

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies
An Academic Quarterly
Vol.1, No.3, Winter 2014

تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی
انجمن کلام اسلامی حوزه
سال اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۲



مقصود اصلی در اعتقادات

رضا برنجکار^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

مهردی نصرتیان اهور^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۲۸

چکیده

یکی از مباحث مهم کلامی که فقط در کتابهای اصولی از آن بحثی گذرا شده، تعیین مقصد اصلی در واجبات اعتقادی است. در این‌باره، دو دیدگاه عمدۀ وجود دارد: «معرفت عقلی» و «تدین و اعتقادورزی». پیروان هر یک از این دو دیدگاه در صددند تا اثبات کنند یکی از وجوب‌ها نفسی و دیگری مقدمه یا متولد از آن است. در این مقاله، دلایل دو نظریه بررسی و در نهایت نظریه دوم برگزیده شد.

واژگان کلیدی

معرفت عقلی، دل سپردن، تدین، اعتقاد، واجب اعتقادی، معرفت‌الله.

۱. استاد دانشگاه تهران.

۲. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث.

مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم و اثرگذار در اعتقادات، تعیین مقصود اصلی از واجبات اعتقادی است. در واجبات اعتقادی، چه چیزی مقصود اصلی و نهایی است؟ آیا معرفت و شناخت مقصود اصلی است و یا تدین و اعتقاد داشتن؟ با وجود اهمیت فراوان بحث حاضر، متکلمان در کتاب‌های کلامی به این بحث نپرداخته‌اند و تنها در کتاب‌های متأخر اصولی به آن اشاره شده است؛ که سزاوار است عنوان جدیدی در مباحث کلامی شکل بگیرد و عهدهدار بحث از مقصود اصلی در اعتقادات شود. از جمله ثمرات بحث حاضر می‌توان به اثرگذاری آن در حجیت ظنون اعتقادی اشاره کرد. یکی از مباحث مهم در اعتقادات، امکان تعبد به ظنون اعتقادی است. بسیاری از متفکران اسلامی معتقدند ظنون اعتقادی حجیت ندارند، زیرا اثر عملی بر آن مترتب نیست (عراقی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۹۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۳۵۱؛ سنده، ۱۳۸۵: ۱: ۲۷-۲۹). این دیدگاه زمانی استوار خواهد ماند که هدف اصلی در اعتقادات را «شناخت» بدانیم، ولی اگر هدف اصلی در اعتقادات را «تدین و روزی» بدانیم - که خود از جمله افعال است - در این صورت می‌توان برای تعبد به ظنون اعتقادی به مانند ظنون فقهی، اثر عملی در نظر گرفت و به تبع، ظنون اعتقادی را نیز از حجیت لازم برخوردار دانست (برنجکار، ۱۳۹۱: ۷۷-۷۸).

در تعیین مقصود اصلی و نهایی از واجبات اعتقادی، دو دیدگاه معروف وجود دارد: «وجوب معرفت و شناخت عقلی» و «وجوب تدین و اعتقادورزی». هر دو دیدگاه معتبرند شناخت بدون تدین، تأمین‌کننده هدف از وجوب اعتقادی نیست و برعکس؛ تدین بدون شناخت معنا ندارد. با این نکته ممکن است این مطلب به ذهن برسد که بحث حاضر ثمره خاصی ندارد؛ به هر حال، چه مقصود اصلی تدین باشد یا شناخت عقلی، طرف دیگر نیز خوبه‌خود می‌آید. برای تبیین فرق میان این دو دیدگاه می‌توان از بحث «متولد» در علم کلام بهره برد. در مباحث کلامی، افعال از لحاظی به دو نوع تقسیم می‌شوند: فعل مباشر و فعل متولد. فعل مباشر فعلی است که ابتدائی با قدرت و اختیار انسان حادث می‌شود. و فعل متولد فعلی است که قهرآ و بدون اختیار از فعل دیگر پدید می‌آید. بیشتر دانشمندان کلام معتقدند فعل متولد، چون مورد مدح و ذم قرار می‌گیرد و متولد از فعل اختیاری انسان است، منسوب به انسان خواهد بود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۳-۳۱۵؛ مثلاً شخصی می‌تواند چیزی را در آتش بیندازد؛ این عملی وی بوده و اختیاری است، ولی پس از افتادن در آتش، عمل سوزاندن فعل غیراختیاری و متولد از فعل پیشین است.

