

حجیت اخبار آحاد در اعتقادات

حمیدرضا مقصودی*

چکیده

بی‌شک، حجیت روایات آحاد در حوزه اعتقادات، از تأثیرگذارترین مباحث در حوزه‌های تفسیر و عقاید و کلام است که سبب رویکرد متفاوت در شیوه و روش مراجعه به متون عقایدی و نظام کسب عقیده می‌شود.

در این مقاله نخست، تلاش شده که با بررسی آرای بزرگان علم اصول در سه دوره زمانی پیاپی، چگونگی شهرت انتسابی که در مخالفت متقدمان و متأخران اصولی وجود دارد، به طور جدی بازبینی شود، و سپس با بررسی مبانی تأثیرگذار در شکل‌گیری نظام مخالفت با حجیت روایات آحاد عقایدی، دست‌یابی اخبار آحاد به قله‌های حجیت در حوزه عقاید ممکن گردد.

کلید واژه‌ها: حجیت، خبر واحد، قطع، ظن، اعتقادات.

درآمد

حجیت روایات آحاد اعتقادی، در نگاه اصولی با دو شکل اساسی رو به روست؛ یکی عدم کاشفیت ذاتی روایات آحاد که بنا بر تعریف اصطلاحی موجود از خبر واحد، این دسته روایات را در مقابل متواترات، در طبقه ظنون قرار می‌دهد و از قطع آفرینی عقیم معرفی می‌نماید و دیگری، فقدان اثر عملی در عقاید برخلاف حوزه فقه، که امکان تسری دلیل سیره عملی عقلا و دست و پا نمودن حجیت شرعی برای آنها را نیز غیر ممکن می‌سازد.

پایه‌های اصلی مانع نخست، یعنی عدم وجود رگه‌های کشف در روایات آحاد، از یک سو به مفهوم فربه شده قطع کلامی - فلسفی باز می‌گردد؛ قطعی که اکنون قطع اصولی نیز هست و به نوعی مطلوب اولی علم اصول از مفهوم قطع را به تدریج از خاستگاه عرفی آن خارج نموده است و از سوی دیگر، به مفهوم کوتاه آمده و ناتوان شده ظن اصولی برگشت دارد که واقعیات عرفی و عملکردهای واقعی شارع در استخدام آن و اعتنای به آن نادیده گرفته شده است و گاه و بی‌گاه، حتی با جهل و هوی و اقوال بی‌پشتوانه

* کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث.

و غیر قابل اعتماد مقایسه شده و به دره بی‌اعتباری سقوط کرده است؛ برج و بارویی استوار از قطع برهانی و قد و بالای کوتاهی از سپاهیان ظنون که با پرچم ننگ آور نهی‌های قرآنی پشت دیوار بلند آن صف کشیده‌اند و حجتی برای ورود ندارند.

مانع دوم اما ریشه در نادیده گرفتن تفاوت موجود بین اعتقاد قلبی و معرفت قلبی دارد؛ بسته شدن تدریجی باب عقل عملی و تعریف اعتقاد به عنوان یافت قطعی، در عوض گره قلبی و به تبع آن، غفلت از توانایی بشر در گره بستن اختیاری قلب خود به هر یک از یافته‌های ذومراتب درونی‌اش، راه عقیده و عمل قلب را به غلط با کشف و یافت و معرفت قلبی یکی دانسته است و در نتیجه، تعبد را در حوزه باورها از اساس محال جلوه داده است تا چه رسد به دست کوتاه ظنون شک‌آلود.

در مسیر تحلیل و ریشه‌یابی این دو مانع بزرگ، اهداف این سیاهه را می‌توان در این گزاره‌ها خلاصه

دید:

۱. کاوشی در موضع قدما نسبت به واژگان کلیدی پرونده حجیت خبر واحد اعتقادی همچون خبر واحد، اعتقادات و تقلید (اصطلاح‌شناسی واژگان کلیدی پرونده حجیت آحاد عقایدی).
۲. تبیین نقش و تأثیر سایر علوم اسلامی در ملاک‌های اصولی در بستر زمان (تاریخ‌نگاری پرونده حجیت آحاد عقایدی).
۳. جمع‌آوری و دسته‌بندی اقوال بزرگان علم اصول و بزرگ‌نمایی نکات قابل تأمل در آرای ایشان جهت شکستن هیمنه مخالفت مشهور با حجیت آحاد عقایدی.
۴. آشکار ساختن خلط رخ داده میان قطع اصولی و قطع برهانی و همچنین خلط میان ظن نهی شده قرآنی و امارات قابل اعتنای شرعی.
۵. تحلیل و تبیین همسویی موجود میان قطع عرفی و امارات ظنی و بهره‌مندی امارات معتبر از رتبه‌های کشف.
۶. ترسیم سلوک شارع مقدس در اتکا و اعتنا به ظنون و معتبر به عنوان یک راه‌کار ارزنده در مسیر باورسازی و یقین‌آفرینی در مکلفان.
۷. نشان دادن جدایی کامل مقوله اعتقاد به عنوان عمل اختیاری قلب از مقوله معرفت به عنوان یافت وجدانی قلب و به تبع آن امکان تعبد به ظن در عمل قلبی.

طرح مسأله^۱

برای یک فقیه، در مقام یافتن حکم شرعی یک موضوع، سه حالت کلی متصور است: قطع، ظن و شک. در حالت قطع، از آنجا که احتمال خلاف در نظر فرد وجود ندارد، به حکم عقل، وظیفه فرد عمل بر اساس یافت قطعی است؛ بدون چون و چرا. چنین یافتی حجت است و الزام آور (از این مطلب به حجیت ذاتی

1. در این مدخل از مجموعه روان و گویای اصول فقه، تدوین یافته توسط استاد ارجمند آقای حسن طارمی موجود در طرح درسنامه دانشگاه پیام نور بهره برده‌ام.

قطع یاد می‌شود).^۲ در مورد شک نیز، به جهت تساوی کفه‌های نظر نسبت به دو طرف مسأله، شارع مقدس تمهیداتی را تدارک دیده است تا مکلفان را از بلا تکلیفی به درآورد. این تمهیدات را - که در مقام شک به کار می‌آیند - به اصول عملیه می‌شناسیم. اما در میان قطع و شک حالتی وجود دارد که به نوعی از هر دوی آنها بهره‌مند است؛ نه آن چنان روشن است که بی‌درنگ به آن عمل کنیم و نه آن چنان تاریک که چاره براهت و تخییر و استصحاب بجوییم. به جهت همین ویژگی واقع‌نمایی نسبی در ظن است که نه می‌شود به آن بی‌اعتنا بود و نه می‌شود همچون علم، آن را به دین نسبت داد؛ یعنی ظنون (بر خلاف علم) به جهت قطع آور نبودنشان، اولاً و بالذات حجت نیستند. اما از آنجا که عقلا در سیره و روش خود بر پایه ظنون معتبر عمل می‌کنند و شارع نیز این روش ایشان را پسندیده و طرد و ردی بر آن نفرموده است، آن دسته از ظنونی که اثر عملی‌ای در پی دارند به دلیل سیره عقلا، توسط شارع مقدس امضا شده و حجت شمرده می‌شوند و عمل بر اساس آنها جایز می‌گردد (حجیت جعلی یا اکتسابی).

روشن است که این ملاک (داشتن اثر عملی) منحصر در حوزه فقه است و در اعتقادات موجود نیست؛ چرا که اعتقاد، در واقع رؤیت قطعی یک حقیقت است و جای ظن و گمان نیست؛ یعنی شرع اولاً از ما یقین در عقاید خواسته است و اگر هم قرار باشد به ظنون خود اعتباری ببخشیم و آنها را به جای یقینمان بنشانیم، فقط در جایی می‌توانیم چنین کاری را بکنیم که اثر عملی‌ای بر آن بار باشد، چون دلیل سیره عقلا فقط این ناحیه را پوشش می‌داد و عقاید فاقد چنین اثری هستند.

گذشته از آن، تعبد در وادی عقاید معنا و مفهومی ندارد و جعل حجیت در حوزه اندیشه و باور بی‌معناست. می‌توان تصور کرد که شارع از ما خواسته است به فلان نقطه نرویم چون خطری در آنجا وجود دارد و ما به صرف احتمال انتساب این مطلب به شارع، به آن عمل کنیم. اما نمی‌شود فرض کرد شارع به ما دستور می‌دهد که به وجود خطر در آن نقطه قطع نیز داشته باشیم؛ یعنی اگر چه قطع به صدور آن نداریم، دستور بدهد در حالی که آن را به روشنی نمی‌بینید، به آن قطع داشته باشید و آن را باور کنید. مقوله باور دستوری نیست یا قطع هست که هست و یا نیست که نیست، یا علم داریم که همان رؤیت ماست و حجت ما و یا نداریم که با جعل و وضع و... نمی‌توان آن را دست و پا کرد. در نتیجه، ظنون غیر فقهی در عقاید، نه از حجیت ذاتی برخوردارند و نه از حجیت اکتسابی.

محل نزاع؛ گستره‌ای تأمل برانگیز

جهت ایجاد انسجام و حفظ دقت بحثی باید به خاطر داشته باشیم که بررسی حجیت آن دسته نشانه‌هایی که در این مقاله مطرح می‌شوند، نیازمند احراز دو شرط اساسی است: نخست، ظنی بودن و دیگری، غیر فقهی بودن. این بازه، گستره وسیعی از منقولات را در بر می‌گیرد که برشمردن آنها، خود به نوعی تبیین اهمیت و جایگاه بحث حجیت احاد عقایدی به حساب می‌آید.^۳

2. اصول الفقه، ج ۳، ص ۲۱؛ ر.ک: کفایة الاصول، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.

3. برای تکمیل اطلاعات در این مدخل و نیز سایر مداخل، می‌توان به مقاله محققانه شیخ محمد سند در شماره ۴ و ۵ نشریه پژوهش‌های اصولی مراجعه نمود.

یکم. ظواهر آیات غیر فقهی قرآن؛ غیر از آیات الاحکام، کلیه ظواهر قرآنی که نصّ در مطلب نیستند، مشمول ظنون عقایدی‌اند.
دوم. ظواهر احادیث متواتر معارفی؛ این دسته، اگر چه از لحاظ سندی قطع‌آفرین‌اند، اما از حیث دلالتی جزء ظنون به حساب می‌آیند.
سوم. کل روایات آحاد غیر فقهی؛ که بخش عمده پرونده را تشکیل داده‌اند.
چهارم. استماع مستقیم راوی؛ بهره‌های شفاهی راویان نیز در حوزه مسائل عقایدی از مشکل ظهور و ابهامات دلالتی در امان نیست.

تأثیر مبانی رجالی در پرونده آحاد عقایدی

با عنایت به دو مبنای مطرح موجود در میان رجالیان (موثوق‌السند و موثوق‌الصدور) این تذکر ضروری می‌نماید که انتخاب هر یک از این مبانی، تأثیری در نوع نگاه ما به اصل حجیت ظنون ندارد. در واقع، مبحث حجیت آحاد عقایدی نسبت به موضع‌گیری‌های رجالی، بحث را علی‌المبنی دنبال می‌کند. موضوع بحث حجیت آحاد عقایدی، فقط ظنون غیر فقهی است؛ حال این ظن برآمده از هر مبنایی باشد، در اصل بررسی حجیت آن دخلی ندارد، اگرچه در مبنای موثوق‌الصدور با توجه به شیوه جمع‌آوری قراین و نوع نگاه متن محور به میراث مکتوب روایی و رجالی شیعه و بهره‌مندی از جریان‌های هم‌سو و مکمل در تاریخ حدیث، روایات بیشتری از چرخه ظنون به گردونه قطع منتقل می‌شوند و از ایشان رفع اتهام می‌گردد.

تاریخ نگاری پرونده آحاد عقایدی

با تقسیم‌بندی دوره‌های تاریخی به سه‌بازه متقدمان، متأخران و معاصران، قادر خواهیم بود افزایش نموداری مسائل مربوط به آحاد اعتقادی را از لحاظ کمیت و کیفیت از نگاه بگذرانیم و به این شکل عوامل مختلف مؤثر در موضع‌گیری‌های گوناگون اصولیان بزرگ را در هر دوره، به تدریج مورد تحلیل و کاوش قرار دهیم. زیرساخت‌های کلامی، حجم بهره‌مندی از کتابخانه‌ها و میراث‌های مکتوب شیعی و میزان اعتماد به آنها، چالش‌های اجتماعی و موضع‌گیری‌های سیاسی، مناصب عمومی و مبنای اصولی، هر یک از عوامل تأثیرگذاری هستند که ردّ پای آنها در موضع‌گیری‌های عالمان بزرگ شیعی در طیّ قرون متمادی کاملاً مشهود است.

متقدمان

بررسی آرای قدما، به نوعی به اصطلاح شناسی واژگان کلیدی پرونده آحاد عقایدی همچون خبر واحد، ظن، تقلید و عقاید می‌انجامد؛ واژگانی که در بستر زمان، به تدریج دستخوش تطورات مفهومی بنیادینی شده‌اند و از فراز و نشیب استعمالی و اصطلاحی برخوردارند.

در این بخش با بررسی شواهدی که از میان آثار متقدمان سترگ تشیع در جهت اعلان مخالفت ایشان با حجیت آحاد در اعتقادات استفاده شده است، نشان خواهیم داد که این شواهد به تنهایی، نه تنها

دلالتی بر مخالفت ایشان با حجیت آحاد عقایدی ندارند، بلکه به انضمام قراین متصل و منفصل موجود در آثار این بزرگان می‌توان به این نکته دست یافت که منظور ایشان از روایات آحاد با آنچه ما امروز از آن برمی‌تاییم، تفاوت اساسی‌ای دارد. ضمن آن که بسیاری از مخالفت‌ها ناظر به فضای روایات شیعی نبوده است.

۱. شیخ مفید

در اثر اصولی مختصر آن بزرگ، کمتر اشعاری متمایز و روشن به بحث آحاد اعتقادی در کنار آحاد فقهی به چشم می‌خورد. تنها تعبیر مشهور «لا موجب علماً و لا عملاً علی کل وجه» که به صورت مطلق در انتهای عبارت آمده است، عمومیتی را می‌رساند که جهت تعمیم در آن روشن نیست:

فَمَا خَبَرَ الْوَاحِدَ الْقَاطِعَ لِلْعُذْرِ، فَهُوَ الَّذِي يَقْتَرِنُ إِلَيْهِ دَلِيلٌ يَفْضِي بِالنَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ
بِصَحَّةِ مَخْبَرِهِ وَ رَيْمًا كَانَ الدَّلِيلُ حِجَّةً مِنْ عَقْلِ وَ رَيْمًا كَانَ شَاهِدًا مِنْ عَرَفٍ وَ رَيْمًا
كَانَ اجْمَاعًا بَغَيْرِ خَلْفٍ فَمَتَى خَلَا خَبَرَ الْوَاحِدِ مِنْ دَلَالَةِ يَقْطَعُ بِهَا عَلَى صِحَّةِ مَخْبَرِهِ فَانْه
كَمَا قَدَّمْنَا لَيْسَ بِحِجَّةٍ وَ لَا مُوجِبٌ عَلَمًا وَ لَا عَمَلًا عَلَى كُلِّ وَجْهٍ^۴

یکم. خبر واحد هرگاه از قرینه‌های علم آور - که مضمون آن را تأیید می‌کنند - بی‌بهره باشد، بی‌اعتبار است. دوم. این قراین، جملگی قراین دلالتی‌اند. شماره کردن اجماع نیز در کنار عقل و عرف قابل عنایت و بزرگ‌نمایی است که پس از این بیشتر به آن برخواییم رسید. سوم. برای مرحوم شیخ مفید، در مواجهه با یک خبر، دو حالت متصور است: یا علم و قطع یا طرد و تردید. ایشان از اساس جایی برای ظن در میراث مکتوب نگشوده است. اخبار آحاد یا قطع آورند که حجت‌اند یا نیستند که به کار علم و عمل نمی‌آیند. چهارم. تفاوتی در این مناط بین آحاد فقهی و آحاد غیر فقهی به چشم نمی‌خورد. یا به صحت مضمون خبر علم داریم و به آن تکیه می‌کنیم یا آن را واحد می‌یابیم و طرد می‌کنیم.

