن بها عن مطلق ردّ الفرع الى الأصل. (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۲۳۵)

میرزای قمی، قوه قدسیه را وضعیت نفسانی اکتسابی محسوب نمی‌کند، بلکه آن را استعدادی غریزی و موهوبی می‌داند که با ممارست و تعلیم قابل زیادت و تقویت است. برای مثال، گاهی شخص در علم طب مهارت دارد، اما بر معالجه مریض توانایی ندارد، زیرا کاریست طب تنها منوط به یادگیری نیست، بلکه نیازمند، استعداد موهوبی است. به همین قیاس، علاوه بر برخورداری از علوم موردنیاز، مجتهد نیازمند استعداد غریزی و موهوبی است که با فقدان آن نمی‌تواند فروع را به اصول بازگرداند، جزئیات را به کلیات ارجاع دهد و به هنگام تعارض، ترجیح دهد. (همان، ص ۵۰۱)

نخستین بار، مرحوم وحید بهبهانی از واژه قوه قدسیه در مباحث اصول استفاده برده و آن را از شرایط اجتهاد بیان فرموده است. باید توجه داشت که اجتهاد در لغت به معنای جهد و کوشش است و اجتهاد در اصطلاح به معنای استنباط و استخراج احکام از روی ادله بوده که دست کم لازمه این تعریف، داشتن ملکه راسخ در نفس و وضعیتی ذهنی است که بر اثر کسب مهارت و ممارست در استخراج احکام از ادله و به کارگیری علوم مختلف و متناسب به دست می‌آید. اما ایشان علاوه بر آشنایی و مهارت در برخی علوم متناسب با قلمرویی که مجتهد در آن برای دستیابی به مطلوب می‌کوشد، اجتهاد را مشروط به قوه قدسیه نیز می‌دانند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۴ و ۲۱۸) به گونه‌ای که اگر مجتهد فاقد آن باشد، آشنایی و تسلط به دیگر علوم و برخورداری از مهارت‌ها مفید نخواهد بود و با بهره‌مندی از این نیرو، می‌تواند از دلایل و امارات در راستای اجتهاد سود برد و با کمترین توجه، اشکال و راه‌حل آن را دریابد و در صورت فقدان قوه قدسیه از تنبیه بدیهیات و دلایل امور نظری نیز بهره نخواهد برد. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۳۷)

از نظر ایشان، قوه قدسیه مشتمل بر اموری است:

الف) به سبب تقلید یا شبهه‌ای دچار اعوجاج در سلیقه نشده باشد؛ زیرا همان‌طور که حواس ظاهری مانند بینایی یا چشایی دچار آفت می‌شوند یا از آفتی ذاتی رنج می‌برند و برای مثال، دیدنی‌ها را سبز می‌بیند یا چشیدنی‌ها به ذائقه‌اش تلخ می‌آید، فهم نیز بر اثر عللی به اعوجاج دچار می‌شود. به نظر محقق بهبهانی، راه شناخت این کژای آن است که فهم خود را بر فهم و اجتهاد دیگر فقها عرضه دارد. در صورتی که، اجتهادش مخالف فقها باشد، فهم خود را متهم سازد؛ به نظر بهبهانی امکان دارد این شخص چنین کاری را تقلید، و بر خود حرام بداند، اما لازم است برای آنکه مجتهدی فاضل شود، چنین کند و این القائات را شیطانی شمارد.

ب) علاقه‌مند به بحث و اعتراض نباشد؛ زیرا چنین گرایشی، یا به دلیل مطرح شدن و اظهار فضل است یا بر اثر مرضی روحی است که در این صورت، شخص نمی‌تواند طریق درست را از نادرست شناسایی کند.

ج) لجوج و عنود نباشد. بسیاری از افراد هنگامی که در بدو امر از روی غفلت، تقلید یا شبهه‌ای حکمی می‌کنند، چون همتشان بر متابعت از حق نیست، درصدد تصحیح برنمی‌آیند و بر نظر خود لجاجت و مکابره می‌کنند و به هر دلیل سستی استناد می‌کنند و حتی منکر بدیهی می‌شوند و ادعای خلاف بدهات دارند؛ لذا با چنین گرایشی، در نظریات قطعی و ظنیات با اندک قصور یا تقصیری دچار تزلزل می‌شوند.

د) استبداد در رأی نداشته باشد؛ زیرا دانشجو ممکن است در ابتدا به‌رغم فقدان اطلاع و حتی قصور در علم‌آموزی، بر نظر خود پافشاری کند و بر اثر این ویژگی، کلام مجتهدان را دریافت نکند. به همین قیاس، مجتهد نیز نباید در بدو امر بر دیدگاهی اصرار ورزد؛ بلکه باید تأمل پیشه کند.

ه) دچار زیادی و افراط در حدت ذهن نباشد؛ به گونه‌ای که جزم پیدا نکند. و) بلید نباشد؛ یعنی آن‌گونه نباشد که از مشکلات و دقایق آگاه نشود، و به هر سخنی متمایل شود و در به‌کارگیری قوای شناختی خود تفریط نکند و فقط در پی نظر دیگران نباشد؛ بلکه حاذق و دارای فطانت باشد و حق را از باطل بشناسد و فروع را به اصول ارجاع دهد و بداند که در هر فرع به چه اصلی نیاز است و محل جریان و مقدار و کیفیت مسائل اصول فقه را در آیات و اخبار بشناسد.

ن) نخست و به مدت طولانی به علوم می‌مانند ریاضی و کلام که همراه با دقت است و روششان با فقه تفاوت دارد نپردازد؛ زیرا فهم فقهی‌شان دچار اشکال می‌شود.

و) نباید ذهن با تأویل در آیات و روایات انس گیرد به‌طوری که معانی تأویلی با معنای ظاهری مساوی باشد و مانع از اطمینان به‌ظاهر شود.

ه) نباید بیش از اندازه در فتوا جرئت‌مند باشد، همانند طبیعی که زیادی جرئت او موجب خسارت جانی می‌شود.

ی) نباید بیش از اندازه احتیاط ورزد، زیرا فهم فقهی را دچار اختلال می‌کند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۳۷-۳۴۰)

این سخن به معنای آن است که اقتدار مجتهد بر استنباط احکام که ناشی از وضعیت ذهنی راسخ او به مثابه فضیلتی عقلانی است، توقف بر قوه قدسیه دارد و فضیلت عقلانی پیش‌گفته در حوزه دین و باورهای دینی بر این نیرو مشروط است.

درواقع قوه قدسیه دارای دو کارکرد است: ۱. استقامت فکر؛ ۲. زمینه‌سازی هدایت شناختی مجتهد از سوی خداوند. (طباطبایی (المجاهد)، ۱۳۹۶ق، ص ۵۷۸)

آشکار است که آنچه محقق بهبهانی در مقام قوه قدسیه بیان فرموده است، متضمن برخی ویژگی‌های عقلانی و اخلاقی است. برای مثال اعوجاج سلیقه نداشتن، بلید نبودن، حدت ذهن نداشتن، دقت بیش از اندازه نداشتن و عدم اکثار در احتمال، را می‌توان احکام ناظر به قوه شناختی دانست، و لجوج نبودن، استبداد رأی نداشتن، بحاث نبودن، جرئت یا احتیاط بیش از حد در افتاء را از احکام ناظر به قوای اخلاقی و به عبارت دیگر از اخلاقیات در مقام کسب دانش محسوب کرد. می‌توان گفت به نظر مرحوم بهبهانی، قوه قدسیه وضعیتی نفسانی است که از انجام وظایف و ترک اشتباهات شناختی و اخلاقی شکل یافته است و نه تنها بر اجتهاد تأثیر دارد، بلکه به نظر ایشان از شرایط یا مقومات اجتهاد دانسته می‌شود.

به نظر مرحوم علی کاشف الغطاء، ملکه اجتهاد به دو قوه منحل می‌شود؛

(۱) نیرویی که از کسب شناخت علوم نیاز اجتهاد به دست می‌آید.

(۲) قوه قدسیه که همان قوت فهم و افزونی ادراک است و برای مجتهد ممکن

می‌سازد، جزئیات را به کلیات ارجاع دهد، قواعد اصولی را اجرا نماید

و... (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۰۹).

