

The validity of reason and imitation in the psychological logic of Mirzai Qom

Majid Zamani Alavijeh*

Abstract

Mirza Qomi's explanation about practical reason is important in three ways: (1) He is considered one of the most serious critics of Aristotelian logic and the way of reasoning in this logic, and he has followed a different path from the defenders of this logic. (2) The logic governing Mirza Qomi's thought is considered a psychological logic. and (3) by presenting a different explanation of the nature of reason, he considers imitation as a type of reason and opens the chapter of reference to imitation in practical matters. It is shown that Mirzai Qomi considers every persuasive thing as a reason. By deviating from formalism in Aristotelian logic, Mirza believes in the multiplicity of forms in argument and believes that the manner of the mujtahid's reasoning determines the form of the argument a posteriori; Therefore, as a priori, no form can be accepted as the form of argument. According to Mirza, there is no logical certainty and logical certainty is also a kind of psychological certainty. If absolute certainty is a psychological matter, three requirements arise: (1) The distinction between specific suspicion and general suspicion disappears and all suspicions become equally valid. Therefore, (2) there is no difference in the validity of suspicions from which source they come? and (3) persuasive imitation has no difference from the epistemological point of view with psychological certainty, and rather it is considered a partial imitation of certainty; Therefore (4) we can use imitation in practical matters.

Keywords: Mirzai Qomi; psychological logic; logical reason; Criticism of Aristotelian logic.

* phd candidate of Philosophy of Ethics, University of Qom, majidza.al1993@gmail.com

Date received: 21/11/2024, Date of acceptance: 23/02/2025



حجیت دلیل و تقلید در منطق روان‌شناختی میرزای قمی

مجید زمانی علویچه*

چکیده

تبیین میرزای قمی درباره‌ی دلیل عملی از سه جهت حائز اهمیت است: (۱) او از جدی‌ترین منتقدان منطق ارسطویی و نحوه‌ی دلیل‌آوری در این منطق به حساب می‌آید و راه متفاوتی را از مدافعان این منطق پیموده است. (۲) منطق حاکم بر اندیشه‌ی میرزای قمی یک منطق روان‌شناختی به حساب می‌آید. و (۳) با ارائه‌ی تبیین متفاوت از سرشت دلیل، تقلید را نوعی از دلیل به حساب می‌آورد و باب استناد به تقلید را در امور عملی می‌گشاید. در این پژوهش موضع میرزای قمی درباره‌ی دلایل به بحث گذاشته شده و نشان داده شده است که میرزای قمی هر امر اقناع‌آور را دلیل می‌داند. میرزا با فراروی از صورت‌گرایی در منطق ارسطویی، به تکرار صورت در استدلال باور دارد و معتقد است که نحوه‌ی التفات مجتهد، صورت استدلال را به نحو پسینی معین می‌سازد؛ بنابراین به نحو پیشینی، نمی‌توان هیچ صورتی را نمی‌توان به عنوان صورت استدلال پذیرفت. به باور میرزا، یقین منطقی وجود ندارد و یقین منطقی نیز نوعی یقین روان‌شناختی است. اگر یقین یک‌سره امری روان‌شناسانه باشد، سه لازمه پدید می‌آید: (۱) تمایزی بین ظن خاص و ظن عام از بین می‌رود و همه‌ی ظنون به یکسان معتبر می‌شوند. از این رو، (۲) در اعتباربخشی به ظنون، تفاوتی وجود ندارد که از چه منبعی برآیند؟ و (۳) تقلید اقناع‌آور از نظر معرفت‌شناسانه هیچ تفاوتی با یقین روان‌شناسانه ندارد و بل که تقلید قسمی از یقین به حساب می‌آید؛ از این رو (۴) در امور عملی می‌توانیم از تقلید بهره گیریم.

کلیدواژه‌ها: میرزای قمی؛ منطق روان‌شناختی؛ حجیت ظن؛ دلیل منطقی؛ نقد منطق ارسطویی.

۱. مقدمه

تواناییِ اقامه‌ی دلایلِ عملی یکی از مهارت‌های انسانی است که انسان‌ها از آن برای حل و فصلِ دشواری‌های زیست‌جهانِ انسانی بهره می‌برند و این‌دسته از دلایل را دست‌آویزی برای تأملِ درباره‌ی افعالِ انسان و سواسازیِ فعلِ موجه از ناموجه ساخته اند؛ به گونه‌ای که هنگامِ مواجهه با هر پرسشی درباره‌ی فعلِ انسان؛ یعنی هر پرسشی که ناظر به این باشد که در موقعیت‌های متفاوت چگونه عمل کنیم؛ ناچار، به دسته‌ای از دلایلِ عملی نیاز پیدا می‌کنیم. هم‌چنین، برای موجه‌سازیِ افعالِ خود در قبالِ دیگران، که چرا به فعلِ خاصی مبادرت ورزیده ایم و افعالِ بدیلِ آن را ترک جسته ایم، دلیلِ عملی عرضه می‌کنیم تا دیگران را متقاعد سازیم که فعلِ درستی مرتکب شده ایم. از سویِ دیگر، برای تحلیلِ کارهایی که دیگران مرتکب می‌شوند، سخن از دلایلِ عملی به میان می‌آوریم تا به منطقِ فعلِ آن‌ها پی ببریم و بتوانیم براین اساس داوریِ نیکویی درباره‌ی آنان داشته باشیم؛ بنابراین اگر با دلیلِ عملی آشنا نباشیم، نمی‌توانیم نسبت به دیگران موضعی منصفانه اتخاذ کنیم.

دلیلِ عملی برای جامعه‌ی شریعت‌مداران نیز از اهمیتِ به‌سزایی برخوردار است؛ آنان برای تشخیصِ مکلفِ پای‌بند به شریعت از مکلفِ اباحه‌گر، دلیلِ عملیِ شرعی اقامه می‌کنند تا پای‌بندیِ مکلفان به شریعت را احراز کنند و به مناسباتِ شرعی خود سروسامان دهند. فقیهان جامعه نیز از دلایلِ عملی بهره می‌برند تا احکامِ خداوند را؛ یعنی آن‌دسته از احکامی را که ناظر به عملِ مکلفان است؛ استنباط کنند تا در برابرِ خداوند عذر داشته باشند و بتوانند از عذابِ روز قیامت ایمن بمانند. بنابراین ناآشنایی با سرشتِ دلیلِ عملی؛ منطقِ حاکم بر آن و کیفیتِ اقامه‌ی دلیلِ عملی، چه‌بسا انسان را به‌سویِ عملِ غیراخلاقی سوق دهد؛ او را به داوریِ نامنصفانه بیندازد و یا به وادیِ اباحه‌گری بغلتاند و سرانجام، با نداشتنِ عذر در مواجهه با خداوند، عذابی فراگیر او را دربرگیرد. ازاین‌رو، آشنایی با دلیلِ عملی، توأمان از اهمیتِ اخلاقی، فقهی و الاهیاتی برخوردار است.

در ساحت‌های گوناگونی می‌توانیم به بحثِ درباره‌ی دلایلِ عملی بپردازیم؛ مثلاً:

۱. دلایلِ عملی چه ماهیت و سرشتی دارند؟ (هستی‌شناسیِ دلیل)
۲. چگونه ماهیتِ دلایلِ عملی را بشناسیم؟ (معرفت‌شناسیِ دلیل)
۳. دلایلِ عملی چگونه بر ما آشکار می‌شوند و ما چه تصویری نسبت به آن‌ها پیدا می‌کنیم؟ (پدیدارشناسیِ دلیل)

حجّتِ دلیل و تقلید در منطقِ روان‌شناختیِ میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۵۳

۴. مردمِ یک جامعه چه اموری را به‌عنوانِ دلیل می‌پذیرند و از آن‌ها در منازعاتِ عملیِ خود بهره می‌گیرند؟ (جامعه‌شناسیِ دلیل)

و...

در این پژوهش دلیل در اندیشه‌ی میرزای قمی تحلیل و بررسی شده و موضع او درباره‌ی دلیل معین شده است؛ زیرا پرسش اصلی این پژوهش درباره‌ی آن است که آیا می‌توانیم هنگام مواجهه با منازعاتِ عملی — تفاوتی نمی‌کند که آن منازعه چه باشد — از تقلید بهره ببریم؟ آیا اخلاقیات می‌توانند از تقلید برآیند یا امر اخلاقی فاقدِ دلیل بی‌اعتبار است؟ و تقلید در اندیشه‌ی میرزای قمی چه نسبتی با دلیل برقرار می‌کند و آیا همواره دلیل و تقلید در دو سوی متعارض با یک‌دیگر قرار می‌گیرند یا امکان هماهنگ‌سازی و سازوارنمودن آن‌ها وجود دارد؟

پاسخ این پرسش‌ها، وابسته به آن است که پیش از آن، از سرشتِ دلیل تبیینِ بسنده‌ای به‌دست دهیم. در منطقِ ارسطویی-سینوی هر دلیلی از دو مقدمه تشکیل می‌شود؛ این دو مقدمه را به صورت‌های معینی در کنار یک‌دیگر قرار می‌دهند تا به نتیجه‌ی مدنظر خود دست یابند. (ابن‌سینا ۱۴۳۵ق، ج ۱: ۲۳۴) معرفت درگرو دست‌یابی به نتیجه است و نتیجه پدید نمی‌آید مگر آن‌که دو گزاره به‌عنوان مقدمه‌ی دست‌یابی به نتیجه نقش ایفا کنند. (ابن‌سینا ۱۳۹۸: ۱۰۴) میرزای قمی این ره‌یافتِ رایج ارسطویی را نمی‌پذیرد و نگاهی پیامدنگارانه به دلیل دارد؛ پیامدنگاری در دلیل، ادعا می‌کند که یک وضعیت از امور، بهتر از وضعیتِ دیگر است؛ یعنی وضعیت‌های مختلف و فرایندهای مختلف را با یک‌دیگر مقایسه می‌کند تا بهترین وضعیتی را بیابد که ما را به نتیجه‌ی مطلوب می‌رساند؛ (Morrow 2018: 36) بنابراین، پیامدنگاری در دلیل، نسبت به دو امر در موضعِ لایشرط قرار می‌گیرد:

۱. فرایندی که ما برای رسیدن به مطلوب می‌پیماییم و،

۲. صورتی که دلیلِ خود را مطابق با آن عرضه می‌کنیم.

به‌باورِ میرزای قمی:

۱. دلایلِ فراتر از محدوده‌ی دلایلی تعریف می‌شوند که صورت‌های منطقِ ارسطویی آن‌ها را برمی‌تابند.

۲. دلیلِ گاه با تک‌گزاره تشکیل می‌شود و گاه با دو گزاره.

۳. معیارِ دلیل‌بودنِ دلیل آن است که ما را به مطلوبِ ره‌نمون سازد؛ یعنی بتواند نتیجه‌ی مدنظر را برای ما به‌ارمغان آورد. ازاین‌رو:

۴. چه‌بسا امری دلیل تلقی شود؛ اما نتوان آن را در قالب صورت‌های ارسطویی ریخت. دلیل محدوده‌ی بسیار موسعی دارد و هر دلیل را صرفاً از جهتِ توان‌مندی معرفتی آن در برآورده‌سازی نتایج می‌سنجند^۱ نه براساسِ امکانِ عرضه‌ی آن در اشکال اربعه‌ی ارسطویی. (میرزای قُمی ۱۳۹۶، ج ۳: ۴۱۵) در نتیجه، میرزا را باید یکی از باورمندان به فایده‌باوری در دلیل دانست.

۲. نمونه‌آوری به‌هدف ردِ دلیل ارسطویی

میرزای قُمی به‌هدف ردِ دلیل ارسطویی، به یکی از طرفندهای رایج برای تبیین مدعا؛ یعنی به «نمونه‌آوری» چنگ می‌زند؛ نمونه‌ای که شرایطِ دلیل ارسطویی را برآورده می‌سازد؛ اما برای مقصودِ ما بسنده نیست و از نابسند بودنِ دلیل ارسطویی، به نوع دیگری دلیل‌آوری صحه می‌نهد؛ یعنی محدوده‌ی دلایل را فراتر از مرزهای منطق ارسطویی ترسیم می‌کند. این ترفند، به مدعای موردِ نزاع، با نمونه ایضاح می‌بخشد. میرزا به‌عنوان نمونه، یک ادعای متافیزیکی را مطرح می‌کند و نزاع بر سر اثباتِ آفریننده برای جهان هستی اشاره را، صورت‌بندی ارسطویی می‌کند تا ناکارآمدی آن را نشان دهد.

مطابق با معیارهای دلیل‌آوری در منطق ارسطویی، مدعای «اثباتِ آفریننده برای جهان هستی» این‌گونه صورت‌بندی می‌شود:

مقدمه‌ی اول: جهان هستی حادث است.

