



حجیت خبر واحد در امور اعتقادی

زهره رجبیان^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۱۹

چکیده

این نوشتار به بررسی حجیت خبر واحد در فروع اعتقادی می‌پردازد. و از آن‌جا که حجیت خبر واحد حجیتی تبعیدی است و جعل آن، نیازمند اثر شرعی است، تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که آیا اثر شرعی - وجوب ایمان و عقد القلب - نسبت به حجیت این دسته از روایات وجود دارد تا این روایات به لحاظ آن اثر حجت باشد؟ برای این منظور، ماهیت و شروط ایمان و نیز ادله کلامی وجوب ایمان در فروع اعتقادی بررسی می‌گردد. این بررسی‌ها وجود اثر شرعی را نسبت به روایات اعتقادی نفی می‌کند و نشان می‌دهد تحقق ایمان مبتنی بر وثوق شخصی وجدانی است، در حالی که حجیت خبر واحد مبتنی بر وثوق نوعی است. از سوی دیگر، بر اساس ادله کلامی در فروع اعتقادی، اعتقاد تفصیلی لازم نیست؛ علاوه بر آن‌که، اعتقاد بر اساس ادله ظنی خلاف احتیاط است.

واژگان کلیدی

خبر واحد، اخبار معارفی، روایات اعتقادی، عقد القلب، وثوق شخصی.

بیان مسئله

حجیت خبر واحد در امور اعتقادی از جمله مباحث کلامی است که کم و بیش در منابع مربوط به علم اصول، کلام، تفسیر و علوم حدیث به آن پرداخته شده است. این موضوع، تحت عنوان کلی تر «حجیت خبر واحد در غیر احکام فقهی» نیز مورد بحث واقع شده است.

اندیشمندان اسلامی، امور اعتقادی را به دو دسته تقسیم کرده‌اند؛ دسته اول، اموری هستند که اعتقاد و تدین به آن‌ها مطلقاً واجب بوده و مشروط به علم نیست و علم تنها مقدمه‌ای برای حصول اعتقاد به شمار می‌رود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۸۷). معرفت خداوند تعالی و اعتقاد به وحدانیت او و رسالت پیامبر ﷺ از این قبیل است. و دسته دوم اموری است که وجوب اعتقاد به آن‌ها مشروط به حصول علم است و در صورت عدم حصول علم، اعتقاد به آن‌ها واجب نیست؛ مانند احوال مبدأ و معاد، سؤال قبر و صراط و میزان و... (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۲۷۷). آن دسته از اعتقادات که حجیت خبر واحد در آن مورد بحث و اختلاف نظر واقع شده، دسته دوم از اعتقادات است، نه دسته اول. مراد از حجیت خبر واحد در اعتقادات، این است که عقد القلب و التزام قلبی نسبت به متعلق آن جایز (خوئی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۸) و یا واجب است (سند، ۱۳۸۲: ۳۰-۳۵).

وجه تردید در حجیت خبر واحد در اعتقادات با وجود آن که حجیت خبر واحد در احکام فقهی مورد پذیرش اکثریت قریب به اتفاق فقها قرار دارد، آن است که:

الف. حجیت أمارات و از آن جمله خبر واحد بر اساس همه ادله و مبانی حجیت خبر واحد، حجیتی تبعیدی است؛ از سوی دیگر، تعبد به چیزی در جایی امکان‌پذیر است که فایده و اثری بر تعبد مترتب باشد تا تعبد به آن چیز، لغو و بی‌فایده نباشد.

ب. آنچه در اعتقادات اصالت و محوریت دارد، معرفت و بینش است؛ از سوی دیگر، خبر واحد ثقه یا خبر موثق الصدور تنها دارای حجیتی تبعیدی و از باب افاده ظن نوعی حجت است. بنابراین در پاره‌ای حالات حتی ممکن است افاده ظن شخصی نکند؛ این در حالی است که از کلمات اندیشمندان استفاده می‌شود که در اعتقادات، معرفت شخصی لازم است و ظن یا وثوق نوعی و تبعیدی کافی نیست. علاوه بر آن، اکثر اندیشمندان اسلامی - اعم از متکلمان و اصولیان - در باب اعتقادات، معرفت جزمی را لازم دانسته‌اند.

بنابراین، سؤال اصلی در این تحقیق آن است که: آیا خبر واحد که حجیت آن تبعدی و مفید معرفتی ظنی، آن هم ظن نوعی است، آیا می‌تواند در اعتقادات حجت باشد؟

دیدگاه‌های قائلان به حجیت

قائلان به حجیت اخبار اعتقادی، گرچه متفقاً حجیت این روایات را پذیرفته‌اند، از زوایای گوناگونی به بحث نگریسته و نکات مختلفی را در اثبات حجیت مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین این نکات که ارزیابی این دیدگاه هم در گرو بررسی آنهاست، عبارت است از:

- آنچه تعبّد در آن معنا ندارد، ادراک و معرفت است که مربوط به عقل نظری است، ولی اذعان و اعتقاد که مربوط به عقل عملی است، متعبد ساختن به آن، امکان‌پذیر است. بنابراین، انسان بر اساس ادله‌ای که به ایمان امر می‌کند، مکلف است به میزان کشفی که از طریق خبر واحد حاصل می‌شود، اعتقاد پیدا کند (ر.ک: سند، ۱۳۸۲).

- هر چند خبر واحد ظن آور است، اما چون دلیل حجیت آن قطعی است، می‌تواند جانشین جزم، در اعتقادات گردد، زیرا در این صورت، عمل به آن بر اساس قطع است، نه ظن (برنجکار، ۱۳۹۱: ۷۹ و ۹۲).