۳-۱. راه کسب قوه قدسیه از منظر محقق بهبهانی

مرحوم وحید بهبهانی، راه کسب این قوه را تهذیب اخلاق و جهاد نفس می‌داند. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴۵ و ۵۰۹) به عبارت دیگر او راه کسب قوه قدسیه را جهاد نفس، درخواست و تضرع از خدا و استمداد از ارواح مقدس معصومین علیهم‌السلام و در مرتبه بعد، استمداد از ارواح فقها می‌دانند؛ به گونه‌ای که باید در برابر ایشان ادب و محبت داشت و

پیوند قلبی برقرار نمود. محقق بهبهانی دلیل استمداد از معصومین و فقها را چنین بیان می‌دارند که اگر ارتباط قلبی با این ارواح که در نزد خداوند احیاء هستند، برقرار شود، ابواب فیض و کمال گشوده می‌شود و قلب با نور معرفت و علم انشراح می‌یابد، زیرا «فإنَّه نور یقذفه الله فی قلب من یشاء». (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۰۹) ایشان در مقام توضیح، روی گردانی و تنفر از فقهاء را موجب محرومیت از رسیدن به فقه و ورود به وادی سرگردانی و ضلالت و جهالت و حماقت شدید می‌داند که به تجربه در بعضی افراد قابل مشاهده است. (همان، ص ۵۱۰)

محقق بهبهانی استمداد الهی و تضرع و توسل و شفاعت از نفوس مقدسه را در کنار تحصیل علوم از راه مذاکره و مطالعه، قرار می‌دهد و بر تخلیه قلب از نفرت تأکید می‌ورزد. و أمّا تحصیل العلوم فبالشّروع فی المذاكرة و المطالعة، مع الاستمداد من الله تعالی و التضرّع إلیه و التوسّل و التشفّع بالنّفوس المقدّسة، و تخلیه القلب عن الميل و النّفرة، فما وجد من المسائل المسلّمة غیر المشکلة أخذها، و أمّا المشکلة و الخلافیة فیجتهد فیها بحسب وسعه (همان، ص ۵۱۰)

ایشان شرط بودن قوه قدسیه را چنین بیان می‌فرماید که علم و به‌خصوص علم فقه در قلب انسان دون‌پایه جای نمی‌گیرد؛

لأبد من صرف مدّة من العمر فی تهذیب الأخلاق، لما عرفت من اشتراط القوّة القدسیّة. ولأنّ «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء»، سیّما الفقه، والنّور لا یقذف فی قلب ردیّ (همان، ص ۳۴۵) در این راستا آقا سید جمال گلپایگانی، توانمندی بیشتر در اصول را موجب کمال و تسلط افزون‌تر در استنباط می‌دانند، اما وجود سلیقه مستقیم در مقام تطبیق را موجب نیکو شدن استنباط برمی‌شمارند و از این‌روی استقامت سلیقه در اجتهاد را معتبر می‌دانند. اهمیت استقامت در سلیقه به‌گونه‌ای است که با فقدان آن، خطای در مقام تطبیق کبریات بسیار می‌شود و فاقد این ویژگی، مجتهد نیست اگرچه در علم اصول متبحر و در تنقیح و دقت و تأسیس مبانی مسلط باشد؛ لذا از ملکه قدسیه که تنها راه تحصیل آن، تقوی و ممارست در ترک محرّمات الهی است، گریزی نیست.

کَلَمَا كَمَل عِلْمُ الْاَصُولِ كَمَلُ الْاِقْتِدَارِ عَلَى الْاِسْتِنْبَاطِ، وَ كُلُّ مَنْ دَقَّقَ النَّظْرَ فِي عِلْمِ الْاَصُولِ وَ حَصَلَتْ لَهُ الْاِحَاطَةُ بِالْجِهَاتِ وَ الْخُصُوصِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَسَائِلِ الْاَصُولِيَّةِ، كَانَ اَقْوَى اَسَاسًا وَ اَتَقَنَ مَدْرَكًا وَ مَعَ وُجُودِ السَّلِيْقَةِ الْمُسْتَقِيْمَةِ فِيهِ فِي مَقَامِ التَّطْبِيْقِ وَ ضَمِّ الْكِبَرِيَّاتِ اِلَى صَغَرِيَّاتِهَا، يَكُوْنُ اُجُودَ اِسْتِنْبَاطًا، وَ لِذَا يَعْتَبَرُ اِسْتِقَامَةُ السَّلِيْقَةِ فِي الْمَجْتَهِدِ، وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ كَثُرَ خَطَاؤُهُ فِي مَقَامِ الضَّمِّ وَ التَّطْبِيْقِ، وَ اِسْتِخْرَاجِ الْاَحْكَامِ الْاِلَهِيَّةِ مِنْ غَيْرِ مَدَارِكِهَا وَ لَا يَكُوْنُ مِثْلُهُ مَجْتَهِدًا وَ اِنْ كَانَ مُتَبَحِّرًا فِي الْاَصُولِ مُقْتَدِرًا عَلَى تَنْقِيْحِ الْمَبَانِي الْاَصُولِيَّةِ مُسْلَطًا عَلَى التَّحْقِيْقِ وَ التَّنْقِيْقِ فِي تَشْيِيْدِ الْمَبَانِي وَ تَأْسِيْسِهَا، بَلْ لَا بَدَلَ لَهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ مِنْ مُلْكَةِ قُدْسِيَّةٍ لَا تَحْصُلُ اِلَّا بِالتَّقْوَى وَ الْمُمَارَسَةِ عَلَى تَرْكِ الْمَحْرَمَاتِ الْاِلَهِيَّةِ (موسوی گلپایگانی، [بی تا]، ص ۴)

۲-۳. دلیل محقق بهبهانی بر توقف اجتهاد بر قوه قدسیه

از بیان مرحوم بهبهانی دست کم سه دلیل برای توقف اجتهاد به قوه قدسیه که خود بر ویژگی‌های اخلاقی و عقلانی اشتغال دارد، قابل دریافت است؛
(۱) به نظر ایشان ویژگی‌های منفی اخلاقی نه تنها مهلک است و شخص را از شأن انسانیت تنزل می‌دهد و او را از بهائم دون پایه تر می‌کند، بلکه برخی از ذمائم اخلاقی مانند حسد، کبر، عصبیت، عجب و ریا، آفت علم‌اند. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۴) و تأثیر منفی در کسب علم دارند.

با مراجعه به منابع روایی می‌توان شواهدی بر این ادعا یافت. برای مثال به مواردی اشاره می‌شود: برخی احادیث، عجب را تباه‌کننده عقل و مانع از کسب علم دانسته است؛ «العجب یفسد العقل»، «العجب صارف عن طلب العلم» (ری شهری، ۱۳۷۵ش، ح ۱۱۸۰۶، ح ۱۱۸۱)؛ حدیثی نیز لجوج را فاقد رأی و نظر می‌داند؛ «اللجوج لا رأی له» (آمدی، ۱۳۷۳ش، ح ۸۸۷). احادیثی نیز تکبر را موجب اخلال در فرایند تعلّم و قوای شناختی شناسایی می‌فرماید؛ «لا یتعلم من یتکبر» (همان، ح ۱۰۵۸۶)، «شر آفات العقل الکبر» (همان، ح ۵۷۵۲)؛ احادیثی نیز غضب را تباه‌گر عقل و کارکردهای عقل بیان می‌دارد؛ «الغضب یفسد الالباب»؛ «احضر الناس جواباً من لا یغضب» (همان، ح ۲۹۵۰ و ح ۱۳۵۶)؛ «شدة الغضب تغیر المنطق و تقطع ماده الحجة و تفرق الفهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۴۲۸).

