پژوهش‌های اصولی
فصلنامه علمی پژوهشی اصول
سال یازدهم، شماره ۳۹، تابستان ۱۴۰۳
صفحات ٦٣ تا ٩٤
تاریخ دریافت: ۱٤۰۳/۰۱/۲۷
تاریخ پذیرش: ۱٤۰۳/۰٦/۰٦

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Fiqh
Vol. 11, No. 39, Summer 2024

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 تکوُّن 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 به طور تحلیلی – توصیفی واکاوی نماید. بر اساس این رویکرد، اجتهاد به‌مثابه ملکه نفسانی، فضیلتی عقلانی محسوب می‌شود. در نزد برخی اصول‌دانان، فاعل‌شناسا، باید برای برخورداری از اجتهاد یا برای به کمال رساندن آن، به ویژگی‌های اخلاق نیز آراسته باشد. این نگاه در قالب بررسی چیستی 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، سطح٤ حوزه، دکترای فلسفه از دانشگاه، (نویسنده مسئول)، nahavandi.47@yahoo.com
۲. دکترای کلام اسلامی موسسه آوزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، mahdi.shokri54@gmail.com

مقدمه

معرفت‌شناسی فضیلت‌محور[1] از جمله رویکردهای نوین است که به کارکردهای فضایل اخلاقی و عقلانی در معرفت‌شناسی و به طور خاص در مرجعیت معرفت‌شناختی[2] 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. ازاین‌رو، 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. به‌عبارت‌دیگر، 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 موجَّه 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 اختلاف‌نظر دارند. (Zagzebsk, 1996, p.78)

طبق برخی دیدگاه‌های معرفت‌شناسی فضیلت محور، 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[1] که دستیابی به شناخت را خارج ازدسترس فاعل شناسا نمی‌داند، و آن را نتیجه فعالیت شناختی مانند تفکر می‌داند. در مقابل، رویکرد برونگرایانه[2]، دستیابی به شناخت را خارج ازدسترس فاعل شناسا می‌داند، و آن را نتیجه صرف فعالیت شناختی نمی‌داند. (Vahid, 2011, p.144) گاهی مرتبط با سبب تکُّون معرفت، معرفت به درجه بالا و درجه پایین تقسیم می‌شود. (Zagzebsk, 1996, p.275)

در نگاه فضیلت محور، فضیلت، رسوخ در نفس دارد و به‌عبارت‌دیگر ملکه شده است و لارم نیست که فضیلت میانه بین افراط و تفریط باشد (مصباح، تعلیقه، ۱٤۰۵ق، ص۱۷۷)

در تراث اسلامی ظرفیت‌های متعددی برای پرداختن به نقش فضایل عقلانی و اخلاقی در معرفت‌شناسی قابل‌تصور 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. چه‌بسا قوت ملکه اجتهاد موجب اعلمیت 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 فضایلی 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 متضمّن فضایل اخلاقی و عقلانی است، بر اجتهاد، در حد مجال بررسی می‌کند. علاوه بر این، ماهیت عدالت به‌مثابه فضیلتی خُلفی 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، ۱٤۲۳ق، ص۳۹) و تعریفی که بر اساس معنای لغوی، اجتهاد را به معنای تلاش و کوشش (محقق حلی،۱٤۲۳ق، ص۲۵۳) یا به‌کارگیری نهایت تلاش (علامه حلی، ۱٤۰٤ق، ص۲٤۰) به‌منظور به‌دست‌آوردن احکام شرعی یا ظن به‌حکم 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. ازآن‌جهت 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،۱٤۱۷ق،ج٤، ص۲۱٦)

براین‌اساس، 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 اعلم‌بودن را که به طورحتم 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، ج۵، ص۶۰)

۳. چیستی قوه قدسیه و رابطه آن با اجتهاد به‌مثابه 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 تعلُّم 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، ج۲، ص۴۸۱) به این مرتبه حدس، توان قدسی گفته می‌شود تا بر الهی و موهوبی و اعطایی بودن آن تأکید شود. (مظفر،۱۳۸۷ش، ص۶۷ و ۶۸)

در تراث اصولی، گاهی اجتهاد بر اساس قوه قدسیه شناسایی شده است. برخی اصول‌دانان بین آن دو، این‌همانی برقرار کرده‌اند (نراقی، [بی‌تا]، ج۶، ص۱۸۹) 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 الشّرعیّ الفرعیّ من أدلّتها لمن عرف الأدلّة و أحوالها، و کان له القوّة القدسیّة التی یتمکّن بها عن مطلق ردّ الفرع الی الأصل. (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۲۳۵)

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 کاربست 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، ص۵۰۱)

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 دست‌کم 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 به‌کارگیری علومی 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 قوۀ قدسیه نیز می‌دانند (وحید بهبهانی،١٤١٦ق، ص٨٤ و ٢١٨) به‌گونه‌ای 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، ١٤١٥ق، ص٣٣٧)

از نظر ایشان، قوۀ 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 کژی آن است که فهم خود را بر فهم و اجتهاد دیگر فقها عرضه دارد. درصورتی‌که، 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 مطرح‌شدن و اظهارفضل 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 بداهت دارند؛ لذا با چنین گرایشی، در نظریات قطعی و ظنیّات 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.