سؤال اصلی ما که در پی پاسخ آن به سراغ آرای شاگردان او خواهیم رفت، این است که خیل عظیم آحاد فقهی ما در نگاه ایشان از چه جایگاهی برخوردار بوده است؟ چطور می‌شود بخش اعظم میراث مکتوب شیعی را - که امروز برای ما از تبار ظنون‌اند - یکباره به یک سو نهاد و طرد نمود؟

۲. سید مرتضی

گرایش کلامی ایشان، بدون شک عامل اصلی شدت عمل به جا مانده از وی در مواجهه با آحاد است تا جایی که ایشان را سرآمد مخالفان حجیت آحاد معرفی کرده است. با بررسی دقیق‌تر برخی آرای ایشان زوایای پنهان دیدگاه بلندش قابل دستیابی است. در *الدریعه* ضمن طرح تفصیلی ناباروری خبر واحد در فرآیند علم آفرینی، بابتی را می‌گشاید با عنوان «ذکر الدلالة علی جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد» و می‌کوشد ثابت کند، تعبد به خبر واحد، عقلاً هیچ محذوری ندارد، اگر چه خارجاً در شرع رخ

4. مصنفات الشيخ المفید، ج 9، ص 45.

نداده است. سپس در کمال صراحت، پای جواز عقلی به تعبد به ظنون را از حوزه فقه به جمیع تفصیل عقایدی می‌کشاند و می‌فرماید:

ليس بممتنع فرضاً وتقديراً أن يثبت جميع اصول الشريعة بأخبار الآحاد بعد أن يعلم بالمعجز صدق الرسول و يعلم من جهة ذلك، و إن كان قد ثبت الشرع الآن بخلاف ذلك⁵...

چنان که مصرح تعبیر اوست، جز در مداخل اصلی دین - که جایگاه نقل نیست - در سایر مسائل اصول عقایدی هیچ منع عقلی در تعبد به آحاد وجود ندارد. وی ارجاع به ثقات را عرفی و معقول می‌شمرد و با وجود احتمال خطا در نقل راوی، اعتماد بر قول ثقه را مناط جریان حجیت آن می‌داند:

الا ترى انه لا فرق في العلم بتحريم الشيء بأن يقول النبي انه حرام و بين أن يقول اذا أخبركم عني بتحريمه فلائن فحرّموه...⁶

اگر چه شاهد اخیر در حوزه فقه مطرح شده است، ولی به انضمام مصرحات دیگر ایشان - که نقل شد - آبشخور جواز عقلی تعبد به ظنون در فقه و غیر فقه برای مرحوم سید مشخصاً یکسان است. ایشان در جای دیگری از همین مجموعه، پرده را در مفهوم علم و ظن بالاتر زده و پا می‌فشرد که آنچه عمل به خبر واحد را عقلاً جایز می‌کند، عمل بر مبنای ظن در بسیاری از عقلیات است؛⁷ یعنی آنچه در معقولات جایز است، چطور در شریعات جایز نباشد؟ سیدمرتضی نیز همچون استادش عمل را فقط بر مبنای علم می‌پذیرد، و دوباره این سؤال را به ذهن، متبادر می‌کند که حجم وسیع میراث ظنی ما در نگاه ایشان چه جایگاهی می‌یابد؟ این سؤال را ایشان در *رسائل* پاسخ داده‌اند؛ اگر چه میان نقل شیخ انصاری⁸ و نقل ملا محمد امین استرآبادی⁹ و جمعی دیگر از بزرگان¹⁰ با عبارت موجود در *رسائل* تفاوت‌هایی وجود دارد که قابل پیگیری است:

إن أكثر اخبارنا المروية في كتبنا مقطوع على صحتها، إما بالتواتر و إما بأمانة، و علامة دلت على صحتها و صدق روايتها فهي موجبة للعلم و مقتضية للقطع و إن و حدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد.¹¹

ظاهراً اخبار آحاد در نظر سیدمرتضی چندان وقوع خارجی‌ای ندارد و آنچه در مجموعه‌های شیعی به شکل خبر واحد موجود است، با دلایل و قراینی علم‌آورند. در *المسائل التبانیات* نیز جریان به همین منوال است، خبر واحد را در کنار قیاس و استحسان و اجتهاد به رأی ذکر می‌کند و همه را فاقد علم آوری

5. الذريعة الى اصول الشريعة، ج 2، ص 523 - 527.

6. همان، ص 521 - 520.

7. همان، ص 522.

8. فرائد الاصول، ج 1، ص 323.

9. فوائد المدنية، ص 109.

10. رياض المسائل، ج 1، ص 29.

11. رسائل الشريف المرتضى، ج 1، ص 26.

می‌خواند^{۱۲} و همه را بدعت می‌شمرد. آوردن خبر واحد در کنار قیاس و استحسان - که شعار عامه‌اند - می‌تواند راه‌گشای پرسش ذهنی ما باشد و تکلیف اجماع را نیز روشن می‌سازد که منظور ما از اجماع نیز فقط اجماع شیعیان است:

و بعد فالاجماع الموثوق به من الفرقة المحقة، هو اجماع الخاصة دون العامة.^{۱۳}

مجموع این قراین را می‌توان در گزارش شیخ طوسی از عملکرد ایشان خلاصه دید، این گزارش را شیخ انصاری از ایشان چنین نقل می‌کند:

المعلوم من حالها الذي لاينكر و لايدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد... فاما ما يكون منهم و طريقة اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك.^{۱۴}

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که وضع و اصطلاح خبر واحد از دید قدما ناظر به روایات عامه بوده است و نه شیعه. حجم اندک گزاره‌های مربوط به آحاد عقایدی نیز به دلیل علم‌آور دانستن اکثر روایات و وجود تصانیف شیعی نزد ایشان است.

۳. شیخ طوسی

اشارات موجز شیخ مفید و سید مرتضی در تعبیر شیخ طوسی از وضوح بیشتری برخوردار است. مشهور، به استناد فرمایش شیخ در ابتدای تفسیرش، وی را جزء مخالفان حجیت آحاد در حوزه تفسیر قرآن^{۱۵} می‌دانند؛^{۱۶} اما با بررسی صدر و ذیل این عبارات و دقت در نکات دقیق تعبیر شیخ آشکار می‌شود که وی درصدد مخالفت با خبر واحد به معنی امروزی آن نبوده است:

و اما طريقة الآحاد من الروایات الشاردة و الالفاظ النادرة، فإنه لايقطع بذلك و لايجعل شاهداً على كتاب الله و ينبغي أن يتوقف فيه و يذكر ما يحتمله و لايقطع على المراد منه بعينه...^{۱۷}

یکم. منظور از خبر واحد، اخباری است که به جهت مضمون، مطرود بودنشان واضح است، «مِن» عبارت ایشان بیانیه است و نه بعضیه.

دوم. ملاک همچنان بررسی دلالی و متنی است و مناط علم‌آوری مضمون است، فقط باید منتظر ماند و دید مصداق خارجی آحاد مطرود، نصیبت کدام طایفه خواهد شد.

12. همان، ص ۷.

13. همان ۱۵ و ۱۴؛ نیز رک: *الدریعة*، باب الکلام فی الاجماع که نمونه‌های فراوانی دارد؛ *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۱، ص ۲۰۵، المسائل الموصليات الثالثة.

14. *قرانده الاصول*، ج ۱، ص ۳۱۳.

15. حوزه غیر فقیه را بنا بر یک تقسیم‌بندی می‌توان به عقاید، طب و تفسیر و تاریخ تفکیک نمود، با این عنایت که در موذای این هر سه، اثر عملی خارجی‌ای نمی‌توان ترتیب داد.

16. «پژوهشی در اعتبار احادیث تفسیری»، ص ۴۹.

17. *العدة فی اصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۳۰.

سوم. شیخ به نوعی در مبانی قطع قطاع، شک وارد کرده است تا در جایی که به مضمون و موذای یک روایت مشکوک است، به جهت شاذ و شارده بودنش از اعتبار آن بکاهد. چهارم. با تمام این تفاسیل، وی روایت را کنار نمی‌گذارد و تصریح می‌کند که ذکر محتوای آن به عنوان احتمال، خالی از اشکال است.

با نیم نگاهی به جملات آغازین ایشان در طلیعه تفسیر *التبیان*، می‌توان شیوه ورود و خروج وی به حوزه تفسیر را روش‌شناسی کرد. شیخ پایه آغازین سخن را در باب تفسیر بر حدیث ثقلین بار می‌کند و تنها راه تفسیر قرآن را حدیث صحیح نبوی می‌خواند، گویی فقط در پی طرح‌ریزی یک نظام تفسیری مستقل در برابر مخالفان است و راه تبیین مفاهیم قرآن را منحصر در تفسیر خاندان وحی می‌داند.

تعبیر «و اية لا يدفعها احد» در توصیف حدیث ثقلین و ذکر احادیث نهی از تفسیر به رأی را پس از آن می‌توان شاهدی روشن بر این تصمیم دانست.^{۱۸} جالب آن که پس از ردّ تفسیر به رأی شروع به نام بردن از مفسران عامه می‌کند که این طریق ناصواب را پیموده‌اند. این مدخل به گونه‌ای است که اگر چشممان را از نام تفسیری آن ببندیم، گمان خواهیم کرد که این مدخل، مقدمه یک کتاب کلامی است. در *تمهید الاصول* نظر را به فکر ترجمه نموده و از برهان و استدلال سخنی به میان نیاورده است.^{۱۹} در *العدة* نیز پای سیره علمای طایفه را از زمان حضرت امیر تا دوره خود به میان کشیده است و بر پایه یک روال عرفی، تقلید عامی را جایز می‌شمرد.^{۲۰} اصول دین را معرفت خدای متعال، عدل و معرفت نبی می‌داند.^{۲۱} وی به عنوان شیخ طائفه مدعی است هیچ کجا ندیده است که ائمه هدی مقلدان را از تقلید بازدارند؛ گرچه مقلد، پیروی خود را از ایشان به هیچ دلیل عقلی و شرعی مستند نکرده باشد.^{۲۲} برای فهم بهتر مراد شیخ، می‌توان به این مجموعه اضافه کرد که وی طریق حصول معرفت را خود اعتقاد می‌داند، و طریقی برای علم و نظر قایل نیست؛^{۲۳} هر چند سیدمرتضی مقلد حق را، اگر از غیر طریق استدلال معتقد شده بود، کافر می‌شمرد.^{۲۴}

تقیه شدید،^{۲۵} مراعات سطح عمومی و گاه تعصب مخاطب،^{۲۶} منصب‌های قضای مشترک میان عامه و خاصه، مواجهه با سیل اخبار ضعیف مجهول عامه که در برابر هر یک از عقاید شیعه قد علم

18. *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج 1، ص 270.

19. *تمهید الاصول فی علم الکلام*، ص 193.

20. *العدة فی اصول الفقه*، ج 2، ص 730.

21. همان، ج 2، ص ۷۳۱.

22. همان.

23. همان.

24. *رسائل الشریف المرتضی*، ج 2، ص 316.

25. تقیه شدید این بزرگان در فضای خاص آن روز بغداد از مواردی است که نباید از آن غافل بود. نمونه را بنگرید: به شدت اختلافی عقیده در مرحوم شریف مرتضی تا آخرین لحظات عمر شریفش (*لسان المیزان*، ج 4، ص ۲۲۳). در یک جستجوی رایانه‌ای مختصر، این موضوع کوچک و تحریف‌های مربوط به آن به یک پرونده تحقیقی بدل می‌شود.

می‌نمود^{۲۷} و تلاش‌های نخستین برای ارائه یک نظام معقول و مستدل در آغاز دوره غیبت امام معصوم از تشیع^{۲۸} از عواملی هستند که در تحلیل موضع‌گیری‌های این بزرگان ما را یاری می‌کنند و هر چه بیشتر با شرایط صدور تعابیر ایشان آشنا می‌کنند تا بدون این قراین حالی و مقامی به نقل و برداشت از کلمات ارزشمندشان نپردازیم و غایت و منتهای سخن تشیع در بحث امامت را، به طور مثال، در خلال بحث‌های کلامی شیخ مفید نجوییم و به او منتسب نکنیم.^{۲۹}

این جریان نسبت به تعریف و طرد و تحکیم ایشان در مواجهه با مقوله خبر واحد نیز قابل تسری و مشهود است. به تعبیر مارتین مکدورت، با آن که مفید منکر صحت اعتبار ایمان و اعتقادی بود که تنها بر پایه تقلید محض بنا شده باشد، همچون ابن بابویه بر این عقیده بود که وحی برای دست یافتن به شناخت خدا و اصول اساسی اخلاق، ضرورت مطلق دارد.^{۳۰} وی در جای دیگر می‌افزاید: آنچه برای سیدمرتضی، شاگرد شیخ مفید باقی می‌ماند، این بود که نقش عقل را افزایش دهد.^{۳۱}

نتایج بررسی آرای قدما در باب حجیت آحاد اعتقادی

۱. با توجه به محفوف به قرینه دانستن میراث حدیثی شیعه در نگاه قدما، نوع روایات در نظر ایشان علم آور بوده و مبحث حجیت آحاد، اعم از فقهی و عقایدی، در فضای حدیثی شیعه چندان ثمری ندارد. این مسأله نسبت به آحاد عقایدی که اصولاً از همپوشانی دلالتی بیشتری نسبت به آحاد فقهی برخوردارند، ظهور بیشتری دارد.

۲. اصول دینی در دیدگاه ایشان، اموری است که ما از آنها به اصول عقاید تعبیر می‌کنیم و در واقع، آنها را در حکم مداخل ورودی دین می‌شماریم. به طور منطقی، طریق اثبات این امور از خارج از متون دینی تأمین می‌شود؛ یعنی اصل توحید، نبوت و عدل. در نتیجه، برخی تعبیرهای ایشان مبنی بر حجت نبودن سمع در اصول دین، ناظر به تفصیل اعتقادی که نقطه اصلی نزاع در باب حجیت آحاد عقایدی‌اند، نیست.

26. برای نمونه در جستجوی رایانه‌ای ذیل نام ابوحسین کرابیسی بنگرید به *الفصول المختاره* شریف مرتضی، ص ۵۳؛ *الامالی* (مفید)، ص ۱۸؛ *الافصاح*، ص ۱۸، که نشانگر بحث دائمی و جدالی یک ناصبی با این بزرگان است. در *الفصول المختاره* نمونه‌های بسیاری از مراجعه گاه و بی‌گاه شیخ مفید به مجالس مخالفان و طرح ابتدایی بحث از سوی او با ایشان موجود است. در این مقام نمی‌توان توقع صدور حاق مطالب دینی را از سوی این بزرگان داشت.

27. *علم الحدیث*، ص ۴۹. ایشان انگیزه گردآوری مسانید و مجامع روایی عامه را از اساس، مخالفت با مبانی تشیع می‌شمرد. حجم زیاد آحاد که اجازه سربرآوردن در هیچ مسأله‌ای از اصول و فروع را نمی‌دهند.

28. ر.ک: *تشیع امامیه و علم کلام معتزلی*.

29. برای نمونه بنگرید به نوع نگاه امامتی شیخ مفید در *الاختصاص* به عنوان یک اثر حدیثی و جنس آن را با تعاریف وی از امامت در مجموعه‌های کلامی وی مقایسه کنید. (این نگاه که وام‌دار استاد فرزانه آیه الله سند است، شایسته است در تحقیقی جداگانه پیگیری و تکمیل شود).

30. *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ص ۸۳ - ۸۴ و نیز ص ۴۱۷ و ۴۳۶.

31. همان، ص ۵۲۱.

۳. در عدم جواز تقلید در اصول نیز، با قطع نظر از مفهوم متفاوت آن، نزد ایشان اتفاق نظری ندارند. سیدمرتضی تقلید در معرفت‌الله را تبعیت کورکورانه می‌داند که هیچ فهمی در آن نیست و از همین روی مقلد را در چنین وضعیتی کافر می‌داند، ولی شیخ طوسی راه میانه‌تری را پیموده و در صورت ناتوانی از کسب علم، تقلید را جایز شمرده است و مقلد را بخشوده می‌داند؛ اگرچه در برخی تعابیر، جواز تقلید را به توانایی نیز مقید نکرده است.