۲) به نظر محقق بهبهانی برخی احادیث ناظر به این است که شرط حصول اجتهاد و تحقق قوه قدسیه، مجاهدت و ریاضت بسیار است؛ زیرا وارد شده است که برای افرادی که از خداوند صفای باطن و ظاهر، اخلاص عمل و برهان و دلیل از جانب خداوند طلب نکرده باشند، فتوا دادن حلال نیست. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۲۱)

۳) به نظر ایشان عدالت که شرط فتوا دهنده است، به آسانی به دست نمی‌آید. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶، ص ۸۴ و ۸۵)

۳-۳. موهوبی بودن قوه قدسیه

گرچه همه قائلین قوه قدسیه به اعطایی بودن آن تصریح نکرده‌اند، اما برخی همچون شهید ثانی، بر موهوبی بودن آن تأکید دارند:

و لا يكون ذلك كله إلا بهبة من الله تعالى إلهية وقوة منه قدسية توصله إلى هذه البغية، و تبلغه هذه الرتبة، و هي العمدة في فقه دين الله تعالى. و لا حيلة للعبد فيها، بل هي منحة إلهية و نفحة ربانية يخص بها من يشاء من عباده، إلا أن للجد و المجاهدة و التوجه إلى الله تعالى، و الانقطاع إليه أثرا بينا في إفاضتها من الجناب القدسي و الذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا و إنَّ الله كمع الْمُحْسِنِينَ (شهید ثانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۸۷)

عباراتی نیز بر غیر کسبی بودن قوه قدسیه تصریح دارد:

أهم ما يتوقف عليه الاجتهاد هو وجود القوة القدسية التي يتمكن بها من رد الفروع إلى الأصول و استنباطها منها و استقامة السليقة التي يتمكن بها من فهم المراد من كلمات أهل بيت العصمة: و إشاراتهم و هذه القوة و تلك الاستقامة من الملكات النفسانية التي لا تحصل بالكسب و إنما هي بيد الله سبحانه يؤتها لمن يشاء من عباده في مبدأ الفطرة حسبما تقتضيه حكمته و إرادته و لعله إلى هذا أشير بما ورد من ان العلم ليس بكثرة التعلم و إنما هو نور يقذفه الله بقلب من يشاء (كاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۲)

۳-۴. معیار بودن قوه قدسیه

گرچه برخی عبارات محقق بهبهانی بر اهمیت قوه قدسیه تأکید دارد، ایشان به معیار بودن آن تصریح نمی‌کنند. اما عبارات برخی قائلین قوه قدسیه، بر معیار بودن صراحت دارد:

لابدّ مع ما قدّمناه من حصول تلك القوة القدسية و الملكة الأصليّة التي هي المعيار، و عليها المدار في الإيراد و الإصدار، و بها يحصل التمييز بين الغث و السمين و العاقل الثمين و الغوص على لئالي تلك البحار، و الاقتطاف من جنى تلك الثمار، و استنباط ما يصل إليه عمله و يدركه فهمه من خبايا الأسرار، فكم ترك الأول للآخر! كما هو في المثل السائر، و تلك القوة بيده سبحانه يؤتيها من يشاء. (بحراني، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۸۳)

۵-۳. تأثیر قوه قدسیه بر ایمنی از غلط یا قوت فهم

شهید اول قوه قدسیه را از جمله شرایطی می داند که موجب در امان بودن قاضی از اشتباه می شود:

و يشترط في القاضي... الاستقلال بالإفتاء، بأن يعلم المقدمات السبع: الكلام، والأصول، والنحو، واللغة، والتصرف، وشرائط الحدّ والبرهان. واختصاصه بقوة قدسيّة يأمن معها الغلط، و يعلم الأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودلالة العقل. (شهید اول، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰، ص ۴۹)

در مقابل اکثر اصول دانان، قوه قدسیه را موجب نداشتن خطای شناختی نمی دانند، بلکه آن را به معنای داشتن قوت فهم می دانند:

ان المعتبر هو قوة الفهم و ليس المعتبر مطابقة الفهم للواقع فخطأ المجتهد في المسألة لا يوجب سلب الملكة القدسية عنه (كاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۱۱)

اصول دانان برای قوه فهم تعابیر مختلفی که حاکی از قابل شدت و ضعف فهم است بهره می برند؛ برای مثال جودت نظر، استقامت فهم (فیض کاشانی، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۷۱۰) سرعت فهم (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۵۰۱) فطانت، حسن ادراک (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۱۰) را به قوه قدسیه نسبت می دهند.

در این حال چنین فاعل شناسایی در اثر ممارست دارای جودت فهم و سرعت انتقال ذهن شود که این فضیلتی [عقلانی]، مضاعف بر فضیلت پیش گفته شده محسوب می شود. (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۵۰۱ و ۵۰۲)

از این رو برخی بزرگان نیز این قوه را شرط اعلمیت و موجب فهمنده‌تر بودن مجتهد می‌دانند؛ زیرا با این نیرو مجتهد با اتقان نظر و استقامت فکر به اجتهاد می‌پردازد. (موسوی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۵)

آشکار است که اعلمیت به‌خاطر اقرب به واقع بودن شرط مرجع محسوب می‌شود. (آملی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۰۳) از این رو، لازمه شرط بودن قوه قدسیه به معنای آن است که فاعل شناسایی که دارنده قوه قدسیه است، آرای او به واقع نزدیک‌تر است و هرچه قوه قدسیه قوی‌تر باشد، احتمال اصابه به واقع بیشتر خواهد بود.

البته قوت فهم به معنای این نیست که هر که دارای قوه قدسیه و امور متضمن آن باشد به واقع می‌رسد، بلکه یعنی غالب فقهای که مخالف آن دیدگاه‌اند، امکان درستی آن را انکار نمی‌کنند:

ولا يذهب عليك أن المراد بالاستقامة ليس إصابة نفس الأمر، وإلا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة أغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في ردّ الفروع إلى الأصول، بل المراد أن يكون ذلك الردّ ممّا لا يأتى صحته الأفهام الغالبة، وإن كان مرجوحاً عند من خالفه في الردّ فمرجوحية أحد الأقوال المتخالفة أو كثير منها بالنسبة إلى الآخر ليس معناه عدم الاستقامة، ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه. (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۵۰۲)

۳-۶. دیدگاه محقق اصفهانی درباره تأثیر قوه قدسیه در اجتهاد

دست‌کم برخی بزرگان همچون محقق اصفهانی، با دیدگاه وحید بهبهانی مخالفت کرده‌اند. به نظر مرحوم اصفهانی، قوه استنباط تنها به سبب معرفت به علوم که استنباط بر آنها متوقف است حاصل می‌شود و در اجتهاد، نیرویی که قوه قدسیه نامیده می‌شود و به مثابه نوری از جانب خداوند و هدایت الهی باشد، در کار نیست؛ زیرا اجتهاد به معنای بذل نهایت تلاش علمی برای کسب حجت بر حکم و برای عادل، فاسق، مؤمن و منافق، قابل دستیابی است.

القوة على الاستنباط فانها تحصل دائماً بسبب معرفة العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط، لا بنفس الاستنباط، فانه يستحيل بلا قوة عليه. ولا يخفى انه ليست ملكة الاستنباط الا تلك القوة

الحاصله من معرفة ما ذكر، لا قوة اخرى تسمى بالقوة القدسية و انها نور يقذفه الله في قلب من يشاء، فان الاجتهاد - بمعنى: است فراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم - ممكن الحصول للعادل، و الفاسق و المؤمن و المنافق، لتسببه عن اعمال القوة النظرية الحاصله من اتقان العلوم النظرية الدخيلة في تحصيل الحجة على الحكم، من دون حاجة الى قوة قدسية الهية أو قذف نور منه تعالى في قلب المستنبط، (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۳۶۳)

۷-۳. بررسی تأثیر قوه قدسیه بر اجتهاد و کارکرد آن

در مقام بررسی می‌توان گفت، گرچه بزرگانی همچون مرحوم غروی اصفهانی قوه قدسیه و نقش آن را در اجتهاد انکار کرده‌اند، اما از سوی دیگر بزرگانی همانند شیخ انصاری (ر.ک: شیخ انصاری، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹ و ۲۱؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۷ و ۱۴۹)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۳۱۹ق، ص ۹۲)، آقا سید جمال گلپایگانی (موسوی گلپایگانی، [بی‌تا]، ص ۵) و حتی در دوره معاصر برخی فقهاء، قوه قدسیه را از شرایط اجتهاد می‌دانند. (مکارم، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۳۱۹) و از این واژه با توضیح مورد نظر میرزای قمی، بهره می‌برند.

به نظر می‌رسد کاربرست قوه قدسیه در اصول به دورانی بازمی‌گردد که می‌توان آن را دوره انتقال اخباری‌گری به اصولی دانست و هنوز افرادی با همان رویکرد اخباری‌گری زیست علمی داشته‌اند و چه بسا، موضع‌گیری‌های غیرمنصفانه، اخلال بسیاری را در فهم موجب می‌شده است؛ از این روی در این دوره، مرحوم وحید بهبهانی، شاگردان او نظیر ملا احمد نراقی (نراقی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۸۶)، و تا دوره‌هایی که به احتمال زیاد، هنوز اخباریان می‌زیسته‌اند، قوه قدسیه از شرایط اجتهاد دانسته شده است. اما با کم‌رنگ شدن اخباری‌گری، قوه قدسیه به‌مثابه شرط یا مقوم اجتهاد کمتر در تراث اصولی قابل ملاحظه است.

