

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۱۴ و ۱۵، تابستان و پاییز ۱۳۹۲، ویژه فلسفه و کلام

اثبات بایستگی رویکرد فلسفی در فهم معارف اعتقادی دین بر پایه ممنوعیت تقلید در اعتقادات

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱

تاریخ تأیید: ۹۳/۳/۱۰

محمدعلی کمالی نیا*

چکیده: در این پژوهش تلاش شده است ضمن اثبات ممنوعیت تقلید در اعتقادات، به این مهم نائل گردد که اساساً رویکرد بجا و شایسته در فهم معارف اعتقادی دین، اتخاذ روش برهانی با محتوایی هستی‌شناختی است که همان فلسفه اولی تلقی می‌شود. این پژوهش در نگاه بیرونی توجیه عقلی و در نگاه درونی جواز شرعی را مورد بحث قرار می‌دهد. بر همین اساس در ضمن بحث، ضمن اقامه ادله عقلی بر ممنوعیت تقلید در اعتقادات، توجیه عقلی آن را نفی کرده و سپس با بررسی و اقامه ادله سمعی و نقلی دین، به جواز و عدم جواز تقلید در اعتقادات از نگاه دین پرداخته شده است و در نهایت به برخی از اهم شبهاتی که بر مدعای عدم توجیه و جواز تقلید در اعتقادات وارد شده، پاسخ داده شده است. در این تحقیق، از سویی بر عدم توجیه عقلی تقلید در اعتقادات استدلال می‌گردد و از سویی دیگر، عدم جواز تقلید نیز مورد توجه قرار می‌گیرد و بر پایه این ممنوعیت تقلید و لزوم استدلالی بودن عقاید، به اثبات ضرورت اتخاذ رویکرد فلسفی جهت تحصیل اعتقاد نسبت به گزاره‌های اعتقادی دین می‌پردازد. روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی - عقلی است.

واژگان کلیدی: فلسفه اولی، تقلید، اعتقادات، تعقل.

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

مقدمه

یکی از جنبه‌هایی که ضرورت و بایستگی نگاه فلسفی را در فهم گزاره‌های اساسی دین به اثبات می‌رساند، ضرورت استدلالی بودن اعتقاد به اصول و مبانی دین است. این ضرورت هم در نگاه پیشینی قابل طرح است و هم در نگاه پسینی. به تعبیر دیگر ضرورت استدلالی بودن مبانی دین، هم با نگاهی دینی و پس از پذیرش آن قابل اثبات است و هم با نگاهی کاملاً فرا دینی و پیش از اذعان و اعتقاد به دین.

پس برای فهم درست از بایستگی رویکرد فلسفه در فهم معارف اعتقادی دین، ابتدا باید به این پرسش پاسخ گوییم که در اعتقادات، تقلید و پذیرش قول غیر قابل قبول است یا نه؟ و آن چنان که بیان کردیم این سؤال را با دو رویکرد فرادینی و درون دینی باید پاسخ گفت.

اگر در کارزار بحث و بررسی، توفیق یابیم اثبات نماییم تقلیدی بودن اعتقاد به اصول عقاید هم عقلاً ممکن نیست و هم در دین مبین اسلام ممنوع است، لاجرم می‌توانیم ثابت کنیم حضور فلسفه به‌عنوان علمی که از احکام کلی وجود بما هو وجود بحث می‌نماید و روشی عقلی - برهانی دارد در فهم و پذیرش و اعتقاد به اصول عقاید دین ضروری است.

پوشیده نیست که اثبات ممنوعیت تقلید در اعتقادات بنیادین، از نگاه اسلام دو فایده اساسی دارد؛ اول آنکه می‌تواند ضرورت حضور فلسفه را در فهم اصول عقاید نمایان سازد و دوم اینکه پس از اثبات این ممنوعیت و توجه به لزوم ایمان و پذیرش و اعتقاد به این گزاره‌ها از نظر اسلام و التفات به این نکته که ابزار جایگزینی برای فلسفه در فهم و اذعان و اعتقاد به حداقل برخی از مهم‌ترین مبانی نظری و بنیان‌های اعتقادی اسلام وجود ندارد، می‌توان نتیجه

گرفت فلسفه ورزی و روش و محتوای فلسفه در سخت‌گیرانه‌ترین نگاه، به‌اندازه‌ای که در اعتقاد به اصول عقاید نقش‌آفرین است، از نگاه دین، مورد تأیید، بلکه مورد تأکید و اهتمام است. این نکته در ابطال شبهات و برخی نظرات نص‌گرایان و تفکیکیان بسیار حائز اهمیت می‌باشد.

تعریف تقلید

در مقام تعریف تقلید بی‌شک معنای لغوی تقلید مورد اهتمام نخواهد بود، بلکه می‌خواهیم معنای اصطلاحی آن را در بحث موجود بیابیم.

می‌توان گفت: در بیان معنای اصطلاحی تقلید در حوزه فقه و اصول فقه، دو رویکرد کلی قابل مشاهده است؛ رویکردی که تقلید را بیشتر با جنبه عملی معرفی می‌کند و رویکرد دیگری که سعی می‌کند به تقلید چهره‌ای نظری ببخشد. شکافی که در این دو رویکرد نمایان گردیده است بیشتر از آن نشأت گرفته که در علم فقه و اصول فقه تلاش می‌شود تا جواز و عدم جواز تقلید هم در رفتارهای مکلف و هم در دیدگاه‌های اساسی دینی او بررسی گردد، به تعبیر دیگر تقلید در فرعیات عملی و اصول اعتقادی. همین تفاوت در تعریف، در نحوه بحث از جواز و عدم جواز تقلید در اصول و فروع تأثیرگذار بوده است (انصاری، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶). شاید تعریفی که تقلید را در هر دو رویکرد آشکارا بیان می‌کند تعریف مرحوم آخوند خراسانی باشد: «التقلید و هو اخذ قول الغیر و رأیه للعمل به فی الفرعیات او الالتزام به فی الاعتقادات تعبدا بلا مطالبه دلیل علی رأیه (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۷۲)»

طبیعی است چنین اختلافی در تعبیر، در تعریف این واژه در علم کلام به چشم نمی‌خورد چرا که بحث از تقلید در کلام تنها از حیث نظری مورد اهتمام قرار گرفته است. به تعبیر دیگر

آنچه متکلم را به بحث از تقلید وا می‌دارد پاسخ به این پرسش است که آیا تقلید می‌تواند اعتقاد مطلوب در گزاره‌های بنیادین دین را تأمین نماید؟ اما هرگز فرعیات رفتاری در حوزه کاری متکلم نمی‌گنجد و به همین جهت از آن سخنی به میان نمی‌آورد.

