

## نقش روایات در امور اعتقادی

- قسمت اول -

▽  
شیخ محمد سند

۱ □

از مهم‌ترین مسائل علم اصول، مسأله حجّیت خبر واحد است که در طول تاریخ این علم، در معرض جار و جنجال‌های گسترده‌ای بوده است. گروهی از اصولیان، ساز عدم حجّیت نواخته‌اند و گروهی دیگر نوای حجّیت سر داده‌اند؛ که هر کدام برای به کرسی نشاندن نظر خود از ادلّه اربعه بهره جسته‌اند.

یادآوری می‌شود جهتی که در بحث "حجّیت خبر واحد" حایز اهمّیت است و محور این بحث اصولی است، "احراز صدور خبر از معصوم" است، اما مباحث مربوط به احرازِ ظواهر خبر و حجّیت آن، بحث عامّی است که حجّیت ظواهر آیات قرآن و حجّیت ظاهر خبر متواتر نیز یافت می‌شود. از این رو، مسأله حجّیت خبر واحد، یک بحث اختصاصی دارد که همان احراز صدورش از معصوم است و یک بحث مشترک با آیات قرآن و اخبار متواتر دارد - که همان بحث دلالت، جهت و حجّیت ظاهر آن است. -

۲ □

تردیدی نیست که حجّیت خبر واحد، متقوم به رکن اساسی "وجود اثر شرعی

برای مدلول خبر" است؛ زیرا به روشنی معلوم است که اگر مدلولش اثری عملی نداشته باشد، تعبد به آن و جعل حجّیت برای آن، معنایی نخواهد داشت و یکسره لغو خواهد بود. تعبد به حجّیت خبر واحد، متوقف بر این است که "مخبر" به خودش - با قطع نظر از حجّیت - حکمی شرعی یا دارای اثر شرعی باشد، تا با توجه به آن اثر شرعی، تعبد به حجّیت، صحیح باشد. بنابر این حجّیت خبر واحد در علم اصول، تنها در مواردی معنا پیدا می‌کند که مدلول خبر، اثر شرعی عملی داشته باشد. در نتیجه، در فروع فقهی ثمره این بحث کاملاً مشهود است.

□ ۳

در این جا بحث جدیدی مطرح می‌شود با این عنوان که: آیا حجّیت خبر واحد، تنها در دایره فروع فقهی است یا به امور اعتقادی نیز سرایت می‌کند؟ یعنی حجّیت خبر واحد، آیا محدود به اخبار وارد در فروع عملی فقهی است، یا عمومیت دارد و اخبار از نوع دیگر را هم دربر می‌گیرد؟ اخباری همچون روایات اعتقادی و روایات تفسیری - که در تفسیر آیات قرآنی غیر فقهی وارد شده است - و احادیث تاریخی و روایات ناظر به وقایع تکوینی، مثل آن چه که درباره کیفیت خلقت و آفرینش آسمان و زمین و سایر مخلوقات آمده است.

آن چه که امروزه شایع و رایج است، این است که خبری که متواتر یا محفوف به قرینه قطعی است، بدون تردید، حجّت است و صدورش محرز است، ولی غیر از این حجّیت ندارد، مگر اخباری که برای بیان احکام شرعی فرعی باشد، به شرط آن که خبر ثقه یا موثوق الصدور - بنابر اختلاف مبانی - باشد. فقط این نوع خبرها حجّیت دارند چرا که حجّیت شرعی، یکی از اعتبارات عقلایی است و در جایی معنا دارد که اثری شرعی در آن یافت شود و اخبار از وقایع تاریخی و تکوینی و امور اعتقادی، از آن جایی که اثری شرعی ندارند، جعل حجّیت برای آنها، هیچ معنایی نخواهد داشت.

به بیان دیگر، حجّیتی که برای خبر واحد یا هر دلیل ظنی دیگر، ثابت می‌شود، معنایش "وجوب ترتیب اثر عملی" بر مدلول خبر؛ در حال جهل به واقع است، همان

گونه که در صورت یقین به واقع، بر همان مدلول واقعی، اثر بار می‌شود. و چنین معنایی فرض ندارد مگر در جایی که مؤدای خبر، حکمی شرعی یا موضوع دارای حکم شرعی باشد و این شرط در خبر واحد در تفسیر آیات غیر فقهی قرآن یافت نمی‌شود.

□ ۴

مرحوم شیخ اعظم، انصاری رحمته الله اقوال موجود در این مسأله را چنین گزارش داده است<sup>۱</sup>:

۱. معروف و مشهور علما بر آنند که علم حاصل از نظر و استدلال، معتبر است<sup>۲</sup>.
۲. علم معتبر است، هر چند از تقلید به دست آید<sup>۳</sup>.
۳. ظن - مطلقاً - کافی است<sup>۴</sup>.
۴. ظنی که از نظر و استدلال به دست آید - و نه از تقلید - کفایت می‌کند.
۵. ظنی که برگرفته از اخبار آحاد باشد، کافی است<sup>۵</sup>.
۶. جزم - و حتی ظن - حاصل از تقلید ما را کفایت می‌کند؛ گرچه پی‌جویی استدلال مستقلاً واجب است، ولی در صورت مخالفت مورد عفو است<sup>۶</sup>.

رساله جامع علوم انسانی

۱. فوائد الأصول، ج ۱: صص ۵۵۵ - ۵۵۳.
۲. شیخ طوسی در العدة فی الأصول (ج ۲: صص ۷۳۱ - ۷۳۰) و محقق در معارج الأصول (ص ۱۹۹) و علامه در نهاية الوصول (ص ۴۴۸ / مخطوط) و شهید اول در الألفیة (ص ۳۸) و شهید ثانی در المقاصد العلیة (ص ۲۱) و علامه در الباب الحادی عشر (صص ۴ - ۳) هم ادعای اجماع بر آن کرده است.
۳. سید صدر در شرح الوافیة (ص ۴۸۰ / مخطوط) تصریح به این قول نموده است و شهید ثانی در المقاصد العلیة (ص ۲۶) این قول را از گروهی از محققان خاصه و عامه حکایت نموده است.
۴. ظاهر کلام شیخ بهایی در الزیدة الفقهیة (ص ۱۲۴) همین است و محقق قمی در قوانین الأصول (ج ۲: ص ۱۸۰) همین قول را به علامه مجلسی و محدث کاشانی نسبت داده است.
۵. علامه در نهاية الوصول (ص ۲۹۶ / مخطوط) به اخباری‌ها نسبت داده است.
۶. ظاهر کلام شیخ طوسی در العدة فی الأصول (ج ۱: ص ۱۳۲ و ج ۲: ص ۷۳۱) چنین قولی است.