آیت‌الله میرزا هاشم آملی بعد از بیان دیدگاه محقق بهبهانی، تأثیر قوه قدسیه بر شناخت را می‌پذیرند و آن را شرط کمال اجتهاد می‌دانند. به عبارت دیگر، گرچه عنوان مجتهد بر فاقد آن قوه صدق می‌کند، اما مجتهد برای فهم به آن نیاز دارد. البته این نکته را نیز متذکر می‌شوند که قوه قدسیه، هویت اخلاقی دارد و مختص به مجتهد نیست؛ بلکه هر جویای

علمی به این اخلاقیات در قلمرو شناخت نیاز دارد، از این روی شرط اختصاصی مجتهد در مقام استنباط نیست. (ر.ک: آملی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۵۴)

شاید بتوان گفت، بیان محقق اصفهانی درباره قوه قدسیه ناظر به این است که اجتهاد بر طبق همان تعاریف مرسوم مبتنی بر تمرین و ممارست در به‌کارگیری قواعد فقهت و اصول استنباط است و ملکه اجتهاد با تلاش علمی تحقق می‌پذیرد و چنین نیست که حصول آن به طور تام به امور معنوی منوط باشد و چنین نیست که اگر تقوی نباشد، اجتهاد حاصل نشود. از این رو، ایشان در مقام نقد دیدگاهی است که آن را به طور کامل موهوبی می‌داند. (ملک‌زاده، ۱۴۴۳ق، ص ۱۱۴) برای مثال شهید ثانی، بعد از شمارش علوم مورد نیاز اجتهاد، یادگیری آنها را آسان می‌داند، اما قوه‌ای که مجتهد به وسیله آن از رد فروع به اصول و استنباط فروع از اصول می‌شود، موهوبی است.

نعم یشرط مع ذلک کله أن یکون له قوة یتمکن بها من رد الفروع إلى أصولها واستنباطها منها [ای قوه القدسیه] و هذه هی العمدۃ فی هذا الباب - و إلا فتحصیل تلك المقدمات قد صارت فی زماننا سهلة لکثرة ما حققه العلماء و الفقهاء فیها و فی بیان استعمالها و إنما تلك القوة بید الله تعالی - یؤتیها من یشاء من عباده علی وفق حکمته و مراده و لکثرة المجاهدة و الممارسة لأهلها مدخل عظیم فی تحصیلها - و الذین جاهدوا فینا لنهّديهم سبیلنا و إن الله لمع الْمُحْسِنِينَ - (شهید ثانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۷)

برخلاف برخی قائلین قوه قدسیه که آن را موهوبی و غیر کسبی می‌دانند، میرزای قمی، اگرچه استعداد را برای آن لازم برمی‌شمارد و از این روی آن را موهوبی می‌داند، اما بر نقش تلاش علمی نیز در کسب قوه قدسیه تأکید می‌ورزد.

فإن معرفة العلوم السابقة غیر كافية فی ذلک، بل هی أمر غریزی موهوبی یختص ببعض النفوس دون بعض، فإذا كانت هذه الحالة موجودة فی نفس و انضم إليها معرفة [العلوم] السابقة، فیحصل له ملکه الفقه، یعنی قوه ردّ جزئیاته الی کلیّاته. و أصل تلك الحالة لا یحصل بالکسب، بل له مدخلية فی زیادتها و تقویتها. إذا أردت معرفة ذلک فلاحظ من لیس له الطّبع

الموزون، فإنه لا ينفعه تعلم علم العروض، وكذلك سائر العلوم، فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرض. (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۵۰۱)

منابع درون دینی (آیات و روایات) دلالت بر تأثیر اخلاقیات و قوه قدسیه و راه تهذیب نفس بر فهم دارد و لازم است فی الجمله تأثیر اخلاقیات منفی و مثبت را در تکوین شناخت پذیرفت؛ اما نباید آن را ملاک و معیار ارزیابی فهم قرار داد؛ به عبارت، نباید مبنای ارزیابی را ویژگی‌های عقلانی فاعل شناسا و حسن اخلاقی فاعل قرار داد، بلکه برای ارزیابی هر باوری از جمله باورهای دینی باید امور شناختی؛ مانند اصول فقه و منطق و دیگر علوم مورد احتیاج اجتهاد را مبنای ارزیابی قرار داد؛ زیرا در این در غیر این صورت، باب بحث علمی مُنسد می‌شود و هر فقیهی می‌تواند در مباحث علمی به اشراق و امداد الهی استناد نماید، بدون اینکه بر اساس علوم مورد نیاز اجتهاد، نظر او را به بوته ارزیابی سپرده شود.

برون‌گرایی و از دسترس خارج دانستن ارزیابی شناخت و یا معیار قراردادن امور غیرشناختی مانند ارزیابی فضایل و رذایل اخلاقی و عقلانی به‌جای شناخت، و یا تأکید بر موهوبی دانستن نیروهای شناختی؛ مانند قوه قدسیه از جمله رویکردهای معرفت‌شناسی است که ارزیابی شناخت را بدون معیار می‌سازد و به‌نوعی موجب نسبی‌گرایی شناختی می‌شود. البته این به معنای عدم تأثیر امر غیرشناختی بر باور به مثابه پدیده‌ای روان‌شناختی که به گزاره تعلق می‌گیرد نیست، بلکه نباید این امور را معیار ارزیابی معرفت‌شناسانه باور یا گزاره قرار داد.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، برخی رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت محور، معرفت را به معرفت درجه بالا و درجه پایین تقسیم می‌کنند. مرحوم بهبهانی نیز در مواردی به این نکته اشاره می‌کند و از این‌روی، به‌خاطر مشروط بودن اجتهاد به قوه قدسیه، آن را برای افراد دون‌پایه و فاقد قوه قدسیه قابل تحصیل نمی‌دانند، اما محقق اصفهانی با این نکته که اجتهاد برای افرادی مانند فاسق و منافق هم امکان دارد، دست‌کم، اجتهاد را از مصادیق علوم درجه بالا نمی‌داند.

۴. عدالت به مثابه شرط مرجع

بیشتر منابع اصولی و فقهی، برای اجتهاد دو نوع شرط بیان کرده‌اند؛ شرطی که ناظر به یادگیری علوم نظیر عربی، منطق، تفسیر و... است که در این بین، جویای اجتهاد، نیاز بیشتری به یادگیری اصول و رجال دارد. شرایطی که ناظر به ویژگی‌های مجتهد است؛ بلوغ، عقل، مرد بودن، اسلام، ایمان، طهارت مولد و عدالت از جمله ویژگی‌های مجتهد محسوب می‌شود. این ویژگی‌ها، از آن روی که مجتهد در مقام افتاء و مرجعیت علمی قرار می‌گیرد، شرط اجتهاد محسوب می‌شوند. این به آن معناست که در نظر اصول‌دانان، صدق عنوان اجتهاد به مثابه فرایند شناخت فاعل شناسا، مشروط به عدالت نیست.