- ظنی که مذموم و منهی‌عنه است، هر گونه تبعیت بدون دلیل (تقلید از آباء) است و تبعیت از دلیل معتبر، تبعیت بدون دلیل نیست (سند، ۱۳۸۵: ۸۲).

- ظن هم درجه‌ای از علم به شمار می‌رود؛ پس ایمان (علم ظنی) به تفصیل اعتقادات بر اساس ادراک ظنی (خبر واحد) واجب است (سند، ۱۳۸۵: ۸۲).

بنابراین برای بررسی حجیت خبر واحد در اعتقادات باید به پرسش‌های ذیل پاسخ داد: آیا در فروع اعتقادی مانند اصول اعتقادی، انسان مکلف به اعتقاد تفصیلی شده است یا می‌توان به اعتقاد اجمالی اکتفا کرد؟

آیا در حصول اعتقاد، معرفت شخصی وجدانی لازم است، یا معرفت نوعی کافی است؟

آیا در حصول اعتقاد، معرفت جزمی لازم است، یا معرفت ظنی کافی است؟

بررسی ادله حجیت خبر واحد در امور اعتقادی

۱. تکلیف به ایمان تفصیلی در فروع اعتقادی

در مورد عقد القلب نسبت به فروع اعتقادی دو قول وجود دارد:

از کلمات برخی متکلمان برداشت می‌شود که اعتقاد تفصیلی به فروع اعتقادی لازم است (حلی، ۱۳۶۵: ۱۰۷). علامه حلی اقرار به همه آنچه را که پیامبر ﷺ آورده است - از جمله صراط، میزان، به سخن آمدن اعضای بدن و... - را واجب دانسته است (حلی، ۱۳۶۵: ۱۰۷). و همان‌طور که انسان در تکالیف جوارحی در صورت عدم دسترسی به علم، می‌تواند به ظن معتبر تمسک جوید، در مورد اعتقاد هم که عمل جوانحی است، ظن معتبر حجت خواهد بود.

در مقابل، بسیاری از اندیشمندان التزام قلبی به فروع اعتقادی را تنها زمانی لازم می‌شمرند که آن مسئله اعتقادی یا از ضروریات بوده و یا از خبر متواتر به دست آمده باشد. آنان خاطرنشان می‌سازند که دلیلی بر وجوب اعتقاد به فروع اعتقادی غیر از وجوب تصدیق به «ما جاء به الرسول» وجود ندارد و این تصدیق نیز از لوازم اعتقاد به نبوت است و جز حرمت انکار پیامبر ﷺ و وجوب اعتقاد تفصیلی در موارد علم تفصیلی و اعتقاد اجمالی، در موارد علم اجمالی را اقتضا نمی‌کند (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۹؛ حکیم، ۱۴۳۱ق: ۴۱۱).

شیخ انصاری رحمته الله علیه با اشاره به کلام علامه حلی رحمته الله علیه می‌نویسد: هیچ دلیلی نسبت به وجوب معرفت این دسته از مسائل وجود ندارد و مشروط بودن تحقق ایمان به معرفت آنها، در نهایت اشکال است؛ علاوه بر آن که معرفت این امور جز برای تعداد معدودی از مردم امکان‌پذیر نیست (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۲۷۵). او سپس شواهد بسیاری از روایات در جهت اثبات عدم وجوب معرفت و عقد القلب نسبت به تفصیل اعتقادی ذکر می‌کند (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۲۷۵).

به نظر می‌رسد دیدگاه دوم به صواب نزدیک‌تر است، و شواهد مذکور نشان می‌دهد مراد از اطلاقاتی که متضمن امر به ایمان است، تنها موارد خاصی از اصول اعتقادی است، نه فروع اعتقادی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۱، ۲۲ و ۴۱۵).

در اصول فقه نیز نظیر این بحث تحت عنوان «وجوب موافقت التزامیه» گشوده شده و این سؤال طرح گردیده که: آیا در مورد هر واجبی علاوه بر اطاعت عملی، عقد القلب و موافقت التزامی هم واجب است یا نه؟ برخی فقها التزام قلبی را واجب و آن را لازمه تصدیق پیامبر رحمته الله علیه دانسته‌اند (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱: ۳۷).

این ادعا از این جهت قابل مناقشه به نظر می‌رسد که واجب دانستن چیزی بر اساس ادله ظاهری مانند امارات و اصول، به معنای این نیست که آن حکم را به طور قطع پیامبر صلی الله علیه و آله آورده است. هنگامی که عملی با وجوب تعبدی واجب می‌شود، به معنای این است که مکلف در این که آن حکم را پیامبر صلی الله علیه و آله آورده باشد تردید دارد، هر چند عمل به آن حکم بر او واجب است و روشن است که تصدیق پیامبر صلی الله علیه و آله در صورت تردید واجب نیست؛ چنانچه معروف بین اصولیین (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۶۸) نیز آن است که موافقت التزامیه واجب نیست.

مقتضای احتیاط در ایمان

ممکن است گفته شود: عقد القلب نسبت به چیزی که به اعتقاد راجح جزء دین است، مطابق احتیاط است؛ و همان طور که اگر وجوب عملی در شرع مشکوک باشد، احتیاط آن است که آن عمل به جای آورده شود، می‌توان احتیاطاً نسبت به آنچه احتمال می‌رود توسط معصومین علیهم السلام بیان شده باشد، التزام قلبی پیدا کرد.

بسیاری از فقها و متکلمین با این نظر موافق نیستند و چنین اعتقادی را خلاف احتیاط دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۲۷۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۱؛ خراسانی، ۱۴۱۰ق: ۱۷۰).

