

حجیت خبر واحد در اثبات گزاره اخلاقی

محمد عالم‌زاده نوری*

چکیده

بحث درباره مدلول بیانات اخلاقی دینی مبتنی بر اعتبار ادله نقلی در اخلاق اسلامی است؛ یعنی پیش از پرداختن به آن باید به این سؤال پاسخ داده شود که آیا اساساً این ادله در اثبات گزاره‌های اخلاقی، حجیت و دلالت دارند یا خیر؟ بی‌شک قرآن کریم، احادیث متواتر و نیز اخبار آحاد مقرون به قرائن حجت هستند. این پژوهش به حجیت اخبار آحاد اخلاقی و تفاوت معنای حجیت در گزاره‌های فقهی و اخلاقی پرداخته و با کاوشی تحلیلی، به این نتیجه رسیده است که در کشف معارف ناظر به واقع، از جمله معارف اخلاقی، جعل حجیت و اعتبار تعددی دلیل، معنای روشنی ندارد؛ بلکه ملاک اعتبار این گزاره‌ها درجه واقع‌نمایی آن‌هاست. به بیان دیگر، اعتبار این معرفت‌ها را نباید و نمی‌توان بر محور وجود و عدم (صفر و یک) تلقی کرد؛ بلکه این اعتبار، درجاتی قابل محاسبه دارد و در شرایطی که برای واقع‌نمایی یقینی یک قضیه، توجه کافی وجود ندارد، درجه غیر یقینی معینی از معرفت قابل توجیه است.

خبر واحد حاکی از واقع، معرفت می‌آورد و درجه‌ای از واقع‌نمایی دارد که البته تام و یقینی نیست؛ اما ممکن است بر هر معرفت دیگری در عرض خود، ترجیح داشته باشد؛ و به همین دلیل، حجت است و باور به آن، معقول و منطقی است. در این جا هرچه قرائن و شواهد بیشتری به نفع آن جمع‌آوری کنیم، آن را معقول‌تر ساخته‌ایم و ترجیح آن را موجه‌تر و منطقی‌تر کرده‌ایم. این قرائن و شواهد ممکن است قرائن عقلی، عقلایی، نقلی، تاریخی، جغرافیایی، تجربی، عرفی و غیر این‌ها باشد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق دینی، حکم فقهی، حکم اخلاقی، حجیت خبر واحد، واقع‌نمایی خبر واحد.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (mhnoori@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۸/۱۳)

مقدمه

بحث از مدلول جدی و مفاد نهایی بیانات اخلاقی در متون دینی، مبتنی بر اعتبار ادله نقلی در اخلاق اسلامی و متأخر از آن است؛ یعنی پیش‌تر لازم است این سؤال پاسخ داده شود که آیا این ادله در اثبات گزاره‌های اخلاقی اساساً حجیت دارند و قابل استناد هستند یا خیر؟ البته درباره قرآن کریم که صدور و انتساب آن به خدای متعال قطعی است، این بحث راه ندارد؛ زیرا دلالت قرآن قطعی است. در جایی که قرآن کریم درباره کار یا صفتی ارزش‌دوری و اظهار نظر کرده و شایستگی یا ناشایستگی آن را گوشزد فرموده باشد، جای هیچ تردید یا احتمال خلاف در اعتبار و دلالت آن باقی نمی‌ماند و گزاره اخلاقی ثابت می‌شود؛ همچنین اگر امکان حضور مستقیم در محضر معصوم علیه السلام و استماع کلام او به صورت رودررو یا مشاهده عینی رفتار او وجود می‌داشت، هر حکم اخلاقی که بیان می‌فرمود یا هر عملی که انجام می‌داد، بی‌تردید ثابت، مسلم و قابل استناد به دین بود؛ زیرا امام معصوم علیه السلام حجت خداست، بر همه عوالم و حقایق اشراف دارد، جز به حق سخن نمی‌گوید و جز به حق عمل نمی‌کند. اما درباره اخبار و روایاتی که از ائمه طاهرين علیهم السلام به دست ما رسیده، این سؤال جدی وجود دارد که آیا می‌توان خوبی یا بدی عمل یا صفتی را با آن اثبات کرد؟

این اخبار و احادیث بر دو قسم است: خبر متواتر و خبر واحد.

الف) خبر متواتر، حدیثی است که راویان آن چنان فراوانند که به طور عادی تبانی آن‌ها بر دروغ‌گویی امکان‌پذیر نیست و این ویژگی در همه طبقات راویان وجود دارد. چنین خبری که البته بسیار اندک و انگشت‌شمار است، موجب از بین رفتن شک و تردید می‌شود و یا اطمینان قلبی به صدور آن وجود دارد. خبر متواتر بر سه قسم است: متواتر لفظی، متواتر معنوی و متواتر اجمالی. در متواتر لفظی، لفظ و ساختار روایات یکسان است. در متواتر معنوی، گرچه الفاظ روایات متفاوت است، همه آن‌ها در رساندن معنایی خاص مشترکند. متواتر اجمالی هم در جایی است که افزون بر پراکندگی عبارات، معانی روایات نیز پراکنده و غیرمنسجم است. در چنین مواردی اگر از مجموع روایت‌ها یک حوزه معنایی مشترک به

دست آید، به آن متواتر اجمالی گویند. بدین معنا که روایات به رغم پراکندگی تفصیلی، اجمالاً در یک مسئله وفاق دارند.

ب) خبر واحد حدیثی است که تعداد راویان آن به حد تواتر نمی‌رسد؛ یعنی یک یا چند نفر آن را نقل کرده‌اند؛ اما صدور آن همچنان در بوته‌ای از امکان و احتمال باقی مانده و علم یا اطمینان به صدور آن از معصوم پدید نیامده است؛ بلکه خلاف آن نیز احتمال دارد. عمده روایات منقول از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام از این دسته‌اند.

از این میان، دسته اول (اخبار متواتر) علم‌آور است؛ یعنی تقریباً همان اثری را دارد که حضور مستقیم و ارتباط رودررو با معصوم دارد. اگر ما در محضر امام معصوم علیه‌السلام می‌بودیم و مستقیم از زبان مبارک او سخنی اخلاقی می‌شنیدیم، چه حالتی داشتیم؟ در آن حال یقین می‌کردیم که چنین مطلبی نظر امام، عین واقع و منطبق با حقیقت هستی است. اکنون که حدیث متواتر را شنیده‌ایم هم به همین قطع و یقین دست پیدا می‌کنیم و می‌توانیم آن را به عنوان سخن خدا و سخن دین و نیز به عنوان متن واقع^۱ اعلام کنیم (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۱/۱۰؛ حکیم، ۱۴۱۸: ۱۹۶).

۱. اگر بخواهیم با دقت سخن بگوییم، آنچه با آیات قرآن مستقیماً ثابت می‌شود، این است که «این مطلب را خدا فرموده است». در این جا باید مقدمه دیگری را ضمیمه کنیم تا متن واقع ثابت شود. آن مقدمه این است: «آنچه خدا می‌فرماید عین واقع است و خدا خلاف واقع نمی‌گوید». از انضمام این مقدمه (کبری) به مقدمه پیشین (صغری)، ثابت می‌شود که «این مطلب عین واقع است». همین موضوع درباره سخن معصوم نیز هست. آنچه با حدیث متواتر ثابت می‌شود، این است که «این مطلب را امام معصوم فرموده است». برای اثبات واقع، یک مقدمه دیگر به عنوان کبرای استدلال باید به آن ضمیمه کرد: «آنچه امام معصوم می‌فرماید، عین واقع است»؛ پس «این مطلب، عین واقع است». به بیان دیگر، دلیل عقلی و دلیل نقلی هر دو کاشفیت دارند؛ اما متعلق کشف در این دو متفاوت است. دلیل عقلی مستقیماً از واقع و حقیقت تکوینی عالم برده برمی‌دارد؛ اما دلیل نقلی، کاشف از نظر گوینده است. البته اگر گوینده معصوم باشد، نظر او عین واقع است. پس دلیل نقلی در این صورت، نه مستقیم، که با یک واسطه (کبرای مطوی) واقع و حقیقت تکوینی عالم را ثابت می‌کند.

این دقت را از این جهت افزودیم که اگر کسی آن کبرای مطوی را قبول نداشته باشد - مانند محقق غیرمسلمانی که درباره مکتب تشیع و احادیث اهل بیت تحقیق می‌کند - این دلیل برای او واقع را ثابت نمی‌کند؛ بلکه فقط ثابت می‌کند که امام شیعیان چنین فرموده است.