به نظر محقق اصفهانی، ملاک ثقه بودن است و اگر دلیلی خاص مانند اجماع بر این ویژگی‌ها نباشد، همه دلایل قابل مناقشه است. (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۶۸) به نظر ایشان دلیل اعتبار فتوا همان دلیل اعتبار خبر است و ملاک در خبر، ثقه بودن محسوب می‌شود؛ شرط عدالت بر اساس روایت باب افتاء، به خاطر امن از خیانت و کذب است و شرطی تبعدی نیست و موضوعیت ندارد. به عبارت دیگر، اگر فاسق مورد وثوق از خیانت و کذب باشد، عدالت معتبر نیست. (همان، ص ۶۹)

۴-۱. نسبت عدالت به مثابه ویژگی نفس و وثاقت شناختی مرجع

گرچه مرحوم اصفهانی وثاقت را به معنای در امان بودن از خیانت و کذب می‌داند؛ اما به نظر می‌رسد، می‌توان وثاقت را دست‌کم به معنای کمتر شدن خطای شناختی نیز احتمال داد. زیرا به طور فطری انسان به کسی که خطای او بیشتر از حد متعارف است اعتماد نمی‌کند، هر چند این خطا تعمدی نباشد؛ (شبیری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۰۷) لذا می‌توان نسبت بین عدالت و وثاقت به معنای مورد نظر را بررسی کرد. پیش از بررسی این مسئله لازم است به ماهیت‌شناسی عدالت پرداخت. عدالت در لغت به معنای استواء و استقامت و نزد اصول‌دانان دست‌کم دارای شش تعریف است؛ گاهی عدالت درباره ملکه نفسانی که موجب انجام واجبات و ترک محرمات به است، به کار رفته است؛ در مواردی عدالت به انجام واجبات و ترک محرمات که از ملکه نفسانی ناشی می‌شود، تعریف شده است؛

در تعریف دیگر، عدالت به معنای انجام واجبات و ترک محرمات است؛ گاهی نیز عدالت به استقامت در مقام عمل به انجام واجبات و ترک محرمات با انگیزه الهی به شیوه‌ای دارای استمرار معرفی شده است. در دو تعریف دیگر عدالت به اسلام بدون مشاهده فسق و اسلام همراه با حسن ظاهر شناسایی شده است. در واقع دو تعریف اخیر بجای آنکه ناظر به مفهوم عدالت باشد، ناظر به شناسایی دارنده عدالت است. (شهیدی پور، ۱۴۲۷ق، ص ۶۲۴-۶۳۴) به نظر استاد شهیدی، با توجه به آنکه واژه عادل در کنار دیگر واژگانی مانند مرضی، خیر، صالح، عفیف و صائن و مانند آن در روایات آمده است که اوصاف فعل محسوب می‌شوند، از این رو، عادل بودن نیز صفت فعل خواهد بود؛ لذا تعریف نخست که عدالت را تنها ملکه نفسانی دانسته بود، مورد قبول نیست. سومین تعریف نیز چون متضمن انگیزه و نیت الهی نیست، بر عامل واجبات و تارک محرمات بدون انگیزه الهی، عادل، مرضی و مانند صدق نمی‌کند. به نظر استاد شهیدی بین تعریف دوم و چهارم، تفاوتی نیست، بخصوص آنکه اگر واژه ملکه نفسانی، علاوه بر آنکه شامل انجام تکالیف بدون سختی می‌شود، انجام مستمر تکالیف با سختی و از روی انگیزه الهی را نیز شامل شود. (همان)

با اندک تتبع در آثار اصولی که به بیان اقوال مفهوم می‌پردازد، می‌توان دریافت، در بیشتر تعاریف مورد اعتنای بزرگان، مفهوم ملکه به تصریح یا به طور غیر مصرح لحاظ شده است و در مواردی این تعاریف یکی دانسته شده‌اند. (ر.ک: شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰) برای مثال در تعریف چهارم عدالت، واژه ملکه به کار نرفته است، حال آنکه استاد شهیدی تعریف دوم و چهارم را یکی می‌دانند؛ زیرا اگر استقامت بر انجام یا ترک کاری، همراه با استمرار باشد، به طور عادی موجب ملکه نفسانی می‌شود. از این رو، لحاظ استقامت و استمرار در تعریف چهارم، نشان از اشراب مفهوم رسوخ در نفس در تعریف دارد. به عبارت دیگر، بین انجام و ترک عمل با انسان، انگیزه و نیت ارتباط برقرار می‌کند. هرچه تکرار یا ترک عمل بیشتر گردد، عمل یا ترک، در نفس راسخ‌تر می‌شود و به واسطه نیت بین نفس و عمل بر اساس قاعده سرایت (تأثیر ویژگی‌های عامل در عمل)

و وراثت (تأثیر پذیری عامل از عمل و رسوخ و ویژگی‌های عمل در عامل) پیوند برقرار می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۰) و این حکایت از شدت و ضعف داشتن صدق مفهوم عدالت بر مصادیق دارد.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که نزد اصول‌دانان با حصول چه میزانی از استمرار انجام یا ترک عمل، عدالت موجب وثاقت شناختی می‌شود. مسلم است که گاهی عدالت در نفس به گونه‌ای راسخ می‌شود که قوه عقلیه بر قوای تحریکی (غضبیه و شهویه) حاکم می‌شود و قوا در حالت اعتدال قرار دارند و به عبارت دیگر نفس دارای جامع فضایل قوه غضبیه و قوه شهویه است و از این روی قوای تحریکی در فرایند شناخت اخلال ایجاد نمی‌کنند. آشکار است که چنین وثاقتی برای همه دارندگان عدالت حاصل نمی‌شود. البته عدالتی که برای وثوق شناختی و ایمنی از کذب برای مرجع لازم است بر اساس تناسب با مقام خطیر مرجعیت گرچه ماهیت آن متفاوت از شرط بودن عدالت در دیگر جایگاه‌ها مانند شهادت یا امام‌جماعت نیست، اما از آنجاکه عدالت شدت و ضعف بردار است، مراتبی از عدالت برای مرجع معتبر است که به آسانی دچار اخلال نشود.

فالعَدَالَةُ الْمَعْتَبَرَةُ عِنْدَهُمْ فِي الْمَرْجِعِ لَا بَدَأُ أَنْ تَكُونَ بِمَرْتَبَةِ لَا تَزَاحِمُ وَلَا تَغْلِبُ، وَالْإِنْصَافُ أَنَّهُ يَصْعَبُ جَدًّا بَقَاءُ الْعَدَالَةِ لِلْمَرْجِعِ الْعَامِّ لِلْفَتْوَى إِذَا لَمْ يَكُنْ بِمَرْتَبَةِ عَالِيَةِ ذَاتِ مِرَاقَبَةٍ وَمَحَاسَبَةٍ فَانْ ذَلِكُ مَزَلَةٌ الْأَقْدَامِ وَمَخْطَرَةٌ الرِّجَالِ الْعِظَامِ. (حکیم، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۴۳)

برای تبیین دیدگاه‌ها درباره رابطه عدالت و وثاقت شناختی می‌توان بحث را در باب حریص بر دنیا نبودن پی‌جو شد. اگرچه صاحب عروه این شرط را در کنار عدالت از شرایط مرجع دانسته‌اند؛ اما برخی بزرگان این شرط را زاید بر عدالت نمی‌دانند، زیرا این ویژگی بنا بر آنچه در روایات آمده است، همان [یا از مصادیق] عدالت محسوب می‌شود. (خوئی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۶) اما در اینکه حریص بودن بر دنیا به مثابه یکی از مصادیق عدالت چه نسبتی با وثاقت شناختی برقرار می‌کند، با دو دیدگاه مواجهیم.

استاد شهیدی، حبّ دنیا را دو گونه می‌داند؛ گاهی حب در محرمات است که مخالف عدالت محسوب می‌شود؛ اما گاهی نیز حب در مباحات است. به نظر ایشان اگر عدالت

فقیه محرز باشد، حب دنیوی او به حلال، به طور عقلایی مانع وثوق او نیست. (شهیدی پور، ۱۴۲۷ق، ص ۶۲۰ و ۶۲۱) آشکار است که منظور ایشان، وثوق نوعی از خطای شناختی است.

حيث انه لو أحرز عدالة فقيه و انما كان في نفسه حب الجاه والمال و يحاول الوصول اليهما بالطرق المباحة، لم يمنع ذلك عن الوثوق العقلاني به، فانه نظير سائر الأوصاف الشخصية من الجبن او الشجاعة ونحوهما، فقد يكون تشخيص الانسان متأثرا من أوصافه الشخصية، لكن المفروض انه ليس بمرتبة يمنع عن الوثوق النوعي به (همان)

در مقابل دیدگاهی دیگر، حب شدید را بدون اینکه تقسیم به حلال و حرام نماید، موجب عدم وثوق شناختی و بیشتر از حد متعارف شدن خطا می‌داند. آیت‌الله شبیری این وثوق را شرط مرجعیت در رساله عملیه قرار داده و منشأ آن را نداشتن حب شدید به دنیا بیان داشته‌اند. (شبیری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۰۸)

با این نگاه سؤال پیش می‌آید که اگر فقدان عدالت دست‌کم در مصداق دنیاجویی شدید، موجب عدم وثوق شناختی مجتهد می‌شود، چرا این شرط از شرایط فتوا دهنده، بیان شده است و در شرایط مجتهد نیامده است؛ نخست می‌توان بر اساسان اجتماعی و خطیر بودن آن پاسخ گفت که وثوق شناختی با چنین دقتی در مجتهد شرط نیست، اما در فتوا شرط شده است؛ شاید پاسخ دیگر بتوان بیان داشت که فهم مجتهد غیر عادل یا دارای حب شدید، برای خود او حجت است؛ اما دست‌کم برای دیگر افراد که از اخلال شناختی او در اثر عدم عدالت یا حب شدید دنیوی آگاه‌اند، حجت نیست.