۴. اگر تمام قراین موجود را با توجه به اختصار تعابیر قدما در این باب ندیده بگیریم و اثبات موافقت ایشان را با آنچه حجیت آحاد اعتقادی می‌خوانیم، روشن و آشکار نشماریم، برای اثبات مخالفتشان با حجیت آحاد در عقاید نیز هیچ دلیل روشنی در دست نخواهیم داشت. با توجه به توضیح مفهوم متفاوت خبر واحد، تقلید و اصول دین در آرای ایشان با آنچه امروز مراد ماست، ظهورات کلام ایشان در طرد آحاد، هیچ یک دال بر عدم حجیت اخبار اعتقادی، آن گونه که امروز مشهور است، نخواهد بود.

متأخران

۱. علامه حلی

در میان متأخران، علامه حلی بیشترین مخالفت‌ها را با طریقت ظنون در مسیر کسب عقیده دارد. «وجوب کسب معرفت‌الله» آن هم «بالدلیل لابتقلید» حتی در الباب الحادی عشر - که به گفته خودش آن را برای عموم مکلفین نگاشته است^{۳۲} - نمونه بارز این نگاه است. طریقت دلیل و استدلال - که نزد شیخ طوسی مجاز شمرده می‌شد - در آرای علامه موضوعیت تام می‌یابد و ایمان مشروط به آن می‌گردد.^{۳۳}

در *اجوبه المسائل* افرادی را که اعتقاد خود را از طریق استدلال و بحث و نظر کسب نکرده‌اند، از دایره ایمان خارج می‌خواند^{۳۴} و فتوا می‌دهد که پس از یادگیری عقاید از طریق برهان، باید تمام اعمال خود را قضا کنند؛^{۳۵} درست بر خلاف آنچه محقق حلی (استاد علامه در شاخه فقه) از سهولت مباحث عقایدی برای عموم توقع می‌کرد و از استدلال، مفهوم ساده و اولیه‌ای را برمی‌تابید که همگان از آن بهره‌مندند.^{۳۶} دلیل علامه بر این مطلب، ذم تقلید توسط خداوند متعال در قرآن مجید است.^{۳۷} در *الرسالة السعدیه* نیز آبخور کار تحریم تقلید است.^{۳۸} همچنین است در *منهاج*

32. الباب الحادی عشر، ص 2 - 5.

33. همان.

34. تعلیقات علی اجوبه المسائل المهنائیه، ص 170 - 171.

35. همان، ص 425؛ نیز ر.ک: همان، ص 397.

36. معارج الاصول، ص 4، 5. عبارت محقق چنین است: «لان النبی کان یحکم باسلام الاعرابی [من] غیر ان یعرض علیه ادله الکلام، (و لایلزمه) بها، بل یأمره بتعلم الامور الشرعیة».

37. تعلیقات علی اجوبه المسائل المهنائیه، ص 483 و 484.

38. الرسالة السعدیه، ص 9.

اليقين في اصول الدين، نهاية المرام في علم الكلام و معارج الفهم تا به این شکل نظر آن بزرگ در حلقه آثار کلامی اش تکمیل گردد.

در آثار اصولی، بحث را در اجتهاد و تقلید طرح می‌کند، در میان اصول الی علم الاصول - که خلاصه‌ای از منهج الاصول في معرفة علم الاصول عبدالله بیضاوی است - به طور جامع و مانع به ردّ تقلید در اصول پرداخته و بر آن ادعای اجماع نموده است؛ به این بیان که از لوازم تقلید، تقلید از دو نقیض است که بی‌شک اتفاق می‌افتد و این خود، مستلزم انتخاب حق است و انتخاب یکی از دو جهت به معنای نظر کردن خواهد بود.^{۳۹}

دلیل نقلی ایشان بر وجوب کسب عقیده از طریق نظر و استدلال نیز فرمان خداوند به رسول اکرم است که: «فاعلم انه لا اله الا الله» به انضمام وجوب تبعیت ما از ایشان به نصّ «فاتبعوه» در کسب عقیده، البته با نظر و استدلال.^{۴۰} در نهایت آنچه می‌توان به عنوان جمع‌بندی آرای ایشان ارائه کرد، این گونه است:

۱. مباحث علامه ناظر به مسائل مدخلی و معارف اصلی دین است، نه تفصیل عقایدی. ایشان در حد فاصل قدما و معاصران، هنوز پای کسب و نظر را به تفصیل عقایدی نکشاده است؛ واقعیتی که در دوره معاصران به وضوح قابل رؤیت و پیگیری است.

۲. در موضع‌گیری‌های علامه حلی، اشاره‌ای به آحاد اعتقادی وجود ندارد و این نوع نگاه، اگرچه راه زیادی تا انکار حجیت ظنون در تفصیل عقایدی دارد، اما مبنای تأثیرگذاری در فرآیند کشف و باور سازی دینی است.

۳. در نهایت، استدلال‌گرایی این استوانه استوار را نباید در خلأ و بدون توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی در دربار اولجایتو^{۴۱} و مناظرات حساس وی در برابر ارباب مذاهب و نحل مختلف بررسی نمود؛^{۴۲} مواضعی جدلی که بعدها، با حذف قراین حالی، به شکل شعار اصلی عالمان شیعی در ساختار اساسی معارف ما دخیل آمد.

39. مبادئ الاصول الی علم الاصول، ص 246 و 247.

40. همان.

41. برای نمونه ر.ک: اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ص ۳۶، ترفندهای خواجه طوس و شاگرد میرز ش علامه حلی در دربار ایلخان زبازد خاص و عام است. چرخش‌های مذهبی اولجایتو به سمت مذاهب مدلل و استوار در پی مناظرات علمی عالمان آن مذاهب و قربانی شدن عالمان مذهب مخالف، اهمیت و نیاز مباحث استدلالی را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

42. رساله مهنايه - که شرح آرای تند علامه در آن گذشت - در جواب فردی است به نام نجم الدین بن مهنا بن سنان بن عبدالوهاب الحسینی المدنی که در حله به شکل شفاهی مطرح نموده است. ابن حجر عسقلانی او را چنین ترجمه می‌کند: «... قاضی المدینه، اشتغل کثیراً و کان حسن الفهم جید النظم و لأمرء المدینة فیه اعتقاد، وکانوا لا یقطعون امرأ دونه، وکان کثیر التفقه...» که خود گواه روشنی بر فضای حساس پاسخگویی به چنین افرادی است.

۲. شهید اول

شیخ انصاری به اتکای عبارتی که شهید در مقدمه *الالفیة و النفلیة* خود دارد، ایشان را از معتقدان به اعتبار علم از نظر و استدلال برشمرده است. مرحوم شهید در ضمن ذکر شرایط صحت نماز، اعتقاد به اصول دین را نام می‌برد و می‌فرماید:

كل ذلك بالدليل لا بالتقليد و العلم المتكلف بذلك علم الكلام.^{۴۳}

با دقت در ادامه فرمایش ایشان، برداشت شیخ انصاری قابل تأمل می‌نماید:

ثم إن المكلف بها الآن من الرعية صنفان: مجتهد، و فرضه الاخذ بالاستدلال على كل فعل من أفعالها و مقلد، و يكفيه الاخذ عن المجتهد، و لو بوسائط، مع عدالة الجميع، فمن لم يعتقد كما وصفناه، فلا صلاة له.^{۴۴}

ضمیر «ها» در «ان المكلف بها»، چنان که شارح کتاب نیز برداشت کرده است،^{۴۵} می‌تواند به معرفت بازگشت کند، نه به صلاة. عبارت «فمن لم يعتقد ما ذكرناه و لم يأخذ ما اخذناه» قرینه دیگری بر این استظهار است. ضمناً قید الان، نیز دلالت بر فضای ناتوانی استدلال‌های کلامی دارد والا تفاوتی در توانایی مردم برای اجتهاد و تقلید در غیبت و حضور ائمه در مسائل فقهی وجود ندارد.

۳. محقق اردبیلی

ایشان توقع اجتهاد در معارف را برای عموم و حتی برای بسیاری از خواص، تکلیف بما لایطاق می‌داند:

فأنها كيف تحصل الواجبات بالاجتهاد بعد معرفة اصولها بالدليل علي ما ذكره، و مقدماته التي يعجز عنها الفحول بعد تحصيل المقدمات في خمسين و ستين سنة.^{۴۶}

در *زبدة البيان* تبیین شفاف‌تری در مفهوم تقلید نموده‌اند و نوع مذموم و ممدوح آن را در شرع از یکدیگر نمایانده‌اند. حقیقت تقلید مذموم شرعی را به «لاتقف ما ليس لك به علم» بازگردانده‌اند و تقلید ممدوح را در واقع، نوعی علم اجمالی می‌خوانند:

اذ لا فرق في اتباع الدليل بين ان يكون المتبع شخصاً او غيره.^{۴۷}

43. *الالفیة و النفلیة*، ص 38.

44. همان، ص 39.

45. عبارت شارع محترم در پاورقی چنین است: ای بالاجتهاد ان كان من اهله و بالتقليد ان لم يكن من اهل الاجتهاد. با چنین برداشتی از کلام شیخ، همراه ارتکاز بسیاری از عالمان دینی خواهیم شد که آنچه ملاک است، اعتقاد صحیح است و در صورت ناتوانی از اقامه برهان، تقلید از عالمان دینی نیز مکفی است.

46. *البحوث الاصولیة فی مجمع الفائدة و الزبدة*، ج 5، ص 523.

47. *زبدة البيان فی احکام القرآن*، ص 438.

انصاف این است که در مسیر کشف شیوه باورسازی دینی، عبارت ایشان در تساوی تقلید از عالم و تبعیت از دلیل، بسیار قابل تأمل است. مرحوم مقدس اردبیلی ارتکاز علمای شیعه را همراه برداشت خود می‌شمرد و نشانه‌هایی در تعبیرات ایشان می‌جوید:

ولهذا قالوا التقليد هو قبول قول الغير بغير دليل علي القبول، و ان تقليد الانبياء بل تقليد المجتهدين ليس بتقليد، بل استدلال كما في المجتهد لتحقيق مسألة بدليل، و انما يقال له التقليد بمعنى آخر غير المعني الذي هو مذموم غير مجوز.

سپس تصریح می‌فرماید:

انّا قد ادعينا حصول العلم بالتقليد للمقلد في الفروع و غيره، اذا كان عن دليل كتقليد المعصوم، كما قالوه للمجتهد بأنه يقول: هذا ما فتى به المفتي و كل ما فتى به المفتي حق، و واجب العمل... فالنتيجة علمية فتأمل.

۴. اخباریان

مرحوم استرآبادی، وثاقت راوی را جزء قراین علم آور می‌شمرد:

اکثر احاديثنا المروية في كتبنا صارت دلالتها قطعية بمعونة القراین الحالية و المقالية و انواع القراین الكثيرة...^{۴۸}

و با شواهدی از شرح المواقف و شرح العضدي للمختصر الحاجبي می‌کوشد نشان بدهد باب گفت و گو در این مسائل، آن هم به مقتضای عقل، سیره معتزلیان بوده است.^{۴۹} در المسائل الظهيريه در پاسخ به کفایت علم اجمالی در باب عقاید، نظام کسب معرفت دینی را تبیین نموده که خالی از ثمرات و نکات نیست:

هل يكفي الانسان في عقيدته واعتقاده العلم الاجمالي؟ اقول: يستفاد من كلامهم أنّ المعرفة التي يتوقف عليها حجبه الادلة السمعية و هي: انّ لنا صانعاً عالماً و معرفة أنّ محمد بن عبدالله رسول الله الينا لتعليم احكامه تعالى و غير ذلك، امر يحدث في قلب من اراد الله تعالى تعلق التكليف به بطريق الاضطرار بسبب المعجزة بحيث لايمكنه أن يدفعها عن نفسه ثم بعد ذلك يتعلق به التكليف، كالإقرار بالشهادتين و غير ذلك... و أنّ المعرفة الاجمالية في هذه الابواب كافية بشرط أن تكون مستفادة من كلام اصحاب العصمة.^{۵۰}

در ذیل تعابیر ایشان به ذکر چند نکته اکتفا می‌کنیم:

۱. در برداشت از گزارش مرحوم شیخ انصاری نسبت به رأی اخباریان، تأمل مختصری می‌توان داشت؛ چنان که دیدیم در نگاه مرحوم استرآبادی روایات آحاد موجود در مجموعه‌های شیعی، علم آورند. در نتیجه، نمی‌توان گفت اخباریان، ظنون حاصل از آحاد را معتبر می‌دانند، بلکه با نوع نگاه ایشان به آحاد، باید گفت: ایشان علوم حاصل از آحاد را معتبر می‌شمردند. البته کلام در این که این آحاد علم آورند یا

48. الفوائد المدنية، ص ۱۰۶ - ۱۰۹.

49. همان، ص ۴۰۵ و ر.ک: ص ۲۵۴؛ الفصل الثاني، فی بیان انحصار مدرک ما این من ضروریات الدین من المسائل الشرعية الصلیة کانت او فرعية فی السمع عن الصادقین سپس نه دلیل در مسأله به تفصیل اقامه کرده است.

50. همان، ص ۵۶۹ - ۵۷۰ و ر.ک: ص ۵۷۱.

ظن آور همچنان باقی می‌ماند. به زبان فنی‌تر، مورد ایشان تخصصاً از بحث ظنون خارج است؛ چرا که ایشان در محل بحث، ظنی ندارند تا بتوان گفت، آن را معتبر می‌دانند یا نمی‌دانند.

۲. نکته مهم دیگر، حضور جدی و پررنگ علم و معرفت در تعابیر وی است؛ معرفتی که در اصول عقاید، اضطراراً^{۵۱} از سوی خدای متعال ایجاد می‌شود، و در تفصیل عقاید، از طریق اخبار علم آور ائمه هدی . و این، با کفایت ظن حاصل از آحاد بسیار متفاوت است. به نظر می‌رسد بحث با ایشان باید در ادله علم‌آور دانستن آحاد صورت بگیرد یعنی بحثی فی المبنی نه علی المبنی.

۳. نکته آخر، این که جدایی دو ساحت معرفت قلبی و اعتقاد قلبی از یکدیگر به روشنی در تعابیر وی دیده می‌شود؛ دقتی تعیین کننده که کمتر به آن برمی‌خوریم و با توجه به تأثیر آن در بحث آحاد اعتقادی قابل توجه است.

در تعبیرهای محمد محسن فیض کاشانی با مرحوم استرآبادی اندکی تفاوت احساس می‌شود:^{۵۲}

انهجب علی کل مکلف ان يتفقه في الدين و يتعلم ما انزل الله جل جلاله علی نبیه...^{۵۳}

البته در ادامه، تقلید را به تقلید با بصیرت و کورکورانه^{۵۴} دسته‌بندی نموده و چنان که در میراث محقق اردبیلی نیز به چشم می‌خورد، فقط نوع دوم آن را مذموم می‌خواند مرحوم فیض در ادامه، متن رساله‌ای را از خواجه نصیرالدین طوسی را در اختیار می‌گذارد که با مبانی کلامی فلسفی خواجه بسیار متعارض می‌نماید. محقق طوسی در این رساله بحث انگیز، ضرورت برهان و استدلال‌های کلامی را به جد زیر سؤال می‌برد.^{۵۵}

۵. میرزای قمی

عمق، نظم و گستردگی مطالب در *قوانین الاصول* حول این مسأله چنان است که هیچ محققی را از مراجعه به آن گریز نیست. ایشان پس از اثبات تقلید در فروع دین، باب تقلید در اصول دین را پیش کشیده و با تأیید فرمایش شیخ بهایی نشان داده است که مسأله اعتبار ظنون در عقاید، به جواز تقلید در اصول دین بازگشت می‌کند. از موشکافی‌های ظریف این محقق سترگ، تبیین تفاوت موجود میان مفهوم

51. این اضطرار فقط اصطلاحی است در لسان قوم در مقابل نظر، و اکتساب و ارتباطی با جبر ندارد.

52. *الاصول الاصلیه*، ص ۱۲۰ - ۱۲۱. برای ترسیم اختلاف‌های وی با مرحوم استرآبادی ر.ک: ص ۱۳۵ در ظواهر کتاب و نیز ر.ک: ص ۱۴۳ در پذیرش اصل براءت.

