

تحلیل ارکان ایمان: معرفت برهانی و ولایت‌پذیری در مکتب اهل بیت

(ع)

ارکان ایمان: معرفت و ولایت

در جلسه گذشته به این نکته پرداخته شد که ایمان بر دو پایه استوار است: پایه معرفت و پایه ولایت. چنانکه اشاره شد، ولایت اصلی محوری است؛ به این معنا که ولایت الهی در ایمان به توحید و ولایت پیامبر در ایمان به نبوت، نقشی بنیادین دارد.

چرا؟ زیرا ایمان، صرفاً معرفت و شناخت نیست؛ بلکه مؤمن باید در برابر ولایت الهی و نبوت پیامبر، تسلیم و خاضع باشد. قرآن کریم در تبیین ماجرای ابلیس، بر همین نکته تأکید می‌ورزد. ابلیس از معرفت برخوردار بود، اما فاقد ولایت‌پذیری بود. او به خداوند معرفت داشت، اما در برابر امر او کرنش نکرد و تسلیم نشد.

ابلیس نیز به اینکه خداوند آدم را به عنوان خلیفه، پیامبر یا امام برگزیده است، معرفت داشت؛ چنانکه خود می‌گوید: (أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ) (الإسراء - ۶۲).

مشکل ابلیس در این بود که از پذیرش این امر سر باز زد؛ نه در برابر امر خدا تسلیم شد، نه در برابر پیامبر خدا و نه در برابر امامی که خداوند منصوب کرده بود. این همان حالتی است که آیه شریفه (وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَفْتَنَهَا أَنْفُسُهُمْ) (النمل - ۱۴) توصیف می‌کند؛ یعنی با وجود یقین و شناخت، آن را انکار می‌کنند.

نکته: در معنای این آیه وجوه مختلفی ذکر شده است. برای مثال، مرحوم کمپانی^۱ معتقد است که پس از وجود و انکار، یقین آن‌ها زایل می‌شود. اما لزوماً چنین نیست؛ می‌توان آیه را این‌گونه معنا کرد که اسباب یقین برایشان فراهم است، اما در برابر آن خضوع و کرنش ندارند و این همان بحث ولایت‌پذیری است.

در این زمینه، طایفه مهمی از روایات وجود دارد. برای نمونه، در کتاب توحید صدوق^۲ و دیگر کتب اعتقادی، روایات متعددی با این مضمون نقل شده که بیان بر عهده خداست و ایمان آوردن وظیفه مکلفان است. این مضمون به حد استفاضه و تواتر رسیده است.

ماهیت معرفت در اصول عقاید: نفی تعبد و حجیت ارشادی

در پایه نخست ایمان، یعنی معرفت، تعبد راهی ندارد. این قاعده هم در توحید، هم در نبوت و هم در امامت جاری است. در این حوزه، تعبد و اعتباریات، مبنای ایمان قرار نمی‌گیرد؛ بلکه معرفت باید به صورت تکوینی و از طریق علم یقینی حاصل شود. حجیت در این مقام، حجیت ارشادی^۳ است، نه حجیت

^۱ محمدحسین غروی اصفهانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ ق)، معروف به کمپانی، از فقها، اصولیان و فلاسفه بزرگ شیعه.
^۲ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. /توحید. تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، چاپ ۱، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
^۳ در علم اصول فقه، «حجیت ارشادی» در مقابل «حجیت مولوی» قرار دارد. حجیت مولوی به معنای آن است که شارع، امری را به عنوان حجت قرار داده و مخالفت با آن، عقاب در پی دارد. اما حجیت ارشادی صرفاً راهنمایی به سوی

شرعی. به عبارت دیگر، حجیت آن، عقلی محض است. از این رو، سخن مشهور در اینجا صحیح است که در تحصیل عقاید، نمی‌توان به معیارهایی چون صحت یا ضعف خبر یا حتی تواتر، به تنهایی تکیه کرد. در عقاید، حتی یقین حسی نیز به تنهایی کفایت نمی‌کند، چه رسد به گمان یا خبر واحد صحیح.

چرا؟ زیرا ماهیت عقاید، امری فراتر از حس است. ما کانال غیبی نبوت یا امامت را با حواس خود مشاهده نمی‌کنیم؛ چنانکه در روایات آمده: «هَذَا أَمْرٌ بَاطِنٌ... إِنَّمَا هُوَ انْتِخَابُ اللَّهِ».^۴ البته دلایل و معجزات می‌توانند حسی باشند، اما خودِ حقیقت توحید، نبوت و امامت با ابزار حس قابل درک نیست. پرسش این است که اگر ابزار اصلی اکثر مردم، حواس ظاهری است، تکلیف آنان چیست؟

نتیجه آنکه: در عقاید، یقین حسی و تواتر حسی به تنهایی کارساز نیست. حس باید به ابزاری برای درک غیب تبدیل شود؛ به تعبیری، «حس مسلح» برای غیب لازم است. بنابراین در بُعد معرفتی اصول عقاید، مفاهیمی چون «اعتبار» یا بسنده کردن به «یقین حسی» جایگاهی ندارد.

ممکن است گفته شود که برای نجات، صرف باور به حقیقت کافی است، اما چنانکه شیخ طوسی^۵ نیز اشاره دارد، ایمان باید بر پایه‌های استوار عدل و معرفت بنا شود. در آیتی نظیر (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقَوْنَ رَبَّهُمْ) (البقرة - ۴۶)، این «ظن» به معنای یقین است و امری اعتباری یا تعبدی نیست، بلکه یک درک عقلی و تکوینی است. قرآن کریم می‌فرماید: (كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَ تَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) (التكاثر - ۵-۶). این آیه نشان می‌دهد که برهان قرآنی، مبتنی بر قلب و فطرت است، نه صرفاً اندیشه. اگر کسی به «علم‌الیقین» برسد، باید «جحیم» را ببیند. اگر نمی‌بیند، بداند که ایمانش به حد یقین نرسیده است.

نکته: واژه «یقین» مانند «ضرورت» معانی متعددی دارد. در اینجا مراد از یقین، حالتی است که برای شخص حاصل می‌شود، نه وصفی برای خود دلیل. چه بسا دلیلی قطعی و استوار باشد، اما فرد به واسطه آن به درجه یقین نرسد. اگر یقین یا ضرورت را وصف دلیل بدانیم، چنانکه سید مرتضی^۶ مطرح می‌کند، بحثی است و اگر آن را وصف حالت نفسانی فاعل شناسا بدانیم، بحثی دیگر. مفهوم «استضعاف» نیز ناظر به همین معناست؛ یعنی ضعف از ناحیه فاعل است، نه از ناحیه دلیل. دلایل یقینی در دسترس‌اند، اما فرد به دلیل موانع درونی، از آن‌ها بهره‌مند نمی‌شود.

قاعده: باید توجه داشت که استضعاف، تقصیر، قصور و حتی عناد، همگی دارای مراتب و درجات متفاوتی هستند و این نکته‌ای بسیار مهم در مباحث اعتقادی است.

پس یقین این‌گونه نیست که گاهی صفت دلیل باشد و گاهی صفت باور خود شخص. اگر صفت شخص باشد، ممکن است او دچار موانع و امراض روحی، نفسانی و اخلاقی باشد که این مسئله‌ای دیگر است. گاهی نیز ضرورت و یقین به لحاظ فراگیری روانی در میان همگان یا نخبگان مطرح می‌شود. همان‌طور

یک حکم عقلی یا یک واقعیت تکوینی است و تأسیس حکم جدیدی نمی‌کند. به عبارت دیگر، عقل خود به تنهایی آن را درک می‌کند و نقش شرع، تنها ارشاد و یادآوری است.

^۴ این عبارت با الفاظ مختلف در روایات آمده است. برای نمونه رک: کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*. تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ ۴، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۰۳، باب «أن الإمامة عهد من الله عز و جل معهود»، ح ۱.

^۵ محمد بن حسن طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق)، معروف به شیخ الطائفة، از بزرگ‌ترین فقها و متکلمان شیعه و نویسنده دو کتاب از کتب اربعه (تهذیب الاحکام و الاستبصار).

^۶ علی بن حسین موسوی (۳۵۵-۴۳۶ ق)، معروف به علم‌الهدی، از بزرگ‌ترین فقها، متکلمان و ادیبان شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری.

که اشاره شد، واژه «ضرورت» ممکن است چهار یا پنج معنای مختلف داشته باشد و بر هر یک از این معانی، آثار خاصی مترتب می‌شود

استدلال قرآنی: پیوند عقل نظری و عملی (فقه قلوب)

و این خود یک بحث استدلالی است.

قرآن کریم در استدلال‌های خود، عقل نظری را در نسبت با عقل عملی به کار می‌گیرد. در این شیوه، استدلال‌های قرآن بر مبنای مفاهیمی چون «ریاضت قلوب»، «ریاضت نفوس» و «فقه قلوب»⁷ استوار است؛ تعبیری که در روایات نیز رایج است. استدلال قرآن در این حوزه، امری بدیهی و روشن مانند «دو دو تا چهارتا» است.

شاهد آن: آیه شریفه (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ إِنَّ زَعْمَتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ) (الجمعة: 6) است که یک آزمون روانی را مطرح می‌کند و نه یک برهان فکری را. اگر کسی این موارد را گردآوری کند، متوجه می‌شود که این مباحث بارها در درس نجف مطرح شده و شاید حدود ۱۵۰ تا ۱۷۰ جلسه به عنوان مقدمه بحث «فقه قلوب» به آن پرداخته شده است. چرا که حوزه‌های علمیه باید به این معارف بپردازند. بزرگان و صاحب‌نظران، هر یک به سهم خود به این موضوعات پرداخته‌اند. برای مثال، سید بن طاووس^۸ در این زمینه تسلطی شگرف داشت. معروف است که ایشان به سبب تسلط بر علوم عقلی و معارف باطنی، بزرگانی چون علامه حلی و پدر ایشان را تحت تعلیم خود قرار داده بود. با این حال، اکثر علما به صورت تخصصی وارد این حوزه نشده‌اند.

نکته: حیف است که این حوزه مغفول مانده و باید معارف آن را از خود تقلین استخراج کرد. این بخش، جزئی از علوم دیگر نیست که بتوان با تکلف آن را به اصول معارف ضمیمه کرد، بلکه خود، علمی اصیل است که فردی ورزیده باید در آن کار کرده، استنباط نماید تا به تدریج به فهم عمیق آن نائل شود؛ همان‌طور که علم کلام، علمی استنباطی و مبتنی بر اندوخته‌های معرفتی است.

آری، آیه (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ...) یک استدلال مبتنی بر تهدید قلبی و روانی است. این برهان با فطرت قلب و مشاعر باطنی سروکار دارد، نه با فکر و اندیشه.

آیه دیگر: در سوره انعام می‌فرماید: (وَلَوْ أَنَّ نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا) (الأنعام: ۱۱۱). این آیه که خود نوعی مکاشفه را توصیف می‌کند، آشکارا از یک برهان معنوی سخن می‌گوید، نه برهان فکری یا عقل نظری.

خلاصه: قرآن و همچنین روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) سامانه‌ای عظیم از این‌گونه معارف هستند و پرداختن به آن از جمله دیونی است که بر عهده حوزه‌های علمیه قرار دارد. این معارف باید از خود متون وحیانی استخراج شوند و با داده‌های دیگر علوم مقایسه گردند تا جایگاه آن‌ها روشن شود. این حوزه علمی غیر از علم اخلاق است؛ بلکه علم اخلاق در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد. «فقه قلوب» در

⁷ «فقه القلوب» یا «فقه باطن»، اصطلاحی است که به شناخت احوال، آفات و امراض نفس و قلب و راه‌های تهذیب و تزکیه آن اشاره دارد و در مرتبه‌ای فراتر از علم اخلاق متعارف قرار می‌گیرد.

⁸ هو السيد رضی‌الدین علی بن موسی بن جعفر بن طاووس الحلی (۵۸۹-۶۶۴ ق)، از کبار علماء الشیعة ومؤلف کتاب الإقبال بالأعمال الحسنة.

مرتبه‌ای بالاتر است و «ریاضت روح» نیز از علم اخلاق فراتر است. گفته‌اند که این مراتب چهار طبقه را شامل می‌شود، هرچند ممکن است بیشتر هم باشد.

این یک پرونده مغفول است که حوزه‌های علمیه باید به آن بپردازند و این وظیفه‌ای نسلی و جمعی است تا مواد وحیانی آن استخراج و تدوین شود. کتاب‌هایی مانند جامع السعادات، صحیفه سجادیه و ملاذ الأخیار به صورت فردی به این وادی پرداخته‌اند. به‌ویژه صحیفه سجادیه که نباید ادعیه آن را طوطی‌وار خواند؛ زیرا زیر هر جمله آن یک فرمول معرفتی نهفته است.

این وادی متأسفانه متروک مانده و حیف است که روی آن کار نشود. زبان این حوزه، زبان عقل نظری نیست، بلکه زبان فطرت، مکاشفه، قلب و مشاعر باطنی است، هرچند عقل فکری نیز از آن نصیبی دارد. در قرآن استدلال‌های عظیمی وجود دارد که فراتر از منطق عقل فکری یا فلسفه رایج است.

باید زبان قرآن را بفهمیم و بدانیم هر زبانی در کدام بحث به کار رفته است. عقاید در قرآن با زبان‌های متعددی بیان شده است؛ گاهی به زبان فقه و گاهی به زبان‌های دیگر. مثلاً آیه (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا) (الشوری: 23) هرچند ظاهری فقهی در نفی «اجر» دارد، اما بحثی عمیق در اصول دین را مطرح می‌کند.

نکته: نکته دیگر در بحث سلسله عقاید این است که معارف اعتقادی در قرآن و روایات به زبان‌های متعدد بیان شده تا رساندن پیام به عموم مردم آسان‌تر گردد. یکی از این زبان‌ها، زبان معنا و باطن است.

تفکیک کارکرد عقل نظری و عملی در ایمان

حال به بحث اصلی خود بازگردیم.

اگر پایه ایمان، معرفت مبتنی بر عقل نظری باشد، دیگر جایی برای تعبد نیست و نقش آن صرفاً «ارشاد» به واقع است. معرفت نظری، چنان‌که در تعبیر (الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (البقرة: 129) آمده، جای تعبد نیست. اگر دقیق شویم، حجیتی که اصولیون از آن بحث می‌کنند و به «تتجیز» و «تعذیر» تقسیم می‌کنند، مربوط به حوزه عقل عملی است؛ یعنی همان بخشی که به آن ولایت، تسلیم و اذعان می‌گوییم. بنابراین، فرمایش مشهور در اینکه حوزه معرفت، جای تعبد نیست، صحیح است. در این حوزه، یا معرفت حاصل می‌شود یا نمی‌شود. نمی‌توان گفت معرفت امری نازل‌شدنی و اعتباری است.

اینکه آیا معرفت به ریاضت نیاز دارد یا نه، بحث دیگری است، اما اصل آن تعبدی نیست؛ چنان‌که می‌فرماید: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (الإسراء: 15). اجمالاً باید جایگاه تعبد در معرفت به دقت بررسی شود. حجیت در علم اصول دو بخش دارد: حجیت عقل نظری که در آن تعبد راه ندارد و صرفاً «ارشاد» به علم تکوینی محض است؛ و حجیت در حوزه عقل عملی، قلب و فطرت که در آنجا الزام، ترغیب و ترهیب معنا می‌یابد.

آیا در حوزه معرفت، مولویت تکوینی راه دارد؟ خیر، حتی در مرحله اول که معرفت است، مولویت تکوینی نیز راه ندارد. اینکه خداوند بفرماید من قادرم و شما را مجبور به دانستن می‌کنم، معرفت ایجاد نمی‌کند. پس نه مولویت تکوینی راه دارد و نه مولویت اعتباری، چه رسد به جعل اعتباری و تعبدی. قرآن می‌فرماید: (وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ) (البقرة: 282)، نه «یجبرکم الله» یا «یقهرکم الله». علم با قدرت و زور حاصل نمی‌شود. علم نور است؛ یا هست یا نیست.

نتیجه: سخن مشهور که در حوزه معرفت ایمانی (معرفت قلبی) راهی برای گمان نیست، درست است. «گمان» مذموم در آیات، به معنای درجه پایین باور و شناخت در خود انسان است. برای مثال، نوری که از یک دلیل یقینی ساطع می‌شود، ممکن است به دلیل آسیب‌دیدگی چشم قلب، فکر یا نفس شخص، به طور کامل مورد استفاده او قرار نگیرد. این همان گمان است؛ نه اینکه خود دلیل، ظنی و تعبدی باشد. و اگر چشم دل و قوای ادراکی انسان بسیار ضعیف باشد، ممکن است از آن دلیل یقینی هیچ بهره‌ای نبرد. اینکه فردی از یک دلیل یقینی و برهانی به یقین نرسد، ممکن است ناشی از ضعف در دیده او باشد، نه نقص در خود دلیل. بنابراین در بحث یقین، تکیه‌گاه، یعنی دلیل، می‌تواند بی‌عیب و کامل باشد، اما دریافت‌کننده به سبب موانع درونی به یقین نرسد.

نتیجه: در حوزه معرفت، حجیت تعبدی راه ندارد؛ نه مولویت تکوینی و نه به طریق اولی، مولویت اعتباری. در این حوزه، حتی احتمال و تصور نیز که درجات پایین‌تری از علم هستند، مداخلیت دارند. چنانکه برخی از بزرگان همچون مرحوم سید محمد حسینی شاهرودی⁹ و آیت‌الله شهرستانی¹⁰ نیز بر این مباحث تأکید داشته‌اند. اینها بحث‌های جدی است و باید دایره علم را تا احتمال نیز گسترش داد.

چرا؟ چون در خود احتمال نیز درجه‌ای از تصور و علم نهفته است. بنابراین می‌توان دایره علم را تا احتمال نیز گسترش داد. در احتمال، جنبه‌ای از کاشفیت وجود دارد و به همین دلیل نمی‌توان آن را جهل مرکب دانست. به همین جهت است که بر شخص شاک، پس از اقامه حجت، عذاب مترتب می‌شود؛ زیرا او از درجه‌ای از علم (احتمال) برخوردار است که او را به فحص و تحقیق مکلف می‌سازد. این تقسیم‌بندی به تصور و تصدیق، یک امر تعارفی نیست، بلکه حقیقتی ناظر به کارکرد قوای نفس است.

نکته: تصدیق، امری مرتبط با عقل عملی است. این دیدگاه، که در میان حکمای مشرب اشراق و متکلمان نیز طرفدارانی دارد، توسط ملاصدر¹¹ نیز مطرح شده است که تصدیق را کار عقل عملی به کمک عقل نظری می‌داند.

شاهد: کار عقل نظری، صرفاً دیدن و ارائه است؛ همچون آینه‌ای صاف که نور را باز می‌تاباند. همان‌گونه که در روایت امام صادق (علیه السلام) آمده است: «الْعَقْلُ مَا عِيدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاکْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ».¹² اما تسلیم، اخبات، اذعان و ایمان، که هر نامی بر آن بگذاریم، کار عقل عملی است که با کمک عقل نظری صورت می‌پذیرد. بنابراین، علم که حاصل کار عقل نظری است، همان تصور و ارائه است. اگر این ارائه قوی باشد و عقل عملی نیز سالم باشد، فرد در برابر آن خضوع می‌کند. اما اگر عقل عملی ضعیف یا بیمار باشد، حالت دودلی و تردید پیش می‌آید. حقیقت «ارائه» در عقل نظری یکتاست، هرچند درجات قوت و ضعف دارد.

این مرآت (عقل نظری) جای تعبد و اعمال زور نیست؛ خواه این زور، مولویت تکوینی باشد یا به طریق اولی، مولویت اعتباری. در حوزه عقل نظری، واقعیت یا ارائه می‌شود یا نمی‌شود. قوت یا ضعف دلیل،

⁹ سید محمد حسینی شاهرودی (۱۳۴۳-۱۴۴۱ ق)، از مراجع تقلید شیعه و از شاگردان برجسته آیت‌الله خویی.

¹⁰ ظاهراً مراد، سید جواد شهرستانی، نماینده تام‌الاختیار آیت‌الله سیستانی است.

¹¹ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). رساله فی التصور والتصدیق. تحقیق مهدی شریعتی، چاپ ۱، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش. در این رساله، ملاصدرا بر خلاف مشائیان، تصدیق را فعلی از افعال نفس و مرتبط با عقل عملی می‌داند.

¹² کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ ۴، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۱، کتاب العقل والجهل، ح ۱.

درجات گوناگون این ارائه را می‌سازد و به تبع آن، عقل عملی نیز به حالاتی چون یقین، گمان یا شک دچار می‌شود.

توجه: گاهی معرفت بر مکاشفه قلبی نیز اطلاق می‌شود. مکاشفه نیز از جهت «ارائه» و «انکشاف حقیقت» با کارکرد عقل نظری شباهت دارد، اما از جهت «کرنش» و تسلیم از آن متمایز است. مکاشفه، دیدنی از نزدیک است، در حالی که تفکر، دیدنی از دور است؛ و البته میان این دو نزدیکی، مراتب بی‌شماری وجود دارد.

آیه: در آیه شریفه (... وَجَحِّدُوا بِهَا وَاسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ...) (النمل: ۱۴)، تفکیک میان کارکرد عقل نظری و عقل عملی به‌خوبی مشهود است. «استیقنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» به جنبه نظری و ادراکی اشاره دارد که همچون چراغی پرنور، سبب یقین شده است؛ اما «جَحِّدُوا بِهَا» که ناشی از امراض قلبی است، فعل عقل عملی و نشانه سرکشی آن است. در اینجا «جحد» فعل عقل عملی است و بستر «ایقان» همان ادراک عقل نظری است.

قاعده: یقین و ضرورت معانی متعددی دارند. گاهی وصف دلیل (سبب) هستند و گاهی وصف حال شخص مستدل (مسبب). ضرورت نیز می‌تواند به نخبگان، عالمان یا عموم مردم اختصاص یابد یا یک ضرورت فردی باشد. این تقسیم‌بندی‌ها که در فقه حداقل به چهار قسم می‌رسد، هر یک آثار خاص خود را دارد.

خلاصه: فرمایش مشهور در باب عقاید، ناظر به همین تفکیک است. حجیت در حوزه معرفت که به عقل نظری بازمی‌گردد، راه ندارد؛ معرفت یا حاصل می‌شود یا نمی‌شود. حتی در مکاشفات قلبی نیز این تفکیک وجود دارد. ابلیس مکاشفه دارد، اما کرنش و تسلیم ندارد و این نکته‌ای شگفت در باب مکاشفات است. این مرض، یعنی داشتن علم و معرفت بدون تسلیم، اختصاص به ابلیس ندارد و در میان جن و انس نیز یافت می‌شود.

حتی اهل جهنم در حالی که عذاب را می‌چشند و به حق‌الیقین رسیده‌اند، ممکن است همچنان کرنش نداشته باشند. در دنیا، انسان با اراده دست خود را بالا می‌برد و می‌تواند با اراده تسلیم شود، اما در آنجا ممکن است این فرایند، مانند ترک اعتیاد برای یک معتاد، زمان‌بر و طولانی باشد. روایات بسیاری نیز دلالت دارد که عده‌ای از اهل جهنم پس از گذراندن دوره‌ای و پاک شدن از امراضشان، نجات می‌یابند. این نشان می‌دهد که هرگاه کرنش و تسلیم حقیقی حاصل شود، از عذاب رهایی می‌یابند.

نتیجه: کرنش و ولایت‌پذیری، نه با مکاشفه حاصل می‌شود و نه با برهان عقل نظری. این منطق دین است که با منطق‌های دیگر مانند منطق ریاضی یا فلسفه تفاوت دارد. تنها با منطق دین که مجموع قوای انسان را در نظر می‌گیرد و کنترل می‌کند، می‌توان به رستگاری رسید.

بنابراین، فرمایش مشهور که در عقاید، تعبد راه ندارد، سخن بسیار درستی است؛ چه در معرفت حاصل از عقل نظری و چه در معرفت حاصل از شهود قلبی (علم حضوری).

پرسش: فرق علم با ایمان چیست؟ **پاسخ:** ایمان، افزون بر معرفت، نیازمند «کرنش» و تسلیم در برابر ولایت خداوند و فرستادگان اوست. این تسلیم، همان رکن رکن ایمان است. البته معرفت و علم نیز از پایه‌های ضروری آن به شمار می‌روند. علم معمولاً به ادراک کلیات اطلاق می‌شود و معرفت به ادراک جزئیات و از این رو درباره مخلوقات به کار می‌رود.

حاصل کلام: فرمایش مشهور در باب علم و معرفت صحیح است. از آنجا که قوام عقاید بر معرفت استوار است، در این حوزه تعبد، مولویت تکوینی و مولویت اعتباری راه ندارد. به همین دلیل است که تقلید در اصول دین معنا ندارد. حتی اگر فردی با استدلال یک عالم به «ظن» و گمان قوی برسد، این از باب تعبد اعتباری نیست، بلکه خود آن گمان، درجه‌ای از کشف و علم است که برای او حاصل شده است.

این امر از باب اعتبار نیست. اگر گمان حاصل شود، این گمان به خودی خود وجود دارد؛ دیگر سخن از اعتبار و غیر اعتبار بی‌معناست. این مربوط به رکن معرفت بود. اما در رکن دوم، یعنی تسلیم و کرنش، وضعیت متفاوت است؛ زیرا در این ساحت، ابزارهایی چون ترس و امید، و به طور کلی پرورش نفس، ضرورت می‌یابد. این همان قلمرو ولایت است که در آن خوف و رجا، رغبت و رهبت، و ثواب و عقاب نقش ایفا می‌کنند و برای تنظیم این نظام، محبت الهی و عبودیت برخاسته از آن نیز لازم است.

حاصل کلام: جمع‌بندی میان دیدگاه‌ها این است که حتی شخصیتی چون شیخ صدوق¹³ نیز اذعان دارد که در حوزه معرفت، تعبد راهی ندارد. در آن بخش از عقاید که قوامش به معرفت است، نه تعبد راه دارد، نه مولویت تکوینی و نه به طریق اولی، مولویت اعتباری. در این ساحت، سخن از اجبار و زور، چه تکوینی و چه تشریعی، بی‌معناست و این امور به بخش دوم، یعنی واداشتن به کرنش، مربوط می‌شود. در بخش نخست، یعنی معرفت، هیچ‌گونه اجباری، نه تکوینی و نه تشریعی، راه ندارد و تنها مسیر، «ارشاد» به حقیقت است. این ارشاد نیز مراتبی دارد و می‌تواند به احتمال، ظن یا یقین رهنمون شود. اما در بخش دوم، یعنی آنچه خداوند بر بندگان واجب کرده، مسئله متفاوت است. خداوند بر کرنش و ایمان، ثواب و عقاب مترتب می‌کند.

نتیجه: دیدگاه مشهور، که تقریباً مورد اتفاق همه فرق اسلامی است، این است که در حوزه معرفت، تعبد و مولویت (چه تکوینی و چه اعتباری) راه ندارد. اما در حوزه تسلیم و کرنش، ترهیب و ترغیب ضرورت می‌یابد؛ برخلاف آنچه برخی به طور مطلق می‌پندارند،

لوازم حجیت ارشادی در تحقیق عقاید: نفی تساقط ادله

حتی در مسئله توحید نیز این جنبه وجود دارد. این مطلب به اجمال در کتاب *الامامة / الالهية* پیش از فصل اول مطرح شده است، هر چند تفصیل آن به فرصتی دیگر موکول شده است.¹⁴

بنابراین، در بحث تعارض ادله عقلیه که به بخش معرفت مربوط است، تعبد راه ندارد و قاعده «تساقط» ادله، آن‌گونه که در اصول فقه مطرح است، در اینجا معنایی ندارد. در نظام ادله عقلی، تعارض به معنای تساقط نیست. عقل در این وادی، به دنبال ردگیری هر ذره از داده‌هاست، نه حذف و اسقاط آن‌ها، هر چند ضعیف به نظر برسند.

مثال: این مسئله شبیه بررسی یک سیستم مکانیکی مانند موتور است. اگر موتور به درستی کار نمی‌کند، یک مهندس نمی‌گوید فلان قطعه را نادیده بگیریم، بلکه به دنبال رفع گره و ناهماهنگی در کل سامانه است تا به یک نظم هنجارمند دست یابد. همین انتظار در مواجهه با تعارض ادله عقلی نیز وجود دارد.

¹³ ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی (حدود ۳۰۶-۳۸۱ ق)، معروف به شیخ صدوق، از بزرگترین محدثان و فقهای شیعه و مؤلف کتاب *من لا یحضره الفقیه*، یکی از کتب اربعه.

¹⁴ برای تفصیل این مبحث، ر.ک: سید علی حسینی میلانی، *الامامة / الالهية*، چاپ ۱، مرکز الحقائق الاسلامیة، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، صص ۲۱-۲۵.

اصل، از آغاز تا سرانجام، باید بر نظم هنجاری و همخوانی ادله با یکدیگر استوار باشد. اگر چنین نظمی حاکم نیست، بدان معناست که ما هنوز به واقعیت آن‌گونه که شایسته است، نرسیده‌ایم. این جمع میان شواهد باید بر اساس قرائن قطعی و درخور توان انسان صورت گیرد تا به تکامل معرفتی منجر شود.

پس در نظام ادله عقلی، نباید صرفاً به قوت و ضعف سندی یک روایت نگریست. قاعده در اینجا «انْظُرْ إِلَى مَا قَالَ، وَ لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ»^{۱۵} است. در این بحث، به تعبیری دقیق، حتی «خداوندی» خدا نیز محوریت ندارد، بلکه «معلم بودن» اوست که نقش ایفا می‌کند. حتی فراتر از آن، این «علمی» است که خدا می‌بخشد که اهمیت دارد، نه صرفاً شخص گوینده. به عبارت دیگر، باید مطلب را از گوینده‌اش، هر که باشد، مجرد کرد و به خود برهان نگریست. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الانبیاء: ۲۲). خداوند در این آیه نمی‌فرماید چون من قدرتمند می‌گویم، بپذیرید؛ بلکه یک برهان عقلی اقامه می‌کند. حجیت این استدلال به صرف انتسابش به خدا نیست، بلکه به برهانی بودن ذات آن است. این یک واقعیت عقلی است.

بنابراین در معارف، حجیت دایرمدار انتساب به خدا نیست، چه رسد به پیامبر یا امام. ممکن است گفته شود که کلام پیامبر (ص) به دلیل عصمت و علم الهی ایشان، خود یک برهان است، اما این نیز به دلیل تابش ذاتی آن کلام و ارائه حقیقت است. خداوند می‌فرماید: (وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) (البقره: ۲۶۹). این آیه نشان می‌دهد که خود «حکمت» و «علم» حجیت ذاتی دارند.

نکته: در عقاید، مدار حجیت بر «انتساب» نیست، بلکه بر «محتوا» است. این مسئله حتی فراتر از توقف بر کتاب و سنت به معنای تعبدی آن است. همان‌طور که قرآن، صرف‌نظر از انتسابش به خدا، فی نفسه «نور» است و خاصیت نورانیت در ذات آن است. حتی در مواردی که گفته می‌شود عقاید «توقیفی» است، مانند بحث اسماء الهی یا رجعت، این توقیفی بودن به معنای تعبدی نیست؛ بلکه به این معناست که ملاک و حقیقت آن علم، فراتر از قدرت ادراک عادی ماست، نه اینکه باید آن را کورکورانه و بدون برهان پذیرفت.

خلاصه: دیدگاه مشهور فقها، متکلمان و مفسران این است که در حوزه عقاید، محوریت با برهان، دلیل، یقین و ارشاد محض است، نه قدرت و حاکمیت گوینده. خداوند در داستان فرزندان آدم می‌فرماید: (فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُؤَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي) (المائدة: ۳۱). در این داستان، توجه قابیل به خود «مرشد» یعنی کلاغ، معطوف نیست. وسیله ارشاد مدخلیتی در حجیت ندارد. آنچه اهمیت دارد، «مرشد» یعنی خود آن عمل (پنهان کردن جسد) است که فی نفسه امری عقلانی و صحیح است. این همان ارشاد به واقعیت است.

در این آیه، قابیل به خود عمل کلاغ توجه نکرده است. خود قرآن نیز تصریح می‌کند که توجه او به آن معطوف نشد، بلکه به این نکته جلب شد که: (... يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُؤَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي...) (المائدة: ۳۱). این یک امر بدیهی است.

^{۱۵} این عبارت منسوب به امیرالمؤمنین (ع) است. ر.ک: آمدی، عبدالواحد بن محمد. غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق سید مهدی رجائی، چاپ ۲، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۹، ح ۷۵.

نکته: در این فرایند، «مُرشد»¹⁶ (راهنما) که همان کلاغ است و «وسیله ارشاد» که عمل اوست، مدخلیت ندارند، زیرا قابیل به آن‌ها توجهی نکرده است. آنچه اهمیت دارد، «مُرشدُ الیه» (آنچه به سویی راهنمایی شده) است؛ یعنی آیا آن امر فی نفسه برهانی و استوار است یا خیر؟ این خود ارشاد است.

مبحث خواب نیز شاهد دیگری بر این مدعاست. با آنکه بخش مهمی از سوره یوسف به رؤیا اختصاص دارد، رؤیا فی نفسه حجیت ندارد، مگر رؤیای انبیا (علیهم السلام). حتی اگر رؤیای صادق باشد، برای دیگران حجت و موجب عقاب نیست. اگر از آن اطلاعی به دست آید، مانند آیه شریفه (...وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...) (یوسف: ۶)، این کشف از باب دیگری است و اصل بر آن است که انسان را به سراغ «مُرشدُ الیه» رهنمون شود. در ادامه همان آیه می‌فرماید: (...وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (یوسف: ۶). حجیت در اینجا به معنای دیگری فهمیده می‌شود؛ یعنی کاشفیت از یک حقیقت خارجی که باید به آن رجوع کرد.

این منطق همان منطق مؤمن آل فرعون است که وقتی قومش سخن حضرت موسی (علیه السلام) را تکذیب کردند، از باب احتیاط عقلی گفت: (...وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ...) (غافر: ۲۸). این استدلال چیست؟ همان ارشاد به یک واقعیت محتمل است. در اینجا اصلاً حجیت تعبدی به حضرت موسی (علیه السلام) داده نشده است. کاری به شخص او، دلایلش یا ابزار ارشادش نیست؛ بلکه تمرکز بر خود پیام و محتوای آن است.

حاصل کلام: در مباحث عقاید، حجیت، عقلی و ارشادی است و دایرمدار گوینده یا صدور کلام نیست، بلکه دایرمدار خود گفتار و دلیل است. به زبان امروزی، می‌توان آن را به «بازپرسی» یا تحقیقات موشکافانه تشبیه کرد. در اینجا باید زبان آکادمیک و روز را به کار گرفت. در یک تحقیق دقیق، از یک سر مو نیز تفریط نمی‌شود. چرا؟ چون حجیت در اینجا تعبدی نیست. اینجا عرصه تحقیقات است و باید رد پای هر ذره و هر احتمال را تا روشن شدن «لوح مجرد واقعیت» دنبال کرد.

این بحث در تحلیل مقاتل عاشورا نیز جریان دارد. در آنجا ما دنبال حجیت به معنای فقهی و فرعی نیستیم، بلکه در پی کشف علم و واقعیت هستیم. از هیچ داده‌ای، چه در مقاتل کهن و چه در مقاتل متأخر، نباید صرف‌نظر کرد. ما در پی ردیابی حقیقت هستیم. نباید درگیر این بازی شد که «من این را قبول دارم» یا «قبول ندارم». حتی اگر عالمی مطلبی را نپذیرد، این امر صرفاً دایره تحقیقات و بررسی را گسترده‌تر می‌کند، نه اینکه آن داده را از اساس باطل سازد. این رویکرد به دنبال اعتبار و تعبد نیست، بلکه در پی ردیابی هر جزء از داده‌ها بدون هیچ تفریطی است. البته محقق باید دسته‌بندی داده‌ها را مشخص کند، اما همه را در فرآیند تحقیق لحاظ می‌کند.

قاعده: در بحث‌های تحقیقی و حجیت ارشادی، هیچ‌گاه اسقاط مواد و داده‌ها رخ نمی‌دهد و تعارض ظاهری دلایل، موجب تساقط آن‌ها نمی‌شود. بلکه باید بر اساس قاعده «الْجَمْعُ مَهْمَا أُمَكَّنَ أَوَّلَى مِنَ الطَّرْحِ»¹⁷، به دنبال ایجاد یک نظم هنجاری و منسجم بود تا لوح مجرد واقعیت آشکار شود. این بحث در علوم دینی، به‌ویژه علم عقاید و سیره معصومین (علیهم السلام)، بسیار مهم است. نمی‌توان کتابی را با

¹⁶ مُرشد: راهنما؛ مُرشدُ الیه: آنچه به سویی راهنمایی می‌شود.

¹⁷ این یک قاعده مشهور در علم اصول فقه است به این معنا که تا زمانی که امکان جمع و سازگار کردن میان دو دلیل متعارض وجود دارد، نباید هیچ‌کدام را کنار گذاشت.

این بهانه که «من آن را قبول ندارم» کنار گذاشت؛ بلکه باید ارزش و محتوای آن را سنجید. این نکته‌ای بسیار مهم است که باید به آن توجه داشت.

تطبیق مباحث بر مسئله غدیر و جایگاه امامت

بنابر این، این بحث به قسمت دوم منتقل می‌شود. البته مطالب کلاس صبح در کانال مربوطه موجود است و علاقه‌مندان می‌توانند به آن رجوع کنند. آن قسمت دوم که در جلسات خصوصی صبح مطرح شد، پیرامون غدیر، امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و ولایت اهل بیت (علیهم السلام) است.

سؤال اول: آیا غدیر یک مسئله عقیدتی است یا از فروع دین؟ البته که از اصول دین است. غدیر را باید زنده کرد و شاهرگ‌های این مباحث را مورد بررسی قرار داد، زیرا محل کشمکش درونی و بیرونی ماست. باید معانی مختلف «عقاید» و «فروع» و اقسام هر یک را نیز مشخص کرد.

سؤال دوم: آیا این مسئله از اصول عقاید است یا صرفاً یک امر عقیدتی؟ زیرا هر امر عقیدتی لزوماً از اصول دین نیست؛ برای مثال، اعتقاد به ضروریات دین، از اصول دین شمرده نمی‌شود.

سؤال سوم: رتبه این اصل در میان اصول دین چیست؟ سوم، چهارم یا پنجم است؟ وقتی شهادت می‌دهیم «أَشْهَدُ أَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ»، باید توجه داشت که بهشت و جهنم جلوه‌ای از ولایت ولی آن‌هاست. آن‌ها مولای بهشت و جهنم هستند و قیامت در ملکیت ایشان است. همان‌طور که در روایات آمده، ملکیت آنان بر آخرت، بالاتر از ملکیتشان بر دنیا و رجعت است. پس باید پرسید امامت در کدام رتبه از اصول دین قرار می‌گیرد؟ آیا قبل از معاد است یا بعد از آن؟ آیاتی نظیر (... آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...) (البقرة: ۶۲) مطرح است، اما باید در آن تأمل کرد.

لقاءالله در حقیقت همان لقاء اصول ثلاثه است. در اولین لحظات پس از مرگ، از میت سؤال می‌شود: «مَنْ رَبُّكَ وَ مَنْ نَبِيِّكَ وَ مَنْ إِمَامُكَ؟»^{۱۸}. مرگ که خود نشانه آخرت است، با لقاء این سه اصل همراه است. قیامت نیز همین‌گونه است. بهشتی که در آن ولایت نباشد، بهشت حقیقی نیست. این حقیقتی فراتر از مذهب شیعه است.

اینکه این اصل در کدام رتبه قرار می‌گیرد، بحثی اساسی است که ان‌شاءالله در آینده دنبال خواهد شد. این بخش، قسمت اول بحث بود و قسمت دوم که به موضوع «الغدیر و الولاية» می‌پردازد، در جلسات دیگر پیگیری می‌شود. با وجود زحمات فراوانی که بزرگان در باب غدیر کشیده‌اند، این شاهرگ‌های بحث باید دنبال شود.

^{۱۸} این مضمون در روایات متعددی درباره سؤال قبر آمده است. ربک: کلینی، محمد بن یعقوب. / الکافی. تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ ۴، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۲۳۶، باب «المسألة فی القبر و من یسأل و من لا یسأل».

هشدار مهم

شماره صفحات در تمام منابع مذکور در پاورقی‌ها باید با نسخه‌های چاپی بررسی و تطبیق شوند.