۲-۴. رعایت عدالت در مقام افتاء

گاهی عدالت کلی و در همه قلمروها است، اما امکان دارد فاعل شناسا با تمرین و تسلط بر قوای تحریکی و جلوگیری از تأثیر منفی این قوا بر شناخت بدون اینکه به عدالت کلی برسد، در مقام تعلیم و تعلم عدالت را رعایت کند. از سوی دیگر امکان دارد، فاعل شناسا در دیگر قلمروها واجد عدالت باشد، اما نتواند در مقام شناخت مانع تأثیر حب و بغض دنیوی شود.

این نگاه مبتنی بر تعدد یا ازدواج شخصیات است که برخی دانشمندان مسلمان همانند علامه طباطبایی آن را می‌پذیرند. فخر رازی در پی آن است که بین آثار طاعات و معاصی و فضایل و رذایل کسر و انکسار برقرار کند؛ اما علامه طباطبایی این رویکرد را به طور دائمی درست نمی‌داند؛ زیرا به نظر ایشان، گاهی فضایل و رذایل تصالح می‌کنند و بدون آنکه کشمکش و تنازعی در بین باشد، آدمی دارای ملکات فضیلت‌مند و نیز ملکات رذیلت‌دار می‌شود و هریک بدون مداخله و مزاحمت در عملکرد دیگری، به مقتضای خویش کارکردی دارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۳۰) در بحث حاضر نیز اگرچه امکان دارد فاعل شناسا دارای تقوای کلی و دائمی نباشد و به عبارت دیگر عدالت کلی در قوای نفس برخوردار نباشد، اما می‌توان فرض کرد که او، در زمینه‌ای همانند فرایند شناخت، بر قوای تحریکی و خلقی خویش تسلط دارد و نمی‌گذارد امیال در مقام ارزیابی، استدلال، علم‌آموزی یا دیگر فرایندهای شناختی او تأثیر منفی داشته باشند. از این رو، آیت‌الله شبیری حب‌شدید [که منشأ آن قوای غضبی و شهوی است] را با تقوا قابل جمع می‌دانند. (شبیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۸)

می‌توان فرض کرد که گرچه مرجع دارای عدالت کلی یا همان ملکه تقوی نیست، اما با رعایت عدالت در فرایند اجتهاد از وثاقت شناختی برخوردار باشد. نکته مهم آن است که به‌خاطر اهمیت این منصب و احتمال خطای غیرتعمدی شناختی، چه‌بسا عقلا شرایط را سخت‌تر در نظر بگیرند و به عدالت و وثاقت جزئی اکتفا نکنند، و برخوردار از عدالت کلی را شرط بدانند.

چه‌بسا از همین روی باشد که برخی روایت معتبره از امام صادق علیه السلام، فقیه را زاهد در دنیا و راغب به آخر و متمسک به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می‌فرماید. (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۲۳) آشکار است که زهد در اینجا به معنای بی‌اعتنایی به دنیا و حقیر شمردن آن است نه ترک دنیا و اعراض از آن. (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ص ۴۲۴) در این راستا کسی که زهد در دنیا ندارد، نمی‌تواند به‌خاطر فقدان وثوق مورد نیاز افتاء، در این منصب قرار گیرد. این وثوق علاوه بر ایمن بودن از کذب و خیانت، شامل امور شناختی غیراختیاری

مانند سهو، ضابط بودن، نسیان و مانند آن می‌شود؛ چنان‌که برخی کتاب‌های رجالی نیز ثقه بودن را اعم از اختیاری و غیراختیاری طبق توضیح پیش‌گفته می‌دانند. (ر.ک: شبیری، ۱۳۸۰ش، ص ۳۶)

۳-۴. نسبت ویژگی عدالت در اصول فقه و فضایل اخلاقی

بر اساس یک تقسیم‌بندی در برخی کتاب‌های اصولی، عدالت به اخلاقی و شرعی تقسیم می‌شود. برای مثال محقق اصفهانی عدالت اخلاقی را همان اعتدال قوا و حکومت عقل بر دیگر قوا یعنی شهوی و غضبی بیان می‌دارند. به نظر ایشان، عدالت اخلاقی برای همگان تحقق نمی‌یابد، و عدالت شرعی که در برخی امور مانند مرجعیت شرط است، با عدالت اخلاقی تفاوت دارد. به عبارت دیگر، دایره عدالت شرعی وسیع‌تر از عدالت اخلاقی است. (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۰) ایشان در ادامه تلاش می‌کنند تا نشان دهند آنچه در برخی روایات بر برخی ویژگی‌ها مانند ستر، عفاف و خود نگهداری از برخی شهوات اشاره دارد، فضیلت قوه شهوت محسوب می‌شود؛ اما به این معنا نیست که تمام فضایل در شخص جمع باشد. به نظر ایشان اجتناب از کبائر نیز که از شرایط عدالت شرعی است، لازم نیست ناشی از ملکه نفسانی باشد، بلکه چه‌بسا ریشه در کف نفس و خوف از عقاب مترتب بر کبائر داشته باشد و ناشی از فضیلت نفس نباشد و همین اندازه برای عدالت شرعی کفایت می‌کند. (همان، ص ۷۱)

تمایز عدالت شرعی و اخلاقی براین اساس که در عدالت شرعی نیاز به ملکه شدن نیست، جای تأمل دارد. زیرا به نظر شیخ انصاری، تعریف علامه حلی، مشهورترین تعریف عدالت محسوب می‌شود که بر اساس دو مفهوم ملکه بودن و ملازمه با تقوی ارائه شده است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۵) علاوه بر آن، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، استمرار کف از کبائر هرچند از روی خوف باشد، به طور عادی زمینه ملکه شدن را فراهم می‌آورد. افزون بر این، برخی اصول‌دانان معاصر تصریح می‌کنند که نداشتن رذایل محرّمه مانند کبر و حسد و برخورداری فضایل واجب، از شرایط عدالت شرعی محسوب می‌شود و نمی‌توان به صرف اینکه صفات در اختیار نیستند، شرط بودن آنها را در عدالت شرعی

نپذیرفت. البته ایشان فضایل مستحب و رذایل را برای عدالت شرعی لازم نمی‌دانند. (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ص ۴۲۷)

این نکات حکایت از آن دارد که اولاً ماهیت عدالت شرعی و اخلاقی متفاوت نیست؛ ثانیاً آن اندازه از عدالت اخلاقی که برای عدالت شرعی مورد نیاز است، تبیین‌پذیر است. نکته دیگر آنکه محقق اصفهانی که بر تمایز عدالت اخلاقی و شرعی تأکید می‌ورزند، بیان می‌دارند که شهوات دخالت در فهم و ادراکات دارند. (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۴۲۲) آشکار است که این اختلال با عدالت اخلاقی ارتباط مستقیم دارد، زیرا عدالت اخلاقی [که به معنای حکومت عقل بر قوای شهوی و غضبی است] موجب می‌شود، فقیه در مقام استنباط دقت ورزد. علاوه بر این حب و بغض‌ها و منافع شخصی و گروهی هرگز مانع استنباط او نمی‌شود، بلکه آنچه به واقع و نظر شارع نزدیک‌تر است، را استنباط می‌کند. (مکارم، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۵۸)

این نکته دلالت بر آن دارد که مراحل از عدالت اخلاقی که مشتمل بر فضایل و دوری از رذایل است با عدالت شرعی منطبق است و برای وثوق شناختی مرجع لازم به نظر می‌رسد.