هـ) دچار زیادی و افراط در حدت ذهن نباشد؛ به‌گونه‌ای‌که 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 علومی مانند 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 به‌طوری‌که معانی تأویلی با معنای ظاهری مساوی باشد و مانع از اطمینان به‌ظاهر شود.

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

ی) نباید بیش از اندازه احتیاط ورزد، زیرا فهم فقهی را دچار اختلال می‌کند (وحید بهبهانی، ۱٤۱۵ق، ص ۳۳۷ـ۳٤۰)

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

درواقع قوۀ قدسیه دارای دو کارکرد است: ۱. استقامت فکر؛ ۲. زمینه‌سازی هدایت شناختی مجتهد از سوی خداوند. (طباطبایی (المجاهد)، ۱۳۹٦ق، ص۵۷۸)

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، بحّاث نبودن، جرئت یا احتیاط بیش از حد در افتاء را از احکام ناظر به قوای اخلاقی و به‌عبارت‌دیگر 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 نه‌تنها 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، ج۱، ص۱۰۹).

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

مرحوم وحید بهبهانی، راه کسب این قوه را تهذیب اخلاق و جهاد نفس می‌داند. (وحید بهبهانی، ۱٤۱۵ق، ص۳٤۵ و ۵۰۹) به‌عبارت‌دیگر 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، بر قرار شود، ابواب فیض و کمال گشوده می‌شود و قلب با نور معرفت و علم انشراح می‌یابد، زیرا «فإنّه نور یقذفه اللّه فی قلب من یشاء». (وحید بهبهانی،١٤١٥ق، ص٥٠٩) ایشان در مقام توضیح، روی‌گردانی 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، ص٥١٠)

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 المذاکرة و المطالعة، مع الاستمداد من اللّه تعالی و التضرّع إلیه و التّوسّل و التشفّع بالنّفوس المقدّسة، و تخلیة القلب عن المیل و النّفرة، فما وجد من المسائل المسلّمة غیر المشکلة أخذها، و أمّا المشکلة و الخلافیّة فیجتهد فیها بحسب وسعه (همان، ص٥١٠)

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

لابدّ من صرف مدّة من العمر فی تهذیب الأخلاق، لما عرفت من اشتراط القوّة القدسیّة. و لأنّ «العلم نور یقذفه اللّه فی قلب من یشاء»، سیّما الفقه، و النّور لا یقذف فی قلب ردیّ (همان، ص ٣۴۵)

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 ازاین‌روی 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 محرمات الهی است، گریزی نیست.

کلما کمل علم الاصول کمل الاقتدار علی الاستنباط، و کل من دقق النظر فی علم الاصول و حصلت له الاحاطة بالجهات و الخصوصیات المتعلقة بالمسائل الاصولیة، کان أقوی أساسا و اتقن مدرکا و مع وجود السلیقة المستقیمة فیه فی مقام التطبیق و ضم الکبریات الی صغریاتها، یکون أجود استنباطا، و لذا یعتبر استقامة السلیقة فی المجتهد، و ان لم یکن کذلک کثر خطاؤه فی مقام الضم و التطبیق، و استخراج الاحکام الالهیة من غیر مدارکها و لا یکون مثله مجتهدا و ان کان متبحرا فی الاصول مقتدرا علی تنقیح المبانی الاصولیة مسلطا علی التحقیق و التدقیق فی تشیید المبانی و تأسیس‌ها، بل لابد له فی هذا المقام من ملکة قدسیة لا تحصل إلا بالتقوی و الممارسة علی ترک المحرمات الالهیة (موسوی گلپایگانی، [بی تا]، ص٤)