53. همان، ص ۱۴۷.

54. همان. تعبیر ایشان از کورکورانه، عن غیر بصیرة است.

55. خواجه طوس در این رساله - که برای برخی برادران دینی نگاشته است - قایل به کفایت مطلق ظن شده است، شیخ انصاری نیز - ظاهراً - با توجه به همین رساله کوتاه، آن را به بعضی رسائل محقق طوسی نسبت داده است. مفاد برخی تعابیر و تصریحات خواجه در آن رساله عبارت است از: ۱. کمترین حد اعتقاد واجب، ترجمه شهادتین است؛ ۲. پس از تصدیق رسول، لازم است وی را در صفات خدا، روز جزا و تعیین امام معصوم و تمام آنچه قرآن شامل آن می‌شود، تصدیق کند: من غیر مزید و برهان؛ ۳. لایجب علیه أن یبحث عن هذه صفات... لو لم یخطر بباله حقیقه هذه المسأله حتی مات، مات مؤمناً و لایجب علیه تعلم الادله التي حددها المتکلمون بل مهما خطر فی قلبه تصدیق الحق بمجرد الايمان من غیر دلیل و برهان فهو مؤمن و لم یكلف رسول الله العرب باکثر من ذلک...

اصطلاحی قطع اصولی و علم و قطع و یقین شرعی است. وی مدعی است قطع ریاضی، نه برای عموم، که برای خواص هم دست یافتنی نیست و بر این مدعا از قواعد شهید، شاهد می‌آورد. سپس وارد مقوله تقلید می‌شود و چنان که در آثار بسیاری بزرگان دیدیم، تقلید مذموم را فقط نوع من غیر بصیرة آن می‌نامد. میرزای قمی تصریح می‌کند که تقلید در اصول دینی همچون فروع دین جاری است؛ چرا که مطلوب شارع اطمینان نفس بدون تزلزل بوده است و این حالت نفسانی برای عموم مردم در رجوع به فتوای مجتهد در مسائل عقیدتی حاصل می‌شود. سپس زبان به کنایه می‌گشاید که چه بسیار قطعی که از چنین تقلیدی به دست آمده و چه بسیار ظنی که از سال‌ها استدلال و نظر رخ نموده است. توجه ایشان به شیوه شکل‌گیری باور، در نهاد انسان و بررسی موانع و عوامل روحی، روانی و درونی آن از قبیل، گناهان و تیرگی‌ها، نورانیت قلب و... حایز اهمیت است. در نهایت، به نقد فرمایش علامه در وجوب کسب معرفت از طریق نظر و استدلال - که شرح آن گذشت - پرداخته و معتقد است که اگر آیه: «فاعلم انه لا اله الا الله» دلیل وجوب کسب معرفت برای پیامبر اکرم باشد لازم می‌آید این آیه، اولین آیه‌ای باشد که بر ایشان نازل شده است؛ چون هیچ عملی بی‌معرفت پذیرفته نیست و حال آن که هیچ کس قایل به این مطلب نیست. نیز این که تعمیم این مطلب، بر فرض اثبات، بر عموم مردم با اتکالی به فرمان «فاتبعوه» با توجه به تفاوت وصف ناشدنی رسول اکرم و سایر مردمان، امری بسیار بعید است.^{۵۶}

۶. شیخ انصاری

مرحوم شیخ، دیدگاه‌ها را در این مسأله در شش دیدگاه دسته‌بندی فرموده، و باورمندان به هر قول را نام برده است که در ضمن آرای متقدمان و متأخران به آنها اشاره شد. سپس مسائل اعتقادی را به دو بخش اصول (آنچه اعتقاد به آنها مشروط به علم به آنها نیست) و تفصیل اعتقادی (آنچه اعتقاد و تدین به آنها پس از حصول علم به آنها واجب می‌شود) تقسیم نموده است. شیخ اتکالی به ظن را، به دلیل اخبار فراوان نهی از قول به غیر علم، در تفصیل عقاید صحیح نمی‌داند، اما تدین به خبر واحد را در صورت حصول ظن، به عنوان تکلیف قلب در کنار اقرار زبانی، نوعی عمل به خبر واحد دانسته و ادله تصدیق عادل را شامل آن شمرده است (البته این دلیل را در فضای انسداد کارساز نمی‌داند). ایشان نیز نظر علامه را در بی‌ایمان بودن کسانی که از راهی جز استدلال عقاید صحیح را کسب نموده‌اند، نمی‌پذیرد.^{۵۷}

شیخ در رساله اجتهاد و تقلید نیز همچون رسائل، وجوب تحصیل معارف را به معنای اعتقاد گرفته است. ایشان تقلید را به سه نوع تقسیم نموده است: در صورتی که هیچ اعتقادی از آن حاصل نشود، آن را

56. در این فقره از چاپ سنگی بهره برده‌ام. جهت تطبیق مطالب، ر.ک: *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۴۵۵.

57. *فرانده الاصول*، باب اعتبار ظنون در عقاید، مقاله آیت الله سند چاپ شده در *پژوهش‌های اصولی* حاوی تحلیل‌های اجتهادی بسیاری بر ظریف فرمایش‌های شیخ است.

قطعاً مردود می‌شمرد؛ در صورتی که جزم از آن برآید، آن را مکفی دانسته و در صورت حصول ظن به جهت عدم کفایت ظن در این باب آن را مطرود می‌شمرد.⁵⁸

جمع بندی آرای متأخران

- با دقت در تعابیر عالمان این دوره - که به بحث تقلید در عقاید پرداخته‌اند - این نکات به دست می‌آید:
۱. مخالفت‌های موجود با تقلید در عقاید؛ ناظر به فضای مداخل دینی و اصولی عقاید است.
 ۲. ذمّ تقلید به صورت ارتکازی؛ ناظر به جزم به باورهای ناصواب است نه طریق تقلیدی حصول جزم به باورهای صحیح.
 ۳. طرح فضای حجیت دلیل، در مقابل تقلید، در جهت مخالفت با آحاد عقایدی نیست، بلکه ناظر به عدم حصول معرفت و جزم است که بسیاری مواقع با دلیل حاصل می‌شود (این عدم توجه به طرد آحاد عقایدی در شدیدترین مخالف تقلید در این دوره یعنی مرحوم علامه، کاملاً مشهود است).
 ۴. بسیاری از عالمان این دوره، به تفکیک تقلید مذموم از تقلید ممدوح پرداخته‌اند.
 ۵. در آثار بزرگان این دوره شاید تحلیل‌های مثبتی از آیات نهی از تبعیت از ظن هستیم (در فصل بعدی بیشتر طرح خواهد شد)؛ تحلیل‌هایی که ظن موجود در خبر واحد را تخصصاً (و نه تخصیصاً) از ظنون مطرود قرآنی خارج می‌سازد.
 ۶. بزرگان، در این دوره لزوم و وجوب حصول جزم به عقاید از طریق براهین کلامی را محال دانسته‌اند.
 ۷. در این دوره شاهد ارائه و بررسی شواهدی از روش عرفی و عقلایی انتقال معارف دینی توسط ائمه هدی هستیم؛ روشی که با فضای کلامی ادله یقین‌زا در تعارض معرفی می‌شوند (مراجعه شود به آرای محقق حلی، مقدس اردبیلی، میرزای قمی و شیخ انصاری).

معاصران

بسط و گسترش جنبه‌های کلامی و اصولی مسأله، دسته‌بندی‌های روشن، ریشه‌یابی‌های اصولی و همچنین کلامی در نظریات مختلف، تفکیک فضای اعتقاد و معرفت و تعریف دقیق‌تری از تقلید را می‌توان از ویژگی‌های پرونده آحاد عقایدی در این دوره دانست. از سوی دیگر، ظهور قول اعتقاد به نفس الامر واقعی، تقسیم تلقی اصولیان از حجیت به دو مبنای طریقت و منجزیت و معذرت نیز از محصولات بالندگی در علم اصول و کلام‌اند که نتایج آن در مسأله آحاد عقایدی به خوبی به چشم می‌آید. دکتر رضا برنجکار از نخستین محققانی است که به طور مبسوط و مجزی به اثبات حجیت آحاد عقایدی پرداخته است.⁵⁹ از میان دیگر معاصران، آیه‌الله محمد سند نیز مقالات مبسوط و محققانه‌ای

58. الرسائل الفقهیه والاصولیه، ص 83 - 86؛ نیز رک: فرائد الاصول، ص 583.

59. مجموعه حکمت و اندیشه دینی، بخش روش‌شناسی علم کلام.

در این زمینه به چاپ رسانده‌اند.^{۶۰} از آیه الله صادق لاریجانی نیز در همین باب یک مقاله موجود است^{۶۱} که می‌توان مجموع این مقالات را تبلور و تکامل نهایی پرونده آحادی عقایدی تا به امروز دانست. جریان پرونده آحاد عقایدی از نخستین حلقه معاصران - یعنی مرحوم آخوند خراسانی به سمت اعتقاد به نفس الامر واقعی تغییر مسیر می‌دهد، روح دلیل مرحوم آخوند - که در آثار شاگردان بزرگ وی نیز عیناً تکرار می‌شود - عدم جواز عقلی و نقلی اکتفاء به ظن در عقاید است که راه چاره را عقلاً در اعتقاد جزمی به واقع - بما هو واقع - می‌جوید، که اولی غیر ممکن و خلاف شرع است و دومی کم‌خطرتر، مطمئن‌تر و عقلانی‌تر^{۶۲}. چهارچوب این ساختار با تفاوت‌های تعبیری در آثار فحول از شاگردان ایشان نیز به تنوع و وفور به چشم می‌آید. آقا ضیاء‌الدین عراقی باب علم را در اصول معارف گشوده می‌بیند و تحصیل قطع را برای همگان ضروری، در تفصیلات عقایدی اما با توجه به انسداد باب علم در آنها، چاره را در اعتقاد به نفس الامر واقعی می‌جوید نه اعتقاد به ظن.^{۶۳} دقت‌های ظریفی که در آثار متأخران در تفکیک تقلید مذموم از تقلید ممدوح سراغ داشتیم در عبارات ایشان نیز به چشم می‌خورد.^{۶۴} نوع این بزرگان - چنانچه سیره شیخ اعظم نیز همین بود - از جزم‌های عوام بر باورهای صحیح اعتقادی، مفهوم تقلید مذموم شرعی را بر نمی‌تابند، چون راه کسب عقیده، برهانی را کمین‌گاه صعب العبور نفس و شیطان می‌دانند!^{۶۵}

مرحوم غروی اصفهانی از راه دیگری وارد شده است، ایشان طریق حجیت ظن خاص را با توجه به عدم وجود اثر عملی در عقاید منتفی دانسته است^{۶۶} و این، یعنی مهم‌ترین دلیل در عدم اعتبار ظنون در باب عقاید است. در مرحله بعد، در مقدمات دلیل انسداد، خدشه کرده‌اند تا در نتیجه آن، باب رجوع به ظن - به طور مطلق - نیز منسود شود.^{۶۷} مرحوم نایینی نیز در دو مرحله، مبحث تقریباً بدون هیچ تفاوتی همین مطالب

60. پژوهش‌های اصولی، شماره‌های ۴ و ۵.

61. مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

62. کفایة الاصول، ص ۳۳۱: ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصیل الظن من الیاس من تحصیل العلم... لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه... فلا الجاء فیها الی التنزل الی الظن فیما انسد فیہ باب العلم بخلاف فروع العملیة... و كذلك لا دلالة من النقل علی وجوبه... بل الادلة الدالة علی النهی عن اتباع الظن دلیل علی عدم جوازه ایضاً.

63. نهاییة الافکار، ص ۱۸۷ - ۱۹۴: یجب بحکم العقل الاعتقاد والانقیاد له سبحانه لكون مقله ایضا من مراتب اداء الشکر الواجب علیه بل الظاهر هو ان وجوب ذلك ایضاً کوجوب اصل المعرفة واما ماعدی ذلك کتفصیل التوحید وکیفیه علمه و ارادته سبحانه و تفصیل المحشر و خصوصیاتہ وان المیزان والصراط بأی کیفیتة ونحو ذلك فلا یجب تحصیل العلم ولا الاعتقاد بها بتلك الخصوصیات. نعم فی فرض حصول العلم بها من الخارج یجب الاعتقاد وعقد القلب بها... الواجب علی المكلف هو الاعتقاد الاجمالی بما هو الواقع ونفس الامر فیعتقد وینقاد بتلك الامور علی ما هی علیها من الواقع ونفس الامر... لقصور الادلة عن اثباتها مع أن النظر فی البراهین ایضاً قد لا یفید الجزم بالواقع بلحاظ كثرة الشبهات الحادثة فی النفس والمدونة فی الكتب.

64. همان، ص ۱۹۵: (نعم) لو ارید من التقليد مجرد الاعتقاد علی قول الغير تعبداً نظیر التقليد فی الفروع بالاحصول جزم فی البین کان للمنع المزبور کمال مجال ولكنه خلاف مفروض الکلام لان الکلام انما هو فی فرض حصول الجزم والاعتقاد.

65. همان، ص ۱۹۴:.... وحينئذ فلما یبغی الاشکال فی کفایة مطلق الجزم والمعرفة ولو من التقليد وكثرة القاء الابوين وغيرهما.

66. نهاییة الدراية فی شرح الكفایة، الجزء الثالث، ص ۴۰۰: لا اثر للواقع حتی یترتب علی المودى تنزیلاً له منزلة الواقع.

67. از همان مدرک: فالعلم منجز للتکلیف و طریق الامتثال عقلاً. فعند انسداد باب العلم و تمامیة سائر المقدمات تصل النوبة الی حجیة الظن و لزوم عقد القلب عقلاً علی الواقع المظنون من باب التنزل عن الاطاعة العلمیة الی الاطاعة الظنیة وعدم وصول النوبة الی الظن لامحالة لاختلال فی احدی المقدمات.

را گوشزد نموده‌اند.^{۶۸} جوانب مسأله در آرای آیه‌الله خویی از طرح و تفصیل بیشتری برخوردار می‌گردد. در *التنقیح فی شرح العروة* مطلوب شارع را در حوزه عقاید، صرف یقین و جزم معرفی کرده است؛ از هر طریقی که باشد.^{۶۹} بیان ایشان در واقع چکیده اشارات پیشینیان است: در *البیان فی تفسیر القرآن* دلیل مشهور مخالفان حجیت آحاد در حوزه تفسیر را طرح نموده و آن را خلاف تحقیق می‌خواند. خاستگاه اصلی نقد ایشان بر دلیل مخالفان، جریان سیره عقلا بر جمیع امور - اعم از آن که دارای اثر عملی باشند یا نباشند - است؛ برای نمونه، اماره ظنی ید را مثال می‌زنند که عقلا بر اساس آن عمل می‌کنند و ملکیت را بر اساس آن اعتبار می‌کنند؛ حال آن که ظاهراً اثر عملی‌ای در آن نیست. در نتیجه، دلیل حجیت ظنون وابسته و منحصر به وجود اثر عملی نخواهد بود.^{۷۰} در *مصباح الاصول* امارات ظنی را به لحاظ موذای آنها به سه دسته فقه، عقاید (اصول و فروع) و تاریخ و تکوین تقسیم نموده است. در اصول عقاید، ملاک را کشف و معرفت عقلی و نقلی دانسته و ظنون را به هیچ شکل در آن حوزه معتبر نمی‌دانند.^{۷۱} لبّ دلیل مخالفت ایشان، اخذ موضوع قطع در اصول دین توسط شارع به نحو صفتیه است.^{۷۲} اما در فروع عقاید - که معرکه آرا و نقطه اصلی نزاع ماست - چون ملاک و مطلوب در آنها را کشف قلبی نمی‌داند. در نتیجه، صرف تبانی، انقیاد و تسلیم قلبی‌ای که از طریق ظنون نیز امکان پذیر است، کافی می‌شورد. با دقت به ساختار دو نوع حل ایشان در *مصباح الاصول*^{۷۳} و *البیان* می‌توان گفت ایشان یکبار مسأله را از نگاه دلیل اصولی (شمول سیره عقلا) و یک بار از دید کلامی (حقیقت اعتقاد به فروع عقایدی و مطلوب شارع در آن) حل و فصل نموده است که هر دو روش جای پیگیری و بسط فراوانی دارند.

