

نقش روایات در امور اعتقادی^۱

- قسمت دوم -

▽
شیخ محمد سند



□ ۱

آن چه گذشت:

(۱) گفتیم که مشهور اصولیان قائل به عدم اعتبار خبر واحد ظنی در مسائل اعتقادی شده‌اند و تقریرشان از اشکال موجود در مسأله، همان عدم وجود اثر عملی در مقام است و این اشکال در هر ظنی - حتی دلالت ظنی آیات اعتقادی قرآن و احادیث متواتر - رخ می‌نماید.

(۲) از کلمات شیخ انصاری برمی‌آید که در مسأله اعتبار ظن در اصول دین، هسته مرکزی اختلاف، ظن حاصل از تقلید در اعتقادات است، و نه هر ظنی. خصوص طریقت تقلید در باب عقاید، میدان نقض و ابرام است.

(۳) و باز برمی‌آید که بحث در درجه اذعان و تسلیم است و نه در منشأ آن. مقصود از تقابل بین یقین و ظن، تقابل بین دو درجه از جزمی است که از دلیلی به دست آمده باشد. نمی‌خواهند اعتبار دلیل نقلی را نفی کنند و میدان را تنها برای دلیل

۱. لازم به ذکر است که این مقاله و مقاله پیشین به وسیله آقای مصطفی اسکندری ترجمه و به نگارش در آمده است.

عقلی باز بگذارند؛ بلکه مراد، لزوم تحصیل درجه‌ای قوی از جزم و اذعان است، هر چند مستندش خبر واحد محفوف به قراین باشد.

(۴) هم چنین محل نزاع در آن مسایلی است که در آن‌ها دلیل عقلی وجود دارد و یا طبیعتش این است که باید مبتنی بر دلیل عقلی باشد، ولی در تفصیل معارف که اصلاً جای دلیل عقلی نیست، تردیدی در اعتبار دلیل نقلی ظنی وجود ندارد.

(۵) در مقام بیان امکان تعبد به حکم واقعی اولی در عقاید گفتیم که ایمان و اذعان، کار قوه عقل عملی است، ولی هر ادراکی مستلزم اذعان و باور نیست. گاهی ادراکی حاصل می‌شود ولی نفس، تسلیم آن نمی‌گردد و به آن ترتیب اثر نمی‌دهد. اثر اوامر شرعی به «ایمان» در ترغیب و ترهیب نفس برای اذعان ظاهر می‌شود. آن چه که تعبد در آن معنا ندارد «معرفت» به معنای ادراک تصویری است؛ ولی «معرفت» به معنای اذعان و تسلیم، جایگاه اعمال مولویت است.

□ ۲

تبیین بیشتر برای بحث ثبوتی فقهی:

با توجه به چند نکته روشن خواهد شد که در تعبد شرعی به امور اعتقادی هیچ محذور عقلی مثل دور و غیر آن در کار نیست.

نکته اول:

فرایند «اعتقاد» و «باور» بر سه پایه استوار است:

- (۱) فحص معلومات برای کشف مجهول.
- (۲) ادراک مجهول به عنوان نتیجه فحص در مقدمات معلوم.
- (۳) اذعان و تسلیم به آن چه ادراک نموده است.

اذعان به عنوان یک فعل و کارکرد نفس، همان حکمی است که نفس در مورد قضایا صادر می‌کند و از فعالیت‌های عقل عملی است که عبارت است از فعالیت نفس برای درآمیختن ادراک محمول و موضوع؛ یعنی اعتراف به ثبوت و اتحاد محمول با موضوع. نفس پس از درک صورت محمول و درک صورت موضوع، حکم به وحدت آن دو می‌کند. این حکم و اذعان، همان ایمان و تسلیم و باور است و چیزی

غیر از ادراک است. ادراک، متعلق اذعان است، و نه خود آن. ادراک از مقوله انفعال است و اذعان از مقوله فعل. پس از فحص در میان معلومات، نفس برای ادراک نتیجه آماده می‌گردد و پس از ادراک، نوبت به اذعان و حکم به اتحاد دو صورت ادراکی (موضوع و محمول) می‌رسد.

هر کدام از دو مرحله ادراک و اذعان موانعی دارند که از حصول آن‌ها جلوگیری می‌کنند. ادراک - هر چند که سلیم و صحیح و درست باشد - باز به تنهایی نمی‌تواند حکم نفس و اذعان و باور را به دنبال آورد؛ چرا که گاهی نفس مبتلا به حجاب‌هایی است که از تحقق ایمان و باور جلوگیری می‌کند: ﴿جَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ حتی خود حکما هم ملتزمند که برهان و مقدمات برهانی - به تنهایی - برای تحقق اذعان به نتیجه کافی نیستند. آن‌ها علت فاعلی تام برای تولید نتیجه نمی‌باشند، بلکه صرفاً علل اعدادی قریب برای افاضه نتیجه‌اند؛ اما علم یقینی و باور به نتیجه، اثر افاضات عوالم علوی است. باید موانع آن افاضات را بر طرف نمود تا بتوان به نتیجه باور داشت. و روشن است که ترغیب و ترهیب ناشی از تکالیف شرعی اثر مهمی در تهذیب نفس و آمادگی‌اش برای قبول و باور و تسلیم به نتیجه دارد.

نکته دوم:

مراد از معرفت در امور اعتقادی غالباً همان مرحله ادراک و انکشاف است و گاهی بر مرحله اذعان و تسلیم هم اطلاق می‌شود.

نکته سوم:

از آن جایی که اذعان و ایمان، مترتب بر ادراک است، با توجه به نوع و درجه ادراک، نوع و درجه اذعان و ایمان هم فرق می‌کند. گاهی باور و اذعان به ادراکی احتمالی تعلق می‌گیرد و گاهی به ادراکی ظنی و نوبتی به ادراکی یقینی. در مواردی که محتمل با اهمّیت فوق العاده‌ای ادراک شود، نفس به انقیاد آن محتمل تن می‌دهد و به ادراک مقابلش اعتنایی نمی‌کند. پس اذعان و ایمان و باور همیشه مربوط به امور یقینی نیست.

۱. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ آيَاتِنَا وَمُؤْمِنِينَ﴾
۲. ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾

این آیات بیانگر این نکته است که گاهی نفس به مرحله باور و تسلیم می‌رسد در حالی که ادراک یقینی در کار نیست؛ بلکه ادراک ضعیف هم مؤثر است. نمی‌توان ظن و رجای در این آیات را حمل بر علم نمود؛ چراکه مجازی بدون قرینه است. اصلاً یقین، خود درجه‌ای از درجات ایمان است که آن را به هر کس نمی‌دهند:

وَمَا قَسَمَ فِي النَّاسِ شَيْءٌ أَقْلَ مِنَ الْيَقِينِ^۳.

از اجتماع حضرت رضائیل^{علیه السلام} با زندیق - که ذکرش خواهیم کرد - هم همین بر می‌آید که احتیاط در ایمان موجب نجات اخروی است؛ ولی عدم احتیاط در آن، در معرض هلاکت ابدی است و عقل ما را به احتیاط در این امر مهم فرا می‌خواند. در نتیجه، حاصل کلام آنست که ایمان با وجود احتمال هم ممکن است و کارساز. با توجه به این سه نکته مقدماتی، معلوم می‌شود در ادعای عقلی بودن و جوب معرفت، اگر مراد عقلی بودن فحص باشد کلامی متین است؛ چراکه قبل از معرفت تشریح، حکم تشریحی به این کار معنا ندارد و دور است. و هم چنین است حال موردی که اگر مراد، ادراک و بیان باشد. اما اگر مراد از معرفت و جوب آن، همان اذعان و تسلیم و باور قلبی باشد، در تصویر تشریح در آن و تکلیف شرعی به آن نه تنها هیچ محضوری وجود ندارد، بلکه اثر مهمی بر آن مترتب است؛ چراکه نفس را ترغیب به قبول و باور می‌نماید و حجاب‌های اذعان را پاره می‌کند و هیچ‌گونه دوری هم در کار نیست؛ چراکه کسی که به کمک عقلش فحص نموده و وجود باری را درک کرده است، اگر درک کند که همان خالق اراده نموده - تشریحاً - که انسان به او ایمان آورده و تسلیم او گردد، بر این کار تشویق می‌شود و نفسش رام می‌گردد و موانع را راحت‌تر کنار می‌زند.