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

از بیان مرحوم بهبهانی دست‌کم سه دلیل برای توقف اجتهاد به قوه قدسیه که خود بر ویژگی‌های اخلاقی و عقلانی اشتمال 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 دون‌پایه‌تر می‌کند، بلکه برخی از ذمائم اخلاقی مانند حسد، کبر، عصبیت، عجب و ریا، آفت علم‌اند. (وحید بهبهانی، ١٤١٦ق، ص٨٤) 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» (ری‌شهری، ۱۳۷۵ش، ح١١٨٠٦، ح١١٨١)؛ حدیثی نیز لجوج را فاقد رأی و نظر می‌داند؛ «اللجوج لا رأی له» (آمدی، ۱۳۷۳ش، ح۸۸۷). احادیثی نیز تکبر را موجب اخلال در فرایند تعلّم و قوای شناختی شناسایی می‌فرماید؛ «لا یتعلم من یتکبر» (همان، ح١٠٥٨٦)، «شر آفات العقل الکبر» (همان، ح۵۷۵۲)؛ احادیثی نیز غضب را تباه‌گر عقل و کارکردهای عقل بیان می‌دارد؛ «الغضب یفسد الالباب»؛ «احضر الناس جواباً من لایغضب» (همان، ح ۲۹۵۰ و ح١٣٥٦)؛ «شدة الغضب تغییر المنطق و تقطع ماده الحجة و تفرق الفهم» (مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٦٨، ص٤٢٨).

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، ۱٤۰۳ق ، ج۲، ص۱۲۱)

۳) به نظر ایشان عدالت که شرط فتوا دهنده است، به آسانی به دست نمی‌آید. (وحید بهبهانی، ۱٤۱٦، ص ۸٤ 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 یکون ذلک کله إلا بهبة من الله تعالی إلهیة و قوة منه قدسیة توصله إلی هذه البغیة، و تبلغه هذه الرتبة، و هی العمدة فی فقه دین الله تعالی. و لا حیلة للعبد فیها، بل هی منحة إلهیة و نفحة ربانیة یخص بها من یشاء من عباده، إلا أن للجد و المجاهدة و التوجه إلی الله تعالی، و الانقطاع إلیه أثرا بینا فی إفاضتها من الجناب القدسی وَ الَّذِینَ جٰاهَدُوا فِینٰا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنٰا وَ إِنَّ اللّٰه لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ(شهید ثانی، ۱٤۱۵ ق، ص۳۸۷)

عباراتی نیز بر غیر کسبی بودن قوه قدسیه تصریح دارد:

أهم ما یتوقف علیه الاجتهاد هو وجود القوة القدسیة التی یتمکن بها من رد الفروع إلی الأصول و استنباطها منها و استقامة السلیقة التی یتمکن بها من فهم المراد من کلمات أهل بیت العصمة: و إشاراتهم و هذه القوة و تلک الاستقامة من الملکات النفسانیة التی لا تحصل بالکسب و إنما هی بید الله سبحانه یؤتها لمن یشاء من عباده فی مبدأ الفطرة حسبما تقتضیه حکمته و إرادته و لعله إلی هذا أشیر بما ورد من ان العلم لیس بکثرة التعلم و إنما هو نور یقذفه الله بقلب من یشاء (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق،ج۱، ص ۱۲)

٤-۳. 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 التی هی المعيار، و عليها المدار فی الإيراد و الإصدار، و بها يحصل التمييز بين الغث و السمين و العاطل الثمين و الغوص علی لئآلی تلك البحار، و الاقتطاف من جنی تلك الثمار، و استنباط ما يصل إليه عمله و يدرکه فهمه من خبايا الأسرار، فكم ترک الأول للآخر! كما هو فی المثل السائر، و تلك القوة بيده سبحانه يؤتيها من يشاء. (بحرانی،۱۴۲۳ق،ج۱، ص۲۸۳)

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

شهید اول قوه قدسیه را از جمله شرایطی می‌داند که موجب در امان بودن قاضی از اشتباه می‌شود:

ويشترط فی القاضی ...الاستقلال بالإفتاء، بأن يعلم المقدّمات السبع: الكلام، والأُصول، والنحو، واللغة، والتصريف، وشرائط الحدّ والبرهان. واختصاصه بقوّة قدسيّة يأمن معها الغلط، ويعلم الأُصول الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودلالة العقل. (شهید اول، ۱۴۳۰ق،ج۱۰،ص۴۹)

در مقابل اکثر اصول‌دانان، قوه قدسیه را موجب نداشتن خطای شناختی نمی‌دانند، بلکه آن را به معنای داشتن قوت فهم می‌دانند:

ان المعتبر هو قوة الفهم و ليس المعتبر مطابقة الفهم للواقع فخطأ المجتهد فی المسألة لايوجب سلب الملكة القدسية عنه (کاشف الغظاء، ۱۳۸۱ق، ج۱، ص۱۱۱)

اصول‌دانان برای قوه فهم تعابیر مختلفی که حاکی از قابل شدت و ضعف فهم است بهره می‌برند؛ برای مثال جودت نظر، استقامت فهم (فیض کاشانی، ۱۳۹۵ش، ج۱، ص۷۱۰) سرعت فهم (میرزای قمی،۱٤۳۰ق، ج٤، ص۵۰۱) فطانت، حسن ادراک (کاشف الغظاء، ۱۳۸۱ق ، ج۱، ص۱۱۰) را به قوه قدسیه نسبت می‌دهند.