۵. نسبت بین عدالت و قوه قدسیه

عموم اصول‌دانان و فقهای شیعی، عدالت را علی‌رغم تعاریف مختلف، شرط مرجعیت علمی دانسته‌اند؛ اما قوه قدسیه به‌مثابه مقوم یا شرط اجتهاد، به طور گسترده‌تر از دوره متأخر اصول و با بزرگانی همچون محقق بهبهانی آغاز می‌شود (آملی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۵۲) و در ادوار بعد کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

برخی اصول‌دانان شرط عدالت مجتهد را که از برخی روایات استفاده می‌شود، همان قوه قدسیه دانسته و بین عدالت و قوه قدسیه این‌همانی برقرار کرده‌اند. (موسوی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۲۷)

در مقابل بعضی دیگر قوه قدسیه را اخص و رفیع‌تر از عدالت می‌دانند. (موحدی، ج ۱، ص ۱۸۵)

عدالت بنا بر دیدگاه مشهور، مشتمل بر ملکات نفسانی ناشی از انجام واجبات و ترک محرمات و برخورداری از فضایل اخلاقی واجب و نداشتن رذایل حرام است که نتیجه قهری چنین وضعیتی نداشتن حب شدید به دنیا و ورع در مقام افتاء است. با توضیحی که از محقق بهبهانی بیان شد، قوه قدسیه مشتمل بر ملکات اخلاقی و ویژگی‌های عقلانی است و از این روی از عدالت اخص خواهد بود و چه بسا با هم تفاوت ماهوی دارند.

علاوه بر تفاوت در ماهیت، عدالت و قوه قدسیه در کارکرد و فرایند اجتهاد و مرجعیت، دو مسیر متفاوت طی کرده‌اند.

به نظر محقق بهبهانی، قوه قدسیه به مثابه شرط اجتهاد که راه به دست آوردن آن تقوی است، از دیگر شرایط شناختی؛ یعنی علوم مورد نیاز، اهمیت بیشتری دارد و با نبود آن، دیگر شرایط اجتهاد قابل انتفاع نخواهد بود:

و من الشرائط، القوة القدسیة، و الملكة القویة و هو أصل الشرائط، لو وجد ينفع باقي الشرائط و ينتفع من الأدلة و الأمارات و التنبيهات، بل و بأدنی إشارة يتفطن بالاختلالات و علاجها، بل بأدنی توجه من النفس يتفطن بالاحتیاج إلى الشرائط، و یدری أنها لعلاج الاختلالات، و أن العلاج لا بد منه، و أنه منحصر فی الشرائط، و لو لم يوجد لم ينفع تنبيه للبدیهیات، و لا دلیل للنظریات، كما نشاهد الآن (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۳۷)

لازمه این دیدگاه آن است که تقوای مجتهد هرچه بیشتر باشد در اجتهاد قوی‌تر خواهد بود؛ زیرا از قوه قدسیه قوی‌تری که بیشترین تأثیر را در بین شرایط اجتهاد دارد، برخوردار است. این نکته را می‌توان در برخی آثار مشاهده کرد. نکته قابل توجه آنکه ایشان قوه قدسیه را برای همه علوم لازم می‌دانند.

لأبد فی الفقه بل فی جمیع العلوم من التقوی و من الممتنع حصول الدرجة القصوی فی الفقه بدون التقوی و ربط القلب بعالم الاسرار و کیف یتأتی القوة القدسیة و هی من توابع العصمة لمن كان بعيدا عن المبدأ الاعلی و کیف یتیسر ذلك لمن كان فی عداد كثير من الناس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم أذان لا یسمعون بها اولئك كالانعام

بل هم اضلّ سبیلاً و مع ذلك لابدّ فی الفقه بل فی جمیع العلوم من حسن القریحة و جودة الادراک و استقامة السلیقة الرسائل (کلباسی، بی‌تا، ص ۲۷)

در این راستا صاحب معالم با تأکید بیشتر بر قوه قدسیه آن را جایگزین علوم معیار مانند منطق می‌دانند؛

و أن يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه إلا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك (ابن شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۴۰)

البته اندیشه جایگزینی قوه قدسیه از سوی برخی شارحین مورد انتقاد قرار گرفته است؛
أن الفائزين بالقوة القدسية لا حاجة لهم في استدلالاتهم إلى مراعاة قوانين الإنتاج و شروطه و لو إجمالاً، بل يفيد أنهم بقوتهم القدسية يريثون عن إقامة البرهان بمعونة شروطها المقررة عارون عن استحضارها حتى على جهة الإجمال... وفي هذه الدعاوى كلها من الفساد (قزوينی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۶۸ و ۲۶۹)

در مقابل چنین نیست که همه اصول‌دانان عدالت بیشتر را موجب وثوق شناختی افزون‌تر، یعنی کمتر شدن خطای شناختی بدانند؛ برای مثال، محقق اصفهانی بین ملاک و شرط حجیت تفاوت می‌گذارند. به نظر ایشان ملاک حجیت، علم است، نه عدالت. زیرا به حکم عقل و عقلا، جاهل به عالم رجوع می‌کند؛ لذا کسی که در ملاک اقوی باشد، حجیت او اقوی است و اقوی بودن در شرط مانند عدالت، موجب اقوی شدن در فتوا نیست.

ينبغي أن يعلم أنّ ملاك الحجية أمر و شروطها أمر آخر، فإنّ العلم و المعرفة ملاك الحجية و لأجلهما يحكم العقل و العقلا، برجوع الجاهل إلى العالم، فمن كان الملاك فيه أقوى كانت حجيته أقوى، بخلاف العدالة في العمل و سائر الشرائط فإنها و إن كانت معتبرة في حجية الفتوى، لكنها ليست ملاك الحجية و مناط الطريقة، فتفاوت المجتهدين في الشرائط قوة و ضعفا لا يوجب أقوائية الحجية في فتاواهما، (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۴)

در مقابل، برخی اصول‌دانان بر تأثیر عدالت بیشتر بر وثاقت شناختی افزون‌تر قائل‌اند؛ ایشان برای ورع که به معنای دوری از گناه و شبهات است و با معنای عدالت تناسب دارد و چه بسا از ارکان آن باشد، شأن وثوق شناختی در طول اعلمیت قائل‌اند. این سخن

به آن معنا است که دوری افزون‌تر از شبهات در مقام استنباط، برای کسی که اعلم است موجب وثوق بیشتر شناختی خواهد بود.

ظاهر کلمات القدمات هو مرجحیة الأورعیة فی طول الأعلمیة، و یستفاد من کلماتهم أنّ حکمهم بذلك من جهة زیادة الوثوق، فکما أنّ الأعلمیة موجبة لازدیاد الوثوق كذلك الأورعیة، و... أنّ الأورعیة توجب ازدیاد الدقة و التحقیق فی مستند فتواه و ملاحظه جمیع الخصوصیات (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ص ۳۵۲)

طبق دیدگاه اخیر، فزونی عدالت و ورع مرجع، علاوه بر امن از کذب، موجب وثوق شناختی افزون‌تر و کمتر شدن خطای شناختی می‌شود، و به عبارت دیگر در تکرّون تفقّه تأثیر دارد، اما هیچگاه شرط عدالت و ورع به مثابه ویژگی مرجع که حامل معرفت است، جایگزین ارزیابی آرای مرجع نشده است. بلکه در همین موارد نیز اورع بودن به موضوعی شناختی و قابل ارزیابی ارجاع داده شده است و ویژگی‌های اخلاقی مرجع، دیگران را بی‌نیاز از ارزیابی دیدگاه‌های او نمی‌کند.

براین اساس، راه رسیدن به اعلم به مثابه ویژگی مجتهد که او را محل رجوع دیگران می‌سازد، از طریق ارزیابی اندیشه و آرای اوست، نه از راه ارزیابی فضایل عقلانی و اخلاقی او؛ اگرچه این ویژگی‌ها در رسیدن به این مقام علمی کمک می‌کند و در تکرّون آن نقش دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

جمع‌بندی

۱. اگرچه بحث اجتهاد و تقلید مشابهت‌هایی را با معرفت‌شناسی‌های نوین نظیر تبیین مرجعیت معرفت‌شناسی در چارچوب دیدگاه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور به نظر می‌رساند؛ اما باید توجه داشت که در مبانی و دلایل با هم تفاوت دارند؛ برای مثال، مباحث فضایل عقلانی و اخلاقی در باب اجتهاد و تقلید دیدگاهی علیه استدلال محسوب نمی‌شود، حال آنکه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور نوعی گریز از دلیل و پناه بردن به فضایل به جای آن است.