تمام اصولیانی که پروندهٔ این بحث را گشوده‌اند، مسایل اعتقادی را - که مطلوبِ نخستین در آن‌ها، اعتقاد قلبی و تدین ظاهری است - دو قسم دانسته‌اند:

۱. اصول دین و برخی از عقاید اصلی و مهم.

۲. سایر تفصیلات معارف<sup>۱</sup>.

فرق این دو آن است که در قسم اول، اعتقاد و تدین به آن اصل از اصول دین واجب است و باید در آن تحصیل علم نمود. یعنی مشروط به حصول علم نیست، بلکه تحصیل علم از مقدمات واجب مطلق است.

ولی در قسم دوم، اعتقاد و تدین به آن مورد، مشروط به حصول علم است. یعنی اگر نسبت به آن عقیده علم پیدا کردی، التزام قلبی به آن مورد واجب می‌شود (البته بنا بر تقریر مشهور).

به بیان دیگر، در قسم اول اعتقاد و تدین به معتقد مطلقاً واجب است. از این رو جست و جو و تحقیق و تفحص برای کسب آن اعتقاد؛ از باب مقدمه واجب می‌شود؛ لیکن در قسم دوم تدین مشروط به حصول اعتقاد است. یعنی اگر اعتقاد حاصل نشد، التزام تفصیلی به آن لازم نیست. همچنین واجب هم نیست برای کسب آن اعتقاد و تحصیل آن تفحص شود و مسأله مورد پی‌گیری قرار گیرد تا مقدمه‌ای برای اعتقاد و التزام قلبی باشد.

بحث مربوط به حجّیت و اعتبار خیر واحد اعتقادی یا تفسیری، از زاویه‌ای دیگر، حتی در آیات قرآنی که ظاهر در مقصودند، نیز وجود دارد چراکه دلالت آیات قرآن بر مقصود یا به گونهٔ "نص" است و یا به گونهٔ "ظاهر". اگر نص در مراد

۱. برای نمونه رجوع کنید به: فرائد الأصول (شیخ اعظم انصاری)، ج ۱: صص ۵۵۶ - ۵۵۵؛ کفایة الأصول (آخوند خراسانی)، ص ۳۲۹، چاپ آل البيت؛ تعلیقة علی معالم الأصول (علامه قزوینی)، ج ۵: ص ۳۸۴؛ نه‌ایة الدرّایة (محقق اصفهانی)، ج ۳: ص ۳۹۹؛ نه‌ایة الأفكار (محقق عراقی)، ج ۳: صص ۱۹۵ - ۱۸۷؛ مصباح الأصول (آیت الله خویی)، ج ۲: ص

بوده باشد، که مندرج در قطع و یقین خواهد بود و اگر ظاهر در مراد باشد، از دایره ظن، فراتر نمی‌رود و دلیل اعتبار و حجیت این ظن خاص [= ظواهر آیات قرآنی] تعبّد به مفاد آیه را تنها و تنها در جایی تصحیح می‌کند که اثری عملی داشته باشد تا بناء بر آن مفاد به لحاظ آن اثر عملی، معنا پیدا کند و از لغویت خارج شود. بنای عقلا بر آن است که بر ظواهر، ترتیب اثر می‌دهند و با آن همچون یک واقعیت برخورد می‌کنند. پس باید اثری در کار باشد تا بعد از بناء، بتوان آن را بار نمود. با توجه به این نکته، در آیات اعتقادی قرآن، چه اثر عملی در کار است که با تعبّد و بناء بتوان آن را مترتب نمود؟ علم و اعتقاد هم که با تعبّد و بناء، مترتب نمی‌شود؛ چون امر تکوینی چنانچه حاصل باشد، نیازمند بناء نیست و چنانچه حاصل نباشد، با صرف بناء، حاصل نمی‌شود.

۷ □

احادیث متواتر معارفی نیز گرچه صدورشان از ناحیه معصومین علیهم‌السلام قطعی است؛ ولی دلالتشان همچون دلالت ظواهر آیات قرآنی ظنی می‌باشد و زمانی مشمول ادله حجیت ظواهر می‌شود که اثری عملی در آن مفروض باشد. مطابق با تقریر مشهور، فرض بر این است که احادیث متواتر معارفی هم اثری عملی ندارند و به همان درج ظواهر آیات معارفی مبتلایند!

۸ □

علاوه بر آن چه که در فرض پیشین یاد آور شدیم در قدمی فراتر باز این مزاحم رخ می‌نمایند؛ زیرا شما اگر حتی در حضور امام علیه‌السلام باشید و از دو لب مبارک آن حضرت کلامی اعتقادی بشنوید که ظاهر در مراد باشد، باز از باب این که اثری عملی برای آن تصور نمی‌شود، اعتباری ندارد و مشمول ادله حجیت ظواهر نمی‌شود! به همان تقریبی که گذشت.

خبر واحد محفوف به قرائن قطعی هم از این مشکل، بی بهره نمی ماند. و این مشکل به شکلی قوی در خبر واحد اعتقادی غیر محفوف به قرائن قطعی خود را نشان می دهد؛ چراکه خبر واحد علاوه بر این که دلالتش ظنی است و نیازمند ادله حجیت ظواهر است، صدورش نیز از جنبه ظن خلاصی ندارد و وامدار ادله حجیت خبر واحد - از حیث صدور - است. یعنی مشکل در دو جا خود را نشان می دهد.

از کلمات شیخ انصاری رحمته الله علیه در رسائل، شاید بتوان چنین برداشت نمود که در مسأله اعتبار ظن در اصول دین، هسته مرکزی اختلاف علما ظن حاصل از تقلید در اعتقادات است، و نه هر ظنی. خصوصاً طریقت تقلید در باب عقاید، میدان نقض و ابرام است. یعنی تقلید در برابر تدبیر و تعقل قرار می گیرد.

انس با آیات قرآنی هم می تواند زمینه ساز چنین تقسیمی باشد. در قرآن کریم دو طریقه و روش مطرح شده است: طریقه تقلید از آباء و طریقه تدبیر و تعقل و تفکر که اولی مذموم است و دومی مورد ترغیب و تحریض.