در این حال چنین فاعل شناسایی در اثر ممارست دارای جودت فهم و سرعت انتقال ذهن شود که این فضیلتی [عقلانی]، مضاعف بر فضیلت پیش‌گفته شده محسوب می‌شود. (میرزای قمی، ۱٤۳۰ق، ج٤، ص۵۰۱ و۵۰۲)

ازاین‌رو 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، ص۵)

آشکار است که اعلمیت به‌خاطر اقرب به واقع بودن شرط مرجع محسوب می‌شود. (آملی، ۱۳۸۸ش، ص۳۰۳) ازاین‌رو، 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 فقهایی که مخالف آن دیدگاه‌اند، امکان درستی آن را انکار نمی‌کنند:

و لایذهب علیک أنّ المراد بالاستقامة لیس إصابة نفس الأمر، و إلاّ فیلزم الحکم باعوجاج سلیقة أغلب الفقهاء بسبب اختلافهم فی ردّ الفروع الی الأصول، بل المراد أن یکون ذلک الردّ ممّا لایأبی صحّته الأفهام الغالبة، و إن کان مرجوحا عند من خالفه فی الردّ فمرجوحیّة أحد الأقوال المتخالفة أو کثیر منها بالنّسبة الی الآخر لیس معناه عدم الاستقامة، و لا یلزم منه الحکم باعوجاج طبع صاحبه. (میرزای قمی، ۱٤۳۰ق، ج۴، ص۵۰۲)

٦-۳. 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 علومی که استنباط بر آنها متوقف است حاصل می‌شود و در اجتهاد، نیرویی که قوه قدسیه نامیده می‌شود و به‌مثابه 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، قابل‌دستیابی است.

القوة علی الاستنباط فانها تحصل دائماً بسبب معرفة العلوم التی یتوقف علیها الاستنباط، لا بنفس الاستنباط، فانه یستحیل بلا قوة علیه. و لا یخفی انه لیست ملکة الاستنباط الاّ تلک القوة

الحاصلة من معرفة ما ذکر، لا قوة اخری تسمی بالقوة القدسیة و انها نور یقذفه اللّٰه فی قلب من یشاء، فان الاجتهاد - بمعنی: استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم - ممکن الحصول للعادل، و الفاسق و المؤمن و المنافق، لتسببه عن اعمال القوة النظریة الحاصلة من اتقان العلوم النظریة الدخیلة فی تحصیل الحجة علی الحکم، من دون حاجة الی قوة قدسیة الهیة أو قذف نور منه تعالی فی 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، ١٤٠٤ق، ص١٩ و ٢١؛ شیخ انصاری، ١٤١٤ق، ص ١٤٧و ١٤٩)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۳۱۹ق، ص۹۲)، آقا سید جمال گلپایگانی (موسوی گلپایگانی، [بی‌تا]، ص۵) و حتی در دوره معاصر برخی فقهاء، قوه قدسیه را از شرایط اجتهاد می‌دانند. (مکارم، ۱۳۸۵ش، ج۱، ص۳۱۹) و از این واژه با توضیح مورد نظر میرزای قمی، بهره می‌برند.

به نظر می‌رسد کاربست 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 چه‌بسا، موضع‌گیری‌های غیرمنصفانه، اخلال بسیاری را در فهم موجب می‌شده است؛ ازاین‌روی در این دوره، مرحوم وحید بهبهانی، شاگردان او نظیر ملااحمد نراقی (نراقی، [بی‌تا]، ج٦، ص ١٨٦)، و تا دوره‌هایی که به احتمال زیاد، هنوز اخباریان می‌زیسته‌اند، قوه قدسیه از شرایط اجتهاد دانسته شده است. اما با کم‌رنگ‌شدن اخباری‌گری، قوه قدسیه به‌مثابه شرط یا مقوم اجتهاد کمتر در تراث اصولی قابل‌ملاحظه 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. به‌عبارت‌دیگر، 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، ازاین‌روی شرط اختصاصی مجتهد در مقام استنباط نیست. (ر.ک: آملی، ۱۳۸۸ش ، ص۳۵٤)

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 فقاهت 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. ازاین‌رو، ایشان در مقام نقد دیدگاهی است که آن را به طور کامل موهوبی می‌داند. (ملک‌زاده، ۱٤٤۳ق، ص۱۱٤) برای مثال شهید ثانی، بعد از شمارش علوم موردنیاز اجتهاد، یادگیری آنها را آسان می‌داند، اما قوه‌ای که مجتهد به‌وسیله آن از رد فروع به اصول و استنباط فروع از اصول می‌شود، موهوبی است.