در هر صورت در علم کلام نیز تقلید^۵ در اعتقادات- را نزدیک به همین مضمونی که در کلام آخوند آمده است تعریف می‌کنند؛ یعنی پذیرش رأی دیگری بدون هرگونه دلیلی بر درستی آن رأی. (حلی، ۱۳۶۵، ص ۴)

پس با توجه به مجموعه تعریفات که از نظر گذشت می‌توان نتیجه گرفت که پذیرش و قبول دیدگاه غیر چنانچه برآمده و متأثر از استدلال و برهان بر درستی آن رأی نباشد را تقلید گویند.

اثبات ممنوعیت تقلید

نگاه به کتب کلامی و حتی فقهی، ما را به این نکته رهنمون می‌شود که اگر چه اختلاف نظر در باب جواز تقلید در اعتقادات اساسی وجود دارد تا جایی که بنا به نقل شهید ثانی و میرزای قمی از یک سو گروهی قائل به عدم جواز تقلید در اعتقادات شده و از سوی دیگر برخی تقلید را لازم و نظر و استدلال را غیرمجاز دانسته‌اند (العاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹) اما جو غالب و نظر اکثریت قاطع در میان متکلمین و به‌ویژه در کلام شیعی، عدم جواز تقلید در اصول عقاید و لزوم نظر و استدلال در آن است و قول خلاف، در غایت ندرت و قلت است (العاملی، بی تا) ص ۵۹ بلکه برخی از فقهای بزرگ مکتب اهل بیت نیز در کتاب‌های فقه یا اصول فقه خود در بحث از اجتهاد و تقلید، عدم جواز تقلید در اصول عقاید را مورد تأکید قرار داده، محدوده جواز تقلید را در فروع فقهی منحصر می‌دانند. (حلی ۱۴۰۱ق، از ص ۹۴ تا ص ۹۵)

در این میان علامه حلی تأکید می‌ورزد که لزوم نظر و استدلال و عدم جواز تقلید در اصول عقاید مورد اجماع همه علماء است و کسی که در اصول عقاید خود تقلید نموده باشد از دایره ایمان خارج و مستحق عقاب دائم است (حلی، ۱۳۶۵، ص ۱) و حتی اطلاق اسم «مسلم» نیز بر او نوعی مجاز گویی است تا جایی که حکم به طهارت برای این چنین شخصی را تنها از باب عدم اطلاق عنوان کافر بر او، می‌داند. (حلی ۱۴۰۱ق، از ص ۹۴ تا ص ۹۵)

استدلالاتی که بر ممنوعیت تقلید در اصول عقاید طرح گردیده است به دو گروه تقسیم می‌شود؛ گروه اول ادله‌ای که عقلاً تقلید را در این عرصه غیرمجاز برمی‌شمرد و گروه دوم ادله‌ای است که سعی می‌کند از منابع دینی عدم جواز تقلید در اصول اعتقادات را اثبات نماید.

پیش از ورود به بیان و بررسی ادله ممنوعیت تقلید از غیر در اعتقادات به این نکته باید اشاره گردد که تقلید از غیر یا خواستگاه علمی دارد یا خواستگاه غیرعلمی؛ یعنی اینکه مقلد از فردی در عقاید اساسی خود تقلید می‌کند یا واقعاً به جهت تلاش برای کشف واقع است و تقلید او از یک شخص به جهت واقع‌نمایی تقلید است یا اینکه خواستگاه تقلید رعایت و تلاش برای وصول به واقع -آن‌چنان که هست- نیست بلکه اموری از قبیل عصبیت و حب و بغض و امثال آن سبب شده است که فردی نسبت به نظرات دیگری حالت قبول و پذیرش را داشته باشد.

در بخش اول نیز دو صورت را می‌توان فرض کرد؛ اول آنکه به جهت نظری، برهانی در نزد مقلد قائم گردیده که آنچه مورد نظر مقلد می‌باشد واقعیت و حقیقت است. در چنین صورتی تقلید از غیری که برهان بر صدق گفته او قائم شده، پذیرش برهان و علم است لکن مخفی نماند که حتی در این صورت هرچند اعتقاد به مضمون مورد تقلید حاصل و ثابت خواهد بود اما نسبت به مؤدای تقلید و گزاره‌ای که مورد تقلید قرار گرفته هرگز معرفت و شناخت

حاصل نگردیده است به عنوان مثال اگر برهانی بر صدق گفته زید، قائم باشد و زید نیز معتقد به این باشد که «هر الف ب» در این صورت هرچند قضیه «هر الف ب» از نظر ما نیز صادق است. اما هرگز ما مضمون آن را کشف و درک و فهم نکرده‌ایم مثال واضح‌تر موضعی است که شیخ‌الرئیس در برابر معاد جسمانی گرفته و آن را بر اساس فرموده صادق مصدق درست و مقبول می‌پندارد هرچند خود او معاد جسمانی را فهم نکرده و به کشف آن نائل نگردیده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳) لذا باید توجه داشت که چنانچه مؤدای تقلید از مواردی است که نفس شناخت و معرفت در آن ملاک و مطلوب است حتی چنین تقلید مبرهنی هم کافی نخواهد بود.

اما صورت دوم از این بخش اول این است که مقلد هرچند نظر مقلد را عین حقیقت و واقعیت تلقی نمی‌کند و برهانی بر صدق تام و کامل آن ندارد اما از آنجا که احتمال خطا در نظر مقلد را کمتر از احتمال خطا در نظرات خود می‌داند، لذا دست به تقلید از او می‌زند نظیر آنچه در احکام فرعی شرعی یا رفتارهای اجتماعی مردم ملاحظه می‌گردد که در هر امر به متخصص آن رجوع می‌نمایند. تقلید با این خواستگاه در دو صورت قابل قبول و درست است. صورت اول اینکه باب علم و معرفت نسبت به مؤدای تقلید برای مقلد بسته باشد و قدرت کشف حقیقت و واقعیت در میان نباشد؛ در این صورت عقل هم به‌درستی تقلید حکم می‌کند زیرا چنانکه مورد تقلید از اموری ضروری و لازم باشد تقلید راه منحصر و تنها مسیر خواهد بود؛ اما صورت دوم اینکه هرچند باب علم و معرفت در مورد تقلید بسته نیست اما احتمال وقوع در خلاف حق و واقع عقلا یا شرعاً مورد ترخیص و اجازه قرار گرفته باشد. در این دو صورت تقلید قابل‌پذیرش خواهد بود که البته در اصول عقاید چنین ترخیص عقلی یا شرعی‌ای ملاحظه نمی‌شود.