مقدمه‌ی دوم: هر حادثی به آفریننده‌ای نیازمند است.

نتیجه: جهان هستی به آفریننده نیازمند است.

میرزای قُمی این نحوه نتیجه‌گیری را نابسند می‌داند و معتقد است به‌صورتِ مستقیم از وجودِ جهان هستی می‌توان به وجودِ آفریننده پی بُرد، بی‌آن‌که به استدلالِ دومقدمه‌ای به‌سودِ آن نیاز افتد؛ (میرزای قُمی ۱۳۹۶، ج ۳: ۴۱۵) یعنی اگر کسی بپرسد که دلیل شما برای اثباتِ آفریننده‌ای برای جهان هستی چه است؟ پاسخ می‌دهیم که وجودِ جهان هستی بدون نیاز به ضمیمه‌سازی هیچ مقدمه‌ی دیگری از بیرون، دلیل کافی برای اثباتِ آفریننده است.

تبیینِ بهترِ این مدعا وابسته به آن است که به تمایزِ دلیل‌آوری در منطق ارسطویی و منطقِ روان‌شناختیِ میرزای قُمی اشاره شود. در منطق ارسطویی، نتیجه درگروِ تشکیلِ بُرهان است و هر بُرهانی دست‌کم دو مقدمه دارد؛ ارسطو با اشاره به این نکته، ویژگی‌های مقدماتِ بُرهان را

حجّت دلیل و تقلید در منطق روان‌شناختی میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۵۵

برمی‌شمارد؛ به‌باور وی «ضروری خواهد بود که دانش برهانی از پیشگزاره‌هایی فراآغازد که راستین و نخستین و بی‌میانجی‌اند، و شناخته‌تر و پیشین‌تر از نتیجه‌اند و علت‌های نتیجه هستند...» (ارسطو، ۱۳۹۸: ۴۲۳)

نزاع اصلی میرزای قمی با ارسطو بر سر آن است که آیا امر مفرد می‌تواند تصدیق‌آوری کند یا آن‌که تصدیق، هم‌واره، در هر وضعیتی، وابسته به آن است که دو مقدمه‌ی مرتبط—یعنی مقدمه‌هایی که بر آشکال اربعه‌ی ارسطویی استوار شده‌اند—تشکیل شود. منطق‌دانان ارسطویی مسلک معتقد اند که «ممکن نیست که ذهن از یک معنای مفرد (تصور) به تصدیق شیء‌ای منتقل شود.» (سلیمانی امیری، ۱۳۹۹: ۸۹)

میرزای قمی و دسته‌ی دیگری از اصولیان، درمقابل این تبیین صف آراسته‌اند و با ارائه‌ی تبیین متفاوتی از سرشت و ماهیت دلیل معتقد اند که «امر مفرد» نیز می‌تواند در جایگاه دلیل نقش ایفا کند. فرج‌الله تبریزی در حاشیه‌ی خود بر الفصول الغریبه به اختلاف بین اصولیان و ارسطویان ایضاح می‌بخشد؛ او می‌گوید:

«به‌نظر می‌آید که دلیل و حجت نزد منطق‌دانان گفتار (قول) تألیف‌یافته از دو قضیه است که این دو قضیه بنابر ذات خود، قضیه‌ی دیگری را لازم می‌آورند؛ اما نزد اصولیان، دلیل همان امر مفرد است...» (حائری، ۱۴۴۲ق، ج ۱: ۲۰۳)

امر مفرد می‌تواند دو تفسیر داشته باشد:

تفسیر اول: دلیلی که از تک‌گزاره تشکیل شده است.

تفسیر دوم: دلیلی که از مفهوم مفرد ساخته شده باشد.

تفسیر اول ادعایی مرتبط با «منطق گزاره‌ها» است و تفسیر دوم، ادعایی است که به «منطق مفهوم» تعلق دارد؛ اگر تفسیر دوم پذیرفته شود، دراین‌صورت اصولیان ما، افزون‌بر منطق گزاره‌ها به منطق مفهوم نیز توجه کرده‌اند؛ هگل از جمله افرادی است که منطق را از پارادایم گزاره‌ها به پارادایم مفهوم انتقال داده است. (زمانی، ۱۴۰۳: ۸۹) و اگر تفسیر اول پذیرفته شود، اصولیان ما نظام معناشناسانه‌ی متفاوتی برای منطق گزاره‌ها تعریف کرده‌اند؛ این نظام باید به‌گونه‌ای باشد که تک‌گزاره بنابر ضرورت ما را به نتیجه برساند.

از مجموع بیانات میرزای قمی برمی‌آید که او به تفسیر اول تعهد دارد؛ یعنی او ادعایی ناظر به منطق گزاره‌ها بیان می‌کند؛ ادعای درباره‌ی وجود آفریدگار برای جهان هستی این‌گونه تبیین می‌شود:

۱. جهان هستی وجود دارد؛

پس:

۲. خداوند وجود دارد.

یعنی گزاره‌ی (۱) به‌تنهایی از توان‌مندی منطقی برخوردار است که فی‌نفسه بر (۲) دلالت کند؛ بی‌آن‌که گزاره‌ی دیگری به آن ضمیمه شود.

۳. حجیت شرعی؛ توجیه معرفتی

میرازی قُمی با ذکر این نمونه، نتیجه می‌گیرد که دلیل نسبت به صورت آن لاشرط است؛ یعنی تفاوتی می‌کند که یک دلیل با صورت دومقدمه‌ای ارسطویی بیان شود و یا بدون استمداد از صورت‌های رایج برای دلیل‌آوری؛ آن‌چه یک شیء را دلیل می‌سازد، توان‌مندی آن بر دست‌یابی به نتایج مطلوب مدِنظر ما است. به‌تعبیر بنیادگذارِ متافیزیکِ ظهورشناختی،

دلیل آن چیزی است که علم پدید آورد؛ خواه پدیدآمدن علم از طریق منطق ارسطویی و اشکال اربعه‌ای آن باشد و، خواه از هر طریق و هر صورت دیگری؛ خواه صورت‌بندی ما از دلیل تک‌گزاره‌ای باشد و خواه از چند گزاره تشکیل شده باشد. (زمانی، ۱۴۰۳: ۹۱)

لازمه‌ی مترتب بر تبیین میرزا از دلیل، تمایز بین «حجیت شرعی» و «توجیه معرفتی» است؛ در توجیه معرفتی، بسته به آن‌که کدام مبنا را در توجیه بپذیریم، ما مقید به وضعیت‌های معرفتی معینی هستیم؛ وضعیت‌هایی که واقع‌نمایی دارند و شرایط آن‌ها، به‌نحو ماتقدم، توسط معرفت‌شناسان بیان می‌شود؛ یعنی توجیه‌آوری یک عمل معرفتی پیشینی است؛ اما در حجیت‌سنجی، به هر قرینه‌ای که به‌نحو پسینی بیابیم، می‌توانیم استناد کنیم؛ به‌شرطی که آن شاهد از توان معرفتی بسنده برخوردار باشد و بتواند مطلوب ما را برآورده سازد.^۱

به‌باور میرزای قُمی، دلیل در اصول فقه اسلامی، برپایه‌ی برآورده‌سازی مطلوب معرفتی ما پیش می‌رود؛ مطلوبی که مجتهد یا شناسنده، آن را مدِنظر خود قرار داده است؛ یعنی مطلوب‌بودن مطلوب و دلیل‌بودن دلیل، وابسته به تشخیص فردی شناسنده‌ای است که دو نقش از خود ظاهر می‌سازد:

۱. این شناسنده در پی مطلوب معینی است و،

۲. جوینده‌ی آن‌دسته از دلایلی است که او را به مطلوب التفات شده می‌رساند.

مثلاً زمانی که دانش‌مندان اصول فقه به آیه‌ای برای اثباتِ مدعای خود تمسّک می‌جویند و یا روایتی را به‌سودِ مدعای خود می‌آورند، این پیش‌فرضِ معرفتی را پذیرفته اند که: «دلیل بودن یک دلیل وابسته به آن است که بتواند مطلوبِ مدنظرِ دلیل‌آورنده را اثبات کند یا اعتباری برای آن بسازد.»؛ دلیل اعتبارساز مدعای ما است و هر امری، به‌هر نحوی و با هر صورتی که اعتبارسازی کند، می‌تواند نقشِ دلیل به‌خود گیرد.

ازاین‌رو در اعتبارِ دلایل، عقلی بودن یا نقلی بودن نیز نهفته نیست؛ دلیل نسبت به عقل یا نقل لا بشرط است؛ اعتبارِ دلایل وابسته به آن نیست که از چه منبعِ معرفتی‌ای برمی‌آیند؛ هر منبعی که بتواند دلایلی تولید کند که ما را در رسیدن به نتایجِ مطلوب‌مان یاری سازد، می‌توانیم آن را منبعِ معتبر به‌حساب آوریم. در نتیجه، در فلسفه‌ی میرزای قمی، بحث از منابعِ معرفت موضوعیتِ خود را ازدست می‌دهد؛ یعنی منبعِ معرفت به‌تنهایی هیچ نقشی در اعتباربخشی به دلایل ایفا نمی‌کند.

۴. سرشتِ معرفتیِ دلایل

میرزای قمی در تبیینِ سرشتِ دلیل می‌گوید: «هر چیزِ ممکن که با نظروریِ درست، ما را به مطلوبِ ازسَنخِ خبر برساند؛ خواه آن چیز مفرد باشد و خواه مرکّب»؛ (میرزای قمی ۱۳۹۶، ج ۳: ۴۱۵) قیودِ مفرد و مرکّب تبیین شد؛ مفردِ دلیلِ تک‌گزاره‌ای است؛ و مرکّبِ دلیلی است که ازکنارهم آمدنِ دو گزاره به‌عنوانِ مقدمه، نتیجه‌سازی می‌کند. در دلیلِ مفرد، بدونِ بی‌واسطه به نتیجه می‌رسیم و در دلیلِ مرکّب، باید گزاره‌ی دومی به‌عنوانِ واسطه و مکملِ ضمیمه شود تا نتیجه از ضمیمه‌ی آن دو پدید آید. قیدِ «ازسَنخِ خبر» حدودِ منطقی را خارج می‌کند (همان) و شاملِ همه‌ی قرینه‌های ممکنِ قابلِ استناد می‌شود؛ بنابراین معرفت‌شناسیِ میرزای قمی یک معرفت‌شناسیِ قرینه‌محور است که در آن می‌توانیم به دلایل و اماراتِ متعددی استناد نماییم. ازنظرِ معرفتی، تمایز بینِ دلیل و اماره در آن است که دلیل علمِ پدید می‌آورد؛ یعنی یقینِ ثابتِ مطابق با واقع؛ اما، اماره ظن‌آوری می‌کند؛ در تبیینِ میرزا، دلیل امری عام است؛ یعنی بُرهان، اماره^۴ و... را دربرمی‌گیرد (قزوینی ۱۳۹۹ق، ج ۲: ۱۶۲) همه‌ی این امور قابلیتِ آن را دارند که به‌عنوانِ «قرینه‌های ممکن» برای اثباتِ مدعای ما موردِ استناد قرار گیرند. ازاین‌رو، وضعیتی که دلایل در نفسِ شناسنده ایجاد می‌کند، خواه وضعیتی یقین‌آور باشد و خواه وضعیتی ظن‌آور؛ در هر دو وضع، دلیل از دلیل بودن خارج نمی‌شود؛ به‌شرطی که شناسنده بتواند از آن برای اثباتِ مطلوبِ خود بهره ببرد.

تبیین دقیق‌تر این مدعا وابسته به روشن‌سازی قید امکان است. امکانی بودن دلایل، اشاره به آن دارد که دلایل هم‌واره اموری ممکن اند؛ یعنی «امکان» نشان‌دهنده‌ی وضعیت منطقی و معرفتی دلایل است؛ از این رو، هیچ ضرورت منطقی و معرفتی‌ای در کار نیست؛ ضرورت در فرضی متصور است که باب علم باز باشد؛ اما میرزای قمی باب علم و علمی؛ یعنی باب یقین و باب ظن معتبر شرعی را مسدود می‌داند.