به نظر می‌رسد بین اعمال جوارحی و جوانحی از ناحیه عمل به احتیاط تفاوت وجود دارد، زیرا در اعمال جوارحی، عمل به ظن که با انگیزه احتیاط انجام می‌شود تا مادامی که انتساب به شرع در کار نباشد و یا مستلزم کنار گذاردن اصلی لازم العمل نباشد، امکان‌پذیر است و حرام هم نیست؛ به عبارت دیگر، امکان احتیاط در اعمال جوارحی و این که عمل بدون انتساب به شرع به جا آورده شود، وجود دارد. اما در اعمال جوانحی چنین چیزی ممکن نیست، زیرا نمی‌توان با وجود تردید و به رجاء آن که آن امر اعتقادی، منتسب به دین باشد اعتقاد ورزید، زیرا ماهیت اعتقاد همان باور به انتساب چیزی به دین است و باور با تردید سازگار نیست؛ علاوه بر آن، چنین اعتقادی در صورت عدم اصابت به واقع، عین تدین به غیر واقع است که به هیچ روی مطلوب شرع نیست. هم‌چنین - چنان‌که محقق خراسانی خاطر نشان می‌سازد - اگر تدین اجمالی ممکن باشد، مصلحت تدین تفصیلی از قوت برخوردار نیست، زیرا اولاً، تکلیفی برای تدین و التزام وجود ندارد و ثانیاً، در اعمال جوانحی امکان این که انسان تدین به هیچ طرف نداشته باشد وجود دارد؛ در حالی که در اعمال جوارحی در هیچ زمانی نیست که انسان خالی از آن (فعل یا ترک) باشد (خراسانی، ۱۴۱۰: ۱۷۰).

۲. مشروط بودن اعتقاد به معرفت وجدانی

اگر معرفت وجدانی لازم باشد، خیر واحد نمی‌تواند در اعتقادات حجت باشد، چراکه حجیت خیر واحد مبتنی بر ظن نوعی است، نه ظن وجدانی شخصی. به نظر می‌رسد به دلایل زیر، اعتقاد نیازمند معرفت وجدانی است:

دلایل لزوم معرفت وجدانی در اعتقادات:

۱. انجام اعمال جوانحی بر خلاف اعمال جوارحی نیازمند زمینه‌ها و مقدمات روانی است، به طوری که بدون وجود آن زمینه‌ها انجام آن اعمال میسر نیست؛ برای مثال حب، بغض، خشم و... از زاویه روان‌شناختی نیازمند شرایط روانی خاصی است. هم‌چنین لازمه اعتقاد پیدا کردن به چیزی آن است که زمینه‌های روانی آن از قبیل باور و جزم وجود داشته باشد و اعتقاد با وجود تردید ممکن نیست (به زودی به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت).

۲. به عقیده اصولیین، آنچه در امور مرتبط به اطاعت و عصیان و احتجاج و روابط بین موالی و عبید حجت است ظن نوعی است نه ظن شخصی، زیرا متوقف بودن حجیت بر ظن شخصی سبب می‌گردد که عبد نسبت به مولی عصیان ورزیده و خود را به دلیل عدم حصول ظن شخصی معذور بداند، و این موجب خدشه‌دار شدن نظام احتجاج و مؤاخذه می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۴۳۸ق: ۴۲۸)؛ هم‌چنین لازم می‌آید که دلیلی نسبت به فردی حجت بوده و نسبت به فرد دیگر حجت نباشد، و این پیامدی است که هیچ‌کس به آن ملتزم نگشته است (شهرکانی، ۱۴۳۰ق: ۲۱۵). اما در امور شخصی و غیر مقام احتجاج، مانند جایی که انسان به طبیب مراجعه می‌کند، معیار، وثوق و اطمینان شخصی است که با وثوق نوعی حاصل نمی‌شود (خرازی، ۱۴۲۲ق: ۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۴۳۹).

اعتقادات اما، هرچند از زاویه‌ای می‌تواند از نوع دوم و مربوط به مقام احتجاج باشد - چراکه انسان باید در مقابل اعتقاداتش در مقابل خداوند پاسخگو باشد -، اما در درجه اول و از ناحیه شکل‌گیری آن، امری شخصی است؛ بنابراین به مراتبی از معرفت شخصی نیازمند است.

نکته حایز اهمیت آن است که حتی قائلان به حجیت (برنجکار، ۱۳۹۱: ۷۴) نیز وجود مراتبی از معرفت وجدانی را در اعتقاد، امری پذیرفته‌شده، بلکه لازم می‌دانند. آنان معرفت ظنی را کافی دانسته و خاطرنشان می‌سازند تبعیت از ظن در این‌جا ممنوع نیست و می‌تواند مبنای

اعتقاد قرار گیرد و در توجیه آن، دلایلی ارائه کرده‌اند. این دلایل به طور واضح نشان می‌دهد که آنان معرفت وجدانی و شخصی را در اعتقادات - هرچند در حد ظن - لازم می‌دانند.

از کلام شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۶۶۶) و همچنین از کلمات فقیهانی که به کلام شیخ حاشیه زده‌اند (یزدی، ۱۴۲۶ق: ۶۶۶) به روشنی استفاده می‌شود که ایشان وجود معرفت وجدانی شخصی را در اعتقاد مفروض گرفته و مفروض عنه می‌دانند. برخی بین اصول و فروع اعتقادی فرق گذارده و تنها در اصول اعتقادی از قبیل اصل توحید و نبوت، معرفت شخصی را لازم دانسته‌اند، اما درباره فروع اعتقادی معتقدند که معرفت تعبدی کافی است (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق: ۲۰۱). برای بررسی این دیدگاه، باید فرق اصول و فروع اعتقادی را از این حیث بررسی کرد:

فرق اصول و فروع اعتقادی از جهت ابتدای بر معرفت وجدانی

تفصیلی که متکلمان بین امور اعتقادی قائل شده و بر آن اساس اعتقادات را تقسیم کرده‌اند، از آن جهت که به بحث ما مربوط می‌شود، عبارت از پیشینی و پسینی بودن اعتقادات است؛ به این معنا که منبع برخی اعتقادات، عقل و منبع برخی دیگر علاوه بر عقل، نقل است. معرفت به خداوند و صفات ثبوتیه و سلبيه او و اصل نبوت و امامت از مواردی هستند که برای کسب معرفت آنها نمی‌توان سراغ متون نقلی رفت و باید از براهین عقلی استفاده کرد، و درباره تفصیل اعتقادات از آیات و روایات بسیاری (عاملی، ۱۴۲۲ق: ۷۸) استفاده می‌شود که در مورد آنها باید به ادله نقلیه رجوع کرد.

به نظر می‌رسد بین اصول و فروع اعتقادی تفاوتی از جهت اعتبار علم وجدانی وجود ندارد و جواز رجوع به ادله نقلی به معنای حجیت ظن خاص نیست، و به این معنا نیست که ادله نقلی به طور مطلق، حتی اگر مفید علم وجدانی به صدور خبر از معصوم علیه السلام نباشند، می‌توانند مستند اعتقادات قرار گیرند. جواز مراجعه به نقل به این معناست که پس از آن‌که اصل رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و وصایت معصومین علیهم السلام با ادله قطعی به اثبات رسید، وجود عصمت سبب جزم به مفاد سخنان آنان گشته و تصدیق آن واجب می‌شود (حلی، ۱۳۶۵: ۱۰۷)؛^۱ و این در صورتی است که بیانات آن بزرگواران مشافهتاً دریافت شده و یا صدور آن قطعی باشد؛ مثل آن‌که با وسایط اندک به دست ما رسیده باشد، اما در حالی که اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام از

۱. این در صورتی است که روایت از نظر دلالت نص باشد، نه ظاهر.

طریق سلسله سندی که مشتمل بر چند واسطه است نقل می‌شود و خبر هم مجرد از قرائن علم آور باشد، این باور و اطمینان حاصل نشده و حتی ممکن است خبر، تنها مفید احتمالی مرجوح باشد، و این مقدار معرفت برای حصول اعتقاد کافی نیست؛ در نتیجه نمی‌توان فرد را مؤاخذه کرد که چرا به محتوای این روایات، عقد القلب پیدا نکرده است.

۳. مشروط بودن ایمان به معرفت جزمی

پس از آن‌که دانسته شد معرفتی که در حصول ایمان لازم است، عبارت از معرفت وجدانی شخصی است، باید دید معرفت ظنی کافی است یا این‌که معرفت جزمی که هیچ‌گونه تردیدی در آن راه ندارد، لازم است؟ شیخ انصاری در این زمینه شش قول نقل می‌کند (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۲۷۳). بر اساس این گزارش، بیشتر اندیشمندان، معرفت جزمی را در ایمان شرط دانسته‌اند و تنها تعداد اندکی، معرفت ظنی را کافی می‌دانند. کسانی که معرفت جزمی را در اعتقادات شرط دانسته‌اند، برای اثبات آن استدلال کرده‌اند که: ظن، معرفت به حساب نمی‌آید؛ پس در صورت امکان باید تحصیل علم کرد (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۱). و در مقابل، کسانی که معرفت ظنی را برای اعتقاد ورزیدن کافی می‌دانند، خاطرنشان می‌سازند که ایمان، عملی ارادی است و با وجود علم جزمی و سایر مقدمات و مبادی، ممکن است اراده فرد به ایمان تعلق پیدا نکند و در نتیجه فرد، جحود ورزیده و کافر شود و یا به عکس؛ بدون علم و معرفت به چیزی اعتقاد پیدا کرده و ملتزم شود (شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۲۹۰؛ کمره‌ای، بی تا: ۲۸).

برخی هم بحث از رابطه علم و ایمان را به بحث فلسفی «ماهیت فلسفی التزام قلبی» یا «رابطه اختیار و قانون علیت» مرتبط ساخته‌اند:

الف. ماهیت فلسفی افعال قلبی

کسانی که ایمان را بدون علم غیرممکن می‌دانند، ایمان را از مقوله «انفعال» دانسته و کسانی که قائل به امکان تحقق ایمان بدون علم هستند، آن را از مقوله «فعل» می‌دانند. امام خمینی رحمته الله علیه بر این عقیده است که التزام قلبی از مقوله انفعال (کیف نفسانی) است، زیرا حصول عوارض نفسانی مانند حب و بغض، خضوع و خشوع و از جمله تسلیم قلبی، مشروط به وجود مبادی و علل آنهاست و با اراده و اختیار حاصل نمی‌شوند (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۴۵). در

مقابل این دیدگاه، شهید صدر بین قطع و یقین از سویی، و التزام قلبی از سوی دیگر، تمایز نهاده و بر این عقیده است که التزام قلبی از مقوله فعل اختیاری نفسانی است، در حالی که یقین و قطع از مقوله انفعال است (صدر، ۱۴۳۱ق، ۴: ۱۱۳).^۱ برخی دیگر از فقها نیز، ایمان و معرفت را قابل تفکیک دانسته و معتقدند ممکن است فرد با وجود معرفت، ایمان نیاورد و یا بدون معرفت، نسبت به چیزی التزام قلبی پیدا کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۲: ۲۹۱).^۲

اگر التزام قلبی از کیفیات نفسانیه و از مقوله انفعال باشد، از علم قابل تفکیک نیست و نمی‌تواند مورد تکلیف قرار گیرد - مگر به اعتبار فراهم کردن مقدمات آن -، زیرا اختیاری نیست و تکلیف به آن تکلیف به مالایطاق است؛ اما اگر از مقوله فعل باشد، از علم قابل تفکیک است و صرف نظر از علم، تکلیف به آن ممکن است.