اکنون سخن این است که تقلیدی که ادله بر ممنوعیت آن اقامه می‌شود یا خواستگاه غیرعلمی دارد یا اگر هم خواستگاه آن علمی است اما باب علم در مورد آن بسته نبوده و مرخص عقلی یا شرعی هم در مورد تقلید وجود ندارد و یا اگر هم تقلید مبرهن باشد مورد تقلید از اموری است که علم و کشف نسبت به محتوای آن لازم است.

ادله عقلی بر ممنوعیت تقلید

اکنون به بیان ادله مختلف ممنوعیت عقلی تقلید می‌پردازیم.

جواز تقلید از عقیده باطل

اگر تقلید در اصول عقاید مجاز باشد هرآینه تقلید از اهل عقاید باطل نیز مجاز خواهد بود.

لکن تقلید از اهل عقاید باطل مجاز نیست.

پس تقلید در اصول عقاید مجاز نخواهد بود.

برای اثبات این برهان که در قالب قیاس استثنائی ذکر شده است تنها باید ملازمه را در قضیه شرطیه به اثبات برسانیم اما قضیه استثنائیه مفروض و روشن است و نیاز به اثبات ندارد چرا که تقلید از اهل عقاید باطل در اعتقادات عقلا قبیح است.

اینکه لازمه پذیرش جواز تقلید در اصول عقاید، جواز تقلید از اهل عقاید باطل می‌باشد به این سبب است که بنابر فرض مسئله، مقلد از آنجا که بدون دلیل و برهان از غیر تقلید می‌کند پس خود نمی‌تواند درستی و بطلان رأی غیر را ارزیابی نماید، در نتیجه نمی‌تواند به درستی یک نظر و بطلان نظر دیگر حکم کند. در چنین شرایطی تقلید از محق و مبطل^۵ از حیث حقانیت و بطلان - هیچ ترجیحی بر دیگری ندارد. پس همان‌گونه که تقلید از محق

می‌تواند مجاز باشد تقلید از مبطل نیز برای این شخص می‌تواند مجاز باشد. چرا که انحصار جواز تقلید در محق یا به ترجیح بلا مرجح می‌انجامد یا مستلزم آن است که مقلد قبل از تقلید از حقانیت مقلد مطلع باشد که اگر در آن هم تقلید کند، تسلسل پیش می‌آید و گرنه، فرع شناخت حق و استدلال و برهان است که در این صورت نیز دیگر تقلید معنا نخواهد داشت.

به تعبیر دیگر، اگر گفته شود که تنها تقلید از محق مجاز است و تقلید از مبطل مجاز نمی‌باشد در این فرض برای آشکار شدن حقانیت محق، یا باید تقلید کرد یا باید به استدلال و دلیل تمسک کند. اما فرض اول که مستلزم تسلسل است و باطل ولی فرض دوم عین مطلوب است؛ یعنی مقلد برای آنکه بتواند تقلید کند باید یقین کند کلام مقلد درست است و برای راستی آزمایی کلام او باید ابتدا استدلال و برهان بر درستی کلام او اقامه کند و در این صورت دیگر تقلیدی در بین نخواهد بود بلکه عقیده و نظر او با استدلال و دلیل و برهان حاصل گردیده است. (رازی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶۳)

عدم علم آوری تقلید

اگر تقلید در اصول عقاید مجاز باشد هرآینه باید علم‌آور باشد؛

اما تقلید علم‌آور نیست. *پروپوزگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
پس تقلید مجاز نیست. *رساله جامع علوم انسانی*

در این استدلال نیز باید اول ملازمه را ثابت نموده و سپس به اثبات قضیه استثنائیه

بپردازیم؛

اما اینکه جواز تقلید در گروه علم‌آور بودن آن است به آن جهت است که در اعتقادات آنچه عقلاً کارآمد و ضروری و شرعاً واجب است یقین و علم است نه ظن و وهم و شک. به همین

جهت شیخ بهایی (رحمة الله علیه) در بحث جواز یا عدم جواز تقلید در اعتقادات مسئله را مبتنی بر پاسخ به این سؤال طرح می‌نماید که آنچه در اعتقادات لازم و واجب است، علم است یا ظن؟ اگر علم، مطلوب باشد تقلید مجاز نیست، اما اگر ظن کافی باشد تقلید مجاز است. (العاملی، ۱۳۸۳، ص ۴۱۹)

اما اینکه در اعتقادات بنیادین آنچه عقلا لازم و مفید است تنها علم است را به این بیان توضیح می‌دهیم که در اعتقادات از گام نخست آن یعنی معرفت الله و شناخت شئون و صفات او گرفته تا ارسال رسول و انزال کتب و جعل امام و معاد و بسیاری از شئون آنها، آنچه عقلا انسان را وامی‌دارد تا به دنبال شناخت و معرفت این گزاره‌های بنیادین برود که در اکثر کتاب‌های کلامی^۵ اگر در همه آنها نباشد - از آن برای اثبات ضرورت عقلی شناخت استفاده شده است، استدلال به قاعده لزوم شکر منعم و ضرورت دفع ضرر محتمل است؛ یعنی متکلمین از این دو قاعده استفاده کرده‌اند که شناخت مبدأ و صفات و افعال او و فرستاده و کتاب او و جانشینان او و شناخت روز واپسین لازم و ضروری است. (حلی، ۱۳۶۵، ص ۳)

پس از آنجا که شکر منعم از نظر عقل لازم و ضروری است لذا شناخت منعم هم که شکر او متوقف بر آن خواهد بود لازم و ضروری می‌شود. چرا که مقدمه واجب عقلا واجب است. همچنین شکر منعم انسان را وامی‌دارد تا منعم را بشناسد و بر خواسته‌های او آگاهی یابد پس برای آگاهی بر خواسته‌های او باید پیام‌آور او را که خواسته‌های منعم را بیان می‌دارد شناسایی کند و جانشینان پیامبر هم که مبین و مفسر کلام پیامبر - که همان خواسته‌های منعم است - هستند باید شناخته شوند و

و نیز وقتی عقل دفع احتمال ضرری را لازم می‌داند که گاه این لزوم عقلی ناشی از شدت احتمال و گاه ناشی از سنگینی محتمل است پس عقل انسان را وامی‌دارد تا کاری کند که

ضرر بی‌منتهایی که در کلام بسیار از انسان‌ها پاک و شریف - در صورت عدم پذیرش و اعتقاد به توحید و معاد و انکار و عدم انقیاد و پذیرش فرستادگان مبدأ و جانشینان ایشان - به آن اشاره شده است را دفع نماید و از آنجا که عدم شناخت مبدأ و برخی صفات و شئون آن و فرستاده او و امامت و معاد و مباحث آن‌ها سبب احتمال این ضرر می‌گردد هر چند احتمالش در نظر شخصی کم باشد اما از آنجا که ضرر دائمی و غیرقابل جبرانی است که ابعاد آن گسترده است لذا عقل حکم می‌کند که باید بر دفع آن اقدام کرد؛ و به آن جهت که دفع آن متوقف بر شناخت است، پس شناخت مبدأ و معاد و نبوت و امامت لازم و ضروری می‌گردد.