۲. از نظر برخی فقهاء و اصولیون قوه قدسیه که از راه کسب تقوی به دست می‌آید، یا شرط اجتهاد است و یا شرط کمال آن محسوب می‌شود. این به آن معناست که تقوی نه تنها برای اعتماد فتوای مجتهد در انتساب به شرع و انتقای کذب لازم است، بلکه در نزد برخی، اصل فهم مجتهد یا فهمندگی بهتر او مشروط به آن است.

۳. قوه قدسیه به مثابه شرط یا مقوم اجتهاد، ترکیبی از فضایل اخلاقی و عقلانی است که می‌تواند در اجتهاد یا به کمال رساندن آن تأثیر داشته باشد، اما نباید فضایل عقلانی و اخلاقی مبنای ارزیابی شناخت قرار گیرد.

۴. قوه قدسیه موجب افزون شدن قوت فهم در مجتهد می‌شود و با فقدان آن خطای شناختی او زیاد می‌شود. البته لازمه داشتن قوه قدسیه اصابه همیشگی به واقع نیست، بلکه به این معنا است که غالب فقهای مخالف آن دیدگاه، امکان درستی آن را انکار نمی‌کنند.

۵. تأکید بر موهوبی بودن قوه قدسیه به این معنا که از راه تقوی و افاضه الهی حاصل می‌شود، نوعی برون‌گرایی محسوب می‌شود و موجب می‌شود اجتهاد ترکیبی از برون‌گرایی و درون‌گرایی معرفت‌شناختی باشد؛ بر اساس افاضی بودن، برخی اصول‌دانان اجتهاد را موجب شناخت درجه بالا می‌دانند که برای فاسق و منافق حاصل نمی‌شود. البته این نکته مورد مناقشه قرار گرفته است.

۶. بنا به نظر برخی اصول‌دانان، عدالت به مثابه شرط مرجع، که دارای ابعاد اخلاقی است علاوه بر ایمنی از کذب، موجب وثاقت شناختی مرجع می‌شود.
۷. بنا به نظر برخی اصول‌دانان، عدالت بیشتر، موجب وثوق شناختی افزون‌تر در طول اعلمیت می‌شود. به این معنا که اوریج بودن موجب دقت و تحقیق بیشتر می‌شود و در اعلمیت تأثیرگذار است.



منابع

۱. ابن شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین (بی تا). *معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین*. چاپ نهم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲. آمدی التمیمی، عبدالواحد (۱۳۷۳ش). *غررالحکم و درر الکلم*. تحقیق میرسید جلال‌الدین محدث الارموی، تهران: دانشگاه تهران.
۳. آملی، میرزا هاشم (۱۳۸۸ش). *الاجتهاد و التقليد*. چاپ اول، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۴. آملی، میرزا هاشم (۱۳۹۵ق). *مجمع الأفكار و مطرح الأنظار*. چاپ اول، قم: المطبعة العلمية.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۲۳ق). *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*. چاپ اول، بیروت: دار المصطفیٰ ﷺ لاحیاء التراث.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. چاپ دوم، قم: دار الکتب الإسلامية.
۷. حکیم، محمدتقی (۱۴۲۹ق). *الاصول العامة فی الفقه المقارن*. المجمع العالمی للتقريب بین المذاهب الاسلامیه، تهران.
۸. حکیم، محسن (۱۳۷۴ش). *مستمسک العروة الوثقی*. چاپ اول، قم: دار التفسیر.
۹. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۷ق). *التنقیح*. چاپ اول، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۰. سیستانی، علی (۱۴۳۷ق). *الاجتهاد و التقليد و الاحتیاط*. چاپ اول، منامه: مداد للثقافة و الإعلام.
۱۱. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۳۸۰ش). *علم درایه رجال و تراجم*. چاپ اول، کاشان: محتشم.
۱۲. شبیری زنجانی، سید موسی (بی تا). *خارج اصول*، چاپ اول، قم: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر ﷺ.
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳ش). *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية*. چاپ اول، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.

۱۴. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۳۰ق). موسوعة الشهيد الأول. چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۵ق). منية المريد في أدب المفيد و المستفيد. چاپ سوم، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی (بی تا). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. چاپ چهارم، بی جا: بی نا.
۱۷. شهیدی پور، محمدتقی (۱۴۲۷ق). أبحاث أصولية (الاجتهاد والتقليد). قم: بی نا.
۱۸. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۰۴ق). مجموعة رسائل فقهية وأصولية. چاپ اول، قم: مکتبۃ المفید.
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۴ق). رسائل فقهية. چاپ اول، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۲۰. شیخ بهایی، محمد بن عزالدین (۱۴۲۳ق). زیادة الاصول. قم: المرصاد.
۲۱. طباطبائی (المجاهد)، سید محمد (۱۳۹۶ق). مفاتيح الاصول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن. بیروت: الاعلامی.
۲۳. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق). نهاية الافكار. چاپ سوم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۴. عراقی، ضیاء الدین (۱۳۸۸ش). الاجتهاد و التقليد. نوید اسلام، قم.
۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق). مبادئ الوصول. قم: المطبعة العلمية.
۲۶. غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۹ق). بحوث في الأصول. چاپ دوم، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه.
۲۷. غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية في شرح الكفاية. چاپ دوم، لبنان: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۹۵ش). مفاتيح الشرائع. چاپ اول، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۹. قزوینی، علی بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). تعلیقة على معالم الأصول. چاپ اول، قم: جماعة

المدرسين في الحوزة العلمية.

۳۰. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۳۱۹ق). حق المبين في تصوير المجتهدين و تخطيط الاخباريين. چاپ اول، تهران: احمد الشيرازی.

۳۱. کاشف الغطاء، احمد (۱۴۲۳ق). سفينة النجاة ومشكاة الهدى و مصباح السعادات. چاپ اول، نجف: مؤسسة کاشف الغطاء العامة.

۳۲. کاشف الغطاء، علی (۱۳۸۱ق). النور الساطع في الفقه النافع. چاپ اول، نجف: مطبعة الاداب.

۳۳. کلباسی، محمد (بی تا). رسائل المحقق الكلباسی. قم: بی نا.

۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. چاپ دوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۳۵. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۳ق). معارج الاصول. لندن: مؤسسة الامام علی علیه السلام.

۳۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۵ش). میزان الحکمة. ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: دار الحديث.

۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقة على نهاية الحکمة. قم: مؤسسه در راه حق.

۳۸. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷ش). عقائد الإمامية. چاپ دوازدهم، قم: انصاریان.

۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ش). دائرة المعارف فقه مقارن. چاپ اول، قم: مدرسه

الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام

۴۰. ملک زاده، محمدحسین (۱۴۴۳ق). ما هو الاجتهاد. چاپ اول، بحرین: دار الوفاء للثقافة والاعلام.

۴۱. موسوی گلپایگانی، سیدجمال الدین (بی تا). رسائل. نجف: مطبعة الحيدرية.

۴۲. میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق). القوانين المحکمة. چاپ اول، قم: احیاء الكتب الاسلامیه.

۴۳. نراقی، ملااحمد (بی تا). شرح تجرید الاصول. بی جا: بی نا.

۴۴. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریه. قم: مجمع الفكر الاسلامی.

۴۵. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۶ق). *الرسائل الاصولیه*. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی.

46. Vahid, Hamid (2011), «Externalism/Internalism», in: Bernecker, Sven, Pritchard, Duncan, *The Routledge Companion to Epistemology*, London: Routledge.
47. Zagzebsk, Linda (2000), «Virtues of the Mind», in: Sosa, Ernest, Kim, Jaegwon, *Epistemology*, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
48. Zagzebsk, Linda (1996), *Virtues of the Mind (An Inquire into the Nature of Virtue)*, New York :Cambridge University Press.
49. Zagzebsk, Lind (2004), *Divine Motivation Theory*, New York: Cambridge University Press,.
50. Zagzebsk, Linda (2009) *On Epistemology*, Belmont, Wadsworth / Broadviwe, CA.
51. Zagzebsk, Linda (2012), *Epistemic Authority*, Oxford: Oxford University Press.
52. Zagzebski, Linda (1993), Intellectual. Virtue in Religious Epistemology, in Faith in Theory and Practice, edited by E. Radcliffe and C. white, Illinois: Open Court.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی