

معرفت لازم در اصول عقاید*

رحمت الله کریم زاده (نویسنده مسئول)**

محمد اسحاق عارفی***

چکیده

چگونگی معرفت در اصول دین یکی از مباحث مهم در حوزه معرفت دینی به شمار می آید. اصل مسئله این است که چه نوع معرفتی در اصول و اعتقادات دینی لازم است، آیا معرفت یقینی لازم است یا معرفت ظنی هم کفایت می کند؟ دیدگاه‌های گوناگون و سخنان مختلف، بلکه متناقضی در این باب گفته شده است. در این نوشتار، پس از طرح و بررسی دیدگاه‌ها به بررسی مقتضای اصول اعتقادات و محتوای ادله در این باب پرداخته شده و این مطلب به دست آمده است که در مرحله نخست، یقین منطقی نسبت به اصول عقاید لازم است و اگر این نوع معرفت برای کسی امکان پذیر نباشد، اعتقاد جازم ضرورت دارد و اگر این نوع معرفت نیز میسر نباشد، اعتقاد علی مافی‌الواقع ضروری است.

کلید واژه‌ها: اصول عقاید، معرفت، یقین منطقی، اعتقاد جازم، اعتقاد

علی مافی‌الواقع.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۲/۰۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۵/۲۰

** استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی / karam276@gmail.com

*** استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه / arefi.eshaq@gmail.com

مقدمه

در تعریف «اصول دین» گفته شده است که آنها اموری هستند که اعتقاد باطنی و تدین ظاهری در آنها وجود نفسی و مطلوبیت ذاتی دارد. (جمیل حمود، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۵۹) برای اصطلاح «اصول دین» چندین کاربرد برشمرده شده است، از جمله آنها این است که اصطلاح «اصول دین» به علم کلام اطلاق شده است. مرحوم فاضل مقداد در توضیح این نام‌گذاری می‌نویسد:

علم کلام را علم اصول دین می‌نامند؛ زیرا علوم دینی دیگر مانند فقه، حدیث و تفسیر، همگی متوقف بر صادق بودن پیامبر ﷺ است و این امر در علم کلام تبیین می‌شود؛ پس علم کلام اصل آن علوم است. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۴)

کاربرد دوم «اصول دین» به تقسیم دین به دو قسمت اعتقادی و عملی باز می‌گردد. طبق این تقسیم، هر دینی از جمله اسلام، به دو قسمت تقسیم می‌شود: ۱. قسمت عقیدتی و نظری که اساس و بنیان دین است؛ ۲. تعالیم و احکام عملی که مترتب بر عقاید نظری دین هستند. طبق این تقسیم، اصطلاح اصول دین به قسمت اول یعنی قسمت عقیدتی و نظری اطلاق می‌شود.

یادآوری دو نکته در اینجا ضروری است. نخست این که اصول اعتقادی در اسلام فراوانند، ولی اهم و معظم آنها از نگاه امامیه پنج اصل می‌باشند که «اصول دین» نامیده می‌شوند که عبارت‌اند از: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد؛ اما برخی عدل را زیر مجموعه توحید و امامت را ذیل نبوت قرار داده‌اند. شهید مطهری از جمله کسانی است که همه اصول پنج‌گانه فوق را جزو اصول دین نمی‌داند، بلکه امامت و عدل را از اصول مذهب شیعه می‌شمارد و می‌گوید:

عدل و امامت توأمأً علامت تشیع بود. این است که گفته می‌شد اصول دین اسلام دو چیز است و اصول مذهب شیعه سه چیز است، به علاوه اصل عدل و اصل امامت. (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۶)

نکته دوم این است که بحث ما در این نوشتار راجع به معرفت لازم به اصول دین از نگاه مذهب امامیه است.

۱. طرح مسئله

در باب کیفیت معرفت درباره اصول دین و اعتقادات پرسش‌های گوناگونی قابل طرح است؛ در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. آیا در باب اصول دین یقین منطقی^۱ لازم است یا مطلق اعتقاد جازم کفایت می‌کند یا هیچ‌کدام ضرورتی ندارد، بلکه مطلق ظن یا ظن اطمینانی کافی است؟

۲. مقتضای نفس اصول عقاید در این خصوص چیست؟ آیا این اصول اقتضای کسب یقین را دارند؟ یا ظن و اطمینان را نیز کافی می‌دانند؟

۳. ادله عقلی و نقلی در این باب چه اقتضایی دارند؟ آیا ادله مزبور حاکی از مطلوبیت ذاتی معرفت در مورد اصول عقاید بوده و کسب معرفت یقینی را ضروری می‌دانند یا طبق ادله مزبور معرفت در این باب را مطلوبیت ذاتی ندانسته و مطلق ظن یا ظن اطمینانی کافی است؟

۴. بر فرض که اصول دین و اعتقادات و ادله در این باب اقتضای تحصیل معرفت یقینی منطقی را داشته باشند، کسانی که چنین معرفتی برایشان مقدور نیست چه وظیفه‌ای دارند؟

این‌ها برخی از پرسش‌هایی است که در این باب می‌توان طرح کرد. برای دستیابی به پاسخی مناسب، نخست دیدگاه‌های دانشمندان امامیه را در این باره یادآور شده و به نقد و بررسی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم و سپس مقتضای نفس اصول اعتقادات و محتوای ادله را در این باره بررسی می‌کنیم.

۲. دیدگاه‌ها

دیدگاه‌های بسیار متنوعی میان علمای امامیه در این باب وجود دارد. در اینجا نخست به هر یک آنها اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

۱. برخی بر این عقیده‌اند که یقین منطقی در باب اصول اعتقادات لازم است. آنها می‌گویند:

المراد بالمعرفة العلم الخاص و هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت. (سیوری حلی،

۱۳۸۰: ۸۵)

۲. معروف و مشهور میان متکلمان این است که معرفت یقینی در اصول عقاید لازم است، (شیخ انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۵۵۳) اما این را که این معرفت چه ویژگی‌هایی دارد، بیان نمی‌کنند. شیخ مفید، شیخ طوسی، مقدس اردبیلی، شهید ثانی، ابن ادریس حلی، آخوند خراسانی، آقا ضیاء عراقی، مرعشی شوشتری، علامه طباطبایی، ملاصالح

۱. مراد از یقین منطقی که یقین بالمعنی الاخص نیز می‌گویند، اعتقاد جازم صادق ثابت و غیر قابل زوال است.

مازندرانی و صادق لاریجانی از جمله کسانی هستند که این نظریه را پذیرفته‌اند. (مفید، ۱۴۰۳ق، ج ۹: ۴۵-۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۶-۷؛ اردبیلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۲۹۸؛ شهیدثانی، ۱۳۷۸: ۴۰؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۵۰؛ آخوند خراسانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۳۸۳-۳۸۴؛ آقا ضیاء عراقی، ۱۳۹۰، ج ۳، ۱۸۷؛ مرعشی شوشتری، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۲؛ طباطبایی، بی تا، ج ۱۰: ۳۵۱؛ ملا صالح مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۰؛ لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۵۶-۱۵۷)

۳. برخی مطلق علم را چه از طریق استدلال و چه از طریق تقلید، درباره اصول عقاید کافی می‌دانند. (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷: ۴۲۶)

۴. برخی ظن اطمینانی را در این باره کافی می‌دانند و می‌گویند:

مراد فقها از این که می‌گویند در اعتقادات یقین لازم است، یقین عرفی است؛ یعنی ظن اطمینانی. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۷)

۵. بعضی می‌گویند: ظن حاصل از استدلال در اصول عقاید کفایت می‌کند. (شیخ انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۵۵۴-۵۵۵)

۶. برخی بر این باورند که در اصول عقاید مطلق ظن کفایت می‌کند، چه این ظن از طریق استدلال به دست آید و یا از طریق تقلید. (همان)

۷. عده‌ای ظن حاصل از اخبار آحاد را در اصول عقاید کافی می‌دانند. (همان)

۸. عده‌ای نه تنها مطلق ظن را در اصول عقاید کافی می‌دانند، بلکه مجتهد را در اصول دین نیز «مصیب» می‌دانند. مراد آنها از «مصیب» مطابقت با واقع نیست، بلکه مقصود آنان این است که با حصول ظن به اصول عقاید، به وظیفه عمل شده است، چه این ظن مطابق با واقع باشد و چه مخالف با واقع.

خالف الجاحظ... فذهب الی أن کل مجتهد فی الاصول مصیب سواء اخطأ او لا و لم یرید بذلک مطابقة للمعتقد للعلم الضروري بفساده، بل نفی الاثم و الخروج عن عهده التکلف. (حلی، ۱۴۲۹ق، ج ۵: ۱۹۳)

تمام دیدگاه‌های یاد شده به دو رویکرد کلی قابل ارجاع است: ۱. کافی بودن ظن و اطمینان در اصول عقاید؛ ۲. معتبر بودن علم و یقین و عدم کفایت ظن در این باره. در اینجا به بررسی همین دو رویکرد می‌پردازیم و نخست رویکرد اول را ارزیابی می‌کنیم.

۳. کافی بودن ظن و اطمینان در اصول عقاید

برخی بر این باورند که در اصول عقاید یقین منطقی که اعتقاد جازم مطابق با واقع و ثابت باشد لازم نیست، بلکه ظن و اطمینان کافی است، برای اثبات این مطلب به چند دلیل استدلال کرده‌اند:

الف) دلیل نخست

خلافت حضرت علی علیه السلام از طریق خبر تواتر اثبات شده است و در متواترات عقلاً احتمال خلاف منتفی نیست و همچنین علما اتفاق دارند که خبر واحد همراه با قراینی که مفید علم باشند در عقاید معتبر است، در حالی که در چنین خبری احتمال خلاف داده می‌شود. قطعاً در مورد برخی از مسائل اعتقادی همچون اعتقاد به این که «حضرت علی علیه السلام جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله است» که مبنای آن متواترات است، نمی‌توان به یقین بالمعنی الاعم و الاخص دست یافت؛ چون در متواترات عقلاً احتمال خلاف منتفی نیست و از آنجا که علما اتفاق دارند که خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قراین مفید علم در اعتقادات معتبرند و هیچ کدام مفید یقینی که احتمال خلاف نداشته باشد نیستند، پس چنین یقینی در اعتقادات لازم نیست. (فتحی، ۱۳۹۰: ۱۰۱)

به نظر می‌رسد، این دلیل از جهات متعددی قابل تأمل است، زیرا اولاً: خبری که از جهت سند متواتر و از لحاظ دلالت نص باشد، مفید یقینی است که مطابق با واقع بوده و نقیض آن محال است، چرا که معنای تواتر آن است که طواظؤ بر کذب آن محال باشد. روشن است که چنین خبری به صورت قطع از معصوم صلی الله علیه و آله صادر شده است و چون فرض این است که مضمون آن نیز جزو نصوص بوده و مقطوع و متیقن است، بدون تردید چنین خبری مفید یقین بوده و خلاف آن محال خواهد بود.

ثانیاً: مراد از خبر واحدی که همراه با قراین قطعی است، این است که خبر مزبور با توجه به قرینه یاد شده مفید یقین است و اگر در آن احتمال خلاف داده شود، خلاف فرض خواهد بود؛ یعنی آنچه که فرض کردیم با قراین قطعی است، در واقع با قراین قطعی نبوده است و این خلف فرض است.

ثالثاً: برای کسانی که خلافت امیرمؤمنان از طرق مزبور اثبات شده است، احتمال خلافی وجود ندارد، بلکه خلافت غیر او از نظر آنها به طور قطع یک امر باطل قلمداد می‌شود.

ب) دلیل دوم

دلیل دیگر برای کفایت ظن نسبت به اصول عقاید این است که تحصیل یقین برای همه اشخاص امکان پذیر نیست؛ بنابراین، تحصیل یقین در عقاید لازم نیست و ظن و اطمینان کافی است. (همان: ۱۰۲) به نظر می‌رسد، این دلیل نیز قابل خدشه است؛ زیرا اولاً تحصیل یقین برای همگان امکان پذیر است، چرا که بسیاری از مسائل اعتقادی مانند وجود خداوند و اوصاف او نیاز به برهان پیچیده ندارد، بلکه توجه به کیفیت پیدایش بسیاری از حوادث و سیر آفرینش آنها علم به وجود خدای عالم، قادر، غنی و حکیم را به دنبال دارد. (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۳۴-۳۵) ثانیاً: قدرت نداشتن برخی اشخاص نسبت به تحصیل علم درباره اصول عقاید، دلیل بر عدم لزوم علم و کفایت ظن در این مورد نمی‌شود، همان گونه که عجز برخی افراد نسبت به روزه گرفتن دلیل بر عدم وجوب آن نمی‌شود. روزه گرفتن بر همگان واجب است و کسانی که توانایی ندارند وجوب فقط از آنها برداشته می‌شود، نه از همه. در مورد اصول عقاید نیز تحصیل علم و یقین بر همگان لازم است، اما کسانی که توانایی ندارند، تحصیل یقین از آنها برداشته شده و حصول اطمینان کفایت می‌کند، ولی نسبت به سایر افراد تحصیل یقین ضروری است.

ج) دلیل سوم

برخی همچون آقای مصباح یزدی برای کفایت ظن اطمینانی در اصول عقاید بر این باورند که هرچند بسیاری از فقها و مشهور علما در اصول عقاید علم و یقین را لازم دانسته‌اند، ولی مراد آنها از علم و یقین، علم و یقین منطقی نیست، بلکه مراد آنان ظن قوی است که بالاترین درجه آن اطمینان نام دارد؛ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۷) بنابراین، در اصول عقاید ظن اطمینانی کافی است. به نظر می‌رسد، این دلیل نیز جای تأمل دارد؛ زیرا اولاً تفسیر یقین به ظن اطمینانی خلاف ظاهر کلمه «یقین» است. ثانیاً باید دید که مقتضای ادله عقلی و نقلی که بیانگر ارزش اصول عقاید است در این باره چیست؟ در ادامه مباحث به مقتضای ادله خواهیم پرداخت.

۴. لزوم علم و یقین در اصول عقاید

برخی بر این باورند که در اصول عقاید یقین لازم است و ظن کفایت نمی‌کند.

و لا یکفی النظر المؤدی الی الظن مع امکان العلم... و مرجعه الی اشتراط القطع فی

اصول الدین و عدم کفایة الظن. (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷: ۴۵۳)

برای اثبات این رویکرد هم از دلیل عقلی و هم از دلیل نقلی استفاده شده است، در اینجا این دو دسته دلیل را بررسی می‌کنیم.

الف) دلیل عقلی

در فرض امکان حصول علم و یقین در باب عقاید، تحصیل آن از نظر عقل ضرورت دارد. منشأ این حکم عقل نیز دفع ضرر محتمل و زوال خوف احتمالی است، زیرا ادله ظنی ملازم با احتمال خطا هستند و احتمال خطا مستلزم احتمال وقوع در هلاکت و عقاب دائم است. بدون شک دفع چنین احتمالی عقلاً لازم بوده و از ضروریات عقل به شمار می‌آید. از سوی دیگر دفع احتمال مزبور جز از طریق علم و اعتقاد جازم مطابق با واقع امکان پذیر نیست؛ بنابراین، تحصیل علم در باب عقاید یک امر ضروری می‌باشد.

بر این دلیل اشکال شده است به این که می‌توان اصول عقاید را از طریق ظن اثبات کرد و احتمال ضرر و عقاب را به وسیله برائت مرتفع ساخت؛ به این معنا که چون بیانی از ناحیه شارع در این مورد نیامده است، عقل هرگونه عقابی را قبیح اعلام می‌کند.

به این اشکال پاسخ داده شده به این که شرط جریان برائت فحص و عجز از حصول علم است، درحالی که در دلیل مزبور حصول علم مفروض گرفته شده و قدرت بر تحصیل آن مسلم شمرده شده است؛ پس شرط جریان برائت در اینجا منتفی است. (همان)

به نظر می‌رسد، اساساً برائت در اینجا معنا ندارد، زیرا مورد برائت جایی است که شرع و شریعت به اثبات رسیده و احکامی از طرف شارع جعل شده است، ولی در برخی موارد در جعل حکم لزومی شک پدید می‌آید و در اینجا برائت جاری می‌شود؛ اما در اصول عقاید بحث ما از احراز آن و کیفیت اثبات اساس شریعت است که آیا به وسیله ظن اثبات می‌شود یا تنها راه اثبات آن علم و یقین است؟ روشن است که در اینجا برائت بی‌معنا است.

ب) دلیل نقلی

آیات فراوانی وجود دارند که حاکی از عدم اعتبار ظن در اصول عقاید است و آن آیاتی است که عمل به ظن و بدون علم را ممنوع اعلام می‌کنند، مانند: «لا تقف ما لیس لك به علم» (اسراء: ۳۶)؛ «و ان تقولوا علی الله ما لاتعلمون» (بقره: ۱۶۹)؛ «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» (نجم: ۲۸) و امثال آن. (ر.ک: زخرف: ۸۶؛ جائیه: ۲۴؛ احقاف: محمد ﷺ: ۱۹؛ حدید: ۱۷) این آیات هرچند عام هستند و شامل فروعاً نیز می‌شوند،

لکن ظن در باب فروعات و احکام به وسیله دلیل از تحت عموم این آیات خارج شده است.

اشکالات متعددی بر این دلیل وارد شده است؛ اولین اشکال این است که این آیات عام هستند و همان گونه که ظن در باب احکام و فروعات از تحت این آیات خارج شده است، ظن در باب اصول عقاید نیز خارج شده است. (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷: ۴۳۵)

پاسخ این اشکال این است که اولاً مورد این آیات اصول عقاید است و هیچ گاه مورد از تحت عام خارج نمی‌شود. ثانیاً اخراج و تخصیص نیاز به دلیل و مخصص دارد و اینجا چنین دلیلی وجود ندارد. ثالثاً اگر اصول عقاید از تحت عموم این آیات خارج شود، صدور این آیات لغو و بی‌فائده خواهد بود، زیرا احکام و فروعات به وسیله دلیل از تحت این آیات خارج شده‌اند و اگر اصول عقاید نیز از تحت آنها خارج شود، چیزی تحت این آیات باقی نمی‌ماند و طبعاً صدور آنها لغو خواهد بود.

اشکال دوم: اثبات عدم اعتبار ظن در اصول عقاید به وسیله آیات یاد شده عدم اعتبار خود این آیات را به دنبال دارد، زیرا این آیات از عمومات به شمار آمده و از این طریق، ظن را در اصول عقاید بی‌اعتبار اعلام می‌کند، در حالی که خود عمومات از مصادیق ظن به شمار می‌آیند؛ (فتحی، ۱۳۹۰: ۱۰۲) بنابراین، اگر این آیات حاکی از عدم اعتبار ظن به صورت عموم باشد، بیانگر عدم اعتبار خود نیز خواهد بود.

این اشکال نیز قابل‌خدشه است، زیرا درست است که مفاد این آیات عام است و عام از مصادیق ظن به شمار می‌آید، ولی هر عامی نسبت به مورد خود، نص یا به منزله نص است و نص از مصادیق قطع و یقین قلمداد می‌شود. بدون تردید مورد آیات ذکر شده اصول عقاید است؛ پس این آیات نسبت به اصول عقاید جزو نصوص بوده و مفید یقین است.

ج) ارزیابی مسئله

باید مسئله را از دو جهت بررسی کنیم: یکی نسبت به خود اصول عقاید و دیگری از ناحیه ادله‌ای که حاکی از اهمیت و ارزش اصول عقاید است؛ اما نسبت به اصول عقاید، این مسئله مطرح است که این اصول چه اقتضایی دارند؟ آیا مقتضای آنها علم و یقین است یا ظن و اطمینان نیز کفایت می‌کند؟ از جهت ادله نیز این مسئله مطرح می‌شود که مقتضای ادله عقلی و نقلی در این باره چیست؟ آیا مقتضای آنها علم و یقین است یا ظن و اطمینان؟ جهت فهم مقتضای اصول عقاید، باید بدانیم که هدف اصلی و مطلوب بالذات در این اصول چیست؟ بی‌تردید هدف اصلی در مسائل فرعی و

احکام فقهی عمل است و از آنجا که عمل بدون علم ممکن نیست، کسب علم به عنوان مقدمه رسیدن به عمل لازم است و اگر علم امکان پذیر نبود، ظن معتبر کافی است و در صورت نبود ظن، به مقتضای اصول عملیه رجوع می‌شود. اما در اصول دین، عمل مطلوب بالذات نیست، بلکه دو چیز دیگر مطلوب است: ۱. علم، یعنی اعتقاد جازم مطابق با واقع؛ ۲. تدین و ایمان به معلوم و معتقد.

بدون تردید، تدین و ایمان موضوعیت دارد و مطلوب بالذات است، ولی سخن در این است که علم نیز چنین است یا این که علم تنها مقدمه ایمان است و مطلوبیت دیگری ندارد؟

برای بررسی این مطلب، نخست باید به این مسئله بپردازیم که اساساً ایمان و علم دو چیز بوده و غیر یکدیگرند یا اینکه این دو عین یکدیگر بوده و شیء واحد به شمار می‌آیند؟ در صورت مغایرت، آیا آنها ملازم یکدیگرند یا ملازمه‌ای در کار نیست؟

در صورتی که ایمان و علم عین یکدیگر یا ملازم یکدیگر باشند، در اصول عقاید علم و یقین معتبر خواهد بود و ظن و اطمینان کفایت نمی‌کند و اگر عینیت یا ملازمه‌ای در کار نباشد، باید سراغ جهت بعدی برویم و مقتضای ادله را بررسی کنیم تا معلوم شود که ادله مذکور علم را مطلوب بالذات می‌داند یا مطلوب بالعرض؟ بنابراین، در این بخش به سه مطلب پرداخته می‌شود: وحدت یا تعدد ایمان و علم، تلازم یا عدم تلازم ایمان و علم و مقتضای ادله.

۵. وحدت یا تعدد ایمان و علم

در این که حقیقت ایمان غیر از علم و معرفت است یا عین آن، اختلاف است و دست کم دو دیدگاه وجود دارد:

الف) دیدگاه نخست

معروف و مشهور این است که ایمان و علم نه تنها عین یکدیگر نیستند، بلکه هیچ ملازمه‌ای بین آنها نیز وجود ندارد. دلیل بر این مدعا این است که:

کسانی بوده‌اند که علم و یقین به اصول عقاید داشته‌اند، در عین حال مؤمن و متدین به آن نبوده و از جمله کفار به شمار آمده‌اند؛ ابلیس و فرعون نمونه بارز آن قلمداد می‌شوند. (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷: ۴۲۵)

در اخبار از این نوع کفر به کفر جحد یاد شده است (حر عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۲) و آیه مبارکه زیر نیز از آن حکایت دارد: (و جحدوا بها واستیقنتها انفسهم). (نمل: ۱۴)

ب) دیدگاه دوم

طبق دیدگاه دیگر، حقیقت ایمان (که همان اعتقاد و تصدیق قلبی باشد) عین معرفت و یقین و علم تصدیقی است. مرحوم محقق اصفهانی در این خصوص می‌فرماید:

حقیقة الايمان -الذی هو هیئة نورانیة یتجوهر بها جوهر النفس- هو العلم و المعرفة و الیقین. (اصفهانی غروی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۰۵)

توضیح مطلب این که معرفت به ویژه معرفت تصدیقی دارای مراتبی است:

۱. علم تصدیقی که از طریق تقلید پدید می‌آید. این علم گاهی در احکام و فروعیات است و گاهی در عقاید و اصول دین. نسبت به فروعیات، علم تقلیدی واقعاً علم بوده و احکام فعلی ظاهری به وسیله آن برای انسان اثبات می‌شود، اما نسبت به اصول، علم تقلیدی در حقیقت علم نیست، زیرا ثبوت تعبدی در مورد مبدأ و معاد معنا ندارد. انسان نسبت به ثبوت واقعی آنها یا عالم است یا جاهل و فرض سوم ندارد. مقلد در اصول عقاید مانند مریضی است که به طبیب متخصص اعتماد می‌کند و اعتقاد دارد که آنچه او دستور داده برای درمان او مفید است، ولی نسبت به حقیقت مرض هیچ‌گونه علمی ندارد؛^۱

۲. معرفتی که از طریق برهان حاصل می‌شود. چنین معرفتی قلب را نورانی کرده و بالاصاله سعادت را در پی دارد. این گونه معرفت همواره ثابت و غیر قابل زوال بوده و عین ایمان و اعتقاد قلبی است؛

۳. معرفتی که از طریق کشف و شهود پدید می‌آید. این معرفت نسبت به معرفت قبلی از مرتبه بالاتری برخوردار بوده و عین ایمان قلمداد می‌شود. (همان: ۴۰۶)

با توجه به مطلب یاد شده این پرسش پدید می‌آید که اگر ایمان عین علم باشد، کفر جحد که آیات و روایات بیانگر آن است، چگونه قابل توجیه است؟ جاحدین در عین حالی که از معرفت برخوردار بودند، جزو کفار به شمار آمده‌اند، پس چگونه می‌توان گفت ایمان مساوی با معرفت و کفر مساوی با جهل است؟

پرسش مزبور به دو گونه پاسخ داده شده است:

۱. ناگفته نماند که تفاوت مقلد و مریض در این است که مقلد چون در طریق سعادت پیرو مقلدش است به سعادت او سعید بوده و زیر پرچم او محشور می‌شود. (همان: ۴۰۶)

الف) ایمان مساوی با معرفت و یقین است، ولی اثر آن گاهی باقی است و گاهی از بین می‌رود. توضیح مطلب این که پس از معرفت و ایمان، گاهی عقل بر قوه واهمه و سایر قوا سلطنت و غلبه دارد و گاهی قوه واهمه بر عقل مسلط می‌شود. در صورت اول، ایمان و معرفت از آثار مطلوب برخوردار بوده و انسان به وسیله آن می‌تواند به مقام ملائکه مقربین و بالاتر از آن صعود کند و در صورت دوم، معرفت و ایمان آثار خود را از دست می‌دهد و شیطنت، مغالطه، کذب، حق‌ستیزی و حق‌گریزی جای آن را می‌گیرد.

دلیل این ادعا وجدان همه انسانهاست، هر انسانی به روشنی می‌یابد که آثار ایمان و معرفت به وسیله غلبه و تسلط قوه واهمه بر عقل زائل می‌گردد. به عنوان نمونه، کسی که یکی از بستگان و یا دوست صمیمی او در اثر ضعف و ناتوانی می‌میرد، در اینجا این شخص به موت او علم و ایمان دارد و همچنین ایمان و معرفت دارد که او دوباره زنده نمی‌شود و نیز ایمان دارد که بر فرض که زنده شود هیچ مشکلی برای او پدید نمی‌آورد، زیرا اولاً دوست اوست و قصد ایجاد مشکل را نمی‌کند و ثانیاً بر فرض این که قصد ایجاد مشکل را داشته باشد توانایی ندارد و این شخص قوی تر از اوست، ولی در عین حال این شخص از او (میت) می‌ترسد و اگر تنها باشد نزدیک او نمی‌خواهد. علت این امر این است که به خاطر تسلط قوه واهمه بر قوه عاقله، آثار یقین و ایمان او از بین رفته و آثار واهمه جای آن را گرفته است.

کسی که ایمان و معرفت به مبدأ و معاد دارد نیز چنین است، لکن در اثر رسوخ ملکات پست و حب ریاست و مقام، قوه واهمه بر قوه عاقله مسلط می‌گردد و در نتیجه، آثار و نورانیت معرفت و ایمان از بین می‌رود و ظلمت، حق‌گریزی، حق‌ستیزی و جحود جای آن را می‌گیرد؛ (همان: ۴۰۷-۴۰۶) پس می‌توان گفت شیطان، فرعون و مانند آنها در عین این که ایمان و معرفت به مبدأ و معاد داشتند، آثار ایمان آنها از بین رفته و آثار کفر و جحود جای آن را گرفته است، لذا جزو کفار قلمداد می‌شوند.

ب) بیان دوم این است که جاحدان و منکران، هم علم و معرفت دارند و هم ایمان و اعتقاد قلبی، ولی به خاطر خبث باطنی و دشمنی با حق و حفظ مقام و سلطنت، حقایق را به زبان انکار می‌کنند، بنابراین، جحود آنها جحود لفظی و انکار زبانی است، نه قلبی و همین انکار زبانی حقایق و دشمنی با حق باعث می‌شود که جاحدان جزو کفار به شمار آیند. (همان: ۴۰۷)

نقد و بررسی دیدگاه دوم

در بررسی این نظریه به نکات زیر اشاره می‌کنیم:

۱. ممکن است گفته شود که این نظریه با اشکالی مواجه است که از اساس آن را باطل می‌کند. بیان این اشکال در قالب یک قیاس منطقی چنین است: نظریه دوم مستلزم صدق واژه «مؤمن» بر منکران حقایق، مانند ابلیس، فرعون و امثال آنهاست، این در حالی است که چنین استلزامی باطل بوده و قابل پذیرش نیست؛ پس ملزوم، که دیدگاه مزبور باشد نیز قابل قبول نبوده و یک امر باطل به شمار می‌آید.

دلیل ملازمه این است که از یک طرف بر اساس این دیدگاه، ایمان مساوی با علم است، یعنی علم به هر شیئی مساوی با ایمان به همان شیء است. از طرف دیگر، ابلیس، فرعون و مانند آنها به اصول عقاید علم و معرفت داشته‌اند، پس آنها به اصول عقاید ایمان داشته‌اند و هر کس به این اصول ایمان داشته باشد، اطلاق مؤمن بر او بدون اشکال است؛ پس بی‌تردید واژه «مؤمن» بر شیطان، فرعون و مانند آنها اطلاق می‌شود و آنان جزو مؤمنان قلمداد می‌شوند.

بطلان لازم روشن است، زیرا منکران حقایق، مانند فرعون از مصادیق بارز کافر به شمار می‌آید و با فرض صدق کافر بر آنها، صدق مؤمن بر آنان امکان‌پذیر نیست، چرا که ایمان و کفر متقابل بوده و تقابل آنها از نوع تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکه است و در هر صورت، شیء واحد نمی‌تواند مصداق دو امر متقابل باشد، پس صدق مؤمن بر منکران حقایق، یک امر باطل بوده و بطلان دیدگاه یاد شده را در پی دارد.

پاسخ اشکال فوق

به اشکال فوق به دو بیان می‌توان پاسخ داد؛ بیان اول: بطلان لازم در دلیل مزبور مورد پذیرش نیست، یعنی صدق مؤمن بر منکران حقایق بدون اشکال است، زیرا در منکران حقایق دو جهت وجود دارد: ۱. علم و معرفت به اصول عقاید که مساوی با ایمان است؛ ۲. انکار حقایق و جحود. از جهت اول دارای ایمان بوده و مصداق مؤمن هستند و از جهت دوم، جزو کفار جحود می‌باشند. اجتماع دو امر متقابل بر شیء واحد از دو جهت منعی ندارد، چنان که صدق ابوت و بنوت که دو امر متقابل هستند بر شخص واحد هیچ مشکلی را به دنبال ندارد. حاصل آنکه صدق مؤمن بر منکران حقایق بدون اشکال است.

بیان دوم: ملازمه در دلیل یاد شده مورد قبول نیست، زیرا درست است که ایمان مساوی با علم است و همچنین درست است که منکران حقایق به اصول عقاید علم داشته‌اند و در نتیجه به آنها ایمان داشته‌اند، لکن واژه «مؤمن» عرفاً به کسی اطلاق می‌شود که علاوه بر داشتن ایمان و اعتقاد قلبی از آثار ایمانف یعنی تدین و پذیرش حقایق نیز برخوردار باشد، اما کسی که ایمان او بدون اثر باشد، مؤمن به او گفته

نمی‌شود. به تعبیر دیگر، هرچند از نظر لغت هر کسی از مبدأ ایمان برخوردار باشد کلمه مؤمن بر او اطلاق می‌شود، لکن از نظر عرف، واژه «مؤمن» بر کسی اطلاق می‌شود که علاوه بر داشتن ایمان، آثار ایمان نیز در او تحقق داشته باشد. بنابراین، منکران حقایق هرچند دارای ایمان بوده‌اند، لکن چون از آثار ایمان برخوردار نبوده‌اند، واژه «مؤمن» بر آنها اطلاق نمی‌شود و تنها مصداق کافر به شمار می‌آیند.

۲. نکته دیگر این که بر اساس این نظریه، می‌توان گفت ایمان از تدین قابل انفکاک است؛ به این معنا که ممکن است کسی ایمان داشته باشد، ولی متدین نباشد؛ یعنی ممکن است کسی معرفت و اعتقاد قلبی به اصول دین داشته باشد، ولی عملاً منکر حقایق دینی باشد و آنها را نپذیرد، مانند کفار جحد؛ بنابراین، بین ایمان و تدین نسبت اعم و اخص برقرار است؛ به این معنا که هر کسی متدین باشد، دارای ایمان نیز هست، اما هر که دارای ایمان باشد، لزوماً متدین نیست، بلکه ممکن است متدین باشد مانند مؤمنان متدین و ممکن است متدین نباشد مانند کفار جحد.

۳. نکته بعدی این که سخنان برخی از صاحبان این دیدگاه در این باره تناقض‌آمیز است، زیرا ایشان در یک جا با صراحت تمام، عینیت ایمان و علم را مطرح کرده و به تفصیل از آن دفاع کرده‌اند^۱ و درجایی دیگر به شدت عینیت علم و ایمان را انکار نموده و آن را یک امر باطل دانسته‌اند. آنها در مباحث طلب و اراده پس از آنکه قائل شده‌اند که تصدیق و حکم، فعل نفس است، گفته‌اند: ایمان و عقد قلب غیر از علم و یقین است و اگر ایمان مساوی با علم و یقین باشد، باید ملتزم شویم به ایمان کفاری که یقین به توحید و نبوت داشته‌اند، در حالی که چنین التزامی معقول و موجه نیست، زیرا ایمان از اکتل کمالات نفس به شمار آمده و کفار از آن بی‌بهره‌اند.

و منه الاعتقاد، فان عقد القلب علی شیء غیر الیقین... و الا لزم الالتزام بایمان الکفار

الموقنین بالتوحید والنبوه... (همان، ج: ۱، ۲۷۲)

۳. نکته دیگر این که در صورتی تساوی ایمان و علم امکان‌پذیر است که ایمان مجرد اعتقاد قلبی باشد، اما اگر گفتیم اعتقاد قلبی به تنهایی ایمان نیست، بلکه اقرار به زبان و عمل به اعضا و جوارح نیز جزو ایمان به شمار می‌آید، تساوی علم و ایمان معنا نخواهد داشت. روایات فراوانی درباره حقیقت ایمان از پیامبر اکرم ﷺ و جانشینان او نقل شده است که در آنها علاوه بر اعتقاد قلبی، اقرار به زبان و عمل به ارکان و اعضا

۱. سخنان برخی از صاحبان این دیدگاه در این باره در مباحث قبل یادآوری شده و به برخی عبارات آنها

نیز اشاره شده است: «حقیقة الایمان... هو العلم و المعرفة والیقین». (اصفهان‌ی غروی، ۱۴۱۸ق، ج: ۳، ۴۰۵)

و جوارح نیز جزو ایمان شمرده شده است. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ چنین نقل شده است:

قال امیر المؤمنین علیه السلام سألت النبی صلی الله علیه و آله عن الايمان فقال: تصديق بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان. (مجلسی، ۴۰۳: ۱، ج ۶۶: ۶۸)

در روایت دیگری از آن حضرت این گونه نقل شده است:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: الايمان قول مقول و عمل معمول و عرفان العقول. (همان: ۶۷)

در روایت دیگری نیز از آن حضرت بدین گونه نقل شده است:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: الايمان اقرار باللسان و معرفة بالقلب و عمل بالاركان. (همان)

در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام چنین نقل شده است:

سئل عن الايمان فقال: الايمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان. (نهج البلاغه، حکمت ۲۰۷)

در روایتی از امام هشتم علیه السلام به این کیفیت ذکر شده است:

الايمان عقد بالقلب و لفظ باللسان و عمل بالجوارح، لا يكون الايمان الا هكذا. (پیشین، ۶۵)

با توجه به روایات یاد شده، می‌توان گفت ایمانی که سعادت ابدی انسان را در پی دارد بدون اقرار به زبان و عمل صالح امکان پذیر نیست. بنابراین، اقرار به زبان و عمل به وسیله اعضا و جوارح یا جزو چنین ایمانی است یا از شرایط آن می‌باشد؛ بنابراین، بر فرضی که اعتقاد قلبی مساوی با علم حصولی تصدیقی باشد، چنین ایمانی مساوی با علم مزبور نخواهد بود، زیرا اقرار به زبان و عمل به ارکان جزو یا شرط ایمان یاد شده است و در هر صورت نبود آنها کاشف از نبود این ایمان است.

۴. آخرین نکته، این که بر فرض پذیرش تساوی و عینیت ایمان و علم و صرف نظر از اشکالات و سخنان تناقض‌آمیز صاحبان این دیدگاه، باید گفت ایمانی که طبق این دیدگاه معرفی شده است به صورت مطلق مطلوب بالذات نیست، زیرا بر اساس متون دینی و عقل انسانی، ایمانی مطلوب بالذات است که کمال انسانی و سعادت ابدی را به دنبال داشته باشد و آن ایمانی است که از آثار مطلوب برخوردار بوده و تدین و پذیرش حقایق دینی را به همراه دارد، اما ایمانی که انکار حقایق و کفر و جحود را همراهی می‌کند هیچ مطلوبیتی ندارد. بنابراین، بر فرض بپذیریم که ابلیس و فرعون دارای

ایمان بوده‌اند ولی چنین ایمانی نه تنها مطلوب بالذات نیست، بلکه هیچ گونه مطلوبیتی ندارد.

۶. تلازم یا عدم تلازم ایمان و علم

در مباحث گذشته بحث عینیت و تساوی ایمان و علم بررسی شد، حال اگر نظریهٔ عینیت مورد پذیرش قرار نگیرد و ایمان غیر از علم باشد، این پرسش پدید می‌آید که در فرض مغایرت آن دو، آیا ملازمه‌ای بین آنها وجود دارد یا نه؟

برخی به شدت تلازم ایمان و علم را انکار کرده و آن را باطل دانسته‌اند، (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷: ۴۲۵) ولی به نظر می‌رسد که به صورت مطلق نمی‌توان گفت بین علم و ایمان ملازمه است یا ملازمه‌ای در کار نیست، بلکه باید گفت ایمان دارای مراتبی است. مرتبهٔ ضعیف آن ملازمه‌ای با علم ندارد، بلکه از طریق غیر علم نیز پدید می‌آید، ولی روشن است که چنین ایمانی از ثبات و دوام برخوردار نیست و با کوچک‌ترین شبهه و کمترین حادثه متزلزل می‌گردد و از بین می‌رود، اما مرتبهٔ شدید و مستحکم ایمان، ملازم با علم بوده و بدون علم و اعتقاد جازم امکان‌پذیر نیست.

به بیان دیگر، اساس ایمان را معرفت تشکیل می‌دهد و ایمان بدون معرفت بی‌معنا است. هرچند گفته شده است که جای ایمان آنجاست که انسان علم ندارد، ولی این سخن قابل توجیه نیست، زیرا معقول نیست که انسان در عین حال که علم ندارد و در حالت شک به سر می‌برد به یک طرف اعتقاد حاصل کند و ایمان بیاورد؛ پس ایمان بدون معرفت امکان‌پذیر نیست. حال اگر معرفت ضعیف و قابل زوال باشد، ایمان نیز ضعیف و زائل شدنی خواهد بود و اگر معرفت قوی و غیر قابل زوال باشد، ایمان نیز همواره ثابت و باقی خواهد بود و در هیچ شرایطی از بین نمی‌رود.

بنابراین، اگر ایمان بر معرفت ظنی یا علم تقلیدی، که قابل زوال است، استوار باشد با زوال معرفت مزبور ایمان زائل می‌گردد. اما اگر ایمان بر یقین منطقی که ثابت و غیر قابل زوال است استوار باشد، چنین ایمانی برای همیشه باقی است و در هیچ شرایطی از بین نمی‌رود و هیچ حادثه‌ای در آن تأثیر ندارد.

حاصل آنکه ایمان قوی و مستحکمی که از قوت و ثبات برخوردار باشد نه تنها ملازم با علم است، بلکه با یقین منطقی نیز تلازم دارد، اما ایمان ضعیف و زوال‌پذیر همان‌گونه که بدون یقین منطقی قابل تحقق است، بدون علم نیز امکان‌پذیر است.

الف) مقتضای ادله

اگر فرض کنیم که عینیت ایمان و علم و همچنین تلازم بین آن دو اثبات نگردد، باید سراغ ادله‌ای رفت که حاکی از اهمیت و ارزش اصول عقاید است و باید بررسی شود که مقتضای آنها چیست؟ آیا بر اساس آنها معرفت یقینی در اصول عقاید مطلوب بالذات است یا مطلوب بالعرض و مقدمه ایمان؟ در بررسی این مسئله، نخست به دلیل عقلی در این خصوص اشاره می‌کنیم و سپس دلیل نقلی را ذکر می‌کنیم.