ادله وجوب معرفت الله

برای اثبات وجوب شناخت خداوند از دلایل عقلی و نقلی گوناگونی استفاده شده است، که مهم‌ترین آن‌ها عبارتنداز:

۱. وجوب شکر منعم

به لحاظ نعمت‌های فراوان در پیرامون انسان باید به بداهت عقلی، لزوم شکر منعم را پذیرفت. سپاس‌گزاری از کسی که این همه نعمت را در اختیار انسان قرار داده، عقلاً لازم و ضروری است. سپاس‌گزاری از چنین نعمت‌دهنده‌ای بدون شناخت او ممکن نخواهد بود؛ پس عقلاً شناخت منعم و خداوند لازم و ضروری است (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۶-۶۵؛ سبزواری، ۱۳۷۳ق: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸-۲۹؛ قروینی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۳).

۲. دفع ضرر محتمل

درباره وجود خداوند، آرای گوناگونی وجود دارد. از سویی نیز، پذیرش یا انکار صانع عالم، نتایج بسیار عظیمی در سعادت و شقاوت خواهد داشت. در صورتی که عالم، صانع داشته باشد و شخص مکلف، به انکار او دست بزند، گرفتار شقاوت ابدی شده و ضرر عظیمی متوجه وی خواهد شد. عقل حکم می‌کند که جهت دفع ضرر محتمل باید خداوند را شناخت (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵-۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳ق: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۹-۲۸؛ قروینی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۳).

۳. نصوص

در برخی نصوص، مانند آیه: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به پیامبر ﷺ امر شده است که به وجود خداوند علم پیدا کند. طبق مفاد آیه: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبِّكُمُ اللَّهُ» بر امت اسلامی نیز لازم است به پیامبر ﷺ تأسی و در مسئله توحید علم پیدا کنند. از سویی نیز اجماع به عدم فصل میان توحید و سایر اصول عقاید قائم است؛ پس در همه اصول عقاید باید به دنبال شناخت بود (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۱۰۷؛ حائری خراسانی بیارجمندی، شیخ یوسف، ۱۳۸۱ق، ۱: ۱۵۴).

۴. اجماع

بررسی آرا و افکار اندیشمندان اسلامی نشان می‌دهد، جملگی بر وجوب معرفت الله اجماع دارند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۰-۲۱).

ادله وجوه نفسی شناخت و معرفت عقلی

۱. از جمله شرایط عمومی تکلیف آن است که فعل، مقدور مکلف باشد؛ عقلاً صحیح نیست کسی را به فعل غیرمقدورش تکلیف کرد، زیرا مستلزم تکلیف به مالایطاق است. در اعتقادات دو امر وجود دارد: شناخت مسئله اعتقادی، و تدین یا دل سپردن به آن. دل سپردن به گزاره اعتقادی، فعل اختیاری نیست، بلکه از امور نفسانی و حالات قلبی است. حالات قلبی، مثل: خضوع، خشوع، خوف، رجاء، رضایت و امثال آن تابع مبادی خود است و هر زمان که این مبادی در نفس ایجاد شود، حالت‌های مذکور نیز بدون درنگ شکل می‌گیرد و اگر این مبادی به وجود نیاید، محال است حالت‌های مذکور نمایان شود، زیرا معلول در وجود و عدم خود تابع علت تامهاش است.

پس حالات قلبی مذکور معلول علم و شناخت امر اعتقادی است، به گونه‌ای که تا شناخت گزاره اعتقادی حاصل نشود، امکان دل سپردن به آن وجود نخواهد داشت و هر آن که حاصل شد، امکان تخلف و عدم تدین به آن نیز منتفی خواهد شد؛ در نتیجه باید تکلیف به مبادی تدین - که از جمله امور اختیاری است - تعلق بگیرد. از این رو، آتجه در اعتقادات لازم و ضروری است، دستیابی به علم و معرفت است. نباید چنین توهمند شود که «جحد» در آیه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقِنْتُهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا» (نمل: ۱۴) از قبیل التزام قلبی برخلاف یقین موجود در نفس است، زیرا «جحد» به معنای انکار زبانی است، نه التزام قلبی (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۱؛ خمینی (روح الله)، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۴۳؛ خمینی (روح الله)، ۱۳۸۲ق، ۲: ۱۱۸؛ خمینی (مصطفی)، ۱۴۱۸ق، ۶: ۱۶۲؛ لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۳). به عبارت دیگر، این آیه منافقی با تقریر ذکر شده نیست.