به نظر می‌رسد ایمان، عملی ارادی است و لذا از مقوله انفعال نیست، و به همین دلیل ممکن است انسان با وجود آن که به حقیقتی جزم دارد آن را نپذیرد؛ از سوی دیگر، ایمان بدون علم امکان‌پذیر نیست، اما نه به این دلیل که ایمان همان علم است - چنان‌که برخی معتقدند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۸۹) - بلکه به این دلیل که انسان نمی‌تواند درباره چیزی که آن را باور ندارد، قلباً تسلیم شده و باور پیدا کند؛ گرچه می‌تواند به دلیل اغراض و هواهای نفسانی، به آن التزام عملی پیدا کند.

نتیجه آن‌که، ایمان هرچند از مقوله انفعال نبوده و عملی اختیاری است، اما تکلیف به آن بدون فراهم بودن مقدمه آن - که علم است - تکلیف به مالایطاق است؛ پس ایمان بدون علم ممکن نیست، هرچند علم بدون ایمان ممکن است.

البته باید توجه داشت که مراد از جزمی که مبنای اعتقاد است، قطعاً یقین بالمعنی الاخص یا یقین منطقی نیست، بلکه مراد یقین روان‌شناختی یا همان اطمینان و علم عرفی است، که علی‌رغم آن‌که همراه جزمیت است، در آن احتمال خلاف نیز وجود دارد. این مرتبه از جزم که

۱. در مقابل این دو نظریه، صاحب نه‌ایة الدرایه می‌نویسد: «افعال قلبی به طور کلی از مقوله ماهیات نیست؛ نه از مقوله فعل است و نه از مقوله انفعال، بلکه نوعی وجود نوری است و وجود در مقابل مقولات (ماهیت) قرار دارد و این فعل، قائم به نفس است و قیام آن به نفس، قیام صدور است. بنابراین نه از سنخ فعل خواهد بود، نه از سنخ انفعال، و نسبت نفس به آن نسبت تأثیر و ایجاد است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۸۲).

۲. از کلمات آقا ضیاء‌الدین عراقی رحمته نیز همین مطلب استفاده می‌شود (عراقی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۶۶).

در مقابل تصدیق ظنی قرار دارد، شامل انواع تصدیق‌های جزئی، اعم از جهل مرکب، جزم تقلیدی و یقین بالمعنی الاخص منطقی است. برخی دیگر از اختلاف نظرها مربوط به بحث فلسفی رابطه فعل ارادی و قانون علیت است:

ب. رابطه اختیار و علیت

اگر التزام قلبی از افعال قلبی و اختیاری باشد نه از انفعالات نفسانی، عملی ارادی خواهد بود، چراکه معیار اختیاری بودن اعمال انسان بر اساس یک برداشت ارادی بودن آن است؛ از سوی دیگر، هر عمل اختیاری مبتنی بر مقدمات و مبادی از قبیل علم و شوق است که اگر آن مقدمات حاصل شود، اراده نیز حاصل خواهد شد؛ بنابراین اراده معلول علم و شوق بوده و با فرض حصول آن‌ها، حصول اراده غیراختیاری و قهری است و همین امر سبب پیدایش پرسش‌هایی در باب رابطه قانون علیت و اختیار انسان شده است. این شبهه‌ای است که اختیاری بودن همه افعال اختیاری انسان از جمله ایمان و التزام قلبی را به چالش می‌کشد.

بر اساس قانون علیت، هر حادثه‌ای به موجب و پدیدآورنده‌ای احتیاج دارد و با وجود آن علت، معلول هم ضرورتاً تحقق خواهد یافت. از سوی دیگر، فعل اختیاری دارای مبادی و مقدماتی است که تا آن مقدمات تحقق پیدا نکند، اراده و فعل ارادی تحقق نخواهد یافت. مبدأ قریب آن عبارت است از نیروی عضلات که عضلات را در جهت انجام فعل به حرکت درمی‌آورد. مقدمات دیگر فعل ارادی، یکی عبارت است از شوق و میل که منتهی به اراده و تصمیم بر انجام فعل می‌گردد، و دیگری علم (صورت علمیه) اعم از تفکر یا تخیل است که منتهی به شوق برای انجام فعل اختیاری است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۶ و ۱۸۷). بنابراین اراده، معلول صورت علمیه و شوق است، و در این صورت دیگر اختیار و عدم انجام فعل معنایی نخواهد داشت.^۱

۱. از این رو، عده‌ای از قانونان به ناسازگاری علیت و اختیار، به نامعلل بودن اراده و در نتیجه به اراده آزاد معتقد شدند. فیلسوفان آگزیستانسیالیست که منکر هر گونه جبر بوده و با نقض علیت، بر آزاد بودن ذاتی انسان تأکید دارند، از این دسته‌اند.

از سوی دیگر، بر اساس قانون استحاله ترجیح بلا مرجح - که از فروع قاعده علیت است - اراده فعل خاص برای انسان بدون مرجح و غایت امکان پذیر نیست و با فرض وجود مرجح و علت فاعلی، تحقق فعل جبری و ضروری می شود؛ از این رو، برخی با انکار قاعده استحاله ترجیح بلا مرجح در افعال انسانی، لزوم مرجح را در افعال اختیاری انکار کرده اند. محقق نایینی (نایینی، بی تا، ۱: ۹۰ و ۹۱)، آیت الله خوئی (خوئی، بی تا، ۱: ۵۴۹)، شهید صدر (کمپانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۴) و علامه جعفری (جعفری، ۱۳۵۲: ۲۸) از این دسته اند.