در این آیات، به طریقه و روش اول اشاره شده است:

۱. ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ ،
۲. ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ ،
۳. ﴿قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ ،
۴. ﴿قَالُوا أَجِئْنَا لِنَتْلُوَ عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ ،
۵. ﴿قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا هَا غَابِدِينَ﴾ ،

۱. سوره بقره (۲) : ۱۷۰ .

۲. سوره مائده (۵) : ۱۰۴ .

۳. سوره اعراف (۷) : ۲۸ .

۴. سوره یونس (۱۰) : ۷۸ .

۵. سوره انبیاء (۲۱) : ۵۳ .

۶. ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾
۷. ﴿بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَتَعَلَّونَ﴾
۸. ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾
۹. ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾
۱۰. ﴿أَتُنهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾

و این آیات، بیانگر طریقه و روش دوم است:

۱. ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكًا لِيَذَّبَ بَرًّا وَيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾
۲. ﴿أَفَلَمْ يَذَّبُوا الْقَوْلَ﴾
۳. ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ﴾
۴. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾
۵. ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾
۶. ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾
۷. ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ﴾

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی

۱. سوره لقمان (۳۱) : ۲۱.
۲. سوره شعراء (۲۶) : ۷۴.
۳. سوره زخرف (۴۳) : ۲۲.
۴. سوره زخرف (۴۳) : ۲۳.
۵. سوره هود (۱۱) : ۶۲.
۶. سوره ص (۳۸) : ۲۹.
۷. سوره مؤمنون (۲۳) : ۶۸.
۸. سوره نساء (۴) : ۸۲؛ سوره محمد (۴۷) : ۲۴.
۹. سوره رعد (۱۳) : ۴.
۱۰. سوره انعام (۶) : ۵۰.
۱۱. سوره بقره (۲) : ۴۴ و ۱۷۶؛ سوره آل عمران (۳) : ۶۵؛ سوره انعام (۶) : ۳۲؛ سوره اعراف (۷) : ۱۶۹؛ سوره یونس (۱۰) : ۱۶؛ سوره هود (۱۱) : ۵۱؛ سوره یوسف (۱۲) : ۱۰۹؛ سوره انبیاء (۲۱) : ۱۰ و ۶۷؛ سوره مؤمنون (۲۳) : ۸۰؛ سوره قصص (۲۸) : ۶۰؛ سوره صافات (۳۷) : ۱۳۸.
۱۲. سوره انعام (۶) : ۹۸.

## ۸. ﴿أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾<sup>۱</sup>

مراد از تقلید مذموم در این آیات شریف هر گونه تبعیت به دون دلیل از غیر است، ولی تعقل و تدبّر که اعتبارش ذاتی است و تبعیت از غیر به پشتوانه دلیل، که اعتبارش را از همان دلیل می‌گیرد، در مقابل تقلید مذموم قرار دارند. پس غیر از شیوه تعقل فردی، تبعیتی داریم که ممدوح است و آن تقلید و تبعیت از حجّت است که به دلیل تکیه‌اش بر دلیل و حجّت، معتبر است و در حقیقت نوعی دلیل اجمالی است. در آیات قرآن این روش هم تأیید شده است:

﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾<sup>۲</sup>، ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾<sup>۳</sup>.

این همه اصرار قرآن بر مذمت از روش تقلید بدون دلیل بدین خاطر است که این امر در طبیعت و غریزه انسان نهفته است. قرآن کریم می‌خواهد این امر غریزی را کنترل و هدایت کند. انسان همان گونه که در موارد تمکّن از شناخت تفصیلی پی‌گیری دلیل و علت امور، در فطرتش نهفته است، در جایی هم که قدرت شناخت تفصیلی علل را ندارد، به دلیل اجمالی پناه می‌برد که همان رجوع به اهل خبره است. رجوع جاهل به عالم یکی از موارد همین رکون به دلیل اجمالی است. بنای عقلا بر این نوع از تبعیت و تقلید، در حقیقت از همین بابت است. انسان نمی‌تواند بدون دلیل، کاری بکند و چیزی را بپذیرد. متها در جایی که خود، قدرت شناخت دلیل را دارد، باید اجتهاد کند و دلیل تفصیلی را خود، کشف نماید و در جایی که خود، امکان شناخت دلیل تفصیلی را ندارد، باید به عالم و خبره در آن امر مراجعه کند و از او تبعیت نماید. و از آن جایی که قدرت شناخت مستقیم و تفصیلی انسان نسبت به همه شؤون حیات، محدود است و هر انسان محال است که بتواند خودش در تمامی

۱. سوره روم (۳۰): ۸.

۲. سوره یوسف (۱۲): ۳۸.

۳. سوره حج (۲۲): ۷۸.



امور، دست به اجتهاد بزنند، از این رو ناگزیر به تقلید و تبعیت از خبرگان است و هر که گمان ببرد که بیری از تقلید است، خود را فریب داده است.

به هر حال، به نظر می‌رسد که محلّ نزاع در مسأله ما، اعتقادات حاصل از تقلید مذموم است در برابر اعتقادات حاصل از دلیل و استدلال و دارای پشتوانه معتبر حتی اگر به گونه دلیل اجمالی باشد.<sup>۱</sup> حتی از برخی آیات قرآنی استفاده می‌شود که لازم نیست حتماً از دلیل معتبر، علم و یقین حاصل آید، بلکه باید به دلیل معتبر، ترتیب اثر داد؛ حتی اگر در حدّ ظن یا احتمال باشد:

۱. «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»<sup>۲</sup>،
۲. «مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ»<sup>۳</sup>،
۳. «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»<sup>۴</sup>،
۴. «وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ»<sup>۵</sup>،
۵. «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا»<sup>۶</sup>.

در علم اصول هم مطرح است که گاهی به خاطر درجه اهمّیت محتمل، نفس احتمال، منجز خواهد شد.

پرتال جامع علوم انسانی

۱۱ □

باز از کلمات نقل شده توسط شیخ انصاری<sup>رحمه الله</sup> برمی آید که بحث در درجه اذعان و تسلیم است، و نه در منشأ آن و دلیلی که موجب اذعان و تسلیم قلبی است. مقصود در تقابل بین یقین و ظن، تقابل بین دو درجه از جزمی است که از دلیلی به دست

۱. شواهد این مطلب در ذیل شماره بعدی خواهد آمد.

۲. سوره بقره (۲): ۴۶.

۳. سوره عنکبوت (۲۹): ۵.

۴. سوره کهف (۱۸): ۱۱۰.