ممکن است کسی بگوید ضرورت عقلی در دفع ضرر احتمالی، نیاز به شناخت ندارد بلکه با احتمال و ظن به مبدأ و فرستاده و... نیز می‌توان آن احتمال ضرر را دفع نمود پس احتمال ضرر، شناخت را لازم نمی‌آورد.

روشن است که این کلام قابل قبول نبوده و مردود است. چراکه موضوع ضرر احتمالی در این استدلال هرگز نفس وجود مبدأ و فرستادگان او نیست تا با ظن به وجود هم انسان سعی کند فرض را بر وجود گذاشته و همه آنچه در شریعت به آن دستور داده شده، انجام دهد تا ضرر را از خود دفع نماید؛ بلکه موضوع این ضرر احتمالی عدم پذیرش و اذعان و اعتقاد است یعنی اگر مبدأ مورد پذیرش و اذعان و اعتقاد نفس نباشد احتمال ضرر سنگین و بزرگی می‌رود پس تا زمانی که این اذعان و اعتقاد حاصل نگردد احتمال ضرر به قوت خود باقی است بلکه حتی احتمال اینکه اعتقاد و پذیرش عن علم لازم باشد نیز ضرر محتمل را تثبیت کرده و دفع آن جز با شناخت کامل حاصل نمی‌گردد.

حال که این دو استدلال طرح شده در کلام، بر ضرورت شناخت را بیان کردیم، مناسب است ببینیم چگونه این دو استدلال در بحث ما فایده‌مند خواهند بود.

سخن این است که هر دو استدلال فوق آنچه بر عهده انسان صاحب‌خرد می‌نهد، مجرد قبول ظاهر دین نیست بلکه بر اساس این دو دلیل، انسان وظیفه دارد گزاره‌های بنیادین دین را به‌درستی و شفاف بشناسد و بپذیرد.

در استدلال نخست، چون موضوع لزوم عقلی، شکر منعم است؛ پس بی‌تردید ابتدا باید منعم واقعی شناخته شود و با ظن و گمان هم شناخت حاصل نمی‌گردد. چرا که حتی با شکر منعم ظنی، این حکم عقلی بازهم انسان را موظف می‌بیند و طوق وظیفه را از گردن او خارج نمی‌کند، زیرا احتمال اینکه منعم واقعی بدون شکر مانده باشد در ظن به منعم، منتفی نیست. پس شکر منعم جز با شناخت کامل منعم میسر نیست و از آنجاکه هر آنچه واجب و لزوم عقلی بر آن متوقف باشد از نظر عقل واجب و لازم است لذا شناخت، نیز ضرورت عقلی می‌یابد.

در استدلال دوم نیز این لزوم و ضرورت شناخت را با وضوح بیشتری می‌توان ثابت کرد. چرا که عکس‌العمل شخص باید به‌گونه‌ای باشد که این ضرر محتمل را دفع نماید. پس ظن و گمان به مبدأ و معاد و سایر اعتقادات اساسی و اصولی دین با بیانی که گذشت، هرگز احتمال ضرر را دفع نخواهد کرد. لذا برای دفع احتمال ضرر، باید به شناخت و معرفت برسد تا در سایه آن ضرر محتمل به کلی دفع گردد.

حاصل کلام اینکه بنابراین استدلال، شناخت علمی و یقینی گزاره‌های اساسی دین ضروری است. پس ملازمه در قضیه شرطیه قیاس استثنائی، با اثبات ضرورت علم و معرفت یقینی در اعتقادات ثابت شد. حال باید به این نکته پردازیم که آیا تقلید می‌تواند علم‌افزایی داشته باشد و اصولاً تقلید می‌تواند ابزار تولید علم و دانش محسوب شده و طریقی برای کشف مجهولات باشد. بدیهی است موضوع بحث ما تقلید بما هو تقلید یعنی تقلید صرف است، اما

تقلید در استدلال یا تقلیدی که برهانی بر درستی کلام مقلد قائم باشد، در بحث ما داخل نیست و درواقع از دایره تقلید خارج و پذیرش مؤدای استدلال خواهد بود.

نسبت میان علم و تقلید

اکنون باید ببینیم حقیقت علم قابل تطبیق بر تقلید هست یا نه؟ ابتدا به تعریفی از علم حصولی که موضوع سخن در این مجال است اشاره می‌کنیم و آن اینکه علم حصولی «حصول صورت معلومات در ذهن یا نفس است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۲)

پس بنابراین تعریف از علم حصولی آشکار می‌شود که هر علمی باید صورتی از معلوم را در ذهن عالم، حاضر کند. حال باید دید در تقلید واقعاً صورتی از معلوم در نزد عالم حاصل و حاضر می‌شود؟

بر ارباب معرفت پوشیده نیست که علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود (پیشین) و بی‌تردید در بحث از اعتقادات سخن از علم تصویری نخواهد بود چراکه تصور که صورت معلوم بدون حکم است و نفس در برابر این صورت ذهنی هیچ موضعی ندارد، نمی‌تواند با اعتقاد همخوانی داشته و قابل تطبیق بر آن باشد زیرا در اعتقاد پذیرش و حکم و اذعان نفس به مضمون گزاره‌های بنیادین دینی مطرح است و این فرایند با تصدیق همخوانی و مطابقت دارد. در واقع همان‌گونه که در برخی کتب کلامی نیز اشاره شده است تصدیقی که از اقسام علم می‌باشد، همان یقین است و لذا از یک‌سو برخی در تقسیم‌بندی علم، علم را به تصور صرف و تصدیق جازم مطابق ثابت (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۵) تقسیم کرده‌اند و از دیگر سوی برخی دیگر علم را در اصطلاحی اخص به یقین تعریف کرده و یقین را اعتقاد جازم مطابق ثابت برشمرده‌اند (جرجانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۶۷) و همچنین تصدیق را که در نگاه صدرالدین شیرازی (قدس الله نفسه الزکیة) تصویری است عین حکم یا مستلزم حکم

(شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲) این چنین نیز تعریف کرده‌اند: «هو الحکم الیقینی بنسبه احد المتصورین الی الآخر ایجابا او سلبا» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۵) پس این یقین یا تصدیق که یکی از دو قسم علم است، با توجه به استدلال‌ات مذکور، آنچه در اعتقادات دینی مطلوب است رسیدن به همین مرتبه از علم یعنی تصدیق یا یقین است. البته هرچند تعابیر در تعریف تصدیقی که از اقسام علم است مختلف می‌باشد اما آنچه در تعریف این واژه نقطه وفاق می‌تواند تلقی شود، همین حیث حکمی است که نفس عالم، میان دو تصور و تصور نسبیّت سلبی و ایجابی آن دو صادر می‌کند. به بیان دیگر هرگاه نفس، حکم به وقوع نسبت سلبی یا ایجابی میان دو تصور نمود، تصدیق رخ داده است. اما اینکه تصدیق دقیقا چه ماهیتی دارد و اینکه تصدیق امری مرکب از سه تصور و یک حکم است یا نفس حکم است یا غیر از آن، بحث‌هایی است که در این پژوهش مجال بررسی آن نیست.