نعم یشترط مع ذلک کله أن یکون له قوة یتمکن بها من رد الفروع إلی أصولها و استنباطها منها [ای قوة القدسیة] و هذه هی العمدة فی هذا الباب – و إلا فتحصیل تلک المقدمات قد صارت فی زماننا سهلة لکثرة ما حققه العلماء و الفقهاء فیها و فی بیان استعمالها و إنما تلک القوة بید الله تعالی – یؤتیها من یشاء من عباده علی وفق حکمته و مراده و لکثرة المجاهدة و الممارسة لأهلها مدخل عظیم فی تحصیلها – وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللَّه لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ – (شهید ثانی، بی تا، ج۱، ص۲۳۷)

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

فإنّ معرفة العلوم السّابقة غیر کافیة فی ذلک، بل هی أمر غریزیّ موهوبیّ یختص ببعض النّفوس دون بعض، فإذا کانت هذه الحالة موجودة فی نفس و انضمّ إلیها معرفة [العلوم] السّابقة، فیحصل له ملکة الفقه، یعنی قوّة ردّ جزئیّاته الی کلیّاته. و أصل تلک الحالة لا یحصل بالکسب، بل له مدخلیة فی زیادتها و تقویتها. إذا أردت معرفة ذلک فلاحظ من لیس له الطّبع

الموزون، فإنّه لا ینفعه تعلّم علم العروض، و کذلک سائر العلوم، فربّما یصیر شخص ماهرا فی علم الطبّ و لا یقدر علی معالجة المرض. (میرزای قمی، ۱٤۳۰ق، ج۴، ص۵۰۱)

منابع درون دینی (آیات و روایات) دلالت بر تأثیر اخلاقیات و قوه قدسیه و راه تهذیب نفس بر فهم دارد و لازم است فی‌الجمله 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 موردنیاز 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 به‌مثابه 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 می‌کنند و ازاین‌روی، 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.

٤. عدالت به‌مثابه شرط مرجع

بیشتر منابع اصولی و فقهی، برای اجتهاد دو نوع شرط بیان کرده‌اند؛ شرطی که ناظر به یادگیری علومی نظیر عربی، منطق، تفسیر و..است که دراین‌بین، 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 به‌مثابه فرایند شناخت فاعل‌شناسا، 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، ١٤٠٩ ق، ص ٦٨) 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، به‌خاطر امن از خیانت و کذب است و شرطی تعبدی نیست و موضوعیت ندارد. به‌عبارت‌دیگر، اگر فاسق مورد وثوق از خیانت و کذب باشد، عدالت معتبر نیست. (همان، ص ٦٩)

٤-١. نسبت عدالت به‌مثابه ویژگی نفس و وثاقت شناختی مرجع

گرچه مرحوم اصفهانی وثاقت را به معنای در امان بودن از خیانت و کذب می‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد، می‌توان وثاقت را دست‌کم به معنای کمترشدن 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]، ج١، ص٢٠٧) 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، ١٤٢٧ق، ص٦٢٤-٦٣٤) به نظر استاد شهیدِی، با توجه به آنکه واژه عادل در کنار دیگر واژگانی مانند مرضِی، خیر، صالح، عفیف و صائن و مانند آن در روایات آمده است که اوصاف فعل محسوب می‌شوند، ازاین‌رو، 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 به‌تصریح یا به طور غیر مصرَّح لحاظ شده است و در مواردی این تعاریف یکی دانسته شده‌اند. (ر.ک: شیخ انصاری، ١٤١٤ق، ص١٠) 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. به‌عبارت‌دیگر، 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 ویژگی‌های عمل در عامل) پیوند برقرار می‌شود (طباطبایی، ١٤١٧ق، ج٢، ص١٥٠) 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 به‌گونه‌ای راسخ می‌شود که قوه عقلیه بر قوای تحریکی (غضبیه و شهویه) حاکم می‌شود و قوا در حالت اعتدال قرار دارند و به‌عبارت‌دیگر نفس دارای جامع فضایل قوه غضبیه و قوه شهویه است و ازاین‌روی 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 ازآنجاکه عدالت شدت و ضعف بردار است، مراتبی از عدالت برای مرجع معتبر است که به‌آسانی دچار اخلال نشود.

فالعدالة المعتبرة عندهم فی المرجع لابد أن تکون بمرتبة لاتزاحم ولاتغلب، والانصاف انه یصعب جدا بقاء العدالة للمرجع العام للفتوی اذا لم‌یکن بمرتبة عالیة ذات مراقبة ومحاسبة فان ذلک مزلة الأقدام ومخطرة الرجال العظام. (حکیم، ١٣٧٤ش، ج١، ص٤٣)

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، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٣٦) اما در اینکه حریص بودن بر دنیا به‌مثابه 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، ١٤٢٧ق، ص٦٢٠ و٦٢١) آشکار است که منظور ایشان، وثوق نوعی از خطای شناختی است.

حیث انه لو أحرز عدالة فقیه و انما کان فی نفسه حب الجاه والمال و یحاول الوصول الیهما بالطرق المباحة، لم یمنع ذلک عن الوثوق العقلائی به، فانه نظیر سائر الأوصاف الشخصیة من الجبن او الشجاعة ونحوهما، فقد یکون تشخیص الانسان متأثرا من أوصافه الشخصیة، لکن المفروض انه لیس بمرتبة یمنع عن الوثوق النوعی 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]، ج۱، ص۲۰۸)

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 اساسشان 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.

٢-٤. 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 تعلیم‌وتعلم 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 رذیلت دار می‌شود و هریک بدون مداخله و مزاحمت در عملکرد دیگری، به‌مقتضای خویش کارکردی دارند. (طباطبایی، ١٤١٧ق، ج٤، ص٣٣٠) در بحث حاضر نیز اگرچه امکان دارد فاعل شناسا دارای تقوای کلی و دائمی نباشد و به‌عبارت‌دیگر 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. ازاین‌رو، آیت‌الله شبیری حب شدید [که منشأ آن قوای غضبی و شهوی است] را با تقوا قابل‌جمع می‌دانند. (شبیری، بی‌تا، ج١، ص٢٠٨)

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 برخورداری از عدالت کلی را شرط بدانند.

چه‌بسا از همین روی باشد که برخی روایت معتبره از امام صادق علیه‌السلام، فقیه را زاهد در دنیا و راغب به آخر و متمسک به سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بیان می‌فرماید. (برقی، ١٣٧١ق، ج١، ص٢٢٣) آشکار است که زهد در اینجا به معنای بی‌اعتنایی به دنیا و حقیر شمردن آن است نه ترک دنیا و اعراض از آن. (سیستانی، ١٤٣٧ق، ص٤٢٤)در این راستا کسی که زهد در دنیا ندارد، نمی‌تواند به‌خاطر فقدان وثوق موردنیاز 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، ص۳٦)

۳-٤. 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. به‌عبارت‌دیگر، دایره عدالت شرعی وسیع‌تر از عدالت اخلاقی است. (غروی اصفهانی، ۱٤۰۹ق، ص۷۰) 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 کف‌نفس و خوف از عقاب مترتب بر کبائر داشته باشد و ناشی از فضیلت نفس نباشد و همین اندازه برای عدالت شرعی کفایت می‌کند. (همان، ص۷۱)

تمایز عدالت شرعی و اخلاقی براین‌اساس 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، ۱٤۱٤ق، ص۵) 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 به‌صرف 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، ١٤٣٧ق، ص٤٢٧)

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، ١٤٢٩ق، ج٦، ص٤٢٢) 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، ١٣٨٥ش، ج٢، ص٥٨)

این نکته دلالت بر آن دارد که مراحلی 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.

٥. 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،١٣٨٨ش، ص٣٥٢) و در ادوار بعد کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

برخی اصول‌دانان شرط عدالت مجتهد را که از برخی روایات استفاده می‌شود، همان قوۀ قدسیه دانسته و بین عدالت و قوۀ قدسیه این‌همانی برقرار کرده‌اند. (موسوی گلپایگانی، بی‌تا، ص٢٧)

در مقابل بعضی دیگر قوه قدسیه را اخص و رفیع‌تر از عدالت می‌دانند. (موحدی، ج١، ص١٨٥)

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 ازاین‌روی از عدالت اخص خواهد بود و چه‌بسا 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 به‌مثابه شرط اجتهاد که راه به‌دست‌آوردن 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 الشّرائط، القوّة القدسیّة، و الملکة القویة و هو أصل الشّرائط، لو وجد ینفع باقی الشّرائط و ینتفع من الأدلّة و الأمارات و التنبیهات، بل و بأدنی إشارة یتفطّن بالاختلالات و علاجها، بل بأدنی توجّه من النّفس یتفطّن بالاحتیاج إلی الشّرائط، و یدری أنّها لعلاج الاختلالات، و أنّ العلاج لا بدّ منه، و أنّه منحصر فی الشّرائط، و لو لم یوجد لم ینفع تنبیه للبدیهیّات، و لا دلیل للنّظریّات، کما نشاهد الآن (وحید بهبهانی، ۱٤۱۵ق، ص۳۳۷)

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.

لابدّ فی الفقه بل فی جمیع العلوم من التّقوی و من الممتنع حصول الدّرجة القصوی فی الفقه بدون التقوی و ربط القلب بعالم الاسرار و کیف یتاتی القوّة القدسیّة و هی من توابع العصمة لمن کان بعیدا عن المبدا الاعلی و کیف یتیسر ذلک لمن کان فی عداد کثیر من النّاس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم أذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام

بل هم اضلّ سبیلا و مع ذلک لابدّ فی الفقه بل فی جمیع العلوم من حسن القریحة و جودة الادراک و استقامة السّلیقة الرسائل (کلباسی، بی‌تا، ص۲۷)

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

و أن یعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه إلا من فاز بقوة قدسیة تغنیه عن ذلک (ابن شهید ثانی، بی‌تا، ص۲٤۰)

البته اندیشه جایگزینی قوه قدسیه از سوی برخی شارحین مورد انتقاد قرار گرفته است؛

أنّ الفائزین بالقوّة القدسیّة لا حاجة لهم فی استدلالاتهم إلی مراعاة قوانین الإنتاج و شروطه و لو إجمالا، بل یفید أنّهم بقوّتهم القدسیّة بریئون عن إقامة البرهان بمعونة شروطها المقرّرة عارون عن استحضارها حتّی علی جهة الإجمال... و فی هذه الدعاوی کلها من الفساد (قزوینی، ۱٤۲۲ق، ج۷، ص۲٦۸و۲٦۹)

در مقابل چنین نیست که همه اصول‌دانان عدالت بیشتر را موجب وثوق شناختی افزون‌تر، یعنی کمترشدن خطای شناختی بدانند؛ برای مثال، محقق اصفهانی بین ملاک و شرط حجیت تفاوت می‌گذارند. به نظر ایشان ملاک حجیت، علم است، نه عدالت. زیرا به‌حکم 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.

ینبغی أن یعلم أنّ ملاک الحجیة أمر و شروطها أمر آخر، فانّ العلم و المعرفة ملاک الحجیة و لأجلهما یحکم العقل و العقلاء برجوع الجاهل إلی العالم، فمن کان الملاک فیه أقوی کانت حجیته أقوی، بخلاف العدالة فی العمل و سائر الشرائط فانها و إن کانت معتبرة فی حجیة الفتوی، لکنها لیست ملاک الحجیة و مناط الطریقیة، فتفاوت المجتهدین فی الشرائط قوة و ضعفا لا یوجب أقوائیة الحجیة فی فتاواهما، (غروی اصفهانی، ۱٤۰۹ق، ص٦٤)

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 چه‌بسا 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 القدماء هو مرجّحية الأورعية فی طول الأعلمية، و يستفاد من كلماتهم أنّ حكمهم بذلك من جهة زيادة الوثوق، فكما أنّ الأعلمية موجبة لازدياد الوثوق كذلك الأورعية، و ...أنّ الأورعية توجب ازدياد الدقّة و التحقيق فی مستند فتواه و ملاحظة جميع الخصوصيات (سیستانی، ۱٤۳۷ق، ص۳۵۲)

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

براین‌اساس، راه رسیدن به اعلم به‌مثابه 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 تکوّن آن نقش دارد.

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 انتفای کذب لازم است، بلکه در نزد برخی، اصل فهم مجتهد یا فهمندگی بهتر او مشروط به آن است.

۳. قوه قدسیه به‌مثابه 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.

٤. 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.

٦. بنا به نظر برخی اصول‌دانان، عدالت به‌مثابه 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 اورع 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 دررالکلم*. تحقیق میرسید جلال‌الدین محدث الارموی، تهران: دانشگاه تهران.

۳. آملی، میرزا هاشم (۱۳۸۸ش). *الاجتهاد و التقلید*. چاپ اول، قم: دفتر نشر نوید اسلام.

۴. آملی، میرزا هاشم (۱۳۹۵ق). مجمع الأفکار و مطرح الأنظار. چاپ اول، قم: المطبعة العلمیة.

۵. بحرانی، یوسف بن احمد (۱٤۲۳ق). *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*. چاپ اول، بیروت: دار المصطفی ﷺ لاحیاء التراث.

۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق). *المحاسن*. چاپ دوم، قم: دار الکتب الإسلامیة.

۷. حکیم، محمدتقی (۱٤۲۹ق). الاصول العامه فی الفقه المقارن. المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، تهران.

۸. حکیم، محسن (۱۳۷٤ش). *مستمسک العروة الوثقی*. چاپ اول، قم: دار التفسیر.

۹. خوئی، سیدابوالقاسم (۱٤۰۷ق). *التنقیح*. چاپ اول، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.

۱۰. سیستانی، علی (۱٤۳۷ق). *الاجتهاد و التقلید و الاحتیاط*. چاپ اول، منامه: مداد للثقافة و الإعلام.

۱۱. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۳۸۰ش). *علم درایه رجال و تراجم*. چاپ اول، کاشان: محتشم.

۱۲. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی تا). *خارج اصول*، چاپ اول، قم: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام.

۱۳. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳ش). *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة*. چاپ اول، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.

۱۴. شهید اول، محمد بن مکی (۱٤۳۰ق). *موسوعة الشهید الأول*. چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱٤۱۵ق). *منیة المرید فی أدب المفید و المستفید*. چاپ سوم، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۶. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (بی‌تا). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. چاپ چهارم، بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. شهیدی پور، محمدتقی (۱٤۲۷ق). *أبحاث أصولیة (الاجتهاد و التقلید)*. قم: بی‌نا.
۱۸. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱٤۰٤ق). *مجموعة رسائل فقهیة و أصولیة*. چاپ اول، قم: مکتبة المفید.
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱٤۱٤ق). *رسائل فقهیة*. چاپ اول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۲۰. شیخ بهایی، محمد بن عزالدین (۱٤۲۳ق). *زبدة الاصول*. قم: المرصاد.
۲۱. طباطبایی (المجاهد)، سیدمحمد (۱۳۹٦ق). *مفاتیح الاصول*. قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱٤۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: الاعلمی.
۲۳. عراقی، ضیاءالدین (۱٤۱۷ق). *نهایة الافکار*. چاپ سوم، قم: موسسة النشر الاسلامی.
۲۴. عراقی، ضیاءالدین (۱۳۸۸ش). *الاجتهاد و التقلید*. نوید اسلام، قم.
۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱٤۰٤ق). *مبادئ الوصول*. قم: المطبعه العلمیه.
۲۶. غروی اصفهانی، محمدحسین (۱٤۰۹ق). *بحوث فی الأصول*. چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۷. غروی اصفهانی، محمدحسین (۱٤۲۹ق). *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*. چاپ دوم، لبنان: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۹۵ش). *مفاتیح الشرائع*. چاپ اول، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۹. قزوینی، علی بن اسماعیل (۱٤۲۲ق). *تعلیقة علی معالم الأصول*. چاپ اول، قم: جماعة

المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۳۰. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۳۱۹ق). *حق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الاخباریین*. چاپ اول، تهران: احمد الشیرازی.
۳۱. کاشف الغطاء، احمد (۱٤۲۳ق). *سفینة النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات*. چاپ اول، نجف: مؤسسة کاشف الغطاء العامة.
۳۲. کاشف‌الغطاء، علی (۱۳۸۱ق). *النور الساطع فی الفقه النافع*. چاپ اول، نجف: مطبعة الاداب.
۳۳. کلباسی، محمد (بی‌تا). *رسائل المحقق الکلباسی*. قم: بی‌نا.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱٤۰۳ق). *بحار الانوار*. چاپ دوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۵. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱٤۲۳ق). *معارج الاصول*. لندن: موسسة الامام علی علیه‌السلام.
۳۶. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۵ش). *میزان الحکمة*. ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: دار الحدیث.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱٤۰۵ق). *تعلیقة علی نهایة الحکمه*. قم: مؤسسهٔ در راه حق.
۳۸. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷ش). *عقائد الإمامیة*. چاپ دوازدهم، قم: انصاریان.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ش). *دائرة المعارف فقه مقارن*. چاپ اول، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه‌السلام
۴۰. ملک زاده، محمدحسین (۱٤٤۳ق). *ما هو الاجتهاد*. چاپ اول، بحرین: دار الوفاء للثقافة والاعلام.
۴۱. موسوی گلپایگانی، سیدجمال‌الدین (بی تا). *رسائل*. نجف: مطبعة الحیدریة.
۴۲. میرزای قمی، ابوالقاسم (۱٤۳۰ق). *القوانین المحکمه*. چاپ اول، قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۴۳. نراقی، ملااحمد (بی تا). *شرح تجرید الاصول*. بی جا: بی نا.
۴۴. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱٤۱۵ق). *الفوائد الحائریه*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۴۵. وحید بهبهانی، محمدباقر (١٤١٦ق). *الرسائل الاصولیه*. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحید 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.