از میان مخالفان حجیت آحاد عقایدی اما، شاید هیچ کس به تفصیل مرحوم علامه طباطبایی، به این مسأله نپرداخته است. ایشان در جای جای *المیزان* به تشریح عدم اعتبار این دسته روایات در حوزه تفسیر و عقاید پرداخته است.^{۷۴} چکیده دلیل ایشان در جمیع این موارد، عدم وجود اثر شرعی در حوزه عقاید و تفسیر است. در تعلیقه بر *بحار الانوار* نیز جریان به همین منوال است. در ذیل آیات

68. *اجود التقريرات*، ص ۱۰۶: ان الخبر انما يكون مضمولاً لدليل الحجية إذا كان ذا اثر شرعی؛ ر.ک: *نوائد الاصول*، ص ۳۳۴: لا عبرة بالظن في باب الاصول والعقائد، فانه لا بد فيها من تحصيل العلم، وفي الموارد التي انسد فيها باب العلم يمكن الالتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال بمعنى أنه يلتزم بالواقعات على ما هي عليها.

69. *التنقیح فی شرح العروة الوثقى*، ص ۴۱۱: إذا المطلوب في الاعتقادات هو العلم واليقين بلا فرق في ذلك بين اسبابهما وطرقهما بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في حقيقته الى اليقين بالبرهان.

70. *البیان فی تفسیر القرآن*، ص ۲۷۹: وهذا الاشكال خلاف التحقيق... ان معنى الحجية في الامارة.

71. *مصباح الاصول*، ص ۲۳۷: فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء فيما يجب معرفته عقلاً كمعرفة الباري جل شأنه او شرعاً كمعرفة معاد الجسماني، اذ لا يصدق عليه المعرفة ولا يكون تحصيله خروجاً من ظلمة الجهل الى نور العلم.

72. همان، ص ۲۳۸: وقد ذكرنا في بحث القطع أن الامارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية.

73. همان، ص ۲۳۸: اما ان كان الظن متعلقاً بما يجب التباني وعقد القلب عليه والتسليم والانقياد له كتفاصيل البرزخ وتفاصيل المعاد ووقایع يوم القيامة وتفاصيل الصراط والميزان ونحو ذلك مما لا تجب معرفته وأما الواجب عقد القلب عليه والانقياد له على تقدير إخبار النبي به.

74. حدوداً در بیست موضع مختلف در تفسیر المیزان به عدم حجیت آحاد در حوزه تفسیر و عقاید اشاره کرده‌اند: ج ۶، ص ۵۷ و ۶۹؛ ج ۸، ص ۶۲ و ۶۶ و ۱۴۱ و ۲۶۱؛ ج ۱۳، ص ۳۵۳؛ ج ۱۴، ص ۲۵ و ۱۳۳ و ۲۰۵ و ۲۰۷؛ ج ۱۷، ص ۱۷۴ و ۱۷۵؛ ج ۱۵، ص ۳۳۶؛ ج ۱، ص ۲۹۶؛ ج ۹، ص ۲۲۰ و ۲۰۹.

نفخ صور، صرف ایمان اجمالی به جریان نفخ راه، به جهت ورود در قرآن مجید واجب می‌شمرد؛ و روایات مطرح شده ذیل آن آیات راه، ضمن عدم طرح و طرد آنها به جهت عدم مخالفت با کتاب، حجت نمی‌داند و اخذ به آنها را جایز نمی‌شمرد.^{۷۵} آیه‌الله جوادی آملی در مقدمه *تسنیم*^{۷۶} و آیه‌الله صادق لاریجانی^{۷۷} نیز به توضیح و تفصیل زوایای دیگر قول به عدم امکان حجیت ظنون در وادی عقاید پرداخته‌اند که در بخش‌های بعد به تفصیل بیشتری به نکات ارزنده ایشان خواهیم پرداخت. از سوی دیگر آیه‌الله فاضل لنکرانی^{۷۸}، آیه‌الله سند^{۷۹} و آیه‌الله معرفت^{۸۰} را می‌توان از مدافعان جدی حجیت احاد اعتقادی دانست که در بخش‌های بعدی از آموزه‌های ایشان نیز بهره‌های بیشتری خواهیم برد، دقایق آخرین ثمرات در دو سوی طیف آرای موجود را می‌توان در دو مقاله آیه‌الله سند و آیه‌الله لاریجانی پی‌جویی کرد.

بررسی مبانی تأثیرگذار در ردّ حجیت احاد عقایدی

از بررسی مجموع ادله مخالفان حجیت احاد اعتقادی که بیشتر در دوره معاصران به ثمر نشست، مبانی مؤثر در قول به عدم حجیت این روایات را می‌توان در چند گزاره پایه‌ای خلاصه دید:

- در نسبت دادن یک حکم به خدای متعال، علم لازم است (لاتقف مالیس لک به علم)؛
- ظن، اولاً در شرع جایگاهی نداشته و مطلوب نیست (قرآن ظن را طرد نموده است)؛
- برخی ظنون خاص، با داشتن اثر عملی خارجی، جواز اعتبار از شرع کسب می‌کنند؛
- شارع مقدس در معارف و عقاید، علم و قطع خواسته است؛
- عقاید ظنی در بازار اعتبار، بی‌قیمت‌اند؛
- برای عقاید فرض اثر عملی وجود ندارد تا دلیل حجیت ظنون شرعی شامل آنها بشود؛
- اعتقاد به ظن امکان‌پذیر نیست؛
- مقوله اعتقاد و عقیده، تعبدپذیر نیست چون از جنس کشف است؛
- بافرض امکان تعبد به ظن، شارع چنین تعبدی نکرده و یا جایز ندانسته است.
- و در یک نگاه می‌توان، دلیل واژه‌های عدم حجیت احاد در عقاید را چنین خلاصه دید:

75. بحارالانوار، ج ۶ ص ۳۳۶.

76. تسنیم، ج ۱، ص ۱۵۶.

77. مدرک پیشین.

78. مدخل التفسیر، ص ۱۷۵ - ۱۷۴.

79. مقاله پیشین که از ایشان معرفی شد: به جد، گام‌های نوینی در حل مسأله احاد اعتقادی برمی‌دارد. تلاش‌های بعدی این مقاله به طور حتم وام‌دار ایشان است.

80. مقاله «کاربرد حدیث در تفسیر» در مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش اول، پائیز ۸۰، ص ۱۴۶.

(الف) ملاک در عقاید قطع است ← (ب) واحد اعتقادی ظنی است ← (ج) واحد اعتقادی کاشفیت و حجیت ذاتی ندارد ← (د) در عقاید اثر عملی متصور نیست ← آحاد عقایدی حجیت شرعی نیز ندارند.

اگر بخواهیم نسبت به مسیر گام به گام استدلالی - که منجر به انکار حجیت آحاد عقایدی شد - تأملی وارد سازیم، بر اساس هر مرحله از میانی عدم حجیت، می‌توانیم سؤالاتی را طرح کنیم تا در پاسخ آنها، به شکلی روشن، مسیر نتیجه‌گیری را مورد مناقشه قرار دهیم.

به این طریق، طرح پاسخگویی ما از ادله عدم حجیت آحاد عقایدی در قالب چند بخش مجزا شکل می‌گیرد و با طرح‌ریزی این نظام پرسش و پاسخ، جریانی درست در خلاف جریان عدم حجیت آحاد عقایدی به دست می‌آید. مسیر طرح پرسش‌ها، خود از جهت خاصی برخوردار است که مخاطب را با مسیر فکری پیگیری شده در این نظام پاسخگویی آشنا می‌سازد. این پرسش‌ها، ذیل هر یک از گام‌های اساسی مخالفت با حجیت آحاد عقایدی به این شکل طرح می‌شوند:

گام (الف): ملاک در عقاید قطع است

- لغت قطع به چه معناست؟
- قطع در قرآن و روایات به چه معنایی به کار رفته است؟
- قطع اصولی چیست؟
- قطع اصولی چه تفاوتی با قطع برهانی دارد؟ آیا میان این دو خلطی رخ داده است؟
- آیا قطع با علم و کشف تفاوتی دارد؟ (درهم آمیختگی عالم ثبوت با عالم اثبات)
- فرآیند حصول قطع در انسان به چه شکل است؟ (روان‌شناسی قطع)
- یقین در شرع به چه معناست؟ منظور از یقینی‌تر چیست؟ آیا یقین، یقین‌تر می‌شود؟
- قطع (یقین) در فروع و تفصیل عقایدی یعنی چه؟
- مسیر مطلوب رسیدن به یقین نزد شارع چه مسیری است؟
- آیا یقین به تمام ابواب معارف امکان‌پذیر است؟ مطلوب شارع در هر حوزه، چه سطحی است؟
- قطع در مسایل فقهی چه نسبتی با قطع و یقین در اصول و فروع عقایدی دارد؟
- آیا قطع اصولی، معادل یقین شرعی است؟ اگر نیست، معادل چه مرتبه‌ای از مراتب دینی است؟

گام (ب): واحد اعتقادی ظنی است

- ظن در لغت به چه معناست؟

- آیا برای ظن نیز اصطلاحات مختلفی وجود دارد؟ آیا ظن در قرآن و روایات مطلقاً مذموم است؟ امکان دارد ظنی ممدوح باشد؟
- منظور از خلط انگیزه و انگیزته (فعل و حاصل مصدر) در اماره و ظن چیست؟
- رابطه قطع و ظن چیست؟ (نظریه تراکم ظنون شهید صدر)
- آیا ظن در عقاید، در تمام سطوح و به تمام معانی ظن، مذموم است؟ (معنای ظن در عقیده)
- ظنون چه نقشی در باورهای ما دارند؟ (جایگاه ظنون در نظام باورسازی دینی)
- متن پیام معارفی یک واحد اعتقادی، با سند آن که دچار ظن است، چه تعاملی دارد؟
- تفاوت حوزه فقه و عقاید در تشکیل شبکه ظنون متراکم چیست؟

گام (ج): واحد اعتقادی کاشفیت و حجیت ذاتی ندارد

- مفهوم حجیت ذاتی در قطع چیست؟
- حجیت تابع چیست؟ (چرا خبر متواتر حجت است و واحد اعتقادی نیست؟)
- آیا ظن ممدوح کاشفیتی ندارد؟
- با فرض انکار حجیت آحاد در عقاید، در انتقال معارف دینی به بن بست نمی‌رسیم؟
- آیا در شرع دستوری نسبت به تبعیت ظن در عقاید وجود دارد؟ (شواهد قرآنی و روایی)
- بررسی نظریه اعتقاد اجمالی به نفس الأمر واقع در فرمایش مرحوم صاحب کفایه.
- آیا برهان‌ها قطع‌آورند؟ مواجهه با معصوم چطور؟
- ثمره و حد قطع‌های برهانی چیست؟

گام (د): اثر عملی در عقیده وجود ندارد، تعبد در عقاید بی‌معناست

- معرفت چیست، عقیده چیست؟ (آیا اطلاق معارف به عقاید صحیح است؟)
- موطن معرفت و اعتقاد کجاست؟ (وجود شناسی باورها در انسان)
- آیا اعتقاد و معرفت در قرآن و روایات، قابل تفکیک‌اند؟
- مطلوب شرع، معرفت است یا عقیده و یا هر دو؟
- تعبد در معرفت بی‌معناست، در اعتقاد چطور؟
- تعبد به ظن در مکانیسم باورسازی چه جایگاهی دارد؟

هدف از طرح این سؤالات، جهت‌گیری ذهن مخاطب و ترسیم مسیر حل مسأله بوده است. در سیر پژوهش، تلاش شده است در نظمی خاص به این پرسش‌ها پاسخ مطلوبی داده شود؛ اما نه لزوماً به همه آنها. این پرسش‌ها در حکم فهرست پیشنهادی جهت تحقیق‌های بعدی در این پرونده و پرونده‌های مشابه خواهد بود. اگر به جنس سؤالات طرح شده در هر گام، نگاهی ساختاری داشته باشیم، پرسش‌های سه بند نخست را از یک جنس و پرسش‌های بند آخر را از جنس دیگری می‌یابیم. در سه بند نخست، به

گزاره‌های پایه‌ای در قول به عدم حجیت، نگاهی مبنايي شده است و اصل مبانی اصولی در اصطلاحات قطع، ظن و حجیت مورد کاوش قرار گرفته است؛ در حالی که در پرسش‌های گام آخر، با پذیرش مبنايي اصولی در مورد قطع و ظن و حجیت، تلاش شده است برای ظنون عقایدی اثری عملی ترسیم شود تا دلیل حجیت مطلق آحاد، حوزه عقاید را نیز ببوشاند. از این روی، پرسش‌های سه گروه نخست را می‌توان فی‌المبني دانست و به پرسش‌هایی از مبانی مخالفان ترجمه کرد. و دسته آخر را علی‌المبني خواند و به پرسش‌هایی بر اساس مبانی مخالفان برگرداند.

پرسش‌هایی از مبانی مخالفان

بررسی مفهومی اصطلاح قطع

با مراجعه به هر کتاب اصولی، به دفعات با این جمله مواجه می‌شویم که حجیت علم ذاتی است. آنچه نزد اصولیان در این عبارت از علم برتافته می‌شود، همان مفهوم قطع است؛ حالتی که در آن، احتمالات خلاف نزد فرد قاطع جایگاهی ندارند و این یعنی همان کشف. فرد قاطع (از منظر درونی و عندالقاطع)، در حال رؤیت واقع است و طبیعی است که می‌توان کشف را علم نامید و شاید هم معرفت. و به تدریج، هر یک را جای دیگری استعمال نمود و اگرچه تفاوت ماهوی این تعابیر از نگاه تیزبینانه بزرگان اصول مخفی نمانده است، اما گاه و بی‌گاه این مفاهیم با تسامح فراوان جای یکدیگر نیز استعمال شده‌اند. در مسیر ابواب علم اصول، ابتدا با قطع عرفی وارد حوزه فقه می‌شویم، سپس ظن را در کنار آن تعریف می‌کنیم و به پیش می‌آییم تا به حوزه عقاید می‌رسیم؛ به ناگاه، از حوزه علم کلام می‌شنویم که در وادی عقاید، آنچه لازم است، قطع است و ما بدون توجه به خاستگاه اولی‌مان در علم اصول، قطع عرفی خودمان را رها می‌کنیم و در پی تحصیل حجیتی اصولی برای مفاهیم کلامی قطع و ظن می‌شویم. قطع اصولی - که مناط حجیت ذاتی است - فقط متکی بر حالت نفسانی است؛ حالتی که آن را اطمینان عرفی می‌خوانیم. این نکته یعنی خلط میان قطع اصولی و قطع برهانی، این تفکیک در بیان آیه‌الله سید محمد باقر صدر، به روشنی دیده می‌شود:

فالیقین فی کتاب البرهان، یعنی اصطلاحاً شیناً اکثر مما یعنیه الجزم العقلي فی عرف الاصولی، لأن الجزم فی عرف الاصولی لایعني اكثر من القطع الذي لاتردد فيه.

و اما اليقين المنطقي فهو يعني حقانية ذلك القطع، وضمان مطابقتها للواقع،...

لان الحجية بمعناها الاصولي المشتمل علي المنجزية و المعذرية لاتختص بخصوص القطع المطابق للواقع، بل هي لازمة لطبيعي القطع، فالقطع كحالة نفسية كفيل بتحقيق هدف الاصولي...⁸¹

قطع در لغت، قرآن و روایات

در میان لغویانی که ریشه لغات را مورد کاوش قرار می‌دهند، لغت قطع به جدایی، بریدن و انفصال معنا شده است.⁸² استعمال قرآنی قطع نیز به همین معناست.⁸³ با توجه به این معانی، کاربرد اصطلاحی قطع

81. جواهر الاصول، ص 191.