۲. شکر منعم مراتبی دارد؛ گاه با دانستن منعم شکر وی به جا آورده می‌شود، گاه با حالت روحی خضوع و خشوع در برابر وی این شکر محقق می‌شود و گاه نیز با عمل کردن و به کارگیری زبان و گوش و تمام اعضای بدن در راستای همان هدفی که خداوند آنها در نهاد انسان به امانت گذاشته است. پس شناخت منعم به خودی خود نه تنها از مراتب شکر به حساب می‌آید، بلکه از برترین مراتب شکر است (مروج، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۳). دلالت این استدلال بر مطلب حاضر بدین جهت است که در واقع با استدلال مذکور، وجوب نفسی معرفت عقلی ثابت شده است نه وجوب مقدمی؛ به عبارت دیگر، دلیل مذکور خود شناخت عقلی را - فارغ از به دنبال داشتن یا نداشتن تدین - در نظر گرفته و حکم به وجوب آن کرده است.

نقد و بررسی

در اولین استدلال اقامه شده برای اثبات وجوب نفسی معرفت عقلی، این پیشفرض لحاظ شده که اعتقاد نتیجه قهری شناخت است، در حالی که اگر در خصوص تصدیق ذهنی این پیشفرض پذیرفته شود، درباره تصدیق قلبی که عملی اختیاری است، این پیشفرض قابل قبول نیست. با مراجعه به وجودان می‌باییم که با فهم درستی مطلبی می‌توانیم به آن دل بسپریم. به همین دلیل است که ایمان به خدا، بلکه تصدیق قلبی به هر حقیقتی واجب است. دلیل کفر کافران نیز عدم دل سپردن به خدا و دین است، نه فقط عدم بیان اعتقاد به خدا یا نشناختن خدا، چون عدم بیان اعتقاد، صرفاً دروغ است نه کفر، و نشناختن واقعیت باعث کفر نمی‌شود. در احادیث نیز یکی از واجبات قلب «عقدالقلب» ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷).

به عبارت دیگر، کسانی که معرفت را واجب اصلی می‌دانند با توجه به این دلیل در صددند اثبات کنند تدين، نتیجه قهری و غیرارادی علم و شناخت است؛ به همین جهت نیز تکلیف به علم تعلق گرفته است، در حالی که می‌توان این استدلال را نقد کرد.^۱ توضیح این‌که، پیروان هر دو دیدگاه قبول دارند معرفت^۲ و یا تذکر به معرفت^۳ امری اختیاری است و اختلافشان در این است که: آیا تدين به متعلق شناخت، اختیاری است یا اضطراری؟ پیروان دیدگاه اول معتقدند نمی‌توان چیزی را شناخت، ولی به متعلق آن دل نسپرد و از تدين‌ورزی بدان ممانعت کرد و اگر کسی خلاف شناخت خود را به زبان می‌آورد، حاکی از تدين‌ورزی بر طبق گفتارش نیست، بلکه او در مرحله زبان مخالفت خود را ابراز می‌کند و در مرحله قلب با شناخت خود همسوست؛ ولی پیروان دیدگاه دوم معتقدند دل سپردن فعل اضطراری انسان نیست، بلکه فرد می‌تواند به چیزی که شناخته است تدين نورزد و دست به انکار قلبی بزند، نه صرفاً انکار زبانی. این اختلاف، نزاعی مبنایی در باب کیفیت اختیاری بودن افعال است.

در نقد نظریه اول باید گفت، اراده همان‌گونه که در مرحله معرفت حضور دارد - هم‌چنان که پیروان نظریه اول آن را می‌پذیرند -، در مرحله تصدیق و میل و عمل بیرونی نیز وجود دارد،

۱. جهت اطلاع بیشتر از نقش اراده در افعال و مراحل گوناگون حضور اراده در مبادی افعال نک: برنجکار، (۱۳۷۵): ۳۴-۴۵.

۲. بر اساس دیدگاه اکتسابی بودن معرفت.

۳. بر اساس دیدگاه اضطراری بودن معرفت.

زیرا علاوه بر دلالت وجدان و علم حضوری، می‌توان به تعلق امر و نهی و ثواب و عقاب به آن‌ها استشهاد کرد. آیات بسیاری از قرآن، افعال: تفکر، تعقل، تذکر و اعتبار را ستوده و بدان‌ها امر کرده و کسانی را که تفکر و تعقل را ترک می‌کنند، نکوهیده‌اند (ر.ک: سبأ: ۴۶؛ نور: ۱؛ جمعه: ۱۰؛ اعراف: ۲۰۵؛ حشر: ۲). در این باره روایات فراوانی نیز وجود دارد (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱؛ ۱۴۰۷: ۱۴). همچنین آیات قرآنی، مؤمنان را به اجتناب از گمان تکلیف کرده و برخی گمان‌ها را نیز گناه شمرده‌اند (حجرات: ۱۲). درباره حضور اراده در میل نیز باید به نمونه‌هایی اشاره کرد که عقاب را به دنبال دارد. قرآن برای کسانی که به اشاعه فحشا در میان مؤمنان علاقه دارند، عذاب دردناک در نظر می‌گیرد (نور: ۱۹)، یا از دوستی با دشمنان خدا نهی می‌کند (ممتحنه: ۱) و یا برای کسانی که به لقای خدا امید ندارند و به زندگی دنیا خشنودند، کیفر آتش در نظر می‌گیرد (یونس: ۸). درباره اختیاری بودن اراده نیز باید به آیات و احادیثی اشاره کرد که از اراده به صورت یکی از افعال انسان یا خدا سخن به میان آورده و به اراده‌های مختلف، حسن و قبح، امر و نهی، کیفر و پاداش تعلق گرفته است؛ مثلاً قرآن، بهشت را به کسانی بشارت می‌دهد که اراده علو و برتری ندارند (قصص: ۸۳). روایت ذیل را نیز می‌توان از جمله روایات ناظر بر نقش نیت و اراده در کیفر و پاداش دانست:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْيَمِينِ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لَأَنَّ نَيَّاً تَهْمَ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ
خُلِّدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبْدًا وَ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لَأَنَّ نَيَّاً تَهْمَ كَانَتْ فِي
الْدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبْدًا فَبِالنَّيَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَاقُوا
تَعَالَى: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» قَالَ عَلَى نَيَّتِهِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲).

برای هر یک از این موارد می‌توان احادیث فراوانی را شاهد آورد که جهت اختصار، تنها بر شواهد قرآنی و نمونه‌ای از احادیث اکتفا شد. با توجه به این امور می‌توان گفت، اراده فقط در مرحله معرفت نیست تا تدين را غیرارادی دانست. اراده ممکن است با تصورات انسان همراه باشد، همان‌گونه که ممکن است با تصدیقات قرین باشد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۵: ۳۴-۴۵). در تشریح و تبیین دیدگاه دوم، دلایل دیگری نیز جهت اثبات ارادی بودن تدين اقامه خواهد شد. اشکال دیگر استدلال مزبور این است که اگر فرض کنیم اعتقاد و تدين قهرآ بعد از شناخت حاصل می‌شود، و چون شناخت که مقدمه تدين است در استدلال اختیاری دانسته شد، پس تدين نیز اختیاری خواهد بود، زیرا امری که مقدماتش اختیاری باشد و بتوان با اختیار به آن دست یافت خودش نیز اختیاری تلقی می‌شود و مقدور با واسطه نیز از جمله افعال اختیاری

مکلف است و می‌تواند هدف اصلی از وجوب باشد؛ بنابراین، مانعی وجود ندارد که اعتقاد و تدین را واجب اصلی بدانیم.

درباره دلیل دوم نظریه نخست باید گفت، آنچه با دلیل مذکور ثابت می‌شود تعلق وجوب به اصل معرفت و شناخت است، و این که شناخت خدا از مراتب شکر علمی است؛ اما این دلیل اثبات نمی‌کند که شناخت، مقصود اصلی در عقاید است. وقتی ادله اثبات‌کننده وجوب معرفت با ادله وجوب نفسی بودن شناخت عقلی ضمیمه شود، می‌تواند نتیجه بدهد تدین مقصود اصلی نیست. در حالی که هر دو دلیل اثبات‌کننده وجوب نفسی بودن معرفت عقلی و غیراختیاری بودن تدین با چالش رو به رو شد، در این صورت، دلایل اثبات‌کننده وجوب معرفت نمی‌تواند مقصود اصلی بودن آن را اثبات کند، بلکه با ضمیمه شدن این ادله با ادله دال بر وجوب تدین و اختیاری بودن آن و نفسی بودن تدین ثابت خواهد کرد شناخت، مقدمه تدین بوده و تدین نیز مقصود اصلی از اعتقادات است.

دیدگاه دوم: وجوب تدین

بسیاری از اندیشمندان اسلامی معتقدند، شناخت و معرفت اصول عقاید هرچند لازم و ضروری است، ولی نه به عنوان واجب مستقل و نفسی، بلکه به جهت مقدمه بودن برای اعتقاد و تدین. تدین به امور اعتقادی واجب نفسی است، و این تدین بدون شناخت امور اعتقادی امکان‌پذیر نیست؛ پس علم و معرفت به عقاید، مقدمه حصول تدین است (انصاری، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷۴-۲۷۵؛ مرعشی نجفی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۳؛ کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۳۷۸؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ۲: ۲۱۰؛ مروج، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۳).

ادله وجوب تدین

تکلیف همیشه به فعل اختیاری تعلق می‌گیرد. از میان علم و دل سپردن، دل سپردن اختیاری و علم غیراختیاری است، زیرا حصول علم و ظن از روی ادله با اختیار نیست و چنین نیست که پس از بررسی ادله و مشاهده آن‌ها اختیار کنیم علم حاصل بشود یا نشود، بلکه اگر ادله قوی باشند قطعاً علم حاصل می‌شود و اگر به حد اعلا نرسیده باشند، خودبه‌خود ظن حاصل می‌شود؛ و اگر تلاش کنیم به جای ظن، علم ایجاد شود، تلاش بیهوده‌ای انجام داده‌ایم. می‌توان روایاتی را که معرفت را «فعل‌الله» قلمداد کرده و از تحت اختیار بشر خارج می‌داند، نیز مؤید این امر تلقی کرد (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۵؛ انصاری، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷۴؛ آشتیانی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۷۵).

این دلیل قابل مناقشه است، چون شناخت و تصور هم مانند تدین و تصدیق اختیاری است، هرچند به مقدماتش؛ از این رو، آیات متعددی از قرآن، کسانی را که تفکر و تعقل را ترک می‌کنند نکوهیده است (برای نمونه نک: سیا: ۴۶؛ نور: ۱؛ جمعه: ۰؛ اعراف: ۲۰۵؛ حشر: ۲)، زیرا تفکر و تعقل مقدمه رسیدن به شناخت حق است.

سیره مستمر متشرعنان، لزوم تدین است نه علم. اغلب مسلمانان - اگر نگوییم همه آن‌ها - به عقاید الهیه قطع و یقین نداشتند، بلکه تدین به آن‌ها در نفسشان شکل گرفته بود. پس اگر قطع و یقین در اعتقادات لازم باشد، باید اغلب مسلمانان را مستحق عقوبت بدانیم و حتی فرادر از آن؛ باید کسی را که ظن به یکی از عقاید و علم به سایر اعتقادات دارد در زمرة کفار قرار دهیم (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۵).

می‌توان در این دلیل مناقشه کرد که در این گونه موارد که قطع برای فردی حاصل نمی‌شود، دلایل اجمالی و اعتقاد اجمالی برای آن‌ها وجود داشته؛ پس آن‌ها علم به معتقد داشته‌اند (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۶). ولی ظاهراً این نقد مستحکم نیست، زیرا احتمال وجود عقیده اجمالی نمی‌تواند ثابت کند قطعاً آن‌ها چنین علم و اعتقاد اجمالی داشتنند؛ به عبارت دیگر، صرف احتمال وجود اعتقاد اجمالی، سندی برای وجود این حالت در میان مسلمانان نیست، بلکه باید شاهد تاریخی قوی و واضح‌تری برای این ادعا اقامه کرد.

اشکال دیگر این است که دلیل مذبور، عدم وجوب قطع در همه عقاید و کفايت ظن برای تدین در برخی عقاید را بیان می‌کند، نه این که مقصود اصلی در عقاید شناخت است یا عقیده.

۳. درست است که عقل به تحصیل علم و یقین در امور اعتقادی حکم می‌کند، ولی این حکم عقل از باب دفع ضرر محتمل است؛ از این رو، وجوب نفسی برای طلب‌العلم معنا ندارد. ضرر محتمل نیز با به دست آوردن علم بدون تدین دفع نمی‌شود؛ پس هدف اصلی از وجوب عقل، همان تدین به امور اعتقادی است، به گونه‌ایی که اگر عبد بر صرف طلب علم اکتفا کند و پس از دست‌یابی به یقین متوقف شود نه تنها این کار وی حسن نیست، بلکه قبیح است؛ مخصوصاً اگر این کار وی به جحد و انکار هم منتهی گردد. بنابراین، تدین برای اعتقادات لازم است و طلب علم، نقش مقدمه تدین را ایفا می‌کند (فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۳۷۹).

۴. آیات و روایاتی که دلالت دارند آنچه اولاً و بالذات در اعتقادات لازم است، همان تدین و دل سپردن است. این ادله نقلی به چند دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول: اخباری وجود دارند که پیامبر ﷺ به اقرار شهادتین در صدر اسلام اکتفا می‌کردند و مردم را به تحصیل علم امر نمی‌فرمودند. همین رفتار پیامبر ﷺ بزرگ‌ترین دلیل

است بر این که اقرار و اعتراف قلبی در اعتقادات لازم و کافی است. این روش میان علمای دین نیز وجود داشته است (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷).

از جمله این اخبار می‌توان به روایت ذیل اشاره کرد:

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكَاظِمِ قَالَ أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ بِأَسْرَارِي فَأَمَرَ بَقْتَلِهِمْ خَلَ رَجُلٌ مِّنْ بَيْنِهِمْ فَقَالَ الرَّجُلُ يَأْبِي أَنْ وَأَمِّي يَا مُحَمَّدًا كَيْفَ أَطْلُقُتَ عَنِّي مِنْ بَيْنِهِمْ فَقَالَ أَخْبَرَنِي جَبْرِيلُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّ فِيكَ خَمْسَ خِصْمَاتٍ يُعْجِبُهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولُهُ الْغَيْرَةُ الشَّدِيدَةُ عَلَى حَرَمَكَ وَالسَّخَاءَ وَحُسْنِ الْخُلُقِ وَصِدْقِ اللِّسَانِ وَالشَّجَاعَةِ فَلَمَّا سَمِعَهَا الرَّجُلُ أَسْلَمَ وَحُسْنُ إِسْلَامُهُ وَقَاتَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ قِتَالًا شَدِيدًا حَتَّى اسْتُشْهِدَ (ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۰۰ق: ۲۷۱).

در این روایت، شخص اسیر شده پس از شنیدن علت عفو شدنش، به رسالت پیامبر اعظم ﷺ ایمان آورد، و پیامبر ﷺ نیز همین اقرار را کافی دانستند و دستور به کسب علم پیش از اقرار ندادند.

در نقد این دلیل نیز باید پرسید: از کجا دانستید آن‌ها به مفاد اقرار و معتقد خود علم نداشتند؟ مگر می‌شود کسی امری را نداند و به آن اقرار کند؟! در شهادتین نمی‌توان تصور کرد شخصی خدا و پیامرش را نشناخته، ولی در محضر پیامبر اقرار کند. در این موارد قطعاً اعتقاد اجمالی به وجود خدا در نهاد آن‌ها بوده است، و به تفصیل و با ادله چنین اعتقادی را کسب نکرده بودند (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷).

دسته دوم: روایاتی که کفر را منوط به انکار کرده‌اند، نه مشروط به جهل و شک؛ مانند:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكَاظِمِ جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَرُزْرَارَةُ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ التَّفَتَ إِلَى رُزْرَارَةٍ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۳۹۹؛ حر عاملی، بی‌تا، ۲۸: ۳۵۶).