حال می‌خواهیم ببینیم آیا تصدیق می‌تواند بر تقلید صدق کند یا به تعبیر دیگر تقلید در عقاید می‌تواند امر یقینی تلقی گردد.

برای بررسی امکان تطبیق تصدیق و یقین بر تقلید با عنایت به آنچه ذکر گردید باید به دو سؤال پاسخ دهیم؛ سؤال اول اینکه: اصلاً تقلید می‌تواند صورتی از معلوم را در نزد مقلد حاضر کند تا تعریف علم بر آن صادق باشد و سؤال دوم اینکه تقلید می‌تواند اعتقاد جازم مطابق ثابت که همان یقین و تصدیق است، باشد.

صورت ذهنی در تقلید

در پاسخ به پرسش اول به نظر می‌رسد که در فرایند تقلید هرگز تصویری از معلوم (معتقد یا گزاره‌ای که مقلد در آن از مقلد تقلید می‌کند) در نزد مقلد شکل نمی‌گیرد چراکه حدوث علم و تولد آن مانند هر پدیده دیگری نیازمند علت است و علت تولد علم هم در حوزه تصورات، حد

تام و در حوزه تصدیقات، برهان است (طوسی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۳) درحالی که مفروض این است که مقلد در پذیرش گزاره تقلیدی هرگز به برهان و استدلال تمسک نجسته است. یادآوری می‌شود که مراد از تصدیق در اینجا اصطلاحی از آن است که مترادف بامعنای یقین بوده و از اقسام علم می‌باشد. توجه به این نکته از آن جهت حائز اهمیت است که ممکن است از تصدیق اصطلاحات دیگری اراده شود که اعم از یقین و ظن باشد و موجبات حصول تصدیق به این معنای اعم، نیز فراتر از برهان خواهد بود و بی‌تردید آن اصطلاحات مورد نظر ما در اینجا و بحث اعتقادات نمی‌باشد.

بر اساس این استدلال علم نظری یا همان تولد علم (تصدیق) که صورتی از معلوم را در نزد عالم محقق می‌کند تنها زائیده برهان است لذا از آنجا که تقلید، برهان نیست و به آن نیز منتهی نمی‌گردد پس گزاره تقلیدی هرگز علم افزایی نداشته و نمی‌تواند تصویری از معلوم اعتقادی در نزد مقلد حاصل کند.

پس تا اینجا به سؤال اول پاسخ دادیم و اظهار داشتیم که در تقلید هرگز صورت معلوم در ذهن یا نفس حاضر نمی‌شود، لذا تقلید نمی‌تواند از مقوله علم حساب شود و به همین جهت با توجه به آنکه اثبات نمودیم در گزاره‌های بنیادین اعتقادی و برخی از شئون آن تحصیل علم و یقین ضروری است، پس تقلید نمی‌تواند راهکار مناسبی در تحصیل اعتقادات و گزاره‌های بنیادین دینی باشد.

اعتقاد جازم ثابت مطابق در تقلید

پس از چشم‌پوشی از پاسخ اول، پرسش بعدی قابل طرح است و گرنه پس از آن که در اصل تطبیق تعریف علم بر تقلید مناقشه گردید، بررسی تطبیق تعریف یکی از اقسام علم بر آن لغو و غیر حکیمانه است.

در پاسخ به سؤال دوم با توجه به اینکه تصدیق در این تعریف به شکل ترکیبی تعریف شده است یعنی «اعتقاد جازم ثابت مطابق» لذا نفی هر یک از عناصر ترکیبی آن در تقلید، آن را از دایره تصدیق و یقین خارج کرده و مطلوب را که «عدم امکان علم افزایشی و تصدیق آوری تقلید» است، ثابت می‌کند.

عنصر اول: اعتقاد

عنصر اولی که در تعریف تصدیق از آن استفاده شده است، اعتقاد است. در لغت اعتقاد به معنای سخت و محکم شدن و ثابت و استوار ماندن است (فراهیدی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۴۰) اما در اصطلاح اعتقاد در دو معنای اعم و اخص استفاده شده است. اعتقاد در معنای اخص همان تصدیق است که یکی از اقسام علم بوده و بر همین اساس جهل مرکب و ظن و تقلید از آن خارج خواهد بود؛ اما معنای اعم آن شامل ظن و جهل مرکب و تقلید نیز می‌شود. (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۵)

آشکار است که اعتقادی که در بیان مفهوم تصدیق بکار می‌رود اصطلاح اخص آن بوده و لذا شامل تقلید نیز نمی‌شود و این عدم شمول اعتقاد اخص نسبت به تقلید به جهت آن است که معنای لغوی اعتقاد یعنی عقد القلب و صلابت و شدت در معنای اخص آن، نسبت به مضمون گزاره معتقد، اشراب شده و لحاظ گردیده است و آن چنان که در الفروق فی اللغه (عسکری، [بی تا]، ص ۸۵) مورد توجه قرار گرفته است. همین تناسب میان معنای لغوی و اصطلاح اخص بوده است که لفظ اعتقاد در این معنا نیز استعمال می‌گردد. عبارت او اینچنین است: «أن الاعتقاد هو اسم لجنس الفعل علی أی وجه وقع اعتقاده و الاصل فیه أنه مشبه بعقد الحبل و الخیط فالعالم بالشیء علی ما هو به کالعاقده المحکم لما عقده». بر همین اساس، انسانی که به محتوای گزاره اعتقاد دارد در واقع از آنجا که تطابق آن را با نفس الامر کشف

کرده است، محتوای آن با قلب او گره خورده و به شدت و سختی رسیده است و قابل زوال و سلب نیست، لذا چنین فردی را معتقد می‌نامند؛ اما کسی که از روی تقلید به مضمون قضیه‌ای ملتزم شده باشد هرگز چنین حالتی نسبت به مؤدای آن گزاره برایش رخ نخواهد داد و این شدت و صلابتی که از او ملاحظه می‌شود نسبت به شخص مقلد است نه گزاره مورد تقلید. به همین جهت است که اگر مقلد از آن گزاره برگردد یا حتی نقیض آن نظر را برگزیند، مقلد نیز بدون هرگونه چون و چرایی می‌پذیرد.

کوتاه‌سخن اینکه اعتقاد در مورد تقلید قابل تطبیق نبوده و لذا مقلد هرگز نسبت به مورد تقلید، معتقد نخواهد بود مگر به اصطلاح اعم اعتقاد که در این مقام مورد نظر نیست.

عنصر دوم: جزم

در تعریف تصدیق یا یقین دومین عنصر، جزم است. جزم در بحث ما به معنای آن است که عقل، نقیض مضمون یک گزاره را ممتنع شمارد. (سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۹۷) یعنی انسان متیقن و صاحب تصدیق در برابر یک گزاره، یک طرف آن را بپذیرد و نقیض آن را ممتنع بداند. چنین موضعی را اصطلاحاً جزم می‌نامند که یکی از اساسی‌ترین مشخصات کشف یقینی یا علم تصدیقی است به گونه‌ای که بدون جزم که همان حکم به امتناع طرف مخالف است هرگز کشف و علم تحقق نمی‌یابد. (الحسینی العبدلی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲)

به تعبیر دیگر انسان در مواجهه با مضمون یک قضیه یا یک طرف آن را بر دیگری ترجیح می‌دهد یا هیچ طرفی را ترجیح نمی‌دهد. صورت دوم که شک است اما در صورت اول یا طرف مرجوح را ممکن می‌شمارد که ظن است یا ممتنع می‌انگارد که با حکم به امتناع طرف مرجوح، نسبت به مفاد گزاره جازم گردیده و تصدیق و یقین برای او حاصل می‌گردد.

تردید نیست که در تقلید هرگز جزم به معنای حکم نفس به امتناع طرف مقابل مضمون قضیه، وجود ندارد. چراکه حکم به امتناع طرف مقابل نیازمند علت است و علت آنهم اقامه برهان بر امتناع است که در تقلید علتی برای حکم به امتناع وجود ندارد چرا که تقلید از برهان خالی است. میرسیدشریف جرجانی چنین می‌گوید: «(قوله واعتقادانه لایمکن أن یکون الا کذا) فلا یحتمل النقیض أصلاً لافی الحال فخرج الظن المطابق و لافی المأل فخرج تقلید المصیب لانه لعدم استناده الی موجب یحتمل النقیض مآلاً» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۳۶) از سوی دیگر واضح است که نفس تقلید نیز نمی‌تواند علت برای حکم به امتناع باشد چرا که تخلف معلول از علت عقلاً محال است در حالی که عقلاً تخلف از نظر مقلد محال نیست پس معلوم می‌شود که تقلید، علت حکم به امتناع نیست. علاوه بر آنکه در تقلید ممکن است در عین آنکه مقلد در گزاره‌ای از مقلد خود تقلید می‌کند در عین حال به نقیض آن نیز معتقد باشد نظیر آن که توده‌های مردم در عین اینکه معاد را تقلیداً، از رسول گرامی اسلام پذیرفته‌اند لکن عملاً همه چیز را در همین دنیا خلاصه می‌بینند. امثال این گونه مصادیق فراوان است و این به آن جهت است که برای مقلد، حالت علم و کشف و یقین و تصدیق رخ نمی‌دهد و گرنه در این فرض باید چنین فردی در زمان واحد به طرف نقیضان معتقد باشد که چنین چیزی محال است.

خلاصه از آنجا که جزم از مؤلفه‌های اساسی علم و تصدیق و یقین است و با توجه به اینکه تقلید، جزم به معنای حکم نفس به امتناع طرف مقابل قضیه تقلیدی را فاقد می‌باشد پس تقلید حتی تقلید مطابق با واقع، نمی‌تواند از اقسام علم و تصدیق و یقین تلقی شود.

عنصر سوم: مطابقت با واقع

در تحلیل فرایند یقین و تصدیق با این مؤلفه نیز مواجهیم که هر تصدیق و یقینی مطابق با واقع است، چراکه تصدیق و یقین از اقسام علم بوده و علم نیز کشف واقع است. پس طبیعی است که کاشف و منکشف عنه مطابق باشند.

اما این عنصر نیز در تقلید قابل اثبات نیست؛ یعنی مقلد هرگز نمی‌تواند گزاره تقلیدی خود را مطابق با واقع بداند - هرچند در نفس الامر این احتمال وجود دارد که به صورت اتفاقی گزاره تقلیدی مطابق با واقع باشد - زیرا اثبات مطابقت، با نفس همان تقلید، دور و با تقلیدی دیگر تسلسل بوده و باطل است و تنها راه باقیمانده برای اثبات تطابق، برهان و استدلال است که در این صورت دیگر مقلد، مقلد نخواهد بود.

عنصر چهارم: ثبات

مؤلفه آخری که در این تحلیل از تصدیق و یقین مطرح گردیده است ثبات است. ثبات در اینجا به معنای زوال‌ناپذیری است (سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۹۷)؛ یعنی انسان متیقن که در برابر گزاره‌ای به تصدیق می‌رسد دیگر این تصدیق و حکم نفسانی او به ترجیح مضمون قضیه که همراه با امتناع نقیض و مطابقت آن با واقع است، هرگز قابل زوال نیست. زیرا این تصدیق و آن مطابقت به سبب علتی پدید آمده است و صدفه‌ای رخ نداده تا زایل گردد، بلکه تصدیق و اعتقادِ جازم مطابق او متولد از برهان است پس همچنان که برهان تغییرناپذیر است، تصدیق نیز ثابت و زوال‌ناپذیر خواهد بود. به همین جهت برخی از متکلمین به‌جای تعبیر به ثابت در اعتقاد جازم مطابق ثابت، تعبیر لموجب را قرار می‌دهند یعنی اعتقاد جازم مطابق لموجب (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲) لکن ثبات را به بیانی دیگر نیز می‌توان تفسیر کرد و آن اینکه از

آنجا که تصدیق و یقین، کاشف از واقعیت بوده و واقعیت نیز زوال‌ناپذیر است پس یقین و تصدیق نیز قابل‌زوال نیست.

این عنصر نیز در تقلید یافت نمی‌شود و تقلید از حیث این جهت نیز درمانده و فقیر است چرا که در تقلید هرگز ثبات اخذ نشده است به این معنا که مقلد همان‌طور که اکنون در حال تقلید است ممکن است بعداً به واسطه ایجاد تشکیک از تقلید دست بردارد و یا اینکه از شخص دیگری تقلید کند که نظر شخص اول را نمی‌پذیرد که در نتیجه گزاره تقلیدی زایل می‌گردد. پس التزام به مفاد قضیه تقلیدی و ادعای مطابقت آن با واقع، زایل شدنی است و ثابت نیست.