دلیل دیگری که باعث شده قانون علیت و اختیار ناسازگار دانسته شود شبهه تسلسل اراده هاست. بر اساس این شبهه، گروهی اختیار انسان را منکر شده و قائل به جبر شده اند. توضیح آن که، ملاک فعل اختیاری تعلق اراده پیشین به آن است و خود اراده برای آن که اختیاری باشد باید اراده دیگری به آن تعلق گیرد، وگرنه فعل اراده فاقد ملاک فعل اختیاری خواهد بود و در صورت تعلق اراده پیشین به اراده، اراده قبلی نیز نیازمند اراده دیگری است؛ و از آن جا که تسلسل باطل است، باید یا از ابتدا به یک اراده منتهی شود و یا سلسله اراده ها در موضعی منقطع گردد و در هر صورت جبر لازم می آید.

برای حل این شبهه، بحث های مفصلی بین فلاسفه و متکلمان همواره در جریان بوده و نتیجه آن پاسخ های متفاوتی است که به این سؤال داده شده است. این پاسخ ها را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

یک دسته از پاسخ ها مربوط به کسانی است که اختیار و علیت را ناسازگار می دانند؛ پس به ناچار یک طرف را مقدم دانسته و جانب دیگر را محدود و مقید ساخته اند. گروهی از آنان معتقدند با اعتقاد به اصل علیت به صورت مطلق، اختیار و آزادی انسان مخدوش می شود؛ بنابراین برای اثبات اختیار باید از اصل علیت دست کشید و دست کم آن را در قلمرو افعال اختیاری استثنا کرد.

دیدگاه دیگر مربوط به کسانی است که معتقدند اصل علیت هیچ گونه تهافتی با آزادی و اختیار انسان ندارد. این دیدگاه بر خلاف دیدگاه اول که اختیار را به فعل نامعلل و علت ناگرایی تعریف می کرد، اختیار را به گونه ای تعریف می کند که با اصل علیت قابل جمع است. از جمله این تعاریف، تعریف اختیار به «خودانگیختگی یا علم و رضای فاعل» است.

به طور خلاصه، اختلاف دو دیدگاه بر سر وجود «اراده آزاد» به معنای آزادی اراده از علت

است. طرفداران ناسازگاری با قائل شدن به تعارض علیت و اختیار، به وجود اراده آزاد معتقد شده و سازگارانی با اعتقاد به عدم تعارض علیت و اختیار، وجود اراده آزاد به معنای نامعطل بودن اراده را انکار کرده‌اند (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۹).

برخی از کسانی که خواسته‌اند ایمان را عملی اختیاری بدانند، با تمسک به ایده اراده آزاد اظهار داشته‌اند: «ایمان از مقوله گرایش و اراده آزاد است و معلول عواملی مثل علم و معرفت نیست» (برنجکار: ۱۳۷۵: ۴۲).

به نظر می‌رسد تصویر ایمان به عنوان عمل اختیاری که می‌تواند متعلق تکلیف قرار گیرد، مبتنی بر حل شبهه رابطه اختیار و علیت نیست، زیرا اگر ایمان همان تصدیق ذهنی باشد، در این صورت مقدمات آن، علم (به محتوای خبر) و میل و اراده است؛ و در این جا این بحث پیش می‌آید: ایمانی که معلول این علم و شوق است، چگونه با اختیار سازگار است؟ اما اگر ایمان غیر از علم و عملی ارادی و قابل تفکیک (از سویی) از علم باشد، در این صورت علم یا باور (به محتوای خبر)، از مقدمات ایمان بوده و ایمان مشروط به آن است، و اما کیفیت و شدت ابتنای ایمان به علم را باید در علم روان‌شناسی جست‌وجو کرد. البته داده‌های روان‌شناسی استثنای پذیر و نوعی هستند، در حالی که داده‌های فلسفی، کلی، فراگیر و استثنای پذیرند. اگر ایمان از زاویه روان‌شناختی نیازمند علم باشد، به این معنا نیست که استثنایی در این زمینه وجود ندارد. چه بسا افرادی که استثنائاً بتوانند در شرایط خاصی نسبت به چیزی که علم ندارند یا بر خلاف چیزی که علم دارند، ایمان بیاورند.

البته ایمان در تصویر دوم نیز مبتنی بر مقدمات و مبادی خاص خود از قبیل علم و شوق است و می‌توان از نسبت اختیار و علیت در این جا بحث کرد، اما علمی که ایمان به عنوان فعل جوانحی بر آن مترتب بوده و منظور نظر حکماست، عبارت است از: تصور ایمان به عنوان یک فعل و تصور فواید آن، و این غیر از معرفت به محتوای خبر است؛ بنابراین، مقدمات معرفت به معنای تصدیق ذهنی غیر از مقدمات ایمان به عنوان فعل اختیاری جوانحی است.

بر اساس آنچه گذشت، دیدگاه کسانی که اعتقاد ورزیدن بر اساس خبر واحد اعتقادی را - هر چند مفید معرفتی ظنی و یا حتی وهمی باشد - لازم می‌دانند، مخدوش به نظر می‌رسد و به نظر می‌رسد دیدگاه مذکور با دیدگاه ایمان‌گرایی از جهاتی هم‌سو و مشابه است؛ با این تفاوت

که ایمان‌گرایان این ادعا را درباره همه امور اعتقادی مطرح می‌کنند و دیدگاه مذکور آن را تنها در فروع اعتقادی ادعا می‌کند و البته همین باعث می‌شود که از مشکلات جدی دیدگاه ایمان‌گرایی مصون بماند.

ایمان‌گرایی همچون «کرکگور» معتقدند باورها تنها از راه اراده به دست می‌آیند و برای این‌که انسان صاحب ایمان شود، باید به درون ایمان جست بزند؛ یعنی ایمان بی‌آورد بدون این‌که هیچ‌گونه دلیل و قرینه‌ای حاکی از صدق آن اعتقاد در دست داشته باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۸۰).

نکته‌ای که درباره ارادی بودن ایمان باید مورد توجه قرار گیرد این است که معرفت شرط لازم، اما ناکافی برای ایمان است. انسان پس از این‌که به چیزی معرفت پیدا کرد، می‌تواند آن را بپذیرد و می‌تواند نپذیرد. باید برای ایمان آوردن تصمیم‌گیری کند و سود و زیان آن را بررسی کند تا جایی که معرفت و میل او، او را وادار به ایمان کند. در واقع ایمان مانند سایر اعمال اختیاری، مستلزم مبادی خاص خود اعم از معرفت و میل است، اما این معرفت، معرفت به سود و مصلحتی است که در ایمان آوردن است و غیر از معرفت به آن امر اعتقادی است.

نکته‌ای که در این‌جا توجه بدان لازم است این‌که حصول اطمینان بر مبنای خبر واحد معیار مشخصی ندارد، زیرا چه بسا عوام متعبد و پاک‌دلی که با شنیدن روایات معصومین علیهم‌السلام باور و اطمینان لازم برای شکل‌گیری اعتقاد در آن‌ها فراهم گردد، در حالی که برخی دیگر، به دلیل تفتن به ظنی بودن خبر، به چنین باوری دست نیابند.

در هر صورت، لازمه ایمان این است که شخص بداند که اعتقاداتش مطابق واقع است، وگرنه کسی که در مطابقت اعتقاداتش با واقع دچار تردید است - از جمله کسی که بر اساس خبر واحد می‌خواهد نظام اعتقادی‌اش را تنظیم کند - نمی‌تواند اعتقاد راسخی را پایه‌ریزی کند و به معتقدات خود تعلق خاطر جدی داشته باشد، زیرا پیوسته نگران آن است که مبادا راوی اشتباه کرده و یا نسخه‌نگاران خطا کرده باشند.

شایان ذکر است، عدم حجیت اخبار معارفی به معنای انکار وجوب تمسک به اخبار اهل‌بیت علیهم‌السلام نیست، بلکه مراد کسانی که قائل به عدم حجیت روایات غیرفقهی هستند، این است که از طریق خبر واحدی که قرآنی بر صدق آن وجود ندارد، نمی‌توان صدور کلام را از

معصومین علیهم السلام احراز کرد، اما قطعاً این‌گونه نیست که هر گونه استفاده و بهره‌وری از روایات باب معارف، متوقف بر حجیت آن‌ها - به هر معنایی از حجیت - باشد.

علمای دینی در طول تاریخ دست به تدوین موسوعه‌های روایی زده و گاه حتی پالایش منابع روایی را از روایات ضعیف و سقیم روا ندانسته‌اند، و با وجود آن‌که تأمل در حجیت روایات غیرفقهی همواره از سوی قدما و سپس متأخرین مطرح بوده است، متشرعه و اهل ایمان از حجیت آن‌ها استفسار نکرده و بهره‌مندی خود از روایات صحیح باب معارف را متوقف بر حجیت و بحث‌های نظری مربوط به آن نساخته‌اند.

اندیشمندان اسلامی، اعم از گویندگان و نویسندگان نیز همواره در زمینه موضوعات اخلاقی، تفسیری، تاریخی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و... خبر واحد صحیح را نقل کرده و به آن استناد کرده‌اند. عامهٔ مسلمانان نیز به تناسب قوت روایت و باور ایجادشده، روایات را سرلوحهٔ زندگی و نصب العین خویش قرار داده و حتی به مضمون آن‌ها، اعتقاد پیدا کرده‌اند.

دلیل این رویکرد آن است که: اولاً، گویندگان در بسیاری از اوقات با پرهیز از اسناد قطعی، مفاد روایات را به صورت «رُوی» نقل می‌کرده‌اند؛ ثانیاً، مفاد بسیاری از روایات در متون مختلف دینی تکرار شده و چه بسا به حدی از تواتر معنوی یا اجمالی رسیده باشد، به طوری که فردی که با منابع و متون مأنوس بوده و آشنایی دارد، به صحت مضمون آن‌ها اطمینان می‌یابد.

نتیجه‌گیری

- بر اساس مباحث گذشته، این نتایج قابل دست‌یابی است:
- اعتقاد به تفصیل اعتقادات واجب نیست و در موارد علم تفصیلی به آن‌ها، تصدیق تفصیلی و در موارد علم اجمالی، تصدیق اجمالی لازم است.
 - ایمان، تسلیم شدن به چیزی پس از علم یا باور قلبی آن چیز است و به عنوان عملی ارادی، دارای مبادی و مقدماتی از جمله معرفت است.
 - معرفتی که اصول و فروع اعتقاد مثبتی بر آن است، معرفت شخصی فعلی است نه معرفت نوعی، زیرا آنچه متناسب با اعتقادات است، معرفت شخصی است.

- ایمان، مبتنی بر علم و جزم است و با تردید سازگار نیست. معرفت جزمی گرچه شرط و مقتضی ایمان است، اما شرط کافی نیست. ممکن است علم به امری اعتقادی حاصل شود، اما مقدمات دیگری که شوق و انگیزه کافی را برای ایمان فراهم می‌آورد حاصل نباشد؛ لذا التزام قلبی به آن تحقق نپذیرد. اما عدماً التزام قلبی از معرفت جزمی قابل انفکاک است؛ یعنی ممکن است فرد با وجود یقین به چیزی، قلباً آن را نپذیرد.

- خبر واحد ثقه لزوماً مفید معرفت فعلی نیست و حجیت آن بر اساس کاشفیت نوعی از محتواسست که در تکالیف و مقام مخاصمه و احتجاج کاربرد دارد، نه در مقام اعتقادات که نیازمند بینش فعلی وجدانی است.

- از خبر واحد ثقه مجرد از قرائن (با وجود قطعی بودن دلیل حجیت خبر) به دلیل وجود تردید از ناحیه سند، جزم، بلکه حتی گاه ظنّ شخصی به صدور خبر از معصوم علیه السلام حاصل نمی‌شود. نتیجه آن‌که، خبر واحد در اعتقادات حجت نیست و نمی‌تواند مبنای اعتقادات واقع شود. اعتقاد و عقد القلب، مستلزم معرفت وجدانی حداقل در حد باور اطمینانی است.

منابع

۱. اتکینسون، ریتا ال و دیگران، (۱۳۸۴)، *زمینه روانشناسی هیلگارد*، ترجمه: محمدتقی براهنی و دیگران، تهران، رشد، چاپ بیست و دوم.
۲. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹ق)، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چاپ دوم.
۳. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۶ق)، *فرانده الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ پنجم.
۴. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، «حضور اراده در مبادی عمل»، *حوزه و دانشگاه*، شماره ۶، ص ۳۴-۴۵.
۵. _____، (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی علم کلام، اصول استنباط و دفاع در عقاید*، قم، دار الحدیث.
۶. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.

۷. جزایری، محمد جعفر، (۱۴۱۵ق)، *منتهی الدراییه فی توضیح الکفایه*، قم، دار الكتاب، چاپ چهارم.
۸. جعفری، محمدتقی، (۱۳۵۲)، *جبر و اختیار*، قم، دار التبلیغ.
۹. حسین زاده، محمد و عبدالله محمدی، (۱۳۸۹)، «اعتبار معرفت‌شناختی خبر واحد در اعتقادات»، *ذهن*، شماره ۴۳، ص ۱۴۱-۱۶۰.
۱۰. حسینی فیروزآبادی، مرتضی، (۱۴۰۰ق)، *عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول*، قم، کتاب‌فروشی فیروزآبادی.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۲. خرازی، سیدمحسن، (۱۴۱۷ق)، *بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۱۳. _____، (۱۴۲۲ق)، *عمده الاصول*، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ اول.
۱۴. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۱۰ق)، *درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد*، تهران، مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، چاپ اول.
۱۵. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹ق)، *کفایه الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام، چاپ اول.
۱۶. خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۰۹ق)، *مصباح الاصول*، تقریر: سید محمد سرور الواعظ الحسینی البهسودی، قم، مکتبه الداوری، چاپ اول.
۱۷. _____، (بی‌تا)، *محاضرات فی علم الاصول*، نجف اشرف، امام موسی صدر.
۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۵)، *الایمان و الکفر فی کتاب و السنه*، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، چاپ دوم.
۱۹. _____، (۱۴۲۳ق)، *تهذیب الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله، تهران، چاپ اول.
۲۰. _____، (۱۴۲۴ق)، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، تقریرات: محمدحسین حاج‌عاملی، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول.
۲۱. سند، محمد، (۱۳۸۲)، «نقش روایات در امور اعتقادی»، ترجمه: مصطفی اسکندری، پژوهش‌های اصولی، شماره ۴، ۵، ص ۳۴-۵۶ و ش ۶، ص ۲۶-۵۱.
۲۲. _____، نشست علمی برگزارشده در دانشکده علوم حدیث: www.hadith.net (تاریخ برگزاری ۱۶ آذر ۱۳۸۵).
۲۳. شهرکانی، ابراهیم، (۱۴۳۰ق)، *المفید فی شرح اصول الفقه*، قم، ذوی القربی، چاپ اول.

۲۴. صدر، محمداقبر، (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الأصول*، تقریرات: سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، قم، چاپ سوم.
۲۵. صدر، محمداقبر، (۱۴۲۵ق)، *دروس فی علم الأصول*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۶. طباطبایی حکیم، سید سعید، (۱۴۳۱ق)، *التنقیح*، بیروت، مؤسسه الحکمة الثقافة الاسلامیة، چاپ اول.
۲۷. طباطبایی قمی، تقی، (۱۳۷۱)، *آراءنا فی أصول الفقه*، قم، محلاتی، چاپ اول.
۲۸. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۲۶ق)، *حاشیة فرائد الاصول*، قم، دار الهدی، چاپ اول.
۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۹۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. _____، (بی تا)، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۳ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه آیه الله نجفی مرعشی.
۳۲. طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۳۳. طوسی، محمد بن الحسن، (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. _____، (۱۴۱۷ق)، *العدة فی أصول الفقه*، قم، محمدتقی علاقندیان، چاپ اول.
۳۵. عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۲ق)، *اثبات الهداة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، چاپ اول.
۳۶. عراقی، ضیاءالدین، (۱۴۱۷ق)، *نهایة الافکار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
۳۷. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۹، «اختیار، قانون علیت و دترمینیسم»، *انسان پژوهی دینی*، شماره ۲۳، ص ۴۷-۷۶.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۹. کمپانی، محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، *بحوث فی علم الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۴۰. کمره ای، محمداقبر، (بی تا)، *اصول الفوائد الغرویة فی مسائل علم اصول الفقه الاسلامی*، تهران، مطبعه فردوسی، چاپ اول.
۴۱. لاریجانی، صادق، (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، *الهیات و حقوق*، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۴ و ۵، ص ۱۵۵-۱۷۴.

۴۲. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۰)، «کاربرد حدیث در تفسیر»، الهیات و حقوق، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره اول، ص ۱۴۱-۱۴۶.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، *انوار الأصول*، قم، مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم.
۴۴. نایینی، محمدحسین، (بی تا)، *أجود التقریرات*، تقریرات: سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم، مطبعة العرفان.