در این روایت، ابتدا شک‌کننده در خدا و رسولش را کافر می‌داند، ولی بعد در ذیل روایت این حکم را تقيید می‌زند: در صورتی کافر است که در کنار شک خود دست به انکار نیز بزند، ولی مدامی که منکر نشده است، کافر نیست. پس آنچه در اعتقادات، اساسی است همان تدین به امر اعتقادی است نه صرف علم، چون اگر صرف علم ملاک بود با وجود شک باید حکم به کفر می‌شد (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۸).

دسته سوم: روایاتی که تدین را ملاک اعتقادات معرفی کرده‌اند، نه علم و یقین را؛

نظیر:

ثُمَّ بَعْثَتِ مِنْهُمُ الْبَيْسِينَ فَدَعَوْهُمْ إِلَى الإِقْرَارِ بِاللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «وَ لَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان: ٢٥). ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى الإِقْرَارِ بِالنَّبِيِّنَ فَاقْرَأُهُمْ وَ أَنْكَرَ بَعْضُهُمْ ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى وَلَا يَسَا فَاقْرَأُهُمْ إِلَيْهَا وَ اللَّهُ مِنْ أَحَبَّ وَ أَنْكَرَهَا مِنْ أَبْغَضَ وَ هُوَ قَوْلُهُ: «فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَبُوا بِهِ مِنْ قَبْلٍ» (اعراف: ١٠١) ثُمَّ قَالَ أُبُو جَعْفَرُ اللَّهِ كَانَ التَّكْذِيبُ ثَمَّ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۳۱).

همان گونه که در روایت آمده، از تمام بندگان اقرار به توحید و نبوت و امامت صورت گرفته است. پس اقرار، هدف اصلی اعتقادات است؛ البته شایسته یادآوری است این روایت در صدد نفي لزوم علم نیست، زیرا روایت مذکور از جمله روایات عالم ذر است. در این عالم قطعاً معرفت به خدا و رسول و امام داده شده و پس از آن، از بندگان اقرار به مفاد علم خواسته شده است. اقرار بعد از علم حکایت می‌کند از این که اقرار، فعل غیراختیاری مکلف نیست؛ در غیر این صورت؛ اولاً، تکلیف ما لاطلاق پیش می‌آید و ثانیاً، غویت رخ می‌دهد، چون کسی که علم دارد توان انکار مفاد علم خود را نخواهد داشت و نمی‌تواند به ضد معلوم خود متمایل شود (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۹).

دسته چهارم: روایاتی که می‌گویند از بصر و سمع و فؤاد سؤال می‌شود؛ مثل:
 عن الحسن بن هارون قالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْعَلِيِّ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادُ كُلُّ أُوئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا قالَ يُسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَ الْبَصَرُ عَمَّا أَظْرَإَ إِلَيْهِ وَ الْفُؤَادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷: ۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۲۴۳).

سؤالی که از فؤاد صورت می‌گیرد از معتقد‌عنده وی است، نه از معلومش. همین امر نشان می‌دهد هدف اصلی در اعتقادات، تدین و دل سپردن است و شناخت نیز مقدمه تدین است، زیرا اگر علم، مقصود اولاً و بالذات در اعتقادات بود و حصول حالت نفسانی دل سپردن غیراختیاری بود، چنین سوالی معنادار نخواهد بود؛ به همین جهت باید گفت: اولاً، هدف اصلی در اعتقادات همان تدین به امر اعتقادی است و ثانیاً، تدین مقدور بی‌واسطه هر مکلفی است (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۹-۹۰).

نتیجه نهایی

در مقاله حاضر، به دو دیدگاه موجود در تعیین مقصود اصلی از اعتقادات اشاره شد: وجوب شناخت علمی و وجوب تدین. پیروان دیدگاه نخست با توجه به دو دلیل، مقصود اصلی از اعتقادات را شناخت علمی معرفی کردند. آن‌ها معتقد بودند شناخت امری اختیاری است، ولی تدین نتیجه قهری شناخت است؛ از سویی، شناخت در مراتب شکر منع قرار می‌گیرد. گفتنی است، در متن مقاله، هر دو دلیل نقد شد.