نتیجه اینکه وقتی تصدیق و یقین تغییرناپذیر بوده و هرگز زایل نمی‌شود پس تقلید که قابلیت زوال و تغییر را دارد نمی‌تواند مصداقی برای تصدیق و یقین تلقی شود و آنگاه که تقلید را خارج از دایره علم قرار دادیم هرگز نمی‌تواند معرفت و شناخت و تصدیق و اعتقاد یقینی را که در بنیان‌های اساسی فکری و دینی مطلوب است تأمین نماید. پس تقلید در اعتقادات اساسی و بنیادین نابجا و غیرقابل پذیرش می‌باشد.

با این بیانات استدلال دوم بر ممنوعیت تقلید در اعتقادات نیز تمام می‌شود زیرا هم ملازمه در قضیه شرطیه قیاس استثنائی و هم محتوای قضیه استثنائی اثبات گردید.

در اینجا باید به این نکته نیز توجه نمود که وجود محذورهای عقلی در تقلید در اعتقادات، حتی اگر چشم‌پوشی شود باز عقلاً تقلید به معنای تعبد به نفس دین در گزاره‌های پیشینی اعتقادی یعنی در اصل مبدأ و توحید و شئون آن و اصل نبوت و بسیاری از شئون نبوت، با محذور دور باطل نیز مواجه است و بر همین اساس حتی با چشم‌پوشی از دو محذور و استدلال فوق حداقل در این بخش از اعتقادات، تعبد به معنای پذیرش گزاره‌های دینی بدون دلیل و برهان، عقلاً ممکن نیست.

تا به اینجا در ضمن استدلال‌های عقلی فوق، با نگاهی برون دینی، ممنوعیت تقلید را در معارف اعتقادی بنیادین دینی به اثبات رساندیم. اکنون لازم است ببینیم که با رویکرد درون دینی نیز می‌توانیم ممنوعیت تقلید در حوزه معارف این‌چنینی را به اثبات برسانیم.

ادله سمعی بر ممنوعیت تقلید

در اینجا سعی می‌شود با اشاره به برخی از آیات قرآنی موضع رسمی دین مبین اسلام در باب جواز یا عدم جواز تقلید در اصول اعتقادات را بیان نماییم.

آیاتی که در ضمن کلمات متکلمین برای اثبات حرمت و عدم جواز تقلید بیان گردیده است، متعدد می‌باشد. در این میان آیات قرآن در دو طیف و دسته بر حرمت تقلید و لزوم و وجوب استدلال و نظر دلالت دارند. اول آن دسته از آیات که به مذمت و انتقاد از تقلید می‌پردازد. دوم آیاتی که به نوعی تحصیل علم و یقین در حوزه اعتقادات را مورد تأکید قرار می‌دهد.

اما دسته اول:

در این دسته ما یکی از آیات را به همراه تبیین آن به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

«وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (سوره مبارکه مائده (۵)، آیه شریفه ۱۰۴)

در این آیه شریفه قرآن، اشاره می‌شود که کافران در برابر دعوت منطقی و عقلانی به پذیرش انزال کتب و ارسال رسل-با عنایت به اینکه ایشان، اصل مبدأ را انکار نمی‌کردند و الله (جل جلاله) را به خدایی قبول داشتند (سوره مبارکه مؤمنون (۲۳)، آیات ۸۲ تا ۸۹) ° خود را در تدین به خدا، بی‌نیاز از پیامبر و کتاب دانسته و در رابطه خود و خدا، تقلید از آباء و اجداد را

کافی می‌انگاشته‌اند. قرآن کریم ضمن ذمّ این چنین روشی در خداپرستی، کلیت درستی دیدگاه و رفتارهای آباء و اجداد که سبب به خطا رفتن ایشان شده است را زیر سؤال می‌برد.

مخفی نماند که می‌توان گفت: در این آیه شریفه، به استدلال عقلی اولی که بر ممنوعیت تقلید اقامه گردیده اشاره می‌شود. چراکه در این آیه به این نکته توجه می‌دهد که مقلد، از آنجا که نظر و استدلال و برهانی ندارد و خود یکسره از حقیقت و واقعیت بیگانه است، لذا چنین کسی یا باید از تقلید دست بردارد و یا باید قبول رأی باطل و نادرست را هم درست بداند. به تعبیر روشن‌تر هرگاه اصل تقلید درست باشد؛ پس باید تقلید از نادانان و گمراهان نیز درست باشد (چرا که مفروض این است که مقلد، حق و باطل را تشخیص نمی‌دهد). در حالی که تقلید از نادانان و گمراهان باطل است. پس اصل تقلید نیز باطل خواهد بود. به نظر قاصر می‌رسد که تعبیر انتهایی آیه: «أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» توجه دادن به این تالی فاسد در تقلید است.

از این دست آیات قرآن که بر مذمت تقلید کافران آمده است به بیان‌های مختلف در قرآن فراوان یافت می‌شود که در اینجا تنها به صورت فهرست وار به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

قَالُوا جِئْنَا لِنُلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (سوره مبارکه یونس (۱۰)، آیه شریفه ۷۸)

وَإِذْ أَقْبَلُ لَهُمْ آتِيعُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ قَالُوا إِبْلِ تَتَّبِعْ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ (سوره مبارکه لقمان (۳۱)، آیه شریفه ۲۱)

قَالُوا إِبْلِ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (سوره مبارکه شعراء (۲۶)، آیه شریفه ۷۴)

إِنَّهُمْ أَقْبَلُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهَمَّ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ (سوره مبارکه صافات (۳۷)، آیات شریفه ۶۹ و ۷۰)

وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِذِ اتَّعَلَّ الْمُتْرَفُونَ إِتْرَافَهُمْ وَإِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَهُمْ عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ
(سوره مبارکه زخرف (۴۳)، آیه شریفه ۲۳)

وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَّرَاءَنَا فَمَا أَصَلُّونَا السَّبِيلًا رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَاهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا (سوره
مبارکه احزاب(۳۳)، آیات شریفه ۶۷ و ۶۸)

دسته دوم آیاتی است که در حوزه اعتقادات، بر تحصیل علم و معرفت و یقین تأکید می‌نماید:

إِن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى النَّفْسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى (سوره مبارکه نجم(۵۳)، آیه ۲۳)

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنْهُ الْخَقُّ شَيْئًا (سوره مبارکه نجم(۵۳)، آیه ۲۸)

در این دو آیه شریفه به وضوح بر ضرورت اتباع علم و پرهیز از جهل‌زدگی تأکید می‌فرماید. در آیه نخست، به سه نکته اساسی اشاره یا تصریح دارد.