۱. دلیل عقلی

معرفت یقینی به اصول عقاید نه تنها باعث تکامل انسان می‌شود، بلکه بالاترین کمال انسانی به شمار می‌آید، زیرا چنین معرفتی باعث می‌شود که انسان از مرتبه حیوانی صعود کند و به مرتبه ملکوتی، مقام ملائکه مقربین و بالاتر از آن نایل گردد. بدون تردید، تحصیل چنین معرفتی بالاترین منفعت و قوی‌ترین مصلحت برای انسان محسوب می‌شود و عقل بالضروره حکم به لزوم تحصیل آن می‌کند.

لا شبهه فی ان معرفة هذه الامور و الاعتقاد بها من کمالات النفس و بها یرتقی من حیض الحیوانیه، بل کونها اضل الی اوج الملکوتیه، بل اعلی منها خصوصاً اذا وصلت الی مرتبه عین الیقین و کشف الغطا و لا شک فی ان فی تحصیل هذه المرتبه من الکمال اقوی المصالح و الزمها، فیحکم العقل الفطری بلزوم تحصیلها و الاعتقاد بها. (بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۱۰-۲۱۱)

۲. دلیل نقلی

دلیل نقلی که بیانگر اهمیت اصول عقاید می‌باشد دو نوع است: آیات و روایات. در اینجا به هر یک آنها به صورت خلاصه اشاره می‌کنیم.

یکم: آیات

از آیات، تنها آیه مبارکه ۵۶ سوره ذاریات را یادآور می‌شویم: (ماخلقت الجن و الإنس الا ليعبدون). کیفیت استدلال به آیه این است که معرفت خداوند و شناخت اوصاف و افعال او از مهم‌ترین عبادتهاست و عبادت، هدف و غرض آفرینش انسان بوده و مطلوب بالذات است، پس معرفت خداوند و شناخت اوصاف و افعال او غرض آفرینش انسان به شمار آمده و مطلوب بالذات است.

مقدمه دوم روشن است، زیرا آیه مبارکه با صراحت تمام عبادت را غرض آفرینش انسان و جنیان بیان می‌کند. دلیل مقدمه دوم، روایات متعددی است که در این باره

نقل شده است. در آن روایات، معرفت خداوند و شناخت اوصاف او اولین و مهم‌ترین عبادت دانسته شده است. در اینجا برخی از آن روایات را ذکر می‌کنیم.

در یک روایت شناخت خداوند به عنوان موجود یگانه، ازلی، ابدی، قادر مطلق، عالم مطلق، صاحب لطف و خالق عالم، اولین عبادت شمرده شده است.

اعلم ان اولَّ عبادة الله المعرفة به، انه الاول قبل كل شيء فلا شيء قبله و الفرد فلا ثاني له و الباقي لا الى غاية، فاطر السماوات و الارض و ما فيهما و ما بينهما من شيء وهو اللطيف الخبير و هو على كل شيء قدير. (مجلسی، ۱۳۸۸: ۶۶)

در روایت دیگری، نماز و روزه زیاد عبادت به شمار نیامده است، بلکه منحصرأً تفکر در امر خداوند عبادت قلمداد شده است.

ليس العبادة كثرة الصلوة والصوم، أما العبادة التفكر في امر الله عزوجل. (عطاردی خبوشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۳)

روشن است که غایت وهدف تفکر در امر خداوند، علم به خداوند و علم به اسماء و صفات اوست و چنین علمی در برخی روایات گمشده مؤمن به حساب آمده است: «العلم ضالة المؤمن» (همان: ۶)

نتیجه روشنی که از این آیه مبارکه به دست می‌آید این است که معرفت در باب اصول عقاید موضوعیت داشته و مطلوب بالذات است؛ زیرا معرفت در این باب عبادت است و عبادت غرض آفرینش را تشکیل می‌دهد، پس نتیجه قطعی این است که معرفت از اهداف آفرینش به شمار آمده و مطلوب بالذات است.

دوم: روایات

روایات زیادی حاکی از این است که معرفت و علم به اصول دین مطلوبیت ذاتی دارد. در اینجا برخی از آنها را برمی‌شماریم:

الف) در دسته‌ای از روایات، شناخت خدا این‌گونه معرفی شده است: شناخت خداوند سر لوحه دین و شناخت کامل او، باور و اعتقاد به اوست و تصدیق و باور کامل او، یگانه دانستن اوست و یگانه دانستن او به صورت کامل، اطاعت خالصانه از اوست و اطاعت خالصانه او به صورت کامل، زدودن صفات زاید از اوست.

اول الدین معرفته و کمال معرفته التصديق به و کمال التصديق به توحيد و کمال

توحيد الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه. (نهج البلاغه: ۱)

در حدیث دیگری، همین مضمون این گونه بیان شده است:

أول الدین معرفته و اصل معرفته توحیده و نظام توحیده نفی الصفات عنه. (مجلسی،

۱۴۰۳ق، ج ۴: ۲۵۳)

حدیث دیگری از امام کاظم علیه السلام نقل شده است که ایشان در پاسخ پرسش از توحید این گونه فرمود:

أول الدیانة به معرفته و کمال معرفته توحیده و کمال توحیده نفی الصفات

عنه. (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۱۴۰)

ب) در دسته دیگری از روایات، شناخت خداوند اساس دین، رکن آن و ستون آن به شمار آمده است:

قال النبی صلی الله علیه و آله ان من دعامة^۱ البيت اساسه و دعامة الدين المعرفة بالله و العقل

القامع.^۲ (دیلمی، ۱۳۷۱: ۱۶۹)

این احادیث نیز بیانگر مطلوبیت ذاتی معرفت در باب اصول عقاید است، زیرا براساس احادیث یاد شده، معرفت در این باب سرلوحه دین، اساس و رکن آن به شمار آمده است، بدون تردید، امور یاد شده مطلوب بالذات و مقصود بالاصاله است.

با توجه به مضمون احادیث یاد شده، این پرسش پدید می‌آید که چرا اساس و پایه دین معرفت خداوند است و چه خصوصیتی در این معرفت وجود دارد که سرلوحه دین قلمداد شده است؟

در پاسخ پرسش مزبور می‌توان گفت که از یک طرف، اساسی ترین پایه زندگی انسان جهان‌بینی توحیدی اوست، زیرا بدون جهان‌بینی مزبور نه تنها زندگی انسانی بی‌معناست، بلکه گمراهی و ضلالت است. از طرف دیگر، مهم‌ترین بخش جهان‌بینی توحیدی معرفت خداوند و شناخت اوصاف اوست، زیرا تمام معارف دینی و عقاید انسانی از شناخت خداوند و اوصاف او ناشی می‌شود. بنابراین باید گفت که پایه اولیه دین و ریشه و اساس جهان‌بینی توحیدی معرفت خداوند و شناخت اسماء و صفات اوست.