۱. سوره بقره (۲): ۴۶.

۲. سوره کهف (۱۸): ۱۱۰.

۳. بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۱۳۶.

گفتیم که در پیروی از ادراکات و تحقق باور و تسلیم، گاهی موانعی وجود دارد که باید توسط نیروی قوی از بین برود. و این نیرو در امور اعتقادی همان تکالیف شرعی به بعضی اعتقادات است که چموشی نفس را کنترل می‌کند و رامش می‌سازد. برخی از روایات به تفکیک این دو مرحله (ادراک و معرفت - تسلیم و ایمان) اشاره نموده است:

عن ابی‌عبدالله علیه السلام، قال: لیس لله علی خلقه أن یعرفوا قبل أن یعرفهم، و للخلق علی الله أن یعرفهم، و لله علی الخلق إذا عرفهم أن یقبلوه^۱.

و نظایر آن کاملاً گویای این است که خداوند متعال، نفوس را بعد از ادراک و بیان، به ایمان و اذعان مکلف می‌کند.

و در این جا است که معنای تعبیری هم چون التوحید اول القرائض^۲ معلوم می‌شود و هیچ احتیاج به تأویل و توجیه هم ندارد. بنابراین، یک وجوب عقلی برای معرفت (به معنای فحص و بحث و جست و جو و ازالة موانع نسبت به بیان و درک توحید) داریم و یک وجوب عقلی و شرعی برای معرفت (به معنای ایمان و اذعان و تسلیم) داریم.

بله، یک وجوب عقلی دیگری در اینجا داریم و آن لزوم بنای فعل اذعان بر مقدمات یقینی است، هر چند خود اذعان به سر حد یقین نرسد. به این معنا که منشأ اذعان باید یقینی باشد. مقدمات باید به گونه‌ای باشد که شایستگی تولید یقین را داشته باشد. اگر با تکیه بر مقدمات غیر یقینی اذعان مطابقت واقع باشد همین امر در ادراک حقیقت به درجه احتمالی کافی است. در نتیجه در تحقق نجات اخروی کافی است، هر چند که از جهت این وجوب عصیان کرده باشد که شیخ طوسی در عدة الاصول به همین مطلب تصریح نموده است.

۱. شیخ صدوق: کتاب التوحید، ص ۴۱۲/ح ۷.

۲. مراجعه شود به عبون أخبار الرضای مرحوم شیخ صدوق (ج ۱: ص ۱۰۶) و الفصول المهمة من أصول الأئمة مرحوم شیخ حرّ عاملی (ج ۱: ص ۲۹۳) و بحار الانوار (ج ۶: ص ۵۸ و ج ۱۰: ص ۳۶۶).

علاوه بر این، روایاتی است از فضل بن شاذان که بنا به تصریح خودش از حضرت رضا علیه السلام اخذ نموده است (بحار الانوار، ج ۶: ص ۸۵).

و نیز وجوب عقلی و شرعی دیگری در کار است که همان محافظت بر پاکی و طهارت نفس است تا از تاریکی که موجب عدم کرنش و تسلیم قلب در برابر حق است، به دور باشد:

﴿وَكَانَ غَاقِبَةً لِّلَّذِينَ آسَأُوا السُّؤَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللّٰهِ وَكَانُوا بِهَا
يَسْتَهْزِئُونَ﴾

بنابراین، برای محافظت بر بقای ایمان باید بر طهارت نفس کوشش نمود و با توجه به همه این مراحل تکلیف شرعی به اعتقاد و اذعان - به عنوان یک فعل نفسانی - حتی در مقام توحید تصور دارد و هیچ محذوری هم ندارد.

۳ □

مرحله دوم:

ثبوت حکم شرعی اصولی، یعنی امکان طریقیت حکم اصولی در عقاید یا امکان تعبد در مسائل اعتقادی. بیان این بحث با ارائه چند نکته صورت می‌گیرد:

(۱) مراد از حکم اصولی، حکمی شرعی است که در اصول فقه از آن بحث می‌شود. یعنی همان حکمی که خاصیتش، کاشفیت از حکم واقعی است. در نتیجه، بحث حجیت (= تنجیز و تعذیر) در مقابل حکمی که به معنای الزام یا ترجیح فعل یا ترک آن فعل پیش می‌آید که همان حکم شرعی فقهی است.

بعد از تصویر امکان وجود حکم فقهی واقعی در مسائل اعتقادی (به معنای وجوب ایمان و اذعان به آنها) نوبت به این بحث اصولی می‌رسد. یعنی بحث از امکان تعبد شارع درباره حکمی که نسبت به حکم اول (یعنی حکم فقهی واقعی) کاشف و منجز و معذر است؛ چرا که معنا ندارد قبل از وجود تعبد نسبت به الزام یا ترجیح فعل یا ترک، در مرحله نخست، بتوانیم درباره تعبد در کاشف و منجز، تصویری ارائه دهیم. در تنجیز و تعذیر، استحقاق عقوبت بر حکم واقعی، لحاظ شده است. در حقیقت، حکم اول (حکم فقهی واقعی) به منزله موضوع برای حکم دوم (حکم اصولی) است و قهراً در رتبه‌ای مقدم بر آن.

۱۰. سوره روم (۳۰): ۱۰.

و لذا می‌توان گفت بحث در مقام و مرحله دوم - نقضاً و ابراماً - با قول به عدم امکان تصوّر حکم فقهی در مرحله اول، معنا ندارد؛ چون بحثی بدون موضوع است، مگر این که بحث آنان در مقام دوم، خود شاهی باشد بر ارتکاز امکان - و حتی وقوع - حکم در مرحله اول. در این بحث، حتی کسانی چون شیخ انصاری رحمته اللہ علیہ که قائل به عدم حجّیت ظن در این مقام است، حجّیت آن را در این مقام، صناعی می‌داند فقط به جهت این که گمان نموده که اجماع بر عدم حجّیت موجود است، چنین نظری را انتخاب نموده است. به هر حال، روشن است که با فرض امتناع ثبوتی حکم اول، اصلاً جای بحث از مقام ثبوتی دوم آن - نقضاً و ابراماً - نیست. تفکیک بین این دو مقام ثبوتی، ضروری است و ساختار بحث از همین جا شکل می‌گیرد. توجه به همین تفکیک است که حقیقت سنخ حکم اول در مسائل اعتقادی و متعلّقش و کیفیت تعلّقش و حقیقت سنخ حکم دوم و متعلّقش نیز واضح می‌گردد.

(۲) تعبّد به ظن در مسائل اعتقادی و حجّیت ظن در آن وادی - ولو در تفصیل اعتقادات - به معنای تحصیل درجه‌ای از ادراک و کاشفیت، از طریق ظنی نیست. میزان کاشفیت و ادراک، زیاده و نقصان نمی‌پذیرد. تحصیل آن، بالاتر یا پایین‌تر از آن چه هست، ممکن نیست و آن میزان هم که حاصل است، تحصیلش تحصیل حاصل است. بلکه معنای تعبّد به ظن در این مرحله، تنجیز به لحاظ متعلّق حکم فقهی است، یعنی اذعان و تسلیم و انقیاد نیست به این ظن به میزانی که مناسب آن کشف ظنی است، و نه بیشتر از آن.

(۳) یقین به عنوان فعلی نفسانی که عقل عملی عهده‌دار آن است، یک درجه نیست؛ بلکه درجات تشکیکی متعدّدی دارد. جزم و اذعان هم همین گونه‌اند. این که می‌بینیم دانشمندان، یقین و اذعان و باور را به علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین تقسیم کرده‌اند، اشاره به همین مراتب و درجات تشکیکی دارند. در مقاله پیشین هم یادآور شدیم که اهل منطق در مواد قیاس (مشهورات و ظنّیات و مقبولات) متعرض "جزم ظنی" شده‌اند^۱. خلاصه این که میزان و درجه جزم و اذعان و تسلیم و انقیاد، تحت تأثیر عوامل مختلفی متغیّر است.