۵. استناد به دلیل انسداد به هدف اثبات حجیت همه‌ی دلایل ممکن

حجیت دلایل به نحو عام برآمده از دلیل انسداد است؛ این دلیل مبتنی بر چند مقدمه‌ی عقلی است که نتیجه‌ی آن حجیت مطلق ظنون است. انسداد یک دلیل عقلی است؛ عقل به این نتیجه می‌رسد که شارع مطلق ظنون را حجت دانسته است. این مقدمات عبارت اند از:

۱. علم اجمالی نسبت به احکام شرعی فعلیت یافته در حق مکلفان؛ (خوئینی ۱۳۹۵، ج ۳: ۲۶۵) از فعلیت یافتن احکام شرعی احتمال دارد دست‌کم دو معنا اراده شده باشد:

معنای اول: احکام فعلیت یافته‌ی واقعی؛ این معنا نوعی از واقعیت‌گرایی در احکام شرعی را فرض می‌گیرد و حکم شرعی را «احکام واقعی‌ه‌ی فعلیه» به حساب می‌آورد. (همان، ج ۳: ۲۶۶)؛ از این رو احکام شرعی به دو ویژگی متصف می‌شوند: فعلیت دارند (actuality) و واقعیت (reality)؛ احکام شرعی واقعیت‌هایی اند که فعلیت یافته اند؛ خواه شناسنده نسبت به آن‌ها علم داشته باشد و خواه نه؛ یعنی می‌توانیم مدعی شویم که با دسته‌ای از واقعیت‌ها به نام واقعیت‌های شرعی سروکار داریم؛ این تصویر از حکم شرعی، فقیه را به واقعیت‌های شرعی متعهد می‌سازد و به «فقه واقع‌گرا» التزام می‌ورزد. مجتهد در این حالت، صرفاً کاشف احکام شرعی است و اجتهاد شأن کاشفیت دارد.

معنای دوم: واقعیت‌های شرعی پی‌رو اجتهاد مجتهد اند؛ هیچ واقعیتی از پیش توسط شارع معین نشده است؛ بل که شارع متناسب با نتیجه‌ای که بر اجتهاد مجتهد مترتب می‌شود، احکام را با آن‌ها سازگار می‌سازد. این معنا تصویر معینی از شریعت را فرض گرفته است که مطابق با آن، شارع اجتهادات مجتهدان را به رسمیت شناخته است و احکام شرعی را تابع آن‌ها ساخته است. در این حالت، حکم شرعی «برساخت مجتهد» است و «فعلیت» و «واقعیت» احکام شرعی وابسته به نوع اجتهادی است که مجتهد به سرانجام می‌رساند.

حجّت دلیل و تقلید در منطق روان‌شناختی میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۵۹

۲. باب علم و علمی (ظن خاص) نسبت به آن احکام منسد است.
۳. برای ما جایز نیست که نسبت به احکام شرعی اهمال ورزیم و آن‌ها را نادیده بینگاریم.
۴. احتیاط در اطراف علم اجمالی جایز نیست.
۵. ترجیح بدون مرجح در احکام شرعی جایز نیست؛ یعنی نمی‌توان یکی از احکام را حکم شرعی دانست و حکم دیگر را غیر شرعی. برای تمایز امر شرعی از امر غیر شرعی نیاز به مرجح داریم. (همان: ۲۶۵)

۶. ظن خاص و ظن عام؛ فرایندگرایی و پیامدگرایی

معرفت‌شناسی میرزای قمی یک معرفت‌شناسی ظن‌محور است؛ ظن‌محوری پیامدنگارانه؛ یعنی فرایند دست‌یابی به معرفت اهمیتی ندارد تا زمانی که بتوانیم به پیامد ظنی اطمینانی/ظن اقناع‌آور دست یابیم. ظنون معرفتی بر دو گونه اند: ظنون عام و ظنون خاص. ظنون خاص به آن دسته از ظنونی اطلاق می‌شود که شارع بر آن‌ها صحه گذاشته است؛ یعنی ظنونی که از منبع معتبر شرعی برآمده باشند؛ منبعی که شریعت به آن اعتبار بخشیده است. این معرفت‌شناسی فرایندگرا است و فرایند رسیدن به معرفت را وابسته پی‌روی از منابع معتبر می‌داند. اما ظنون عام، به همه‌ی ظنونی اطلاق می‌شود که عقل عمومی انسان‌ها می‌توانند به آن‌ها دست یابند؛ خواه این ظنون ریشه در منابع شرعی معتبر داشته باشند و خواه نه. اعتبار معرفتی ظنون مستقلاً بررسی می‌شود و عقل داور سنجش توان معرفتی ظنون است. عقل ظنون را ذومراتب می‌بیند و می‌تواند درباره‌ی درجه‌ی اعتبار آن‌ها داوری کند، به گونه‌ای که ظن قوی را بر ظن ضعیف رجحان می‌بخشد.^۵ (سید محمد مجاهد، بی‌تا: ۴۶۰)

وجه مخالفت با ظنون عام معرفتی را باید در دو مبنا پی‌گیری کرد:

۱. یقین خاص ارسطویی که الگویی از معرفت‌شناسی ارسطویی را دنبال می‌کند که مطابق با آن، اعتبار یک معرفت در گرو رسیدن به یقینی است که چهار رکن داشته باشد: رکن اول: باور به الف. رکن دوم: عدم باور به نقیض الف. رکن سوم: جزم به رکن اول و؛ رکن چهارم: جزم به رکن دوم. از این رو معرفت‌شناسی ارسطویی با دو جزم همراه است؛ جزم به یک باور و جزم به محال بودن نقیض آن باور. این الگو علم را این‌همان با یقین تلقی می‌کند و دست‌یابی به علم را مشروط به رسیدن به یقین می‌داند. میرزای قمی این نحوه یقین را نمی‌پذیرد و محدوده‌ی یقینات را می‌گستراند؛ به گونه‌ای که هر باور اقناع‌آور را

باورِ یقینی می‌داند؛ حتا اگر شرایطِ یقینِ ارسطویی را برآورده نسازد. به‌دیگر تعبیر، میرزا یقین را از یقینِ منطقی به ساحتِ یقینِ روان‌شناختی^۵ انتقال می‌دهد و ظنونِ عام را نیز در محدوده‌ی یقینیات می‌گنجانَد.

۲. عمل باید از منبعی برآید که صدق آن تضمین شده است؛ یعنی بین عمل و صدق منبع ملازمه وجود دارد. منبع صادق، کتاب و سنت است؛ بنابراین عمل معتبر، عملی است که از فرایند/طریق شرعی پی‌روی کند.

در مخالفت با ظنونِ عام معرفتی عمدتاً به سه دلیل مهم استناد شده است:

۱. مردم ممکن است در پی‌روی از فرایندهای متعدد به اختلاف برخوردند و راهی برای حل اختلاف‌نظرهایی که در این باره بین آن‌ها پدید می‌آید، وجود نداشته باشد و به‌همین سبب هرج‌ومرج معرفتی پدید آید.^۶ (سید محمد مجاهد، بی‌تا: ۴۶۰)

۲. فرایند نامتعیّن نمی‌تواند عمل متعیّن پدید آورد؛ عمل وابستگی منطقی به فرایند دارد و در صورت نامتعیّن ماندن فرایند، هیچ عملی به‌عنوان عمل معتبر استنباط نمی‌شود؛ به‌همین سبب دانش‌مندان اصول فقه متذکر شده‌اند که: «فیجب أن یكون الظنّ الذی یجوز العمل به مضبوطاً بأن یكون ناشیاً من الکتاب و الحدیث الصحیح» (همان: ۴۶۰) یعنی: از این رو ضرورت دارد که ظنی که برای عمل به آن استناد می‌شود، معیّن باشد؛ تعیّن آن وابسته به برآمدن از کتاب و سنت است. مطابق با این تبیین، ظنی که در کتاب و سنت سرچشمه نداشته باشد، صلاحیت ندارد که عمل معتبر را تعیین نماید؛ زیرا این دسته از ظنون خود از نظر معرفتی تعینی ندارند که بتوانند عمل متعیّن پدید آورند؛ بنابراین باتکیه بر این دسته از ظنون، نمی‌توان عمل معتبر را از عمل نامعتبر میز بخشید. ظن نامتعیّن نسبی است؛ در نسبت با شناسنده‌ای است که به آن ظن دست یافته است؛ از این رو چه‌بسا هر شناسنده به ظنونی متفاوت با شناسنده‌ی دیگر چنگ زند؛ در این شرایط، با یک‌نحوه «نسبی‌انگاری در ظنون معرفتی» مواجه می‌شویم.

۳. برای تمسک به ظنونِ عام با موانع روان‌شناختی^۷ دست‌وپنجه نرم می‌کنیم؛ یعنی هوای نفس، حسادت، تعصب و موانع روانی دیگری از این قبیل درکار است که چه‌بسا نحوه‌ی تمسکِ شناسنده به ظنون را جهت‌دار می‌سازند. این استدلال مبنی بر آن است که تنها در صورتی از موانع روانی رها می‌شویم که طریق/فرایند خاص و معینی وجود داشته باشد

حجّتِ دلیل و تقلید در منطقِ روان‌شناختیِ میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۶۱

که همگان بتوانند از آن پی‌روی کنند. معرفت‌شناسانِ فرایندنگار، هدفِ از ترسیمِ فرایند را حل‌وفصلِ نزاع‌هایِ معرفتی می‌دانند. (Rawls 1951: 177)

این سه استدلال، ناکافی اند؛ زیرا به یک‌سان هم شاملِ ظنونِ عام می‌شوند و هم ظنونِ خاص را دربرمی‌گیرند؛ به این صورت که:

(۱*) منبعِ معرفتی‌ای که شارع به آن اعتبار بخشیده است، با موانعِ معرفتیِ متعددی دست‌وپنجه نرم می‌کند که امکانِ استناد به آن از بین می‌رود. کتابِ اصلی‌ترین منبعِ موردِ اعتمادِ شارع است که نمی‌تواند علمِ عملی به‌ارمغان آورد؛ زیرا سندِ آن قطعی است؛ اما دلالتِ آن هم چنان ظنی می‌ماند؛ ظنی بودنِ دلالتِ کتاب برآمده از موانعِ پیش‌ارویِ آن است؛ سید محمد مجاهد به تعدادی از این موانع اشاره می‌کند و می‌گوید که در دلالت‌یابی از قرآن نیز این احتمال وجود دارد که معنای مجازی، معنای مشترک، معنای مضمّر و... اراده شده باشد (سید محمد مجاهد، بی‌تا: ۴۶۰) و این احتمال‌ها یا مانعِ استناد به ظواهر می‌شوند و یا ظاهر را از ظاهر بودن می‌اندازند؛ یعنی مانعِ این ادعا می‌شوند که یک معنا مطابق با ظاهر و معنای دیگر مخالف با آن است.

(۲*) در آیاتِ قرآن امکانِ نسخ، انتقالِ معنا، اراده‌ی معنای مترادف و... وجود دارد.

(۳*) امکانِ استنباطِ احکامِ تفصیلیِ عملی از قرآن وجود ندارد؛ یعنی از قرآن نمی‌توان اصولِ عملیِ تفصیلی بیرون کشید—به سببِ وجودِ موانعی که اشاره شد—و اگر اصولِ عملی‌ای هم در آن مندرج باشد، اجمالی اند و اصولِ اجمالی ناتوان از متعین ساختنِ معنااند.

(۴*) اختلافِ قرائت‌ها در قرآن و تعارض‌هایِ معنایی‌ای که بینِ قرائت‌هایِ متفاوت پدید می‌آید.

(۵*) احتمال دارد که بخشی از قرآن از بین رفته باشد و یا کلماتی از آن حینِ کتابت افتاده باشد. (همان)

(۶*) احتمال آن وجود دارد که احکامِ کتاب تنها به کسانی اختصاص داشته باشد که شفاهاً خطابِ قرآنی را دریافتند؛ مجاهد این ادعا را نیز ممکن می‌داند و بدیلِ آن را نیز ممکن می‌داند؛ یعنی باور به این مدعا که خطابِ قرآنی عمومیت دارد و مردمانِ بیرون از خطابِ شفاهی را شامل می‌شود؛ اما، خواه خطابِ عمومیت داشته باشد و خواه صرفاً به

مخاطبان شفاهی اختصاص بیابد؛ در هر دو صورت، این احتمال برای تردید درباره‌ی ادعای علم قطعی نسبت به خطاب‌های قرآنی کفایت می‌کند.

اشاره شد که ظنون خاص مستند به منبع و طریق معین و مضبوط اند و ادعا این بود که مضبوط بودن منبع دشواره‌های استنباط‌های عملی را می‌زداید؛ دشواره‌های استنباط علم یقینی از خطاب‌های شرعی — به همان معنایی از یقین که ارسطو و ارسطویان اراده کرده اند — شان می‌دهد که تعیین منبع معرفتی، زداینده‌ی اختلاف‌نظرهای معرفتی نیست و موانع به یکسان، هم شامل منبع معتبر شرعی می‌شود و هم شامل دیگر منابع. پس هراس از نسبی‌انگاری برآمده از اختلاف نظر معرفتی به یکسان، هم منبع مضبوط را در بر می‌گیرد و هم منبع غیر مضبوط را. دشواره‌ی استنباط معنا از قرآن به میزانی است که اخباری‌ها معتقد بودند که علم به معنای قرآن تنها به اهل بیت اختصاص دارد و دیگران نمی‌توانند نسبت به معانی کتاب علم پیدا کنند؛ مجاهد معتقد است، ادعای اخباری‌ها باطل است؛ اما دست‌کم ادعای آنان دلالت بر آن دارد که علم قطعی به کتاب الله ناممکن است؛ (همان) این دسته از ایرادها، مانعی در برابر قطع نسبت به معانی کتاب می‌سازد و باب علم را در این زمینه مسدود می‌سازد؛ ناممکن بودن دست‌یابی به یقین منطقی باب استناد به علم عرفی را باز می‌کند و اعتباری برای این نحوه از علم می‌سازد.^۸ موانع روان‌شناختی مانند حسادت، تعصب و... نیز به یکسان، شامل استنباط از طریق خاص و طریق عام می‌شود؛ از تکیه‌زدن به طریق خاص نمی‌توان نتیجه گرفت که موانع روان‌شناختی برطرف می‌شوند.

با تمایزگذاری بین طریق عام و طریق خاص، اکنون می‌توانیم صورت‌بندی علم عرفی (علم عادی) و یقین منطقی (علم عقلی) را با نظر به تمایز یادشده صورت‌بندی نماییم. علم یا عرفی است یا عقلی؛ علم عقلی علمی است که از اشکال اربعه‌ی منطقی، قیاس‌های برهانی و استدلال‌های عقلی برمی‌آید؛ (همان: ۴۶۱) این علوم را یقینی خوانده اند و یقین آن‌ها را «یقین منطقی» نامیده اند. در مقابل، با علم عرفی سروکار داریم؛ علم عرفی از اسباب عادی معرفت برمی‌آید؛ اسبابی مانند تجربه، تواتر، استقراء و...^۹ علم عرفی را اطمینان یا قطع عرفی نیز نامیده‌اند.^{۱۰}

حال سخن در نسبت بین این دو علم و نسبت آن‌ها با طریق خاص و طریق عام است. مجاهد علم عادی و علم عقلی، هر دو را، از افراد حقیقی علم دانسته است و به سبب آن که این دو علم، با اقناع‌آوری هم‌راه اند، آن دو را معتبر شمرده است؛ بنابراین، اگر معیار اعتبار علم را به صورت‌های منطقی معتبر بازنگردانیم و علم معتبر را علمی بدانیم که شناسنده را در یک

وضعیتِ روانیِ اقناع‌آور قرار دهد، در این صورت تمایزِ بینِ علمِ عرفی و یقینِ منطقی رخت برمی‌بندد و هر دو به یک‌میزان اعتبار می‌یابند.^{۱۱}

۷. خاستگاهِ معرفتیِ تمایزِ بینِ علمِ عادی و علمِ عقلی

خاستگاهِ تمایزِ درباره‌ی اعتبارِ معرفتیِ علمِ عادی و علمِ عقلی به اختلاف بر سر «سرشتِ دلیل» در منطقِ ارسطویی و فلسفه‌ی میرزای قمی بازمی‌گردد؛ به‌باورِ میرزا، نزدِ منطق‌دانانِ دلیلِ منحصر در بُرهان است؛ بُرهانِ یقین‌آور است و یقینِ اعتقادِ ثابتِ مطابق با واقع است. امرِ یقینی بر دو نوع است: یقینِ ضروری و یقینِ باواسطه؛ یقینِ ضروری، یقینی است که بدون هیچ واسطه‌ای پدیدآورنده‌ی یقین است؛ یقینِ ضروری منحصر در شش قسم است که عبارت‌اند از: اولیات و مشاهدات و، مشاهداتِ خودِ چهارقسم‌اند: حسیات، وجدانیات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات.^{۱۲} یقینِ باواسطه، یقینی است که به‌واسطه‌ی یقینِ معلوم بر خود پدید می‌آید؛ یعنی یقینی که به‌یکی از ضرورت‌های شش‌گانه‌ی یادشده تکیه زده است و از آن‌ها به‌عنوان مقدمه‌ی دست‌یابی به یقین بهره می‌برد. (قزوینی ۱۲۹۹ق، ج ۲: ۱۶۲) بینِ بُرهان و مقدماتِ آن رابطه‌ی ذاتی وجود دارد؛ بینِ مقدماتِ ظنی و نتیجه‌ی آن رابطه‌ی ذاتی وجود ندارد؛ زیرا رابطه‌ی ذاتی در فرضی متصور است که مقدماتِ علتِ تامه‌ی رسیدن به نتیجه باشند؛ اما در مقدمه‌ی ظنی، احتمال تأثیرِ امورِ دیگر بر نتیجه وجود دارد؛ از این رو رابطه‌ی ذاتی بینِ آن‌ها از بین می‌رود (همان، ج ۲: ۱۶۲) و بنابراین ظنِ حاصل از مقدماتِ زوال می‌یابد (میرزای قمی ۱۳۹۶، ج ۳: ۴۱۵) و از این رو تفکرِ ارسطوییِ ظنون را بر نمی‌تابد.

از مبانیِ میرزای قمی در ردِ این تصویرِ ارسطویی بهره می‌گیریم: بینِ مقدمات و نتیجه، علیتِ تامه برقرار نیست؛ بل که رابطه‌ی استلزام وجود دارد؛ اما استلزام بر دو نوع است: استلزامِ عقلی که منطق‌دانانِ ارسطویی مسلک می‌گویند و بر یک‌نحوه از ذات‌گراییِ گزاره‌ای استوار است و استلزامِ عرفی که فراتر از آن است و به هرگونه پیوندِ مُنتج بینِ دو باور اشاره دارد؛ یگانه‌معیار برای برقراریِ رابطه‌ی استلزامِ آن است که اگر گزاره‌ی اول تحقق یابد، گزاره‌ی دوم نیز در پیِ آن می‌آید. (همان: ۴۱۶) ملازمه‌ی عرفی یک امرِ مشاهده‌پذیر به حساب می‌آید (قزوینی ۱۲۹۹ق، ج ۲: ۱۶۳) و به سببِ آن که امرِ مشاهده‌پذیر، یقینِ بدونِ واسطه ایجاد می‌کند، می‌توانیم آن را ذیلِ استلزامِ منطقی نیز بگنجانیم؛ اما، چون عقلاً احتمالِ زوالِ این ملازمه وجود دارد، آن را از محدوده‌ی استلزامِ عقلی بیرون می‌برند؛ شرطِ استلزامِ عقلی آن است اگر ملزوم هرگز از لازم تخلف نمی‌جوید و، این عدمِ تخلف، باتکیه بر ضوابطِ حاکم بر گزاره‌های شرطی،

به‌نحو پیشینی احراز می‌شود. استلزام عَرَفی درمقابل آن است؛ یعنی صورت‌بندی آن این‌گونه است که: اگر الف آن‌گاه ب و یا اگر الف ب باشد، ج د است. صدق یک قضیه‌ی شرطیه به صدق شرط و فعلیت یافتن شرط وابسته نیست؛ (همان) یعنی پیوند این‌دسته از گزاره‌ها ضروری و ذاتی است؛ اما صدق آن‌ها بالقوه است و اگر در یکی از جهان‌های ممکن این‌نحوه پیوند برقرار شود، در پی آن صدق گزاره تضمین می‌شود.

براین اساس می‌توانیم از دلیلی به‌نام «دلیل استلزامی» سخن گوئیم؛ دلیل استلزامی حاکم‌بر مدلول خود است؛ یعنی به‌محض تحقق چُنین دلیلی، ذهن به مدلول انتقال می‌یابد. (میرزای قُمی ۱۳۹۶، ج ۳: ۴۱۶) بنابراین رابطه‌ی ملازمه یک رابطه‌ی ذهنی است نه یک رابطه‌ی گزاره‌ای؛ میرزا با دگرگونی در پارادایم ملازمه، آن را از ساحت قواعد ناظر به منطق گزاره‌ها به قواعد ساختار ذهن انتقال می‌دهد و خود را از ذات‌گرایی گزاره‌ای رها می‌سازد.

۸. دلیل‌نظرورانه‌ی اجتهادی اقناع‌آور

دلیل با نظروری صحیح فراچنگ می‌آید: «دلیل هر چیز ممکن است که با نظروری درست، ما را به مطلوب ازسَنخ خبر برساند؛ خواه آن چیز مفرد باشد و خواه مرکب» (همان: ۴۱۵) میرزا در تبیین قید «نظروری درست» نیز به مخالفت با موازین منطق ارسطویی برمی‌خیزد؛ در منطق ارسطویی نظروری درست با پی‌روی از صورت‌های چهارگانه تضمین می‌شود و همه‌ی نظروزان موظف اند که باورهای خود را با صورت‌های این منطق سازگار سازند؛ یعنی نظروری ارسطویی وابسته به آن است که امور معلوم را که همان مقدمات دست‌یابی به استدلال اند و صُغرای قیاس نامیده می‌شوند به کُبرای استدلال ضمیمه نماییم تا به مطلوب دست یابیم؛ دراین نحوه ضمیمه‌سازی، صُغرا بر کُبرا تقدّم دارد^{۱۳}. (قزوینی ۱۲۹۹ق، ج ۲: ۱۶۱) اما، میرزای قُمی این تصویر ارسطویی را نمی‌پذیرد و نظروری صحیح را نظروری‌ای می‌داند که نظرورز آن را درست بداند؛ یعنی درستی یا نادرستی نظروری امری ازپیش معلوم نیست؛ بل که تابع اجتهاد نظرورز است.

نظرورز با اجتهاد، دسته‌ای از امور را برای خود معلوم می‌سازد و از معلوم‌ها، با دلیل استلزامی، مجهول‌ها را نتیجه می‌گیرد. ازاین‌رو معلوم آن چیزی است که برای نظرورز معلوم است و معلوم مستقلی فاقد نظروری و اجتهاد نظرورز درکار نیست؛ بنابراین مجهول آن معلومی است که باتکیه بر معلوم ابتدایی پدید می‌آید. بنابراین شیوه‌ی دلیل‌آوری در اندیشه‌ی میرزای قُمی این‌گونه است که: سرآغاز دلیل‌آوری دسته‌ای از امور معلوم است؛ معلوم‌هایی که

صرفاً برای شناسنده معلوم اند؛ این معلوم‌ها را معلوم‌های اولیه می‌نامیم؛ با تحلیل هر معلوم اولیه‌ای می‌توانیم به لوازم عرفی و عادی آن پی ببریم؛ این لوازم معلوم‌های ثانویه اند؛ یعنی امر مجهول همان معلوم ثانویه است که باتکیه بر دلیل استلزامی فراچنگ می‌آید. برای شناسنده گاه یک گزاره‌ی معلوم به‌تنهایی او را به معلوم دیگری رهنمون می‌سازد و گاه باید چند گزاره‌ی معلوم در کنار یک‌دیگر بیایند تا به معلوم جدیدی منتهی شود؛ بنابراین تفرد یا ترکب معلوم‌های اولیه، دخلی در رسیدن به معلوم‌های ثانویه ندارند و در نتیجه، در فلسفه‌ی میرزای قمی این امکان وجود دارد که دلیل تنها از یک مقدمه تشکیل شود.

در فرایند دلیل‌آوری، شناسنده (مجتهد اقامه‌کننده دلیل)، مقصود خود را، انتقال از معلوم اولیه به معلوم ثانویه می‌داند؛ انتقال از یک معلوم به معلوم دیگر به‌صرف تصور شدن نیست؛ یعنی تصور معلوم به‌تنهایی بسنده نیست؛ بل که هر تصور باید به تأمل سپرده شود تا نحوه‌ی دلالت آن روشن شود؛ پس دلیل‌آوری نوعی تصور متأملانه است؛ تصور متأملانه بدیل تصور محض است؛ در تصور محض، صرفاً با استناد به یک تصور به تصور دیگر منتقل می‌شویم؛ یعنی سخن درباره‌ی پیوندی است که تصورات با یک‌دیگر دارند؛ یعنی از تصور معلوم به تصور مجهول می‌رسند؛ یعنی مطلوب ما از سنخ تصور است: «پس طلب ما در علوم یا متوجه باشد به‌تصوری که مطلوب ما بود...» (ابن‌سینا ۱۳۳۲: ۳) اما، در تصور متأملانه، تصورات به‌خودی‌خود موضوعیتی ندارند؛ بل که تنها از آن‌جهت اهمیت می‌یابند که بر مدلول معینی دلالت می‌کند. این مدلول معین، تابع نحوه‌ی نظروری نظروری است و محکوم به قواعد حاکم بر تصورات نیست.

متعلق هر تأمل شناسنده، تصورات معلوم است و هدف از تأمل، انتقال به معلوم ثانویه است. انتقال از معلوم اولیه به معلوم ثانویه گاهی به‌سرعت پدید می‌آید و گاهی کندتر؛ از این‌رو «بعضی از انتقال‌ها سریع‌تر از بعضی دیگراند» (میرزای قمی ۱۳۹۶: ۴۱۷) بنابراین معیار ملازمه آن است که «از علم به یکی علم به دیگری حاصل شود.» (همان) و دلالت از یک معلوم به معلوم دیگر تابع هیچ صورت منطقی‌ای نیست و فرایند انتقال از معلوم اولیه به معلوم ثانویه را «نظروری درست» می‌نامیم؛ از این‌رو نظروری درست تابع هیچ صورت ازپیش معینی نیست و در هر موقعیت، متناسب با موضوع مورد تأمل، شیوه‌ی نظروری معین می‌شود^{۱۴}. به‌نظر می‌آید که ملازمه در اندیشه‌ی میرزای قمی، تابع فعل نفس شناسنده است نه تابع قواعد منطقی؛ میرزا الگویی از «منطق روان‌شناختی» را درمی‌اندازد که مطابق با آن، شرط ملازمه آن است که برای شناسنده وضعیت روانی‌ای پدید آید که بتواند از معلوم اولیه به معلوم ثانویه منتقل شود.

بنابراین منطق انتقال تابع حالت‌های روانی ذهن شناسنده و نوع عقلانیتی که او از آن پی‌روی می‌کند، است و مبادی دست‌یابی به یقین از طبع آنان برمی‌آید: «ذهن مردم بنابر طبع از مبادی دست‌یابی به یقین برخوردار است» (همان) پس مبادی یقین از حالت ذهنی معینی برمی‌آید و ذهنیت شناسنده بر منطق استدلال حکم می‌راند نه آن‌که منطق حاکم بر ذهن شود. بنابراین مثلاً در فقه می‌توان دلالت‌ها و تلازم‌هایی را یافت که مطابق با شرایط تلازم در منطق ارسطویی مصداقی از ملازمه به حساب نمی‌آید؛ اما فقیهان حکم ملازمه را بر آن بار کرده‌اند. نتیجه‌ی مرتب برای تبیین آن است که: «استدلال و انتقال از مبادی به مطلوب/نتیجه، نه به نظرورزان [منطق‌دان] اختصاص دارد و نه از شرایط بُرهان پی‌روی می‌کند» (همان) دلیلی که میرزا برای این مدعا اقامه می‌کند یک دلیل پسینی است که از رفتار کاربران یک جامعه که برای آنان یقین پدید آمده است، استنتاج شده است؛ یعنی ما به‌نحو پسینی بسیاری از کاربران یک جامعه را می‌یابیم که برای آنان یقین‌های متعددی پدید آمده است؛ اما، با شرایط بُرهان آشنایی ندارند و کیفیت صورت‌بندی منطقی دعاوی خود را نمی‌دانند؛ اگر یقین تابع بُرهان بود، برای هیچ‌یک از عوام یقینی پدید نمی‌آمد (همان) و یقین صرفاً به گروه خاصی از مردمان که در منطق ارسطویی تمحض دارند، اختصاص می‌یافت.

میرزای قُمی از تعبیر «برای هیچ‌یک از مردم یقین نسبت به مطلوب خبری پدید نمی‌آمد»، بهره می‌برد؛ (همان) «ال» در الناس را «ال» عهد تفسیر می‌کنم نه «ال» جنس؛ یعنی مُراد آن نیست که انسان به‌نحو فراگیر از تحصیل یقین بی‌بهره می‌ماند؛ بل که منظور مردمی است که یقین دارند؛ اما با موازین منطق آشنایی ندارند. از استدلال میرزای قُمی صورت‌بندی‌ای به دست می‌دهم؛ بدین صورت که:

۱. به‌نحو پسینی با بسیاری از مردم مواجه می‌شویم که نسبت به دسته‌ای از امور یقین دارند؛ بنابراین:

۲. یقین به‌عنوان یک امر وقوع‌یافته تصدیق می‌شود؛ برای وجود یقین یک استدلال وقوعی اقامه می‌کنیم نه یک استدلال امکانی.

۳. یقین تابع هیچ شرایط منطقی معینی نیست؛ زیرا یقین مطابق با این تصویر، یک امر پسینی است که تابع ذهنیت شناسنده و وضعیت روانی ویژه‌ای است که او از آن برخوردار است.

حجّتِ دلیل و تقلید در منطقِ روان‌شناختیِ میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۶۷

۴. اگر یقین تابع قواعدِ منطقی بود، نباید با مردمانی مواجه شویم که منطق نمی‌دانند؛ اما یقین دارند؛ یعنی باید برای این‌دسته از مردمان، هیچ یقینی پدید نیاید؛ اما:

۵. آنان باورهای یقینی متعددی دارند؛ از این‌رو:

یقین وقوع می‌یابد، حتا اگر انسان نسبت به شرایطِ بُرهان و کیفیتِ صورت‌بندیِ مقدمات برای دست‌یابی به مطلوبِ خبری ناآگاه باشد.

۹. التفات‌مندبودنِ علم

علم در اندیشه‌ی میرزای قمی از سنخِ التفات است؛ ساختارِ ذهنیِ انسان به‌گونه‌ای سامان یافته است که می‌تواند با التفات به اشیاء آن‌ها را دریابد؛ التفاتِ یگانه‌شرطِ پدیدآمدنِ علم است؛ علتِ ناآشناییِ مردمان با مبادیِ استدلال و کیفیتِ کنارهم‌قرار دادنِ آن‌ها، بی‌التفاتی (عدمِ تَفْطُن) است. (همان: ۴۱۸) بسیاری از معلومات در‌تور معرفت‌شناسنده نمی‌افتند، به‌سبب آن‌که شناسنده نسبت به آن‌ها التفات نکرده است. عاملِ دیگر موانع معرفتی‌ای است که گریبان‌شناسنده را می‌گیرد و مانعی در برابرِ التفاتِ ذهنیِ او می‌سازد؛ این موانع غیر از موانعِ روان‌شناختی‌ای است که سید محمد مجاهد به آن‌ها اشاره کرده است. موانع معرفتی مانعی در برابرِ التفات می‌سازند و، بدونِ التفاتِ استدلالِ اجمالی به استدلالِ تفصیلی تبدیل نمی‌شود؛ بنابراین شناسنده متناسب با ذهنیتی که دارد—این ذهنیت از طبیعتِ ذهن برخاسته است—به‌صورتِ اجمالی به‌دسته‌ای از معلومات دست می‌یابد و سپس به معلومِ اجمالیِ التفات می‌کند تا آن را به معلومِ تفصیلی تبدیل کند؛ تبدیلِ معلومِ اجمالی به معلومِ تفصیلی وابسته به آن است که بتواند از آن صورت‌بندی‌ای به‌دست دهد و آن را در کنارِ دیگر معلوماتی که دارد، با نظم و ترتیب قرار دهد؛ پس انسجام‌بخشیدن به داده‌ها با التفات به آن‌ها پدید می‌آید. (همان) بنابراین در اندیشه‌ی میرزای قمی، التفات دو کارکرد دارد: (۱*) صورت‌بندیِ معلومات و (۲*) منسجم‌ساختنِ معلومات؛ یعنی شناسنده‌ی دلیل‌آور، ابتدا با التفات به معلوماتی که دارد، از آن‌ها صورت‌بندی‌ای ارائه می‌کند که این صورت‌بندی تنها یکی از صورت‌بندی‌های ممکن است و هر صورت‌بندیِ ممکن وابسته به نحوه‌ی التفاتِ شناسنده است. سپس، معلوماتِ صورت‌بندی‌شده‌ی خود را در کنارِ یک‌دیگر می‌گذارد تا آن‌ها را به‌نحوی منسجم مرتبط سازد و سازواری بینِ معلومات را تضمین کند.

۱۰. فرایندِ تعمیم‌بخشی به علم

معلومِ اجمالی همان معلومِ اولیه و معلومِ تفصیلی همان معلومِ ثانویه است. التفاتِ روان‌شناختیِ شناسنده، بُرهانِ اجمالی را به بُرهانِ تفصیلی تبدیل می‌کند؛ بُرهانِ اجمالی، ترتیبِ اولیه‌ی معلومات است که در ذهنِ شناسنده وجود دارد و بُرهانِ تفصیلی، ترتیبِ تفصیلی و نظمِ دقیقی است که شناسنده به معلوماتِ خود می‌دهد تا نتیجه‌گیریِ خود را موجه سازد. در نتیجه شناسنده:

۱. با بُرهانِ اجمالیِ شناخت‌پذیر بودنِ معلوماتِ خود را احراز می‌کند؛ یعنی امرِ شناخت‌پذیرِ امری است که شناسنده، متناسب با وضعیتِ ذهنیِ خود، به ترتیبی معین، آن را در ذهنِ خود دارد؛ یعنی امرِ شناخت‌پذیر از حالتِ ذهنیِ شناسنده پی‌روی می‌کند و، هر معلومی که بتواند با حالاتِ ذهنیِ شناسندگان سازگار شود به امری شناخت‌پذیر تبدیل می‌شود.

۲. با بُرهانِ تفصیلیِ معلومِ نزدِ خود را عمومی می‌سازد و عینیتِ آن را تضمین می‌نماید؛ پس عینیتِ یک معلوم وابسته به آن است که به‌نحوِ تفصیلی به امری بُرهانی مبدل گردد. بُرهان در اندیشه‌ی میرزای قُمی با بُرهانِ ارسطویی، اشتراکِ لفظی دارد و محدوده‌ای فراگیرتر را شامل می‌شود؛ برهان در این معنا، هر معلومی است که قابلیتِ تعمیم داشته باشد و در فرایندِ تعمیمِ شناسنده باید معلوماتِ خود را به‌گونه‌ای در کنارِ یک‌دیگر نظم، ترتیب و انسجام بخشد که معلومِ نزدِ شناسنده به معلومِ نزدِ مخاطبان تبدیل شود؛ بنابراین امرِ عمومی، ذهنیتِ شناسنده است که با بُرهانِ تفصیلی برایِ دیگر مخاطبان دست‌رس‌پذیر شده است.

میرزای قُمی با بیانِ قاعده‌ی «مشابهتِ بینِ مطالبِ عاقلان»، روندِ عمومی‌سازی را تبیین می‌کند؛ (همان) بدین‌صورت که عاقلان می‌توانند:

(*)۱ محتوایِ عقلانیتِ خود را با یک‌دیگر هم‌رسانی نمایند؛ زیرا بینِ محتوایِ آن‌ها مشابهت وجود دارد.

(*)۲ نظم و ترتیبِ حاکم‌شده بر محتوایِ عقلانیتِ خود را هم‌رسانی کنند؛ به‌سببِ مشابهتِ بینِ صورت‌هایِ استدلال؛ یعنی دو مشابهت وجود دارد که تعمیم و به‌تبعِ آن، عینیت را امکان‌پذیر می‌سازد: مشابهت در محتوا و مشابهت در صورتِ استدلال؛ چون طبیعتِ عقلانیت بینِ همه‌ی شناسندگان مشابهت دارد و دو طبیعتِ مُشابه می‌توانند امورِ مُشابه تولید کنند. بنابراین در پیامد‌گراییِ مدنظرِ میرزای قُمی، پدیدآمدنِ نتیجه‌ی مُشابه درگرو درست‌داشتنِ شواهدِ مُشابه و صورت‌بندیِ مُشابه است.

۱۱. مبنایِ در اندیشه‌ی میرزای قمی

در معرفت‌شناسیِ میرزا، مبادیِ استدلال از پیش معین نیست^{۱۵}؛ بل که سرآغاز (مبدأ) استدلال خروجیِ دو مشابهتِ یادشده است؛ یعنی بینِ مبادیِ استدلال و مشابهتِ در محتوا، رابطه‌ی ابتناء وجود دارد^{۱۶}: «هر محتوایی که عاقلان عرضه می‌کنند بر مبادیِ سازگار با آن‌ها مُبتنی است». (همان) از تبیینِ یادشده می‌توانیم نتیجه بگیریم که میرزا در معرفت‌شناسیِ مبنایِ است؛ اما مبنایِ هر استدلال را موقعیت‌مند می‌داند و به مبادی‌ای که برای همه‌ی استدلال‌های ممکن به‌کاربستگی باشد، باور ندارد. یعنی، میرزا به آن مبنایِ رایجِ باور دارد که:

(یک) مبنا را امری غُرفی تصویر می‌کند.

(دو) جُزیی می‌داند؛ به گونه‌ای که مبنا صرفاً برای استدلال‌های مُشابه به‌کاربستگی است.

(سه) تعمیم‌پذیر می‌داند؛ اما نه تعمیم‌پذیر در همه‌ی انحاءِ استدلال‌های ممکن؛ بل که تعمیم‌پذیر برای همه‌ی مخاطبانِ ممکن که از عقلانیتِ مُشابهی برخوردار اند.

(چهار) برآمده از وضعیتِ ذهنیِ مخاطب می‌داند.

(پنج) مبنایِ هر استدلال را مخصوص به آن استدلال می‌داند؛ محدوده‌ی استدلال و محدوده‌ی مبادیِ استدلال بسی گسترده‌تر از محدوده‌ی آن در منطقِ ارسطویی است.

(شش) مبنا از دلِ استدلال، به‌صورتِ پسینی استنتاج می‌شود؛ نه آن‌که مبنا استدلال را معین سازد.

(هفت) میرزا صرفاً صورت‌گرا نیست؛ بل که ماده‌ی استدلال را نیز معین می‌کند؛ بنابراین منطقِ میرزا مانندِ ارسطویی منطقِ نامعین و مه‌آلود باقی نمی‌ماند. (مهرنیا و زمانی ۱۳۹۹: ۲۵۸-۲۶۲)

عقلانیتِ هر شناسنده متناسب با هر محتوایی، مبادیِ نتیجه‌بخش را می‌سازد و مشابهت در مبادی، درگروِ مشابهت در محتوا و مشابهت در صورت‌بندی است. هر محتوایی و هر صورتی از استدلال، مبادیِ مخصوص به‌خود را دارد؛ در نتیجه حق نداریم که:

(۱*) مانندِ منطقِ سینیوی مبادیِ شش‌گانه‌ای را به‌عنوانِ مبادیِ بدیهیِ استدلال دراندازیم و همه‌ی استدلال‌ها را وابسته به آن‌ها سازیم و

(۲*) مانندِ منطقِ ارسطویی صورت‌هایِ استدلال را از پیش تنظیم نماییم.

میرزای قُمی موضعی روان‌شناختی نسبت به معرفت برگزیده است؛ او موطنِ مبنا را نفسِ شناسنده می‌داند و مبنای نتیجه‌ساز را یک واقعیتِ آنفُسی/درون‌باش می‌داند؛ علمِ نتیجه‌ی حاصل از مبنایی است که شناسنده به آن چنگ زده است؛ یعنی فرایندِ علم بدین‌صورت ترسیم می‌شود:

(a) علم از سنخِ پیامدهای مطلوب برای شناسنده است؛ شناسنده دسته‌ای از پیامدها را دنبال می‌کند و غرضِ او از اقامه‌ی استدلال دست‌یابی به پیامدهایی است که مدنظر دارد.

(b) هر پیامدی به مبنایِ تکیه می‌زند؛ برای دست‌یابی به پیامدها باید با مبنایِ مطلوبی بی‌آغازیم؛ مبنایِ تکیه که نتیجه‌بخش باشند.

(c) مبنایِ اموری بیرون از موطنِ نفس نیستند؛ نفسِ شناسنده مبنا را درخود متحصّل می‌سازد (میرزای قُمی ۱۳۹۶، ج ۳: ۴۱۹) و به آن‌ها تکیه می‌زند تا به نتایجِ مطلوبِ خود دست یابد.

(d) نتیجه‌ی برآمده از این مبنای، علم نامیده می‌شود.

مطابق با این تبیین، علم خروجی/پیامدِ مترتب بر مبنا است؛ اما، مبنا امری آنفُسی است؛ یعنی مجتهد/شناسنده مبنایِ آن را تصدیق می‌کند نه آن‌که مبنا از مرجعی بیرونی برآید و مجتهد در فرایندِ اجتهادِ خود مقید به آن شود. مبنا در نفسِ شناسنده ساخته می‌شود و دائرمدارِ اراده‌ی او است. مبنا با اراده‌ی مجتهد قوام می‌یابد و اعتبارِ مبنا در گرو دست‌یابی به نتایجی است که مجتهد قصد کرده است و آن‌ها را به‌عنوانِ مطلوباتِ خود در نظر گرفته است. حال این پرسش پدید می‌آید که، آیا پیامدِ حاصل از مبنا به‌نحو مطلق معتبر است یا قیودی بر آن حاکم است؟

میرزای قُمی اعتبارِ مبنا را نیز با ارجاع به امری روان‌شناختی تضمین می‌کند؛ به‌باور وی چنگ‌زدن به هر پیامدی که اطمینان‌آور باشد، امکان‌پذیر است؛ خواه این اطمینان از بُرهانِ اجمالی پدید آید و یا از بُرهانِ تفصیلی؛ میرزای قُمی در این باره می‌گوید:

گفتار پیشین ما درباره‌ی بسندگی آن‌چه که نفس با آن اطمینان می‌یابد، تبیینِ محدوده‌ی دلالتِ دلیل است، نه آن‌که قسمِ دیگری از دلیل به‌عنوانِ «دلیلِ اطمینانی» مطرح شود؛ هم‌چنین این گفتار ناظر به دلیلِ اجمالی و تفسیرِ آن نیست که این برداشتی متوهمانه است. (همان)

از مدعای میرزا برمی‌آید که:

(أ) دلیلِ امری نفسانی است.

(ب) بسنده‌بودنِ دلیل وابسته به اطمینانی‌بودنِ آن است.

حجّتِ دلیل و تقلید در منطقِ روان‌شناختیِ میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۷۱

(ج) اطمینانی قیدی است که همه‌ی اقسامِ دلیل به آن متصف می‌شوند؛ نه آن‌که دلیلِ اطمینانی بدیلِ دیگر دلایل باشد و یا اطمینانی بودنِ وصفی برای ایضاح و تفسیرِ دلیلِ اجمالی به حساب آید.

۱۲. عینیت در اندیشه‌ی میرزای قمی

حال باید نسبتِ بینِ ظنِ عام و ظنِ خاص را براساسِ بهره‌مندیِ آن‌ها از مؤلفه‌ی «عینیت» بررسییم تا انتسابِ نسبی‌انگاری به پی‌روی‌کنندگان از ظنونِ عام وضوح یابد. میرزای قمی بینِ چهار وضعیتِ معرفتی تمایز می‌گذارد:

وضعیتِ اول: یقینِ ثابتِ مطابق با واقع

وضعیتِ دوم: مطلقِ جزم: تمایزِ این وضعیت با وضعیتِ اول در آن است که مطابقت با واقع در آن لحاظ نشده است؛ حالتِ نفسانیِ جزم‌آور موضوعیت دارد؛ خواه با واقع مطابقت داشته باشد و خواه نه. بنابراین جزم همان یقینی است که مطابقت با واقع در آن منظور نشده است.

وضعیتِ سوم: مطلقِ ظن: ظنِ مرتبه‌ای پایین‌تر از یقین و جزم است و به هر حالتِ روان‌شناختی‌ای که شناسنده در آن، امری را بر امرِ دیگر برتری می‌بخشد، اطلاق می‌شود. وضعیتِ چهارم: اطمینان‌آوردنِ دلیل.

او وضعیتِ چهارم را به‌عنوانِ معیاری برای سنجشِ دلیل به حساب می‌آورد؛ (همان) یعنی در معرفت‌شناسیِ میرزای قمی ما به دنبالِ اطمینان هستیم؛ اما نه هر اطمینانی، مثلاً اگر فردی باتکیه بر گفتاری که دیگران بدونِ دلیل بیان می‌کنند، به اطمینان رسد؛ چنین اطمینانی ناپسند است؛ بل که اطمینان در فلسفه‌ی میرزا، پیامدی است که از دلیل برمی‌خیزد/دلیلِ پیامد‌انگارانه‌ی مدلل و؛ از این‌رو می‌توانیم از دو گونه اطمینان سخن بگوییم: اطمینانِ برآمده از دلیل، اطمینانِ برآمده از غیرِ دلیل؛ دلیل در فلسفه‌ی میرزای قمی به این ویژگی‌ها متصف است:

۱. نسبت به یقینی بودن یا غیرِ یقینی بودن — به معنایی که منطقِ ارسطویی از یقین اراده می‌کند — لا بشرط است؛ خواه یقینِ ارسطویی مؤیدِ این نحوه از دلیل‌آوری باشد و خواه نه؛ در هر صورت، دلیل می‌تواند اطمینان‌آور باشد. پس: اطمینان در اندیشه‌ی میرزا به بُرهانِ منطقی وابسته نیست.

۲. ضرورتی ندارد که دلیل جزم آور باشد؛ اطمینان حالتی عام‌تر از جزم است و جزم اطمینان ثابتی است که شناسنده احتمال خلاف را در آن راه ندهد؛ اما، اطمینان با احتمال خلاف نیز جمع‌پذیر است.

۳. ظن به خودی خود تضمین‌کننده اطمینان نیست؛ حالت ظنی می‌تواند اطمینان آور باشد؛ اما، هم‌واره با اطمینان هم‌راه نیست.

۴. استدلال به گروه معینی از دانش‌مندان که با موازین منطق ارسطویی و ضوابط حاکم بر برهان آشنایی دارند، اختصاص ندارد؛ هرکس بتواند نشان دهد که نتیجه‌ی مد نظرش با استناد به دسته‌ای از مبانی معین برمی‌آید، می‌تواند استدلال اقامه کند. هم‌چنین اگر کسی تنها به یک گزاره چنگ زند و با ملازمه‌ی عرفی گزاره‌ای دیگر را از آن استنباط کند، صاحب استدلال است. (همان: ۴۱۷)

۵. استدلال می‌تواند به صورت امری پنهان در ضمیر شناسنده نهفته باشد، اگرچه نتواند آن را بیان کند/تبیینی از آن به دست دهد و صورت‌بندی مطلوبی از آن عرضه کند. بنابراین استدلال ضرورتاً با بیان‌پذیری ملازمه‌ای ندارد^{۱۷}؛ (همان: ۴۲۲) دلیل می‌تواند در موطن نفس شناسنده جاگیر شده باشد و برای او اطمینان به‌ارمغان آورد؛ اگرچه ناتوان از بیان آن باشد. استدلال مطابق با این تبیین، امری یک‌سره روان‌شناسانه است و اگر تنها برای شناسنده اطمینان به‌ارمغان آورد، بسنده است. از این معیار برمی‌آید که بین «اصل استدلال» و «تبیین و صورت‌بندی استدلال» تمایز وجود دارد؛ منطق صرفاً در بیان‌پذیری استدلال مدد می‌رساند نه در اصل دست‌رسی به استدلال؛ یعنی حقیقت نفس‌الامری استدلال از صورت‌های منطقی فراروی می‌کنند: «به تملک درآوردن مجهولات و معلوم‌ساختن آن‌ها، ابتدای نفس‌الامری^{۱۸} بر قواعد منطقی ندارد.» (همان) البته بیان‌پذیرساختن استدلال در انحصار صورت‌های ارسطویی نیست و بیان‌پذیری امری عام‌تر به حساب می‌آید. شیوه‌ی بیان در طبیعت انسان نهفته است؛ میرزای قُمی جهت ایضاح این مدعا شأن قواعد منطق را مانند قواعد شعر می‌داند؛ شاعر می‌تواند بنابر طبع شعر بسراید، اگرچه با قواعد شعر آشنا نباشد. (همان)

۱۳. جمعِ بینِ اطمینان و تقلید و امکانِ تقلید در احکامِ عملی

تصویرِ مشهور از تقلید آن است که تقلید یا صرفاً از بابِ ظنونِ معتبر است و قطع/اطمینانِ اصولی پدید نمی‌آورد و یا اعتقادِ جزم‌آوری است که با تردیدافکنی از بین می‌رود. (قزوینی ۱۲۹۹ق، ج ۲: ۱۵۴) این تصویر از همان تصورِ ارسطویی از قطع/یقین برخاسته است که یقین را به مطابقت با واقع تفسیر می‌کند و باورِ تقلیدی را ناتوان از احرازِ واقع می‌داند و شرطِ احرازِ واقع را اقامه‌ی بُرهان با تفصیلی که در ارگانون آمده است، می‌داند. میرزای قمی با دگرگونی در پارادایمِ قطع از منطقِ ارسطویی به روان‌شناسی-انسان‌شناسیِ عُرفی، قطع را نه یک امرِ پیشینی برآمده از بُرهان بل که امری پسینی دانست که ممکن است که از عواملِ متعددی برآید. مطابق با تبیینی که میرزا از قطع دارد، قطع با تقلید جمع می‌شود؛ زیرا:

۱. زوال یا عدمِ زوالِ قطعِ عاملِ مؤثری در اطمینانی‌بودنِ یک باور ندارد.
۲. قطع نسبت به مطابقت با واقعیتِ لا بشرط است.^{۱۹}
۳. فرایندِ رسیدن به قطع هیچ موضوعیتی ندارد. بنابراین:
۴. قطع از هر فرایندی که برآید، مُکفی است.
۵. آنچه که قطع آور باشد، دلیل به حساب می‌آید؛ البته دلیل خود باید قطعی باشد؛ قزوینی تقلید را ذیلِ دلیلِ اجمالی تعریف می‌کند.^{۲۰} (همان: ۱۶۴) و پیش‌تر اشاره کردیم که میرزای قمی دلیلِ اجمالی و دلیلِ تفصیلی، هر دو را، حجّت می‌داند و آن‌ها را صرفاً با معیارِ اقناع‌آوری می‌سنجد. در نتیجه:
۶. قطع برآمده از تقلید نیز بسنده است و در حکمِ قطعِ برآمده از دلیل است؛ یعنی:
۷. تقلید مانند دلیل اعتبار دارد؛ زیرا معیارِ مشترکِ اعتبار آور را، که همان پدید آمدنِ اقناع است، برآورده می‌کند.
۸. شناسنده در مقامِ سنجشِ یک عمل، می‌تواند به تقلید استناد کند، به شرطی که تقلید او اقناعِ همگانی پدید آورد و در نتیجه:
۹. تقلید در اخلاقیات—که از سنخِ عمل اند—اعتبار دارد.^{۲۱}

۱۴. نتیجه‌گیری

با پذیرفتن هر گروهی از دعاوی، باید به لوازم و نتایجی که بر آن ادعا بار می‌شود نیز گردن نهیم؛ تبیینی که میرزا از «سرشتِ دلیلِ عملی» به‌دست می‌دهد و نقدهایی که او به «دلیلِ ارسطویی» وارد می‌سازد، ما را به پذیرش این نتایج متعهد می‌سازد:

۱. دلیل گاه تک‌مقدمه‌ای است و گاه دو مقدمه دارد؛ برای دلیل‌بودنِ دلیل، ضرورتی وجود ندارد که صرفاً دارای یک مقدمه باشد.

۲. دلایل نسبت به فرایندِ پدیدآمدن و صورتی که آن‌ها را عرضه می‌کنیم، لابشرط اند.

۳. منبع معرفت به‌تنهایی هیچ نقشی در اعتباربخشیدن به دلایل ایفا نمی‌کند.

۴. میرزای قُمی نسبت به دلایلِ عملیِ ره‌یافتی پیامدآنگارانه برگزیده است؛ دلیلِ عملی در اندیشه‌ی او، دلیلِ روان‌شناختیِ پیامدآنگار است و؛ منطقِ او، یک‌نحوه منطقِ روان‌شناسانه است که در آن، صورت و قاعده، تابعِ حالاتِ روانیِ ذهنِ شناسنده‌ی دلیل‌آور است.

۵. در معرفت‌شناسیِ میرزای قُمی بینِ مقدمه و نتیجه رابطه‌ی علیّتِ تامه برقرار نیست؛ بل که رابطه‌ی بینِ آن‌ها، تلازم است؛ او از تلازم نیز تلازمِ عرفی را اراده کرده است نه تلازمِ منطقی را. استلزامِ عرفی متمایز از استلزامِ منطقی است؛ میرزای قُمی با تعریفِ رابطه‌ی ملازمه به یک رابطه‌ی ذهنی و نه یک رابطه‌ی منطقی، ملازمه‌ی عرفی را جانشینِ ملازمه‌ی عرفی می‌سازد. فقیهان با نظر به این تمایز، در پاره‌ای از موارد، با وجودِ آن‌که ملازمه‌ی منطقی وجود نداشته است، حکم به ملازمه داده اند.

۶. دلایل همواره اموری امکانی اند؛ هیچ دلیلِ ضروری‌ای وجود ندارد؛ انسداد از امکانی‌بودنِ دلایلِ پشتی‌بانی می‌کند؛ بنابراین مجتهد نسبت به پدیدآمدنِ دلایلِ جدید گشودگیِ ذهنی دارد.

۷. ظنِ خاص و ظنِ عام، هردو، به یک‌سان، از جهتِ ظن‌بودن، معتبر اند و تمایزِ آن‌ها صرفاً در میزانِ اِقناعی است که پدید می‌آورند؛ از این‌رو، این‌گونه نیست که ظنِ خاص، همیشه، در قیاس با ظنِ عام، اعتبارِ بیش‌تری داشته باشد و چه‌بسا ظنِ عام، به‌سببِ اِقناعِ بیش‌تری که ایجاد می‌کند، اعتبارِ بیش‌تری داشته باشد.

حجّتِ دلیل و تقلید در منطقِ روان‌شناختیِ میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۷۵

۸. موانعِ روان‌شناختی مانند حسادت، تعصب، هواخواهی، دگم‌اندیشی و ... به یک‌سان، هم در ظنِ خاص جریان دارد و هم در ظنِ عام؛ از این‌رو، این عوامل را نمی‌توان مانعی برای تمسک به ظنونِ عام به حساب آورد.

۹. بابِ رسیدن به یقینِ خاص در همه‌ی معرفت‌های ممکن، منسلد است؛ از این‌رو، یا باید بنا بر ضرورتِ عملی، ظنونِ عام را هم‌ردیف با ظنونِ خاص تعریف کنیم و بدین‌وسيله اعتباری برای آن بسازیم و یا باید بنا بر ضرورتِ روان‌شناختی، ظنونِ خاص را به ظنونِ عام فروبکاهیم و معتقد شویم که چیزی به نام ظنِ خاص وجود ندارد.

۱۰. دلیل‌آوری نوعی از «تصورِ متأملانه» است؛ تصورِ متأملانه بدیلِ تصورِ محض است؛ کارکردِ تصورِ متأملانه آن است که شناسنده را از معلومِ اجمالی به معلومِ تفصیلی انتقال دهد.

۱۱. میرزای قمی به هدفِ نقدِ «یقینِ صورت‌مند» در منطقِ ارسطویی به یک دلیلِ پسینی استناد می‌جوید؛ به‌باور او، ما بسیاری از کاربرانِ جامعه را می‌بینیم که برخوردار از یقین اند؛ اما هیچ‌آشنایی‌ای با صورت‌هایِ منطقی ندارند؛ بنابراین می‌توان یقینِ دردست داشت، بی‌آشنایی با صورت‌هایِ رایجِ منطقی.

۱۲. شناسنده با التفات به متعلّق علم، ابتدا صورت‌بندی‌ای از علمِ خود به‌دست می‌دهد و معلومِ اجمالی را به معلومِ تفصیلی مبدل می‌سازد و سپس، معلومِ تفصیلی‌ای را که بدان دست یافته است، با دیگر معلوماتِ خود سازوار می‌سازد.

۱۳. اصلی‌ترین کارکردِ برهانِ تفصیلی، تعمیم‌بخشیدن به معلومات است تا بدین‌وسيله بتواند عینیتِ معلوماتِ خود را تضمین کند.

۱۴. مبناگراییِ میرزای قمی متمایز از مبناگراییِ ارسطویی است؛ در مبناگراییِ میرزا، مبنا ریشه در وضعیتِ ذهنیِ شناسنده دارد و به‌صورتِ پسینی استنباط می‌شود؛ مبنا امری آنفسی است که در نفسِ مجتهد به‌عنوانِ مبنا ظاهر می‌شود تا احکامِ عملی را مستند به مبنا سازد و آن‌ها را موجه سازد.

۱۵. شناسنده به هر امرِ اطمینان‌آوری می‌تواند به‌عنوانِ دلیلِ چنگ زند؛ خواه یقینِ منطقی باشد و خواه تقلید؛ بنابراین، تقلید نیز قسمی از دلیل به حساب می‌آید و حکمِ عملی برآمده از تقلیدِ اقناع‌آور، هیچ تفاوتی با احکامِ عملی‌ای که از دیگر دلایلِ اقناع‌آور برمی‌آیند، ندارد. مطابق با این تبیین از دلیل می‌توان نتیجه گرفت که:

۱۶. تقلید در اخلاقیات معتبر است و تقلید می‌تواند حکمِ اخلاقیِ معتبر تولید کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. به‌باور دانش‌مندان اصول فقه، احکام عملی همگی احکامِ برساختنی‌اند؛ این امور صرفاً با نظر به مصلحت و غرضی که بر آن‌ها بار می‌شود، برساخته می‌شوند؛ یعنی برسازنده با برساختِ حکم شرعی در طلب رفع دسته‌ای از نیازها و فایده‌ها است؛ او هنگامِ برساخت، ابتدا تصویری از نیازها و منافع خود پیدا می‌کند و اموری سازگار با آن‌ها برمی‌سازد. (العبدی ۱۴۴۵: ۱۹) از این‌رو، برساخته‌ها اموری انفسی‌اند و موطنی جز ذهن و نفس شناسنده ندارند. (همان) در نتیجه، پیامدنگاری محل بحث در احکام عملی اعتباری، یک‌نحوه پیامدنگاری انفسی است.
۲. محمدحسین حائری در مقدمه‌ی کتاب *الفصول الغرویه* می‌گوید که یکی از اهدافش برای نگارش یک دوره اصول فقه، نقدِ آراءِ میرزای قُمی و بیانِ ملاحظاتِ خود نسبت به آراءِ او بوده است. (حائری، ۱۴۴۲، ج ۱: ۸۳) به‌همین سبب است که در راستایِ وضوح‌بخشی به رأیِ میرزا درباره‌ی دلیل، به کتاب او استناد داده‌ام.
۳. نائینی در تعریفِ حجت می‌گوید: «حجت شامل هر دلیل شرعی‌ای است که می‌تواند حدِ وسط برای اثباتِ حکم شرعی قرار گیرد؛ همه‌ی حجت‌ها برساختِ شارع‌اند.» (نائینی ۱۴۳۲، ج ۳: ۷) نائینی نیز مانند میرزا، حجیت را فراتر از دلیل‌آوری در منطق ارسطویی تعریف می‌کند؛ یعنی هر دلیلی که بتواند حکمی از احکام شرع را اثبات کند. او حجیت را امری برساختنی توصیف می‌کند و تنها کارکردِ حجت را اثباتِ حکم شرعی می‌داند؛ یعنی کارکردِ عملی برای آن قائل است. تمایزِ نظرِ میرزا و نائینی را در پژوهشی دیگر برمی‌رسم.
۴. یکی دیگر از معانیِ اماره، امری است که برای تعیینِ حکمِ موضوعاتِ خارجی می‌توان به آن استناد کرد؛ مانند قاعده‌ی ید، بینة، استناد به گفتارِ خبره و... (قزوینی ۱۲۹۹ق، ج ۲: ۲۱۹) این دسته از امور، شناسنده را در تشخیصِ حکمِ عملی موضوعاتی که خارجیتِ خاص دارد؛ یعنی در تشخیصِ حکمِ آن دسته از احکامی که محسوس‌اند، یاری می‌رساند.
۵. و العقل قاض بأن الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة و الضعف فالعدل عن القوى منها إلى الضعيف قبيح. (سید محمد مجاهد، بی‌تا: ۴۶۰)
۶. سید محمد مجاهد می‌گوید، برای پی‌روی از خبر واحد دو شرط بیان شده است: شرط اول: علم به صدق خبر و؛ شرط دوم: وجوبِ عمل به خبر صادق با وجودِ احتمالِ کذب. (همان: ۴۶۰) من از تمایز بین این دو شرط، ملازمه‌ی بین صدق خبر و وجوبِ عمل را استنباط می‌کنم و معتقدم که شرط اول یک شرطِ نظری است و شرط دوم یک شرطِ عملی؛ یعنی در مقامِ عمل، ما صرفاً باید به آنچه صادق است عمل کنیم یا مثلاً اگر مبنایی پیامدنگارانه داشتیم، به کذب سودمند نیز می‌توانیم چنگ بزنیم؟
۷. مجاهد در تقریر این دلیل می‌گوید: «و علی هذا يحصل الهرج و المرج فی الدین لإختلاف الناس فی هذه الأسباب» (همان: ۴۶۰) وجهِ استناد به سید محمد مجاهد آن است که مجاهد در نقطه‌مقابلِ میرزای قُمی قرار دارد و با این‌که به نظریه‌ی انسدادِ بابِ علم و ظن معتبر باور ندارد، شواهدی در آثار او یافت می‌شود که تأییدکننده‌ی مبنایِ میرزای قُمی است؛ یعنی مجاهد مقدماتِ نظریه‌ی میرزای قُمی را می‌پذیرد که

حجّتِ دلیل و تقلید در منطقِ روان‌شناختیِ میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۷۷

استناد به ظنِ معتبر با موانعِ معرفتی همراه است؛ یعنی حتا با فرضِ پذیرشِ این مقدمه که ظنون بر دو دسته‌اند: ظنِ معتبر شرعی و ظنِ غیرمعتبر غیرشرعی؛ این تقسیم‌بندی در مقامِ عمل و کاربستِ راهگشا نیست؛ چراکه موانعِ معرفتی پیش‌رویِ ظنونِ معتبر به‌اندازه‌ای است که عملاً استناد به آن‌ها را ناممکن می‌سازد و معیارِ دسته‌بندیِ یادشده به‌اندازه‌ای وضوح ندارد که استنباط‌کننده را به‌نحوی کارآمد در میزبختی به ظنِ معتبر و سِواسازیِ آن از ظنِ غیرمعتبر یاری رساند. اهمیتِ ادعایِ سید محمد مجاهد آن است که مجاهد در نقطه‌مقابلِ میرزای قمی به انسدادِ باور ندارد؛ اگرچه مقدماتِ نظریه‌ی انسداد را می‌پذیرد؛ اما به لوازمِ آن گردن نمی‌نهد. نیز، با توجه به هم‌عصریِ این دو متفکر با یکدیگر، شواهدآوری از آراءِ اصولیِ مجاهد اهمیت پیدا می‌کند که حتا مجاهد—که با انسدادِ سرِ سازگاری ندارد—در فضایی اصولیِ آن دوران، مقدماتِ انسداد را تلقی‌به‌قبول کرده؛ اما به لوازمِ آن گردن نهاده است. نکته‌ی دیگر آن‌که ما در تبیینِ نظیرِ میرزای قمی درباره‌ی دلیلِ مدّعی شدیم که او دراین‌حوزه به رهیافتی پیامدگروانه/فرآورده‌گرا پای‌بندی دارد؛ یعنی اعتبارِ معرفتیِ یک دلیل را وابسته به پدیدآمدنِ نتیجه‌ی مطلوبی می‌داند که شناسنده‌ی دلیل‌آور در پیِ آن است. فرایندگراییِ رهیافتِ بدیلِ پیامدگرایی است؛ فرایندگرایان نسبت به نتیجه‌ی استدلالِ لا بشرط اند؛ یعنی برایِ آنان موضوعیت ندارد که استدلالِ آن‌ها را به چه نتیجه‌ای رهنمون می‌سازد؛ بل که آن‌چه برایِ آنان موضوعیت دارد، روند و فرایندی است که برایِ استدلال‌آوری طی می‌کنند. سید محمد مجاهد، در تبیینِ سرشتِ معرفتیِ دلیل، فرایندگرا است و فرآورده‌گرایی را نمی‌پذیرد؛ با این وجود نقدهایی جدی به فرایندگراییِ روانه کرده است؛ یعنی با وجود التفات به موانعی که فرایندگرایان با آن مواجه اند، دست از فرآورده‌گرایی برنداشته است.

۸ ادعایِ حِدَاقِلِیِ آن است که بنا بر ضرورت، علمِ عُرْفِی نیز مانندِ یقینِ منطقی معتبر است؛ یعنی مقصودِ ما دست‌یابی به یقینِ منطقی است؛ اما اغلب دستِ ما از این یقین کوتاه است. ادعایِ حِدَاقِلِیِ نیز می‌توان بیان کرد؛ بدین معنا که معتقد شویم دست‌رسی به یقینِ منطقی، به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست؛ و یقینِ منطقی نیز چیزی جز علمِ عُرْفِی نیست. این ادعا، یقینِ منطقی را به یقینِ روان‌شناختی فرومی‌کاهد و سنخِ بحث از یقین را یک بحثِ روان‌شناختی به حساب می‌آورد.

۹. در منطقِ ارسطوییِ این مقدمات، عقلی و بدیهی دانسته شده اند؛ به گونه‌ای که معتقد اند با پی‌روی از آن‌ها یقینِ منطقی پدید می‌آید؛ اما، مجاهد به درستی اشاره می‌کند که این‌ها اسبابِ عادیِ پدیدآمدنِ علم اند؛ یعنی آن‌چه مقدماتِ برهان به حساب می‌آید، صرفاً قطعِ عادیِ پدید می‌آورد. (مجاهد، بی‌تا: ۴۶۱) براین اساس، منطقِ دانانِ جهانِ اسلام به یک مغالطه‌ی تاریخی مبتلا شده اند؛ آنان بینِ علمِ عادی و علمِ عقلی خلط کرده اند.

۱۰. البته دسته‌ای از اصولیون مانند شهید صدر بین اطمینان و قطع تمایز گذاشته اند. بنگر به محمدباقر صدر ۱۴۳۶ق.

۱۱. در حکمتِ متعالیه‌ی تحلیلی، یک استدلالِ عملیِ متفاوت برای اعتباربخشیدن به علمِ عُرْفِیِ اقامه شده است. (زمانی ۱۴۰۳: ۲۱۳)

۱۲. دسته‌بندی منحصر به فرد سید علی قزوینی از مقدمات برهان شایسته‌ی التفات است؛ منطق‌دانان عمدتاً ضرورت‌های شش‌گانه را بدیل و قسیم یک‌دیگر می‌دانند؛ اما، قزوینی تنها اولیات را از محدوده‌ی امور مشاهده‌پذیر (مشاهدات) بیرون می‌برد و حتا فطریات را ذیل مشاهدات می‌گنجاند. مدعای او را می‌توان این‌گونه تبیین کرد که مشاهده بر دو گونه است: مشاهده‌ی درونی و مشاهده‌ی بیرونی؛ او امر فطری را ذیل مشاهده‌ی درونی تعریف می‌کند. به‌باور نگارنده، تبیین قزوینی از فطریات، مصون از آن‌دسته ایرادهای وارد به امر فطری است که در کتاب حکمت متعالیه‌ی تحلیلی به آن‌ها اشاره شده است. (زمانی ۱۴۰۳: ۵۱-۶۰)

۱۳. تقدّم در صورت‌بندی اراده شده است؛ یعنی برای صورت‌بندی استدلال در منطق ارسطویی، ابتدا صغرای استدلال را می‌آورند.

۱۴. بنابراین میرزای قمی یک‌نحوه معرفت‌شناسی موقعیت‌مند (contextual epistemology) را توصیه می‌کند.

۱۵. مبنای میرزای قمی در مقابل مبنای ارسطویی است که دسته‌ای از اصل‌ها و مبانی را بنابر ضرورت، در همه‌ی موارد، ثابت و تغییرناپذیر است. ارسطو برهان را در صورتی جاودانه و صادق می‌داند که بر مقدمه‌های تغییرناپذیر استوار شود (ارسطو ۱۳۹۸: ۴۴۹) و به دو گونه از اصل اشاره می‌کند: اصل‌هایی که متناسب با جنس موضوع محل بحث تعیین می‌شوند و اصل‌های هستی‌شناسانه‌ای که همواره، بنابر ضرورت، در همه‌ی موضوعات، فرض گرفته می‌شوند. (همان: ۴۵۳) ارسطو دانش برهان را برپایه‌ی اصل‌هایی تعریف می‌کند که ضروری هستند و معتقد است که امر دانستن نمی‌تواند به‌سان دیگر باشد.

۱۶. میرزا به‌صراحت از تبیین خود از رابطه‌ی ابتناء اشاره نکرده است؛ اما مطابق با مبانی او می‌توانیم نتیجه بگیریم که ابتناء مدنظر او نیز ابتناء عرفی است.

۱۷. و إن لم یقدر علی ترتیبه و تحریره.

۱۸. ابتناء نفس‌الامری، ابتناء متافیزیکی است و با ابتناء معرفت‌شناختی و ابتناء مدنظر میرزا تمایز دارد. بنگر به چالمرز ۱۴۰۲.

۱۹. سید علی قزوینی فرضی را تصویر می‌کند که قطع مطابق با واقع است؛ اما زوال‌پذیر به حساب می‌آید؛ برای نمونه، اگر شناسنده‌ای باور خود را از فرد متخصصی اخذ کند که فضیلت‌مند است و قابل اعتماد باشد، در این صورت، باور مطابق با واقع است؛ (قزوینی ۱۲۹۹ق، ج ۲: ۱۵۴) اما، اگر متعلّق تقلید در این موضوع دگرگون شود و تقلیدی دیگر به جای آن بنشیند، واقعیتی که به آن رسیده است، زوال می‌یابد و واقعیتی دیگر به جای آن می‌نشیند. در این فرض، واقعیت به امری نسبی مبدّل می‌شود.

۲۰. و ذلک کدلیل المقلد المطرّد فی جمیع المسائل التقليديّة المعبر عنه بان هذا ما افتی به المفتی و کل ما افتی به المفتی فهو حکم الله فی حقّی و یقابله الادلة التفصیلیة التي تكون للمجتهد و هی المتخذة عن اوساط متفرقة متمایزة منفصل بعضها عن بعض و هی الكتاب و السنة و الاجماع و العقل. (همان: ۱۶۴) بنابراین تقلید دلیل اجمالی است و اجتهاد دلیل تفصیلی؛ نه این‌که تقلید مطلقاً از محدوده‌ی دلیل بیرون باشد.

حجّتِ دلیل و تقلید در منطقِ روان‌شناختیِ میرزای قمی (مجید زمانی علویچه) ۷۹

۲۱. نتیجه‌ی مترتب بر این مدعا آن است که استناد به تقلید در همه‌ی استدلال‌های عملی معتبر است؛ خواه در مقامِ ارائه‌ی استدلالِ عملی در فقه باشیم و خواه در اخلاق، دلیلی اخلاقیِ اقامه کنیم. در مقامِ عمل، هم‌واره در طلبِ اِقتناع هستیم و تفاوتی نمی‌کند که این اِقتناع از چه فرایندی پدید آید.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ اشارات و تنبیهات؛ (مقدمه، حواشی و تصحیح: احسان یارشاطر)؛ تهران: چاپ‌خانه‌ی مجلس، ۱۳۳۲ش.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبیهات؛ (مقدمه، تصحیح و تعلیق: علی امیری)؛ کابل: معاونتِ تحقیقاتِ علمی دانشگاهِ ابن‌سینا، ۱۳۹۸ش.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبیهات؛ قم: البلاغة، ۱۴۳۵ق.
- ارسطو؛ ارگانون؛ (ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی)؛ تهران: نگاه، ۱۳۹۸ش.
- چالمرز، دیوید؛ ذهنِ آگاه؛ (ترجمه: یاسر پوراسماعیل)؛ تهران: نشر نو، ۱۴۰۲ش.
- حائری، محمدحسین؛ الفصول الغروية فی الأصول الفقهية؛ نجف: دارالکفیل، ۱۴۴۲ق.
- خوئینی، عبدالکریم؛ شرح کفایة الأصول، قم: عالمه، ۱۳۹۵ش.
- زمانی، مجید؛ حکمتِ متعالیه‌ی تحلیلی؛ بنیادگذاریِ متافیزیکِ ظهورشناختی؛ تهران: نگاهِ معاصر، ۱۴۰۳ش.
- سلیمانی امیری، عسکری؛ منطقِ متعالی در نظامِ صدرایی؛ قم: انتشارات مؤسسه‌ی پژوهشیِ امام خمینی، ۱۳۹۹ش.
- صدر، محمدباقر؛ دروس فی علم الأصول؛ الحلقة الثالثة؛ قم: مؤسسه دایرة معارف الفقه الإسلامی، ۱۴۳۶ق.
- العبدی، محمدحسین؛ الحکمة الإعتبارية؛ قم: دار الإجتهد، ۱۴۴۵ق.
- قزوینی، علی بن اسماعیل، الحاشیة علی قوانین الأصول، قم: مطبعة حاجی ابراهیم تبریزی، ۱۲۹۹ق.
- قُمی، میرزا ابوالقاسم؛ قوانین الأصول، قم: دار زین‌العابدین، ۱۳۹۶ش.
- الکبایطی الخراسانی، الشیخ محمدعلی؛ فوائد الأصول؛ بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۳۲ق.
- مجاهد، سید محمد؛ مفاتیح الأصول؛ قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، بی‌تا.
- مهرنیا، حسن؛ زمانی، مجید؛ منطقِ هگل به‌مثابه‌ی روشی معرفت‌شناختی-وجودشناختی برایِ یگانه‌گردانیِ اندیشه و وجود؛ منطق‌پژوهی، سالِ یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره‌ی ۲.

Morrow, David; Moral reasoning; Oxford, 2017.

Rawls, John; Outline of a decision procedure for ethics; Philosophical Review, 1951: 177-197.