در علم اصول، چندان دور از ذهن نیست. حالت قطع، حالت بریده شدن تمامی احتمالات خلاف است.^{۸۴} اما همین اصطلاح‌سازی‌ها و استخدام‌ها - که نخست، خالی از اشکال می‌نمایند، آرام آرام منشأ بروز مشکلاتی شده‌اند؛ به طور مثال: یقین به جای قطع در اصطلاح اصولی کاربرد دارد و مترادف یکدیگرند و به دنبال ایجاد این ترادف اصطلاحی، کشیدن پای یقین شرعی به حوزه حجیت اصولی تبعات بسیار سنگینی به ارمغان آورده است. با یک نگاه گذرا به متن روایات یقین در حوزه شرع، به فاصله عمیق آن با اصطلاح قطع عرفی اصولی پی خواهیم برد؛^{۸۵} هرچند نیازی به بررسی

82. رک: العین، ج ۳، ص ۱۴۹۳ - ۱۴۹۷؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۰۱ - ۱۰۲؛ اساس البلاغة، ص ۵۱۴؛ لسان

العرب، ج ۸، ص ۲۷۶ - ۲۸۶؛ مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۷۹ - ۳۸۲؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۶۷۷ - ۶۷۸

83. السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما (سوره مائده، آیه ۳۸)؛ و یقطعون ما امرالله به ان یوصل (سوره بقره، آیه ۳۴)؛ لامقطوعة و لاممنوعة (سوره واقعه، آیه ۳۲)؛ نیز رک: سوره انبیاء، آیه ۹۳؛ سوره عنکبوت، آیه ۲۹؛ سوره محمد، آیه ۲۲؛ سوره توبه، آیه ۱۲۱.

84. سیر به کارگیری این اصطلاح، خود می‌تواند آغاز تحقیق جامعی در تاریخ علم اصول باشد.

85. یقین بالاترین مراتب ایمان (الکافی، ج ۲، ص ۵۲):

۱. یقین بالاترین مراتب ایمانی معرفی می‌شود. بالاتر از اسلام، تقوی و حتی ایمان.
۲. قال ابو جعفر: انما هو الاسلام و الایمان فوقه بدرجه و التقوی فوق الایمان بدرجه و الیقین فوق التقوی بدرجه... اوصاف یقین حالات بلندی است که خود هر کدام مرتبه‌ای است. در ادامه روایت فوق در تبیین یقین می‌فرمایند: ... قال: التوکل علی الله، و التسلیم لله و الرضا بقضاء الله و التفویض الی الله...
۳. یقین معادل مراتب عملی قرار می‌گیرد و با آن که حالت نفسانی است، با زهد و ورع مقایسه می‌شود. این تعبیر می‌تواند بیانگر تأثیر یقین باشد. یا از سوی دیگر، مقامات زهد و ورع که در هر دو صورت سیمای معرفت و باور دینی را ترسیم می‌کنند؛ سیمایی که در آن فرد، ابتدا نسبت به دنیا بی‌رغبت می‌شود و سپس از هر چه مشتبه است، می‌پرهیزد و آن‌گاه به حالت یقین درمی‌آید. این حالت چگونه است؟ و پس از آن به رضا می‌رسد! (حالات و نشانه‌هایی گام به گام، کشف و عمل توأمان).
۴. - فأعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع و أعلى درجة الورع أدنى درجة الیقین و أعلى درجة الیقین أدنى درجة الرضا.
۴. خود یقین، مانند سایر مقامات معرفتی، مدرج است، رتبه رتبه و پله پله است. (در روایت بالا نیز این نکته کاملاً مشهود است).
۵. ... بلغ بامانی اکمل الایمان و اجعل یقینی افضل الیقین...
- خواجه نصیرالدین طوسی با اتکا به قرآن، مراتب علم را به ترتیب علم الیقین، حق الیقین و عین الیقین دانسته است.
۵. ائمه هدی یقین می‌طلبند.
- مرحوم برقی در المحاسن روایت می‌کند که حضرت سجاد بعد از نماز مغرب می‌نشست و یقین طلب می‌کرد.
۶. یقین به جزئیات و اوصاف تفصیلی معاد نیز ممکن است.
- جریان جوانی که در حال یقین خدمت رسول خدا رسید و در پرسش رسول اکرم از نشانه‌های یقینش، پاسخ داد: کانی انظر الی عرش ربی و قد نصب للحساب و حشر الخلائق لذلک و انا فیهم و کأنی انظر الی اهل الجنة یتنعمون فی الجنة و یتعارفون علی الارایک متکبون و کأنی انظر الی اهل النار وهم فیها معذبون...
هم زمانی نگاه به اهل آتش و اهل بهشت حکایت از تحقق عینی وعده‌ها و وعیده‌های خدای متعال در آن جوان دارد. اگر چه او حالات وصف شده در روایات، مانند عرش و زفیر اهل آتش و... را می‌بیند، اما دیدن او از این دیدارها نیست (و حالات معرفتی، توسط توصیف قابل انتقال به دیگران نیست)، لذا می‌بینیم که خودش با تعبیر «کأنی» حکایت می‌کند.
۷. یقین کمترین چیزی است که بین بندگان تقسیم شده است.
- در صدر روایت فوق، وقتی جوان اهل یقین به حضرت عرض می‌کند که اصیحت موقتاً، حضرت تعجب فرمودند! و چنان این ادعا گران آمد که نشانه ادعایش را جویا شدند: فعجب رسول الله من قوله و قال: إن لكل یقین حقیقة فما حقیقة یقینک؟

مفهومی این تعابیر نیست، بلکه تباین لغوی آنها نیز خود گواه اشتباه بودن استعمال‌های مشترک آنها به جای یکدیگر است.^{۸۶}

قطع اصولی - چنان که تصریح بزرگان به آن است^{۸۷} - حالت سکون و اطمینان و آرامش نفسانی در نهاد آدمی است که در شکل‌گیری آن، حتماً زمینه‌های درونی کاملاً دخیل‌اند؛^{۸۸} یعنی می‌توان با داشتن زمینه‌های عدم پذیرش، به قطعی‌ترین اسناد نیز رکون و اطمینان پیدا نکرد؛ در حالی که با تدارک زمینه‌های درونی، چنین آرامشی بدون نیاز به انضمام قراین قطعی فراوان، بسیار سریع‌تر از حالت قبل صورت می‌پذیرد. از این مسأله می‌توان به خلط قطع سندی با قطع اعتقادی یاد کرد. پیگیری قطع به سند وظیفه اولی علم رجال است و قطع به محتوا در حیطة و حوزه علم کلام و عقاید. باور کردن یک مطلب نیاز به معادات و مقدماتی دارد که در هر فرد مختلف است و از آن جمله، میزان قطعیت صدور آن کلام است. نظام باورسازی و معرفت‌زایی انسان‌ها در گروه مجموعه عواملی است که شرح آن از عهده این مجموعه خارج است، فراموش نکنیم که هیچ‌گاه در مواجهه با خود معصوم - آن چنان که مخالفان حجیت احاد عقایدی دائماً ادعا می‌کنند - نیز فرآیند قطع به صرف انعقاد کلام به سادگی کامل نمی‌شود. کی و کجا اطلاع قطعی از صدور فرمایش امام باعث ایجاد قطع به موذای آن بوده است؟ مگر آن که منظورمان فقط قطع به صدور کلام باشد. خبر واحد قطعاً به میزان خبر متواتر اطمینان‌زایی ندارد. اما این عقب افتادگی و ضعف فقط در زمینه انتساب خبر به معصوم است و جریان اعتماد به محتوای یک خبر، فقط در گرو سند آن نیست تا بتوانیم تمام بار سندی آن را بر دوش متن حدیث بگذاریم. از همین روست که بسیاری فیلسوفان، براهین فلسفی را مقدمات حصول معرفت دانسته‌اند^{۸۹} و حتی بسیاری بزرگان دیگر، چون شیخ مفید نیز در تعریف خبر متواتر، از اندماج مفهوم عرفی اطمینان‌گریزی نداشتند:

- و لم یقسم بین العباد شیء اقل من الیقین.

۸. حالت یقین نیز نیاز به مراقبت دائمی دارد. در صورت عدم توجه، از انسان زایل می‌شود و با توجه به افزایش رتبه آن، نگاهداری آن نیز دشوارتر است.

- در همان روایت جوان اهل یقین، حضرت پس از شنیدن حقایق و نشانه‌های یقین جوان می‌فرماید: «إلزم ما انت علیه». جوان نیز در بازتابی در خور نظر، پاسخ می‌دهد: «أدع یا رسول الله ان أرزق الشهادة معك».

۹. یقین انبیای الهی نیز افزایش می‌یابد.

- ذیل آیات مربوط به جریان زنده شدن پرندگان توسط خدای متعال برای حضرت ابراهیم نکات قابل تأمل فراوانی وجود دارد:

راوی از معصوم می‌پرسد که آیا در قلب ابراهیم شکی وجود داشت؟ «أكان فی قلبه شك؟» چون ظاهر آیه به گونه‌ای است که انگار حضرت ابراهیم می‌خواهند مطمئن شوند و هنوز نسبت به احیای مردگان توسط خدای متعال شک دارند یا اطمینان ندارند: «قال بلی و لكن لیطمئن قلبی»، لذا امام در توضیح عملکرد حضرت ابراهیم می‌فرماید که او شکی نداشت، بلکه می‌خواست، یقینش توسط خدای متعال افزوده شود: «قال لا ولكن اراد من الله الزیادة فی یقینه».

۸۶. برای این منظور ر.ک: الفروق فی السلفه، ج ۱، ص ۱۸۵؛ المفردات، ص ۵۸۰؛ العین، ج ۲، ص ۱۲۷۴؛ لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۱۶.

۸۷. ر.ک: مقدمه تسنیم، ص ۱۵۶.

۸۸. ر.ک: قوانین الاصول، ج ۱، ص ۴۵۵. ایشان، به طور مفصل، به این موضوع پرداخته است.

۸۹. مقاله پیشین از آیه الله سند نمونه‌هایی از این دست را تفصیل داده است.

ان المتواتر المقطوع بصحته في الاخبار هو نقل الجماعة التي يستحيل في العادة أن تتواطأ على افتعال خبر...⁹⁰.

بررسی مفهومی اصطلاح ظن

سعه معنایی لغت ظن، معانی مختلفی همچون علم و یقین را نیز در بر می‌گیرد.⁹¹ کاربرد ظن در قرآن، به معنای علم، نزد لغت‌شناسان امری شناخته شده است.⁹² برخی از ایشان ظن را به دو معنای شک و یقین بازگردانده‌اند.⁹³ در نهایت، می‌توان گفت در ریشه ظن، نوعی باور بی‌بنیاد نهفته که فرد ظان آن را یقین دارد و این معنا در بئر ظنون (بئر لایوثق بمائه)⁹⁴ به خوبی نمایان است. ابو هلال عسگری نیز ظن را در تقابل با حُسیان نوعی اعتقاد می‌خواند که با علم تفاوت ثبوتی اثباتی دارد.⁹⁵ با دقت در آیات قرآن نیز می‌توان به روشنی دو معنای مختلف از ظن برتافت: یکی حالت انکار (در جایی که مطلوب شارع جزم و یقین است) که می‌توان آن را شک، یا بی‌ایمانی خواند⁹⁶ و دیگری حالت گذار از تردید به سوی استقرار عقیده که معادل احتمال جدی عرفی است.⁹⁷ لغت ظن، چنان که دیدیم، قابلیت حمل هر دو معنا را دارد. مرحوم مظفر نیز در مقدمات مباحث حجت، به فراوانی خلط این دو معنا در فراز و نشیب علم اصول تذکر داده است؛⁹⁸ یعنی خلط میان آماره و ظن یا همان خلط سبب و مسبب که یکی مذموم و مطرود است و دیگری به عنوان مرحله یا وسیله‌ای برای رسیدن به حالت جزم، ستوده و کارآمد. این همان تفکیکی است که در تقلید مذموم از حالت ممدوح آن در ارتکاز نوع علمای بزرگ از شیخ طوسی تا شیخ انصاری و آخوند خراسانی و شاگردان معاصرشان به چشم می‌خورد. آیه‌الله سیدمحمدباقر صدر در کتاب *الاسس المنطقية*

90. *اوائل المقالات*، ص 89.

91. ر.ک: *المفردات*، ص 539.

92. *مجمع البحرين*، ج 6، ص 279 - 280.

93. *لسان العرب*، ج 8، ص 273.

94. *اساس البلاغة*، ص 291.

95. *الفروق فی اللغة*، ص 228: الظن صرف من الاعتقاد و قد يكون حسیان لیس باعتقاد. این تفاوت بار معنایی را می‌توان در جریان توهم یهودیان در به صلیب کشیدن حضرت مسیح به خوبی به نظاره نشست:

﴿وَلَكِنْ شَبَّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّمَّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (سوره نساء، آیه 157).

96. نمونه‌ها: سوره کهف، آیه 35: ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾؛ سوره یونس، آیه 36: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾؛ سوره جاثیه، آیه 24؛ سوره آل عمران، آیه 154؛ سوره انعام، آیه 148.

97. نمونه‌ها: سوره بقره، آیه 46: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾؛ سوره بقره، آیه 230: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (مفهوم احتمال عقلایی در آیه کاملا مشهود است).

98. *اصول الفقه*، ج 3، ص 14.

للاستقر^{۹۶} به تفصیل، کارآمدی ظنون در مسیر ایجاد یقین را نمایانده و می‌کوشد حصول جزم را از سیطره انحصاری برهان خارج سازد.^{۹۹}

ایشان در *جوهر الاصول* نیز این واقعیت را شفاف‌سازی نموده‌اند که جنس قطع اصولی - که ملاک حجیت است - همزاد و هم‌کیش ظنون معتبره است؛ چرا که این قطع به نوعی از تراکم ظنون حاصل می‌شود و نباید آن را با قطع برهانی خلط و دمج نمود که هدف غایت کتاب برهان است نه علم اصول.^{۱۰۰}

جایگاه ظنون در نظام باورسازی دینی

الف) قرآن خاستگاه ظن معقول به امری محتوم

﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ ظُنُّنَّا أَنَّ مَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾.^{۱۰۱}

۱. کفار توقع دارند، ارائه آیات الهی برای ایشان یقین بیافریند، ولی خدای متعال دستور می‌دهد که ظن به دست آمده‌شان را پیگیری کنند!

۲. ایشان به جهت همین گمان‌های معقول که برایشان رخ داده است، معاقب‌اند و مسئول.

۳. با توجه به غیبی بودن قیامت (غیر قابل رؤیت عرفی) سلوک تربیتی شارع برای رسیدن به جزم و یقین مطلوب ایمان، غیر از طریق اتکا به ظنون معقول چه می‌تواند بود؟ آیا سر باز زدن از احتمالات معقول پدیدآمده در نفس عقاب ندارد؟ آیا می‌توان عقاب را فقط مربوط به انکار نهایی آخرت دانست؟

﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةً﴾.^{۱۰۲}

حضرت امیر ظن در قرآن را به ظن و شک و ظن یقین تقسیم فرموده‌اند؛ یعنی بازگشت مفهوم ظن به آنچه باور فرد است یا همان امر مظنون.^{۱۰۳} در نتیجه ظن به امر مجعول، مطرود و ظن به امر محتوم مطلوب خوانده می‌شود. این سر سردرگمی تعابیر تفسیری در گستره معنایی ظن است. از این دست آیات در قرآن مجید فراوان می‌توان جست؛ آیاتی که ظن معقول به امر یقینی را بی‌چون و چرا می‌طلبند و همان ظن را حجت می‌شمرند؛ به این معنا که بی‌اعتنایی به آن را بر نمی‌تابند؛ چرا که هر ظن به اندازه

99. *الاسس المنطیة للاستقراء*، ص ۱۳۳ - ۱۳۶؛ نیز رک: ص ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۰.

100. *جوهر الاصول*، ص ۱۹۸؛ و مما ذکرنا يظهر حال المتواترات التي قالوا فيها انها القضية التي يتوفر الاخبار عنها و يتعدد حتى يوجب اليقين، و لك ان تقول: اي يقين هذا؟ فان كان هو الجزم بالمعنى الاصولي فوجوده مسلم في كثير من الأحيان، و لكنه غير مضمون الحقائنية، اذ هو ليس بديهياً لوقوع التخلف فيه، و لا مكتسباً من المبادئ البدئية صرفاً. و ان اريد بهذا الجزم اليقين بالمعنى المنطقي المحتوى على ضمان الحقائنية كان مرجع كلامهم الى ان القضية المضمونة الحقائنية حقائنية، و كان لغواً من الكلام لانه من القضية الضرورية بشرط المحمول.