۱. برای نمونه مراجعه کنید به الإشارات و التنبیها (ج ۱: ص ۲۲۴ / القسم الثانی من أقسام القضايا الأربعة و هو المظنونات و ج ۱: ص ۲۱۲ / التهج السادس).

مجموعه قوای ادراکی یا عملی نفس، تأثیری شدید و رابطه‌ای تنگاتنگ با ادراکات و اذعانات آدمی دارند و در ساختار معرفتی انسان، دخالتی شگرف دارند. سلامت و صحت هر یک از قوا تأثیری بسزا در سلامت و صحت استنتاج و ادراک و اذعان دارد. و هم چنین بر عکس، چنانچه قوه‌ای مبتلا به بیماری باشد، گرهی در کار رسیدن به نتیجه و اذعان به حقیقت می‌افتد که کار را سخت می‌کند.

قرآن کریم و سنت شریف نبوی و معصومان علیهم‌السلام بر این نکته پافشاری دارند که امراض قوای نفسانی از قبیل جربزه، وسوسه، عناد، لجاج، تعصب، خوف، خشونت، تکبر و غیر آن. حجاب حقایق می‌شوند؛ به خصوص اگر این حالات در نفس ریشه دوانیده باشد و آرام آرام به صورت صفت یا ملکه‌ای درآمده باشد که حجابی بس ضخیم در راه معرفت حقایق و وصول به آن خواهند بود.

ساختار و حیانی این نظام فکری دامنه‌دار، ما را به نظام معرفتی هدایت می‌کند بسیار دامنه‌دارتر از نظام معرفتی ارسطویی. منطقی که قواعد مصونیت از خطای تفکر را تنها منحصر در منهج ارسطویی ادراکات حصولی نمی‌داند، بلکه مجموعه‌ای از مناهج منطقی مصونیت بخش برای خطای ادراکات و اذعانات ارائه می‌دهد که روی هم رفته سیستمی کامل و نمونه برای مصونیت بخشی به فرایند تفکر بشری است.

تمام این‌ها بیانگر اختلاف درجات اذعان و تنوع انماط آن است. از سوی دیگر، بیانگر این است که بین درجه ادراک در قوای ادراکی و درجه اذعان و تسلیم و انقیاد در قوای عملی، رابطه‌ای قهری و حتمی برقرار نیست؛ چرا که گاهی نفس با تکیه بر احتمالی ضعیف، به باور و اذعان می‌رسد، در آن جایی که محتمل از اهمیتی بسزا برخوردار باشد. این نوع سلوک معرفتی یا عملی را بنای احتیاطی می‌نامند که جمله‌ای از اصولیان نام آور، آن را به تصویر کشیده‌اند^۱.

این همان مطلبی است که در برخی آیات هم به آن اشارت رفته است:

۱. «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ ۗ»

۱. آخوند خراسانی: کفایة الأصول، صص ۴۲۳-۴۲۴؛ محقق اصفهانی: نهایة الدراییه، ج ۵ و ۶: ص ۲۱۸.

۲. سورة عنکبوت (۲۹): ۵.

۲. ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ
أَحَدًا﴾

اتفاقاً در احتجاجات ائمه علیهم السلام نیز از همین شیوه استفاده شده است. در احتجاج حضرت صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء و همچنین در احتجاج حضرت رضا علیه السلام با یک زندیق چنین آمده است:

۱. إِنْ يَكُن الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ - وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُ - نَجُونَا وَ نَجُوتُ، وَ إِنْ يَكُن الْأَمْرُ
كَمَا نَقُولُ - وَ هُوَ كَمَا نَقُولُ - نَجُونَا وَ هَلَكْتَ ۲.

۲. أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلِكُمْ - وَ لَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ - أَلَسْنَا وَ إِيَّاكُمْ شُرْعاً
سَوَاءً لَا يَضُرُّنَا وَ مَا صَلِينَا وَ صَمْنَا وَ زَكِينَا وَ أَقْرَبْنَا؟ فَسَكَتَ الرَّجُلُ. (ثُمَّ قَالَ
أَبُو الْحَسَنِ علیه السلام): وَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا - وَ هُوَ قَوْلُنَا - أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَ
نَجُونَا؟ ۳

البته در جایی، نفس بشری به احتمال یا ظن، اعتنا می‌کند و باور و اذعان خود را بر آن بنا می‌کند که برای دستیابی به واقعیت راهی رساتر و مطمئن‌تر از آن نیابد. به خصوص در جایی که محتمل از اهمیت بسزایی برخوردار باشد. از همین نکته است که به خوبی می‌توان به اختلاف درجات و تنوع انماط باورها و اذعانات و انقیادات نفس پی برد.

همچنین به زودی - موقع بحث اثباتی - به بیان این نکته خواهیم پرداخت که چگونه است که بعضی آیات قرآن، رکون به ظن و تکیه بر تخرص و گمان احتمالی را به شدت رد می‌کند و آیاتی دیگر اعتماد بر ظن یا احتمال و رجا را می‌ستاید. و همچنین مبرهن خواهیم نمود که از چه راهی می‌توان بین این دو دسته از آیات قرآن جمع کرد و سرّ این جمع در چیست؟

(۴) تصور و تصدیق - به عنوان اقسام علم - صرفاً با توجه به این که قسیم یکدیگرند، تباین ندارند؛ بلکه این دو در عین تباین، به نوعی تداخل هم گرفتارند!

۱. سوره کهف (۱۸): ۱۱۰.

۲. ثقة الاسلام کلینی: الاصول من الکافی، ج ۱: ص ۷۸/ح ۲.

۳. همان مدرک، ج ۱: ص ۷۸/ح ۳.

تعجب نکنید، اگر با فلسفه آشنایی داشته باشید می‌دانید که فلاسفه - پیش از من و شما - دربارهٔ وجود و تقسیمات آن، همین مطلب را ارائه داده‌اند. آنان گفته‌اند "وجود" چهار قسم است:

وجود فی نفسه لنفسه بنفسه

وجود فی نفسه لنفسه بغيره

وجود فی نفسه لغيره بغيره

وجود فی غیره لغيره بغيره.

آنان این قسم آخری را وجود رابط گفته‌اند. حیثیت "بغيره" حیثیت رابطی است. این سه وجود آخر در عین این که قسم یکدیگر و با یکدیگر تباین دارند، اما به خاطر وجود حیثیت "بغيره" در هر سه، نوعی تداخل و اشتراک هم بین آنها برقرار است. در تصور و تصدیق نیز چنین وضعیتی برقرار است. یک قضیه مرکب - که متعلق تصدیق یا موجب آن است - گرچه غیر از تصور مفردات یا ترکیب‌های ناقص است ولی هر تصور مفردی، خود قضیه‌ای سر بسته است. موضوع و محمول دارد (به این معنا که ذاتُ ثَبَّتْ لَهَا عِنْوَانُ الْمَوْضُوعِ) منتها نفس، پس از اذعان به مفاد این قضیه سر بسته، آن را به صورت معنایی مفرد و مندمج بایگانی می‌کند و در موقع مناسب از آن بهره می‌گیرد. شبیه آن چه در مفرد "انسان" و حدّ آن یعنی "جوهر جسمانی حساس نامی متحرّک بالاراده ناطق" مشاهده می‌شود.

این حالت رتق و فتق، یا اجمال و تفصیل، یا دمج و بسط، یا ابهام و تحلیل در صور مفرد و معنای حقیقی آنها وجود دارد. و باز می‌توان این قاعدهٔ معروف را که ان الأخبار بعد العلم بها اوصاف و الاوصاف قبل العلم بها اخبار از همین مقوله دمج و بسط یا ابهام و تحلیل دانست.

باری، این فرایندی است که نفس با بهره‌کشی از قوای خود و تصرّف در صور معانی به منصبهٔ ظهور می‌گذارد. نفس پس از آن که معانی متعدّد را تصوّر می‌کند و ثبوت برخی را برای برخی دیگر از همین معانی متصور، به باور می‌نشیند، دست به فرایند اندماج می‌زند و آنها را به هیأت صور مفرد بایگانی می‌کند. در همین "مفردسازی" هم معانی تفکیکی تفصیلی - در رتبهٔ قبلی - مورد لحاظ نفس در

کارکرد اذعان و باورش قرار گرفته‌اند و این همان چیزی است که در منطق به صناعت تحلیل و ترکیب معروف است و با این که یکی از فصول مهم این علم است، امروزه آرام آرام در نظام آموزشی منطق به دست فراموشی سپرده می‌شود.

اکنون می‌توان فهمید که چگونه حجیت - آن گونه که شایع شده - درست در اختیار تصدیق نیست؛ بلکه تصور هم مرتبه‌ای از حجیت را دارا است و تقسیم معهود علم منطق به "تعریف و استدلال" یا "حد و حجت" تقسیمی از هر جهت متباین نیست بلکه به نوعی تداخل هم مبتلا است؛ چرا که هر تصویری، تصدیقی مندمج دارد و هر "حد و تعریفی" با "حجت و استدلال و برهان" رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. این همان حد و تعریف محدود است که حد وسط برهان واقع می‌شود.

در تقسیم معروف مباحث علم اصول فقه به دو بخش "الفاظ" و "حجج" نیز همین تداخل کدائی به چشم می‌خورد. مبحث دلالت الفاظ در عین این که قسیم مبحث حجت است اما در عین حال، خود مرتبه‌ای از حجیت را دارا است. نه تنها از آن جهت که صغرای کبرای مباحث حجج است؛ بلکه به خودی خود، حتی اگر صغرویت آن لحاظ نشود، باز هم با حجیت، سر و سری دارد. در مباحث الفاظ، صفت حجیت از آن جهت منطوی است که همین الفاظ، بایگانی حجج تفصیلی منطوی است که در قالب اندماجی عرضه گشته است.

و اینک معلوم می‌شود که این که بدیهیات و نیز نظریات را امری نسبی می‌دانند، معنایش چیست؟ برخی از نظریات است که با توجه و التفات به ادله و براهینش، به دایره بدیهیات می‌پیوندند و برخی از بدیهیات است که با غفلت از اسباب بداهتش رنگ نظری به خود می‌گیرد و از این رو ممکن است حیطة بدیهیات و نظریات از شخصی به شخص دیگر متفاوت باشد. گرچه نمی‌توان انکار کرد که یکسری از بدیهیات هستند که بداهتش برای همگان است. از حوزه بدیهیات، مقداری هست که نزد همگان مشترک است ولی به هر حال گوشه‌ای از بدیهیات، در ناحیه مرزی نظریات قرار دارند.

پس از روشن شدن اهمیت نقش تصور در حصول معرفت و اذعان و این که مرتبه‌ای از حجیت را از آن خود نموده، می‌توان به سهم بسزای ادله ظنی در حصول

معرفت پی برد، به ویژه با در نظر گرفتن این نکته - که بیانش خواهد آمد - که "ظنی بودن" دلیل نقلی (خبر واحد)، ویژگی طریق موصل به منبع وحی است، نه ویژگی خود مؤدی، یعنی خبری که حاکی قول امام علیه السلام است ظنی است، نه اعتبار خود قول امام علیه السلام.

(۵) برخی از براهین عقلی از ساخت و ساز براهین یقینی برخوردارند، ولی در محدوده جزم ظنی نظری گرفتارند و نتوانسته‌اند پا را فراتر از آن بکنند؛ چراکه فرایند استنتاج فکری هر چه از بدیهیات فاصله بگیرد و گسترش یابد، بیشتر در گرداب نظریات فرومی‌رود و هر چه گرایش نظری استنتاج قوی‌تر گردد، درجه و میزان احتمال کشف، رنگ می‌بازد؛ همان‌طور که عکس آن نیز صادق است. هر چه که استنتاجی به بدیهیات نزدیک گردد، میزان احتمال کشف، پُررنگ می‌شود. بلکه حتی خود بدیهیات نیز درجات تشکیکی متفاوتی دارند. همان بدیهیات شش‌گانه، درجهٔ بدهتشان یکسان نیست.

این تصاعد درجهٔ احتمال کشف در ناحیهٔ بدیهیات و آن تنازل میزان احتمال کشف در حیطهٔ نظریات، تنها وابسته به مادهٔ استدلال نیست که هیأت و صورت استنتاج - استقراء یا قیاس یا تمثیل - نیز در آن سهیم است. چپش پشت سر هم مواد در قالب‌های مختلف برای استنتاج، احتمال وقوع خطا را به نحو تصاعدی بالا می‌برد. این مسأله حتی در استنتاجات ریاضی در علم ریاضیات - آن‌جا که زنجیرهٔ عملیات استنتاج کمی کشدار شود - خودنمایی می‌کند؛ چراکه در هر مرحله از زنجیره، احتمال خطا وجود دارد و تراکم این احتمالات در دو بُعد ماده و صورت، موجب تصاعد احتمال خطا در استنتاج نهایی می‌شود.

بر این روال بحث‌های عقلی نظری در مکاتب فلسفی، وضعیتی مشابه دارند. هر که کمترین آشنایی با تاریخ اندیشه‌ها و سیر مباحث عقلی و تطوّر مکاتب فلسفی - از فلسفه فهلوی گرفته تا مشاء و اشراق و متعالیه - داشته باشد، با اختلافات در حدّ تناقضی روبرو می‌شود که کمترین فایده‌اش این است که نشان می‌دهد این "انبوه یقین" در واقع چیزهایی بیش از "ریزه‌های جزم ظنی" نیست. این استنتاجات نظری که صورتی یقینی دارند، خود ظنونی متراکم بیش نیستند (صورتی در زیر دارد، آن چه در بالاستی).

هنوز ابتدای برخی نظریات فلسفی بر مبانی علوم طبیعی باستانی - مثل هیأت بطلمیوسی - از یادها نرفته است و هنوز عَرَق کسانی که زحمت کشیده‌اند و برخی براهین ابطال تسلسل را از کار انداخته‌اند، خشک نشده است. این تحولات، گویای این نکته است که ظاهر براهین - که رنگ و لعابی یقینی دارند - محققان را گول نمی‌زند؛ چرا که آن‌ها بهتر می‌فهمند که فاصله گرفتن از دایرهٔ بدیهیات، حرکت استنتاج فکری را به چه دست‌اندازی گرفتار می‌کند، هر چند که در قالبی هندسی و ریاضی - که بسیار شبیه قالب بدیهیات است - عرضه گردد.

اینک نوبت ما است که در مقارنه بین ادلهٔ عقلی نظری و ادلهٔ نقلی ظنی، کلاه خود را قاضی کنیم. در ادلهٔ عقلی، جوینده، استنتاج فکری خود را با اتصال به بدیهیاتش، اعتبار می‌بخشد. او می‌خواهد، خود را به رسول باطنی‌اش برساند و یافته‌های خود را با داده‌های آن بسنجد. سرمایهٔ این تجارت فکری، پشتوانهٔ ارزشمندی از بدیهیات است که با وجود همهٔ اهمیتش، محدود است. نمی‌توان انکار کرد که دایرهٔ این بدیهیات، بسیار محدود و کوچک است، هر چند که سرمایهٔ اصلی، همین باشد.

ولی در ادلهٔ نقلی، جوینده می‌خواهد خود را به رسول ظاهری برساند و با تکیه بر سرمایه‌های آن، بار ببندد و واضح است که رسول ظاهری به خاطر اتصالش به وحی، سرمایه‌ای هنگفت دارد که اصلاً قابل مقایسه با سرمایهٔ ناچیز رسول باطنی نیست. آیا کسی شک دارد که احاطه منبع وحی بر حقایق به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را با احاطه عقل بر حقایق مقایسه نمود؟ سرمایه سرشار رسول ظاهری از خزانهٔ وحی، مدد می‌گیرد و سرمایهٔ رسول باطنی از خزانهٔ بدیهیاتش. شما خود مقایسه کنید!

نظیر همین مقارنه و نتیجه‌گیری بین دریافت قلبی معصوم و دریافت قلبی غیر معصوم وجود دارد. ادراک قلبی هر یک، چگونه کشف از واقعیت می‌کند و میزان شفافیت و درجه اعتبارش چقدر است؟ در دریافت قلبی معصوم، حقیقت و واقعیت، به گونه‌ای تنزل می‌یابد و برای معصوم رخ می‌نماید که به هیچ وجه نمی‌توان با جلوه‌گری حقیقت در برابر غیر معصوم و دریافت قلبی‌اش از واقعیت، مقایسه نمود. اختلاف این دو دریافت، تنها در کمیت نیست که در کیفیت هم هست.

و حتی می توان گفت که کشف غیر معصوم با دلیل نقلی ظنی هم قابل مقایسه نیست. دلیل نقلی گر چه از مقوله علم حضوری به حقایق اشیا نیست و تنها یک گزاره خبری یا انشایی است؛ ولی از آن جا که به اقیانوس بیکران وحی متصل است و آن هم محیط بر حقایق است، اصلاً قابل مقایسه با کشف محدود غیر معصوم نیست. دلیل نقلی و خبر و حدیث در حقیقت، تنزل احاطه حضوری معصوم به حقایق است. و از این جاست که می توان به موقعیت و اهمیت نقل ظنی معتبر در عقاید و معارف پی برد. درست گفته اند که عقل، موازی وحی نیست؛ بلکه موازی نقل است. عقل و نقل هر دو وسیله ای برای رسیدن به حقایقند، متها یکی به صورت محدود و دیگری گسترده. احاطه وحی بر جمیع حقایق و واقعیت ها و تفصیل نشات، به هیچ وجه قابل مقایسه با افق دید عقل بشری یا مشاهدات قلبی اش نیست.

(۶) توصیف دلیل نقلی به ظنی معتبر و غیر معتبر، با توجه به نگرش آحادی به اخبار و احادیث است؛ ولی با مبنا قرار دادن نگرش مجموعی به احادیث، احتمال صدور به میزان و ثوق یا استفاضه یا تواتر می رسد و هر کدام به سه قسم لفظی، معنوی و اجمالی تقسیم می گردد. با این نگرش مجموعی، انبوهی از ادله قطعی یا مستفیض یا متواتر پدید می آید، گر چه نقطه مهم و تکیه گاه این فرایند، کیفیت راهیابی به تواتر یا استفاضه معنوی - و سخت تر از آن، تواتر اجمالی - است. به جز اندیشمندان تیزبین، دستیابی به وحدت معنای چندین گزاره - که ملازمه بین بالمعنی الاخص یا بالمعنی الاعم ندارند و در افقی قریب به یکدیگر هم نیستند - کاری است که از عهده هر کس برنیاید. از این رو است که آشنایان با زبان عقلی - نه در حد خواندن، بلکه در حد فهمیدن و نظر دادن - باید در مفاد ادله نقلی غور کنند که تنها این امکان برای آنان است که شبکه پیچیده تواترات و مستفیضات معنوی را کشف کنند و ملازمات آن را درک کنند. البته این نکته در همه جا ملحوظ است که استنتاج و کشف وحدت معنا باید مطابق ضوابط و أسس و موازین مبتنی بر محکّمات عقل و نقل باشد. و همچنین کسانی از ذوق سلیم سرشار برخوردارند، بهتر می توانند متوجه اشارات و لطایف شوند و صد البته که در این جا هم استنتاج باید مدلل به بیان شواهد و مناسبات باشد، نه بی پایه و اساس.

خوب است همین جا این نکته را گوشزد کنیم که تأکید ما بر نقش فراگیر اخبار و احادیث در مسائل اعتقادی، نه از سر کم لطفی به عقل و بی‌اعتنایی به دریافت قلب است، و نه دعوت به از کار انداختن عقل و قلب در این حیطه، بلکه فراخوانی است برای این دو که باید برای تفسیر مدلل نقل، کمر همت ببندند و از خوان گسترده نقل، لقمه برگیرند و به واسطه این کانال، به شبکه وسیع حقایق وارد شوند و به کشف و درک آن پردازند.

در این جا باید به مطلبی اشاره نمود که مورد غفلت برخی قرار گرفته است و آن خلط بین دو معنای "حدیث ضعیف" است. "حدیث ضعیف" گاهی به معنای آن خبری است که شرایط حجّیت احراز نشده، هر چند که احتمال دارد واقعاً واجد شرایط حجّیت باشد. مانند خبری که راوی مهمل - از نظر علم رجال - آن را نقل کرده باشد. اهمال وی معنایش عدم وثاقبت واقعی راوی نیست؛ بلکه نهایتش این است که رجالیان از وضعیت وی بی‌خبرند و این در حالی است که هنوز باب علم در رجال منسد نشده و جای تلاش و تحقیق و تفحص در منابع، موجود است؛ چرا که بحث در علم رجال منحصر به نصوص قدمای رجالی نیست. این نصوص در نهایت، فتاوی رجالی آنان است. چه بسا که متأخران به شواهدی دست یابند که قدما از آن - به خاطر اختلاف مبانی - بهره‌ای نبرده‌اند. نمونه‌ای از آن را می‌توانید درباره ابراهیم بن هاشم پدر علی بن ابراهیم قمی ببینید. قدمای رجالی، وی را توثیق نکرده‌اند، ولی متأخران به شواهدی دست یافته‌اند که جلالت وی را - که بالاتر از وثاقت است - ثابت می‌کند. ما نیز در حق عمر بن حنظله - که قدما وی را توثیق نکرده‌اند - قرآینی از لابلائی روایات بدست آورده‌ایم که وجاهتی بالاتر از وجاهت امثال محمد بن مسلم ثقفی برای وی ثابت می‌کند.

"حدیث ضعیف" گاهی هم به معنای حدیث ساختگی و دروغ است، البته حدیثی که دسّ و جعل و وضع در آن احراز شده باشد، نه این که در حدّ احتمال بوده باشد. خلط بین این دو معنا آثار زیان‌باری دربردارد. یکی از آثار معنای اول "حدیث ضعیف" این است که می‌توان با آن، مستفیض و متواتر را تشکیل داد؛ ولی از "حدیث ضعیف" به معنای دوم نمی‌توان چنین انتظاری داشت، هر چقدر هم که زیاد

باشند. روی این اساس است که نمی‌توان به "حدیث ضعیف" به معنای اول بی‌اعتنایی کرد و نباید آن را در ردیف "حدیث ضعیف" گنجانند.

(۷) فیلسوفان بزرگی همچون ابن سینا و صدر المتألهین بر آنند که نقل قطعی، حد وسط برهان واقع می‌شود. تردیدی نیست که فحوص از اوساط برهانی عقلاً لازم است. همان طور که برای رسیدن به افقی گسترده در ادراک، بررسی آرا مدارس و مکاتب مشا و اشراق و غیر آنها، لازم است، بررسی وسط برهانی نقلی نیز برای دستیابی به افقی وسیع تر ضروری است، به ویژه که وحی - منبع نقل - محیط بر حقایق و واقعیات و تفصیل نشئات است و درک بخشی عظیم از تفصیل عقاید، جز از راه وحی ممکن نیست، به خصوص که قسمی از نقل قطعی، قطعیت آن، نظری است و نه ضروری بدیهی. و گذشت که حجّیت، منحصر به نقل قطعی نظری یا ضروری نیست، بلکه شامل ظنی معتبر هم می‌شود. به علاوه که قطعی نظری از ظنی غیر معتبر نیز متولد می‌شود.

(۸) تذکار این نکته مهم، ضروری است که نگرش ویژه ما به روایات اعتقادی، به هیچ وجه معنایش کنار گذاشتن و حتی بی‌اعتنایی به مباحث و ادله عقلی و ثمرات و فواید آن نیست. به خصوص که مخاطب معارف وحی، در درجه اول، عقل و قلب است؛ ولی برخوردار از این موقعیت، معنایش این نیست که دلیل عقلی - علی ما هو علیه - از هر گونه تحقیق و تفحص درباره ارزش کاربردی اش معاف است. ارزشش مانع آن نیست که درجه برهانیت آن را بسنجیم که اعتدال در همه جا پسندیده است و اغراق افراطی یا تفریطی، همیشه ناپسند. باید متوجه این نکته بود که معدّل احتمالی و ضریب نسبی درستی دلیل عقلی در دایره نظریات، متفاوت با دایره بدیهیات است. همان گونه که اعتماد بر ادله ظنی معتبر در تفصیل اعتقادات با نگاه مجموعی و تراکمی، اصلاً به معنای تسامح و تساهل در رصد و تقسیم مفردات حدیثی نیست بلکه جهدی بلیغ و فحوصی دقیق روی موازین علمی و منهج تحقیقی است.

هدف این نوشتار، دعوت به قشری‌گری و سطحی‌اندیشی در قراءت دینی و تکیه بر مسلک حشوئیه در کیفیت استدلال به احادیث نیست و نمی‌خواهیم به یکباره درخت عقل و قلب را در گلستان معارف از ریشه درآوریم، و حتی نمی‌خواهیم غور و تحقیق و اعتنای به مباحث حکمی برهانی یا ذوقی سلوکی را کنار بگذاریم؛

بلکه مقصود، بیان ضرورت جمع آوری قوا و فراخوانی تمام نیروها جهت کاوشگری عالمانه و محققانه در تراث عظیم دینی است. جهت درایت قرآن و سنت بر طبق قراین عقلی و ذوقی ای است که خود موزون به موازین قطعی عقل و نقل و جوشیده از محکّمات عقل و نقل هستند؛ چراکه در استظهار از متون دینی در مقام تصور، این زبان عقل و ذوق نظام مند است که حرف اوّل و آخر را می زند.

از دیگر سو، احادیث و روایات هر چند که ضعیف و غیر معتبر باشند باز غور در دلالت آن ها و بررسی احتمالات معانی، از اهمیت و ارزش بالایی برخوردار است و نباید آن را دست کم گرفت. شما این را مقایسه کنید با بررسی نظریه یکی از حکیمان مشائی یا اشراقی یا صدرایی و اعتنا به تحلیل کلام او و بررسی و سنجش نظریه او. چطور در نقل و بررسی کلام فلان حکیم و فیلسوف به توثیق نسبت مقول به فائلش و حتی به توثیق صدورش از او نظر نمی کنید؟ چرا که محور بحث شما، مضمونی است که در قالب یک نظریه مطرح شده و مطلبی است که در کالبد آن نظریه برای شما - در افق تصورات - جلوه گری می کند و همین قدر که در وادی تصویری، برخی زوایای تاریک را - و لو به صورت محتمل - روشن سازد و شما را از جهل مرکب به در آورد، منفعتی است بس عظیم؛ چرا که بروز این احتمالات تصویری، افق دید و دامنه درک شما را گسترش می بخشد. و خود بهتر می دانید که اعتنای به گفتار و نظریات حکما - که به هر حال بُرد عقلی شان محدود است و در معرض آفات - اگر کاری منطقی و پسندیده و عقلانی باشد، اعتنای به گفتار منسوب به کسی که محیط بر همه عوالم و نشئات است و از کانال وحی بهره می گیرد و از علم لدنی برخوردار است، کاری غیر منطقی نخواهد بود و فایده اش قابل انکار نیست.

غور و بررسی و کنکاش در فهم چنین مقوله ای - حتی بدون توجه به اعتبار انتساب و توثیق صدور - قطعاً در توسعه دید و افق فکری و دنیای تصویری و عمق ادراکی کاوشگر مؤثر است و قابل مقایسه با غور و بررسی آرای دیگران - از حیث ترتب این آثار - نیست.

تازه این نکته را هم باید افزود که تحلیل و بررسی و درایت مضمون آیات و روایات - غالباً - محقق را به استدلال و برهان آن مطلب راهنمایی می کند؛ چرا که بسیاری از این ها باردار جهت برهانی قضیه اند که صد البته در آوردن این نوزاد با

برکت از دل آن حامل، حکیمی قابل می طلبد که سرانگشت حکمتش، چشم ما را به قدوم آن مولود روشن سازد.

و این فایده و ثمره، کمترین ثمرهٔ تعامل با خبر واحد در قلمرو اعتقادات است و از آن فوایدی است که حتی فائلان به عدم حجیت خبر واحد در تفصیل معارف و فائلان به عدم وجود فریضه شرعی به ایمان در اعتقادات را وادار می سازد گوشهٔ چشمی به اخبار معارفی بیندازند؛ چراکه عقل به منظور دستیابی به تمام احتمالات و محتملات و برای زدودن جهل مرکب و غفلت نسبت به اصل تصور احتمالات گوناگون و محتملات متعدد، خود را ملزم به تفحص در اخبار آحاد و مستفیض و متواتر می بیند تا از این رهگذر به حصری عقلی برای احتمالات موجود در مسأله دست یابد.

این قضیه، یادآور این ضرب المثل است که «حُسن السؤال نصف الجواب». فحوص فکری درست و کاوش منطقی، در حقیقت پیمودن نیمی از مسیر حرکت نیروی فکری به سوی نتیجه است و درک صحیح تصورات موجود در مسأله، گامی بلند در جهت تصدیق در آن قضیه است و چه زیبا گفته اند که «العلوم خزائن مفاتيحها السؤال» و سؤال عبارت است از وصول به تصورات گوناگون و درخواست داوری بین آن ها. سؤال با تصور پدید می آید و تصور صحیح، قدمی استوار برای فتح قله تصدیق است. هر چه تصورات درست بیشتر گردد، فتح قله تصدیق آسان تر است.

چینش این مقدمات به گونه ای بود که شما در ضمن همان ها به نتیجه مطلوب رسیده اید. اکنون به راحتی می توانید امکان تعبد به ظن در تفصیل اعتقادات را بپذیرید. بیان صناعی آن را هم ذکر نمودیم و گفتیم که این تعبد به لحاظ اذعان و انقیادی است که متناسب با درجه و میزان کشف ظنی است و فعلی است اختیاری که از نفس سر می زند و از آن جایی که نفس گاهی به این انقیاد و اذعان، تن نمی دهد مجالی برای تعبد شرعی پیدا می شود.

□ ۴

مرحله سوم: حکم فقهی در مقام اثبات

دلیل بر این که ایمان به توحید، معاد، نبوت، امامت و تفصیل اعتقادات فریضه ای تشریحی است، آیات و روایاتی است که متضمن امر الهی به ایمان به این

اصول است. اوامر (آمنوا بالله) همگی احکامی شرعی برای وجوب "اعتقاد توحیدی داشتن" است، و لذا تنها جانب ادراکی محض، مورد خطاب قرار نگرفته بلکه امر به ایمان شده است.

۱. ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^۱
۲. ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^۲
۳. ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^۳
۴. ﴿آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾^۴
۵. ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^۵
۶. ﴿أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ﴾^۶
۷. ﴿آمِنُوا بِهِ﴾^۷
۸. ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^۸
۹. ﴿آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^۹
۱۰. ﴿آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا﴾^{۱۰}
۱۱. ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ﴾^{۱۱}

۱۲. عن ابی‌عبدالله علیه السلام: ... الايمان بالله الذي لا اله الا هو أعلى الأعمال درجة، واشرفها منزلة، و أسناها حظاً... ان الله تبارك و تعالی فرض

۱. سورة آل عمران (۳): ۱۷۹.
۲. سورة نساء (۴): ۱۳۶.
۳. سورة نساء (۴): ۱۷۱.
۴. سورة مائدة (۵): ۱۱۱.
۵. سورة اعراف (۷): ۱۵۸.
۶. سورة توبه (۹): ۸۶.
۷. سورة احقاف (۴۶): ۳۱.
۸. سورة حدید (۵۷): ۷.
۹. سورة بقره (۲): ۹۱.
۱۰. سورة نساء (۴): ۴۷.
۱۱. سورة آل عمران (۳): ۱۹۳.

الایمان علی جوارح ابن آدم، و قسمه علیها... فأما ما فرض علی القلب من الایمان: فالإقرار، و المعرفة، و العقد، و الرضا، و التسليم؛ بأن لا اله الا الله وحده لا شریک له الهاً واحداً لم يتخذ صاحبة، و لا ولداً، و ان محمداً عبده و رسوله - صلوات الله علیه و آله - و الاقرار بما جاء من عند الله من نبی، أو کتاب. فذلك ما فرض الله علی القلب من الاقرار، و المعرفة، و هو عمله، و هو قول الله عز و جل: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبِهِ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا﴾... فذلك ما فرض الله عز و جل علی القلب هن الاقرار، و المعرفة، و هو عمله، و هو رأس الإیمان^۲.

۱۳. از امیرمؤمنان علیه السلام و همچنین حضرت رضا علیه السلام نقل شده که: اول عبادة الله معرفته، و اصل معرفة الله توحیده^۳.

۱۴. ان افضل الفرائض بعد معرفة الله عز و جل الصلاة الخمس^۴.

۱۵. اساس الدين معرفة الله^۵.

۱۶. اول الديانة معرفة الله^۶.

۱۷. و از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نقل نموده اند که: آمرکم بأربع، و أنهاکم عن أربع؛ آمرکم بالایمان بالله...^۷

و با توجه به این که کفر و شرک، اکبر کبائر و ذنوب است و برای ارتکاب آن تهدید به عقوبت دوزخ و خلود در آن آمده، فریضة شرعی بودن آن کاملاً روشن می شود، و اصولاً همین حقیقت مولویت تشریحی است که پیشتر بدان اشاره نمودیم.

۱. سورة قصص (۲۸): ۱۰۶.

۲. ثقة الاسلام کلینی: الاصول من الکافی، ج ۲: ص ۳۴ و ۳۵ (و قریب به همین مضمون در ص ۳۹).

۳. شیخ صدوق: کتاب التوحید، ص ۳۴؛ شیخ طوسی: کتاب الامالی، ص ۲۲؛ مجلسی: بحار الأنوار، ج ۵۴: ص ۴۳؛ ابن شهر آشوب: مناقب آل ابی طالب، ج ۱: ص ۳۲۴؛ مسند الامام الرضا علیه السلام، ص ۱/ح ۴۰؛ طبرسی: کتاب الاحتجاج، ج ۱: ص ۲۹۸ و ج ۲: ص ۱۷۴.

۴. حاجی نوری: مستدرک الوسائل، ج ۳: ص ۴۳.

۵. سید رضی (گردآورنده): نهج البلاغه، ۱/۱۴.

۶. همان مدرک سابق.

۷. متقی هندی: کنز العمال.

مرحله چهارم: حکم اصولی در مقام اثبات

اطلاق ادله حجیت خبر واحد - بدون هیچ محذوری - مورد بحث ما را شامل می‌شود به خصوص در نصوصی مثل این روایت که:

۱. عبدالعزیز بن المهتدی و حسن بن علی بن یقطين از حضرت رضا می‌پرسند: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني؟ فقال عليه السلام: نعم^۱».

و معلوم است که "معالم دین" شامل مسائل اعتقادی می‌شود، و بلکه اهم معالم دین، همین مسایلند.

۲. علی بن سوید می‌گوید: حضرت کاظم علیه السلام از زندان، نامه‌ای برایم نوشتند و در آن نامه چنین آمده است: «و اما ما ذكرت - يا علي! - ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا...^۲».

۳. حدیث معروف: «العمري ثقتي فما أذني إليك عني فعتي يؤذي، و ما قال لك عني فعتي يقول، فاسمع له و أطع^۳» و «العمري و ابنه ثقتان فما أذيا عني فعتي يؤذيان و ما قال لك فعتي يقولان فاسمع لهما و أطعهما^۴».

به اطلاقش - قطعاً - روایات اعتقادی را نیز می‌گیرد.

۴. عن ابي عبدالله عليه السلام: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا، و لم يجحدوا لم يكفروا^۵».

۱. شیخ حرّ عاملی: وسائل الشیعه/ کتاب القضاء: ابواب صفات القاضی، باب ۱۱: ح ۳۳ و ۳۴ و ۳۵ (با اختلاف در الفاظ، البته در همه این‌ها لفظ "معالم دینی" موجود است).

۲. منبع پیشین، ح ۴۲.

۳. همان مدرک پیشین، ح ۴.

۴. همان مدرک سابق، ذیل ح ۴.

۵. شیخ حرّ عاملی: وسائل الشیعه/ کتاب الطهارة: ابواب مقدمة العبادات، باب ۲.

۵. عن ابی عبدالله علیه السلام: «أما إذا قامت علیه الحجّة ممّن یثق به فی علمنا فلم یثق به فهو کافر^۱».

با توجه به این که فریضه "ایمان" در تفصیل اعتقادات به منزله حکم فقهی در فروع است و گاه برخی احکام فرعی، اهمیتش بیش از برخی جزئیات اعتقادی است، همچون "صلاة" که انکار و جوب آن، انکار ضروری دین است ولی در برخی مسائل اعتقادی، انکارش در حد انکار ضروری دین نیست و نیز ترک فروعاتی مثل صلاة، صیام و زکات از کبائر است و موجب فسق؛ ولی ترک ایمان در برخی جزئیات اعتقادی به منزله ارتکاب صغیره است. با توجه به این موقعیت، تقریر اطلاق ادله حجّیت خبر واحد نسبت به مسائل اعتقادی، مشکل ساز نخواهد بود، به ویژه که قبلاً محذورات عقلی آن را دفع کردیم.

* * *

□ ۶

برای تکمیل این مرحله خوب است سری به اشکالات منکران هم بزنیم. در بحث حجّیت خبر واحد در اعتقادات، منکران اشکالاتی چند وارد نموده‌اند:

(۱) آیات نهی از اتباع ظن را معروف و مشهور، حمل بر ظن در اعتقادات نموده‌اند و همین مانع از انعقاد اطلاق ادله حجّیت خبر واحد می‌شود.

جواب: این حمل معروف، هیچ وجهی ندارد. برای این مضمون، سه حمل دیگر وجود دارد که بسیار مناسب‌تر با ادله دیگر است. این سه حمل عبارتند از:

الف) نهی از ظن غیر معتبر که حجّیتش مستند به یقین نیست.

ب) نهی از ظن در اصول عقاید، نه در تفصیل اعتقادات.

ج) نهی از ظن منافی با دلیل یقینی همچون اشکالات ظنی مخالفان در مقابل معجزات انبیا. به علاوه، در مقابل این آیات نهی کننده، آیاتی دیگر هست که به مدح اتباع ظن و حتی رجا و احتمال پرداخته است، مانند:

۱. «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ^۲»

۱. همان مدرک پیشین / ح ۱۹.

۲. سورة بقره (۲): ۴۶.

۲. ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ﴾^۱
 ۳. ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾^۲
 ۴. ﴿يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ﴾^۳
 ۵. ﴿لَمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^۴

و در احتجاج حضرت صادق علیه السلام و حضرت رضا علیه السلام هم گذشت که مقتضای احتیاط، بنای بر توحید است - و لو رجاءً - و نه انکار و الحاد. وجه جمع بین دو دسته آیات این است که ذم و نهی از اتباع ظن و احتمال گمان در جایی است که امکان تحصیل یقین و دلیل اقوی بر خلاف آن ظن و احتمال موجود است، ولی در جایی که امکان تحصیل یقین و دلیل اقوی نیست و راهی جز همین ظن یا احتمال برای کشف نداریم و محتمل هم از اهمیتی ویژه برخوردار است منطبق فطری به لزوم اتباع این ظن و احتمال و مراعات آن محتمل اهم، فرمان می دهد. احتمال در جایی تخرُّص و گمان مذموم است که کاشف اقوایی در بین باشد. و نباید فراموش کنید که اطلاق ظن و یقین در قرآن، بر مبنای اذعان شخص نیست؛ بلکه به حسب منشأ ادراک و مدرك اذعان است.

(۲) می دانید که آن چه در اعتقاد، مطلوب است جزم است و معرفت، و اما با ظن که نمی توان به جزم رسید و معرفت هم بر امر ظنی صدق نمی کند.

جواب: پیشتر گذشت که مراتب اذعان و جزم، متعدد و مختلف است و تحقق اذعان حتی در موارد "احتمال" نیز ممکن است. به این معنا که انسان بنا را بر همان محتمل اهم بگذارد.

و اما معرفت هم که صدقش منحصر در ادراک یقینی نیست؛ بلکه مجرد تصور و احتمال - در مقابل جهل مرگب - خود، مرتبه ای از علم و معرفت شمرده می شود و درجه ای از حجیت را دارا است.

۱. سوره بقره (۲): ۲۴۹.

۲. سوره کهف (۱۸): ۱۱۰.

۳. سوره فاطر (۳۵): ۲۹.

۴. سوره احزاب (۳۳): ۲۱.

۵. ثقة الاسلام کلینی: الاصول من الکافی، ج ۱: ص ۷۸/ح ۲ و ۳.

(۳) در اصول اعتقادات، وجود اعتقاد به اصول به نحو مطلق است، یعنی تحصیل معرفت به آن اصول لازم است ولی در تفصیلات اعتقادات، قضیه به نحوه دیگر است. در تفصیلات اعتقادات اگر علم آمد، وجوب اعتقاد هم می آید و بعد از حضور و حصول علم، دیگر جایی برای عرض اندام ظن نیست. این که می گویند تصویر حکم ظاهری در اعتقادات ممتنع است همین است.

جواب: علمی که وجوب اعتقاد در تفصیلات معارف، معلق بر آن است، منحصر به درجه خاصی از علم - یعنی ادراک یقینی - نیست؛ بلکه شامل درجات دیگر علم هم می شود. البته با توجه به این که علم را به تصوّر و تصدیق - با همه درجاتش - تقسیم کرده اند. و این که از ظن معتبر، تعبیر به "علم تبعیدی" می کنند، معنایش این نیست که حتی بالمعنی الاعم هم علم تکوینی نیست. تبعیدیت در این جا به معنای تنزیل آن به منزله درجه اعلائی علم تکوینی است.

و بالاتر می توان ادعا کرد که حتی وجوب اعتقاد در تفصیلات معارف، معلق بر حصول علم - منحصرأ - نیست؛ بلکه حصول درجه ای از ظن هم کافی است و دلیلش آن دسته از روایات است که به روشنی دلالت بر وجوب تسلیم در مقابل خبر ثقه در همه جا دارد.

برای مثال: صحیح عمر به یزید که از حضرت صادق علیه السلام نقل نمود:

أما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر^۱.

و نیز از همان حضرت:

لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا^۲.

و حتی آیه نقر، تفقه را منحصر به فروع نمی کند؛ بلکه در روایات، تطبیق بر معرفت حیات امام و تشخیص امام بعدی شده که از اهم مسائل اعتقادی است.

(۴) آن چه که در حیطه اعتقاد، مطلوب است معرفتی است که هدایت و علم به حقایق را در پی داشته باشد، و موجب تجنّب از ضلالت گردد، و در اتباع ظن چنین ضمانتی در کار نیست و هدایت و تجنّب از ضلالت تأمین نمی گردد.

۱. شیخ حرّ عاملی: وسائل الشیعه/ کتاب الطهاره: ابواب مقدمه العبادات، باب ۲/ ح ۱۹.

۲. همان مدرک سابق/ ح ۸.

جواب: قضیه ما از مقوله دوران امر بین ظن و یقین نیست که با وجود یقین، آن وقت اتباع ظن، ضلالت است؛ بلکه فرض ما در جایی است که امکان تحصیل یقین نیست، چرا که در تفصیل عقاید، غالباً تحصیل یقین ممکن نیست و اگر هم دلیلی عقلی یافت شود، نتیجه‌ای جز ظن نخواهد بود که شرحش گذشت. به علاوه، هنگام دوران امر بین ظن و جهل مرکب یا ادراک احتمالی، همین ظن، درجه‌ای از علم و وصول به حقیقت خواهد بود و بدون تردید اتباع از آن رجحان و کمال دارد.

و همچنین معلوم است که حکم شرعی در تفصیل مسائل اعتقادی، بر همان نمط حکم شرعی در تفصیل فروع عملی است که اطاعتش، موجب ازدیاد ایمان است و مخالفتش موجب فسق؛ ولی در اصول اعتقادی و اصول عملی، مخالفت موجب ضلالت بالمعنی الأخص خواهد بود. بنابراین، در اتباع از ظن در تفصیل اعتقادات، خطر ضلالت در بین نیست. و قبلاً هم گفتیم که ایمان و جزم درجات مختلفی دارد و گاه حتی از احتمال ناشی می‌شود، چه برسد به ظن.

(۵) عدم حجیت ظن مطلقاً در اعتقادات، امری اجماعی است و حتی در عمل به ظن در احکام شرعی فرعی اختلاف وجود دارد، در عقاید که جای خود دارد. شیخ طوسی در عده الأصول فرموده که در اصول دین نمی‌توان به اخبار آحاد تکیه نمود^۱ و ادعای اجماع نموده است.

جواب: رأی خود شیخ طوسی این است که کسی که در اصول اعتقادات و دیانات به ظن اکتفا کند و به حق برسد نجات پیدا می‌کند؛ گرچه در این کارش خطا کار است، ولی مؤاخذه نمی‌شود و مورد عفو قرار می‌گیرد^۲. و این گویای این است که مقصود از عدم اکتفا به ظن، عدم نجات و عدم هدایت و عدم صدق اعتقاد حق بر آن است - در جایی که به حق برسد - حتی در اصول دیانات نیست، بلکه مراد اثمی است که در اثر عدم ادای وظیفه حاصل شده و این اثم از این جهت است که او وظیفه دارد اعتقادی زوال‌ناپذیر و ثابت داشته باشد و این حالت جز از راه اعتماد بر ادله یقینی، حاصل نمی‌شود.

۱. عده الأصول، ج ۱: ص ۱۳۲ و ج ۲: ص ۷۳۱.

۲. همان منبع سابق.

(۶) هدف از خلقت، عبادت است و آن را به "معرفت" تفسیر نموده‌اند و عنوان معرفت بر اعتقاد ظنی، منطبق نمی‌شود. در نتیجه، در تکلیف وجود تحصیل معرفت که غرض مهم خلقت است، خلل وارد شده است.

جواب: بر فرض که چنین باشد هیچ کس ادعا نکرده که در تفصیل اعتقادات هم معرفت یقینی لازم است. پس یا باید ادله وجود تحصیل معرفت یقینی منحصر به اصول عقاید باشد - نه تفصیل آن - و یا باید معرفت شامل اعتقاد ظنی هم بشود.

* * *

□ ۷

بیان چند نکته

- (۱) بحث در معارف نقلی نسبت به معارف عقلی، تلاشی افزون‌تر می‌طلبد، چرا که بحث در معارف نقلی متضمن همان بحث عقلی است به اضافه ضوابط و موازین بحث نقلی، مثل ملاحظه عام و خاص، حاکم و محکوم، مفسر و مفسر، معالجه دلالت و جستجوی قراین عقلی و نقلی و کیفیت تحصیل تواتر معنوی تفصیلی یا اجمالی و کیفیت تحصیل مستفیض و موثوق معنوی تفصیلی یا اجمالی.
 - بلکه حتی در قراءت نقل معارفی باید به اشارات و لطایف و رموز ضابطه‌مند نیز توجه کرد؛ چرا که سنخ بحث در معارف نقلی، بحثی صرفاً حصولی نیست، بلکه رموز و لطایف در آن نقش چشمگیری دارند به شرطی که بهره‌گیری از این اشارات، ذوقی و سلیقه‌ای نباشد؛ بلکه همراه با شواهد و قراین و موازین باشد.
 - (۲) در میراث نقلی معارفی ما تفصیلی است که بحث عقلی و ذهن بشری به آن قد نمی‌دهد، لذا دایره بحث در اثبات تفصیل اعتقادی به وسیله ظن معتبر، بسیار أوسع از دایره علم ذوقی و علم فلسفی است.
 - (۳) تلاش‌هایی که تاکنون در قراءت تراث نقلی معارفی - در هر مسلکی - صورت گرفته در مقایسه با تلاش‌هایی که در قراءت و فهم تراث نقلی فروعات عملی صورت گرفته از حجم بسیار کمتری برخوردار است و حتی بسیار کمتر از جهود مدارس و مکاتب عقلی فلسفی است و همین موجب حرمان از کشف بسیاری از حقایق و اسرار معارف تراث روایی - و حتی قرآنی - شده است.
- و السلام علیکم و رحمة الله و بركاته