۱. دعامة به معنای رکن، ستون، اساس و تکیه گاه است. (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۸۶)

۲. قامع به معنای مانع و غالب است. (همان: ۷۵۹ و المنجد: ۶۵۴، ذیل قمع) بنابراین، عقل قامع، یعنی عقلی که غالب بر سایر قوا و هواهای نفس بوده و مانع صدور کار زشت می‌شود.

با توجه به مقتضای اصول عقاید و محتوای ادله، می‌توان گفت که در باب اصول عقاید، یقین منطقی (اعتقاد جازم صادق ثابت) لازم است، زیرا بر اساس مقتضای اصول عقاید، ایمان و تدین مطلوب بالذات است و ایمان محکم و ثابت بدون یقین صادق و ثابت امکان‌پذیر نیست، پس کسب یقین مزبور در اصول عقاید ضروری است. طبق محتوای ادله‌ای که حاکی از ارزش اصول عقاید بود نیز معرفت یقینی در اصول عقاید مطلوب بالذات است و موضوعیت دارد و چیز دیگری نمی‌تواند جای آن را بگیرد، پس به مقتضای اصول عقاید و همچنین محتوای ادله یاد شده، تحصیل یقین منطقی لازم و ضروری است. حال، پرسشی که در اینجا پدید می‌آید این است که اگر چنین معرفتی برای کسی امکان‌پذیر نبود، تکلیف او چیست؟

در پاسخ این پرسش می‌توان گفت که در مرحله نخست، معرفت یقینی منطقی لازم است و اگر چنین معرفتی امکان‌پذیر نبود، کسب مطلق اعتقاد جازم مطابق با واقع ضروری است و اگر این نحوه معرفت نیز میسر نبود، اعتقاد علی ما هو فی الواقع ضرورت دارد.

نکته‌ای که در پایان شایسته یادآوری است این است که مطالبی که تاکنون بحث شده است مربوط به اصول بنیادین اعتقادی، مانند هستی خداوند، یکتایی او، اوصاف او و معاد، نبوت و امامت می‌باشد، اما در مسائل جزئی اعتقادی مانند فشار قبر، کیفیت حشر، کیفیت برزخ و مانند آنها اگر علم حاصل نشود، اعتقاد علی ما فی الواقع ضروری است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث گذشته، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. دیدگاه‌هایی که مطلق ظن یا اطمینان را در باب عقاید کافی می‌دانند، قابل دفاع نیستند؛
۲. از بررسی مقتضای خود اصول عقاید به دست می‌آید که ایمان و تدین به اصول عقاید دینی از مقومات دین به شمار آمده و مطلوبیت ذاتی دارد و چیز دیگر نمی‌تواند جایگزین آن شود؛
۳. معرفت یقینی درباره اصول عقاید اگر مساوی با ایمان نباشد ملازم با آن است؛ یعنی ایمان محکم و ثابت بر معرفت یقینی و ثابت استوار است و بدون آن امکان‌پذیر نیست. از آنجا که ایمان مزبور از مقومات دین به شمار آمده و یک امر ضروری قلمداد می‌شود، کسب معرفت یقینی ثابت نیز ضرورت خواهد داشت؛

۴. ادله عقلی و نقلی حاکی از آن است که معرفت در باب اصول دین اساس دین را تشکیل می‌دهد و مطلوب بالذات است؛

۵. با توجه به نتایج به دست آمده، باید گفت که در مرحله نخست، کسب معرفت یقینی در باب اصول عقاید لازم است و اگر چنین معرفتی امکان‌پذیر نبود، اعتقاد جازم ضرورت دارد و اگر آن هم امکان‌پذیر نبود، اعتقاد علی ما هو فی الواقع لازم است.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه^۱.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۹ق)، کفایة الاصول، ج ۲، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی، ج ۵، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- آغا ضیاءالدین عراقی، علی (۱۳۹۳)، نهیة الافکار، ج ۳، ج ۶، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم.
- اصفهانی غروی، شیخ محمد حسین (۱۴۱۸ق)، نهیة الدرر، ج ۳، ج ۱، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بیروت.
- ابن ادريس حلی، محمد (۱۴۱۰ق)، السرائر، ج ۱، ج ۲، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- بجنوردی، سید میرزا حسین (۱۳۷۹)، منتهی الاصول، ج ۲، ج ۱، مؤسسه العروج، تهران.
- جمیل حمود، محمد (۱۴۲۱ق)، الفوائد البهیة فی شرح عقائد الامامية، ج ۱، ج ۲، مؤسسة الاعلمی، بیروت.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، وسائل الشیعه، ج ۱، ج ۱، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، بیروت.
- دلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۱)، ارشاد القلوب، منشورات الرضی، قم.
- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ج ۲، دارالاضواء، بیروت.
- شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۲۲ق)، فرائد الاصول، ج ۱، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- شیخ مفید، محمد (۱۴۱۳ق)، مصنفات الشیخ المفید، ج ۱، ج ۱، المؤتمر العالمی لالیفیه الشیخ المفید.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۸)، المقاصد العلیه فی شرح الالیفیه، ج ۱، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، جامعه مدرسین، قم.
- عطاردی خبوشانی، عزیزالله (۱۴۰۶ق)، مسند امام رضا علیه السلام، ج ۱، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، مشهد.

۱. در این تحقیق از دو نسخه نهج البلاغه استفاده شده است: ۱. نهج البلاغه با تصحیح محمد دشتی و ترجمه محمد رضا آشتیانی و محمد جعفر امامی، نشر امام علی علیه السلام؛ ۲. نهج البلاغه با ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی فرهنگی.

- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۹ق)، *نهایة الاصول الی علم الاصول*، ج ۵، ج ۱، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، قم.
- فاضل مقداد (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم.
- فتحی، علی (۱۳۹۰)، «حجیت خبر واحد در اعتقادات»، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۷۹: ۸۹-۱۱۲.
- کلینی، محمد یعقوب (۱۴۰۱ق)، *الاصول من الکافی*، ج ۱، ج ۱۴، دار صعب‌دار التعارف، بیروت.
- لاریجانی، صادق (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف قرآن»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره دوم و سوم: ۱۵۶-۱۵۷.
- مازندرانی، مولا صالح (۱۴۱۲ق)، *شرح اصول کافی*، ج ۱، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۸)، *عین الحیات*، ج ۱، مؤسسه انتشارات آل طه، قم.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۴، ج ۲، مؤسسه الوفا، بیروت.
- مرعشی شوشتری (۱۳۷۳)، *مسلك امامیه در اصول دین*، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹)، «خبر واحد در تفسیر قرآن»، ماهنامه معرفت، شماره پنجم: ۷.
- مصطفی، ابراهیم و دیگران (۱۳۸۷)، *معجم الوسیط، المکتبة الاسلامیه*، استانبول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *عدل الهی*، انتشارات اسلامی، قم.
- مقدس اردبیلی، موسی احمد (۱۴۱۲ق)، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۱۲، ج ۱، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- موسوی قزوینی، سید علی (۱۴۲۷ق)، *تعلیقة علی معالم الاصول*، ج ۱، مؤسسه نشر اسلامی، قم.