101. سوره جاثیه، آیه ۳۲.

102. سوره حاقه، آیه ۲۰.

103. *تفسیر القمی*، ص ۲۸۴ و ۳۹؛ نیز رک: *بحار الانوار*، ج ۷، ص ۴۴؛ ج ۹۰، ص ۱۴۰ که از *التوحيد صدوق* نقل می‌کند؛ نیز رک:

التوحيد، ص ۲۶۷.

خودش از کاشفیتی برخوردار است. در این صورت است که نیازی به خروج ظاهری از معنای لفظی ظن به لغت علم نداریم.

﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾^{۱۰۴} ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾^{۱۰۵} ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَؤُنَّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِّبِينَ﴾^{۱۰۶}

ب) حسن ظن بالله، میدان نقش آفرینی ظنون در یقینی‌ترین باور

دستور به احسان ظن: أحسن ظنك بالله^{۱۰۷}؛ درخواست حسن ظن بالله: وهب لي حسن الظن بك^{۱۰۸}؛

اللهم

اني اسئلك حسن الظن بك^{۱۰۹} تحت فرمان بودن عمل حسن ظن (عمل قلبی): اللهم اني لم اسلط على حسن ظني فنوط الإياس^{۱۱۰}.

ج) سلوک اعتقادی برپایه ظنون معتبر^{۱۱۱}

سیره عملی ائمه هدی در مناظراتشان به دستور و توصیه مخالفان به اخذ و اعتنا به ظنون معقولشان بوده است. نمونه آشکار آن را در گفتگوی امام صادق با ابن ابی العوجاء می‌بینیم:

إن يكن الأمر علي ما يقول هؤلاء و هو علي ما يقولون يعني اهل الطواف فقد سلموا و عطبتم و إن يكن الأمر علي ما تقولون و ليس كما تقولون فقد استويتم انتم و هو.^{۱۱۲}

در جای دیگر طریق آماره ظنی و اخذ به آن (اگر چه یقینی فعلی وجود ندارد) اولی و اقرب به نجات معرفی می‌شود:

... أفرايت ان كان كما اقول و الحق في يدي أأخذت فيما كنت احاذر من عقاب الخالق بالثقة وانك قد وقعت بجحدك و انكارك في الهلكة؟ قال: بلي. قلت: فأيتا اولي بالجزم و اقرب من النجاة؟ قال: انت.^{۱۱۳}

د) خبر واحد ظنی، طریق اخذ عقاید

کاربری قول ثقه در جميع ابواب على الخصوص عقاید:

104. سوره بقره، آیه 46.

105. سوره مطفین، آیه 4.

106. سوره جاثیه، آیه 32.

107. بحارالانوار، ج ۳۳، ص ۵۸۲.

108. اقبال الاعمال، ج ۲، ص ۲۲۵.

109. الكافي، ج ۴، ص ۴۳۳.

110. بحارالانوار، ج ۹۱، ص ۹۹.

111. تفصیل دقیق این مدخل را در مقاله یاد شده از آیه الله سند می‌توان جست.

112. الكافي، ج ۱، ص ۷۸.

113. اولویت و استحقاق به جزم در طرفین بالقوه موجود است و حضرت طرف غالب را منطقی و معقول می‌خوانند.

علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا شقتي بعيدة، و لست أصل اليك في كل وقت، فمن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون علي الدين والدنيا، قال علي بن مسيب: فلما انصرفت قدمنا علي زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت اليه.¹¹⁴

- شيخ انصاری پس از نقل این روایت می‌فرماید:

وظاهر هذه الرواية: ان قبول قول الثقة كان امراً مفروغاً عنه عند الراوي.¹¹⁵

نکته نخست، این که قطعاً معالم دین شامل مسائل عقیدتی می‌شود؛ اگر نگوییم که معالم در مسائل عقیدتی ظهور دارد. دوم، آن که اخذ از ثقه، جای سؤال راوی نیست؛ ارتکاز جمیع عقلا و متشرعه همین است، راوی فقط مصداق مورد تأیید امام را جویا می‌شود؛ چنان که تصریح شیخ اعظم بر آن گذشت (ممن أخذ معالم دینی؟). دیگر این که اقرار راوی در انتهای روایت به سؤال از هر چیزی که نیاز داشته است، گویای سعه نطاق و سلوک شارع در رجوع به ثقات است. و در آخر، مخفی نماند که قطعاً سطح اعتماد به دست آمده از رجوع به شخص امام با اعتماد حاصل از رجوع به فرد ثقه - هر قدر هم موثوق به باشد - یکسان نیست، ولی با این حال، ارجاع به ثقه به عنوان سیره دائمی از سوی معصومین طرح می‌شود. این سیره فقط نسبت به بعد مسافت و عدم قدرت در دستیابی مستقیم به معصوم جاری نیست، بلکه با وجود امکان دستیابی به امام نیز کارآیی دارد که می‌توان بسیاری روایات آن را مشاهده کرد.¹¹⁶

دستور به پیروی از مضامین روایات ثقات:

العمری ثقتی فما ادى اليك عنى فعنى يودى و ما قال لك عنى فعنى يقول، فاسمع له واطع فاته الثقة المأمون.

به چند نکته به اختصار ذیل این روایت شریف اشاره می‌شود.

۱. تأکید بر تشخیص مصداق ثقه توسط امام؛
۲. عمومیت «ما» در «ما ادى و ما قال لك» که قطعاً شامل مسائل عقایدی می‌شود؛
۳. ایجاد نسبت تسویه میان قول جناب عمری و فرمایش امام توسط امام با وجود تفاوت یقین‌زایی و ظن آفرینی در اخذ از این دو حالت؛
۴. تعلیل ذیل روایت که به قالب تعمیم، مناط اطاعت را وثاقت بیان می‌کند؛
۵. عبارت «ما ادى اليك عنى فعنى يودى» به جای «ما ادى فعنى يودى» دلالت بر وثاقت راوی در نقش روایی او می‌کند که امام همین اندازه را برای وجوب اطاعت در مایودی کافی می‌دانند. عتاب‌آمیزترین تعابیر در برخورد با منکرین روایات ثقات.

114. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۶.

115. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۹.

116. وسائل الشیعه، ابواب صفات التافی، باب ۱۱، احادیث ۳۲، ۳۴، ۳۵ نمونه را: أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه و احتاج اليه من معالم ديني؟ فقال نعم. و نیز ر.ک: ج ۱۸، ص ۱۱۵.

فانه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤدبه عنا ثقاتنا^{۱۱۷} اما اذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر^{۱۱۸} فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله^{۱۱۹}.

هـ) شبکه هم‌رسان ظنون اعتقادی

به عنوان تکمله بحث می‌توان، به اختصار، به ویژگی مکملی و هم‌رسانی روایات اعتقادی در ابواب مختلف اشاره کرد که تشکیل پازل قطع راه بنا بر نظریه شهید صدر، بسیار سریع‌تر و ساده‌تر از مسائل فقهی به دست می‌دهند؛ چنان که روایات باب مبدأ به مدد روایات باب معاد می‌آیند و آحاد هر بخش از تفصیل عقایدی به انضمام دیگر اخبار در تشکیل مجموعه قراین قطع‌آور می‌کوشند.

درنگی در یک اشکال

استاد لاریجانی در مقاله خود ضمن پذیرش اثر روایات ظنی در باب عقاید - یعنی آنچه ظاهراً تا اینجا درصدد آن بوده‌ایم - تأثیر این روایات را در حدّ تحریک و تحریض به کسب معرفت برهانی خلاصه دیده‌اند؛ یعنی در مواجهه با یک روایت واحد، به طور مثال در باب معاد، حالت فرد تغییر کرده و به دنبال کسب معرفت و کشف یقینی می‌رود، که البته آن کشف و رؤیت قلبی غایی است که حجت است، چون علم است؛ و گرنه صرف پدیدآمدن ظن یا احتمال در فرد، حجت نخواهد بود، ایشان در ادامه می‌افزایند که عقیده و باور جعل‌بردار نیست؛ نکته‌ای که بسیاری از مخالفان حجیت آحاد عقایدی به آن اشاره داشتند. یا کشف و رؤیت حاصل است که رأساً و ذاتاً حجت است و یا نیست که معنا ندارد با جعل و نصب بتوانیم آن را دست و پا کنیم.^{۱۲۰}

اشکال ایشان از لحاظ ساختاری به دو بخش تفکیک می‌شود: نخست، عدم پذیرش کاشفیت ذاتی در ظنون؛ دوم، تأیی اعتقاد از جعل حجیت، که به عنوان حلقه اتصال مباحث، به ترتیب به آنها می‌پردازیم.

ریشه‌یابی بخش نخست اشکال

ایشان پذیرفته‌اند که حال یک فرد پیش از دیدن روایتی در باب معاد با پس از مواجهه با آن تفاوت می‌کند.^{۱۲۱} ولی این ملاک و مناط حجیت نیست و تا یقین و رؤیت رخ ندهد حجت در باب عقاید تمام نیست.

همین‌جا می‌توان پرسید که این تفاوت ناشی از چه نکته‌ای است؟ این تغییر حالت درونی - و به تعبیر ایشان، دغدغه درونی - نتیجه چه فرآیندی است؟ قطعاً محصول یک کشف ناقص است. به هر حال، این

117. بحارالانوار، ج ۵۰، ص ۳۶۹.

118. وسائل الشیعة، کتاب الطهارة، ابواب مقدمات العبادات، باب ۲، ح ۱۹.

119. بحارالانوار، ج ۲، ص ۹۰.

120. مقاله یاد شده از ایشان تفصیل و دقت‌های فراوانی در رد ادله موافقان حجیت آحاد عقایدی، از جمله آیه‌الله خوبی، دارد که به قوام نتایج بحث بسیار کمک می‌کند.

121. فصلنامه پژوهشی علوم انسانی، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۴، ص ۱۶۴.

تغییر حال در اثر رؤیت حقیقتی ایجاد شده است، و ما می‌پذیریم که این تأثیر به اندازه توانایی آن ظن حاصل شده است؛ مخصوصاً اگر این ظن معقول نسبت به امری مهم و حساس رخ داده باشد که نهایتاً، خواسته شارع بر آن بار شده است (این روش در مناظرات معصومین کاملاً نمایانده شد). در واقع این تغییر حالت مختصر ناشی از کشف مختصری است که با تقویت زمینه‌های دیگر (از آن جمله تمسک به همین مرحله از کشف) می‌تواند به کشف‌های روشن‌تری مبدل شود. از سوی دیگر، نمی‌توان انکار کرد که اگر ملاک حجیت، کشف است و دستور پیروی از علم، حکم عقل است،^{۱۲۲} هر کشفی به میزان رتبه‌ای که در کاشفیت دارد، به حکم عقل حجت نباشد، و این - یعنی کاشفیت ناقص - نکته‌ای است که در آثار بزرگان اصول نیز به چشم می‌خورد. قطعاً نمی‌توان تأثیر یک خبر را در نهاد آدمی با تأثیر صد خبر یکسان گرفت، اما نمی‌توان تأثیر آن یک خبر را و بالطبع کاشفیت نسبی آن را نیز نادیده گرفت. کاشفیتی نسبی که حجیتی ناقص به دنبال می‌آورد. سیره عقلاً نیز حاکی از ترتیب اثر دادن ایشان به امارات مختلف به میزان کاشفیت یا واقع‌نمایی نسبی آنهاست. فقط می‌ماند عدم وجود تأثیر عملی در باب عقاید که در بخش‌های بعد به آن خواهیم رسید. حلقه‌نهایی بحث که با جستجوی اثر عملی در عقاید کامل خواهد شد.

ریشه‌یابی بخش دوم اشکال

این بخش از فرمایش ایشان ریشه در تحلیل خاصی از فرآیند عقیده و باورسازی در نهاد انسان دارد؛ تغییری که در آن، اعتقاد به یک موضوع در واقع، همان علم به آن است؛ تحلیلی فلسفی که از اتحاد علم و عالم و معلوم سرچشمه می‌گیرد. مرحوم شیخ محمدطاهر آل‌الشیخ راضی از شارحان کفایة الاصول این نکته را ذیل مخالفت مرحوم آخوند با حجیت ظنون در عقاید شرح و تبیین دقیقی نموده است:

ان العقل و النقل دلا علی لزوم المعرفة، و هی العلم و لذلك لایجوز الإکتفاء بالظن فیما یجب معرفته، و العلم به عقلاً کمعرفته تبارک و تعالی، لأن العلم هو الهیئة النورانیة التي تتجهر بصورتها النفس المجردة من الظلمة، و هو التصدیق و الإذعان النفسی و هو حقیقة الايمان الموجب للخلود فی نعیم الآخرة و هو المعرفة التي اوجبها العقل، و من الواضح ان الظن لکونه مشوباً باحتمال الخلاف لایکون مجرداً عن الظلمة.

مشخصاً این قلم در این تحقیق مختصر درصدد نقد و بررسی مبنایی اتحاد عالم و معلوم نیست، بلکه در ادامه فقط خواهد کوشید از جهت شواهد قرآنی و روایی جدایی مقوله معرفت و کشف قلبی را - که انفعال قلب است -، از مقوله اعتقاد قلبی - که عمل اختیاری فرد عالم است -، به تصویر کشد. اگر بتوانیم ثابت کنیم، اعتقاد، عمل قلب و فعلی اختیاری است که مکلف نسبت به آن وظیفه‌مند بوده و منفعل نیست، هم پاسخ قسمت دوم اشکال آیه‌الله لاریجانی را فراهم آورده‌ایم و هم حلقه‌نهایی حجیت ظنون را تکمیل کرده‌ایم. با تصور اثر عملی در حوزه عقاید، دست پرمهر سیره عقلاً بر سر ایشان نیز کشیده خواهد شد.

122. برای این منظور ر.ک: مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۳ و ۵۶؛ نیز زیادة الاصول، ص ۵۶؛ کفایة الاصول، ص ۲۵۸.

پرسش‌هایی بر اساس مبانی مخالفان

در این مرحله با پذیرفتن بار معنایی اصطلاح‌های ظن و قطع در علم اصول، و ناتوانی ظنون در بهره‌مندی از هرگونه حجیت ناقص بحث را علی‌المبنی پی خواهیم گرفت تا با به تصویر کشیدن عمل قلب، دلیل سیره عقلا را شامل این دسته روایات نیز بدانیم:

شواهد جدایی اعتقاد از معرفت

الف) شواهد لغوی

به کار بردن لغات خارج از فضای وضع اولی آن، کار صحیحی نیست؛ هر چند این جا به جایی با عنوان اصطلاح به کار رود. این مهم در خصوص تعبیری که بار معنایی شرعی دارند، از اهمیت فراوان‌تری برخوردار است.^{۱۲۳} ابوهلال عسگری تفاوت لغوی اعتقاد و علم را بسیار ظریف‌تر و دقیق‌تر از یک تفاوت لغوی صرف، بیان می‌کند:

تفاوت میان علم و اعتقاد آن است که: اعتقاد کلمه‌ای است که بر هر نوع کرداری به هر طریقی که عقیده دارد، دلالت کند و اصل اشتقاق آن این است که اعتقاد تشبیه شده به (عقد الحبل والخیط: به بستن ریسمان و رشته) و عالم به حقیقت چیزی همچون گره زنده، استوار کننده چیزی است که می‌خواهد آن را به بندد و حفظ کند. و این درست بدان ماند که علم به چیزی را حفظ این علم دانسته‌اند. و این موجب نمی‌گردد که هر عالمی معتقد باشد؛ زیرا که کلمه اعتقاد از روی مجاز بر علم اطلاق شده است و حقیقت عالم، آن کسی است که آنچه را کرده، از روی علمش نسبت به آن چیز یقین دارد؛ اگر بر آن توانایی داشته باشد.^{۱۲۴}

ب) شواهد قرآنی

۱) عمل جوانح

﴿وَجَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾^{۱۲۵}

سیدمحسن حکیم^{۱۲۶} در *حقائق الاصول*، محمد جعفر شوشتری در *منتهی الدراییه*^{۱۲۷} به نقل از میرزای قمی در *قوانین و آیه‌الله اراکی در حواشی افاضة العوائد*^{۱۲۸}

123. ر.ک: توحید الامامیة، بخش مقدمات.

124. الفروق فی اللغة، ص 219.

125. سوره نمل، آیه ۱۴.

126. حقائق الاصول، ج ۱، ص ۲۱۱: (قوله من الاعتقاد به) بیان لعل الجوانح (قوله: وعقد) بیان للاعتقاد ومنه يظهر أن الاعتقاد ليس هو العلم ولا ملازماً له لا مکان حصول العلم بالواقع مع عدم الاعتقاد به بل مع الاعتقاد بخلافه كما يشهد له قوله تعالى: ﴿جَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ فكل منهما ینفک عن الآخر.

127. منتهی الدراییه، ج ۵، ص ۱۰۰: والتحقق انه لا یکنی، فیه مجرد حصول العلم، بل لابد من عقد القلب علی مقتضاه وجعله دیناله، وعازماً علی الاقرار به فی غیر حال الضرورة والخوف بشرط أن لا یظهر منه ما یدل علی الکفر.

آیه الله گلپایگانی - که خود تعلیقه‌ای بر درر الفوائد آیه الله شیخ عبدالکریم حایری است - تصریح کرده‌اند که اعتقاد، عمل جوانح است و حقیقت آن غیر از علم است.
(۲) آیه اخذ هوی به عنوان إله:

﴿مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾.^{۱۲۹}

مرحوم علامه طباطبایی در چند موضع از المیزان تصریح فرموده‌اند که تبعیت از هوی فقط در جوارح نیست، بلکه در قلب انسان با وجود حضور علم رخ می‌دهد.^{۱۳۰} مرحوم نعمانی در الغیبه^{۱۳۱} و ملاصالح مازندرانی در شرح اصول الکافی^{۱۳۲} نیز تبعیت هوی را در موطن قلب گرفته‌اند. از متقدمان نیز شیخ طوسی را می‌توان از قایلان به این نکته دانست.^{۱۳۳}
(۳) آیه اثم قلب:

﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾.^{۱۳۴}

یکم) در کتمان، علم وجود دارد؛
دوم) کتمان علم، گناه، قلب معرفی شده است؛ با آن که ظاهر کتمان از جوارح نیز سر می‌زند.
(۴) تقوای قلب:

﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَفْوِي الْقُلُوبِ﴾.^{۱۳۵}

ج) شواهد روایی

128. افضة العوائد، ج ۲، ص ۳۶: وذلك لان الايمان ليس محض الاعتقاد؛ بل يحتاج مع ذلك الى التسليم المقابل للوجود الذي اشار اليه - تبارك وتعالى - بقوله ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾.
129. سوره جاثیه، آیه ۲۳.
130. المیزان، ج ۶ ص ۲۴۳: واتخاذ الاله غير القول بالألوهية الا من باب الالتزام، واتخاذ الاله يصدق بالعبادة والخضوع العبودي. و نیز ر.ک: ج ۷، ص ۲۱: فان الانسان وان كان يميز الحق من الباطل فطرة الله التي فطر الناس عليها، وكان تلهم نفسه مجوزها وتقواها غير ان تقويته جانب الهوى وتأبيده روح الشهوة والغضب من نفسه تولد من نفسه ملكة الاستكبار عن الحق، والاستعلاء على الحقيقه فتتجذب نفسه اليه... ويلبس الحق بالباطل وهو يعلم.
و نیز ر.ک: ج ۹، ص ۲۴: نعم ربما اخطأ الانسان طريق الحق في اعتقاد او عمل... وقال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ...﴾ و از همه واضح تر ر.ک: ج ۱۲، ص ۷۹: و هم قد اعتقدوا ضد الصواب الذي هو الجهل.
131. كتاب الغيبة، ص 37.
132. شرح اصول الكافي.
133. التبيان في تفسير القرآن، ج 7، ص 492.
134. سوره بقره، آیه ۲۸۳.
135. سوره حج، آیه ۳۲.

دقت شود که نقطه نزاع عمل قلب نیست، چه در آن نزاعی نیست؛ بلکه مسأله عمل قلب بر اساس معرفت وارد بر آن است؛ و الا بر اساس مبنای فلسفی یاد شده نیز می‌توان رؤیت نورانی قلب را نفس عمل تصدیق معرفی کرد.

۱. روایات پذیرش معرفت فطری توسط قلب در این دسته روایات شاهد اعلان عجز مکلفان از تحصیل معرفت هستیم و در مقابل آن، اعتقاد و عقد قلب به معرفت پدید آمده به عنوان تکلیف عباد معرفی می‌شود. این روایات به تصریح محدثان بزرگی، به سر حد تواتر رسیده‌اند و به هیچ وجه قابل خدشه سندی نیستند.^{۱۳۶} این دسته روایات جملگی مضمون واحدی دارند و یک صدا فریاد می‌زنند که معرفت، صنع خدای متعال است و در مقابل آن، وظیفه فرد، پذیرش آن کشف قلبی است.

ليس لله على خلقه ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم والله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا.^{۱۳۷}

۲. ایمان قلبی: دقت در تمام تعبیر قرآنی‌ای که ما را به ایمان آوردن فرمان داده‌اند، نشان می‌دهد در قرآن کریم، تنها جنبه درک محض مورد توجه نیست، بلکه حکم شرعی بر گردن مکلفین، اعتقاد توحیدی داشتن است.^{۱۳۸}

﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^{۱۳۹}، ﴿أْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^{۱۴۰}، ﴿أْمِنُوا بِي وَرَسُولِي﴾^{۱۴۱}، ﴿أْمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^{۱۴۲}، ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ أْمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾.^{۱۴۳}

به این آیات نورانی، اضافه کنید این فرمایش نورانی را که:

فذلك ما فرض الله عزوجل على القلب من الاقرار و المعرفة، و هو عمله و هو رأس الايمان.^{۱۴۴}

۳. نهی از شک، فرمان عملی به قلب:

لا تترتابوا، فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا...^{۱۴۵}

۱۳۶. رک: شرح اصول الکافی، ج ۵، ص ۴۸: اثبات السهد ا، ج ۱، ص ۵۳ مرحوم شیخ حر پنجاه و شش روایت در این باب ذکر می‌کنند. و همچنین مصابیح الانوار، ج ۲، ص ۲۵۴ - ۲۵۵.

۱۳۷. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۴.

۱۳۸. جهت تفصیل این مطلب به مقاله آیه الله سند مراجعه شود.

۱۳۹. سوره آل عمران، آیه ۱۷۹.

۱۴۰. سوره نساء، آیه ۱۳۶.

۱۴۱. سوره مائده، آیه ۱۱۱.

۱۴۲. سوره بقره، آیه ۹۱.

۱۴۳. سوره آل عمران، آیه ۱۹۳.

۱۴۴. الکافی، ج ۲، ص ۳۴ و ۳۵.

۱۴۵. همان، ج ۱، ص ۴۵؛ نیز ج ۲، ص ۲۹۹؛ رک: الامالی للمفید، ص ۲۰۶.

۴. روایات حسن ظن: که شرح آنها گذشت.^{۱۴۶} این روایات کاملاً در فضای اختیار و توانایی قلب به سکون به هر یک از طرفین فرمان می‌دادند که طرف خدای متعال را بگیریم و این نشان می‌دهد که نه تنها در موضع علم (کشف کامل)، که در هر ظنی (کشف ناقص) عمل قلبی ممکن و مطلوب شارع است.

کتابنامه

- «پژوهشی در اعتبار احادیث تفسیری»، احمد علی ناصح، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، سال اول، شماره اول.
- «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، صادق لاریجانی، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره 4 و 5.
- «کاربرد حدیث در تفسیر»، محمدهادی معرفت، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش اول، پاییز 1380 ش.
- «نقش روایات در امور اعتقادی»، محمد سند، پژوهش‌های اصولی، زمستان 1382 ش.
- آیات الاحکام، باقر ایروانی، بیروت: دارالفکر، دوم، 1383 ق.
- اثبات الهداة، محمد بن حسن حر عاملی، قم: علمیه.
- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، تقریر مباحث آیه‌الله محمدحسین غروی نایینی، قم: مصطفوی، 1368 ش.
- اساس البلاغة، محمود بن عمر زمخشری، بیروت: دارالصادر 1385 ق / 1965 م.
- الاسس المنطقية للإستقراء، محمدباقرصدر، بیروت: دارالفکر، 1391 ق.
- الاصول الاصلية، محمدحسن فیض کاشانی، تحقیق: محدث ارموی، دانشگاه تهران.
- اصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم: اسماعیلیان.
- اصول فقه، حسن طارمی.
- الاصول من الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- إفاضة العوائد، سید محمدرضا گلپایگانی، تحقیق: محمد مؤمن قمی، مؤسسه نشر اسلامی، 1410 ق.
- اقبال الاعمال، سید بن طاوس.
- التوحید، محمد بن علی بن حسین بابویه، تحقیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1387 ق.

146. ر.ک: حسن ظن بالله میدان نقش‌آفرینی ظنون در یقینی‌ترین باور در همین مقاله.

- *الالفية و النفلية*، محمد بن مکی العاملی (الشهید الاول)، تحقیق: علی الفاضل القابینی النجفی، اول، مکتب الاعلام الاسلامی، 1408ق.
- *انديشه های کلامی شیخ مفید*، مارتین مکدرموت، ترجمه: احمد آرام، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، 1363ش.
- *انديشه های کلامی علامه حلی*، اشیتکه زابینه، ترجمه: احمد نمایی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- *اوانل المقالات*، محمد بن نعمان مفید.
- *الباب الحادی عشر*، حسن بن یوسف حلی، شرح: مقداد بن عبدالله سیوری، تحقیق: دکتر مهدی محقق، مشهد: آستان قدس رضوی، 1368ش.
- *بحار الانوار*، محمد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، 1386ق.
- *البحوث الاصولية فی مجمع الفایدة والزبدة*، سیدجواد شیخ الاسلامی، مؤتمر المقدس الاردبیلی.
- *بدایة الاصول فی شرح کفایة الاصول*، محمد طاهر آل الشیخ راضی، تحقیق: اسد ة آل الشیخ الراضی، اول، 1425ق.
- *البيان فی تفسیر القرآن*، سید ابوالقاسم خویی، المطبعة العلمیة فی النجف الاشرف.
- *التبيان فی تفسیر القرآن*، محمد بن حسن طوسی، چاپ اول، مؤسسه نشر اسلامی.
- *تسليم*، عبدالله جوادی آملی، قم: نشر اسراء، چهارم، 1383ش.
- *تشیع امامیه و علم کلام معتزلی*، آلفرد مادلونگ، ترجمه: احمد آرام، زیر نظر: مهدی محقق، تهران: دفتر دایرة المعارف تشیع.
- *تعلیقات علی اجوبة المسائل المهنية*، سید محمدتقی موسوی دشتستانی، قم: مجمع ذخایر الاسلامی.
- *تفسیر القمی*، علی بن ابراهیم قمی.
- *تمهید الاصول فی علم الکلام*، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: عبدالحسین مشکاة الادینی، دانشگاه تهران.
- *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، میرزا علی غروی تبریزی، تقریرات بحث آیه الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، قم: مؤسسه آل البيت.
- *تهذیب الاحکام*، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: السید حسن الموسوی الخراسانی، دارالکتب الاسلامیة.
- *جواهر الاصول*، محمد ابراهیم انصاری قمی، تقریرات بحث الشهید سیدمحمدباقر الصدر، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، 1415ق.

- *حقائق الاصول*، سید محسن طباطبایی حکیم، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: بصیرتی. حکمت و اندیشه دینی، رضا برنجکار، تهران: نیا، 1383 ش.
- *دراسات فی علم الدر ایة*، علی اکبر غفاری، اول، جامعه الامام الصادق، 1369 ش.
- *در ایة الحدیث*، کاظم مدیر شانهچی، دفتر انتشارات اسلامی، 1384 ش.
- *الذریعة الی اصول الشریعة*، سید مرتضی، تصحیح: ابوالقاسم گرجی.
- *رسائل الشریف المرتضی*، سید مرتضی، تحقیق: سید احمد حسینی، سید مهدی رجایی، دارالقرآن الکریم.
- *الرسائل الفقهیة و الاصولیة*، مرتضی انصاری، تحقیق: عباس الحاجبانی، قم: مکتبة المفید، اول.
- *الرسالة السعدیة*، حسن بن یوسف حلّی، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال، تحت اشراف: سید محمود المرعشی، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی.
- *زبدة الاصول*، سید محمدصادق روحانی، قم: مدرسة الامام الصادق، 1412 ق.
- *زبدة البیان فی احکام القرآن*، احمد اردبیلی، قم: مؤتمر المقدس الاردبیلی، اول، 1375 ش.
- *شرح اصول الکافی*، محمد صالح مازندرانی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، سید علی عاشور، بیروت: داراحیاء التراث العربی، 1421 ق.
- *العدة فی اصول الفقه*، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، چاپ اول، ستاره.
- *العدة فی الاصول*، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: محمدرضا الانصاری القمی، قم: بعثت، 1376 ش.
- *علم الحدیث*، کاظم مدیر شانهچی، دفتر انتشارات اسلامی.
- *فرائد الاصول*، مرتضی انصاری، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چهارم، 1377 ش.
- *فرايد الاصول*، محمدعلی کاظمی خراسانی، مؤسسه نشر اسلامی 1421 ق.
- *الفروق فی اللغة*، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری، تحقیق: محمد علوی مقدم و ابراهیم الدسوقی شتاء، مشهد: آستان قدس رضوی، 1363 ش.
- *قوانین الاصول*، میرزا ابوالقاسم گیلانی (قمی)، علمیه اسلامیة، دوم، 1378 ق.
- *کتاب الخصال*، محمد بن علی بن حسین بابویه، تحقیق: علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1403 ق.
- *کتاب العین*، خلیل بن احمد فراهیدی، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرای، اسوه، 1425 ق.
- *کتاب الغیبة*، محمد بن ابراهیم نعمانی، تحقیق: فارس حسون کریم، انوار الهدی، اول، 1422 ق.
- *کفایة الاصول*، محمدکاظم خراسانی، قم: مؤسسه آل البيت، 1409 ق.

- لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دارالصادر، 1388ق/1968م.
- مبادئ الوصول الى علم الاصول، حسن بن يوسف حلی، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی البقال، اول، نجف الاشرف: مطبعة الآداب.
- متون تحقیقات شیعیه، بنیاد اسلامی طاهر، 1362ش.
- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تحقیق: السید احمد الحسید، المكتبة المرتضوية.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تحقیق: السید جلال الدین الحسینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، 1370ق.
- مدخل التفسیر، محمد فاضل لنکرانی، محمد،
- مدخل علم فقه، رضا اسلامی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، اول.
- مسند ابن حنبل، امام احمد بن حنبل، دارصادر، بیروت.
- مصابیح الانوار، سید عبدالله شبر.
- مصباح الاصول، بهسودی، تقرير بحث الخویی.
- مصباح المتبجح، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: علی اصغر مروارید، مؤسسة فقه الشيعة، 1411ق / 1991م.
- مصنفات الشيخ المفید، محمد بن نعمان مفید، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید، 1413ق.
- معارج الاصول، محقق حلی، تحقیق: محمدحسین رضوی، مؤسسه آل البيت.
- معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، سید ابوالقاسم خویی، پنجم، 1413ق.
- معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، دوم، 1392ق.
- مفردات الفاظ القرآن، حسین راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داودی، قم: ذوی القربی، 1425ق.
- منتهی الدرایة، سید محمدجعفر جزایری مروج، قم: مؤسسه دارالکتب، 1415ق.
- موسوعة طبقات الفقهاء، جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سیدمحمدحسین طباطبایی، تهران: دارالکتب الاسلامی، 382ق.
- نهاییة الافکار، محمدتقی بروجردی، تقریرات مباحث ضیاء الدین العراقي، قم: انتشارات اسلامی.
- نهاییة الدرایة فی شرح الکفایة، محمدحسین اصفهانی، تحقیق: ابوالحسن القایمی، قم: مؤسسه آل البيت، اول، 1415ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، مؤسسه آل البيت، 1414ق.