خبر واحد هم ممکن است با قرائن و شواهد یقین آوری همراه باشد که در این صورت، حجت است؛^۱ یعنی صدور آن از معصوم ثابت است؛ زیرا یقین، حجیت ذاتی و عقلی دارد.^۲ اما اگر خبر واحد با چنین قرائنی همراه نباشد، با توجه به ابتلائات فراوانی که در کتاب‌های علوم حدیث بیان شده،^۳ باید گفت صدور این روایات و انتساب آن به معصوم، قطعی یا اطمینان‌آور نیست و احتمال این که این احادیث با سخنان یا رفتار ائمه معصومین علیهم‌السلام انطباق نداشته باشد وجود دارد. در چنین شرایطی آیا می‌توان آن را دلیلی برای اثبات سخن معصوم گرفت و مفاد آن را به عنوان آموزه اخلاق اسلامی مطرح کرد؟

می‌دانیم که در علم فقه و اصول فقه، همین روایات ظنی بر اساس پاره‌ای از مبانی، حجت دانسته شده و به استناد برخی ادله، مفاد آن، حکم شرعی تلقی می‌شود و عمل به آن، معذرت و منجزیت می‌یابد. اکنون سؤال این است که آیا در اخلاق اسلامی نیز می‌توان این احادیث را حجت دانست؟ این حجیت به چه معناست و چه چیزی را ثابت می‌کند؟

۱. قرینه یقین آور عبارت است از موافقت خبر با دلیل قطعی؛ مانند موافقت با دلیل عقلی قطعی، مطابقت با دلیل نقلی قطعی (نص) یا عموم یا فحوای قرآن، موافقت با سنت قطعی متواتر، و موافقت با اجماع. روایتی که با دلیل قطعی موافق است، قطعیت دارد و بحث از سند آن بی‌ارزش خواهد بود (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۳/۱-۱۴۵).

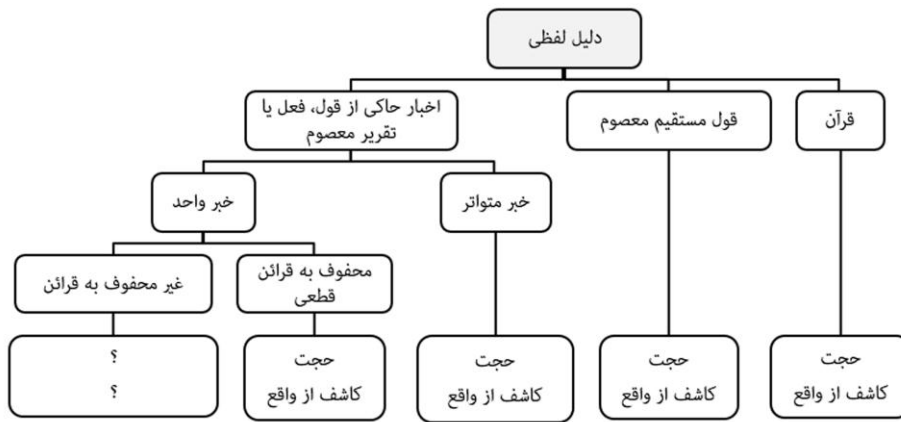
۲. «یقین حجیت ذاتی دارد»؛ در این عبارت، دو عنوان مهم به کار رفته است: یقین و حجیت. رابطه این دو عنوان، رابطه ذاتی و عقلی است؛ به این بیان که حجیت (دلیل) واسطه در اثبات است، نه واسطه در ثبوت؛ حجیت آوردن و بیان دلیل به هدف اثبات واقع برای کسی است؛ یعنی به این هدف است که کسی واقع را ببیند و بتواند با آن ارتباط برقرار کند؛ یعنی به آن علم یابد، وگرنه واقع، واقع است و در نفس الامر ثابت و مستقر است. حجیت می‌آوریم تا کسی علم یا یقین پیدا کند. پس اگر کسی علم داشته باشد، به حجیت نیاز ندارد و حجیت آوردن برای او تحصیل حاصل است؛ یعنی با وجود علم و یقین، شخص واقع را می‌بیند و حجیت ذاتی، حاصل است. حال اگر دلیلی علم آور نباشد نمی‌تواند واقع را برای انسان آشکار و ثابت کند؛ بنابراین حجیت نیست.

اگر این یقین صرفاً یک یقین روان‌شناختی باشد، یعنی شخص غیرواقع را به جهل مرکب واقع بپندارد و احتمال خلاف ندهد، در این صورت نیز این یقین برای شخص او حجیت است و کسی نمی‌تواند خلاف آن را برای او ثابت کند؛ مگر آن‌که پیش‌تر در یقین او تردید افکند. البته بی‌تردید چنین یقینی، حجیت نوعی عرفی نیست.

از جمله، ر.ک: احسانی فر لنگرانی، محمد (۱۳۸۵)، اسباب اختلاف الحدیث، دار الحدیث، قم. در این کتاب ۸۰ عنوان از این ابتلائات فهرست شده است.

این بحث از آن جهت مهم و بلکه ضروری است که بسیاری از مسائل اخلاقی صرفاً از راه دلیل نقلی ظنی اثبات می‌شود و دست ما در آن از دلیل نقلی قطعی یا حتی از دلیل عقلی کوتاه است؛ مثلاً تردید ما در خوبی و بدی یا شایستگی و ناشایستی اموری مانند لعن مخالفان، قیام قبل از ظهور امام زمان علیه السلام، خروش و ایستادگی مقابل باطل در مواردی که هزینه‌های سنگین دارد و نیز کارهایی مانند زیاد خندیدن و خنداندن مردم، سرمه کشیدن و کفش زرد پوشیدن، یا تعیین مصداق حیا و عفاف، مصداق قناعت در معیشت و احترام به کرامت انسان مرده و زنده و ... به جهت مواجهه با خبر واحد و ادله نقلی ظنی است. اگر در این موارد دلیلی می‌داشتیم که اعتبار آن قطعی می‌بود این اختلاف و تردید به وجود نمی‌آمد و یا به سهولت برطرف می‌شد.

از سوی دیگر، اگر این احادیث ظنی را به صورت مطلق حجت ندانیم و از اعتبار ساقط کنیم، شمار قابل توجهی از روایات را از کارایی و سودمندی انداخته و از بخش عظیمی از فرهنگ اهل بیت علیهم السلام محروم شده‌ایم و در برابر بسیاری از پرسش‌ها بدون پاسخ می‌مانیم؛ و اگر آن‌ها را حجت بدانیم و بدان ملتزم شویم، احتمال به خطا افتادن وجود دارد.



۱. اصل عدم اعتبار ظن

خبر واحدی که صدور آن محفوظ به قرآن قطعی نباشد، برای ما علم و تصدیق به ارمغان نمی‌آورد و حداکثر نوعی گمان به سخن معصوم و مفاد خود ایجاد می‌کند. این گمان،

حقیقت را به صورت کامل بر ما آشکار نمی‌سازد؛ بلکه نهایتاً احتمال آن را برای ما تقویت و مطلب را به ذهن ما نزدیک می‌سازد. در این صورت، وقتی حقیقت را نمی‌بینیم و علم به چیزی نداریم، نمی‌توانیم آن را ادعا کنیم. صرف این احتمال هم برای یک ادعای قطعی کافی نیست: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (یونس/۳۶؛ نجم/۲۸)؛ ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسراء/۳۶)؛ ﴿وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (انعام/۱۱۶).

اگر بخواهیم صادقانه و دقیق سخن بگوییم، تنها می‌توانیم این ادعا را به صورت یک احتمال مطرح کنیم؛ مثلاً به استناد یک حدیث ظنی غیرمتواتر بگوییم: «احتمالاً امام معصوم چنین گفته یا شاید امام معصوم چنین کرده باشد»، «ممکن است...»، «چنین به گمان می‌رسد؛ البته احتمال خلاف آن نیز وجود دارد». این کشف ظنی و ادعای احتمالی، ارزش معرفتی کامل و قابلیت استناد به دین ندارد و مشمول کریمه ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (یونس/۵۹) و تویخ شدید ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (حاقه/۴۴-۴۶) می‌شود.

بنابراین اصل اولیه در ظنون، عدم اعتبار است؛ مگر آن‌که دلیل روشن و قاطعی، برخی از ظنون را معتبر بشناسد و به ما اجازه دهد که دلیل احتمالی و ظنی را بپذیریم و مفاد آن را به معصوم و از ناحیه او به دین خدا نسبت دهیم؛ یعنی حجیت ظنون خاص، اکتسابی است و به اذن و جعل خدا بسته است.

حال سؤال این است که آیا دلیل ظنی حاصل از خبر واحد در حوزه اخلاق (و در همه معارف ناظر به واقع مانند اثبات عقاید، حقایق تاریخی، فضایل اهل بیت علیهم‌السلام، امور تکوینی و معادلات هستی‌شناختی)، تحت اصل کلی «عدم اعتبار ظنون» باقی است یا از آن استثنا شده و نزد شارع، معتبر است؟

۲. مبانی در باب حجیت روایات

پیش از بررسی اعتبار و حجیت احادیث اخلاقی، مناسب است نظری به حجیت احادیث فقهی داشته باشیم تا بتوانیم مبانی مختلف را در این موضوع مقایسه و بررسی کنیم.

دانشمندان علم فقه نسبت به حجیت خبر واحد ظنی در حوزه عمل مکلفان (احکام فقهی) چند مبنا را مطرح کرده و اختلاف نظری پدید آورده‌اند.^۱ ما ضمن مباحث آینده به این مبانی می‌پردازیم و تفاوت آن را با احادیث اخلاقی بیان می‌کنیم.

۲-۱. حجیت خبر واحد ثقه (وثوق به راوی، وثوق به مخبر، وثاقت سندی)

برخی خبر واحد ظنی را - البته با شرایطی مانند موثق بودن همه راویان در سلسله سند - حجت و معتبر دانسته‌اند؛ یعنی قائلند که در صورت وجود آن شرایط، خدای متعال این گمان را به رسمیت شناخته و احتمال خلاف را الغا کرده و تبعات آن را بر عهده گرفته است. به بیان دیگر، ما را مأمور کرده به همین گمان و احتمال عمل کنیم و با آن معامله علمی کنیم که گویا خود از راه مشاهده به دست آورده‌ایم؛ و تعهد کرده که حتی اگر حکم واقعی خلاف آن باشد و در قیامت خطای ما آشکار شود، ما را عقاب نکند. این گروه در واقع، معتقدند که این مقدار گمان، برای التزام عملی کافی است و حکمی که با این دلیل ظنی ثابت می‌شود، لازم‌الاجرا و واجب‌الاتباع است؛ حتی اگر مطابق واقع نباشد.

بنابراین حجت بودن این دلیل به این معنا نیست که مفاد آن عین واقع است؛ زیرا دلیل ظنی، واقع را به صورت کامل نشان نمی‌دهد؛ بلکه به معنای آن است که مفاد آن، وظیفه ماست، حتی اگر خلاف واقع باشد (معدریت و منجزیت دارد؛ یعنی کفایتی که موجب ایمنی از عقاب و تعلق ثواب می‌شود). حجت (ما یصح الاحتجاج به عند العقلاء) دلیل موجهی است که چیزی را ثابت کند. آنچه این حجت ثابت می‌کند، متن واقع نیست؛ تنها اراده تشریحی پروردگار و تکلیف عملی ماست، در جایی که به متن واقع، دسترسی نداریم. برخی از فقهای متأخر، هر حدیثی را که همه راویان موجود در سلسله سند آن، شیعه

۱. برای تفصیل این بحث ر.ک: فیض کاشانی، ملامحمدحسن، ۱۴۰۶: ج ۱، صص ۲۲-۲۶؛ جزائری، سیدمحمدجعفر (۱۴۱۶) هدی الطالب فی شرح المکاسب، انتشارات دارالکتاب، قم، ج ۴، ص ۳۶۳، حاشیه دوم؛ ربانی بیرجندی، محمدحسن (۱۳۷۸)، «وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاه‌ها»، کاوشی نو در فقه اسلامی، بهار و تابستان، ش ۲۰-۱۹، ص ۱۴۵-۲۰۷.

امامی و توثیق شده باشند، از همین قبیل می‌شمارند و آن را «صحیح» نامیده‌اند؛^۱ عمده عالمان اهل سنت نیز بی‌آن‌که تفاوتی بین روایات فقهی و غیرفقهی بگذارند، همه روایات منقول از افراد ثقه و مورد اطمینان را معتبر می‌دانند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸: ۸۷). این شیوه (وثوق سندی) پس از گسترش دامنه فقه و اصول و تعاملات علمی فراوان علمای شیعه و سنی و درهم آمیختگی روایات درست و نادرست، اول بار در قرن هفتم توسط سیداحمد ابن طاووس حلی و شاگردش علامه حلی مطرح شد و علم رجال و درایه را در مرحله جدیدی قرار داد (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۳۱؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۵/۱؛ حسینی تهرانی، ۱۴۳۳: ۳۷۹؛ استرآبادی، ۱۴۲۶: ۱۱۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۰؛ و جبعی عاملی، ۱۳۷۴: ۲۰۱). شهید ثانی، صاحب معالم، سیدمحمد عاملی صاحب مدارک و از معاصران، سیدابوالقاسم خوئی (خویی، ۱۴۳۰: ۳۶۴/۱۲) بر این مبنا عمل کرده و پیرو مکتب وثوق سندی‌اند.

۲-۲. حجیت خبر واحد موثوق الصدور (وثوق به روایت، وثوق به خبر، وثاقت صدور)

در مقابل، کسانی هستند که خبر واحد را یک دلیل تعبّدی صرف نمی‌دانند و معتقدند خبر واحد اگر در حد گمان و ظن بماند و علم یا دست‌کم اطمینان نوعی^۲ (جایگزین علم و ملحق

۱. علاوه بر توثیق صریح عالمان علم رجال، نشانه‌ها و قرینه‌های دیگری نیز می‌توان یافت که سبب اعتماد به راستگویی، راست‌کرداری و ثقه بودن راوی می‌شود؛ مانند بودن راوی از اصحاب اجماع، روایت کردن اصحاب اجماع و یا روایت کردن مشایخ سه‌گانه از او، بودن راوی از مشایخ نجاشی، واقع شدن در سلسله اسناد تفسیر علی بن ابراهیم یا کامل الزیارات، بسیار روایت داشتن، ترحم کردن مشایخ بر او، فراوانی روایت کلینی از وی، واقع شدن در سند حدیثی که عالمان و فقیهان آن را صحیح نامیده‌اند، وکیل امام بودن، صاحب اصل و کتاب بودن، نقل بنوفضال یا جعفر بن بشیر از او، بودن راوی از مشایخ قمیین یا از مشایخ صدوق (ر.ک: ربانی بیرجندی، محمدحسن (۱۳۷۸)، «وثوق صدور و وثوق سندی و دیدگاه‌ها»، کاوشی نو در فقه اسلامی، بهار و تابستان، ش ۱۹-۲۰، ص ۱۶۴).

۲. اطمینان نوعی، مقابل اطمینان فردی است. گاهی کلام به گونه‌ای است که نوع مخاطبان را به اطمینان می‌رساند و گاهی تنها یک فرد به دلیل ویژگی‌های فردی خود به اطمینان دست یافته است، ولی توده مخاطبان به چنین اطمینانی نمی‌رسند. اطمینان نوعی در حکم علم است؛ اما اطمینان فردی مثل قطع قطاع، دلیل معتبری به شمار نمی‌آید.

به یقین)^۱ پدید نیامورد، ارزش معرفتی و استنادی ندارد. پس باید این گمان آن قدر متراکم و قوی باشد که به حد اطمینان نوعی برسد و تنها در این صورت قابل استناد خواهد بود.

به بیان دیگر، آنچه حجیت و اعتبار دارد، خبر واحد نیست، بلکه قطع یا اطمینانی است که از آن حاصل می‌شود؛ بنابراین اگر خبر واحد دست در دست قرائن و شواهدی داشته باشد که صدور آن را تأیید کنند و آن را به حد علم یا اطمینان نوعی برسانند، حجت است؛ وگرنه اعتباری ندارد و نمی‌توان بر اساس آن عمل کرد.

این مبنا دغدغه کشف واقع دارد و تلاش می‌کند واقع را آن گونه که هست، عیان کند؛ درحالی که مبنای پیشین اهتمامی به کشف واقع ندارد و بیشتر دغدغه مند تعبّد و کسب تکلیف است. در این مبنا حجیت، عقلی یا عقلایی تعریف شده است؛ درحالی که در مبنای پیشین حجیت، شرعی و تعبّدی است.

بر خلاف نظر متأخران، فقهای متقدم مانند شیخ مفید، سید مرتضی، ابن ادریس، قاضی ابن براج و ابن زهره، و همچنین ائمه علم حدیث، شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی، معتقد بودند ملاک صحت روایت، اطمینان نوعی است که از تجمیع شواهد و تراکم قرائن، نسبت به مفاد آن حاصل می‌شود؛ بنابراین اگر همه راویان موجود در سلسله سند، شیعه امامی و توثیق شده باشند، باز نمی‌توان آن حدیث را صحیح و قابل استناد دانست؛ زیرا ممکن است قرائن مخالفی وجود داشته باشد که اطمینان ما را به صدور و صحت آن روایت، مخدوش کند. از سوی دیگر، با این که بررسی‌های سندی به عنوان یکی از قرائن

۱. اطمینان به معنای احتمال قریب به یقین است و از نظر منطقی، با یقین فاصله دارد، اما برای توده انسان‌ها آرامش بخش است؛ یعنی احتمال خلاف آن به قدری کم است که توده عقلا به آن توجه نمی‌کنند. وقتی به آن احتمال خلاف توجه نشود، واقع به روشنی دیده شده و به منزله یقین است. اگر در مقام کشف واقع، به یقین دست نیافتیم، نمی‌توانیم صرفاً به دلیل «عدم یقین»، «اطمینان» را نادیده بگیریم؛ زیرا در سیره عقلا در مقام کشف واقع، «اطمینان»، حکم یقین را دارد و به قول ثقه یا خبر موثق اعتماد می‌شود؛ یعنی با ظن منطقی معامله علم عرفی می‌شود و هر چند احتمال خطا هم وجود دارد؛ اما به این احتمال خطا اعتنا نمی‌شود. به خوبی روشن است که اگر قرار باشد عقلا به یقین منطقی اکتفا کنند و اطمینان را معتبر بشمارند، زندگی دشوار خواهد شد یا اساساً ممکن نخواهد بود! شارع نیز همین سیره عقلایی را تأیید فرموده است.

اطمینان آور اهمیت دارد و در حقیقت وثوق سندی راهی برای رسیدن به وثوق صدوری به شمار می‌رود، در جایی که سلسله سند یک حدیث، صحیح نباشد، الزاماً نمی‌توان آن را غیر معتبر شناخت؛ زیرا ممکن است با جمع‌آوری برخی قرائن دیگر، به صدور آن اطمینان یافت. به این ترتیب، تنها راه دستیابی به درستی حدیث و حجیت آن، بررسی راویان و اصلاح سند نیست، بلکه گاهی قرینه‌ها و نشانه‌های همراه حدیث، برای اثبات درستی آن کافی است. به همین جهت می‌بینیم که در کتب اربعه، مهم‌ترین تراث روایی شیعه، احادیثی از راویان غیر امامی یا برخی احادیث مرسل و مرفوع نیز صحیح دانسته شده است.^۱

شیخ انصاری در این باره نوشته است: «ادله اعتبار خبر واحد، تنها بر وجوب عمل به روایتی دلالت دارد که وثوق و اطمینان به مفادش بیاورد؛ و این همان خبری است که در اصطلاح قدما صحیح دانسته می‌شد. معیار در این نوع حدیث، آن است که احتمال مخالفت خبر با واقع بعید باشد، به گونه‌ای که عقلاً به آن اعتنا نکنند» (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ۱/۳۶۶).

سیاری از فقهای متأخر مانند محقق حلی، محقق کرکی، محمدتقی مجلسی، علامه محمدباقر مجلسی، شیخ بهائی، وحید بهبهانی، سید بحر العلوم، ملامهدی نراقی، میرزای قمی، صاحب جواهر، صاحب ریاض، سید علی طباطبایی، سید محمد مجاهد، محقق قمی، علامه شفتی و شیخ عبدالکریم حائری یزدی و علامه طباطبایی نیز به همین طریقه مشی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۳۱۲).

جماعت اخباری مانند محدث بحرانی و فیض کاشانی نیز در جرگه باورمندان به وثوق صدوری هستند؛ البته با این توضیح که آنان عمده روایات شیعه را مصداقاً موثوق‌الصدور می‌شناسند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/۲۲-۲۶، مقدمه). در دوره کنونی مرحوم آیت‌الله بروجردی این مبنا را احیا و به صراحت و بلاغت عرضه کردند و شاگردان ایشان مانند امام خمینی در بررسی‌های فقهی همین مبنا را پیش گرفتند. آیت‌الله بروجردی ذکر اسناد در کتاب‌های

۱ شاید به همین جهت بوده که مرحوم نائینی فرموده است: «إن المناقشة فی أسناد روایات الکافی حرفة العاجز»؛ یعنی خدشه کردن در سند روایات کافی، کار کسی است که از فهم روایت، ناتوان است (خوبی، ۱۳۷۲: ۱/۸۸).

روایی معروف را صرفاً به جهت تبرک دانسته و ناشناخته بودن راوی، بلکه ضعف او را دلیل بر ضعیف بودن روایت نمی‌دانند (سبحانی، ۱۳۶۹: ۳۸۵). این شیوه امروزه به مکتب قم شهرت یافته است؛ اما در نجف هم رایج بوده و بزرگانی مانند آقاضیاءالدین عراقی، آقارضا همدانی، محقق نائینی و سیدمحسن حکیم بر آن بوده‌اند.^۱

ناگفته نماند که اصطلاح «وثوق به خبر» یا واژه «وثوق صدوری» در کلام محدثان و قدمای اصحاب به صراحت دیده نمی‌شود؛ ولی از بررسی روش آنان در اعتماد به حدیث و تعریف آنان از حدیث صحیح همین برمی‌آید.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، نسبت میان این دو مبنا عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی ممکن است جایی وثوق صدوری و خبری وجود داشته باشد، اما وثوق به مخبر یا وثوق سندی نباشد؛ مانند مقبولة عمر بن حنظله؛^۲ یا برعکس، ممکن است جایی وثوق به راویان وجود داشته باشد، ولی وثوق نسبت به خبر و صدور آن پدید نیاید؛ مانند برخی از

۱. حسینی تهرانی از قول شیخ حسین حلی نقل کرده است: «اما علم الرجال فلا فائدة فيه في زماننا هذا اصلاً؛ لأنه بعد كون المدار في حجية الروايات هو الوثوق بالرواية قلّت فائدة الإحاطة بالأسانيد. وذلك لإنا اذا رأينا أن المشهور عملوا على طبق رواية وضبطوها في كتبهم واستشهدوا بها في مقام الاستدلال، يحصل لنا الوثوق بصحتها وكونها مروية عن الامام عليه السلام، واذا عرضوا عن رواية فأهملوها لا يثق بها وإن كان سندها صحيحاً. نعم في سالف الزمان لما كانت الروايات متشعبة غير مضبوطة في الكتب، لم يكن سبيلاً لتمييز الصحيح عن السقيم إلا المراجعة بأحوال الرواة واما بعد الكتب الأربعة وسائر المجاميع وملاحظة الكتب الفقهية، فلا مجال لادعاء الاحتياج الى الاسانيد وهذا واضح على ما بينا عليه ولا بد أن يبنى عليه في حجية الخبر الواحد من حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وعدم حجية الخبر الصحيح المعرض عنه الاصحاب. ولذلك ترى أنه لا يمكن أحد من رد مقبولة عمر بن حنظله ولم يستشكل فيها أحد في السند مع أن عمر بن حنظله لم يوثق في كتب الاصحاب ومن ادعى عدم حجية المقبولة وما ضاهاها من روايات كتبها المشايخ الثلاثة أو بعضهم، فلا بد وأن يخرج من زمرة اهل العلم لعدم سمة من الفقه والفقاهة اصلاً (حسینی تهرانی، ۱۴۳۳: ۱۳۰).

۲. این مقبولة، حدیث معروفی است که ائمه حدیث در کتب اربعه آن را نقل کرده‌اند و در آن، عمر بن حنظله از امام صادق عليه السلام درباره مباحث مهم فقهی و اصولی مانند تعارض ادله و وظایف شیعیان در امر قضاوت، سؤال‌هایی کرده و حضرت شیوه ترجیح اخبار متعارض و موضوع ولایت فقیه را در آن بیان کرده‌اند. در منابع رجالی، مطلبی در تأیید یا رد عمر بن حنظله ذکر نشده است، ولی فقهای شیعه به دلیل محتوا و قرار گرفتن اصحاب اجماع در سند این روایت، آن را قبول کرده و بر اساس آن فتوا داده‌اند. به همین دلیل، به مقبولة مشهور شده است.

منفردات شیخ طوسی.^۱ البته موارد پرشماری هم می‌توان یافت که هم وثوق سندی و هم وثوق صدور تأمین شده است. وثاقت راوی نیز گرچه در اکثر موارد وثوق به صدور روایت را در پی دارد، ملاک انحصاری نیست.

در هر دو دیدگاه، وثاقت راوی در اعتبار خبر نقش دارد. با این تفاوت که در دیدگاه نخست، موثق بودن راوی موضوعیت دارد و ملاک اصلی است؛ اما در دیدگاه دوم، موثق بودن راوی تنها یکی از راه‌های رسیدن به وثوق عقلایی به صدور خبر است. در این دیدگاه، صحیح بودن روایت به اصطلاح علم درایه، با حجت بودن آن به معنای اصولی، همیشه ملازم نیست. همچنان‌که ضعیف بودن روایت به اصطلاح علم درایه، با عدم حجیت آن به معنای اصولی، همیشه ملازم نیست.

تفاوت احکام فقهی با احکام اخلاقی و گزاره‌های ناظر به واقع

آنچه گفته شد، نظر فقهای بزرگ در مقام بررسی روایات فقهی و کشف احکام تکلیفی بود؛ اما در کشف معارف ناظر به واقع، از جمله معارف اخلاقی دین،^۲ مبنای اول (وثوق سندی)

۱. منفردات شیخ طوسی روایاتی است که شیخ کلینی و شیخ صدوق بی‌تردید آن‌ها را در اختیار داشته‌اند، ولی در جوامع روایی خود نیاورده‌اند. تنها شیخ طوسی آن‌ها را در تهذیب یا استبصار نقل کرده است. برخی از این احادیث، صحیح‌السند هم هستند. جالب این جاست که شیخ طوسی هم در مقام جمع بین روایات، نوعاً این روایات را نپذیرفته و بر اساس آن فتوا نداده است و به نازل‌ترین وجوه جمع - یعنی جمع تبرعی - آن‌ها را توجیه کرده است. این چنین اعراض و طردی از ناحیه ائمه علم حدیث، اطمینان ما را به صدور این احادیث از ناحیه معصومان علیهم‌السلام به شدت مخدوش می‌کند.

۲. در اخلاق ما به دنبال کشف تأثیر واقعی «رفتار یا اوصاف اختیاری انسان» در «کمال» او هستیم؛ یعنی حتی زمانی که متون دینی را می‌کاویم، توصیفات و تحلیل‌های نفس‌الامری را جست‌وجو می‌کنیم، نه جعل و انشای شرعی را؛ بنابراین گزاره‌های اخلاقی دینی، معارف ناظر به واقع هستند، نه احکام جعلی تشریحی. در مباحث اخلاقی، ما به دنبال کشف واقع و دلیل معتبر کاشف از واقع هستیم؛ اما در مباحث فقهی، به دنبال اثبات یا اسقاط تکلیف شرعی. مثلاً اینکه گفته می‌شود «نماز بدون حضور قلب از نظر فقهی صحیح است؛ ولی از نظر اخلاقی صحیح نیست» بدان جهت است که ما در فقه به دنبال اسقاط تکلیف هستیم و در اخلاق به دنبال تحصیل کمال. نماز بدون حضور قلب، تکلیف فقهی را ساقط می‌کند؛ اما کمال روحی را موجب نمی‌شود (مگر از باب مقدمه برای به دست آوردن نماز با حضور قلب). بنابراین ماهیت الزامات اخلاقی با الزامات فقهی، متفاوت است. الزام فقهی رابطه‌ای است میان فعل و فاعل که از سوی شارع جعل شده است؛ اما الزام اخلاقی رابطه‌ای تکوینی است میان فعل و غایتش که از سوی کسی وضع و اعتبار نشده است. در گزاره‌های اخلاقی برای رسیدن به کمال انسانی، انجام این

قابل اجرا نیست؛ یعنی اعتبار تعبدی در آن، معنای روشنی ندارد؛ بلکه ملاک اعتبار این گزاره‌ها درجه واقع‌نمایی آن است. حتی اکثر کسانی که در احکام فقهی به حجیت خبر واحد ظنی ثقة قائلند، به حجیت چنین خبری در معارف و اخلاق قائل نیستند؛ زیرا آنچه در فقه به دنبال آن هستیم، وظیفه عملی و قرار شرعی است که با دلیل ظنی قابل تحصیل است؛ یعنی می‌توان فرض کرد خدای متعال مفاد دلیل ظنی را معتبر اعلام کند، اثر واقع را بر آن مترتب نماید و ما را بدان متعبد سازد، یعنی آن را وظیفه ما قرار دهد؛ اما در معارف و اخلاق ما به دنبال کشف یک حقیقت خارجی و تکوینی هستیم. دلیل ظنی، توان کشف واقعیت خارجی را ندارد و نمی‌توان فرض کرد که شارع دلیل ظنی را به منزله دلیل قطعی و غیرواقع را جایگزین واقع قرار دهد. به بیان ساده‌تر ما در فقه به دنبال اراده شارع هستیم؛ یعنی می‌خواهیم ببینیم آیا از نظر پروردگار، اجازه انجام یک عمل را داریم یا خیر؟ این اجازه با دلیل ظنی هم قابل اثبات است؛ زیرا ممکن است خدا بگوید هرگاه دلیل معتبر ظنی با شرایط مشخص پیدا کردی، اجازه یا وظیفه عمل به مفادش را داری. در فقه پای ثواب و عقاب در میان است و خدا می‌تواند با احتجاج به این دلیل ظنی، بنده را ثواب دهد یا عقاب کند.^۱ بنده نیز می‌تواند با احتجاج به آن، از عقاب پروردگار رهایی یابد؛ اما در اخلاق، ثواب و عقاب مطرح نیست و ما به دنبال نفس واقع هستیم؛ یعنی می‌خواهیم ببینیم آیا فلان کار واقعاً خوب

فعل، ضروری است (ضرورت بالقیاس)؛ اما در گزاره‌های فقهی انجام این فعل بر این شخص واجب است (تکلیف مولوی).

به بیان دیگر، گزاره اخلاقی، معرفتی مبتنی بر کاشفیت است؛ بر خلاف گزاره فقهی که معرفتی تنها مبتنی بر حجیت و جعل و اعتبار است. در کاشفیت، چون سخن از روابط نفس‌الامری است، عقل و تجربه نیز نقش دارند و قرائن عقلی و تجربی نیز تأثیرگذارند؛ اما در اعتبارات، دست عقل و تجربه نوعاً بسته است. در معرفت‌های مبتنی بر کاشفیت، گزاره‌های وحیانی نقش ارشاد و محرکیت دارند و تمام استلزامات عقلی و عرفی قابل توجهند؛ اما در معرفت‌های مبتنی بر حجیت، اعتبار استلزامات، منحصر در محدوده تعریف شده توسط معتبر است.

۱. البته توجه داریم که احکام فقهی، تابع مصالح و مفساد واقعی هستند؛ ولی فقیه به دنبال کشف این مصالح و مفساد نیست، بلکه به دنبال حکم خداست، چه آن مصالح قابل کشف باشد یا نباشد. علاوه بر این که در احکام ظاهری ممکن است مصالح واقعی فوت شود، اما مصلحت سلوکی (مصلحت در اصل تشریح) وجود داشته باشد.

است یا خیر؟ در این جا معقول نیست خدا بگوید «هرگاه دلیل معتبر ظنی پیدا کردی، آن کار واقعاً خوب می‌شود!» همان‌گونه که در عقاید هم به دنبال نفس واقع هستیم؛ مثلاً می‌خواهیم ببینیم آیا خدا، فرشتگان، نبوت، رجعت، برزخ، قیامت و مانند آن واقعاً هست یا خیر؟ در این جا هم معقول نیست خدا بگوید «هرگاه دلیل معتبر ظنی پیدا کردی، این امور واقعاً موجود می‌شود!»؛ زیرا دلیل ظنی بر خلاف دلیل قطعی، قدرت نشان دادن واقع را ندارد. علامه طباطبایی در این باره نوشته است:

حقیقت جعل تشریحی ترتیب اثر واقع بر حجت ظاهری است و این متوقف است بر این که آن حجت، اثر عملی داشته باشد، مانند احکام؛ اما در غیر احکام شرعی، اثری وجود ندارد تا بر جعل حجیت مترتب شود؛ مثلاً اگر روایتی بگوید «بسم الله الرحمن الرحیم جزء سوره است» معنای حجیت آن وجوب گفتن بسمله در نماز است؛ اما اگر روایتی ظنی گفته باشد «سامری فردی کرمانی بوده است»، معنای جعل حجیت در آن این است که گمان به مضمون آن را قطع بشماریم و این ممتنع است؛ زیرا این حکمی تکوینی است و نه تشریحی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۶/۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱/۱۵۶-۱۵۸).

علامه در جای دیگری آورده است: «حجیت شرعی از اعتبارات عقلایی و تابع وجود اثری شرعی است که قابل جعل و اعتبار باشد؛ اما در قضایای تاریخی و امور اعتقادی، جعل حجیت معنا ندارد؛ زیرا فاقد اثر شرعی است و این بی‌معناست که شارع غیر علم را علم قرار دهد و مردم را به آن متعبد سازد» (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/۳۵۱).

۱. آیت‌الله معرفت نیز همین مضمون را با عبارت زیر آورده است: خبر واحد در باب تفسیر و تاریخ و عقاید، اعتباری ندارد؛ زیرا موجب علم و عمل نمی‌شود. از آن جهت که مطلوب در این ابواب، علم است و علم با خبر واحد تنها حاصل نیست (معرفت، بی‌تا: ۳۲/۲). محقق نائینی نیز آورده است: خبر، تنها آن‌گاه مشمول دلیل حجیت است که دارای اثر شرعی باشد (نائینی، ۱۳۵۲: ۱۰۶/۲).
۲. علامه طباطبایی خبر واحد را نه در فقه و نه در معارف (اصول دین، حقایق تاریخی، فضایل اهل بیت، تفسیر قرآن، اخلاق و مانند آن) از باب تبعید، حجت نمی‌داند؛ با این تفاوت که در فقه و ثوق نوعی را کافی می‌داند و در معارف و ثوق تام شخصی را لازم دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۱/۸؛ ۳۱۲/۱۸؛ ۲۱۲/۹؛ ۵۹-۵۷/۶؛ ۱۱۲/۱۲؛ ۲۷۳/۸؛ ۲۰۷/۱۴؛ و همو، ۱۳۸۸ الف: ۸۶؛ و ۱۳۸۸ ب: ۸۷).

علم فقه، اراده تشریحی و حکم الهی را نشان می‌دهد؛ اما بر خلاف علم فقه که خبر از قوانین تشریحی می‌دهد، اخلاق و عقاید از قوانین تکوینی - فارغ از جعل و قرار و اعتبار - گزارش می‌کنند. با جعل حجیت یا سلب آن نمی‌توان پدیده‌ای واقعی و تکوینی را ایجاد یا معدوم کرد. به همین دلیل، در امور اخلاقی، اعتقادی و تاریخی که درک واقعیت امور مورد نظر است، از دلیل ظنی نمی‌توان بهره برد. دلیل ظنی معتبر گرچه در علم فقه حجیت شرعی است و مبنای عمل قرار می‌گیرد، در علوم ناظر به واقع، یقین آور نیست و تنها با ایجاد گونه‌ای احتمال، اندیشه را یاری می‌دهد.

خلاصه این که دلیل، همواره باید مطلوب را ثابت کند؛ اگر مطلوب ما جعل شرعی است، دلیل باید همان جعل شرعی را ثابت کند، حتی اگر با واقع خارجی مطابق نباشد؛ و اگر مطلوب ما حقیقت خارجی است، دلیل باید همان حقیقت خارجی را ثابت کند، حتی اگر با جعل شرعی مطابق نباشد. در اخلاق، عقاید، تاریخ و تکوینات، مطلوب ما واقع خارجی و تکوینی است و دلیل ظنی، توان اثبات حقیقت تکوینی را ندارد. حجیت خبر واحد درباره امور واقع‌مند (امور تکوینی و حقایق غیراعتباری) به معنای «دلیل موجه و مستمسک معتبر» است و نه «معدّرت و منجزیت».^۱ سید مرتضی،^۲ شیخ طوسی،^۳ شهید ثانی^۴ و دیگران بر این مسئله ادعای اتفاق نظر و عدم

۱. ناگفته نماند که کسانی حجیت دلیل ظنی در امور تکوینی را به حجیت دلیل ظنی در احکام عملی بازگردانده و مستند ساخته‌اند؛ به این بیان که اعتقاد به گزاره‌های تکوینی و تصدیق آن نیز خود یک عمل اختیاری جوانجی است و ملاک حجیت خبر واحد، منحصر به عمل جوارحی نیست. بنابراین اگر حجیت خبر واحد را در اعمال و احکام بپذیریم، ناگزیر باید حجیت آن را در امور اعتقادی و حقایق تکوینی نیز بپذیریم.

۲. سید مرتضی در بررسی روایتی می‌فرماید: خبر واحد، موجب علم نیست و در موقعیت‌های علمی یعنی مسائلی که تحصیل علم در آن‌ها لازم است، نمی‌توان بدان استدلال کرد: «انه خبر واحد لایوجب علما و لایجوز ان یحتج به فی اماکن العلم» (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۵۵/۴). وی معتقد است که این موضوع میان فقها مخالفی ندارد: «و ظاهر المحکی فی السرائر عن السید المرتضی عدم الخلاف فیہ اصلاً» (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ۵۵۳/۱، الامر الخامس فی اعتبار الظن فی اصول الدین).

۳. «و ظاهر الشیخ فی العدة ان عدم جواز التعویل فی اصول الدین علی اخبار الاحاد اتفاقی الا عن بعض غفلة اصحاب الحدیث» (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ۲۷۴/۱). شیخ طوسی در مقدمه تفسیر تبیان، آن‌جا که سخن از امکان استفاده از خبر واحد در تفسیر قرآن به میان آمده، با این موضوع به مخالفت برخاسته و امکان بهره‌مندی از خبر واحد در تفسیر را منتفی دانسته است: «ینبغی ان یرجع الی الادلة الصحیحة اما العقلیة او الشرعیة من اجماع علیه او نقل متواتر عن من یجب اتباع قوله و لایقبل فی ذلک خبر واحد خاصه اذا کان مما طریقہ العلم» (شیخ طوسی، ۱۴۰۹: ۷-۶/۱).

۴. به نظر شهید ثانی، در همه مسائل اعتقادی حتی مسائل فرعی و غیر اصول دین، مانند مسائل جزئی برزخ و معاد، خبر واحد صحیح، معتبر و قابل استدلال نیست و حداکثر آن است که از این‌گونه اخبار در احکام عملی استفاده شود. شهید

خلاف کرده‌اند. دیگران نیز مانند آقایان آقا‌الدین عراقی،^۱ و آیت‌الله محمدتقی حکیم (حکیم، ۱۴۱۸: ۲۰۵-۲۰۶) بر همین عقیده‌اند. شیخ انصاری در کتاب *فرائد الاصول* بحث مفصلی در این باره دارد (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ۵۵۳/۱؛ با عنوان «فی اعتبار الظن فی اصول الدین»).

به هر حال، اگر قائل به حجیت خبر موثوق الصدور باشیم، هم در گزاره‌های فقهی و هم در گزاره‌های اخلاقی، حجیت به معنای کاشفیت است و از این جهت، میان فقه و اخلاق فرقی نیست. تنها تفاوت در متعلق این کشف است که در فقه، تشریح شارع است و در اخلاق، رابطه واقعی میان عمل یا صفت با کمال انسان.

بر این مبنا عدم حجیت دلیل ظنی، مربوط به جایی است که این ظن به درجه اطمینان عرفی نرسیده باشد؛ اما اگر به درجه اطمینان عرفی برسد، ملحق به علم است. محقق بزرگ شیخ محمدحسین اصفهانی در حاشیه خود بر کفایه در این باره می‌نویسد:

لسان نهی از پیروی ظن و این که ظن، ما را به هیچ وجه از حق بی‌نیاز نمی‌کند، لسان متعبد کردن به کاری بر خلاف شیوه عقلایی نیست؛ بلکه از باب موکول کردن کار به عقل مکلف است، از این جهت که نمی‌توان بر ظن بما هو ظن اعتماد کرد. بنابراین می‌توان گفت آیات نهی‌کننده از عمل به ظن، به آنچه سیره عقلی بما هم عقلا بر آن استقرار یافته، نظری ندارد و سیره ایشان بر پیروی از خبر ثقه استقرار یافته است؛ و به همین جهت، راویان از وثاقت راوی می‌پرسیدند؛ زیرا در نظر آنان، لزوم پیروی از روایت ثقه با فرض وثاقت او قطعی است (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۱۴۳/۳).

۲-۳. حجیت خبر واحد از باب احتمال معرفت‌شناختی

برخی از محققان معتقدند که گزاره‌های ظنی از حیث معرفت‌شناختی تا اندازه‌ای ارزش دارند و این گونه نیست که کاملاً بی‌ارزش باشند؛ یعنی اعتبار معرفت‌های گوناگون را نباید و

ثانی در کتاب *المقاصد العلیه* پس از بیان این که شناخت تفصیل و جزئیات عالم برزخ و معاد لازم نیست، در زمینه مسائلی در این موارد که از طریق خبر واحد بیان شده، می‌نویسد: «لان خبر الواحد ظنی و قد اختلف فی جواز العمل به فی الاحکام الشرعیة الظنیة فکیف بالاحکام الاعتقادیة العلمیة» (به نقل از: شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ۵۵۶/۱).
۱. وی با تصریح بر اختصاص ادله حجیت خبر واحد به احکام شرعی و عدم شمول آن نسبت به موضوعات خارجی، حجیت قول لغوی را رد می‌کند (بروجردی، ۱۴۱۷: ۹۴/۳).

نمی‌توان دایره مدار وجود و عدم (صفر و یک) دانست، بلکه این اعتبار، درجاتی قابل محاسبه دارد و در شرایطی که برای یقین به یک قضیه، توجیه کافی وجود ندارد، درجه غیر یقینی معینی از معرفت، قابل توجیه است.

به تعبیر دیگر، بسیاری از معرفت‌های ما به درجه یقین و توجیه کامل نمی‌رسند. از سوی دیگر، در بسیاری از موارد هم نمی‌توانیم تا دستیابی به معرفت یقینی منتظر بمانیم؛ زیرا ناچاریم میان دو یا چند چیز انتخاب کنیم و تصمیم بگیریم، در حالی که معرفت معتبر و موجه یقینی نداریم. در این موارد، چه باید کرد؟ بی‌تردید نمی‌توان پذیرفت که در این موارد، در اتخاذ هر تصمیمی معذوریم؛ زیرا چه بسا معرفتی داشته باشیم که هر چند یقینی نیست، به صورت کاملاً موجه، بر اطراف و احتمالات دیگر ترجیح داشته باشد. در این جا باید آن طرف را در مقام تصمیم و عمل ترجیح دهیم. همچنین باور به آن طرف، هر چند به حد یقین نرسیده و ظنی است، بر اساس حساب احتمالات، معقول‌تر از سایر اطراف است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰؛ صدر، ۱۴۲۴: ۱۷۱-۲۹۹، نظریه الاحتمال). امام رضا علیه السلام در احتجاج با یک فرد زندیق چنین استدلالی آورده‌اند:

دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الزَّنَادِقَةِ عَلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عِنْدَهُ جَمَاعَةٌ؛ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ: أَيُّهَا الرَّجُلُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلِكُمْ وَ لَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ، أَلَسْنَا وَ إِيَّاكُمْ شَرَعًا سَوَاءً وَ لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَ صُمْنَا وَ زَكَّيْنَا وَ أَفْرَرْنَا؟ فَسَكَتَ. فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ: وَ إِنْ يَكُنِ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَ هُوَ كَمَا نَقُولُ أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَ نَجَوْنَا؟ ... (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۱).

در این بیان، فرض بر این است که هیچ استدلالی بر وجود خدا یا قیامت برای آن مرد کافر، یقین‌آور و قانع‌کننده نبوده است؛ یعنی دسترسی به یقین نداشته است. در عین حال، امام علیه السلام می‌فرمایند هر چند به یقین دست نیافته‌ای، طرفین این ادعا از حیث معرفتی، مساوی نیست و بر اساس حساب احتمالات، تصدیق خدا و اعتقاد به قیامت از انکار آن، عملی معقول‌تر و موجه‌تر است.

بر این مبنا خبر واحد، معرفتی می‌آورد و درجه‌ای از واقع‌نمایی دارد که البته تام و یقینی نیست؛ اما ممکن است بر هر معرفت دیگری در عرض خود، ترجیح داشته باشد و به همین جهت حجت است و باور به آن معقول و منطقی است. در این جا هرچه قرائن و شواهد بیشتری به نفع آن جمع‌آوری کنیم، آن را معقول‌تر ساخته‌ایم و ترجیح آن را موجه‌تر و منطقی‌تر کرده‌ایم. این قرائن و شواهد ممکن است قرائن عقلی، عقلایی، نقلی، تاریخی، جغرافیایی، تجربی، عرفی و ... باشد.

۳. قرائن اطمینان‌بخش به خبر واحد یا قرائن افزایش احتمال معرفتی خبر واحد

چه قائل به مبناى دوم باشیم و چه قائل به مبناى سوم، باید قرائن و شواهد فراوانی برای وثوق به صدور حدیث یا افزایش احتمال معرفت‌شناختی آن فراهم آوریم. البته شاهد و قرینه برای اطمینان به صدور بسیاری از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام فراوان است. اتفاقاً اگر به این مبنا قائل نباشیم و اعتبار حدیث را صرفاً به سند و سلسله رجال آن مربوط سازیم، تبعات و عواقب سخت‌تری دامن‌گیر می‌شود؛ در این صورت، عمده روایات معصومان علیهم‌السلام - چه در فقه و چه در سایر معارف اسلامی - قابل استناد نخواهد بود و بخش عظیمی از فرهنگ شیعی از میان خواهد رفت.^۱ اما حق این است که بخش عمده‌ای از روایات شیعه، به اتکای قرائن و شواهد فراوان، از این اعتبار و اطمینان برخوردارند و شایستگی اعتماد و استناد دارند؛ خصوصاً با توجه به:

- نظارت ائمه هدی علیهم‌السلام بر جریان حدیث شیعه و معرفی جاعلان و دروغ‌پردازان حرفه‌ای

۱. مرحوم بهبهانی در این باره فرموده است: «ثم اعلم أنه قد شاع بعد صاحبی المعالم والمدارك أنهم يطرحون أخبارنا المعتبرة التي اعتبرها فقهاؤنا القدماء، بل و المتأخرون أيضا - كما بينته و أثبتته في التعليقة - طرْحاً كثيراً بسبب أنهم لا يعتبرون من الأمارات الزجالية سوى التوثيق، و قليل من أسباب الحسن، و بسبب ذلك اختل أوضاع فقههم و فتاواهم، و صار بناؤهم على عدم ثبوت المسائل الفقهية غالباً. و ذلك فاسد؛ لأن أسباب التثبت الظنية موجودة في غاية الكثرة، و حصول الظن القوي منها لا يتأمل فيه» (وحدید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۴).

مانند مغیره بن سعید،^۱ ابوالخطاب،^۲ شلمغانی^۳ و ابومحمد شریعی^۴ به اصحاب خود؛
- اهتمام اصحاب و شیعیان بر کسب اطمینان از صحت و سلامت احادیث و عرضه کتب
روایی بر امامان معصوم علیهم السلام؛^۵

- پالایش مکرر روایات شیعه در طول تاریخ توسط عالمان حدیث.

شیخ بهایی در کتاب *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین* علاوه بر ثقه بودن راوی که تا
اندازه‌ای اطمینان به صحت حدیث می‌آورد، برخی از قرینه‌های دیگر را که موجب اطمینان
به صدور حدیث می‌شود - هرچند سند آن ضعیف باشد - به شرح زیر بیان کرده است:

• وجود روایت در تعدادی از اصول مشهور اربع‌مائه یا تکرار روایت در یکی دو اصل از

آن اصول با طرق مختلف؛

• وجود روایت در یکی از کتب اصلی معروف که منسوب به اصحاب اجماع است؛

۱. بر اساس روایتی امام صادق علیه السلام فرمودند: إِنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللَّهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أُحَادِيثَ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي، فَأَثَقُوا اللَّهَ وَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا تَعَالَى وَ سُنَّةَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا قُلْنَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (شیخ طوسی، ۱۳۹۰: ۲۲۴).

۲. امام رضا علیه السلام نیز فرموده‌اند: إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَذَّبَ عَلَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ! وَ كَذَلِكَ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُؤَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَ مُؤَافَقَةِ السُّنَّةِ، إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَ عَنِ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ، وَ لَا نَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَ فُلَانٌ فَيَتَنَاقَضُ كَلَامُنَا إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَ كَلَامِ أَوَّلِنَا مُضَادُّ لِكَلَامِ آخِرِنَا، فَإِذَا أَتَاكُمْ مَن يُحَدِّثُكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيْهِ (همان: ۲۲۵).

۳. از شیخ ابوالقاسم درباره کتاب‌های ابن ابی‌العزافر شلمغانی سؤال شد که خانه‌های ما از کتاب‌های او پر است؛ با توجه به مذمت و لعنتی که درباره او رسیده با کتاب‌های او چه کنیم؟ گفت: من درباره او همان چیزی را می‌گویم که امام عسکری علیه السلام درباره کتاب‌های بنی‌فضال فرمود. از ایشان سؤال شد که به کتاب‌های آنان چه کنیم، در حالی که خانه‌های ما از آن پر است؟ حضرت فرمودند: «خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا» (آنچه روایت کرده‌اند، بپذیرید؛ ولی در آن‌جا که نظر خود را گفته‌اند، اعتنا نکنید) (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۸۹).

۴. ر.ک: همان: ۳۹۷.

۵. از جمله نجاشی درباره کتاب عبیدالله بن علی حلبی آورده است: صنف الكتاب المنسوب إليه و عرضه على الصادق صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صححه و استحسنه و قال عند قراءته ليس لهؤلاء في الفقه مثله (حلی، ۱۴۱۷: ۱۱۳). از یونس بن عبدالرحمن نیز نقل شده است: وَ أَفِيَتْ الْعِرَاقَ فَوَجَدْتُ بِهَا قِطْعَةً مِنْ أَصْحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ وَجَدْتُ أَصْحَابَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَوَافِرِينَ فَسَمِعْتُ مِنْهُمْ وَ أَخَذْتُ كُتُبَهُمْ، فَعَرَضْتُهَا مِنْ بَعْدِ عَلِيِّ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْكَرَ مِنْهَا أَحَادِيثَ كَثِيرَةً (شیخ طوسی، ۱۳۹۰: ۲۲۴).

• وجود روایت در کتاب‌هایی که به امام معصوم عرضه شده و از وی تأیید گرفته است؛ مثل کتاب عبیدالله حلبی که امام صادق علیه السلام آن را تأیید کردند؛ و کتاب یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان که بر امام عسکری علیه السلام عرضه شد و امام آن را تأیید کردند؛ و یا کتاب ظریف بن ناصح در دیات که بر امام رضا علیه السلام عرضه شد و از آن حضرت گواهی تأیید گرفت؛

• وجود روایت در کتابی که بین علمای سلف مورد اعتماد بوده است؛ مثل کتاب الصلاة حریر و کتب علی بن مهزیار (شیخ بهایی ۱۳۸۷: ۲۶-۳۰).

محققان علاوه بر این موارد، قرینه‌های دیگری را نیز افزوده‌اند:

• وجود روایت در جوامع اربعه (شهرت روایی): الکافی، التهذیب، الاستبصار و کتاب من لا یحضره الفقیه؛

• اعتماد اصحاب ائمه و یا فقیهان پس از عصر غیبت تا عصر محقق حلی به یک روایت و عمل به آن (شهرت عملی)؛ هرچه روایت ضعیف بیشتری داشته باشد، عمل اصحاب به آن، مضمون آن را بیشتر قوت می‌بخشد و در مقابل، روی گرداندن آنان از یک روایت صحیح‌السند موجب خدشه در آن روایت است؛ و هر چه این روایت صحیح‌تر باشد، خدشه‌ای که به آن می‌رسد، قوی‌تر است.

• نقل روایت از سوی مشایخ ثلاث (محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی)؛

• نقل روایت از سوی اصحاب جلیل‌القدر و اصحاب اجماع؛

• نقل روایت توسط بنو فضال؛

• اعتماد قمیین به یک روایت؛

• هماهنگی با شواهد تاریخی و فضای صدور حدیث؛

• استفاضه روایت یعنی نقل آن یا نقل مضمون آن در چند کتاب؛

• کوتاه بودن سلسله سند و تعداد وسائط (قرب اسناد)؛

- علو مضمون، اتقان متن یا اتقان محتوا؛^۱
- هماهنگی متن با ظواهر قرآن و یا روایات معتبر؛
- سازگاری با امور وجدانی، دریافت‌های عقلی و ارتکازات عقلایی؛
- فصاحت و بلاغت و دقت و ظرافت خاص.^۲

به طور کلی شواهدی که اعتماد ما را به مفاد و مضمون اخبار آحاد تقویت می‌کند و احتمال معرفتی آن را افزایش می‌بخشد بر سه دسته‌اند: شواهد مربوط به صدور، شواهد مربوط به متن و شواهد مربوط به مضمون. در هر یک از این سه حوزه نیز دست کم به سه دسته شاهد می‌توان اشاره کرد: شواهد تاریخی عقلایی، شواهد دینی، قرآنی و روایی و شواهد مذهبی شیعی.

حتی اگر فرض کنیم که هر یک از این قرائن به تنهایی اطمینان‌آور نیست، نمی‌توان انکار کرد که هر قرینه‌ای احتمال صحت حدیث را به درجه‌ای بالا می‌برد؛ به صورتی که از تجمیع و تراکم و اشتباک آن‌ها اطمینان به صحت حدیث حاصل می‌شود؛ یعنی احتمال خلاف آن، به قدری کاهش می‌یابد که توجه به آن عقلایی نیست؛ نظیر چوب‌هایی که دهقان پیر به فرزندان خود داد؛ این چوب‌ها یک به یک قابل شکستن بودند ولی به صورت جمعی و یکپارچه استحکامی یافتند که شکست آن‌ها غیرممکن شد. از این رو با این که شماری از فقیهان در برخی از این قرینه‌ها تردید کرده و آن‌ها را به نقد کشیده‌اند؛ اما همچنان می‌توان از این قرائن در افزایش احتمال معرفتی بهره گرفت.

نتیجه این که جمع‌آوری قرائن عقلایی و سنجش متن با قرآن و سنت قطعی و یافتن

۱. میرداماد در این باره نوشته است: قد یحکم بصحة المتن مع كون السند ضعيفا اذا كان فيه من اساليب الزمانة و افانین البلاغة و غامضات العلوم و خفیات الاسرار ما یأبی الا أن یكون صدوره من خزنة الوحي و اصحاب العصمة و حزب روح القدس و معادن القوة القدسیة و للمضطلعين بعلم الحدیث ملكة قویة و ثقافة شديدة یعرفون بها الصّحیح و المكذوب و یمیزون الموضوع من المسموع (میرداماد، بی تا: ۱۹۴).

۲. شیخ طوسی ۱۴۱۷: ۳۸۷/۱؛ فصل فی ذکر القرائن التي تدل علی صحة أخبار الآحاد. استرآبادی، ۱۴۲۶: ۱۵۹-۱۶۰. حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۴۸-۲۴۳/۳۰. محمدتقی اکبرنژاد نیز بحث مبسوطی در معرفی و تقسیم‌بندی قرائن دارد (اکبرنژاد، ۱۳۹۵: ۲۷۳-۴۲۵).

احادیث مؤید و هم‌مضمون، گونه‌ای تعاضد مضمونی پدید می‌آورد که آسیب‌سندی روایات اخلاقی را جبران می‌کند و حدیث را از طرد کامل می‌رهاند؛ به تعبیر دیگر، محتوای حدیث گرچه سند استوار و معتبری ندارد، با تأیید قرائن و شواهد، معتبر است. در پرتو این روش، می‌توان به بسیاری از احادیث اخلاقی به شرط همخوان بودن با قرآن و عقل و داشتن مؤیدات محتوایی در دستگاه روایی شیعه، عمل کرد؛ و تنها احادیث بدون شاهد را کنار گذاشت (مسعودی، ۱۳۹۲: ۱۵۵). ملاصالح مازندرانی در بررسی روایتی گفته است: «ضعف سند هذه الرواية لا ينافي الجزم بصحة مضمونها لانه مؤيد بالعقل و النقل» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۲۳/۲) و علامه شعرانی ذیل این سخن آورده است: «و إنما يطلب السند في المسائل الفرعية المخالفة للأصول و القواعد التي اختلف فيها أقوال العلماء و لا حاجة إلى الأسناد في الأصول و لا في الفروع الموافقة للقواعد و لا في ما قام عليه الإجماع ... إن الضعف بحسب الاسناد لا ينافي صحة المضامين» (همان).

۴. نتیجه‌گیری

- بیان بی‌واسطه معصوم در تمام زمینه‌های فقهی (عملی)، اعتقادی، تفسیری و اخلاقی حجت و لازم‌الاتباع است.
- بیان باواسطه معصوم که به صورت متواتر یا محفوف به قرائن قطعی نقل شده است، در تمام زمینه‌های مذکور، حجت است.
- در کشف معارف ناظر به واقع، از جمله معارف اخلاقی، جعل حجیت و اعتبار تعبدی، معنای روشنی ندارد، بلکه ملاک اعتبار این گزاره‌ها درجه واقع‌نمایی آن است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. استرآبادی، مولی محمدامین (۱۴۲۶)؛ *الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیة*؛ مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹)؛ *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، مؤسسة آل البيت، بیروت.
۴. اکبرنژاد، محمدتقی (۱۳۹۵)؛ *منطق تفسیر متن*؛ دار الفکر، قم.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵)، *الحقائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة*، مؤسسة نشر اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم.
۶. جبعی عاملی، حسن بن زین الدین (۱۳۷۴)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، دفتر انتشارات اسلامي، قم.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش)؛ *تسنیم*؛ اسراء، قم.
۸. حائری اصفهانی، محمدحسین بن محمدرحیم ایوان کیفی (۱۴۰۴)، *الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة*، دار احیاء العلوم الاسلامیة، قم.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)؛ *وسائل الشیعة*؛ مؤسسة آل البيت: قم.
۱۰. حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۳۳)، *رسالة في الاجتهاد و التقليد*، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد.
۱۱. حکیم، محمدتقی بن محمدسعید (۱۴۱۸)، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، قم.
۱۲. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (۱۴۱۷ق)؛ *خلاصة الأقوال في معرفة الرجال*؛ مؤسسة نشر الفقاهة، قم.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۳۰)، *موسوعة الامام الخوئی*، تحقیق: محمدرضا موسوی خلخالی، توحید، قم.
۱۴. _____ (۱۳۷۲ش)؛ *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*؛ مرکز نشر الثقافة الاسلامیة فی العالم، بیروت.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۶۹)، *کلیات في الرجال*، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم.

۱۶. _____ (۱۳۸۳)، *أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه*، مؤسسة امام صادق عليه السلام، قم.
۱۷. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۰)، *الشافی فی الامامة*، مؤسسة الصادق عليه السلام، تهران.
۱۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۹۸)، *التوحيد*، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۱۹. _____ (۱۴۱۳)، *كتاب من لا يحضره الفقيه*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۰. شیخ طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹)، *التبيان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۱. شیخ انصاری (۱۴۱۶)، *فرائد الأصول*، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۲۲. شیخ بهایی، محمد بن الحسین (۱۳۸۷)، *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین*، تحقیق: مهدی رجایی و تعلیقات اسماعیل خواجهبوی، آستان قدس رضوی، مشهد.
۲۳. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۴)، *الأسس المنطقية للاستقراء*، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۷)، *العدة فی أصول الفقه*؛ علاقبندیان، قم.
۲۵. _____ (۱۴۱۱)، *الغیبة*؛ تحقیق عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، دار المعارف الإسلامية، قم.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن و محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی (۱۳۹۰ق)؛ *رجال الكشي اختيار معرفة الرجال*؛ نشر دانشگاه مشهد، مشهد.
۲۷. عاملی، شیخ حر محمد بن حسن (۱۴۰۹)، *وسائل الشيعة*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.
۲۸. عراقی، آفاضیاءالدين (۱۴۱۷)، *نهاية الأفكار*، تقریرات محمدتقی بروجردی نجفی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸الف)، *شيعه در اسلام*، بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۳۰. _____ (۱۳۸۸ب)، *قرآن در اسلام*، بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.

۳۱. _____ (۱۳۹۰)، *الميزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الاعلمي، بيروت.
۳۲. غرباوي، ماجد (۱۳۷۵)، *البحوث الرجالية في كتاب مجمع الفائدة و البرهان*، مؤتمر المقدس الاردبيلى، قم.
۳۳. فيض كاشاني، ملامحمد محسن بن شاه مرتضى (۱۴۰۶)، *الوافى*، كتابخانه امام أميرالمؤمنين على عليه السلام، اصفهان.
۳۴. مازندراني، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲)، *شرح الكافي الاصول و الروضة*، تحقيق و تصحيح: ابوالحسن شعراني، المكتبة الإسلامية، تهران.
۳۵. محقق حلي، نجم الدين جعفر بن حسن (۱۴۰۳)، *معارج الأصول*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.
۳۶. مسعودي، عبدالهادي (۱۳۹۲)، *آسيب شناسي حديث*، سمت، دانشگاه قرآن و حديث، تهران.
۳۷. مصباح يزدي، مجتبي (۱۳۹۰)، *احتمال معرفت شناختي*، مؤسسة امام خميني، قم.
۳۸. معرفت، محمد هادي (بي تا): *التفسير و المفسرون*؛ مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، مشهد.
۳۹. مقدس اردبيلى، احمد بن محمد (۱۴۰۳)، *مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان*، تحقيق: آقامجتبي عراقى و على پناه اشتهاردى و آفاحسين يزدي اصفهاني، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم.
۴۰. ميرداماد، محمد باقر بن محمد (بي تا)؛ *الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية*؛ [بي جا]: [بي نا].
۴۱. نائيني، محمد حسين (۱۳۵۲)، *أجود التقريرات*، تقريرات ابوالقاسم خويي، مطبعة العرفان، قم.
۴۲. وحيد بهبهاني، محمد باقر (۱۴۱۵)، *الفوائد الحائرية*، مجمع الفكر الاسلامي، قم.