اول اینکه آنچه بت پرستان و مشرکان، شریک و واسطه میان خود و الله (جل جلاله و عم نواله) فرض می‌کنند، تنها دیدگاه‌های بی پایه و هواپرستانه آنان می‌باشد که ایشان را به ادامه مسیر ضلالت پدرانشان واداشته است.

دوم توجه به این نکته که تبعیت ایشان از آباء، تبعیت از غیر علم و هوای نفس است.

سوم بیان این مهم که هرگونه اظهارنظری در حوزه اعتقادات و الهیات باید مستظهر به دلیل و برهان قاطع باشد.

از مجموع این سه نکته، مفاد استدلال عقلی دوم اقامه شده بر ممنوعیت تقلید استفاده می‌شود. در این استدلال کوشیده شد ضمن اثبات ضرورت شناخت علمی یقینی در حوزه اعتقادات بنیادین، عدم علم آوری تقلید نیز تبیین شده و از آن، عدم امکان اخذ به تقلید در معارف اساسی اعتقادی نتیجه گرفته شود.

در آیه دوم نیز، ضمن آنکه رویکرد کافران در تسمیه ملائک به اسماء زنانه را تقبیح فرموده است چنین کاری را خالی از علم دانسته و تأکید می‌کند، مظنون بودن و احتمال راجح دادن نسبت به محتوای یک دیدگاه یا گزاره نظری، کاشف از صدق آن نخواهد بود.

در این بخش نیز در کتب کلامی به آیات فراوانی تمسک شده است که ما به جهت آنکه مطلوب حاصل گردیده به تبیین همین دو آیه شریفه بسنده نمودیم.

اما آنچه در ادبیات قرآن در بحث ما بسیار جلب توجه می‌کند آن است که قرآن کریم که کلام الهی و معجزه جاودان رسول اعظم صلی الله علیه و آله است. از آنجا که مخاطب او در این آیات منکرین و ملحدین و کسانی که هنوز متدین به آئین اسلام نشده‌اند، هست. لذا به جای آنکه آن‌ها را به تقلید و پذیرش بی چون چرای خود دعوت کند، با زبان منطق و عقل، اساس رویکرد اعتقادی آنان را که بر پایه‌های سست تقلید بنا شده است، نشانه رفته و انکار می‌کند. لذا به نظر می‌رسد، کلام برخی در باب لزوم تقلید در اصول دین از ائمه اهل بیت و نبی اعظم، ناشی از غفلت در این رویکرد آشکار قرآن است.

نتیجه‌گیری

تا اینجا، سعی گردید که عدم جواز تقلید در اعتقادات اثبات گردد تا از این طریق بایستگی نگاه فلسفی در گزاره‌های اعتقادی روشن گردد.

ما بر اساس بحث‌های گذشته به این نتیجه رسیدیم از آنجا که در اعتقادات، اذعان و عقداً قلب مطلوب است که آن نیز رهن کشف و یقین است و با توجه به بحث‌های فوق، پذیرش قول غیر بدون دلیل و استدلال و نظر بر درستی آن، اعتقاد آور نبوده و علم افزا نیست و از نگاه دین نیز نامعتبر است، پس یقین و تصدیق و اذعان، تنها و تنها معلول برهان خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۳) حاصل آنکه برای حصول اعتقاد باید بر اثبات معتقد، برهان اقامه نمود. از سوی دیگر با توجه به این نکته که برهان قیاسی است که از حیث صورت و ماده یقینی است - یعنی از حیث صورت ضروری الانتاج است و از حیث ماده نیز مواد آن یا بدیهی است یا به بدیهی منتهی می‌شود (حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۸) - به کارگیری برهان در بحث از گزاره‌های بنیادین دینی - در حوزه شناخت مبدأ و صفات و اسماء او و شناخت و اثبات معاد و بسیاری از شئون آن و بسیاری از شئون بحث از نبوت و امامت - در دو جهت قابل طرح است؛ جهت نخست، قالب برهان است که همان قیاس منطقی بوده و شرایط و ضوابط آن در منطق بیان شده و مشخص است و جهت دوم آن، ماده این قیاسی است که می‌خواهد یک گزاره اساسی دین را اثبات نماید. طبیعی است وقتی حوزه مورد بحث و بررسی، حوزه هستی‌شناختی باشد، مواد مورد استفاده در قالب قیاس نیز هستی‌شناختی خواهد بود و از آنجا که فلسفه بنا به مفروض این پژوهش، علمی است که در روش برهانی است و در محتوای آن احوال کلی وجود و هستی سخن می‌گوید، پس تعریف فلسفه بر براهین اثبات گزاره‌های اعتقادی قابل تطبیق خواهد بود، چرا که هم قالب آن قیاس و هم مواد آن یقینیاتی با موضوع هستی و احوال کلی آن است.

نتیجه اینکه در گزاره‌های اعتقادی نگاه فلسفی در بخش وسیعی از آن ضروری بوده و در بخشی نیز هرچند ممکن است ضروری نباشد اما در اعتقاد عمیق‌تر مفید و مؤثر می‌باشد.

منابع

۱. الله تبارک و تعالی، القرآن الکریم.
۲. ابن سینا، علی بن حسین، ۱۴۰۴ق، الشفاء (اللهیات)، سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. انصاری، مرتضی، ۱۴۰۴ق، الاجتهاد و التقليد، قم: مکتبه مفید، چاپ اول.
۴. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، قواعد المرام فی علم الکلام، سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۵. جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، بدرالدین نعلانی، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، جلد ۱ و ۲ و ۸.
۶. الحسینی العبدلی، عبدالمطلب بن مجدالدین، ۱۳۸۱، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، علی اکبر ضیایی، تهران: میراث مکتوب.
۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر و سیوری، مقداد بن عبدالله و حسینی، ابوالفتح بن مخدوم، ۱۳۶۵، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ چهارم.
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۰۱ق، اجوبه المسائل المهنائیه، قم: خیام، چاپ اول.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۶۵، الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
۱۱. حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۰۹ق، المنقذ من التقليد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ اول.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۳. سیوری مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۱، التصور و التصدیق، قم: بیدار، چاپ پنجم.
۱۵. الطوسی، نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن، ۱۳۷۱، الجوهر النضید، حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، قم: بیدار، چاپ پنجم.
۱۶. العاملی، حسن بن زین الدین، [بی تا]، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ نهم.
۱۷. العاملی، زین الدین بن نورالدین علی، ۱۴۰۹ق، حقائق الایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة، سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ اول.
۱۸. العاملی، محمد بن حسین، ۱۳۸۳، زبده الاصول، قم: شریعت، چاپ اول.
۱۹. العسکری، حسن بن عبدالله، [بی تا]، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، چاپ اول.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی