

بررسی تحلیلی اعتبار منطقی و حجیت برهان انباشتی در اثبات باورهای دینی

* امیر شفیعی

** محمدجواد اصغری

چکیده

باورهای دینی باید مستند به معرفتی باشند که از حیث منطقی با روشی معتبر به دست آمده و از حیث درجه معرفت نیز به حد یقین برسند. اعتبار منطقی و حجیت معرفت حاصل از برهان انباشتی که به کارگیری آن در مباحث عقیدتی در این دوران در حال گسترش است، تاکنون با دقت بررسی نشده و کسانی که از این برهان بهره می‌برند، اعتبار و حجیت آن را پیش فرض گرفته‌اند. همچنین تاکنون ضابطه‌ای برای تقریر یک برهان انباشتی معتبر و منتج ارائه نشده است. ما در این پژوهش به روشی تحلیلی و بر مبنای منطق سنتی، نخست تقریری از این برهان به صورت یک قیاس منتج منطقی ارائه خواهیم داد و با تعیین شروطی سه گانه، مقدمات آن قیاس را اثبات کرده و نشان می‌دهیم که این برهان می‌تواند حداقل معرفت لازم برای افاده حجیت در باورهای دینی - یعنی اطمینان و یقین روان‌شناختی - را نتیجه دهد.

کلیدواژه‌ها

اعتبار منطقی، اطمینان، برهان انباشتی، حجیت، باورهای دینی، یقین.

*. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

amirshafieishz@gmail.com

asgharii51@gmail.com

** استادیار فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۶.

بیان مسئله

باورهای دینی نیاز به اثبات دارند و یکی از روش‌های آن، اثبات برهانی یا استدلالی است. «برهان انباشتی»، «دلیل انباشتی» و «برهان مبتنی بر مجموعه قرائن» که ترجمه‌هایی از اصطلاح «cumulative argument» هستند، از یک الگوی استدلال حکایت می‌کنند که به تازگی به عنوان راه‌حلی برای مقابله با اشکالات وارد شده بر یکایک دلایل اثبات وجود خدا توسط برخی فیلسوفان دین (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۳۰۳؛ Swinburne, 2004, P19) و الهی‌دانان مسیحی (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷) ارائه شده است. لفظ برهان در «برهان انباشتی» به معنای اصطلاحی آن در علم منطقی نیست و حق آن است که با توجه به معادل انگلیسی و نیز ثمره منطقی این شیوه استدلال، تعبیر دلیل انباشتی را به کار ببریم؛ اما از آنجا که این شیوه استدلال در آثار گوناگون فارسی، «برهان انباشتی» خوانده شده، ما نیز به تسامح از همین اصطلاح رایج بهره می‌بریم.

استدلال‌های مشابه برهان انباشتی از دیرباز در علوم مختلف، به ویژه در علوم اسلامی از جمله کلام (سبحانی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۱۷)، فقه، اصول فقه و رجال به کار گرفته شده و به نام‌های مختلفی از جمله «تراکم ظنون»، «تجمع قرائن» و «استقراء فقهی» (خطیبی، ۱۳۹۸، ص ۹) شناخته می‌شود.

برای آشنایی بیشتر با این شیوه استدلال، به مثال زیر توجه کنید:

فرض کنید درون خودرو در ترافیکی طولانی قرار دارید. شما به این ترافیک عادت داشته و می‌دانید که این وضعیت به خاطر چراغ قرمزی که پانصد متر جلوتر است، ایجاد شده، اما دوست‌تان که همراه شماست، احتمال وقوع تصادف را مطرح می‌کند و شما با قاطعیت به او می‌گویید: «نه! اینجا همیشه همین وضع است». کم‌کم زمان توقف شما در ترافیک زیادتر از اندازه معمول می‌شود و عده‌ای از رانندگان را می‌بینید که از خودروهای خود پیاده شده و برخی آهسته و برخی با شتاب به سمت جلو می‌روند؛ درحالی که صدای آژیر خودروهای امدادی را می‌شنوید، در خیابان سمت چپ خود دو خودروی اورژانس و یک خودروی آتش‌نشانی را می‌بینید که در جهت عکس خیابان با شتاب به سوی چهارراه می‌روند. اکنون

شما هم از خودرو پیاده شده و وقتی به روبه‌روی خود نگاه می‌کنید، در انتهای ترافیک، حجم زیادی از دود را می‌بینید. در این حال، شما با دیدن این شواهد و کنار هم قرار دادن آن‌ها، با دوست خود هم‌داستان می‌شوید و اطمینان می‌یابید که پانصد متر جلوتر تصادفی رخ داده است که دست کم افرادی مجروح شده‌اند و خودرویی هم آتش گرفته است.

اگر طولانی‌شدن زمان توقف، پیاده شدن رانندگان از خودروهای خود، عبور خودروهای امدادی و دیدن دود، هر کدام به تنهایی در نظر گرفته می‌شد، نمی‌توانست فرضیه تصادف منجر به جراحت و آتش‌سوزی را با این جزئیات توجیه کند. اما مجموع این شواهد، نه تنها احتمال وقوع اصل فرضیه را تقویت می‌کند، بلکه در روشن شدن جزئیات آن نیز به ما کمک می‌کند.

مثالی که بیان شد، می‌تواند نمونه‌ای از برهان انباشتی باشد. نقش اجزای برهان انباشتی در تقویت نتیجه برهان مانند اعضای یک گروه ورزشی هستند که یکدیگر را متقابلاً تأیید می‌کنند؛ اما این اجزا مانند حلقه‌های یک زنجیره قیاسی به شیوه خطی بر یکدیگر مبتنی نیستند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹).

با این توضیحات، می‌توانیم برهان انباشتی را این‌گونه تعریف کنیم: «روشی که در آن با انباشت و تجمیع تمام ادله و شواهد یک باور و ایجاد همیاری بین آن‌ها، میزان معقولیت و موجه بودن آن باور افزایش می‌یابد، یا ابعاد مختلف آن روشن می‌شود».

اکنون این پرسش مطرح است که آیا برهان انباشتی در چارچوب منطق سنتی، استدلالی معتبر به‌شمار می‌آید یا خیر؟ مقصود از اعتبار منطقی در این بحث، بررسی این مسئله است که برهان انباشتی از لحاظ ساختاری و محتوایی، چه نتیجه‌ای با چه میزان معرفت‌بخشی برای ما حاصل می‌کند؟ آیا برهان انباشتی از حیث ساختاری در چارچوب اشکال منتج منطقی است؟ آیا حاصل این استدلال می‌تواند یقین‌آور باشد یا در حد ظن باقی می‌ماند؟ حاصل آن یقین بالمعنی الاخص یا یقین بالمعنی الاعم یا درجات کمتری از معرفت است؟

پرسش دیگر این است که نتیجه برهان انباشتی در کدام‌یک از درجات معرفتی، حجّیت دارد؟ مقصود ما از حجّیت در این تحقیق، معنای اصطلاحی آن در علم اصول فقه است؛ یعنی

آیا برهان انباشتی می‌تواند متعلق خود را به گونه‌ای اثبات کند که برای شخص منجزیت و معذرت را فراهم آورد؟ (مختاری مازندرانی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶).

برای بررسی اعتبار منطقی برهان انباشتی در دو موضع بحث را پیش می‌گیریم؛ یکی بررسی صورت منطقی برهان انباشتی و دیگری، بررسی مواد آن صورت‌های منطقی از حیث معرفت‌شناختی. برهان انباشتی در صورتی از لحاظ منطقی دلیل معتبر به‌شمار می‌آید که بتوان آن را در قالب یکی از صورت‌های نتیجه‌بخش استدلال، یعنی انواع استدلال‌های مباشر، قیاس، استقرا و یا تمثیل، قرار داد. همچنین در گام بعد باید بینیم محتوایی که در این ساختار استدلالی نتیجه‌بخش قرار گرفته، آیا از ارزش معرفت‌شناختی کافی برخوردار است یا نه؟ اما ارزش معرفت‌شناختی کافی در اینجا به چه معناست؟ در مرحله تألیف ادگه، ارزش معرفت‌شناختی کافی به این است که محتواهای انباشته‌شده دست کم ظنی باشند و محتواهایی که ارزش معرفت‌شناختی کمتر از ظن دارند (شک، وهم، کذب) را نامعتبر می‌دانیم. در مرحله استنتاج نیز باید کبرای کلی برهان انباشتی را اثبات کنیم؛ یعنی باید نشان دهیم که دلیل انباشتی می‌تواند دلیلی کافی فراهم آورد.

در ادامه و در بخش حجیت برهان انباشتی، محصول معرفتی این برهان را از حیث حجیت داشتن در درجات مختلف معرفت بررسی می‌کنیم؛ یعنی نشان می‌دهیم که محصول معرفتی این برهان در سطح یقین (اعم از یقین منطقی و روان‌شناختی) و اطمینان منجزیت و معذرت را برای مکلف فراهم می‌کند. حال این حجیت در بعضی درجات، ذاتی است و در بعضی دیگر، جعلی.

۱. تقریر برهان انباشتی

برای اینکه بتوانیم اعتبار منطقی و حجیت برهان انباشتی را بررسی کنیم، بهتر است آن را در چارچوب یک استدلال بیاوریم و مقدمات آن، از جمله مدعای اصلی برهان را تحت نظر قرار دهیم. مدعای اصلی لحاظ‌شده در شیوه استدلال انباشتی به‌طور کلی این است که اجتماع و انباشت ادگه - به نحوی که آن ادگه پشتیبان هم بوده و با هم همیاری داشته باشند - می‌تواند

دستاورد معرفتی بیشتری را در پی داشته باشد.

فرایند تولید برهان انباشتی دو مرحله دارد. مرحله اول عبارت است از تألیف و تشکیل یک دلیل انباشتی از یکایک ادله یک مدعا و مرحله دوم، مرحله ضمیمه کردن دلیل انباشتی به یک کبرای کلی برای نتیجه گیری مطلوب است.

توضیح اینکه: محقق نخست همه دلایل موجود و بالفعل درباره یک مدعا را استقراء می کند و برای مثال پنج دلیل مستقل را می یابد؛ سپس به بررسی آن دلایل می پردازد و به این نتیجه می رسد که این دلایل هر کدام به تنهایی توان و قدرت کافی برای اثبات مدعا را ندارند. با دستیابی به این نتیجه، او در پی راهی است برای رسیدن به دلیل کافی و قدرتمند بر مدعا. راه حل، انباشت ادله ناکافی و ایجاد یک دلیل انباشتی برای دستیابی به دلیل کافی است؛ زیرا محقق این قضیه را پذیرفته است که «هرگاه ادله یک مدعا که به تنهایی برای اثبات آن ناکافی هستند انباشته شوند، آنگاه می توانند دلیلی کافی برای مدعا ایجاد کرده و آن را اثبات کنند». اکنون با لحاظ کردن همه ادله یک مدعا به نحو انباشتی، و بهره گیری از قضیه ضمیمه مذکور، استدلالی می سازد که دلیل انباشتی در صغرای آن و قضیه فوق در کبرای آن قرار دارد. او براساس این استدلال، این نتیجه را اعلام می کند که دلایل انباشته شده برای مدعا، برای اثبات آن کافی هستند.

بدیهی است که از انباشت ادله غیر یقینی (یقین منطقی یا یقین بالمعنی الاخص) نمی توان به یقین منطقی دست یافت و انباشت ادله یقینی (یقین منطقی) نیز ثمره منطقی جدیدی در پی ندارد. بنابراین، مقصود ما از دلیل کافی برای مدعا در این بحث، دلیلی است که مفید معرفت اطمینانی یا یقین روان شناختی باشد.

در میان بحث های آینده، درباره مرحله اول فرایند تألیف دلیل انباشتی و حدود و شرایط آن سخن خواهیم گفت، اما مرحله دوم این فرایند را که استدلالی منطقی و مشتمل بر یک کبرای کلی است، تقریر می کنیم:

مقدمه (۱) X دلیلی انباشتی است؛

مقدمه (۲) هر دلیل انباشتی دلیلی کافی برای مدعاست؛

نتیجه) X دلیلی کافی برای مدعاست.

با توجه به تقریر بالا روشن است که مدعای اصلی، مقدمه دوم است که نیاز به اثبات دارد و در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.

۲. بررسی اعتبار منطقی برهان انباشتی

برخی براین باورند که استدلال‌هایی مانند برهان انباشتی، اگرچه معتبر و معرفت‌بخش‌اند، مطابق با معیارهای منطقی نیستند (وین رایت، ۱۳۹۰، ص ۳۸۷-۳۸۹)، اما از دیدگاه معرفت‌شناسی اسلامی و منطق سنتی، هر معرفت تصدیقی نظری تنها از طریق استدلال‌های معتبر به دست می‌آید و در اصطلاح «صعود معرفتی» از طریق غیر از طریق استدلال منطقی ممکن نیست؛ اگرچه راه‌های استدلال را منحصر در راه‌های موجود در منطق سنتی نمی‌دانند (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۰۴). در ادامه نشان خواهیم داد که برهان انباشتی را می‌توان جزء استدلال‌های معتبر منطقی دانست.

۳. صورت‌های معتبر استدلال در منطق

دلیل یا استدلال در علم منطق در یک تقسیم‌بندی کلی به دو قسم استدلال مباشر و استدلال غیرمباشر تقسیم می‌شود. استدلال مباشر استدلالی است که ذهن در آن، تنها توسط یک قضیه معلوم به مطلوب (که عبارت است از صدق یا کذب قضیه دیگر) انتقال می‌یابد (مظفر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴). استدلال‌های مباشر هشت قسم هستند که عبارت‌اند از: نقیض، عکس مستوی، عکس نقیض موافق، عکس نقیض مخالف، نقض محمول، نقض طرفین، نقض موضوع و استدلال مباشر بدیهی. استدلال غیرمباشر که در منطق «حجت»، «دلیل» یا «استدلال» نیز خوانده می‌شود، مجموعه‌ای از قضایاست که توسط آن‌ها به قضیه دیگری روی آورده می‌شود؛ قضیه‌ای که از آن مجموعه قضایا به دست می‌آید (همان، ص ۱۸۷). برای تشکیل استدلال غیرمباشر سه راه وجود دارد که عبارت‌اند از: «قیاس»، «استقراء» و «تمثیل». منطق‌دانان تصریح کرده‌اند که

استقراء و تمثیل نوعی قیاس هستند و در واقع بازگشت آن‌ها به قیاس است. بنابراین، استدلال غیرمباشر را می‌توان قیاس نامید؛ البته به معنایی عام‌تر (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۹).

۳-۱. بررسی صورت استدلال و ماده برهان انباشتی در مرحله اول

مرحله اول فرایند تشکیل برهان انباشتی، مرحله تألیف و به هم پیوستن دلایل مختلف یک مدعا برای تشکیل یک دلیل کامل‌تر است. چنان‌که اشاره شد، مقصود ما از دلیل کامل‌تر یا دلیل کافی در این بحث دللی است که دست کم مفید معرفت اطمینانی یا یقین روان‌شناختی باشد.

تک‌تک دلایلی که قرار است با هم دلیل انباشتی را تشکیل دهند، از لحاظ صورت باید جزء استدلال‌های معتبر منطقی باشند، اما نمی‌توانیم در اینجا تعیین کنیم که همگی باید قیاس باشند یا استقراء یا استدلال مباشر. در واقع، در اینجا، نه نوع استدلال اهمیت دارد و نه یک سنخ بودن همه آن‌ها؛ یعنی دلایل می‌توانند ترکیبی از چند استدلال مباشر و غیرمباشر باشند و یا ترکیبی از چند قیاس، استقراء و تمثیل. اما آنچه در تألیف دلیل انباشتی لازم و ضروری است، این است که محقق از به کارگیری نسبت‌های کاذب در استدلال مباشر، مانند عکس مستوی سالبه جزئی، عکس نقیض موجه جزئی، نقض موضوع موجه جزئی، نقض طرفین سالبه جزئی یا ... پرهیزد. همچنین اگر دلایل قیاسی در دست دارد، شروط قیاس در ادله رعایت شده و هر کدام مطابق با شکل و ضربی از اشکال منتج قیاس باشند.

در دلیل انباشتی، باید اجزا یا همان ادله را یک‌به‌یک کنار هم قرار دهیم. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که وقتی دلایل مدعایی را کنار هم قرار می‌دهیم تا دلیل انباشتی بسازیم، آیا آن‌ها صرفاً کنار هم نوشته می‌شوند یا اینکه ارتباط تأثیر و تأثری میان آن‌ها برقرار است؟ اگر میان آن‌ها ارتباطی نیست و هیچ تأثیری بر یکدیگر ندارند، پس کنار هم بودن آن‌ها چه دستاوردی خواهد داشت؟ اگر میان آن‌ها ارتباطی برقرار است، آیا آن ارتباط به شکل قیاس مرکب است یا خیر؟ اگر قیاس مرکب است، پس دلیل انباشتی صرفاً جعل اصطلاح است و موضوع تازه‌ای نیست؛ اما اگر چیزی غیر از قیاس مرکب است، پس کیفیت تأثیر و تأثر ادله بر یکدیگر چگونه است؟

دلیل انباشتی قیاس مرکب نیست؛ زیرا قیاس مرکب قیاسی است که میان اجزای آن رابطه طولی برقرار است. قیاس مرکب از ترکیب چند قیاس تشکیل شده است؛ بدین گونه که نتیجه یک قیاس مقدمه‌ای برای قیاس بعدی است (مظفر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱)؛ اما دلیل انباشتی چنین پیوستگی‌ای میان اجزای خود ندارد. در دلیل انباشتی، اجزا باید به گونه‌ای عمل کنند که همه با هم احتمال خلاف مدلول خود را تا حد حصول اطمینان یا یقین روان‌شناختی کاهش دهند؛ یعنی اگر آن ادله تک‌تک لحاظ شوند، در هر کدام احتمال خلاف چشمگیری (مثلاً چهل درصد) وجود دارد، اما هنگامی که آن‌ها را با هم لحاظ می‌کنیم، این احتمال خلاف به ده تا پنج درصد یا کمتر کاهش می‌یابد. اما چگونه با انباشت ادله، احتمال خلاف کاسته می‌شود؟

مسئله را در قالب مثالی توضیح می‌دهیم:

فرض کنید می‌خواهیم دلیلی انباشتی بر صدق ادعای نبوت حضرت محمد ﷺ اقامه کنیم. برای این منظور چند قیاس منطقی ترتیب می‌دهیم که از لحاظ صورت درست‌اند، اما نتیجه آن‌ها ظنی است. ظنی بودن نتایج، برآمده از ظنی بودن مقدمه دوم این استدلال‌هاست؛ اما درباره مقدمه اول آن‌ها فرض را بر یقینی بودن می‌گذاریم.

دلایل صدق ادعای نبوت حضرت محمد ﷺ:

دلیل اول) محمد ﷺ امانت‌دار است؛ امانت‌داری نشانه‌ای از راستگویی است؛ هر امانت‌داری نشانه‌ای از راستگویی را دارد؛ پس محمد ﷺ نشانه‌ای از راستگویی را دارد.

دلیل دوم) محمد ﷺ در ادعای خود ثابت‌قدم است؛ ثابت‌قدم بودن در ادعا نشانه‌ای از راستگویی است؛ هر کس در ادعای خود ثابت‌قدم است، نشانه‌ای از راستگویی را دارد؛ پس محمد ﷺ نشانه‌ای از راستگویی را دارد.

دلیل سوم) محمد ﷺ در ادعای خود به دنبال منفعت شخصی نیست؛ به دنبال منفعت شخصی نبودن در ادعا نشانه‌ای از راستگویی است؛ هر کس در ادعای خود به دنبال منفعت شخصی نیست، نشانه‌ای از راستگویی را دارد؛ پس محمد ﷺ نشانه‌ای از راستگویی را دارد.

دلیل چهارم) کلام محمد ﷺ مطابق فطرت و عقل است؛ هر کس کلامش مطابق فطرت و

عقل است، راستگوست؛ پس محمد ﷺ راستگوست.

دلیل پنجم) محمد ﷺ برای خدمتش به انسان‌ها مزد نمی‌خواهد؛ مزد نخواستن در برابر خدمت نشانه‌ای از راستگویی است؛ هر کس برای خدمتش به انسان‌ها مزد نمی‌خواهد، نشانه‌ای از راستگویی را دارد؛ پس محمد ﷺ نشانه‌ای از راستگویی را دارد.

فرض کردیم که مقدمه اول تمام دلایل بالا قطعی هستند، اما مقدمه دوم آن‌ها را ظنی دانستیم. شواهدی که برای راستگویی بیان کردیم، شواهدی هستند که عقلا و عموم مردم به آن اعتنا می‌کنند، اما آن شواهد به تنهایی قدرت زیادی برای اثبات راستگویی شخص در ادعایش ندارند؛ به‌ویژه زمانی که ادعای بزرگی همچون پیام‌آوری از جانب خداوند را مطرح می‌کند.

اما چطور اجتماع این شواهد در مثال صدق نبوت، می‌تواند احتمال صدق را افزایش و احتمال کذب را کاهش دهد؟ محمد ﷺ در ادعای خودش یا راستگوست و یا دروغگو. راستگویی و دروغگویی نزد عقلا و عموم مردم نشانه‌ها و علامت‌هایی دارد که انسان با توجه به آن‌ها می‌تواند حکم به یکی را بر دیگری ترجیح دهد. وقتی می‌گوییم امانت‌داری نشانه و علامت راستگویی است، خیانت در امانت که در مقابل آن قرار دارد نیز می‌تواند علامت دروغگویی باشد و موارد دیگر. ما در اینجا نشانه‌های راستگویی و دروغگویی را در پنج مورد منحصر می‌کنیم.

وقتی می‌گوییم که «... هر امانت‌داری نشانه‌ای از راستگویی را دارد؛ پس محمد ﷺ نشانه‌ای از راستگویی را دارد»، تنها توانسته‌ایم یک علامت راستگویی را برای محمد ﷺ اثبات کرده و یک علامت دروغگویی را درباره او حذف کنیم؛ درحالی‌که به خاطر ظنی بودن نتیجه و بزرگی ادعا، احتمال خلاف به صورت چشمگیری وجود دارد. این احتمال خلاف، هم برخاسته از ظنی بودن رابطه راستگویی با امانت‌داری است و هم برآمده از احتمال وجود چهار نشانه دروغگویی دیگر در محمد ﷺ است. وقتی دلیل دوم را به دلیل اول می‌افزاییم، اگرچه میان دو دلیل ارتباطی منطقی ایجاد نمی‌شود، اما در عمل، دلیل اول و دوم با هم تعامل می‌کنند و تعداد احتمالی نشانه‌های دروغگویی را به عدد سه می‌رسانند. با افزودن دلیل سوم، چهارم و پنجم به این جمع، به ترتیب تعداد احتمالی نشانه‌های دروغگویی کاهش می‌یابد و

تعداد نشانه‌های راستگویی افزوده می‌شوند. بنابراین، اجتماع این ادگه، در مجموع پنج نشانه راستگویی را برای محمد ﷺ اثبات کرده و پنج نشانه دروغگویی را از او نفی می‌کند. این اثبات و نفی‌ها به‌نحو بسیار مؤثری موجب کاهش احتمال دروغگویی محمد ﷺ و افزایش احتمال راستگویی او می‌شود، تا جایی که احتمال دروغگویی دیگر قابل اعتنا نخواهد بود.

تا اینجا از صورت دلایل یک مدعا و کیفیت تألیف آن‌ها و تأثیر و تأثرشان بر یکدیگر سخن گفتیم. مطلب دیگری که باید بیفزاییم این است که مقدمات به‌کار رفته در استدلال‌های یک مدعا، نباید از سنخ قضایای کاذب، مانند وهمیات و مشبهات یا قضایایی که مفید سطحی از علم و معرفت نیستند، مانند مخیلات، تشکیل شده باشد، بلکه در استدلال‌های یک مدعا باید از مقدمات یقینی (به‌معنای اخص یا به‌معنای اعم) یا مقدمات اطمینانی و یا دست‌کم مقدمات ظنی استفاده شود.

به‌منظور جمع‌بندی مطالب پیش‌گفته درباره مرحله اول از تشکیل دلیل انباشتی، سه شرط را برای یک دلیل معتبر انباشتی ارائه می‌کنیم و از این پس تنها مجموعه‌ای از ادگه را که دارای شرایط زیر باشند، «دلیل انباشتی» می‌نامیم:

شرط اول) هر یک از ادگه مطابق با صورتی از صورت‌های منتج استدلال منطقی باشد.

شرط دوم) هر یک از ادگه از قضایای یقینی (به‌معنای اخص یا به‌معنای اعم)، اطمینانی یا ظنی تشکیل شده باشد.

شرط سوم) دلایل انباشته شده به‌نحوی بر یکدیگر تأثیر و تأثر داشته باشند که احتمال صدق نتیجه را تا حد اطمینان یا یقین روان‌شناختی بالا ببرد.

تحقق دو شرط اول، توسط قواعد منطقی تشخیص‌پذیر است، اما تحقق شرط سوم، وابسته به فهم عرفی و عقلایی است و باید با معیار عقلایی سنجیده شود.

اگر انباشتی از ادگه فاقد یکی از سه شرط بالا باشد، ما آن را «دلیل انباشتی» نمی‌نامیم و در ادامه که به کبرای استدلال مرحله دوم برهان انباشتی می‌پردازیم، مقصود ما از دلیل انباشتی، تنها همان چیزی است که دارای شرایط بالا باشد.

۳-۲. بررسی صورت استدلال و ماده برهان انباشتی در مرحله دوم

ما برای مرحله دوم فرایند تشکیل برهان انباشتی تقریری ارائه کردیم و اکنون مشخص می‌کنیم که این تقریر از سنخ کدام یک از استدلال‌های منطقی است:

مقدمه (۱) X دلیل انباشتی است؛

مقدمه (۲) هر دلیل انباشتی دلیلی کافی برای مدعاست؛

نتیجه (X) دلیلی کافی برای مدعاست.

مقدمه یکم در استدلال بالا، قضیه‌ای شخصی و جزئی است. در واقع، X مصداقی از یک دلیل انباشتی معتبر است که شرایط آن را در بخش قبل بیان کردیم. مقدمه دوم نیز قضیه‌ی موجه کلیه است. در این قضیه می‌گوییم: «هر دلیل انباشتی دلیلی کافی برای مدعاست». برای نشان دادن صدق این قضیه می‌گوییم که منظور ما از دلیل انباشتی، تنها دلیلی است که شرایط یادشده در بخش قبل را داشته باشد. اگر دلیل انباشتی ما دارای آن شرایط باشد، این قضیه در کلیت خود صادق است؛ وگرنه قضیه‌ای جزئی می‌شود. بنابراین، صدق مقدمه اول و دوم این استدلال، به این است که شروط تألیف دلیل انباشتی در آن لحاظ شده باشد. همچنین مقصود ما از «دلیل کافی بودن برای مدعا» این است که دلیل انباشتی با رعایت همه شرایطش، می‌تواند در برخی موارد قطع و یقین روان‌شناختی و در جایی ظن اطمینانی را به دست آورد. نتیجه این دو مقدمه طبق قاعده «نتیجه تابع اخس مقدمتین است»، قضیه‌ای شخصی و جزئی است.

بنابراین، با توجه به اینکه قیاس، استدلال به عام بر خاص و حرکت از کلی به جزئی است و اینکه دست کم یک مقدمه کلی در قیاس وجود دارد تا حکم آن بر موضوع نتیجه منطبق شود، می‌توانیم استدلال بالا را از سنخ قیاس منطقی و منطبق بر ضرب سوم از شکل اول به‌شمار آوریم. در شکل اول قیاس، حد وسط در صغری محمول است و در کبری موضوع. همچنین ضرب سوم آن از موجه جزئی و موجه کلیه تشکیل می‌شود و نتیجه آن موجه جزئی است. البته در استدلال ما، مقدمه اول قضیه‌ای شخصی است، نه محصوره جزئی، اما این جایگزینی خللی به فرایند استنتاج وارد نمی‌کند و منطقیاً درست است.

۴. بررسی حجیت برهان انباشتی

کمترین میزان معرفت بخشی اجزای دلیل انباشتی را ظنّ عادی یا ظنّ غیراطمینانی دانستیم. اگر اجزا مفید ظنّ غیراطمینانی باشند، طی فرایندی که توضیح دادیم، حاصل انباشت ادله دست کم ظنّ اطمینانی خواهد بود و در شرایطی از این هم فراتر رفته و به مرتبه یقین بالمعنی الاعم می‌رسد. داوری درباره درجه معرفت برهان انباشتی در این سطح با معیاری عقلایی انجام می‌شود. در باورهای دینی باید به گزاره‌های اعتقادی التزام قلبی یا ایمان داشته باشیم. این التزام که نوعی عمل است باید بر معرفتی استوار باشد که حجیت داشته باشد؛ یعنی معرفتی که تکلیف قلبی ما را کفایت می‌کند و اگر خطا باشد نیز ما را نزد پروردگار معذور بدارد. اکنون بنابر سطوح معرفتی مختلفی که یک برهان انباشتی می‌تواند داشته باشد، حجیت هر سطح را در اعتقادات بررسی می‌کنیم.

۴-۱. بررسی حجیت یقین

حجیت معرفت یقینی در هر سه قسم آن (بالمعنی الاخص، بالمعنی الخاص و بالمعنی الاعم) به طریقی واحد اثبات می‌شود. در علم اصول از اصطلاح «قطع» برای «اعتقاد جازمی که در نظر قاطع با واقع مطابق است» بهره می‌برند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۳۹؛ حسینی، ۲۰۰۷، ص ۲۴۴) و ذیل همین اصطلاح از حجیت یقین سخن می‌گویند. قطع در لغت به معنای «إِبَانَةٌ بَعْضُ أَجْزَاءِ الْجَرْمِ مِنْ بَعْضِ فَصْلًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۲۷۶) است؛ یعنی آشکار کردن اجزای یک شیء از یکدیگر از طریق جداسازی. اینکه قطع در معنای اصطلاحی معادل علم و یقین قرار گرفته است، برگرفته از همین معنای جداسازی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۳۲۷). با توجه به اینکه «علم» عبارت است از «اعتقاد ثابت مطابق با واقع»، معلوم می‌شود که علم اخص از قطع است و به همین دلیل، قطع را شامل علم، جهل مرکب و اعتقاد تقلیدی می‌دانند. در بعضی از کتاب‌های اصولی، قطع با علم و یقین مترادف دانسته شده است، اما پژوهشگران نظر اول، یعنی «اعتقاد جازمی که در نظر قاطع با واقع مطابق

است» را برگزیده‌اند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۳۹).
قطع را همه اندیشمندان اسلامی حجّت دانسته‌اند. حجّیت قطع به این معناست که قطع و یقین نسبت به تکلیف، سبب ثبوت تکلیف برای شخص می‌شود. در واقع قطع، تکلیف را موضوع برای حکم عقل به وجوب امتثال و صحّت مجازات در صورت مخالفت با آن قرار می‌دهد (صدر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۱).

برای اثبات حجّیت قطع، برخی قائل به بداهت و بی‌نیازی از برهان شده‌اند. مرحوم آخوند خراسانی ضمن بیان معنای حجّیت قطع، آن را امری صریح، وجدانی و بی‌نیاز از برهان می‌داند: «و لزوم الحرکه علی طبقه جزماً و کونه موجباً لتنجز التکلیف الفعلی فیما أصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته و عذراً فیما أخطأ قصوراً و تأثیره فی ذلك لازم و صریح الوجدان به شاهد و حاکم فلا حاجة إلی مزید بیان و إقامة برهان» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۵۸).

برخی نیز برای حجّیت قطع دلایلی را بیان کرده‌اند، از جمله اینکه گفته‌اند عمل به قطع عدل است و مخالفت با آن ظلم به مولاست و از این جهت حجّیت قطع را از صغریات قاعده حسن عدل و قبح ظلم قرار داده‌اند. اما شهید صدر این دلیل را نمی‌پذیرد و پس از نقد آن می‌گوید: حجّیت قطع به شکل استدلالی است که صغرای آن عبارت است از قطع به حکم مولا. کبرای آن هم مولا بودن مولا، یعنی واجب‌الاطاعه بودن اوست و نتیجه آن، ثبوت تکلیف برای مکلف است. در این میان، نیاز به واسطه قرار دادن هیچ مقدمه دیگری نیست (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۸).

حجّیت قطع حجّیتی ذاتی است؛ یعنی قطع حجّیتش را از راه دیگری به جز ذات خودش کسب نمی‌کند و در هیچ حالی منجزیت و حجّیت آن ملغی نمی‌شود (همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۲).
دلیل ذاتی بودن حجّیت قطع این گونه بیان شده است که اگر حجّیت قطع وابسته به دلیلی دیگر باشد، آن دلیل یا دلیلی قطعی است و یا دلیلی ظنی. اگر دلیل قطعی باشد، درباره این دلیل هم پرسیده می‌شود که حجّیتش به چیست و این پرسش از حجّیت به تسلسل می‌انجامد. اگر حجّیت قطع بخواهد با دلیلی ظنی اثبات شود، به این معناست که قطع ضعیف‌تر و کم‌ارزش‌تر از ظنّ است؛ درحالی که بطلان این مطلب آشکار است. بنابراین، برای اثبات حجّیت باید امر منتهی به

چیزی شود که حجیت را در ذات خود دارد (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵). نتیجه اینکه، اگر حاصل معرفتی یک استدلال، یقین بالمعنی الاخص، یقین بالمعنی الخاص یا یقین بالمعنی الاعم باشد، التزام قلبی و عملی به نتیجه آن استدلال واجب است و اگر آن نتیجه مطابق با واقع هم نبود، شخص نزد خداوند معذور است. روشن است که حجیت قطع در تکالیف شرعی تفاوتی با حجیت آن در اعتقادات ندارد؛ زیرا وقتی می‌گوییم حجیت قطع ذاتی است، یعنی در همه جا و در هر زمان و مکان و شرایطی این قطع حجیت دارد و حتی شارع نیز نمی‌تواند حجیت آن را در مواردی سلب کند؛ یعنی نمی‌تواند بگوید در عقاید، تنها یقین بالمعنی الاخص حجت است و لاغیر؛ زیرا نمی‌توان ذاتی شیء را از آن سلب کرد.

۴-۲. بررسی حجیت ظن اطمینانی (اطمینان)

اطمینان در لغت فارسی عبارت است از: آرامیدن، قرار گرفتن، آسایش، آرامش، تسکین، آسودگی، قرار و آرام، خرسندی و خوشنودی، امنیت، خاطر جمعی و اعتماد و اعتقاد، تیئن، خاطر جمعی ناشی از رسیدن به یقین و تردید نداشتن درباره چیزی (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۸۸؛ معین، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۸). در لغت عرب و قرآن کریم نیز اطمینان از ریشه «طمن» عبارت است از: سکون، آرامش و ایمان یافتن، سکون پس از اضطراب (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۶۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۷۷؛ مهیار، ۱۳۷۵، ص ۹۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۲۵).

معنای اطمینان در اصطلاح معرفت‌شناختی با توجه به اقسام دیگر علم روشن می‌شود. در یقین بالمعنی الاخص، احتمال خلاف عقلی و منطقی وجود ندارد. در یقین بالمعنی الاعم احتمال خلاف عقلی وجود دارد، ولی احتمال خلاف عقلایی وجود ندارد. اما در ظن و درجه بالای آن، یعنی اطمینان هم احتمال خلاف عقلی وجود دارد و هم احتمال خلاف عقلایی. اما تفاوت درجه ظن اطمینانی با دیگر درجات در این است که احتمال خلاف عقلایی در آن بسیار ناچیز است.

بنابراین، اطمینان در اصطلاح اندیشمندان مسلمان به بالاترین مرتبه ظن گفته می‌شود که در آن احتمال خلاف عقلی و عقلایی وجود دارد و به دلیل بسیار ناچیز بودن این احتمال، از دیگر مراتب ظن برتر و با ارزش‌تر است (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۴۱). صدرالمتهلین این مرتبه از ظن را که بالاترین مراتب آن است، علم نامیده است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹-۱۴۰). همچنین این مرتبه از ظن، یعنی اطمینان را علم عادی، ظن غالب، ظن اطمینانی، ظن متأخم به علم، ظن قوی، قطع عادی و قطع عرفی نامیده‌اند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۶۴۱؛ تحسین، ۱۴۲۸، ص ۲۰۲؛ ولایی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱؛ قلی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸)؛ برای نمونه، شیخ انصاری می‌گوید: «الظن الاطمینانی الذی یسکن إلیه النفس و یطلق علیه العلم عرفاً و لو تسامحاً فی إلقاء احتمال الخلاف» (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۱۴). همچنین آیت الله جوادی آملی نیز از علم عادی و اطمینان این گونه سخن می‌گوید: «معیار و میزان در اعتبار و پذیرش دستاورد عقل، حصول یقین یا اطمینان عقلایی است و واقعیت این است که عقل عرفی در بسیاری موارد به طمأنینه عقلایی می‌رسد. زمانی که می‌گوییم عقل منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کند، به این مصادیق وسیع طمأنینه عرفی و عقلایی نیز نظر داریم» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۷۰).

گاهی اطمینان به معنای «باور و ایمان» به کار می‌رود. این معنا، مرتبه‌ای بالاتر از یقین است که از تصرفات و اهمه مصون است. توضیح اینکه، در مواردی پرشمار پیش می‌آید که انسان به مطلبی علم دارد، ولی هنوز از القائات قوه و اهمه اثر می‌پذیرد؛ برای نمونه، بسیاری از افراد یقین دارند که جسد انسان مرده تفاوتی با اجسام دیگر ندارد و قادر به فعالیت نیست، ولی بر اثر تصرفات قوه و اهمه از تنها ماندن کنار جسد هراس دارند. این ناشی از آن است که یقین هنوز به مرتبه «باور و ایمان» نرسیده است (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۴۳). معنای موردنظر ما در این تحقیق همان معنای معرفت‌شناختی است که در دانش منطقی و اصول فقه هم به کار می‌رود.

عموم متکلمان و اصولیان قائل به حجیت اطمینان و علم عادی هستند. ایشان برای اثبات حجیت اطمینان دو نگرش کلی نسبت به اطمینان دارند؛ یک نگرش این است که در علم اصول، ظن و امارات مفید ظن به خودی خود معتبر نیست و همچون امور نامعتبر دیگر نیازمند

ادله شرعی یا عقلی است تا آن را معتبر سازند. از این رو، اعتبار و حجیت ظن، حتی ظن اطمینانی، نه در عرض قطع، بلکه در طول آن است؛ یعنی برخلاف قطع که حجیت آن ذاتی و بی نیاز از جعل بود، حجیت ظنون غیرذاتی و نیازمند جعل است. در نگرش دیگر به مسئله، اطمینان در عرض قطع قرار گرفته و حجیت آن ذاتی دانسته می شود.

۴-۲-۱. حجیت اطمینان با نگرش ذاتی بودن آن

به باور علامه طباطبایی، سیره عقلا بر احراز علمی واقع است، اما ایشان مواردی را که احتمال خلاف آن ناچیز باشد در حکم احراز علمی به شمار می آورند؛ زیرا و گرنه نظام معاش اجتماعی آشفته می شود. بنابراین، حجیت اطمینان و دیگر اماره‌هایی که احتمال خلاف آن‌ها بسیار ناچیز است، نه در طول قطع، بلکه در عرض آن است؛ یعنی اطمینان خود یکی از راه‌های دستیابی به واقع است که بدون نیاز به جعل حجیت نیز اعتبار دارد. این امر مستلزم عدم تمایز میان قطع و اطمینان نیست، بلکه بدین معناست که اطمینان نیز در کنار قطع و نه در طول آن، حجیت است (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۵).

اندیشمند دیگری که حجیت اطمینان را ذاتی و در عرض قطع می داند، محقق نراقی است. ایشان این حجیت علم عادی یا اطمینان را بی نیاز از دلیل و برهان می داند (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۵).
شیخ آل فقیه عاملی نیز در تعلیقه خود بر کتاب اصولی شهید صدر، حجیت اطمینان را به استناد اینکه اطمینان کاشفیت از واقع دارد، ذاتی دانسته است (صدر، ۱۴۲۵، ص ۳۴۱).

۴-۲-۲. حجیت اطمینان با نگرش جعلی بودن آن

اگر حجیت اطمینان را ذاتی ندانیم، باید برای اثبات آن استدلال بیاوریم. ما در اینجا به دو دلیل که به نظر دلایل پذیرفتنی هستند استناد می کنیم:

۴-۲-۱. دلیل اول - سیره عقلا و امضای شارع بر حجیت اطمینان

شهید صدر پس از بیان دلیلی بر ذاتی بودن حجیت اطمینان، دلیلی دیگر را از حیث تعبّدی و

جعلی بودن حجّیت اطمینان بیان می‌کند تا در صورتی که ادعای ذاتی بودن حجّیت را نپذیریم، به این دلیل تمسک کنیم و آن سیره عقلائیّه است. به بیان ایشان، سیره عقلائیّه که با سکوت شارع امضا شده است، دلیلی بر حجّیت اطمینان است، اما شرط تمام بودن این استدلال را قطعی بودن سیره عقلائیّه و قطعی بودن سکوت شارع نسبت به آن دانسته است (صدر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۱۸).

۴-۲-۲-۴. دلیل دوم- علم نیافتن به بسیاری از باورها جز از طریق ظنّ اطمینانی

برخی از اندیشمندان به استناد ممنوعیت تکلیف مالایطاق، حجّیت اطمینان را در برخی مسائل اعتقادی پذیرفته‌اند؛ با این توضیح که علم به متعلّق اعتقاد، شرط لازم برای اعتقاد دینی است؛ تکلیف مالایطاق بر مولای حکیم روا نیست؛ پس تکالیف اعتقادی مکلفان، خواه واجب باشد یا مستحب، وابسته به علمی است که توانایی تحصیل آن را دارند. اگر بتوانند در همه یا برخی از باورها، یقین منطقی به دست آورند، مکلف به آن خواهند بود و درباره اعتقاداتی که راهی برای تحصیل یقین منطقی درباره آن‌ها وجود ندارد، علم عرفی و عادی درباره آن‌ها حجّیت و اعتبار شرعی دارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۷، ص ۲۱).

برآیند مطالب بالا این است که هرگاه دلیل انباشتی بتواند مدعا را به نحو اطمینانی اثبات کند، می‌توان یا باید به آن پایبند بود و از مخالفت با آن پرهیز کرد.

نتیجه

تقریر برهان انباشتی را که عبارت است از «روشی که در آن با انباشت و تجمیع تمام ادله و شواهد یک باور و ایجاد همیاری بین آن‌ها، میزان معقولیت و موجه بودن آن باور افزایش می‌یابد یا ابعاد مختلف آن روشن می‌شود»، می‌توان در قالب ضرب سوم از شکل اول قیاس منطقی ارائه داد. بنابراین، برهان انباشتی از حیث صورت، صورتی منتج دارد. از جهت ماده نیز باید دربردارنده استدلال‌ها و گزاره‌هایی صادق و دست کم مفید ظنّ باشد؛ یعنی نمی‌توان از گزاره‌های مشکوک یا وهمی یا کاذب یا صورت‌های غیرمنتج در برهان انباشتی استفاده کرد. اگر اجزای برهان انباشتی به نحوی که یکدیگر را تقویت کنند با هم انباشته شوند، محصول

معرفتی آن‌ها فراتر از زمانی است که هر کدام از آن اجزا به تنهایی لحاظ شوند. بنابراین، اگر همه اجزای برهان انباشتی به تنهایی مفید ظنّ عادی باشند، پس از تجمیع آن‌ها، دست کم می‌توان به ظنّ راجح یا اطمینان دست یافت. اما در شرایطی نیز برهان انباشتی قدرت دوچندانی می‌یابد و می‌تواند یقین روان‌شناختی ایجاد کند. اما تنها زمانی می‌تواند یقین منطقی ایجاد کند که اجزای آن هم مفید یقین منطقی باشند.

در هر صورت، چه محصول برهان انباشتی اطمینان باشد، چه یقین روان‌شناختی یا منطقی، حجّیت آن‌ها اثبات شد. حال یا حجّیت آن‌ها را به حکم عقل ذاتی دانستیم و یا با دلایل عقلایی حجّیت را جعل کردیم. بنابراین، اگر گزاره‌ای از باورهای دینی با برهان انباشتی در سطح اطمینان‌بخش یا یقین‌آور اثبات شود، التزام به چنین گزاره‌ای منجز و معذّر است.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
۳. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۶ق، *فرائد الاصول*، چاپ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ هشتم، تهران، طرح نو.
۵. تحسین، بدری، ۱۴۲۸ق، *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*، تهران، المشرق للثقافة و النشر.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه اسراء.
۷. حسین زاده، محمد، ۱۳۹۴، *معرفت شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۸. حسینی، محمد، ۲۰۰۷، *الدلیل الفقہی (تطبیقات فقہیه لمصطلحات علم الأصول)*، دمشق، مرکز ابن‌ادریس الحلّی للدراسات الفقہیه.
۹. خطیبی، مهدی، ۱۳۹۸، «اعتبارسنجی تراکم ظنون در فرایند استنباط»، *جستارهای فقہی و اصولی*، سال پنجم، شماره ۱۶، ص ۳۴-۷.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، ۱۵ جلد، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۱. دیویس، کرولاین فرنکس، ۱۳۹۱، *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم الدارالشامیه.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۷، «جایگاه علم عرفی در اعتقادات»، *فصلنامه کلام اسلامی*، سال ۲۷، شماره ۱۰۷، ص ۳۰-۹.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۸۸، *الوسیط فی اصول الفقه*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. _____، ۱۳۹۴، *الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، ۴ جلد، چاپ نهم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۷. صدر، محمدباقر، ۱۴۰۵ق، *دروس فی علم الاصول*، ۴ جلد، بیروت، دارالمنتظر.

۱۸. _____، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات محمود هاشمی شاهرودی، ۷ جلد، چاپ سوم، قم، مؤسسه دایره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام.
۱۹. _____، ۱۴۲۵ق، *دروس فی علم الاصول*، تعلیق شیخ ناجی طالب آل‌الفتیه‌العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، *حاشیه الکفایه*، ۲ جلد، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۱. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، مؤسسه دارالهجره.
۲۳. قلی‌زاده، احمد، ۱۳۷۹، *واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه*، تهران، بنیاد پژوهش‌های علمی فرهنگی نورالاصفیاء.
۲۴. محمدی، عبدالله، ۱۳۹۵، *ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی‌الله‌تعالی‌عنه.
۲۵. مختاری مازندرانی، محمدحسین، ۱۳۷۷، *فرهنگ اصطلاحات اصولی*، تهران، انجمن قلم ایران.
۲۶. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، ۲ جلدی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۸. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۹. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۹، *المنطق*، چاپ بیستم، قم، اسماعیلیان.
۳۰. معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ فارسی*، ۶ جلد، چاپ بیست‌وششم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۱. مهیار، رضا، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، ترجمه کامل المنجد الابدی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلامی.
۳۲. نراقی، احمد، ۱۳۷۵، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۳. ولایی، عیسی، ۱۳۸۷، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، چاپ ششم، تهران، نشر نی.
۳۴. وین‌رایت، ویلیام جی، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی‌الله‌تعالی‌عنه.

35. Swinburne, Richard, 2004, *The Existence of God*, Oxford University Press, 2nd ed.