۵. سوره فاطر (۳۵): ۲۹.

۶. سوره یونس (۱۰): ۷.

آمده باشد. این محقق با نفی اعتبار ظن در اعتقادات نمی‌خواهد اعتبار دلیل نقلی را نفی کند و میدان را تنها برای دلیل عقلی باز کند؛ بلکه مرادش لزوم تحصیل درجه‌ای قوی از جزم و اذعان است، هر چند مستندش خبر واحد محفوف به قرائن باشد. بحث این محقق در نقلی بودن یا عقلی بودن دلیل نیست، بلکه در درجه جزمی است که از دلیل حاصل می‌شود.

از طرفی می‌دانیم که جزم در اصطلاح، علمی است که از حالت شک و تردید خارج و به ثبوت و استواری نزدیک باشد. به عبارت دیگر، آن علمی است که از حالت تردد و بی‌طرفی به یک طرف قضیه تمایل پیدا کرده است. در لغت هم جزم را به "دل نهادن، بی‌تردید و استوار"<sup>۱</sup> معنا کرده‌اند.

بنابر این، در جزم، احتمال خلاف بسیار است. ولی یقین همان جزم مضاعف است، جزم به طرف "هست" قضیه و دیگری جزم به طرف سلبی قضیه. روی همین جهت است که در جزم، احتمال خلاف بسیار است. با این توضیحات معنای واژه "الجزم الظنی" که در کلمات منطق‌دانان و فلاسفه ما به چشم می‌خورد<sup>۲</sup> روشن می‌شود.

باری، همچنان که گفتیم از کلمات چنین برمی‌آید که بحث در نقلی بودن یا عقلی بودن دلیل نیست؛ بلکه در میزان جزمی است که از دلیل حاصل می‌شود. و نیز گفتیم که هسته مرکزی اختلاف علما، ظن حاصل از تقلید در اعتقادات است. و اینک برخی از شواهد این مدعا:

۱. شیخ انصاری رحمته‌الله قول دوم در این مسأله را با عنوان "اعتبار العلم و لو من التقليد" گزارش نموده است.<sup>۳</sup>

محور بحث در درجه اذعان و جزمی است که از طریق تقلید به دست آید.  
۲. قول چهارم از اقوال منقول در گزارش شیخ در ذیل "كفاية الظن المستفاد من

۱. دهخدا: لغت‌نامه / واژه "جزم".

۲. الإشارات و التنبیحات، ج ۱: ص ۲۲۴ / القسم الثاني من أقسام القضايا الأربعة و هو المظنونات، ج ۱: ص ۲۱۲ / النهج السادس.

۳. فرائد الأصول، ج ۱: ص ۵۵۴.

## النظر و الاستدلال دون التقليد<sup>۱</sup>.

در بحث ذیل این قول، تقابل بین استدلال و تقلید کاملاً روشن است.

۳. "كفاية الجزم بل الظن من التقليد" را به عنوان قول ششم آورده است<sup>۲</sup>.

۴. علامة حلی در الباب الحادي عشر فرموده است:

اجمع العلماء على وجوب معرفة الله، و صفاته الثبوتية، و ما يصح عليه، و ما يمتنع عليه، و النبوة، و الإمامة، و المعاد بالدليل، لا بالتقليد<sup>۳</sup>.

۵. محقق در معارج الأصول استدلالش بر بطلان تقلید در اصول دین را با این

تعبیر ادا کرده است که: «انه جزم في غير محله<sup>۴</sup>».

۶. عضدی برای منع تقلید در اصول دین به اجماع بر وجوب معرفة الله استدلال

نموده و سپس آورده که این معرفت از راه تقلید به دست نمی آید<sup>۵</sup>. شیخ انصاری<sup>۶</sup> از این کلام استفاده نموده که وی بحث را در تقلیدی می داند که معرفت زانیست<sup>۶</sup>.

۷. شهید در قواعدش بحث را روی تقلید برده است و فرموده:

عدم جواز التقليد في العقلیات، و لا في الأصول الضرورية من السمعیات، و

لا في غيرها مما لا يتعلق به عمل و يكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل

بين الأنبياء السابقة<sup>۷</sup>.

۸. شیخ بهایی در زبدة فرموده است که:

ان النزاع في جواز التقليد و عدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن و

۱. همان، ج ۱: ص ۵۵۴.

۲. همان، ج ۱: ص ۵۵۵.

۳. الباب الحادي عشر، صص ۳-۴.

۴. معارج الأصول، ص ۱۹۹ و مثل آن است رسائل المحقق الكرکي (ج ۱: ص ۸۰).

۵. شرح مختصر الأصول، ص ۴۸۰.

۶. فرائد الأصول، ج ۱: ص ۵۷۳.

۷. القواعد و الفوائد، ج ۱: ص ۳۱۹ / القاعدة ۱۱۲.

## عدمها<sup>۱</sup>.

شیخ رحمته نخست آن را به اقتران تقلید در اصول با تقلید در فروع در کلمات علما تأیید نموده و سپس جواب داده است که:

بین این دو تقلید، تقابل کامل برقرار نیست؛ چون در تقلید در فروع، حصول ظن معتبر نیست. مقلد عمل می‌کند در حالی که هنوز در شک است و این در اصول دین که اعتقاد در آن مطلوب است، معقول نیست<sup>۲</sup>.

۹. سید صدر رحمته در شرح وافیه<sup>۳</sup> کلام مفصلی درباره اقسام مقلد در اصول دین دارد، که شیخ انصاری رحمته همه آن را در رسائل<sup>۴</sup> آورده است.

۱۰. شیخ طوسی رحمته در عده فرموده:

إن علی بطلان التقليد في الأصول أدلة عقلية و شرعية من كتاب و سنة و غیر ذلك، و هذا كاف في النكير؛ و لكن المقلد للحق في أصول الديانات و ان كان مخطئاً في تقلیده، غیر مؤاخذ به و انه معفو عنه، لأنني لم أجد أحداً من الطائفة و لا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاة من يسمع قولهم و اعتقد مثل اعتقادهم، و ان لم يستند ذلك إلى حجة من عقل أو شرع<sup>۵</sup>.

۱۱. شیخ انصاری رحمته با این که در تفصیل معارف، ظن را حجت نمی‌داند، ولی جزم حاصل از تقلید را کافی می‌داند<sup>۶</sup>.

لعدم الدلیل علی إعتبار الزائد علی المعرفة و التصدیق و الإعتقاد و تقييدها

۱. الزبدة، ص ۱۲۰.

۲. فرائد الأصول، ج ۱: ص ۵۷۳.

۳. شرح الوافیة، صص ۴۸۴ - ۴۸۲، مخطوط.

۴. فرائد الأصول، ج ۱: صص ۵۸۱ - ۵۷۸.

۵. العدة في الأصول، ج ۲: صص ۷۳۲ - ۷۳۱.

۶. فرائد الأصول، ج ۱: ص ۵۷۴.

بطریق خاص لا دلیل علیه<sup>۱</sup>.

و در تتمه این تعلیل می فرماید:

ان الإنصاف ان النظر و الإستدلال بالبراهین العقلیة للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا یفید بنفسه الجزم للكثرة الشبه الحادثة في النفس و المدونة في الكتب، حتی ذكروا شیهاً یصعب الجواب عنها للمحققین الصارفین لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحیح عقائده لیشتغل بعد ذلك بأمور معاشه و معاده، خصوصاً و الشیطان یغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات و التشکیك في البدیہیات و قد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم و لم یحصلوا منها شیئاً إلا القلیل<sup>۲</sup>.

این‌ها شواهدی بود که به عنوان نمونه از میان کلمات بزرگان نقل نمودیم.

□ ۱۲

و باز از رسائل<sup>۳</sup> شیخ<sup>۳</sup> چنین برمی آید که در مسأله حجیت و اعتبار ظنّ شرعی در مسایل اعتقادی محلّ نزاع، آن مسابلی است که در آن‌ها دلیل عقلی وجود دارد و یا طبیعتش این است که باید مبتنی بر دلیل عقلی باشد. ولی در تفاسیل معارف اصلاً جای دلیل عقلی نیست؛ چراکه عقل هیچ بشری به آن جا راه ندارد، و لذا در اعتبار دلیل نقلی ظنی جای تردید نیست.

با تبیین محلّ نزاع در این سه مقطع اخیر، می‌خواهیم هیمنه بحث را که از ابهام و اجمالش ناشی شده بشکنیم تا مخالفت با ظاهر عبارات قوم غریب جلوه نکند.

۱. همان، ج ۱: ص ۵۷۴.

۲. همان، ج ۱: ص ۵۷۴.

۳. همان، ج ۱: ص ۵۷۴.

تقریرهای گوناگون از اشکال موجود در مسأله:

گفتیم که مشهور قائل به عدم اعتبار خبر واحد ظنی در مسایل اعتقادی شده‌اند و تقریرشان از اشکال موجود در مسأله، همان عدم وجود اثر عملی در مقام است. در این میان، تقریرها و یا اشکالات دیگری هست که مفاد برخی از آنها، استحالة عمل به این ظن است و مفاد برخی دیگر، عدم وقوع تعبد به این ظن است و دسته سوم، بیانگر عدم احتیاج به این ظن است.

موارد زیر را می‌توان از دسته اول بر شمرد:

۱. ظن - از هر چه که حاصل شود - مصداقِ آن "معرفتی" نیست که نسبت به بعضی از اصول اعتقادی واجب گردیده است؛ چرا که معرفت - عرفاً - همان علم است و بر غیر آن صدق نمی‌کند. اگر انسان می‌تواند تحصیل علم کند، مأور به همان است و غیر آن جایز نیست و اگر قادر به تحصیل علم نیست، در صورتِ قصور - به هر سببی - معذور است.<sup>۱</sup>

۲. وجوب تصدیق خبر یا هر ظنّ دیگر - همچون ظواهر - در باب مسایل اعتقادی معنا ندارد؛ چرا که امر می‌کند تا از ظنّ موجود، یا تحصیل علم کنیم و یا تحصیل ظن. و اولی امر به غیر مقدور است و دومی امر به تحصیل حاصل که هر دو محال است. همان گونه که عدم حصول علم از ظن قهری است، حصول ظن از ظن هم قهری می‌باشد و نمی‌تواند در هیچ حالتی متّصف به وجوب گردد. بله، اگر وجوب تصدیق را به معنای وجوب اظهار و ابراز گفتاری بدانیم امر به آن معنا دارد؛ ولی این از آثار یا شرایط اعتقاد است، نه خود اعتقاد.<sup>۲</sup>

۳. وجوب تصدیق خبر وارد در اعتقادات و حکم شرعی و فریضه تشریعی در این مسأله معنا ندارد؛ چون تشریح متضمن تعبد است و اعتقاد مبنی بر علم و معرفت. و هم چنین دایره تشریح، فعل و ترک است و دایره اعتقاد، ادراک وجود یا عدم شیء است.

۱. کفایة الأصول، ص ۳۳۰، چاپ آل البیت علیهم السلام.

۲. فرائد الأصول، ج ۱: ص ۵۵۷.

۴. فریضه تشریحی در اصول اعتقادی مستلزم دور است؛ چرا که فریضه و تکلیف مبتنی بر اقرار به مولویت مولا است و این، بر معرفت مولا مبتنی است. هم چنین قوام تکلیف به این است که اقتضای تحریک و بعث داشته باشد و روشن است که این امر مبتنی بر ایمان به معاد و عدل الهی است. به علاوه که فریضه الهی باید از سوی ناطقی الهی [= امام علیه السلام] اظهار گردد و این هم متوقف بر معرفت امام و ایمان به او است.

۱۴ □

برای بررسی شبهه اصلی در مقام و سایر شبهات مطرح شده، بحث خود را با تقسیم‌بندی زیر ارائه می‌دهیم:

حکم شرعی دو گونه است: فقهی و اصولی.

مراد از حکم فقهی، حکم شرعی واقعی مجعول به جعل اولی است، مثل وجوب نماز و خمس و غیر آن که ملاکش در خود عمل است. این حکم اولی بر واقع افعال مترتب می‌شود. یعنی ناظر به واقع است و متعلق به عناوین و موضوعات واقعی.

و مراد از حکم اصولی، حکمی طریقی است که هدفش احراز حکم واقعی است و ملاکش در متعلقش نیست؛ مثل حکم شرعی به تبعیت از ظنّ خاص و وجوب تصدیق آن.

از این دو حکم، در دو مقام ثبوت و اثبات، سخن خواهیم راند.

الف) ثبوت حکم شرعی فقهی، یعنی امکان تعبد به حکم واقعی اولی در عقاید.

ب) ثبوت حکم شرعی اصولی، یعنی امکان طریقیّت حکم اصولی در عقاید. یا

امکان تعبد به ظن در مسایل اعتقادی.

ج) حکم فقهی در مقام اثبات.

د) حکم اصولی در مقام اثبات.

مرحلهٔ اوّل: امکان وجود حکم شرعی فقهی در باب عقاید، یا امکان تعبّد به حکم واقعی اوّلی در عقاید. مثلاً آیا شارع می‌تواند حکمی شرعی انشاء نماید و ما را مکلف نماید به ایمان به رجعت - مثلاً - یا نه؟ آیا می‌تواند وجوب ایمان به رجعت را جعل کند؟ مراد از این حکم فقهی تشریح در فروع نیست؛ بلکه مقصود تشریح فریضه و اعمال مولوئیت شرعی نسبت به فعل ایمان است. می‌گویند: یکی از فرایض الهی ایمان به خدا است، یا ایمان به رسالت انبیا یا امامت ائمه و یا معاد. این‌ها فرایض الهی‌اند و در تفصیل معارف هم امر واضح است.

برای تبیین مدّعا، ذکر و توضیح دو مقدمه لازم است:

۱. حقیقت ایمان.

۲. حقیقت مولوئیت.

در مقدمهٔ اوّل، بیان دو نکته لازم است:

الف) حقیقت تصدیق.

ب) جایگاه ایمان و اذعان.

و در مقدمهٔ دوم هم دربارهٔ ارادهٔ مولا در حکم مولوی بحث خواهیم کرد.

## ۱. حقیقت ایمان

### الف) حقیقت تصدیق:

می‌دانید که علم حصولی یا علم صوری آن است که اشیاء به واسطهٔ آمدن صورت آن‌ها به ذهن ادراک شوند، بدون آن که قوای مدرکهٔ ما به خود اشیاء و معلومات خارجی بی‌واسطه دسترسی داشته باشند. به عبارت دیگر، ماهیات ممکنات یعنی حدود هستی‌های امکانی دارای دو گونه وجود است: یکی وجود خارجی و دیگری وجود ذهنی و تبعی. حکما وجود ذهنی ماهیات را ادراک یا علم حصولی یا صوری خوانند.

بعضی منطقدانان<sup>۱</sup> ذهن انسان را به آینه تشبیه کرده‌اند. همان‌گونه که در آینه

۱. شرح شمسیه، ص ۵.



صورت اشیاء محسوس انعکاس پیدا می‌کند، در ذهن انسان نیز صورتی از اشیاء پدید می‌آید که بدان تصوّر شیء گفته می‌شود. البتّه در این جا منظور از "پدید آمدن صورت اشیاء در ذهن" صرفاً پدید آمدن صورت محسوس یا شکل هندسی آنها نیست، بلکه منظور شناخت حقیقت و صورت معقول آنها نیز هست.

فلاسفه در باره ماهیّت ادراک و علم حصولی اختلاف دارند. مهمّ آن، چهار عقیده است:

(۱) از مقوله کیف نفسانی است.

(۲) از مقوله انفعال است.

(۳) از مقوله اضافه است.

(۴) و به عقیده ملاصدرا علم حصولی و ادراک در هیچ یک از مقولات ده گانه جوهر و عرض داخل نیست، بلکه نوعی از وجود است. یعنی علم عبارت از وجود ذهنی اشیاء است و چنین وجودی نه جوهر است و نه عرض؛ چراکه مقسم جواهر و اعراض، ماهیّت است، در صورتی که وجود در برابر ماهیّت است و نمی‌تواند از اقسام آن باشد.

علمی که در منطق و سایر علوم از آن گفت و گو می‌شود و مقسم تصوّر و تصدیق است، علم و ادراک حصولی است. در تعریف "تصوّر" اختلافی نیست. همگان آن را صرف حصول صورت شیء در ذهن دانسته‌اند؛ ولی درباره ماهیّت تصدیق اختلاف نظر وجود دارد. البتّه از آن جا که به هر حال، تصدیق قسمی از علوم حصولی است، در این مقدار که در تعریف آن، "صورت ذهنی" اخذ شده اتفاق است؛ ولی آیا "تصدیق"، تصویری است به همراه حکم یا تصویری است که مستلزم حکم است، یا تصوّر حکم است و یا خود حکم؟ در این موارد اختلاف است.

مسئله است که "تصدیق" نمی‌تواند خود "حکم" باشد، چراکه حکم از علوم حضوری است، و نه حصولی<sup>۱</sup>. که قسیم تصوّر نخواهد بود.

ملاصدرا در رساله تصوّر و تصدیقش<sup>۲</sup> چهار نظریه مختلف را در مورد ماهیّت

۱. ملاصدرا: رساله التصوّر و التصدیق، ص ۵۹.

۲. صص ۶۳ - ۶۱.

تصدیق مطرح می‌کند:

- (۱) نظریه حکما: این که تصدیق همان حکم است.
  - (۲) نظریه فخر رازی: این که تصدیق عبارت است از مجموع تصورات محکوم علیه و محکوم به و حکم.
  - (۳) نظریه صاحب مطالع: این که تصدیق، تصویری است به همراه حکم.
  - (۴) این که تصدیق عبارت است از اقرار و اذعان نفس به معنای قضیه.
- و بعد همه این‌ها را باطل می‌داند و دقیق‌ترین تحقیق را درباره تصدیق ابراز می‌دارد. وی می‌گوید:

فالحق ان يقال في تقسيم العلم إلى التصور و التصديق كما يستفاد من كلام المحققين ان حصول صورة الشيء في العقل - الذي هو العلم - إما تصوّر ليس بحکم، و أما تصوّر هو بعينه حکم، أو مستلزم للحکم بمعنی آخر، و التصور الثاني یسمى باسم التصديق، و الأول لا یسمى باسم غیر التصور<sup>۱</sup>. فالذي هو مأخوذ في تعريف التصديق هو التصور لا بشرط شيء لا ما یصدق علیه التصور من الأفراد، و الذي هو مقابل للتصديق هو مفهوم التصور المقتد بعدم الحکم، أو بالإطلاق، لا المطلق<sup>۲</sup>. التصور الذي لا ینفک عن الحکم بل یتلزمه و هذا هو التصديق المقابل للتصور القسیم له<sup>۳</sup>.

و خود توضیح داده که در این جا سه چیز وجود دارد:

- (۱) نفس حکم که همان ایقاع و انتزاع باشد که فعل نفس است و از قبیل علم حصولی و صورت ذهنی نیست.
- (۲) تصوّر این حکم که نوعی علم حصولی است، ولی تصدیق نیست؛ بلکه قسیم تصدیق است.

۱. رساله التصور و التصديق، ص ۵۶.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. همان، ص ۶۰.

(۳) تصویری که منفک از حکم نیست، بلکه مستلزم حکم است و این همان تصدیقی است که مقابل تصوّر است<sup>۱</sup>.

توضیحش این است که "حکم" دو اصطلاح دارد:

(۱) اذعان و باور و عزم قلب که بعد از تردد و تحیر و دودلی حاصل می‌شود. اذعان یکی از افعال ذهنی انسان است. افعال ذهنی بسیار دیگری از قبیل تکذیب، تردید و احتمال نیز وجود دارد که ذهن می‌تواند از طریق نوعی شهود درونی آن‌ها را ادراک کند. برای مثال: به جای آن که کسی اذعان کند که احمد نویسنده است می‌تواند در آن تردید کند یا آن را تکذیب کند. تکذیب نویسنده بودن احمد به معنای سلب نویسندگی از او است. علاوه بر این می‌توان نویسنده بودن را برای احمد آرزو کرد یا از او انتظار داشت.

ویژگی خاص اذعان و باور در میان سایر افعال ذهنی این است که بر اساس قواعد کاربرد زبان اگر کسی به طور ساده اظهار کند که «احمد نویسنده است» این عبارت دال بر اذعان و باور او به نویسنده بودن احمد تلقی می‌شود. اما اگر فعل ذهنی چیزی غیر از باور و اذعان باشد ضروری است که به آن تصریح کند - مثلاً - ابراز کند که: «تکذیب می‌کنم که احمد نویسنده است.» یا «احتمال می‌دهم که احمد نویسنده باشد». در این جا نمی‌توان الفاظ دال بر این افعال را حذف کرد. ملاصدرا هم دارد که: «الحکم و هو فعل نفسانی لیس من قبیل العلم الحصولی»<sup>۲</sup>.

(۲) ادراک وقوع یا عدم وقوع نسبت. مراد از "حکم" در تفسیر "تصدیق" همان اصطلاح اول است. بنابر این "تصدیق"، همان "تصوّر" است که مستتبع حکم - یعنی اذعان و قناعت نفس - است<sup>۳</sup>. این اذعان و حکم و باور، در لغت، تصدیق هم گفته می‌شود و به لحاظ همین لازم لغوی‌اش، به این قسم از تصوّر، تصدیق گفته شده تا بین دو گونه از تصوّر، تمییز داده شود. یک تصوّر مجرد داریم که مستتبع حکم و اذعان نیست و یک تصوّر مستتبع حکم و اذعان داریم. به اولی "تصوّر" گفته‌اند

۱. همان، صص ۶۰-۵۹.

۲. همان، ص ۵۹.

۳. مظهر: المنطق، صص ۱۵-۱۴، چاپ جامعه مدرسین.

چون حصول صورة الشيء في الذهن است، متها غير مستتبع للحكم است. و به  
دومی تصدیق گفته‌اند، چون مستلزم و مستتبع تصدیق و حکم و باور و اذعان است.  
آن وقت ملزوم را - یعنی تصوّر این چنینی را - به اسم لازم نامیده‌اند<sup>۱</sup>. تصوّر  
مطلق یا لا بشرط، همان علم حصولی و ادراک است که مقسم ما در این تقسیم  
است<sup>۲</sup>. و اما سخن مآصدرا در این باب که:

هو - أي التصوّر الذي لا ينفك عن الحكم - نفس الحكم باعتبار و ملزوم له  
باعتبار<sup>۳</sup>.

معنایش این است که اگر حکم را ادراک وقوع نسبت یا لا وقوعش بدانیم این قسم  
همان است و اگر حکم را اذعان و باور بگیریم این قسم ملزوم آن است. به هر حال،  
مآصدرا این تفسیر از تصدیق را موافق با عبارات قوم، به خصوص ابن سینا می‌داند<sup>۴</sup>.  
علامة طباطبایی نیز "حکم" را فعل نفس می‌داند. در بدایة الحکمه دارد که:  
إنّ الحكم فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني ... فالحكم فعل  
للنفس<sup>۵</sup>.

در نهاية الحکمه هم دارد که:

و إما كون الحكم فعلاً نفسانياً في ظرف الإدراك الذهني فحقيقته ...<sup>۶</sup>

حکم، فعل نفس است که در ظرف ادراک و ذهن قرار دارد. یعنی این فعل، فعل  
جوارح خارجی نیست که مشهود باشد؛ بلکه فعلی غیر مشهود است که در ظرف  
ذهن تحقق دارد. واقعیت حکم این است که ما وقتی زید را ایستاده می‌بینیم و بار

۱. همان، ص ۱۵.

۲. همان، ص ۱۵.

۳. رسالة التصوّر و التصديق، ص ۶۰.

۴. همان، ص ۶۴.

۵. بدایة الحکمه، صص ۱۸۳ - ۱۸۲.

۶. نهاية الحکمه، ص ۲۵۱.

دیگر سعید را ایستاده می‌بینیم و در مرتبه سوم زید را نشسته می‌یابیم، از مجموع این پدیده‌ها چنین نتیجه می‌گیریم که زید چیزی غیر از ایستادن است. ایستادن می‌تواند در ضمن زید یا سعید یا غیر این‌ها محقق بشود. همان طور که شخصی غیر از زید می‌تواند صفت قیام را داشته باشد. با تجزیه این دو مفهوم و بایگانی ساختن آن در ذهن در موقع لازم یکی را موضوع و دیگری را محمول آن قرار داده حکم به وحدت میان آن دو می‌کنیم و این کار همان چیزی است که ما از آن به عنوان حکم یا فعل نفس تعبیر می‌آوریم. البته در عین حال که حکم، فعل نفس است تصوّر حکم از جمله صور ذهنی که از بیرون از نفس حکایت می‌کنند می‌باشد. نفس حکم از صور ذهنی نیست، بلکه تصوّر حکم از صور ذهنی است و حکم - که عبارت است از اذعان و اعتراف به ثبوت و اتحاد محمول با موضوع - از سنخ تصوّر نیست؛ بلکه از سنخ تصدیق است. اگر حکم از سنخ تصوّر بود - خواه از خارج حکایت کند یا نکند - کار ساز نمی‌بود؛ زیرا اگر حکم فقط تصوّر باشد و از خارج حکایت کند، به دلیل آن که یک تصوّر ساده است مفید سکوت شنونده نیست؛ زیرا جمله‌های تامّ خبری یا انشایی افاده سکوت مخاطب را می‌دهند و اگر حکم تصوّری باشد که مأخوذ از خارج نباشد و با انشاء و ایجاد نفس، بدون التفات به خارج، به وجود آمده باشد باز هم به کار نمی‌آید؛ زیرا وقتی سخنی محکی در خارج نداشته باشد و ناظر به مصداق نباشد واقع نمایی - که شأن جمله‌های تام است - را نخواهد داشت. معلوم می‌شود که حکم از سنخ تصدیق بوده ناظر به وجود خارجی مفاد خود است. وقتی گفته می‌شود: زید ایستاده است، ارزش این جمله در آن است که این جمله واقع نمایی از خارج داشته باشد. و به عبارت دیگر، پیوند و اتصال با خارج داشته باشد و از آن حکایت نماید.