پیروان دیدگاه دوم با تمسک به چهار دلیل، مقصود اصلی از اعتقادات را تدین و دل سپردن به امور اعتقادی معرفی کردند. آن‌ها معتقد بودند تدین امری اختیاری است، ولی شناخت این گونه نیست. از سویی نیز مدعی بودند سیره مسلمانان بر لزوم تدین است نه لزوم شناخت. که در متن مقاله این دو دلیل، نقد شد. دلیل سوم آن‌ها دلالت قاعده دفع ضرر محتمل بر مقصود اصلی بودن تدین است، که با این دلیل در مقاله همراهی شد. آن‌ها در دلیل چهارم به چهار دسته از نصوص دینی تمسک جستند که دسته اول با انتقاد رو به رو شد، ولی سایر نصوص پذیرفته شد. بنابراین در این نوشتار، با قول به واجب اصلی بودن تدین در امور اعتقادی همراهی گردید و تدین، مقصود اصلی از اعتقادات معرفی شد.

منابع

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، (۱۴۰۳ق)، بحر الفوائد، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی.
۲. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، *أبکار الأفکار فی أصول الدين*، به تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۳. ابن بابویه (شیخ صدق)، محمدبن علی، ۱۴۰۰ ق، الأُمَالِي، بیروت، اعلمی، چاپ پنجم.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۳۷۹)، *فرائد الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۵. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الكلام*، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مکتبه آیة الله مرعشی نجفی، دوم.
۶. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، «حضور اراده در مبادی عمل»، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۶، صفحات ۴۵-۳۴.
۷. ———، (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴۷، ص ۳۷-۵۸.

۸. ——— (۱۳۸۴)، «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، مجله انجمن معارف اسلامی، شماره چهارم، ص ۴۳-۶۲.
۹. ——— (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، اول.
۱۰. جوینی، عبدالملک، (۱۴۲۰ق)، الشامل فی أصول الدين، بیروت، دارالكتب العلمية، اول.
۱۱. حائری خراسانی بیارجمندی، شیخ یوسف، (۱۳۸۱ق)، مدارک العروة، نجف، مطبعة النعمان، اول.
۱۲. حرانی، حسن بن علی بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، دوم.
۱۳. حکیم، سیدمحسن، (۱۴۰۸ق)، حقائق الأصول، قم، کتابفروشی بصیرتی، پنجم.
۱۴. حلی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تعریف المعرف، قم، الهادی.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مظہر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، به تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چهارم.
۱۶. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل البيت لله، اول.
۱۷. خمینی، سیدمصطفی، (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الأصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، اول.
۱۸. سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصه فی علم الكلام، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، اول.
۱۹. شیخ حر عاملی، محمدبن حسن، (بی تا)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت لله، اول.
۲۰. شیخ کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالكتب الإسلامية، چهارم.
۲۱. سند، محمد، (۱۳۸۵)، الامانة الایهیه، به تحقیق محمدعلی بحرالعلوم، تهران، فرمان.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم.
۲۳. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۷)، نهایة الأفکار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، سوم.
۲۴. فیروزآبادی، سیدمرتضی، (۱۴۰۰ق)، عنایة الأصول، قم، فیروزآبادی، چهارم.
۲۵. قزوینی، سیدامیر محمد، (۱۴۲۰ق)، الالوسي و التشیع، قم، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامية، اول.
۲۶. کاشف الغطاء، علی، (۱۴۲۲ق)، النور الساطع فی الفقه النافع، النجف الاشرف، منشورات مؤسسه کاشف الغطاء العامه.
۲۷. لاریجانی، صادق، (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، الهیات و حقوق، شماره ۴ و ۵، صفحات ۱۵۵-۱۷۴.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربي، دوم.

٢٩. —————، مرآۃ العقول فی شرح أخبار آل الرسول، به تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی، تهران، دارالکتب الإسلامية، دوم.
٣٠. مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین، (۱۳۸۰)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، به تقریر سیدعادل علوی، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
٣١. مروج، سیدمحمد جعفر، (۱۴۱۵ق)، منتهی الدراسة، قم، دارالکتاب جزایری.
٣٢. مصطفوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۲ق)، تهذیب الأصول، به تقریر جعفر سبحانی، قم، اسماعیلیان.
٣٣. —————، (۱۴۱۵ق)، انوارالهدایه، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ح، دوم.