این حکم و اذعان، همان ایمان و باور و تسلیم است که گاهی به دنبال تصوّرات می‌آید. حتی براهین و صغرا و کبرای قیاس به تنهایی علت فاعلی در حصول حکم و اذعان نیستند. آن‌ها مقدمات اعدادی هستند که مستقیماً جزم و اذعان و باور تولید نمی‌کنند؛ بلکه زمینه‌ساز فعل نفس هستند. لذا گفته‌اند که ادله یقین‌ساز نیستند، بلکه مقدماتی برای حصول یقین‌اند. از این رو می‌بینیم که برای صاحبان نفوس مریض،

اذعان حاصل نمی‌شود حتی اگر تصوّر ایشان مبتنی بر ادله حقیقی باشد؛ چرا که بین تصوّرات آن‌ها و باور و تصدیقشان، امراض نفسانی مانع شده‌اند.

### ب) جایگاه ایمان:

ایمان و اذعان، کار قوه عقل عملی است، نه نظری؛ چرا که ایمان عقد قلب بر چیزی و اذعان و تسلیم نسبت به آن چیز است و این یک فعل نفسانی است. اما قوه عقل نظری وظیفه‌اش ادراک محض است و ادراک - بعد از حصول مقدماتش - امری غیر اختیاری است؛ اما هر ادراکی مستلزم اذعان و فعالیت قوای عملی نیست. گاهی ادراکی حاصل می‌شود ولی نفس از تسلیم در برابر آن ابا می‌کند. خطاب‌های شرعی و احکام مجعول از سوی شارع متعلّقش که ادراک و فحص از مقدمات ادراک نیست؛ بلکه متعلّق آن فعل قلبی تسلیم و اذعان و باور است. همین که بعضی تصوّر کرده‌اند که متعلّق حکم شرعی ادراک است و شارع فرموده: «أَدْرِكَ رَبَّكَ» یا «إِعْرَفْ رَبَّكَ» منشأ بروز اشکال دور شده است. اما اگر ایمان را وظیفه عقل عملی بدانیم، ترغیب یا ترهیب نسبت به آن، در نفس اثر دارد. عقل نظری، چیزی را به ادله و براهین درک می‌کند و اوامر شرعی، عقل عملی و نفس را جهت باور به آن رام می‌کند. از این جا اثر تهذیب نفس در باور و ایمان معلوم می‌شود.

### ۲. حقیقت مولویت

پس از آن که معلوم شد که نفس دو سنخ فعل دارد: یکی ادراک که وظیفه عقل نظری و قوای درّاک است و دیگری تسلیم و اذعان و إخبات و حکم - که همان ایمان است - و وظیفه عقل عملی است، روشن می‌شود که باید نسبت به فعل دوم نحوی ترغیب و ترهیب از سوی "قادر قاهر مسلّط" در کار باشد تا نفس آن را به راحتی انجام دهد؛ چرا که با انذار و ترهیب و تخویف، موانع و عوامل بازدارنده نفس از ایمان و تسلیم از بین می‌رود و با ترغیب و تبشیر و ثواب، نفس برای تسلیم و ایمان سرعت بیشتری می‌گیرد.

استعلای قدرتی قاهر که وعده و وعید ثواب و عقاب را بدهد، حقیقت مولوئیت تکوینی است و اراده تأثیر در نفس انسانی از سوی ذات قادر قاهر مستعلی، حقیقت حکم شرعی است. حکم شرعی چیزی نیست جز همین که مولا فعلی را از شخص مقهور می‌خواهد و ثواب و عقاب را هم بر آن مترتب می‌کند.

اکنون روشن می‌شود که ایمان به توحید که یکی از افعال نفس است و عبارت است از همان تسلیم و اذعان نفس، نسبت به آن چه که درباره توحید درک نموده است. این فعل نفسانی می‌تواند متعلق اراده ذات باری و متعلق ثواب و عقاب گردد و این همان معنای تعلق حکم مولوی به ایمان به توحید است.

فایده این اعمال مولوئیت و فریضة الهی نسبت به ایمان این است که سرکشی نفس را در قبال تسلیم و باور مانع می‌شود. ورزش دادن و پرورش نمودن نفس به وسیله زاجر و راغب، دخیل در استنتاج قوای عقلی نیست؛ بلکه دخیل در سد مانع است. می‌دانید که حجیت نظری تنها متکفل ترتیب مقدمات استدلال عقلی است و نتیجه‌اش ادراک صحیح است، و لو به نحو تصویری، ولی حجیت عملی متکفل فعل اذعان و تسلیم به نتیجه است. به این معنا که کار او چیزی جز "حکم" نیست، حکم و تصدیق در قضایا - که همان دمج صورت محمول در صورت موضوع به شکل یک صورت است - کار قوه عقل عملی است. حجیت نظری دائماً در جهت ترتیب ادراکات - و لو به نحو تصویری - است و حجیت عملی دائماً نگران تصدیق و اذعان و باور به نتایج است. آن چه که تعبّد در آن معنا ندارد، معرفت به معنای ادراک تصویری است؛ ولی معرفت به معنای اذعان و ایمان و تسلیم جایگاه فریضة و اعمال مولوئیت است و خلط بین این دو مقام موجب بروز اشکال شده است.

با تمام بحث ثبوتی فقهی روشن شد که حکم شرعی فقهی نسبت به همه معارف ثبوتاً تصویر دارد و قابل تعمیم نسبت به همه معارف است.

این بحث ادامه دارد...