



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

روش شناسی علم کلام

اصول استنباط و دفاع و عقاید

رضا برنجکار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

روش شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید

نویسنده:

رضا برنجکار

ناشر چاپی:

موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	روش شناسی علم کلام : اصول استنباط و دفاع در عقاید
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۲۳	سخن آغازین
۲۵	مقدمه
۲۹	بخش اول:مباحث مقدماتی
۲۹	اشاره
۳۱	علم کلام و ویژگی های اصلی آن
۳۱	اشاره
۳۴	اهداف و وظایف متکلم
۳۶	روش و منابع علم کلام
۳۸	معرفت اعتقادی،اقسام و درجات آن
۴۲	اصول و فروع
۴۲	اشاره
۴۳	الف-اصول اعتقادی
۴۶	ب-فروع اعتقادی دین
۴۷	تفاوت های کلام با فقه و فلسفه
۴۸	مفهوم روش شناسی
۵۰	مفهوم حجیت
۵۳	بخش دوم:روش شناسی استنباط
۵۳	اشاره
۵۵	فصل اول:روش نقلی
۵۵	مقدمه

۵۸	ضرورت تفکیک مقام استنباط، اعتقاد و دفاع
۵۹	طبقه بندی متون اعتقادی
۶۴	ضرورت کلّ نگری و مسأله امکان تجزّی در کلام
۶۸	اعتبار قطع در عقاید
۶۹	ویژگی های قطع
۶۹	اشاره
۶۹	الف- کاشفیت از واقع (واقع نمایی)
۶۹	ب- حجّیت قطع
۷۲	اعتبار ظنّ در عقاید
۷۲	معناشناسی ظن
۷۶	اعتبار خبر واحد در عقاید
۷۶	اقوال منکران
۷۶	اقوال متقدمان
۸۱	اقوال متأخران
۸۲	دلایل منکران خبر واحد
۸۲	اشاره
۸۲	دلیل اول: اجماع منقول
۸۳	دلیل دوم: اطلاق و عمومیت نهی از ظن
۸۵	دلیل سوم: مطلوبیت معرفت یقینی در اعتقادات
۸۶	دلیل چهارم: امکان تعلیق حکم در اعتقادات
۸۸	دلیل پنجم: لغویت در جعل حجّیت
۹۰	تحلیل و جمع بندی
۹۳	اقوال معتقدان
۹۳	اقوال متقدمان
۹۷	اقوال متأخران
۱۰۲	سیره عقلاء، دلیل عمده بر حجّیت

۱۰۴	نتیجه گیری
۱۰۵	اعتبار ظهور در عقاید
۱۰۷	فصل دوم: روش عقلی
۱۰۷	اهمیت عقل و جایگاه آن در انسان
۱۰۹	مفهوم عقل
۱۱۷	عقل ریاضی و منطقی و حجیت آن
۱۱۹	عقل سلیم و فطری و حجیت آن
۱۲۱	مشهورات عقلایی و حجیت آنها
۱۲۲	امور معقول و موجه و حجیت آنها
۱۲۵	کارکردهای عقل
۱۲۵	کارکرد نظری
۱۲۹	کارکرد عملی
۱۳۹	کارکرد ابزاری
۱۴۲	کارکرد استنباطی
۱۴۳	کارکرد دفاعی
۱۴۴	نقش های عقل در معارف دینی
۱۴۴	نظریه میزان بودن عقل
۱۴۵	نظریه مفتاح بودن عقل
۱۴۵	نظریه مصباح بودن عقل
۱۴۸	نظریه مختار
۱۵۳	تعارض عقل و نقل
۱۵۳	معناشناسی و شرایط تعارض
۱۵۵	حل تعارض
۱۵۷	فطرت
۱۶۵	بخش سوم: روش شناسی دفاع
۱۶۵	اشاره

۱۶۷	فصل اول: روش شناسی تبیین
۱۶۷	اشاره
۱۶۷	مفهوم تبیین
۱۶۸	هدف و فوائد تبیین
۱۶۹	شرایط تبیین
۱۶۹	اشاره
۱۶۹	۱. شرایط تبیین با توجه به مخاطب
۱۷۰	۲. شرایط تبیین با توجه به موضوع
۱۷۱	۳. شرایط تبیین با توجه زمان و مکان
۱۷۴	۴. شرایط تبیین با توجه به تبیین کننده
۱۷۵	روش های تبیین
۱۷۵	اشاره
۱۷۵	۱. روش تعریف مفردات
۱۷۶	۲. روش ذکر تاریخچه
۱۷۷	۳. روش ذکر مبانی
۱۷۹	۴. روش ذکر لوازم
۱۷۹	۵. روش ذکر احتمالات و انتخاب احتمال درست
۱۸۰	۶. روش طرح سؤال
۱۸۱	۷. روش ذکر مثال و تشبیه
۱۸۲	۸. روش ذکر مصداق
۱۸۳	فصل دوم: روش شناسی تنظیم
۱۸۳	اشاره
۱۸۳	مفهوم تنظیم
۱۸۴	هدف و فوائد تنظیم
۱۸۵	شرایط تنظیم
۱۸۵	اشاره

- تنظیم با توجه به موضوع ۱۸۵
- شرایط تنظیم با توجه به مخاطب ۱۸۶
- شرایط تنظیم با توجه به زمان و مکان ۱۸۶
- شرایط تنظیم برای تنظیم کننده ۱۸۷
- روش های تنظیم ۱۸۷
- اشاره ۱۸۷
- روش تنظیم بر اساس ترتیب منطقی آموزه ها ۱۸۷
- روش تنظیم بر اساس آموزه های عقلی و نقلی ۱۸۸
- روش تنظیم بر اساس آموزه های قطعی و ظنی ۱۸۸
- روش تنظیم بر اساس اهمیت آموزه ها ۱۸۸
- روش تنظیم بر اساس وضعیت مخاطب و شرایط زمان و مکان ۱۸۹
- فصل سوم: روش شناسی اثبات ۱۹۱
- اشاره ۱۹۱
- مفهوم اثبات ۱۹۱
- هدف و فوائد اثبات ۱۹۲
- شرایط اثبات ۱۹۲
- اشاره ۱۹۲
۱. شرایط اثبات با توجه به موضوع ۱۹۳
۲. شرایط اثبات با توجه به مخاطب ۱۹۳
۳. شرایط اثبات با توجه به زمان و مکان ۱۹۳
۴. شرایط اثبات برای اثبات گر ۱۹۴
- روش های اثبات ۱۹۴
- انواع دلیل به لحاظ مقدمات ۱۹۵
- اشاره ۱۹۵
- دلیل مبتنی بر مقدمات عقل نظری ۱۹۶
- دلیل مبتنی بر مقدمات عقل عملی ۱۹۶

- ۱۹۶ دلیل مبتنی بر نقل
- ۱۹۷ انواع دلیل به لحاظ شکل و صورت
- ۱۹۷ اشاره
- ۱۹۷ اثبات از راه برهان خلف
- ۱۹۹ اثبات از راه قیاس ذوحیدین
- ۱۹۹ اثبات از راه لوازم و آثار
- ۲۰۰ اثبات از راه فواید و کارکردها
- ۲۰۱ اثبات از راه تشبیه و تذکر به فطرت و امور وجدانی
- ۲۰۳ فصل چهارم: روش شناسی پاسخ به شبهات اعتقادی
- ۲۰۳ اشاره
- ۲۰۳ مفهوم شبهه و الفاظ مرتبط
- ۲۰۳ مفهوم شبهه
- ۲۰۴ مفهوم شک و تفاوت آن با شبهه
- ۲۰۵ مفهوم سؤال و تفاوت آن با شبهه
- ۲۰۶ هدف و فوائد پاسخ به شبهات
- ۲۰۷ شرایط پاسخ به شبهه
- ۲۰۷ الف. شرایط پاسخ به شبهه با توجه به پاسخ گو
- ۲۰۹ ب. شرایط پاسخ به شبهه با توجه به مخاطب
- ۲۱۰ ج. شرایط پاسخ به شبهه با توجه به زمان و مکان
- ۲۱۰ د. شرایط پاسخ به شبهه با توجه به موضوع
- ۲۱۱ روش های پاسخ به شبهه
- ۲۱۱ اشاره
- ۲۱۱ ۱. پاسخ به شبهه بر اساس مبانی شبهه کننده یا نقاط مشترک
- ۲۱۲ ۲. پاسخ به شبهه با روش تبیین واژه ها
- ۲۱۳ ۳. پاسخ به شبهه با روش طرح سؤال
- ۲۱۴ ۴. پاسخ به شبهه با روش پاسخ نقضی

- ۲۱۵ ۵. پاسخ به شبهه با روش پاسخ حلی
- ۲۱۶ ۶. پاسخ به شبهه با طرح احتمال
- ۲۱۶ ۷. پاسخ به شبهه با محسوس سازی معقولات
- ۲۱۷ ۸. پاسخ به شبهه با روش اقرار گرفتن
- ۲۱۹ ۹. پاسخ به شبهه با نقد و رد مبنای شبهه
- ۲۲۰ ۱۰. پاسخ به شبهه با نقد و رد لوازم شبهه
- ۲۲۱ ۱۱. پاسخ به شبهه با نشان دادن تضاد در عقاید شبهه کننده
- ۲۲۱ ۱۲. پاسخ به شبهه با روش ارائه مثال
- ۲۲۳ فصل پنجم: روش شناسی ردّ عقاید معارض دینی
- ۲۲۳ اشاره
- ۲۲۳ مفهوم وجایگاه رد عقاید معارض
- ۲۲۴ هدف و فواید رد
- ۲۲۵ شرایط رد
- ۲۲۵ اشاره
- ۲۲۵ شرایط رد با توجه به متکلم
- ۲۲۷ شرایط رد با توجه فضای حاکم
- ۲۲۷ شرایط رد با توجه به موضوع
- ۲۲۷ روش های رد
- ۲۲۷ اشاره
- ۲۲۷ روش تقدمبنایی و زیرساختاری
- ۲۲۸ روش رد لوازم دیدگاه
- ۲۲۹ روش ارجاع به بدیهیات
- ۲۲۹ روش همگامی با مخاطب
- ۲۳۰ روش استفاده از مبانی طرف مقابل
- ۲۳۲ روش مطالبه دلیل از طرف مقابل
- ۲۳۲ روش برخورد هشدار دهنده

۲۳۳ روش طرح سؤال

۲۳۳ روش طرح احتمال

۲۳۹ منابع و مآخذ

۲۵۱ درباره مرکز

روش شناسی علم کلام : اصول استنباط و دفاع در عقاید

مشخصات کتاب

سرشناسه: برنجکار، رضا، 1342 -

عنوان و نام پدیدآور: روش شناسی علم کلام : اصول استنباط و دفاع در عقاید/ مولف رضا برنجکار.

مشخصات نشر: قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر: انجمن کلام اسلامی حوزه، 1391.

مشخصات ظاهری: 236ص.

شابک: 40000 ریال : 978-964-493-650-0

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتابنامه: ص. [225] - 236؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: کلام

موضوع: کلام -- روش شناسی

شناسه افزوده: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث. سازمان چاپ و نشر

رده بندی کنگره: 302PB /ب4 94 1931

رده بندی دیویی: 4/792

شماره کتابشناسی ملی: 2997562

ص: 1

اشاره

روش شناسی علم کلام : اصول استنباط و دفاع در عقاید

مؤلف رضا برنجکار.

ص: 3

فهرست

ص: 5

فهرست

ص: 6

فهرست

ص: 7

فهرست

ص: 8

فهرست

ص: 9

فهرست

ص: 10

بی گمان بنیادی ترین و درخشان ترین رکن معرفت دینی را می توان عقائد و معارف نظری دین دانست. به همین جهت در میان علوم اسلامی، علم کلام به عنوان دانشی که استنباط، تبیین، تنظیم، اثبات و دفاع از آموزه های معرفتی دین را عهده دار گشته، همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار داشته است. بگونه ای که دانش کلام را می توان در کنار دانش فقه و حتی مقدم بر آن، از دانش های اصیل و مستقل اسلامی به شمار آورد. در پرتو رشد و تکامل علم کلام، استمرار هویت اجتماعی و تاریخی تفکر شیعی شکل یافته، و به تدریج بر اساس اصالت فکری و معرفتی برخاسته از مکتب اهل بیت (علیهم السلام)، بر ساخته گشته و تناور شده است.

در این راستا، متکلمان بزرگ امامیه در دوره نخستین به تبیین عناصر اساسی مکتب دست یازیدند و از گوهر اندیشه ناب اسلامی در مقابل خطوط انحرافی به سختی دفاع کردند. در نسلهای بعدی بزرگانی چون شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در تدوین نظام های جامع کلامی، تلاش های فراوانی را به ثمر رساندند، که حاصل آن امروز به عنوان میراث فکر اسلامی-شیعی در اختیار ما قرار دارد.

اما از آن جا که اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان منبع و سرچشمه اصیل علوم الهی، در شرایط عینی جامعه و متناسب با ظرفیت های مکانی و زمانی به تبیین و نشر معارف قرآنی می پرداختند و حتی گاه ویژگی های مخاطب خاص را رعایت می کرده اند، و از آن رو که جامعه شیعه در هر دوره با تفاوت هایی از نظر وسعت و ضیق روبرو بوده و عناصر جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی در بیان اعتقادات و تفکر شیعی، نقشی بسزا داشته است، بازخوانی و بازیابی معارف اصیل اعتقادی با هدف بهره مندی بیشتر و به دست آوری فهمی والاتر از معارف اهل بیت (علیهم السلام)، ضروری به نظر می رسد. ضرورت این مهم به ویژه با

ورود اندیشه های بیرونی، و تقابلهای نوین در عرصه مباحث فکری بیش از پیش خودنمایی می کند.

از این رو شایسته است امروزه که با تشکیل یک نظام شیعی در ایران، بسیاری از مردم جهان و نخبگان به شناخت فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام) روی آورده اند و مخالفان نیز از روی کینه ورزی و بدخواهی برای خاموش کردن این نور الهی به شبهه افکنی و تیره سازی فضای گفتگوهای علمی امید بسته اند، اقدامی اساسی و برنامه ای روشمند و علمی در تبیین اصول و مفاهیم پایه در مدرسه اهل بیت (علیهم السلام) و احیای میراث فکری ایشان در حوزه مباحث اعتقادی، تدارک شود.

پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام) وابسته به مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، تلاشی ویژه را با هدف «تبیین روشمند مبانی و مکتب معرفتی اهل بیت (علیهم السلام) و نشان دادن برتری های آن بر سایر مدارس و مذاهب فکری و پاسخگویی به شبهات آنان» آغاز نموده؛ که تدوین کتاب «روش شناسی علم کلام» را می توان از نخستین قدم های آن دانست. حاصل سالها تلاش محقق ارجمند حجت الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار در این موضوع، در گروه روش شناسی پژوهشکده با نظارت ایشان، مورد بازخوانی و مستندسازی قرار گرفته و به تدوین آن اقدام شد. این موضوع که همزمان از سوی مؤلف محترم در انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه تدریس می شد، با استقبال مسئولان محترم انجمن روبرو شد و در نتیجه مقرر شد که این اثر به صورت یک پروژه مشترک به جامعه علمی عرضه شود. پژوهشکده بر خود لازم می داند از مؤلف محترم و تمام کسانی که در ارتقای کیفی و انتشار کتاب همت نمودند، به ویژه انجمن کلام اسلامی قدردانی نماید. در این خصوص بایستی از مساعدت های ریاست محترم مؤسسه دارالحدیث حضرت آیت الله ری شهری یاد کنم که بی گمان بدون عنایت ایشان، پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام) به این نقطه از شکوفایی و ثمربخشی نمی رسید.

باش تا صبح دولتش بدمد کاین هنوز از نتایج سحر است

رییس پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام)

محمد تقی سبحانی

یکی از مهم ترین ویژگی های یک علم که باید در بررسی و شناخت آن طرح شود، روش آن علم است. به عبارتی روش، موضوع و غایت یک علم اصلی ترین ویژگی های قابل مطالعه هر علم است.

بررسی و تنقیح روش علم کلام و طرح مباحث روش شناسانه درباره این علم یکی از مقدمات ضروری حوزه کلامی روش مند است. با وجود این، مباحثی که در کتاب های کلامی قدیم و جدید ذکر شده، به مباحث محتوایی و موضوعات کلامی و مقدمات محتوایی آن مربوط می شود.

البته بررسی یک علم و روش آن معمولاً در علم دیگر مطالعه می شود، که علم کلام تاکنون از چنین دانشی بهره مند نبوده است.

نیاز به مطالعه یک علم و روش آن زمانی احساس می شود که آن علم به رشد کافی رسیده و مورد توجه جامعه علمی قرار گرفته باشد.

با توجه به تأسیس مراکز و مؤسسات علمی و رشته هایی با هدف مطالعه در حوزه کلام، انتشار کتاب ها و مقالات متعدد در تبیین اعتقادات دینی و پاسخ به پرسش ها و شبهاتی که درباره دین، اسلام و تشیع تدوین مطرح شده است؛ به نظر می رسد این علم تا حدی جایگاه خود را بدست آورده و توجه دانشمندان را به خود معطوف کرده است. از این رو، زمان طرح بررسی های روش شناسانه درباره این علم فرا رسیده است.

هر علمی نیازمند سلسله مبانی و روش هایی است که در علم دیگری مورد بررسی قرار می گیرد. برای مثال مبانی روشی فلسفه در علم منطق، مبانی روشی فقه در علم

اصول و مبانی روشی علوم تجربی در فلسفه علم بررسی می شود. بنابراین، مبانی روشی کلام نیز باید در علم دیگری بررسی شود. البته برخی مباحث منطق و اصول فقه در کلام نیز به کار می آید، اما برخی مباحث مختص کلام وجود دارد که باید در علم جدیدی بررسی شود. کتاب حاضر سعی کرده تا با طرح این گونه مباحث، ضمن پاسخ گویی به نیاز موجود، حرکتی برای تأسیس علمی جدید باشد.

متکلمان در تعریف علم کلام به دو جنبه «استنباط عقاید دینی» و «دفاع از عقاید دینی» اشاره کرده اند. این دو جنبه، به دو وظیفه اصلی و کلی متکلم اشاره می کند و بقیه وظایف از این دو نشأت می گیرند.

مباحث کتاب حاضر، پس از بخش مقدماتی، در دو بخش «روش شناسی استنباط» و «روش شناسی دفاع»، سامان یافته است؛ که اولی در دو فصل روش شناسی نقلی و روش شناسی عقلی؛ و دومی در پنج فصل تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات، و رد مکاتب معارض بیان شده است.

در زمستان سال 1375 مقاله ای از بنده تحت عنوان «روش شناسی علم کلام: روش استنباط از متون دینی» در مجله نقد و نظر به چاپ رسید. از همان زمان، بلکه پیشتر از آن، به فکر تدوین کتابی در این زمینه بودم و در این فاصله، مقالاتی درباره عقل منتشر نمودم.

در سال 1389 پیشنهاد تدریس درس روش شناسی کلام از سوی بنیاد فرهنگی امامت _ که دوره تخصصی امامت را در حوزه علمیه قم اجرا می کند _ به بنده داده شد و درس های آن دوره ثبت و به شکل جزوه ای درآمد. متعاقباً پس از آغاز به کار پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام) وابسته به مؤسسه دارالحدیث، گروه روش شناسی کلام در این پژوهشکده تأسیس شد.

با توجه به موضوع گروه با گروهی از فضلاء حوزه کارگاهی در این زمینه برگزار و مطالب تدریس شده با ایشان مرور، نقد و بررسی شد.

مسئولیت تحقیق، افزودن مستندات و تکمیل جزوه درسی براساس دیگر مقالات بنده و اصلاحاتی که در ضمن تدریس و بررسی دوباره انجام می شد، بر عهده جناب

آقای حجت الاسلام مهدی کریمی _ دبیر گروه _ قرارگرفت. اعضای گروه ضمن کار، هر یک تحقیقی درباره بخش سوم کتاب برعهده گرفتند که از این تحقیقات در بخش سوم کتاب استفاده شد. در این مرحله جناب آقای حجت الاسلام مهدی نصرتیان در تنظیم و اعمال اصلاحات بخش سوم کتاب بنده را یاری کردند.

برای بار سوم مطالب آماده شده برای گروهی از اعضای انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم تدریس و بار دیگر مورد اصلاح و تکمیل قرار گرفت.

در این جا برخورد لازم می دانم از همه عزیزانی که در تدوین و انتشار کتاب نقش داشتند، به خصوص جناب حجه الاسلام مهدی کریمی که بدون تلاش و همت ایشان کار به نتیجه مطلوب نمی رسید، و نیز جناب حجت الاسلام مهدی نصرتیان که مساعی ایشان نیز در کار بسیار مؤثر بود، و از دیگر اعضای گروه روش شناسی کلام، حجج اسلام آقایان افقی، جدی، غلامی، صمیمی و نصرتی تشکر کنم. همچنین از جناب حجت الاسلام و المسلمین سبحانی رییس محترم پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام)، که از نکات ارزشمندشان در ارزیابی کتاب استفاده کردم؛ معاون ایشان جناب حجت الاسلام سیدهادی سیدوکیلی که در انتشار کتاب کمک نمودند، جناب حجت الاسلام و المسلمین دکتر صادقی رییس محترم انجمن کلام اسلامی که از پیشنهادهایشان استفاده کردم و جناب حجت الاسلام و المسلمین مسعودی که از نکات مفیدشان در ارزیابی استفاده کردم، قدردانی می نمایم.

رضا برنجکار

قم _ 21 مهر 1391 مطابق با 25 ذی القعدة 1433

ص: 15

همان گونه که در مقدمه اشاره شد، مباحث اصلی کتاب در دو بخش «استنباط» و «دفاع» مطرح می شود. بخش اول به مباحثی پرداخته است که به صورت مقدمه برای دو بخش ذکر شده ایفای نقش می کند و در روشن شدن مباحث آن دو بخش مفید خواهد بود. اگر چه برخی از مباحث مقدماتی در جای خود از اهمیت بسیاری برخوردار است اما برای سیر محتوای مطالب این کتاب، جنبه مقدماتی دارد. بنابراین، طرح بحثی در بخش مقدماتی، به معنای کم اهمیت بودن آن بحث نیست.

هم زمان با ظهور منازعات و اندیشه های اعتقادی متفاوت در فضای فکری مسلمین، علمی شکل گرفت که در برگیرنده مباحث اعتقادی بود و با نام های مختلفی چون «علم العقاید»، «فقه اکبر»، «علم الکلام»، «علم التوحید و الصفات» و «علم اصول دین» خوانده می شد. (1) مشهورترین این اسامی همان اصطلاح «علم کلام» است که دست کم از قرن دوم هجری شایع شد.

در سیر تاریخی این علم، تعاریف مختلفی برای «علم کلام» ذکر شده است (2) که بیان و بررسی تک تک آن ها به طول می انجامد؛ اما در یک نگاه کلی می توان دو نگرش اصلی به علم کلام را مشاهده کرد.

در دوران های نخستین پس از اسلام و به طور مشخص در قرن اول و دوم، کلام به عنوان دانشی مطرح شد که به دفاع از آموزه های دینی می پرداخت. در مقابل، از شناخت همه معرفت های دینی استنباط شده از قرآن و حدیث، به عنوان علم فقه یاد می شد.

ص: 19

-
- 1- (1). سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج 1، ص 164؛ [1] علی سامی نشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج 1، ص 238؛ [2] نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل، ص 1؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص 20.
- 2- (2). برای آشنایی با برخی از تعاریف ر. ک: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص 475؛ محمد علی تهانوی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ص 22؛ عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، ص 6؛ میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج 1، ص 34؛ سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج 1، ص 163.

بر این اساس، وظیفه فقه، استنباط معارف اعتقادی، احکام و اخلاق، و کلام، متصدی دفاع از این معارف بود و تقسیم فقه به دو حوزه (فقه اکبر و فقه اصغر) ⁽¹⁾ بر همین مبنا بوده است.

بسیاری از تعاریفی که برای علم کلام ذکر شده، ناظر به همین تعریف از کلام است. برای مثال فارابی در تعریف کلام می گوید:

صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صدرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل؛ ⁽²⁾

فن کلام، ملکه ای است که آدمی به وسیله آن می تواند از عقاید و افعالی که صاحب دین به آن تصریح کرده دفاع کند و باطل بودن هرآن چه را که با دین مخالفت دارد، با سخن و کلام اثبات نماید.

در آیات و احادیث نیز به همین معنای فقه و کلام اشاره شده است. برای مثال ظاهر آیه شریفه (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) ⁽³⁾ فهم همه معارف دینی است، بلکه می توان گفت به قرینه ادامه آیه (لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ) مراد از آن در درجه اول، عقائد و در درجه دوم فهم اخلاق و احکام است. همچنین وقتی امام صادق (علیه السلام) به یونس بن یعقوب می فرماید:

«يا يونس لو كنت تحسب الكلام كلمته» و یونس در پاسخ می گوید:

«أنتي سمعتك تنهي عن الكلام وتقول: ويل لأصحاب الكلام» و در ادامه می فرماید:

«أخرج الى الباب فانظر من ترى من المتكلمين فأدخله» ⁽⁴⁾ همین معنا از کلام، یعنی علم مناظره و تکلم با مخالفان و اثبات معارف دینی ورد عقاید مخالف مراد است.

ص: 20

1- (1). برخی بر این باورند که این نام اولین بار به طور مضبوط، توسط ابوحنیفه (متوفای 150ق) به کار رفت زیرا او کتاب کلامی خود را الفقه الکبر نامید اما اگر این مطلب درست باشد نشان دهنده این است که در آن زمان این نام شیوع داشته است نه اینکه او مبدع این اصطلاح بوده، علاوه بر اینکه در مقابل تردیدهایی نیز در صحت انتساب این کتاب به وی مطرح گردیده است. ر.ک: علی سامی نشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج 1، ص 238.

2- (2). جعفر آل یاسین، الفارابی فی حدوده ورسومه، ص 319. [1]

3- (3). توبه: 122. [2]

4- (4). کلینی، الکافی، ج 1، ص 171. [3]

از این معنای علم کلام، یونانیان و آباء کلیسا با تعبیر ology (دفاعیه) یاد می کردند و به صاحبان آن ologists (مدافعان) می گفتند. (1)

نگرش دوم درباره علم کلام از قرن سوم به بعد مطرح می شود. در این نگرش، کلام علمی است که هم متکفل استنباط معارف و هم موظف به دفاع از این معارف است.

البته در این دیدگاه، منظور از معارف، تنها معارف اعتقادی و دینی است. روشن است که در مقابل این تعریف از کلام، علم فقه به معنای دانش فهم احکام عملی از منابع دینی قرار خواهد گرفت. برخی از تعاریف علم کلام ناظر به همین معنا از علم کلام است.

برای مثال در شرح مقاصد آمده است:

الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية. (2)

و نیز «ایچی» می نویسد:

الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة. (3)

و نیز در دلایل الصدق آمده است:

هو إقامة الحجّة المعتمدة من العقل والنقل بالتي هي أحسن على أصول الدين، إرشاداً للمُسترشدين، وإلزاماً للمُعاندين، ولتحفظ به قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المُبطلين. (4)

از آن جا که امروزه نگرش دوم غلبه دارد؛ در این کتاب همین دیدگاه مد نظر خواهد بود؛ بدین سان علم کلام به این صورت تعریف می شود:

علم کلام دانشی است که درباره اعتقادات دینی به شیوه عقلی و نقلی بحث می کند و ضمن استنباط این اعتقادات از منابع آن، به تبیین،

ص: 21

1- (1) ر. ک: Diction y 21-20 ک Willi L. Reese و philoso phy d religion. و محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 38.

2- (2) سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج 1، ص 163. [1]

3- (3) میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج 1، ص 38، مشابه همین تعریف در مقدمه ابن خلدون نیز آمده است: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات». ر. ک رفیق عجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشريف، ج 1، ص 192.

4- (4) محمد حسین مظفر، دلایل الصدق، ص 18.

تنظیم و اثبات اعتقادات دینی پرداخته و به شبهات و اعتراضات مخالفان پاسخ می‌گوید.

در این تعریف هم به «موضوع»، هم به «روش» و هم به «غایت» اشاره شده است. موضوع، اعتقادات دینی؛ روش، روش عقلی و نقلی؛ و غایت این علم، استنباط عقاید و دفاع (1) از آنها دانسته شده است. (2) بدین ترتیب سه ویژگی اصلی علم کلام در این تعریف ذکر شده است. البته از این میان، در کتاب حاضر تنها به «روش علم کلام» پرداخته می‌شود و در بحث بعد، توضیح بیشتری در مورد غایت علم کلام و روش آن خواهد آمد.

اهداف و وظایف متکلم

در بحث قبل، غایت علم کلام، استنباط عقاید و دفاع از آنها دانسته شد. این دو غایت که وظایف و اهداف متکلم نیز هستند؛ قابل تحلیل به شش وظیفه است.

متکلم بعد از این که در مقام اول یعنی مقام استنباط یا مقام ثبوت، مثل فقیه در فقه عملی به معارفی دست پیدا کرد، در مقام دفاع یا مقام اثبات پنج کار عمده انجام می‌دهد که عبارتند از:

1. تبیین و توضیح مطلب: یعنی به زبان مخاطبین آموزه‌های استنباط شده را توضیح داده، در صورت لزوم آن را تحلیل کرده، مبانی و لوازم آن را بیان می‌کند.

2. تنظیم: یعنی معارف استنباط شده را دسته‌بندی، مقدم و مؤخر کرده و در یک نظام قرار داده و با نظم خاصی آنها را مرتب می‌کند.

3. اثبات: یعنی متکلم با توجه به وضعیت مخاطب که مثلاً یک ملحد است یا یک مسیحی یا یک مسلمان مخالف _ آن را اثبات می‌کند. از این رو ممکن است مطلبی را از نقل استنباط کند اما در موضع اثبات، آن را با عقل اثبات نماید.

ص: 22

1- (1). عبد الرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، ج 1، ص 5؛ علامه حلی، نهایی المرام فی علم الکلام، ج 1، ص 12.

2- (2). البته تذکر این نکته نیز لازم است که گاه اشکال و شبهه ای که به یک فرع فقهی وارد می‌شود، از باب ادله وافی به آن یا اشکال در استنباط آن نیست؛ بلکه مقصود حقیقی خدشه وارد نمودن به یکی از اعتقادات دینی است، در این صورت دفع این شبهه نیز در محدوده وظایف علم کلام قرار می‌گیرد.

4. ردّ شبهات: منظور شبهاتی است که درباره آن مطلب استنباط شده، وارد شده باشد.

5. ردّ عقاید معارض دین: یعنی پرداختن به عقایدی که در مقابل دین قرار می‌گیرد، حتی اگر کسی بر آن اساس شبهه ای وارد نکند. به عنوان نمونه، متکلم در برابر مکتب داروینیسیم یا مارکسیسم موضع‌گیری می‌کند، حتی اگر پیروان این مکاتب کاری با اسلام نداشته باشند، چراکه پذیرش آن مکاتب ذاتاً با اسلام معارض است.

باید توجه داشت که این کارها، نسبت به مخاطب و در راستای دفاع از دین است؛ بنابراین اگر عالم دینی برای خودش آموزه های دینی را تنظیم نماید و قصدش تبلیغ دین و دفاع از دین نباشد، این نوع تنظیم مورد نظر نیست و به کار او، دفاع نمی‌گویند. به دیگر سخن پس از فهم دین، متکلم در صدد دفاع از دین برمی‌آید و اگر تنها به استنباط عقاید اکتفا کند او را می‌توان یک عالم دینی یا به تعبیر دقیق‌تر عالم به علم عقیده یا دانشمند عقاید نامید؛ نه یک متکلم. یعنی وقتی به کسی متکلم گفته می‌شود که در هر دو مقام استنباط و دفاع، اجمالاً نقش آفرینی کند. بنابراین اگر کسی لااقل بخشی از معارف دینی را استنباط نماید و برخی از مراحل دفاع را انجام دهد به گونه ای که عرفاً به کار او دفاع گفته شود، می‌توان او را متکلم دانست، هرچند برخی از مراحل مانند ردّ مکاتب معارض را انجام ندهد.

گاهی دفاع به معنای خاص کلمه مورد نظر است و منظور از آن، دو مرحله اثبات عقاید دینی و ردّ شبهات است. این معنای دفاع را می‌توان دفاع بالمعنی الاخص نامید. اما آنچه در این جا از دفاع در مقابل استنباط اراده می‌شود دفاع بالمعنی الاعم است که شامل هر پنج مرحله پس از استنباط می‌شود. در مقام دفاع، متکلم با مخاطب مواجه است و هدف غایی او، دفاع از دین به معنای زمینه سازی برای اعتقاد مردم به دین است که این کار را با تبیین و تنظیم مناسب و قابل قبول برای مخاطب و استدلال به نفع دین و ردّ شبهات و مکاتب معارض با دین انجام می‌دهد.

برای رسیدن به وظایف ششگانه کلام، از روش های خاصی باید استفاده شود که در این کتاب به بررسی این روش ها خواهیم پرداخت. اما به صورت خلاصه و اجمالی می توان گفت که روش علم کلام روش عقلی نقلی است و در مورد شیوه استنباط باید گفت که اساساً استنباط کار عقل است اما منابع استنباط، عقل و نقل است و متکلم از بدیهیات عقلی، آیات قرآن و روایات معتبر استفاده می کند. دفاع نیز کار عقل است اما متکلم با توجه به عقاید مخاطب می تواند به اصول عقلی یا نقل و یا هر دو استناد کند.

البته باید توجه داشت که منظور از «روش عقلی» اعم از روش عقلی به معنای رایج کلمه است که در آن تنها از مبادی عقلی استفاده می شود و گزاره های صرفاً عقلی در قالب اشکال منطقی تنظیم می گردد تا به کشف مجهولات بیانجامد.

به بیانی دیگر، مقصود از روش عقلی در این جا همان روش «غیر نقلی» است، چراکه متکلم در مقام دفاع از دین، از همه روش های مقبول از جمله روش تجربی و تاریخی نیز استفاده می کند. برای مثال متکلم می تواند از گزاره های قطعی علوم روان شناسی، فیزیک و شیمی و نیز حتی روش های آماری و تحقیقات میدانی در راستای تبیین آموزه های دینی، اثبات و دفاع از آنها استفاده کند. از این رو می توان به جای عقل و نقل، منابع درون دینی و منابع برون دینی را مطرح کرد.

بنابراین با یک نگاه کلی می توان منابع علم کلام را در دو دسته جای داد: «عقل و نقل». منظور از نقل همان منابع متنی اسلام یعنی «قرآن و احادیث» است. قرآن، منبع وحیانی و احادیث، مبین آیات قرآن هستند. از این رو طبیعی است که متکلم در مقام استنباط به قرآن و روایات مراجعه کند، زیرا این دو مهم ترین منبع در استنباط معارف اسلامی به شمار می آیند. بحث تفصیلی درباره این دو منبع در کتاب های اصولی مطرح شده است و در این کتاب نیز به برخی از آنها در فصل روش نقلی پرداخته خواهد شد.

اما مقصود از عقل در این مباحث، یکی از قوای معرفتی در برابر دیگر قوا نیست بلکه منظور همه قوای بشری، در برابر منبع الهی وحی است که شامل حس، قلب، وجدان و فطرت می شود، در صورتی که معرفت حاصل از آنها قطعی باشند.

البته عقل گاه در معنای اصطلاحی خاص نیز به کار می رود که در بحث روش عقلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

متکلمان اسلامی چنان که اشاره شد در تعریف علم کلام به دو جنبه «استنباط عقاید دینی» و «اثبات این عقاید و دفاع از آنها» اشاره کردند (1) و در عمل نیز همین دو کار عمده را، که هر یک دارای مراحل است، انجام داده اند؛ (2) هرچند، به دلیل ضرورت پاسخگویی به مخالفان، معمولاً جنبه دوم، بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.

آنان با قطع نظر از اختلافی که در چگونگی اثبات خدا و راه وصول به «معرفة الله» دارند، پس از اثبات وجود خدا و نبوت خاصه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در استنباط عقاید دینی به دو منبع عقل و وحی توسل می جویند؛ البته در میزان استفاده از این دو منبع، در میان ایشان گرایش های مختلفی وجود دارد. برخی متکلمان، همچون معتزله، تا آنجا پیش رفته اند که همه معارف اعتقادی را عقلی دانسته و نقش وحی را تأیید و ارشاد حکم عقل پنداشته اند. (3) برخی دیگر، چون اشاعره، همه واجبات و هرگونه حسن و قبح را نقلی دانسته (4) و نقش اصلی عقل را دفاع از معارف دینی می دانند. اهل حدیث و افرادی چون احمد بن حنبل و مالک بن انس که تنها مصدر اعتقاد را کتاب و سنت دانسته و از هرگونه تکلم در مسائل اعتقادی احتراز می جستند. (5) در میان متکلمان امامیه اگرچه در اصل حجیت عقل و وحی اختلافی نبوده، اما همواره گرایش های مختلفی در این باره وجود داشته است.

به هر حال روشن است که برای اثبات حجیت قرآن و روایات ابتدا باید وجود خداوند و نبوت را اثبات کرده تا بتوانیم از وحی استفاده کنیم و این کار با بهره گیری از عقل و

ص: 25

-
- 1- (1) ر.ک: سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج 1، ص 163؛ میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج 1، ص 34؛ عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، ص 5؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، صص 18 و 20؛ جعفر آل یاسین، الفارابی فی حدوده و رسومه، ص 319.
 - 2- (2) رضا برنجکار، معرفت فطری خدا، ص 139.
 - 3- (3) شهرستانی، ملل و نحل، ج 1، ص 42.
 - 4- (4) همان، صص 101 و 102.
 - 5- (5) محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص 461.

روش عقلی ممکن است. از این رو روش عقلی و نقلی هر دو باید مورد بحث قرار گیرند تا جایگاه هر کدام در مباحث اعتقادی روشن شود.

بدین جهت، بخش دوم که به روش شناسی استنباط می پردازد به دو فصل تقسیم می شود: «شناخت روش عقلی، شناخت روش نقلی». در بخش سوم کتاب یعنی روش شناسی دفاع، نیز به جایگاه عقل و نقل اشاراتی خواهد شد.

معرفت اعتقادی، اقسام و درجات آن

از یک سو - چنان که گفته شد - موضوع علم کلام، عقاید است و از سوی دیگر اهمیت تبیین موضوع هر علم نیز ضرورتی انکار ناشدنی است. بنابراین پیش از سخن درباره هر موضوع جزئی یا کلی در علم کلام، ابتدا باید حقیقت معرفت اعتقادی روشن شود.

«معرفت» را گاه به معنای «مطلق آگاهی» تعریف کرده اند که خود قابل تقسیم به دو بخش «علم حضوری» و «علم حصولی» است و علم حصولی به «تصور» و «تصدیق» تقسیم می شود. گاهی منظور از معرفت، تصور و گاهی تصدیق و باور است که آن نیز به دو قسم «باور ذهنی» و «باور قلبی» تقسیم می شود و البته گاهی نیز مقصود از معرفت، شناخت حقیقت خارجی (1) است.

در این کتاب، مقصود از معرفت اعتقادی، تصدیق و باور است که عملی جوانحی و اختیاری می باشد. توضیح این که در نظر مشهور فیلسوفان، معرفت معلول علل و عوامل خارجی است و مبادی سه گانه عمل یعنی: «معرفت، میل و اراده» هیچ کدام اختیاری نیستند (2) اما این نظریه با مشکلات بسیاری روبرو است. به نظر می رسد اراده و اختیار در

ص: 26

1- (1). معنای لغوی معرفت همین معناست. ر.ک: أبو هلال العسکری، الفروق اللغویة، ص 62، احمد بن محمد بن علی المقرئ الفیومی، المصباح المنیر، ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ابی القاسم محمود بن عمر الزمخشری، اساس البلاغه، ماده «عرف» و نگارنده، رضا برنجکار، معرفت فطری خدا، صص 57 و 58.

2- (2). صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج 6، ص 354 و ج 4، ص 114.

مبادی سه گانه عمل نقش اساسی دارد، میان این مبادی و میان مبادی و خود عمل، ارتباطی دوطرفه برقرار است. (1)

البته اختیاری بودن این مبادی معانی مختلفی دارد که قدر مشترک آن آزادی انسان در تأثیرگذاری بر روی احداث یا ابقا یا افناء یا تضعیف یا تقویت این مبادی است. از این مبادی آنچه در این جا مورد بحث است تصدیق یا باور است و از معرفت اعتقادی همین معنا مورد نظر است. بنابراین معرفت اعتقادی عملی جوانحی و قلبی و اختیاری است که انسان پس از شناخت مطلبی می تواند نسبت به آن قلباً تسلیم شود یا آن را انکار کند.

این معنا از معرفت اعتقادی، اختیاری بوده و می تواند مورد تکلیف و امر و نهی قرار گیرد، البته مقدمه این اعتقاد، شناخت موضوع و محمول و نسبت حکمی است. حتی ممکن است پس از شناختن این موارد، حکم و اذعان به نسبت به صورت ذهنی و غیر اختیاری برای انسان حاصل شود، اما انسان پس از همه این ها این قدرت را دارد که در برابر گزاره، تسلیم قلبی شود یا انکار کند؛ همان طور که کافران با یقین به حقانیت پیامبران و آیات آنان به انکار قلبی پرداختند: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا). 2

اساساً انسان نقشی جز «عمل» ایفا نمی کند، نهایت این که اعمال آدمی یا درونی و جوانحی است، یا بیرونی و جوارحی. در عقاید، لازمه تصدیق خدا و رسول او این است که گزاره هایی که در وحی و ماثور ذکر شده، مورد تصدیق و اذعان قلبی قرار گیرد و علم و معرفت به این گزاره ها کافی نیست. در احادیث نیز سخن از واجبات قلب و اندام هاست و برای هر یک وظایفی بیان شده و معرفت و اقرار، واجب قلبی و یا به عنوان عمل قلب مطرح شده است. امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

فُفْرِضَ عَلَى الْقَلْبِ غَيْرَ مَا فُفْرِضَ عَلَى السَّمْعِ وَفُفْرِضَ عَلَى السَّمْعِ غَيْرَ مَا فُفْرِضَ عَلَى الْعَيْنِ... فَأَمَّا مَا فُفْرِضَ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِيمَانِ فَالْإِقْرَارُ وَالْمَعْرِفَةُ وَالْعَقْدُ وَالرِّضَا... فَذَلِكَ مَا فُفْرِضَ اللَّهُ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِقْرَارِ وَالْمَعْرِفَةِ وَهُوَ عَمَلُهُ. (2)

ص: 27

1- (1) ر.ک: رضا برنجکار، حکمت و اندیشه دینی، صص 286 _ 281.

2- (3) . کلینی، الکافی، ج 2، صص 39، 35، 34؛ [1] ر.ک: رضا برنجکار، مقاله «حضور اراده در مبادی عمل»، نشریه حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره ششم، بهار 1375.

بر قلب چیزی غیر از آنچه بر گوش واجب است، واجب شده است و بر گوش چیزی غیر از آنچه بر چشمان واجب است، واجب شده است...؛ اما ایمانی که بر قلب واجب شده است (عمل قلب)، اقرار، معرفت، پیمان، رضا و... است. این اقرار و معرفت همان است که خدا بر قلب واجب کرده و این ها عمل قلب است....

انسان در هر دو عمل جوارحی و جوانحی آزادی دارد. همان گونه که می تواند نماز بخواند یا نخواند، می تواند پس از شناخت خدا در مقابل او تسلیم شود یا تسلیم نشود و او را انکار کند. در احادیث آمده است:

يسأل السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَالبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ اليه وَالفؤادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ. (1)

از گوش درباره آنچه شنیده است پرسش می شود، از چشم درباره آنچه بدان نگاه کرده سؤال می شود و از قلب درباره آنچه به آن معتقد شده و خود را به آن پیوند زده پرسیده می شود.

باید توجه داشت که بسیاری از اعتقادات، بلکه همه آنها، در ظهور اعمال جوارحی نقش و تأثیر دارند. بالاتر این که پیش فرض احکام عملی، ایمان به خدا و رسول اوست. از سوی دیگر گرچه منظور اصلی در احکام عملی، عمل جوارحی است، اما قلباً نیز لازم است این احکام را تصدیق کرده و از انکار آن خودداری ورزیم.

از سوی دیگر، معرفت اعتقادی نیز دارای اقسام و درجاتی است و تقسیم بندی های مختلفی با ملاک های متفاوت در سیر مباحث کلامی صورت پذیرفته که هر کدام حاوی نکات قابل تأملی است. به طور مختصر به برخی از این تقسیمات اشاره می شود:

الف: در یک تقسیم دوگانه گفته می شود که در برخی مباحث اعتقادی عقلاً یا نقلاً، یقین لازم است و بعضی دیگر می تواند این گونه نباشد. به عبارت دیگر در موضوع برخی اعتقادات یقین اخذ شده است و دسته ای دیگر چنین نیست و در آنها می توان از ظن معتبر نیز بهره جست.

ص: 28

ب: بعضی اعتقادات حتماً باید با عقل ثابت شود و اصلاً با نقل قابل تحصیل نیست و برخی دیگر مواردی است که هم می توان از عقل استفاده کرد و هم از نقل، مثل اصل اعتقاد به معاد.

در مورد نوع اول، به طور قطع می توان گفت که متون مربوط به آن، متون تعبّدی نیست مانند آیات و احادیثی که به اثبات خدا می پردازد. ولی درباره دسته دوم، متون هم می توانند تعبّدی باشند هم غیر تعبّدی. مانند آیات و احادیث مربوط به معاد.

ج: تقسیم دیگر این که اعتقادات را به این اعتبار که در قرآن و سنّت به عنوان اصل و اساس بیان شده و یا نشده به دو دسته تقسیم کرده اند. عقایدی که به عنوان اصل و اساس بیان شده، مثل توحید، عدل، ولایت، امامت و موارد دیگر چنین تعابیری درباره آنها نداریم. به عنوان نمونه در احادیث آمده است:

انّ اساس الدین التوحید و العدل. (1)

یا در برخی احادیث دیگر آمده است:

أساس الاسلام حُبنا اهل البیت. (2)

این تعابیر حاکی از اهمیت این عقاید و نیز زیر بنا بودن آنها برای دیگر عقاید می باشد. برای مثال آموزه توحید در تفسیر دیگر صفات حضرت باری تعالی و حتی ترسیم حیات انسانی و اجتماعی اسلام نقش اساسی دارد. یا آموزه عدل در تفسیر چگونگی تعامل خداوند و انسان و مباحثی چون معاد، جبر و اختیار، قضا و قدر، سعادت و شقاوت مؤثر است. همچنین امامت و ولایت در تفسیر همه اعتقادات حتی خداشناسی نقش ایفا می کند.

د: عقایدی که از ضروریات دین یا مذهب است و عقایدی که جزو ضروریات نیست. برخی عقاید به گونه ای روشن است که همه پیروان یک دین و مذهب به آن اعتقاد دارند و هرکس به آن دین و متون مربوط به آن مراجعه کند به صورت قطعی آن عقیده را در آن دین خواهد یافت، ولی برخی عقاید چنین روشن نیست.

ص: 29

1- (1). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 4، ص 264. [1]

2- (2). کلینی، الکافی، ج 2، ص 46. [2]

علاوه بر این موارد، تقسیمات دیگری نیز وجود دارد که به جهت اختصار از آنها صرف نظر می شود، اما مهم ترین اصطلاح و تقسیمی که مورد بحث فراوان می باشد، تقسیم اعتقادات به اصول و فروع است که نمی توان از آن سخنی به میان نیاورد.

اصول و فروع

اشاره

«اصول دین» گاهی در مقابل فروع عملی دین و به معنای مجموعه معارف اعتقادی به کار می رود. دلیل این نام گذاری آن است که عقاید، اصل و اساس دین است و بدون ایمان به خدا و پیامبر او، عمل به احکام دینی ممکن نیست. برخی اوقات مجموع معارف اعتقادی به دو بخش اصلی و فرعی تقسیم می شود و «اصول دین» در مقابل «فروع اعتقادی دین» به معنای اعتقادات اصلی و اساسی دین به کار می رود. شیخ انصاری در تعریف اصول دین به معنای اول می گوید:

هی التي لا يطلب فيها اولاً وبالذات الا الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً، وإن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية. (1)

مسائلی که مقصود اصلی و اساسی در آنها اعتقاد باطنی و تدین ظاهری است، گرچه ممکن است بر وجوب این اعتقاد و تدین برخی آثار عملی مترتب شود.

آخوند خراسانی در توضیح این سخن می نویسد:

المرادُ بها ما يقابل الفروع... لا خصوص المعارف الخمسة المعروفة. (2)

یعنی: منظور از اصول دین، مسائلی است که در مقابل فروع دین (احکام عملی) قرار می گیرد... نه اصول پنجگانه دین [توحید، نبوت، معاد، عدل، امامت].

بدین ترتیب «اصول دین» به دو معنا به کار می رود: یکی معنای عام که شامل همه معارف اعتقادی می شود و دیگری معنای خاص. از این پس اصول دین را در معنای خاص آن به کار می بریم که در مقابل آن، فروع اعتقادی دین قرار دارد.

ص: 30

1- (1). شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج 1، ص 224. [1]

2- (2). یوسف مدنی التبریزی، درر الفوائد فی شرح الفرائد، ص 101.

در تعریف اصول دین و نیز تعیین مصداق های آن، نظریات متفاوتی مطرح شده است. فهرست مصادیق مهم تر این اصول عبارتند از:

1. ابن خلدون اصول ایمانی اهل سنت را، بر پایه حدیثی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده، شش اصل اعتقاد به «خدا»، «فرشتگان»، «کتاب های آسمانی او»، «فرستادگان او»، «روز قیامت»، و «تقدیر الهی» معرفی می کند. (1)

2. معتزله پنج اصل «توحید»، «عدل»، «وعد و وعید»، «منزلة بین المنزلتین»، و «امر به معروف و نهی از منکر» را اصول عقاید خود می دانند و کتاب هایی با عنوان «شرح الاصول الخمسة» (2) تدوین نموده اند که در تبیین این اصول پنج گانه است. ملاحظه می شود که از این پنج اصل، فقط دو اصل نخست از اعتقادات اساسی هستند و اصل امر به معروف و نهی از منکر از احکام عملی است. به نظر می رسد دلیل این که این پنج اصل، اصول اعتقادی معتزله به شمار می رود آن است که تفسیرهای ایشان از این اصول، آنان را از دیگران جدا می کند و نیز معتزله با وجود اختلافات بسیاری که در میانشان هست، در این موارد با یکدیگر اتفاق نظر دارند و ملاک معتزلی بودن، پذیرش اصول پنجگانه مذکور است. به عبارت دیگر ملاک تمایز و تشخیص آنان این پنج اصل است.

3. سید مرتضی، ضمن نقد نظریه معتزله درباره انحصار اصول دین در پنج اصل مذکور، در نهایت به این نتیجه می رسد که اگر بخواهیم اصول دین را به طور خلاصه بیان کنیم باید به دو اصل «توحید» و «عدل»، اکتفا کنیم چون بقیه اصول، از باب لطف، در مبحث «عدل» داخل می شوند و اگر معتزله بخواهند اصول دین را با تفصیل و توضیح بیان کنند، غیر از پنج اصل مذکور، باید دو اصل نبوت و امامت را نیز بیفزایند و هفت اصل را مصداق اصول دین بگویند. (3)

ص: 31

1- (1). عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص 462.

2- (2). اثری از قاضی عبد الجبار معتزلی.

3- (3). ر.ک: سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج 1، صص 165 و 166.

4. علامه حلی مصادیق اصول دین را به این صورت ذکر می کند: «معرفت خدا و صفات ثبوتی و سلبی او»، «آنچه بر او روا است و آنچه از او ممتنع است»، «نبوت»، «امامت»، «معاد». او در بیان صفات خدا، اوصاف بسیاری را، از جمله: قدرت، علم، حیات، تکلم، صدق، ازلیت، ابدیت، مورد بحث قرار می دهد. (1)

می توان این مباحث را به «توحید» تفسیر کرد و جمله «ما یصح...» را به «عدل». در این صورت دیدگاه علامه با دیدگاه آخوند خراسانی یکی خواهد بود.

5. همان گونه که در سخن آخوند خراسانی بدان اشاره شد، در میان متکلمان امامیه مشهور این است که اصول دین، پنج اصل «توحید»، «نبوت»، «معاد»، «عدل»، «امامت» است. درباره این تفسیر نیز مناقشاتی شده است که طرح و نقد آن در این مجال ممکن نیست.

حال به مهم ترین تعاریف مطرح شده و یا قابل طرح درباره اصول دین اشاره می کنیم:

1. مسائلی که بر انسان ها واجب است با استدلال و نظر عقلی و بدون تمسک به وحی و ماثور، بدان ها معرفت پیدا کرده و معتقد شوند، و اعتقاد به این اصول، شرط مسلمان بودن است، مثل شناخت خدا و رسولش. (2)

2. عقایدی که واجب است از راه عقل یا نقل بدان ها و اعتقاد یافت و بدون این کار، شخص، مسلمان شمرده نمی شود. (3)

3. اصولی که گرچه معرفت و اعتقاد بدان ها لازم است، اما عدم معرفت و اعتقاد باعث خروج از اصل دین نمی شود.

4. اعتقادی که در موضوع شان یقین اخذ شده است و بدون حصول یقین، نمی توان بدان ها اعتقاد ورزید، خواه این یقین از راه عقل حاصل شده باشد، خواه از راه وجدان، فطرت و یا نقل.

ص: 32

1- (1). علامه حلی، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، ص 24.

2- (2). همان.

3- (3). السید محسن الخرازی، بدایة المعارف الالهیة، ج 1، ص 15.

5. اصولی که دیگر عقاید به منزله فروع و شاخه های آن است و می توان همه عقاید دین را در ذیل آنها قرار داد. (1)

6. عقایدی که در فرقه ای از فرق اسلامی، به عنوان مشترکات آنها و یا عقاید خاص و ویژه آنها مطرح است. (2)

7. آن دسته از آموزه های دینی که در متون مقدس به عنوان اصل و اساس از آنها یاد شده است. مثل «توحید» و «عدل». (3)

8. معارفی که در متون دینی مورد تاکید قرار گرفته و بارها از آنها یاد شده است که نشانگر اهمیت خاص آنهاست. مانند وجود فرشتگان، و قضا و قدر الهی.

به نظر می رسد آثار و لوازمی که از اصول دین مورد نظر است، منشأ این اختلاف نظرها شده است. گاه تعیین ایمان و کفر افراد مورد نظر است و گاه وارد شدن در فرقه ای خاص. زمانی مشخص ساختن واجبات اعتقادی مقصود است و زمانی بیان شرایط تصدیق گزاره ای خاص و همین طور آثار دیگری از اصول دین. در این جا نیز متناسب با بحث اصلی در این کتاب که چگونگی استفاده از متون دینی و دسته بندی این متون و از همه مهم تر (حجیت متون دینی در علم کلام) است، و نیز با توجه به مفهوم واژه «اصول»، اصول دین به این صورت تعریف می شود: «آن دسته از معارف اعتقادی که واجب است به صورت یقینی شناخته شوند و مورد تصدیق و التزام قرار گیرند، خواه این شناخت از راه عقل حاصل شده باشد، خواه از راه نقل».

این تعریف با مفهوم اصول دین به معنای اصول اعتقادات نیز سازگار است چرا که اعتقادات، پایه و زیربنای اعمال جوارحی است و اصول اعتقادات، زیربنای اعتقادات و در نتیجه زیربنای همه آموزه های دین است. بنابراین از یک سو همه مسلمانان باید به این اصول علم داشته باشند و از سوی دیگر لازم است به این اصول اعتقاد یقینی داشت. البته تعریف برگزیده، مفهوما یا مصداقا با اکثر تعاریف ذکر شده مطابقت دارد.

ص: 33

1- (1). سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج 1، صص 165 و 166.

2- (2). به نظر می رسد ملاک اصول پنجگانه معتزله همین مطلب باشد.

3- (3). شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص 11.

شیخ انصاری مشخص ساختن مصادیق این معارف را در نهایت اشکال می‌داند، (1) اما قدر متیقن آنها اصول پنج‌گانه توحید، نبوت، معاد، عدل، و امامت است؛ البته به نظر می‌رسد اگر با برخی توجیها، صفاتی چون علم و قدرت الهی در توحید وارد نشود، این صفات نیز باید در اصول دین قرار گیرند.

ب- فروع اعتقادی دین

در مقابل اصول اعتقادی به معنایی که بیان شد، فروع اعتقادی قرار می‌گیرد و تعریف آن عبارت است از: «آن دسته از آموزه‌های اعتقادی دینی که بر همه مسلمانان و در همه شرایط، شناخت یقینی و اعتقاد بدان‌ها واجب نیست».

درباره این عقاید به چند نکته باید توجه کرد:

الف. دانستن این عقاید در پاره‌ای شرایط خاص، مانند موقعیتی که دین و این عقاید مورد تهاجم فکری و اعتقادی قرار گرفته و لازم است به شبهات و سؤالات مطرح شده پاسخ داده شود، به صورت کفایی واجب می‌شود. همچنین افرادی که در محیط‌های فرهنگی خاصی هستند که احتمال لغزش اعتقادی وجود دارد، لازم است این عقاید را فراگیرند.

ب. نفی وجوب تحصیل این معارف را نباید به معنای انکار فضیلت و اهمیت آنها دانست، چرا که شناخت معارف دینی، کمال ایمان و معنویت انسان را در پی دارد و واضح است که رسیدن به چنین کمالی هدف خلقت انسان و مقصود از ارسال رسولان الهی است.

ج. گرچه تحصیل فروع اعتقادی واجب نیست اما در صورت حصول علم به آنها، یا اقامه حجت، واجب است آنها را تصدیق کرده و از انکارشان خودداری شود؛ زیرا لازمه تصدیق خدای سبحان و رسولش تصدیق آموزه‌های قرآن و حدیث است. در صورت عدم حصول علم یا حجت نیز، اعتقاد اجمالی، یعنی تصدیق هر آنچه در کتاب و سنت وجود دارد و به آنها آگاه نیستیم، واجب است.

ص: 34

د. فروع اعتقادی نیز به نوبه خود دارای مراتبی است، از جمله: جزئیات اصول دین، توصیف امور تکوینی چون خلقت جهان و انسان، بیان ابعاد مختلف انسان و روابط اجتماعی، و نیز گزارش های تاریخی.

تفاوت های کلام با فقه و فلسفه

تفاوت های کلام با علم فقه در سه محور «موضوع، روش و غایت» قابل تبیین است. از لحاظ موضوع، فقه، علم به احکام عملی برای مکلف است و موضوع آن، فعل یا ترک مکلف است یا به تعبیر دیگر علم فقه درباره احکام خمس (و جوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) و یا صحت و بطلان فحوص می نماید و موضوع این احکام، افعال مکلفین است. بنابراین موضوع علم فقه فعل مکلف می باشد (1) حال آن که موضوع علم کلام، اعتقادات اسلامی است.

اما در روش، علی رغم این که هر دو علم در استنباط معارف از روش عقلی و نقلی بهره می گیرند، اما نوع استفاده از عقل و نقل و مقدار استفاده از هر یک در دو علم متفاوت است. اولاً فقه فاقد جنبه دفاعی در برابر غیر مسلمان ها است، در حالی که این مقام در کلام از اهمیت ویژه ای برخوردار است. ثانیاً بسیاری از آیات و احادیث در کلام جنبه ارشادی و تذکری دارند، در حالی که نقل در فقه عمدتاً تبعیدی است. در بررسی روش نقلی و عقلی بیشتر در این باره بحث خواهیم کرد.

غایت علم فقه و کلام نیز متفاوت است. غایت فقه وصول به تکالیف عملیه و عمل به این تکالیف است و غایت کلام معرفت و باور به اعتقادات اسلامی و دفاع از آنهاست.

در تمایز بین این دو علم مطلب دیگری نیز وجود دارد و آن این که موضوع فقه، عمل مکلف در اعمال جوارحی است، مکلف باید فعل یا ترک را برگزیند و راه سومی وجود ندارد. از این رو باید برای او از طریق دلیل یقینی یا ظن معتبر تعیین تکلیف شود. اما اگر از راه دلیل خاص یقینی و ظنی یا اماره حکم شرعی به دست نیامد، شارع باید اصولی را

ص: 35

1- (1). حسن بن زین الدین العاملی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ج 1، ص 97.

مشخص کند که بر اساس آن تکلیف معین گردد و شخص از حیرت بیرون بیاید که به آن اصول عملیه گفته می شود که متصدی بحث از آنها علم اصول فقه است.

اما در علم کلام این گونه بحث ها مطرح نیست، زیرا علم کلام مربوط به عمل جوانحی یعنی ایمان و باور است، نه عمل جوارحی و در مورد اعتقادات اگر به یقین یا ظن معتبر نرسد، راهی دیگری هم می تواند وجود داشته باشد که عبارت است از «تعلیق».

معنای تعلیق این است که نسبت به گزاره ای خاص نه پذیرفته شود و نه رد شود. به عنوان مثال اگر روایتی فاقد سند یافت شود که براساس آن درختی با پنج میوه در بهشت وجود دارد، در مقام اعتقاد (عمل جوانحی) گفته می شود که اگر چنین درختی در بهشت هست، به آن معتقدیم و الا- نه. چنین راه کاری در عمل جوارحی نیست از این رو در این گونه اعمال نیازمند به اصول عملیه هستیم. البته تعلیق غیر از انکار است زیرا قبول یا انکار دلیل می خواهد و توقف مربوط به وقتی است که هیچ کدام از دو طرف دلیل قابل قبولی نداشته باشد.

تمایز کلام و فلسفه نیز در همین سه محور قابل بیان است. موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود (1) یا جواهر مجرد (2) دانسته اند. روش آن فقط عقلی است و غایت آن نیز ارائه یک نظام عقلانی از جهان و مراتب هستی است، اما علم کلام چنان که پیش تر گفته شد، بر محور عقاید و باورها است و با روشی عقلی و نقلی حرکت می کند و غایت آن نیز کشف و دفاع از آموزه های اعتقادی دین است.

مفهوم روش شناسی

وقتی گفته می شود فلسفه روش عقلی دارد؛ منظور این است که در این علم از طریق و شیوه عقلی بهره برده می شود و یا وقتی سخن از روش تجربی در علوم می مانند فیزیک و شیمی به میان می آید منظور همین معناست. پس روش به معنای راه رسیدن به معرفت در یک علم خاص است.

ص: 36

1- (1) ر. ک: ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ج 1، ص 9؛ ابن سینا، عیون الحکمة، ج 47؛ صدر الدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج 1، ص 24.

2- (2) ر. ک: قطب الدین الرازی، المحاکمات بین شرحی الاشارات، ج 3، ص 1.

روش شناسی یا متدولوژی (1) در صدد شناخت روش علم و در واقع یک علم درجه دو است که به بررسی راهی می پردازد که ما را در یک علم به معرفت می رساند یا به تعبیر دیگر می توان آن را علم کشف راه بهره گیری از منابع برای رسیدن به غایات و اهداف در یک علم خاص نیز دانست. اما قبل از بررسی راه بهره گیری از منابع، باید نسبت به این منابع و اعتبار و حجیت آنها نیز آگاهی داشت. بنابراین بررسی منابع و میزان اعتبار و حجیت آنها نیز وارد علم روش شناسی خواهد شد. (2)

در علم اصول فقه نیز وقتی سخن از حجیت (حجیت قرآن، ظواهر، خبر واحد، اجماع و...) به میان می آید، در واقع منظور دریافت این موضوع است که معارف دین از چه منابعی حاصل می شود و کدام منبع و روش برای معرفت بخشی اعتبار دارند. علاوه بر این مسائل، مباحث روش شناسی به معنای خاص (یعنی روش مراجعه به روایات با قطع نظر از حجیت و این که روایات معرفت بخشی دارند) که در مباحث الفاظ تجلی یافته است، نیز مورد بحث قرار می گیرد.

نکته دیگر در بررسی روش علم کلام این است که این پژوهش به دو صورت می تواند انجام پذیرد:

1. این که چگونه و با چه روشی به قرآن و روایات مراجعه کنیم و در این زمینه چه نکاتی وجود دارد که باید رعایت شود. مباحث الفاظ، عام و خاص و مطلق و مقید در اصول فقه، نمونه هایی از این مورد به شمار می آیند. این که بدانیم مثلاً عام را حمل بر خاص کرده و به آن تخصیص بزنیم خود روشن گر روش مراجعه به متن برای استنباط صحیح است. به بیان دیگر در قسم اول درباره روش درست سخن گفته می شود و طرح اقوال و آراء مقصود اصلی نیست. این نوع از پژوهش را می توان «روش شناسی منطقی» نامید.

ص: 37

1- (1). Methodology.

2- (2). در مورد معانی روش شناسی رک: عبدالله عبداللهی، درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی، ج 1، ص 20؛ فلیسین شاله، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ص 25 _ 22؛ اصغر دادبه، کلیات فلسفه، صص 63 و 86.

2. این که اندیشمندان _ به ویژه متکلمان _ در طول تاریخ از چه روش هایی استفاده کرده اند؛ مثلاً شیعه از چه روشی و اهل سنت از چه روشی بهره برده اند؟ و در میان شیعیان اندیشمندان هر عصر در این مسأله چه آرائی بیان کرده اند؟ این نوع از پژوهش را می توان «روش شناسی تاریخی» و به تعبیر دقیق تر «تاریخ روش شناسی» نامید. در این کتاب مقصود از روش شناسی، نوع اول است، هرچند از نوع دوم نیز بنا به ضرورت از جهت روشن تر شدن برخی مباحث، استفاده خواهد شد.

نتیجه کلام این که، سخن در باب روش شناسی در معنای عام، هم شامل حجیت منابع می شود و هم روش بهره گیری از منابع و همچنین شامل روش شناسی منطقی و هم روش شناسی تاریخی می شود.

از آن جا که بسیاری از مباحث علم اصول فقه عملی، از جمله مباحث الفاظ و مباحث حجیت، در علم «اصول فقه اعتقادی» نیز جاری است در این کتاب درباره این مباحث مشترک سخن نخواهیم گفت و تنها به آن دسته از مباحث روش شناسی کلام که اختصاصی کلام بوده و در علم اصول فقه مورد بحث قرار نگرفته و یا نیازمند به تکمیل و اصلاح است، پرداخته می شود.

پیش از شروع به اصل مباحث، لازم است توضیحی هر چند کوتاه درباره حجیت نیز داده شود تا مراد از این واژه مهم و پرکاربرد در بحث ما روشن شود.

مفهوم حجیت

حجّت در لغت از واژه حجّ به معنای «قصد» گرفته شده است (1) و به معنای «دلیل و برهان» آمده است (2) و بدین خاطر به دلیل، حجّت گفته شده است که به وسیله دلیل، حقیقت مطلوب، روشن می شود. از این رو «احتجاج» به معنای غلبه کردن بر خصم به وسیله دلیل، معنا شده است. (3)

ص: 38

1- (1). ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 54.

2- (2). احمد بن محمد بن علی المقرئ الفیومی، المصباح المنیر، ص 661 و جوهری، الصحاح، ج 1، ص 304.

3- (3). ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 2، ص 3.

اما در اصطلاح، حجّت معمولاً در دو معنا به کار می رود:

الف _ معنای منطقی: یعنی مطلق استدلال، که به سه قسم قیاس، استقراء و تمثیل تقسیم می شود. در علم منطق درباره اصل اعتبار و شرایط اعتبار این راه ها به تفصیل بحث شده است. (1)

ب _ معنای اصولی: در علم اصول برای حجیت چند معنا ذکر شده که مشهورترین آنها «معذرت» و «منجزیت» است که آخوند خراسانی و پیروانش به آن معتقدند. (2) بر این اساس اگر اماره و دلیل ظنی معتبر مطابق با واقع بود تکلیف بر مکلف منجز شده و مخالفت با آن مستلزم استحقاق عذاب است و اگر مخالف واقع بود، مکلف در پیروی از حجّت معذور بوده است و استحقاق عقاب ندارد. (3)

معنای دیگر حجیت جعل طریقت است به این معنا که دلیل ظنی معتبر که حجّت است تعبداً در حکم دلیل علمی است. (4) لازمه این معنای حجیت معنای قبلی نیز هست، زیرا اگر ظن را در حکم علم بدانیم قطعاً معذرت و منجزیت نیز دارد.

همان گونه که در فقه عملی، فقیه به دنبال حجّت است تا براساس آن حکمی را در مورد عملی جوارحی به اسلام نسبت دهد و خود و مقلدان به آن عمل نمایند، در فقه اعتقادی و کلام نیز متکلم در مقام استنباط به دنبال حجّت است که بر اساس آن قلب خود را به مطلب استنباط شده پیوند زده، بدان اعتقاد ورزد و آنگاه در مقام دفاع از آن باور برآید. در واقع این که هدف نهایی متکلم در درجه نخست رسیدن به اعتقاد درست است که عملی جوانحی و اختیاری است و در رتبه بعدی، دفاع از این اعتقاد است. حال

ص: 39

1- (1) ر. ک: محمد رضا مظفر، المنطق، ص 83.

2- (2) ر. ک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص 405؛ سید حسین بروجردی، لمحات الاصول، ص 410؛ سید مصطفی خمینی، تحریرات فی الاصول، ج 6، ص 22؛ سید محمد باقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج 2، ص 35.

3- (3) ر. ک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص 405؛ محمد حسین نائینی، أجدود التقریرات، ج 2، ص 11؛ محمد حسین غروی، بحوث فی الاصول، ج 1، ص 53؛ سید محمد تقی حکیم، الاصول العامه، ص 22؛ سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج 4، ص 193.

4- (4) ر. ک: سید ابوالقاسم خویی، مصباح الاصول، ج 2، ص 115 و 238.

در روش شناسی علم کلام، به دنبال این مطلب باید بود که پس از چه نوع معرفتی می توان و باید به محتوای آن معرفت اعتقاد ورزید و از آن دفاع کرد: معرفت عقلی، معرفت نقلی، معرفت یقینی، معرفت ظنی؛ و هر یک در چه حوزه هایی از کلام و با چه شرایطی. معرفتی که پس از حصول آن باید به محتوایش معتقد شد معرفت همراه با حجت است و قدر متیقن حجیت، منجزیت و معذرت است. هر چند بعید نیست دلیل معتبر، تعبداً در حکم علم دانسته شود و به مبنای طریقت اخذ شود.

در این بخش به منابع استنباط اعتقادات دینی و روش های استفاده از این منابع پرداخته می شود.

ص: 42

همان گونه که در مباحث مقدماتی اشاره شد، منظور از نقل، آیات قرآن کریم و احادیث (1) است. قرآن منبع و حیانی الهی و احادیث تبیین کننده آیات قرآن هستند. به همین خاطر کاملاً روشن است که متکلم در مقام استنباط، باید به قرآن و روایات مراجعه کند.

با نگاهی هرچند کوتاه به متون اسلامی در می یابیم که وحی در هدایت انسان نقشی بی بدیل دارد. قرآن مجید در معرفی خویش، به صراحت خود را هدایت کننده مردم 2، راهبر مؤمنان و هدایتگر نیکوکاران 3، رهایی بخش انسان از تاریکی به نور 4 و برطرف کننده اختلاف ها می داند. 5 کتابی که از اوصافش «برهان»، «نور»، «حکمت»، و «ذکر» بوده و «تبیان هر چیز» است. 6

ص: 43

1- (1). در این کتاب مقصود از حدیث، سنت، یعنی قول، فعل و تقریر معصوم است.

در احادیث متعدّد نیز، قرآن به عنوان کتابی حاوی علم و اخبار هر آنچه در جهان رخ داده و خواهد داد، مطرح می شود، هر چند خردهای آدمیان قادر به درک همه این علوم نیست (1) و از این رو محتاج رجوع به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت معصومش (علیهم السلام) هستند. از همین جاست حدیث ثقلین که مورد پذیرش فریقین است، راه نجات از گمراهی را تمسک به قرآن و عترت معرفی می کند و این دورا از هم جدا ناپذیر می داند و اعتماد به اهل بیت (علیهم السلام) را، راه مطمئن وصول به حقایق قرآن اعلام می کند. (2)

در احادیث بسیاری نیز تصریح شده است که علوم مورد نیاز انسان ها در نزد امامان معصوم (علیهم السلام) است و برای دستیابی به این علوم، باید به سخنان آنان رجوع کرده، در آن دقت و تأمل نموده و سرانجام تسلیم فرمایش های آنها شد. همچنین به صراحت آمده است که هرکس چنین نکند و هدایت را از جای دیگری بخواهد، گمراه خواهد شد. (3)

علاوه بر این عقل نیز بر ضرورت و اهمیت مراجعه به نقل تأکید می نماید، زیرا پس از آنکه عقل، اصل وجود خدا و پیامبر او را اثبات کرد، حکم می کند که راه دستیابی به معارف حقیقی رجوع به وحی و سنت است.

در واقع، نقش اصلی و اساسی دین، هدایت انسان و رساندن او به معارف حقیقی است و این تلقی که دین، شریعتی است که فقط بیانگر احکام و قوانین عملی بوده و معارف اعتقادی را به خود انسان واگذار کرده و عقل به تنهایی توان کشف حقایق را دارد، برخلاف نصوص دینی و حتی حکم عقل است.

در طول تاریخ نیز، انسان ها بدون دین، در غالب مسائل اعتقادی در گمراهی به سر برده اند و تشنّت آرا بر آن ها حاکم بوده و شکاکیت، آخرین نتیجه ای بود که در هر دوره فکری، عاید متفکران شده است. (4)

ص: 44

1- (1). کلینی، الکافی، ج 1، ص 59، باب الرد الی الکتاب والسنّة وأنه لیس شیء من الحلال والحرام، [1] وجميع ما يحتاج الناس اليه وقد جاء فيه کتاب او سنة.

2- (2). ر. ک: ترمذی، ج 5، ص 662، حدیث 3786؛ شیخ مفید، الامالی، ص 349. [2]

3- (3). علامه مجلسی، بحار الأنوار، 2، ابواب 2226، 14، بویژه صص 90 _ 95، و نیز آیات و احادیث باب 3 کتاب اثبات الهداة، شیخ حر عاملی، ج 1، صص 107 _ 118.

4- (4). ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج 6، ص 270.

در نهایت می توان گفت که از منظر عقل و وحی، شرط دستیابی به بسیاری از معارف اعتقادی، رجوع به وحی و سنت است. بر اساس این رویکرد به دین، سخن در کیفیت هدایت گری وحی و نیز چگونگی استنباط معارف از متون دینی است.

فقیهان شیعه پس از محروم شدن از حضور معصومان (علیهم السلام)، بیش از پیش به ضرورت دستیابی به شیوه ای معتبر و منقح در استنباط فروع عملی از متون مقدس پی برده و در همین راستا، علم اصول فقه را بنیان نهادند. اما متکلمان که خود را در مقابل مخالفان می دیدند و همّت اصلی را بر دفاع عقلانی از اصول دین و مذهب متمرکز ساخته بودند و از سوی دیگر بسیاری از مباحث اصول فقه عملی را مشترک با اصول فقه اعتقادی می دیدند، از بررسی اصول فقه اعتقادی و نیز معارف تفصیلی و فروع اعتقادی، بازماندند.

از این رو، بسیاری از مباحث اعتقادی، توصیفی و تکوینی موجود در متون دینی و نیز بسیاری از مباحث روش شناختی لازم برای استنباط این مسائل، توسط متکلمان بررسی نشده و در کتاب های کلامی نیامده است.

این مسأله نیز قابل توجه است که بسیاری از مباحث علم اصول فقه، در علم کلام نیز به کار می آید. از این دسته می توان برخی مباحث ادبی را که در ابتدای این علم مطرح می شود، همچون بحث وضع، استعمال، دلالت، حقیقت و مجاز و نیز بحث مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، که از مباحث الفاظ به شمار می آیند، را نام برد. بسیاری از مباحث حجیت نیز در زمره همین دسته است.

اما در مقابل، بسیاری از مباحث این علم همچون بحث اوامر و نواهی، تقسیمات واجب و اصول عملیه در کلام مطرح نیست و بسیاری دیگر از مباحث لازم برای علم کلام در اصول فقه طرح نشده است. بدین لحاظ، به نظر می رسد از مقدمات ضروری ایجاد حوزه کلامی روش مند، طرح مباحث روش شناختی برای این علم است و هدف این نوشتار جلب توجه محققان محترم علم کلام به این مسأله و دعوت به پی گیری آن است.

مدار استنباط فقیهان مسلمان بر محور معناداری متون دینی است و بر این اساس، اجتهاد وسیله ای برای نزدیک شدن و کشف معانی و مدلولات این متون است. بر طبق این مبنا، در مباحث دینی، شرط انتساب سخنی به دین آن است که آن را به گونه ای روش مند از متون مقدس کشف کرده و نحوه استناد آن را به متون نشان داده شود.

این مطلب در همه مسائل دینی، حتی در مواردی که نمی توان به طور تعبدی از دین استفاده کرد، صادق است. برای مثال، در خداشناسی، گرچه نمی توان تعبداً به وحی رجوع کرد، اما به منظور فهم موضع دین و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) در چگونگی اثبات خدا و اوصاف او باید به وحی و معصوم (علیه السلام) مراجعه کرد.

مرحله ای که متکلم معنا و مقصود گوینده را کشف می کند، مقام استنباط نامیده می شود. البته استنباط نیز دو مرحله دارد؛ یکی فهم مقصود از متن و دیگری مقایسه این معنا با دیگر معانی استنباط شده و مرتبط با متن مورد نظر. به عبارت دیگر برای استنباط دیدگاه قرآن و سنت، باید همه ی متون مرتبط با موضوع و به عبارت دیگر خانواده ی آیات قرآن و احادیث در موضوع مورد تحقیق، مورد توجه قرار گیرد.

پس از این مرحله نوبت به مقام اعتقاد می رسد. برای این که متکلم به معنای استنباط شده از متن معتقد شود و اذعان کند که این معنا مطابق با واقع بوده و واقعاً جزء معارف دینی است، باید عدم مخالفت آن با عقل احراز شود، زیرا متکلم معتقد است عقل، پیامبر و حجت درونی است و حجت بیرونی نمی تواند مطلبی بر خلاف درک صریح حجت درونی بیان کند. بنابراین پس از احراز عدم مخالفت قطعی با عقل، متکلم به معرفت اعتقادی که همان باور قلبی است دست می یابد.

پس از این دو مرحله متکلم در مقام دفاع از معرفت اعتقادی خود بر می آید و آن معرفت را تبیین و اثبات می نماید. در مقام دفاع بر خلاف دو مقام قبل، متکلم با مخاطب مواجه است و اقتضانات مخاطب را لحاظ می کند. در این مقام ممکن است متکلم مصلحت نداند که آموزه ای را بیان نماید یا آن آموزه را به معنای حداقلی بیان کند یا با بیان عقلی، نقلی، تجربی یا آماری مطلب را بیان کند.

بدین سان هر يك از سه مقام مذکور اقتضائات خاص خود را دارد و در هر مقام بايد اقتضائات همان مقام را لحاظ كرد و نه مقتضيات مقام ديگر را. در مقام اول بايد روش هاي نقلي و اقتضائات زباني را ملاحظه كرد و در مقام دوم عقل و داده هاي عقلي و در مقام سوم وضعيت فكري مخاطب و جامعه روز لحاظ مي شود.

عدم تفكيك اين سه مقام باعث خواهد شد كه مثلاً مقام استنباط، با رعايت مصالح مقام دفاع، به خود سانسوري منجر شود و از همان ابتدا آن چيزي از متن فهميده شود كه قابل عرضه در وضعيت فكري زماني و مكاني خاصي است كه متكلم در آن به سر مي برد. نمونه ي برجسته اين مشكل مكتب كلامي بغداد و متكلماني همچون سيد مرتضي علم الهدى بودند، كه به لحاظ وضعيت فكري بغداد آن زمان، بسياري از معارف اعتقادي كه قبل از آنان در مكتب كوفه به تبعيت از اهل بيت پيامبر (عليهم السلام) مطرح بود کنار گذاشتند و به مباحث عمومي تر پرداختند.

طبقه بندی متون اعتقادی

چنانچه در هر علمي، شناخت دقيق منبع، از مسائل بسيار محوري و تأثيرگذار است؛ در بحث روش علم كلام و به ويژه روش نقلي يكي از مطالب مهم و جدی شناخت مراتب و انواع متون اعتقادي است كه پيش از بهره گيري از متون بايد به دقت مورد بازشناسي قرارگيرد.

به نظر مي رسد متون ديني به تناسب مورد سخن، نقش هاي متفاوتي ايفا مي كنند كه استفاده درست از همه مآثورات، توجه به اين نقش ها و طبقه بندي آنها را مي طلبد.

1. متون تعبدی: در مواردی كه انسان مطلقاً قادر به درك مسأله اي نيست، سخن وحی تعبداً پذيرفته و تصديق مي شود. آدمي پس از تصديق خدای متعال به عنوان يگانه معبود، لازم است بنده او باشد و لازمه اين بندگي و تعبد، اين است كه سخنان او را تصديق كند. اين گونه موارد، در لسان آيات و روايات «غيوب»¹ ناميده مي شود. براي

مثال این مسأله که قبل از جهان کنونی، آیا جهان دیگری بوده، و آیا روح انسان قبل از این جهان وجود داشته و این که چه وقایعی پس از مرگ رخ خواهد داد همگی از مصادیق متون تعبدی است.

2. دسته دیگر، متون ارشادی است. منظور از ارشاد در این جا، ارشاد به حکم عقل می باشد. در مواردی که عقل آدمی مستقل از وحی قادر به درک و اثبات مسأله ای باشد، اگر وحی سخنی بگوید، نقش آن ارشاد به حکم عقل و تأیید آن است. اثبات وجود خدا از طریق آیات تکوینی و نظم حاکم بر آنها و حدویشان، از همین قبیل است. در این گونه موارد، وحی در صدد تقویت موضع عقل و پافشاری بر توجه به این گونه اثبات عقلی خصوصاً در موضع احتجاج و جدال احسن است. در پاره ای موارد، وحی گذشته از این کار، حکم عقل را توضیح داده و برخی لوازم آن را که به طور معمول بدان توجهی نمی شود، بیان می کند. نکته مهمی که در این جا باید توجه داشت این است که در این قسم، آیات و روایات مطلبی را بیان می کنند که عقل هم آن مطلب را می تواند بفهمد، نه این که حتماً پیش از کلام دین آن را فهمیده باشد و ممکن است مطلب وحی را هرگز بدون استمداد از وحی نفهمد، ولی همین اندازه کافی است که توان آن را داشته باشد. نمونه این مسأله در برخی علوم نیز قابل مشاهده است، مانند بسیاری از مسائل ریاضیات که دانش آموز آن را از معلم می آموزد، اما آن را با عقل می فهمد و می پذیرد و اگر حتی معلم آن را نفی کند از او نمی پذیرد زیرا مسأله را تعبدی نیافته بلکه با عقل خویش دریافته است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خصوص وظایف پیامبران و رسولان الهی (علیهم السلام) می فرماید:

وَأَتَرِ إِلَهُمُ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرَهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَيُشِيرُوا لَهُمْ دِفَائِنَ الْعُقُولِ. (1)

پس پیامبران چیزی را که گنجینه و زیر خاک بود بر می انگیزانند. از این رو اگر پیامبران چنین نمی کردند ممکن بود تا ابد از روی این گنج می گذشتیم و هیچ وقت به

ص: 48

1- (1). خطبه اول نهج البلاغه. «خداوند پیامبران خود را یکی پس از دیگری به سوی آنان فرستاد تا پیمان فطرت را از آنان بخواهد و نعمتهای فراموش شده را یادآوری کنند و عقلهای دفن شده را برانگیزانند.»

آن توجه نمی کردیم. بنابراین یکی از نقش های انبیاء و اولیاء «اشاره عقل» است و این ارشاد اعم از آن ارشادی است که در کتاب های کلامی آمده است و منظور مواردی است که عقل آن را فهمیده و نقل تنها مطلب فهمیده شده را مورد تأکید قرار می دهد. (1) به عنوان نمونه یگانگی خداوند که یک امر بدیهی عقلی است و به ارشاد حکم (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) 2 دانسته می شود، توسط اندیشمندان و فیلسوفان برجسته ای چون ارسطو و افلاطون و مانند آن ها فهم نشده است چون از تعلیم معلّم معصوم و متصل به وحی برخوردار نبوده اند.

3. قسم دیگر، «متون تذکری» است. تذکر به معنای یادآوری مسأله ای فراموش شده است (2)، اعم از این که آدمی بدون این تذکر، مسأله فراموش شده را به خاطر بیاورد و یا این گونه نباشد. هر چند مورد اخیر، یعنی یادآوری مسأله ای که انسان به طور متعارف از آن غفلت دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است.

از آن جا که از دیدگاه منابع اسلامی، روح انسان قبل از ورود به جهان کنونی و تعلق به بدن جسمانی، عالم بلکه عوالمی را پیموده و متحمل معارف و حقایقی شده که از همه مهم تر معرفت قلبی خداست (3)، بنابراین تذکر و یادآوری این معارف، نقش اساسی در دین و معارف دینی دارد و از این روست که قرآن تذکر را به عنوان وظیفه و نقش اصلی پیامبران و کتاب های آسمانی معرفی می کند: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ) 5 و نیز (وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشْرِ). 6

ص: 49

1- (1). علامه حلی در پاسخ به شبهه براهمه که اگر مطلبی موافق عقل بودن دیگر نیازی به نبی نخواهد بود می فرماید: «لم لا يجوز أن يأتي بما يوافق العقول و تكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل» ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 348.

2- (3). ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 2، ص 358؛ جوهری، الصحاح، ج 2، ص 665؛ احمد بن محمد بن علی المقری الفیومی، المصباح المنیر، ص 209.

3- (4). ر.ک: رضا برنجکار، معرفت فطری خدا.

امام علی (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه تذکر و یادآوری نعمت فراموش شده و بازخواست وفا به میثاق فطرت و پیمان «ألست» را از وظایف رسولان و پیامبران برشمرده می فرماید:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ، لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرَهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ» (1).

4. به قرینه احادیث دیگر، این قسمت از حدیث به یادآوری معرفت قلبی مربوط می شود. به نظر می رسد که بسیاری از آیات قرآن و احادیث معصومان، خصوصاً در خداشناسی، نقش تذکر را ایفا می کنند و جنبه تعبّدی یا استدلالی ندارند. مسعودی در کتاب مروج الذهب خطبه ای از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل می کند که در آن آمده است:

فَضَّلَ مُحَمَّدًا فِي ظَاهِرِ الْفَتَرَاتِ، فَدَعَا النَّاسَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَنَدَبَهُمْ سِرًّا وَإِعْلَانًا وَاسْتَدْعَى التَّنْبِيهَ عَلَى الْعَهْدِ الَّذِي قَدَّمَهُ إِلَى الدَّرِّ قَبْلَ النَّسْلِ؛ (2)

حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را در روزگار غلبه ضعف و سستی ها (دوران فترت) برتری داد. پس او مردم را در ظاهر و باطن و آشکار و نهان به سوی خدا فرا خواند و تلاش کرد مردم را نسبت به عهدی که در عالم ذر قبل از نسل واقع شده بود، آگاه کند.

متون وجدانی: یعنی متونی که فرد را به علم حضوری (وجدان) می رساند و یکی دیگر از اقسام متن های اعتقادی است. مفاد این دسته به گونه ای نیست که سابقاً به آن معرفت تفصیلی وجود داشته باشد و نیز محتوای متن یک امر نظری و استدلالی نیست، بلکه فرد را به علوم حضوری خود باز می گرداند و شخص آن را در ارتکاز و وجدان خود می یابد. این نوع تعلیم را می توان تعلیم وجدانی نامید. تفاوت این مورد با ارشاد این است که در متون ارشادی مورد بحث یک امر نظری عقلی است؛ در حالی که در این جا امری

ص: 50

1- (1). خطبه اول نهج البلاغه. «خداوند پیامبران خود را یکی پس از دیگری به سوی آنان فرستاد تا پیمان فطرت را از آنان بخواهد و نعمتهای فراموش شده را یادآوری کنند و عقلهای دفن شده را بر انگیزانند».

2- (2). ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 33. «[1] برتری بخشید به محمد (صلی الله علیه و آله) در زمان فترت (زمانی که در دین سستی بهم رسیده و مدتی بود که آمدن پیامبران به تأخیر افتاده بود) پس او مردم را در ظاهر و باطن، خفا و آشکار دعوت کرد و آنان را خواند و آگاهی داد بر آن عهد و پیمانی که در عالم ذر بوده و آن پیمان از این مردم گرفته شده؛ پس کسی که با این پیغمبر موافقت کرد، به روش او هدایت یافت».

وجدانی و بدیهی، مورد نظر است. هرچند در هر دو مورد ممکن است بدون وحی به مطلب مورد نظر توجه نشود و یا این که به خاطر وجود برخی شبهات آن را مورد انکار قرار دهند.

تفاوت این مورد با تذکر این است که در تذکر قبلاً به مطلب مورد تذکر علم تفصیلی وجود دارد ولی در این جا چنین علمی وجود ندارد.

این قسم دارای اهمیت خاصی است، زیرا بسیاری از مباحث مهم اعتقادی داخل در این قسم قرار می گیرند. به عنوان نمونه بحث ابطال جبر و تقویض و پذیرش امر بین الامرین، یا مباحث عدل، قضا و قدر، بداء که در تاریخ تفکر اعتقادی موجب نزاع بسیار نیز بوده اند، از علوم وجدانی بشر هستند و معصوم (علیه السلام) این علوم وجدانی را به انسان نشان می دهد. به همین خاطر در برخی روایات باب جبر و قدر در توضیح امر بین الامرین و اختیار که امری وجدانی است آمده است که:

«لا یعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» (1)؛ امر بین الامرین را فقط عالم (معصوم) یا کسی که عالم به او آموزش داده، می داند.

از این تقسیم بندی و شرح موارد آن می توان به چند نکته مهم زیر دست یافت:

1. متون اعتقادی - برخلاف گمان برخی - یکپارچه تعبّدی نیست؛ بلکه تنها بخشی از آن تعبّدی بوده و بسیاری از مباحث خداشناسی و انسان شناسی در ذیل بخش های ارشادی، تذکری و یا وجدانی قرار می گیرد. به نظر می رسد مباحث توحید، عدل و بخش عمده ای از مباحث نبوت از نوع تعبّدی نیست هرچند در مباحثی چون امامت خاصه و بخشی از مباحث معاد، متون تعبّدی حجم بیشتری دارد.

2. شناخت نوع متن دینی، متکلم را در چگونگی مواجهه با آن یاری می نماید و موجب درک درست و عمیق تری نسبت به آیات و روایات می شود.

3. این مباحث غیر از این که فی نفسه دارای اهمیت هستند، برای بحث حجیت ظنّ نیز مفیدند؛ زیرا با توجه به این تقسیم بندی روشن می شود که بحث حجیت خبر واحد و ظهور منحصر در قسمت تعبّدی است و در سه قسم دیگر نیاز به اثبات حجیت

ص: 51

خبر واحد و بحث سندی نیست، زیرا حکم قطعی عقل و یادآوری معرفت یقینی و وجدان قطعی می توانند مفاد احادیث را تثبیت نموده و نیازی به بحث سندی نیست.

4. اکثر مسائل اعتقادی از جنبه های متعددی برخوردارند و چه بسا اصول و پایه های مسأله، عقلی و وجدانی، و فروع آن، تعبدی است. از همین جا، افرادی که بدون رجوع به وحی خواسته اند به طور همه جانبه مسائل اعتقادی را حل کنند، گرچه در ابتدای سلوک فکری شان در اصول و اساس به معرفت صحیح دست یافته اند، اما در ادامه کار از این رو که وجدانشان به نور وحی روشن نشده بود و در جزئیات مسأله قادر به درک حقیقت نبودند، دچار مشکل و شبهه شدند و این مسأله تا بدان جا ادامه یافت که در موارد وجدانی و حتی در مبانی عقلانی نیز از مسیر درست منحرف شدند. تاریخ تفکر بشر، لغزش های بزرگان و نوابغی را نشان می دهد که گویای همین مسأله است. (1) به عنوان مثال ارسطو در دوره اول تفکرش، به وحدت خدا اعتقاد داشته است؛ اما پس از آنکه در مباحث طبیعیات و مابعدالطبیعی دچار پاره ای مشکلات شد، این مشکلات به مسأله توحید نیز سرایت کرد؛ او در دوره دوم تفکر دچار شک و تردید گردید و در مرحله سوم، به شرک گرایید. (2)

بدین سان، کسی که در پی معرفت و اعتقاد درست در همه ابعاد است، لازم است به وحی بازگردد و اساساً مهم ترین فلسفه وحی و دین، چنان که در آیات و احادیث ملاحظه شد، هدایت انسان ها و رفع اختلاف میان آنهاست. علاوه بر این که حتی اگر در موردی، اصل مطلب عقلی باشد و بدون نیاز به وحی، وصول به آن میسر باشد، باز در فروع آن مطلب و تبیین جزئیات و لایه های زیرین و عمیق آن، راهنمایی پیامبران الهی ضروری است.

ضرورت کلّ نگری و مسأله امکان تجزی در کلام

پیش از ورود به این مبحث، برای مقدمه بهتر است به مفهوم یقین در ناحیه دلالت و سند اشاره شود. منظور از یقین در ناحیه دلالت، نصّ بودن متن در یک معناست، به

ص: 52

1- (1) ر.ک: رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، صص 108 _ 85.

2- (2) عبد الرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، صص 174، 187 و 197 _ 195.

گونه ای که احتمال دیگر منتفی باشد. اما به این مسأله نیز باید توجه داشت که ممکن است قرائنی وجود داشته باشد که با ضمیمه شدن به متن، آن را از مرحله ظهور به مرتبه نص منتقل کند. از جمله این قرائن، تکرار مطلب با الفاظ مختلف و حتی واحد است. وقتی وحی و معصوم (علیه السلام) بارها سخنی را تکرار می کنند و بر آن تأکید می ورزند، این سخنان گرچه هر یک به تنهایی در رتبه ظهورند، اما در نگاه کلی و مجموعی، احتمال خلاف رفع شده و به درجه نص می رسند. (1)

منظور از یقین در ناحیه سند هم این است که صدور سخن از خدا یا معصوم (علیه السلام) قطعی است. دلیل چنین قطعی، تواتر لفظی متون یا تواتر معنوی و یا وجود قرائن قطعی است.

مسأله قرائن از مهم ترین مسائل اصول استنباط کلام است و یکی از وجوه تمایز علم کلام با علم فقه به شمار می آید. اهمیت این مسأله در کلام از آن جاست که ارتباط احکام عملی در مقایسه با ارتباط عقاید، بسیار ناچیز است.

مسائل اعتقادی آن چنان درهم تنیده است که فهم یک گزاره غالباً به فهم دیگر مسائل یاری می رساند. برای مثال، فهم این که حسن و قبح، عقلی است یا شرعی، در فهم صفت عدل الهی و نیز مسأله قضا و قدر، جبر و تقویض و... مؤثر است و فهم عدل الهی و فروع آن در فروع مسأله جبر و تقویض تأثیر می گذارد. همچنین فهم یک جنبه از ابعاد وجود انسان در فهم دیگر ابعاد انسان مؤثر است، چرا که این ابعاد حقیقتاً به یکدیگر ارتباط دارند.

در مورد خداشناسی و جهان شناسی نیز مطلب از همین قرار است. به عنوان مثال در بحث فاعلیت الهی نظریات مختلفی مطرح شده است؛ متکلمین خداوند را فاعل بالقصد، مشائین فاعل بالعنایه، اشراقیون فاعل بالرضا می دانند و در حکمت متعالیه فاعلیت خداوند را از نوع فاعل بالتجلی می دانند. این آراء با یکدیگر تفاوت دارند ولی پذیرش هر کدام از آنها فقط به این مسأله ختم نمی شود بلکه در بسیاری از مباحث

ص: 53

اعتقادی مانند حدوث و قدم عالم، ضرورت و عدم ضرورت، سنخیت و عدم سنخیت علت و معلول و... تأثیرگذار می شود.

متکلم در هر کدام از این مباحث هر موضعی اتخاذ نماید، در دیگر مباحث لازمه ای به همراه دارد. یعنی اگر ملزوم در یک بحث ثابت شود، لازمه ی آن در مبحث دیگر نیاز به اثبات و بررسی نداشته و باید پذیرفته شود.

مثلاً اگر پذیرفته شود که فاعلیت خدا بالقصد است، باید گفته شود که عالم حادث است. اما اگر فاعلیت خدا از نوع بالعنایه، بالرضا و یا بالتجلی فرض شود، جهان ازلی و قدیم خواهد بود و عکس این مطلب نیز درست است. یعنی اگر عالم حادث زمانی دانسته شود، دیگر نمی توان به فاعلیت بالعنایه قائل شد. در بحث سنخیت هم می توان گفت، اگر فعل خداوند متعال خلق است، خالق و مخلوق می توانند سنخیت نداشته باشند. اما اگر بحث صدور باشد، سنخیت بین صادر شده و مصدر امری ضروری خواهد بود.

بنابراین در تحقیقات کلامی باید شیوه «کلّ نگری» را به کار بست و از طریق آن در هر مسأله، از مسائل دیگر یاری جست و قرائن صحّت احادیث آحاد در مسأله ای خاص را از مجموعه اعتقادات و احادیث اعتقادی باز یافت.

حقیقت این است که در اعتقادات باید به دنبال کشف واقعیت بود و واقعیت یک کلّ به هم پیوسته است که اجزایش با هم ارتباط دارد. بدین جهت هر اعتقادی در بخشی از واقعیت، لازمه و تأثیری در بخشی دیگر دارد، در حالی که در فقه چنین ارتباط وثیقی میان احکام عملی وجود ندارد، چرا که فقیه به دنبال یافتن دستورات شارع در موضوعات مختلف عملی است و از یک دستور، دستور دیگر را استنباط نمی کند (1) مگر این که قاعده ای بیان شود که نسبت به زیر مجموعه خود کاربرد داشته باشد مانند قواعد فقهی و نیز اصول عملی.

تفاوت دیگر فقه و کلام در این زمینه، آن است که در فقه به دلیل فحص و بررسی فقها در همه احادیث و جمع آوری آنها در جوامع حدیثی، اگر در حدیثی به چند حکم

ص: 54

1- (1). چه بسا گاهی موجب قیاس و استحسان می شود که به اجماع امامیه باطل دانسته شده است.

اشاره شده باشد، یا احادیث یک باب، در استنباط ابواب دیگر مؤثر باشند، این نکات در جوامع حدیثی و فقهی بیان شده است و به این شیوه، فقیه در بررسی مسأله ای خاص با مراجعه به همان باب خاص معمولاً دلایل موجود در آن مسأله را می یابد. اما در کلام و به طور کلی در احادیث توصیفی و اعتقادی، وضع به گونه ای دیگر است؛ زیرا این متون در ابعاد مختلف مورد بحث و بررسی اجتهادی قرار نگرفته و احادیث مربوط به این مسائل به طور تخصصی و تفصیلی گردآوری و سامان نیافته است.

نتیجه ای که از این بخش از مباحث می توان گرفت آن است که اگر بتوان در فقه عملی، تجزی در اجتهاد را پذیرفت، در کلام و فقه اعتقادی و توصیفی، لااقل در شرایط کنونی، نمی توان قائل به تجزی شد. بنابراین پیش از انتساب یک گزاره کلامی به دین، باید حداقل به یک نگاه کلی و روشن از منظومه عقاید دینی دست یافت و نیز ابواب مختلف مورد فحص دقیق قرار گیرد.

نکته ای که از این موضوع می توان استفاده کرد این است که بحث حجیت خبر واحد چندان که در مباحث فقه عملی جایگاه دارد در این جا حیاتی نیست، زیرا با توجه به پیوند بین مباحث در علم کلام و آنچه در بحث طبقه بندی متون بیان شد، در مجموع می توان گفت که در غالب موارد در خصوص حجیت روایات، می توانیم به یقین برسیم. یعنی اگر کلّ نگرری را اصل قرار دهیم، یک مبحث اگر چه ممکن است فقط یک یا چند روایت داشته باشد، اما می توان از لوازم و آثار روایات در مباحث دیگر برای آن شاهد و دلیل اقامه کرد و در نتیجه به خبر واحد محفوف به قرائن متعدّد دست یافت که موجب حصول قطع به صدور آن خواهد شد، چرا که قطعیت یک خبر تنها با تواتر آن ثابت نمی شود، بلکه می توان با قرائن متعدّد به محتوای یک خبر واحد یقین پیدا کرد، یعنی همان گونه که وجود حدیث در کتب معتبر می تواند قرینه بر اعتبار باشد، وجود تأیید یا دلیل از ابواب دیگر هم می تواند قرینه باشد. البته در ادامه بحث حجیت خبر واحد، مشروط به شرایطی، اثبات خواهد شد. اما سخن در این است که بدون این حجیت نیز در بسیاری موارد می توان به دیدگاه دینی رسید.

این دیدگاه، درست خلاف دیدگاه رایج است که غالباً چنین تصور می شود که در مسائل اعتقادی خبر متواتر و قطعی بسیار اندک است و قرآن ظاهر و ظنی الدلاله است. بنابراین بدون اثبات حجیت ظن، عملاً توانائی ورود در مباحث اعتقادی وجود ندارد. این مطلب در فقه عملی نیز مطرح است، تا جایی که برخی یکی از دلایل حجیت اخبار آحاد را دلیل انسداد دانسته اند.

اما با توجه به مطالب ذکر شده _ دسته بندی متون، کلّ نگری و قرینه یابی _ می توان دریافت که مسائل اعتقادی به گونه ای دیگر است؛ زیرا از یک سو بسیاری از روایات جزء اخبار تعبّدی نیست و از طریق ارائه ادلّه ی قطعی در محتوای خود، برای ما ایجاد یقین می کنند و از سوی دیگر ابواب مختلف نسبت به محتوای یکدیگر مؤید بوده و در مجموع ما را به علم و یقین می رسانند.

در مباحث آتی به این مسأله اشاره خواهد شد که بسیاری از متکلمان متقدم خبر واحد بدون قرینه را حجّت نمی دانستند اما در اکثر موارد به دلیل وجود قرائن مختلف همچون کتاب های حدیثی که به تأیید امامان (علیهم السلام) رسیده بود و ذکر احادیث در کتاب های معتبر و نیز قرائن عقلی و مؤیدات نقلی ابواب دیگر، خبر واحد را مورد وثوق به قرائن می دانستند.

اعتبار قطع در عقاید

قطع، باوری است که در آن احتمال خطایی در نظر شخص باقی نمانده است. (1) چنین چیزی ممکن است به واسطه عقل یا نقل حاصل شود. گاه عقل در صحّت گزاره ای خاص، احتمال خلاف نمی دهد و شخص خود را در مقام مشاهده واقع می یابد و گاه ممکن است ادله متنی به گونه ای باشد که انسان در استناد یا دلالت آن هیچ تردیدی را روا نیند.

ص: 56

1- (1). در مباحث بخش عقل تفاوت یقین عرفی که در آن احتمال عقلایی و عرفی وجود ندارد و یقین منطقی و ریاضی که در آن احتمال عقلی وجود ندارد، ذکر خواهد شد. قطب الدین رازی درباره یقین منطقی می گوید: یقین هو اعتقاد ان الشی کذا مع أنّه لا یمکن ان یمکن ان یکون الا کذا. ر. ک: قطب الدین الرازی، تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، ص 458.

در نتیجه، بحث قطع را هم می توان ذیل مباحث روش عقلی و هم مباحث روش نقلی مطرح نمود ولی به جهت تناسب با بحث ظنون که جزء مطالب روش نقلی است و در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، در این جا بحث قطع مطرح می شود.

ویژگی های قطع

اشاره

درباره قطع، ویژگی های متعددی بیان شده است که به برخی از مهم ترین آنها اشاره می شود و سپس مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت تا در پایان، به نظر درست در این مسأله اشاره شود.

الف- کاشفیت از واقع (واقع نمایی)

بسیاری از علمای علم اصول نه تنها بر این ویژگی قطع تأکید نموده اند، بلکه کاشفیت را از ذاتیات قطع به شمار آورده اند و حتی عده ای فراتر از آن مدعی شده اند که کاشفیت عین قطع است. (1)

اما عده ای در مقابل، اشکالاتی وارد نموده اند که وجود قطع غیر مطابق با واقع یا به تعبیر دیگر همان جهل مرکب امری است غیر قابل انکار. بنابراین واقع نمایی نه تنها از ذاتیات قطع نیست، بلکه از لوازم ذاتی قطع نیز شمرده نمی شود. (2) یعنی جهل مرکب یکی از مصادیق قطع است و حال آنکه در آن کاشفیتی مطرح نیست.

این اشکال درست به نظر می رسد یعنی در حقیقت، کاشفیت قطع از واقع، کاشفیت «روان شناختی» است و نزد قاطع است. به این معنا که شخص قاطع یقین دارد که واقعیت را می بیند، در حالی که ممکن است دچار جهل مرکب شده باشد و حتی خودش پس از مدتی به اشتباه خود پی برده و از آن باور دست بردارد.

ب- حجیت قطع

در مباحث مقدماتی به معانی حجیت اشاره شد، و گفته شد که قدر متیقن از معانی حجیت، معذرت و منجزیت است. به این معنا که اگر مطابق با واقع بود مخالفت آن

ص: 57

1- (1) ر.ک: شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج 1، ص 4.

2- (2) ر.ک: جعفر سبحانی، تهذیب الاصول، ج 2، ص 84.

مستلزم استحقاق عذاب است و اگر مخالف با واقع بود مکلف در پیروی از قطع معذور بوده است و استحقاق عقاب ندارد. بنابراین یکی از لوازم عقلی حجیت، لزوم عمل (جوارحی یا جوانحی) و پیروی از قطع می باشد.

بسیاری از اصولیون متأخر حجیت را _ نیز مانند کاشفیت _ از ذاتیات قطع به شمار آورده اند. (1) برخی تصریح کرده اند که لزوم پیروی از قطع که لازمه معذرت و منجزیت است، حکم عقل می باشد و عقل میان قطع و این آثار، تلازم قطعی مشاهده می کند. (2)

بر اساس نکته ای که در بحث کاشفیت قطع گفته شد و این که قطع از نظر قاطع کاشفیت حتمی دارد نه از لحاظ واقع و تنها قابلیت این را دارد که طریق و راه رسیدن به واقع باشد، می توان گفت حجیت ذاتی قطع به این معناست که حجیت قطع نیازی به دلیل دیگر مثل آیات و احادیث ندارد، زیرا قاطع گمان می کند واقع را می بیند و احتمال خلاف نمی دهد و در نتیجه، نیازی نمی بیند که به خاطر احتمال خلاف، دلیل دیگری برای حجیت جستجو کند.

اما حجیت ذاتی قطع مستلزم مطابقت قطع با واقع نیست. از این رو این بحث می تواند مطرح شود که با وجود حجیت ذاتی قطع با تفسیر فوق، آیا خداوند می تواند این حجیت را نقض کند و جلوی عمل و اعتقاد بر طبق قطع را بگیرد و از عمل به قطع نهی کند؟

اصولیون متأخر پس از پذیرش حجیت قطع بر آن شدند که با توجه به کاشفیت قطع، امکان سلب حجیت از آن، حتی برای شارع نیز وجود ندارد. به دلیل این که لوازم ذاتی یک شیء جعل جداگانه نمی خواهد و با فرض وجود آن شیء، لوازمش نیز لاجرم خواهد آمد و لذا تفکیک امکان ندارد. (3)

ص: 58

1- (1) ر.ک: سید محمد باقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج 2، ص 22؛ و محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج 2، ص 20؛ و سید ابوالقاسم خویی، اجود التقریرات، ج 1، ص 408.

2- (2) آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص 258.

3- (3) محمد حسین نائینی، فوائد الاصول، ج 3، ص 7؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص 297؛ سیدعلی نقی حیدری، اصول الاستنباط، ص 181.

به تعبیر دیگر شخص مکلفی که به چیزی قطع دارد، در حقیقت واقع را می بیند و نمی توان به او گفت واقع را نبین، چون در اختیار او نیست و این کار به نوعی به تناقض می انجامد. (1) بنابراین جعل اعتبار یا جعل عدم اعتبار برای قطع معنا ندارد.

اما با تأمل بیشتر در این مسأله می توان گفت که قطع یک حالت روانی است و نسبت به واقعیت ممکن است مطابق یا غیرمطابق باشد، یعنی علم یا جهل مرکب باشد؛ لذا علی رغم این که وقتی برای شخص قطع حاصل شد دیگر نهی بی فایده است، اما شارع می تواند از «طریقی» که به قطع می انجامد، نهی کند و اگر شخص آن طریق را پیمود و به قطع رسید، هر چند در حالت قطع خود را در واقع می بیند و نمی تواند احتمال خطا دهد، اما به دلیل «الامتناع بالاختیار، لا ینافی الاختیار» و این که شخص با اختیار به نهی شارع توجه نکرد و به حالتی دچار شد که نمی تواند به اشتباه خود پی برد و فکر می کند واقعیت را می بیند، شخص حجت ندارد و در صورتی که قطع او بر خلاف واقع بود، معاقب است.

مثالی که برای این بحث می توان زد این است که پس از ایمان به خدا و دین، عقل و دین حکم می کند که در ادامه راه باید در کنار عقل از وحی نیز بهره برد و جایز نیست در مسائل پیچیده اعتقادی و فروع عقاید به عقل اکتفا کرد و از نور وحی بهره مند نشد. بنابراین اگر کسی وحی را کنار گذاشته سعی کند صرفاً با عقل، نظام عقلی منطبق با جهان بسازد و اتفاقاً به چنین نظامی دست یافت و نسبت به آن قطع پیدا کرد، چنین شخصی حجت ندارد و اگر اعتقادش بر خلاف واقع بود معاقب خواهد بود.

در نتیجه، این که گفته می شود قطع حجت است، مانع از این نیست که شارع از طریق آن منع کند. البته باید توجه نمود که در حالت قطع، به شخص نمی توان گفت قطع تو حجت نیست، بلکه قبل از قطع باید به او گفت که نباید از این مسیر حرکت کنی والا پس از قطع، تنها می توان مقدمات قطع او را مورد سؤال قرار داد و از راه خدشه بر مقدمات، قطع او را از بین برد.

ص: 59

1- (1). مثلاً اگر کسی به عملی واجب چون نماز قطع بیابد و شارع نهی کند در این صورت وجوب و عدم وجوب متناقض خواهند بود.

بحث ظن ابتدا از معناشناسی و سپس، انواع و حجیت آن مورد بررسی قرار می گیرد.

معناشناسی ظن

لغت شناسان معتبر همچون خلیل بن احمد، فارس بن زکریا، ابن منظور و ابن اثیر برای «ظن» دو معنای اصلی ذکر کرده اند که یکی شک و دیگری یقین است.

(والظنّ یكونُ بمعنی الشّک و بمعنی یقین کما فی قوله تعالی یظنون انّهم مُلاقوا ربّهم ای یتیقنون) (1)؛ ظن به معنای شک و یقین به کار می رود، مانند کلام خدای متعال: «همان کسانی که (فروتنان) ظن دارند که با پروردگار خود دیدار خواهند کرد»؛ یعنی یقین دارند.

زمخشری در «اساس البلاغه» ظنّ را به معنای عدم وثوق می داند و برای اثبات این مطلب به مثال های متعدّدی از لغت عرب استناد می کند: «بئر ظنون: لایوثق بمائها»، «رجل ظنون: لایوثق بخبره»، «دین ظنون: لایوثق بقضائه». (2) ابن منظور نیز این مثال ها را افزون بر مثال های دیگر آورده و ظنون را به طور کلی به معنای «کلّ ما لایوثق به» معنا می کند. (3)

از مجموع موارد استعمال واژه ظن در لغت عرب و آیات و احادیث می توان پی برد که ظن در صورتی که به معنای یقین به کار نرفته باشد، به معنای مطلب بی اساس و بی دلیل است که وثوق و اعتمادی بدان نیست. حال فرقی نمی کند که احتمال آن پنجاه درصد، بیشتر و یا کمتر باشد.

همین معنای مذکور را در مجموعه ای از آیات و روایات نیز می تواند یافت. به عنوان نمونه آیه 23 سوره نجم است که سخن خداوند متعال از ابتدای سوره با مشرکان و خطاب به آنان است. در آیات 19 تا 22، خداوند این سخن مشرکان را که لات و عزی و منات خدایان مذکر مشرکان است و ملائکه دختران خدا، مورد نقد قرار می دهد. آنگاه

ص: 60

-
- 1- (1). خلیل بن احمد الفراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج 2، صص 11 _ 18؛ و نیز رک: فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج 3، ص 462؛ [1] ابن الاثیر، النهایة فی غریب الحدیث، 3، صص 162 و 163؛ [2] ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 271.
 - 2- (2). ابی القاسم محمود بن عمر الزمخشری، اساس البلاغه، ص 291. [3]
 - 3- (3). ابن منظور، لسان العرب، ج 8، صص 272، 273.

می فرماید که مشرکان در این سخنان دلیل و حجّتی ندارند و فقط از «ظن» و هواهای نفسانی خویش پیروی می کنند:

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى؛
(1)

اینها فقط نام هایی است که شما و پدران تان بر آنها گذاشته اید و هرگز خداوند دلیلی و حجّتی بر آن نازل نکرده. آنان فقط از گمان های بی اساس و هوای نفس پیروی می کنند در حالی که هدایت از سوی پروردگارشان برای آنها آمده است.

پس از چند آیه، خداوند مشرکان را به این دلیل که به آخرت ایمان ندارند و فرشتگان را دختران خدا می پندارند، مورد انتقاد قرار داده و در آیه 28 می فرماید: آنان هیچ «علمی» به این سخنان ندارند و فقط از «ظن» پیروی می کنند، در حالی که «ظن» و گمان بیانگر حقیقت نیست. 2 سبب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرماید که تو نیز از کسانی که از ما روی گردانیده اند و فقط دنیای فانی را خواستارند، روی بگردان.

در آیات متعددی دیگری نیز همین معنا قابل مشاهده است.

(وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ)؛ 3 آنها گفتند: «چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست گروهی از ما می میرند و گروهی جای آنها را می گیرند و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی کند!» آنان به این سخن که می گویند علمی ندارند، بلکه تنها حدس می زنند (و گمانی بی پایه دارند).

(قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ وَ مَا يُتَّبَعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ) 4؛ بگو: آیا هیچ یک از معبودهای شما، به سوی حق

ص: 61

هدایت می کند؟! بگو: تنها خدا به حق هدایت می کند! آیا کسی که هدایت به سوی حق می کند برای پیروی شایسته تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی شود مگر هدایتش کنند؟ شما را چه می شود، چگونه داوری می کنید؟! و بیشتر آنها، جز از گمان (و پندارهای بی اساس)، پیروی نمی کنند (در حالی که) گمان، هرگز انسان را از حق بی نیاز نمی سازد (و به حق نمی رساند)! به یقین، خداوند از آنچه انجام می دهند، آگاه است.

(سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ) 1؛ بزودی مشرکان (برای تبرئه خویش) می گویند: «اگر خدا می خواست، نه ما مشرک می شدیم و نه پدران ما و نه چیزی را تحریم می کردیم!» کسانی که پیش از آنها بودند نیز، همین گونه دروغ می گفتند و سرانجام (طعم) کیفر ما را چشیدند. بگو: «آیا دلیل روشنی (بر این موضوع) دارید؟ پس آن را به ما نشان دهید؟ شما فقط از پندارهای بی اساس پیروی می کنید و تخمینهای نابجا می زنید.»

این آیات در حقیقت پیروی از حدس های بی پایه و امیال نفسانی و ادعاهای بی دلیل را مردود شمرده است.

اما معنای اصطلاحی ظن عبارت است از حالتی که شخص نه قطع و یقین به امری داشته و نه شک نسبت به آن داشته باشد، بلکه یک طرف را بر دیگری ترجیح دهد. بر اساس همین تعریف، اصولیون ظن را به دو نوع تقسیم می کنند. ظن نوعی، یعنی آنچه از آن برای نوع انسان ها ظن حاصل می شود و ظن شخصی، که حالتی فردی است. (1)

به این صورت، روشن شد که «ظن» در لغت عرب، قرآن و حدیث در معنای اصطلاحی استعمال نشده است، بلکه به معنای لغوی یعنی باور غیر موثق که بر آن دلیل معتبری وجود ندارد و سخن بی اساس و مبتنی بر تمایلات و خیالات، به کار رفته است. (2)

ص: 62

1- (2). محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج 2، ص 15.

2- (3). آیات و احادیث مذکور در ادله کسانی چون فخر رازی، نمی تواند دلیلی بر بی اعتباری اخبار آحاد باشد.

مقصود از ظن در بحث حجیت ظن، مفهوم اصطلاحی آن است، اما باید توجه داشت که ظن به کار رفته در لغت عرب و آیات و احادیث غیر از ظن به معنای اصطلاحی است.

لازم به ذکر است که وقتی سخن از «حجیت ظن» به میان می آید، دو بحث مهم و محوری مطرح می شود:

1. حجیت «خبر واحد» که بحث از سند است.

2. حجیت «ظهور» که بحث از دلالت است.

به عبارت دیگر یک بحث این است که آیا این حدیث از معصوم (علیه السلام) صادر شده است یا نه؟ و دیگر این که به فرض صدور معنای حدیث چیست؟ آیا دلالتش صریح است یا ظاهر؟ و آیا این ظهور معتبر است یا خیر؟ در خصوص «قطع» نیز همین دو لحاظ مطرح است: قطع به صدور، که ناشی از تواتر یا قرینه است و قطع به دلالت که ناشی از نص است. بنابراین اگر حدیث، متواتر یا همراه با قرینه صدق و نیز منصوص باشد، قطعی است و حجیتش ذاتی، اما اگر دلالتش ظاهر و صدورش از طریق آحاد باشد، باید درباره حجیت یا عدم حجیت آن به بحث و بررسی پرداخت. البته با توجه به این که نتیجه تابع اخس مقدمات است، اگر فقط دلالت یا فقط صدور، ظنی باشد باز خبر در حکم ظنی خواهد بود و نیازمند بحث از اعتبار.

با دقت در مباحثی که فقیهان در بحث از حجیت ظن مطرح می کنند، سه پرسش اساسی را می توان یافت:

1. آیا تعبّد به ظن امکان دارد یا ممتنع است؟

2. آیا تعبّد به ظن واقع شده است یا خیر؟

3. آیا تفاوتی میان اعتقادات و اعمال یا به تعبیر دقیق تر اعمال جوانحی و اعمال جوارحی در این بحث وجود دارد یا خیر؟

پاسخ به این پرسش ها در ضمن مباحث آتی خواهد آمد.

این بحث در دو بخش عمده یعنی اقوال و ادله منکران و سپس اقوال و ادله اثبات گرایان (مثبتان) طرح می شود و سرانجام به تحلیل و نتیجه گیری پرداخته خواهد شد.

اقوال منکران

اقوال متقدمان

شیخ مفید در ذیل بحثی که درباره بطلان رأی و قیاس نزد شیعه دارد، باور خود را درباره خبر چنین بیان می نماید که قاعده کلی و اصل اولی این است که هر روایتی که درستی خبر دهنده آن به درجه اعتبار نرسد در امور دینی معتبر نیست و لازم نیست به آن عمل شود. سپس در ادامه میباید می دارد: اما آنچه از اخبار موجب علم می گردد دو چیز است: یکی خبر متواتر یا خبر مورد اتفاق که در حکم متواتر است، دومی خبر واحدی که دلیلی آن را در صحت مخبر، قائم مقام متواتر قرار دهد و نیز از محتوای آن مطلب فاسد و باطل را مرتفع نماید:

كلّ خبر لا یوصل بالاعتبار إلى صحة مُخبره فليس بحجة فی الدین و لا یلزم به عمل علی حال و الأخبار التي یجب العلم بالنظر فیها علی ضربین أحدهما التواتر المستحیل و روده بالكذب من غیر تواطؤ علی ذلك أو ما یقوم مقامه فی الاتفاق و الثاني خبر واحد یقترن إلیه ما یقوم مقام المتواتر فی البرهان علی صحة مُخبره و ارتفاع الباطل منه و الفساد. (1)

وی به استناد همین مطلب در برخی مواضع به استاد خود شیخ صدوق اشکال نموده و می گوید:

احادیثی که شیخ صدوق در این باب آورده خبر واحد است و مفید علم نبوده و بنابراین معتبر نمی باشد. (2)

سپس با صراحت اظهار می دارد خبر واحدی معذّر است، که همراه با قرائنی باشد، که شخص را به علم به محتوایش برساند، این قرائن نیز می تواند انواع مختلفی داشته

ص: 64

1- (1). شیخ مفید، مختصر التذکره فی اصول الفقه، ص 44.

2- (2). شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص 123.

باشد، گاه دلیل عقل، گاه شاهی از عرف و گاه اجماع: «فاما الخبر الواحد القاطع للعدر فهو الذي يقترن اليه دليل يقضى بالناظر فيه الى العلم بصحة مخبره و ربما كان الدليل حجة من عقل و ربما كان شاهداً من عرف و ربما كان اجماعاً بغير خلف و متى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحة مخبره فانه كما قدمناه ليس بحجة و لا موجب علماء و لا عملاً على كل وجه» (1).

و در همین مورد تعبیری دیگر دارد: «و الحججة في الاخبار ما اوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها و نفي الشك فيه و الارتباب و كل خبر لا يوصل بالاعتبار الى صحة مخبره فليس بحجة في الدين و لا يلزم به عمل على حال» (2).

بنابراین با توجه به عبارات ایشان، می توان فهمید که مقصود از نفي حجیت خبر واحد این معناست که وجود یقین برای حجیت ضروری است.

یکی از بزرگان شیعه که مخالفت او با حجیت خبر واحد شهرت یافته است، سید مرتضی علم الهدی است. وی در آثار مختلف خود در این باره بحث نموده و حتی چند رساله در ردّ خبر واحد دارد. (3) وی عدم اعتنا به خبر واحد را باور اصحاب و صاحبان تصانیف امامیه دانسته و می گوید:

قد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتاباً و دون علماء، فمذهبه الذي لا يختل و لا يشتبه و لا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة. (4)

حتی در برخی دیگر از عبارات ایشان، خبر واحد هم تراز با قیاس و استحسان دانسته شده است: اصحاب ما در مناظره با مخالفان همواره این خطاها را به آنان تذکر می دادند که با قیاس و استحسان، اجتهاد به رأی و تمسک به اخبار آحادی که خودشان اعتراف به عدم علم نسبت به صدق راوی آن و امکان خطای او دارند، نمی توان به اثبات حکمی دست یافت.

ص: 65

1- (1). شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، ج 9، ص 45.

2- (2). همان.

3- (3). مانند: رساله «ابطال العمل بأخبار الآحاد»، مندرج در: سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج 3، ص 309.

4- (4). سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج 1، ص 29. [1]

الذی يظهر منّا عند المناظره لمخالفينا التخطئه لهم فيما يروونه (يروونه) و يذهبون اليه من اثبات العبادات و الاحكام بالقياس و الاستحسان و الاجتهاد بالرأى و بالاخبار الآحاد التي يعترفون بفقد العلم بصدق روايتها و تجويز الخطأ على ناقلها. (1)

البته با دقت در آخر همین عبارت، روشن می شود که وجه طعن ایشان بر مخالفین (اهل سنت) در عمل به خبر واحد، این است که با وجود عدم علم به صدق زوات و حتی با جایز دانستن خطای ایشان باز هم به خبر اعتماد می نمایند؛ لذا از فحوای این کلام می توان برداشت کرد که اگر علم به صدق راوی بود می توان به خبر واحد متعبد شد.

نکته دیگری که باید به آن توجه نمود این است که این عبارت صرفاً مربوط به باب اعتقادات نیست بلکه احکام عملی را نیز شامل می شود و روشن است که در فقه عملی بدون خبر واحد غالباً نمی توان به حکمی دست یافت. به همین جهت برون رفت از این معضل ضروری است و ایشان نیز از طریق خاصی به این امر نائل شده اند که عبارت ذیل به همین مطلب اشاره دارد:

ليس كلّ ما رواه اصحابنا من الاخبار و أودعه في كتبهم و إن كان مستنداً إلى رواة معدودين من الآحاد معدوداً في الحكم من اخبار الآحاد بل اكثر هذه الاخبار متواتر موجب للعلم. (2)

یعنی اگرچه اصحاب ما در کتب خود، احادیثی را نقل کرده اند که راویان آن افراد معدودی است و در حکم خبر واحد است، اما در واقع اکثر این اخبار متواتر و موجب علم می باشد.

این کلام نیازمند تحلیل است که چگونه می توان گفت این اخبار به ظاهر آحاد در واقع متواتر است. یک تحلیل این است که قدمای این روایات را از کتب اربعه ذکر کرده اند و این کتب به تواتر نقل شده و به امضاء ائمه (علیهم السلام) رسیده است. قدماء اصحاب آن تواتر را در اختیار داشته اند، اگرچه مأخذ تواتر اکنون دیگر در اختیار نیست ولی نزد

ص: 66

1- (1) .ر.ک: همان، ج 1، ص 7.

2- (2) . همان، ج 1، ص 26.

کلینی، صدوق، مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بوده و از این چند طریق به دست ما رسیده است.

تحلیل دیگر این است که بگوئیم در مورد خبر واحد به ضمیمه قرائن و امارات به صدق خبر، یا صدق یک راوی خاص، می رسیم. عبارت سید مرتضی در این باره چنین است:

فان قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقة على صدق بعض أخبار الآحاد، وأى طريق لها الى ذلك؟ قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأمانة، أو علامة دلت على الصدق من طريق الجملة؛ ويمكن أيضا أن يكونوا عرفوا في راو بعينه صدقه على سبيل التمييز والتعيين، لأن هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقة قد كان لهم سلف قبل سلف يلقون الأئمة (عليهم السلام) الذين كانوا في أعصارهم، وهم ظاهرون بارزون تسمع أقوالهم ويرجع إليهم في المشكلات. (1)

شیخ طوسی تعابیر مختلفی در خصوص حجیت خبر واحد در کتاب هایش آورده است. وی در برخی عبارات به طور مطلق رجوع به اخبار آحاد را باطل شمرده و آن را همسان قیاس می داند. برای مثال در کتاب الاقتصاد بیان می دارد:

فأما أخبار الآحاد والقياس فلا يجوز أن يعول عليهما عندنا وقد بينا ذلك في أصول الفقه وغيره من كتبنا. (2)

در ابتدای تفسیر تبیان درباره تحریف آیات قرآن می فرماید: اگرچه روایات بسیاری به نقصان نه زیاده _ یا جابجایی آیات دلالت دارد لکن آنها خبر واحد هستند و قابل اعتنا نمی باشند:

أنه رويت روايات كثيرة، من جهة الخاصة و العامة، بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع الى موضع، طريقها الآحاد التي لا توجب علماً و لا عملاً، و الأولى الاعراض عنها. (3)

ص: 67

1- (1). همان، ج 1، ص 19.

2- (2). شیخ طوسی، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 303. [1]

3- (3). شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 3. [2]

بخشی از اشکال ایشان نیز مربوط به حجیت مطلق ظنّ است، آن جا که به این دلیل استناد می کند که ظنون زوال پذیرند، علاوه بر این که در لسان شارع از آن نهی صریح شده است؛ بنابراین عمل به آن جایز نیست.

الظنّ ممکنُ الزوالِ و فی زواله خطرٌ عظیم و قد ورد النصّ الصریح بالامر بالاحتراز عن الخطر فتعیّن الامرُ بتحصیل الیقین قطعاً. (1)

در برخی از موارد نیز با تمسک به یک قرینه (عقلی یا نقلی) به ردّ خبر واحد اقدام نموده است، مثلاً می گوید: اخباری که در آن ها مطالبی به پیامبر (صلی الله علیه و آله) نسبت داده شده که به کم ترین انسان ها نمی توان نسبت داد، را نمی توان پذیرفت:

لا يجوز أن تقبل أخبار الآحاد في ما يتضمّن في الأنبياء ما لا يجوز على أدون الناس، فإن الله نزههم عن هذه المنزلة و على قدرهم عنها و قد قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلاً و من الناس. (2)

ولی در جای دیگری از همین کتاب اظهار می دارد:

أما الطريقة الآحاد من الروایات الشارده و الالفاظ النادره، فأنه لا یقطع بذلك و لا یجعل شاهداً علی کتاب الله و ینبغی أن یتوقف فیہ یدکر ما یحتمله، و لا یقطع علی المراد منه بعینه. (3)

از این عبارت استفاده می شود که این سخن معطوف به بحث از روایات پریشان (شارده) و الفاظ نادره است و این گونه نیست که نتوان از هر خبر واحدی استفاده کرد. در واقع ایشان در این عبارت اخبار آحاد را به طور مطلق ردّ نکرده است. اما با توجه به کلمات ایشان در عده الاصول می توان به منظور ایشان نزدیکتر شد. وی معتقد است که خبر واحد به تنهایی از آن جهت که موجب علم نیست قابل اخذ نمی باشد. البته این عبارت در بخش اقوال مثبتین هم نقل و بررسی خواهد شد.

ص: 68

1- (1). نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل، ص 59.

2- (2). شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج 8، ص: 555. [1]

3- (3). همان، ج 1، ص 7. [2]

می دانیم که شیخ انصاری از جایگاهی خاص نزد اندیشمندان شیعی برخوردار است تا آنجا که وی را رئیس المتأخرین می نامند. (1) علاوه بر این که مباحث و ادله او درباره خبر واحد از جایگاهی خاص در میان اندیشمندان برخوردار است.

وی پس از بیان ادله حجّیت خبر واحد و بحث تفصیلی درباره آنها در باب انسداد، به ادامه این بحث در امور اعتقادی می پردازد و سخن خود را با این عبارت آغاز می کند: «الامر الخامس: فی اعتبار الظنّ فی اصول الدین». شیخ انصاری در این باب ابتدا اقوال مختلف را ذکر نموده، سپس ادله طرفین را بیان و به پاسخ گویی می پردازد. از سخنان ایشان در مقام استدلال چنین به نظر می رسد که از حجّیت خبر واحد دفاع می نماید اما در هنگام نتیجه گیری گویا به «عدم حجّیت خبر در اعتقادات» نزدیک می شود. وی در توضیح اقوال می فرماید در مسأله شش نظر وجود دارد:

1. فقط علم قطعی از طریق دلیل عقلی معتبر است. این، نظر اکثر علما است و علامه حلی در باب حادی عشر و عضدی ادعای اجماع کرده اند. (2) بر اساس این قول حتّی نصوص قرآن و احادیث متواتر هم در باب اعتقادات حجّت نیست.

2. رسیدن به علم محوریّت دارد ولو از طریق تقلید حاصل شود.

3. مطلق ظن در رسیدن به اعتقاد کفایت می کند. این نظر از محقق طوسی، محقق اردبیلی، شاگردش صاحب المدارک، شیخ بهایی، علامه مجلسی و محدث کاشانی حکایت شده است.

4. ظنّی که از استدلال عقلی _ نه نقلی _ نشأت گرفته باشد معتبر است. با توجه به این که نظر و استدلال در قبال تقلید قرار داده شده است، می توان فهمید که مراد از تقلید استفاده از نقل و معصوم است نه شنیدن از دیگران و پذیرفتن.

5. ظنّ حاصل از خبر واحد در عقاید معتبر است. این نظر، ظاهر حکایت علامه از اخباریین است و ظاهراً منظور محدثان جمودگراست که به براهین عقلی توجه

ص: 69

1- (1). عبد الحسین بن محمد رضا تستری، فراید الاصول، ج 1، ص 124.

2- (2). شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج 1، ص 272.

نمی کنند. بنابراین منظور اخباریین اصطلاحی یعنی ملا امین استرآبادی و پیروانش نیست. وی در کتاب فوائد المدنیة خود می گوید: در اعتقادات یقین لازم است. (1) البته اخباریونی چون استرآبادی بر این باورند که جمیع روایات کتب اربعه مفید یقین - یقین عرفی نه عقلی - است. در نتیجه می توان گفت که اختلاف صغروی است (یقینی بودن یا نبودن روایات) نه کبروی (این که یقین لازم است یا ظن کفایت می کند). (2)

6. یقین استدلالی واجب است اما جزم و ظن حاصل از تقلید نیز کفایت می کند. شیخ طوسی در اواخر کتاب العده این نظر را دارد. (3)

از مخالفان حجیت خبر واحد در عقاید، می توان به قاضی عبدالجبار از معتزله (4) و فخر رازی از اشاعره (5) اشاره کرد و از میان متأخران شیعه آخوند خراسانی (6) و از میان معاصرین شیعه می توان از علامه طباطبایی (7) نام برد. آیت الله ملکی میانجی از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی نیز حجیت خبر واحد در عقاید را نمی پذیرد. (8)

دلایل منکران خبر واحد

اشاره

حال که دیدگاه های منکران خبر واحد ذکر شد، به بررسی و تحلیل مهم ترین دلایلی که به آنها استناد نموده اند، پرداخته می شود. این ادله را می توان در پنج مورد زیر خلاصه کرد:

دلیل اول: اجماع منقول

همان طور که اشاره شد، شیخ انصاری شش نظریه را در باب خبر واحد اعتقادی ذکر کرد. وی در نقل نظریه نخست درباره حجیت خبر واحد اعتقادی، ادعای دو اجماع را

ص: 70

1- (1) ر.ک: محمد امین استرآبادی، الفوائد المدنیة، صص 53، 47، 9.

2- (2) کرکی عاملی (از اخباریون) نیز در کتاب هدایة الابرار، ص 12، همین مطلب را مورد تاکید قرار می دهد.

3- (3) شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج 1، ص 273. به هنگام ذکر اقوال موافقان و مخالفان به ارجاع به منابع و متون صاحبان نظریه صورت گرفته است.

4- (4) قاضی عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، از صفحه 767 تا 770.

5- (5) فخر رازی پنج دلیل بر عدم حجیت خبر واحد آورده است. ر.ک: اساس التقدیس، ص 168.

6- (6) آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ص 329.

7- (7) سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 10، ص 351.

8- (8) ر.ک: محمد باقر الملکی، توحید الإمامیة، ص 39.

مطرح نمود که یکی از این دو ادعا، یعنی ادعای عضدی را خود ایشان مردود دانست. اما در خصوص ادعای دوم که از علامه در باب حادی عشر ذکر شده بود، باید گفت با دقت در عبارت علامه روشن می شود که این عبارت خارج از محل بحث می باشد.

کلام علامه حلی چنین است:

الباب الحادی عشر، فیما یجب علی عامّه المکلفین من معرفة اصول الدین. اجمع العلماء کافه علی وجوب معرفة الله تعالی و صفاته الثبوتیه و السلبیه و ما یصحّ علیه و ما یمتنع عنه و النبوة و الامامة و المعاد بالدلیل لا بالتقلید؛ (1)

باب یازدهم درباره اصول دین است که معرفتش بر همه مکلفین واجب است. همه عالمان اجماع کرده اند که معرفت خدای متعال و صفات ثبوتیه و سلبیه او - اصطلاحاً توحید - و آنچه بر او رواست و آنچه از او ممتنع است.

- اصطلاحاً عدل -، نبوت، امامت و معاد با دلیل، و نه تقلید، واجب است.

در مورد این اجماع منقول نکات زیر قابل توجه است:

اولاً: این ادعای اجماع، عام نیست و همه معارف اعتقادی را در بر نمی گیرد، بلکه در مورد وجوب معرفت درباره پنج مسأله مذکور که همان اصول دین است، آمده است؛ نه همه اعتقادات، از جمله فروع اعتقادات که بحث حجیت خبر واحد عمدتاً درباره آن است.

ثانیاً: اقوالی که شیخ انصاری پس از قول اول نقل می کند، بیانگر عدم وجود اجماع در مسأله است.

ثالثاً: اجماع، بر اساس دیدگاه شیعه، اگر به سنت منتهی نشود، حجیت ندارد و در موضوع بحث چنین مطلبی احراز نشده است.

دلیل دوم: اطلاق و عمومیت نهی از ظن

برخی با تمسک به ادله نهی از تبعیت ظن در اعتقادات به عدم حجیت آن استدلال نموده اند. مانند آیه شریفه (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) 2؛ گمان، هرگز انسان را از حق

ص: 71

1- (1). علامه حلی، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح [1] الباب، ص 3.

بی نیاز نمی سازد و در مورد مشرکین می فرماید: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) 1؛ آنها تنها از گمان پیروی می نمایند، و تخمین و حدس (واهی) می زنند و یا می فرماید: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)؛ از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن. (1) این ادله ناهیه از تبعیت ظن، خبر واحد را که از جمله ظنون است بی اعتبار می نماید. (2)

در پاسخ به این استدلال نکات زیر قابل توجه است:

اولاً: این دلیل مطلق است و اگر در اعتقادات این معنا را بپذیریم، در اعمال هم باید نسبت به آن گردن بنهیم. پس هم در فقه عملی و هم در فقه اعتقادی نباید به خبر واحد عمل شود و نمی توان میان این دو تفکیک قائل شد.

البته شاید در ردّ این جواب گفته شود که ادله حجّیت خبر واحد در احکام عملی، این اطلاقات را تقیید می زند و ظن را در مباحث عملی جاری، مجرای علم می نماید. اما در اعتقادات این گونه نیست و دلیلی که بتواند این ادله را قید زده و ظنّ خاصّ را در مباحث اعتقادی حجّیت ببخشد، وجود ندارد. در نقض این اشکال می توان گفت بسیاری از ادله ای که خبر واحد را در اعمال حجّت می داند، در اعتقادات هم جاری است.

ثانیاً: باید دید منظور از ظنّ در آیات و روایات چیست؟ طبق آنچه سابقاً در بحث معناشناسی ظن توضیح داده شد، در این استدلال، بر اساس معنای اصطلاحی در علم منطق، ظن را حالتی روانی بین 50 تا 99 درصد، نسبت به قبول یک مطلب دانسته اند. حال آنکه بر اساس اصطلاح قرآنی و روایی که ریشه در لغت عرب دارد، امر ظنی، مطلبی است که دلیل معتبری نداشته و وثوقی نسبت به آن وجود ندارد. (3) بنابراین، بر خلاف معنای اصطلاحی، که وثوق بخشی از ظنّ است، در لغت و کاربرد شرع، وثاقت در برابر ظنّ است. گذشته از این در ظن مطرح در متون دینی بحث وجود یا عدم وجود دلیل

ص: 72

1- (2). اسراء: 36. [1]

2- (3). ر. ک: فخر رازی، اساس التقدیس، ص 168، شیخ انصاری، فرائد الأصول، ص 169.

3- (4). این مطلب در بحث معناشناسی ظن توضیح داده شد.

معتبر مطرح است که در ظن اصطلاحی مطرح نیست. بنابراین آیات و احادیث ظن مورد بحث را رد نمی‌کند، زیرا ظن مورد بحث دلیل دارد و نوعاً وثوق می‌آورد.

ثالثاً: کسانی که ظن را معتبر می‌دانند با پشتوانه دلیل قطعی، ظن را حجّت می‌شمردند و بنابراین عمل به آن، بر اساس قطع است نه ظن.

رابعاً: بر اساس مبنای طریقت، که قبلاً ذکر شد، اگر دلیلی بر حجیت ظن اقامه شود، این ظن، تعبداً، جاری مجرای علم است و مشمول این ادله نمی‌گردد.

دلیل سوم: مطلوبیت معرفت یقینی در اعتقادات

آخوند خراسانی معتقد است آنچه از مکلف در اعتقادات خواسته شده است، معرفت یقینی است ولی در اعمال و شریعت، مطلوب، عمل است و به همین جهت در اعتقادات نمی‌توان به اخبار آحاد یا ظنون تمسک نمود؛ زیرا معرفت یقینی از آنها حاصل نمی‌شود.

متن عبارت صاحب کفایه چنین است:

ثم إنّه لا يجوز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً حيث إنه ليس بمعرفة قطعاً فلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن و مع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قُصور لغفلة أو لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد. (1)

یعنی در جایی که معرفت عقلاً یا شرعاً لازم است حتماً تحصیل علم و یقین واجب است، مگر این که شخص به خاطر غفلت یا ناتوانی یا سختی معذور باشد.

به بیانی دیگر، در این دلیل دو ادعای اصلی وجود دارد؛ اول این که در اعتقادات آنچه واجب و لازم است خود معرفت است و چیزی ورای آن لازم نیست و ثانیاً این معرفت باید یقینی باشند و اخبار آحاد هرگز مفید یقین نمی‌شوند.

در خصوص ادعای اول باید گفت آنچه در اعتقادات مطلوب و مورد امر است، عمل جوانحی یعنی اعتقاد و باور صحیح است. یعنی غرض خداوند از امر به تحصیل اعتقادات این است که انسان‌ها امور حق اعتقادی را تصدیق کرده به آنها ایمان آورند،

ص: 73

البته مقدمه‌ی اعتقاد صحیح، معرفت معتبر است. همان طور که در بحث اعمال، مطلوب عمل جوارحی است، هر چند مقدمه عمل، معرفت معتبر می باشد. به عبارت دیگر تنها چیزی که در اختیار انسان است و خداوند می تواند از او طلب کند عمل است اعم از این که جوارحی (عبادات) یا جوانحی (اعتقادات) باشد.

بدین سان در اعتقادات، مطلوب نهایی تصدیق قلبی و ایمان است.

اما در خصوص ادعای دوم باید بررسی کرد که آیا معرفت و شناختی که مقدمه اعتقاد است، معرفت یقینی است یا ظن معتبر هم کفایت می کند؟ اگرچه از سخن آخوند خراسانی چنین برداشت می شود که این مطلب نزد ایشان به عنوان پیش فرض تلقی شده است، این موضوع جای بحث دارد و نباید آن را به عنوان پیش فرض در نظر گرفت.

چنان چه مطالب فوق با اصطلاحات رایج بیان شود، می توان گفت که اگر مقصود صاحب کفایه از معرفت، تصور باشد، پاسخ این است که تصور حقایق، مطلوب نهایی نیست و اگر مقصود وی تصدیق و باور قلبی باشد پاسخ این است که هر چند تصدیق و باور به حقایق مقصود نهایی است، اما این باور می تواند مبتنی بر تصور و شناخت قطعی باشد و می تواند بر اساس شناخت ظنی معتبر که دلیل قطعی به آن اعتبار می بخشد، باشد.

دلیل چهارم: امکان تعلیق حکم در اعتقادات

این دلیل بر اساس یکی از تفاوت های کلام و فقه صورت بندی شده است. توضیح دلیل این است که در اعمال جوارحی مکلف باید فعل یا ترک را برگزیند و راه سومی وجود ندارد. از این رو باید برای او تعیین تکلیف کرد. اما از آن جا که در همه جا نمی توان با دلیل قطعی تکلیف مکلف را تعیین کرد و گاهی راه یقینی مسدود است، به ناچار می توان به ظن معتبر رجوع نمود.

در حالی که در اعمال جوانحی و اعتقادات در صورت فقدان دلیل قطعی، می توان تعلیق حکم کرده و بدون اعتقاد تفصیلی، اعتقاد اجمالی بدان چه در واقع است پیدا کرد و نسبت به یکی از دو طرف بحث اعتقاد تفصیلی نداشت. (1) بنابراین نیازی به رجوع به ظن معتبر مانند خبر واحد نیست.

ص: 74

هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العملية المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانتقاد له أو لا؟ الظاهر لا فإن الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقع والانتقاد له وتحمله غير منسَد، بخلاف العمل بالجوارح فإنه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقع إلا بالاحتياط والمفروض (طبق یکی از مقدمات باب انسداد) عدم وجوبه شرعاً (چون مستلزم عسر و حرج است) أو عدم جوازه عقلاً (چون در بعضی موارد اصلاً ممکن نیست) ولا أقرب من العمل على وفق الظن. (1)

این دلیل را می توان از محتوای بیانات شیخ انصاری نیز استفاده کرد. وی پس از آنکه مسائل اصول دین را به دو دسته کلی تقسیم نموده (2)؛ درباره فروع اعتقادات می گوید:

...فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم و الأمانة بالتوقف و أنه إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به و إذا جاءكم ما لا تعلمون فها و أهوى بيده إلى فيه و لا فرق في ذلك بين أن يكون الأمانة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره. (3)

توضیح این که در اصول اعتقادات، تحصیل یقین لازم و واجب است. پس باید به دنبال دلیل بگردیم اما در فروع اعتقادی، تدین به آنها فقط در صورت حصول علم به آنها واجب است و الا تحقیق و تدین واجب نیست. البته این مطلب با رد و انکار متفاوت است که محتاج دلیل است. راه سومی نیز قرار داده شده است و آن عبارت است از توقف؛ یعنی اعتقاد اجمالی و باور به آنچه در واقع است. وجود همین راهکار

ص: 75

1- (1). آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص 331. [1]

2- (2). «ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب. الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به» ر. ک: شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج 1، ص 273.

3- (3). همان.

سوم مکلف را از پناه بردن به ظنون اعم از معتبر و غیر معتبر بی نیاز می نماید. شیخ انصاری این طریق احتیاط را به اخباری که امر به توقف می کنند نیز مستند می نماید و به این نتیجه می رسد که این امر مانع از حجیت خبر واحد در فروع اعتقادی می شود.

در پاسخ به این دلیل باید گفت دلیل مذکور تنها بیانگر این مطلب است که دلیل انسداد تنها در مورد اعمال جوارحی جاری است و در مورد اعمال جوانحی جاری نیست. زیرا راه دیگری یعنی اعتقاد اجمالی و تعلیق تفصیلی گشوده است، در حالی که طرفداران حجیت خبر واحد در عقاید از دلیل انسداد بهره نمی گیرند و دلایل دیگری دارند که ارتباطی با انسداد ندارد.

ثانیاً: از عدم وجوب تحصیل معرفت و اعتقاد تفصیلی به دلیل وجود راهکار اعتقاد اجمالی لازم نمی آید که اگر به عنوان مستحب یا مباح به دنبال مطلبی اعتقادی رفت و دلیل معتبر یافت، نباید به آن مطلب معتقد شد، بلکه اگر به هر دلیلی حجّت در موضوعی اعتقادی یافت شود _ ولو حجّت ظنی معتبر با دلیل خاص _ لازم است بر طبق آن حجّت مشی کرده، به متعلق آن حجّت اعتقاد ورزید.

دلیل پنجم: لغویت در جعل حجیت

از مهم ترین دلایل عدم حجیت خبر واحد این است که وقتی شارع برای چیزی جعل حجیت می نماید و آن را برای مکلفین حجّت قرار می دهد، این جعل در صورتی است که اثری عملی نزد مکلف بر آن حجیت مترتب شود و الا این جعل بیهوده و لغو خواهد بود (1) که وقوع آن از شارع مقدس محال است.

در احکام عملی این اثر وجود دارد، زیرا عمل مکلف بر آن مترتب می گردد، اما در اعتقادات این اثر عملی وجود ندارد. پس اخبار آحاد در اعتقادات معتبر نبوده و حجّت نیست چون اعتبار آن مستلزم لغویت می باشد.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بیان می دارد:

ص: 76

1- (1). سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الأصول، ج 2، ص 247.

...والذی استقرّ علیه النظر فی المسألة، أنّ الخبر إن کان متواتراً أو محفوظاً بقربنة قطعیه فلا ریب فی حجّتها و أمّا غیر ذلك فلا حجّیه فیہ إلاّ الأخبار الواردة فی الأحکام الشرعیة الفرعیة إذا کان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعی فإنّ لها حجّیه؛ و ذلك أنّ الحجّیه الشرعیة من الاعتبارات العقلائیة فتتبع وجود أثر شرعی فی المورد یقبل الجعل و الاعتبار الشرعی و القضايا التاریخیة و الأمور الاعتقادیة لا معنی لجعل الحجّیه فیها لعدم أثر شرعی و لا معنی لحکم الشارع بكون غیر العلم علما و تعیید الناس بذلك. (1)

منظور علامه این است که حجیت شرعی از اعتبارات عقلائی است که تابع وجود یک اثر شرعی _ که قابل جعل و اعتبار است _ می باشد، اما در قضایای تاریخی و امور اعتقادی به دلیل عدم وجود اثر شرعی جعل حجیت لغو و بیهوده است. همچنین بی معنا است که شارع، غیر علم را علم فرض کرده مردم را به غیر علم متعبد نماید. (2)

در پاسخ باید گفت این مطلب درست است که جعل حجّیت باید برای مکلف اثر عملی داشته باشد، زیرا حجّت اثر عملی را بر انسان منجز می کند و در صورتی که حجّت مطابق با واقع نباشد، معذر مکلف خواهد بود. اما اگر اثر عملی وجود نداشته باشد، حجّت چه چیزی را منجز می کند و در چه مورد معذّر مکلف خواهد بود. اما نکته اصلی این جاست که در اعتقادات نیز اثر عملی وجود دارد، که عبارت است از عمل جوانحی، یعنی اعتقاد و باور قلبی که امری اختیاری است. پیش از این در این باره مفصّل سخن گفته شد. خلاصه این که عمل به محتوای خبر واحد دوگونه است؛ اگر محتوا از نوع اعمال عبادی یا معاملی باشد مطلوب همان «عمل جوارحی» است، اما اگر محتوا از نوع اعتقاد باشد اثر عملی آن «عمل جوانحی» یعنی پذیرش و اعتقاد به محتوای آن می باشد.

به نظر می رسد دلیل عدم توجه به عمل جوانحی به عنوان یک عمل اختیاری، یا توجه بیش از حد به فقه عملی و احکام جوارحی است، که باعث قیاس عقاید به احکام

ص: 77

1- (1). سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج 10، ص 351، [1]

2- (2). برخی محققان معاصر این دلیل را ذکر کرده و توضیح داده اند رک: صادق لاریجانی، مقاله کاربرد حدیث در تفسیر و معارف، فصلنامه پژوهشی در زمینه علوم اسلامی، تابستان و پاییز 81، ص 163.

می شود، یا تاثیر پذیرفتن از نظر رایج در فلسفه در مورد غیر اختیاری بودن اعمال جوانحی است که به عنوان مبادی فعل اختیاری (عمل جوارحی) مطرح می شود. (1)

نکته جالب توجه این که عمل جوانحی شرط عمل جوارحی است و برای این که فرد نماز بخواند، باید به نماز معتقد باشد و نیت قر به الی الله داشته باشد و اعتقاد و نیت، عمل جوانحی است.

همچنین توجه به این نکته نیز لازم است که کسانی که عمل جوانحی را اختیاری نمی دانند، نمی توانند عمل جوارحی را اختیاری بدانند، چون عمل جوانحی منشأ و علت عمل جوارحی است و وقتی آن اختیاری نباشد، این هم اختیاری نخواهد بود. (2)

نتیجه این که اگر حجیت خبر خاصّی با دلیل قطعی ثابت شد، اثرش این است که مؤدای خبر پذیرفته و ایمان به آن ضروری می شود، هر چند مفید یقین نیست، زیرا به جهت دلیل قطعی که پشتوانه خبر است و به آن حجیت داده است مکلف به باور و ایمان به آن موظف می شود.

دو دلیل دیگر در کلمات شیخ طوسی وجود دارد که در ادامه نقل و نقد می شود، هر چند یکی از آنها نزدیک به دلیل سوم است که در مباحث قبل بررسی شد.

تحلیل و جمع بندی

پس از بیان دیدگاه ها و دلایل مُنکران خبر واحد و پاسخ هایی که به آنها داده شد؛ می توان دانست که اعتقادات به طور کلی به دو دسته تقسیم می شوند:

الف: مواردی که یقین در موضوع آن اخذ شده است که البته این اخذ، یا عقلی است و عقل حکم کرده که مثلاً باید به نبوت یقینی معتقد شد و یا نقلی است، مثل معاد که ادعا شده از آیات و احادیث استنباط می شود که خداوند اعتقاد به معاد یقینی را از مکلف خواسته است.

ص: 78

1- (1) رک: رضا برنجکار، مقاله اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا، مجله انجمن معارف اسلامی، پاییز 84، صص 60 _ 43؛ رضا برنجکار، مقاله نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت، مجله پژوهش های فلسفی، بهار 90، صص 58 _ 37.

2- (2) همان ماخذ.

ب: مواردی که یقین در موضوع آنها اخذ نشده است و به آنها فروع اعتقادات گفته می شود، در این موارد به نظر می رسد مانعی از حجیت ظنّ معتبر نیست.

در جمع بندی می توان چنین نتیجه گیری کرد که دلایل منکران خبر واحد اعتقادی یا اخص از مدعاست و صرفاً اصول اولیه دین را شامل می شود؛ که در آنها یقین لازم است، یا به پشتوانه قطعی این ظنون توجه نشده است، یا این که مقام را مقام انسداد دانسته اند؛ که این گونه نیست، یا چیزی را که باید اثبات کنند در دلیل فرض گرفته اند که مصادره به مطلوب است و یا به اثر عملی در عقاید توجه نشده است.

در خصوص دیدگاه قدما درباره عدم اعتبار خبر واحد، حتی در احکام عملی این نکته قابل ذکر است که عمل اصحاب امامیه به خبر واحد، قابل انکار نیست، چنان که از آثار آنان نیز مشهود است. بدین جهت باید بین قول و فعل آنان به گونه ای سازگاری ایجاد نمود. میرزای قمی در تحلیل و توجیه فتوای قدما و چگونگی جمع بین قول و عمل قدما در خصوص خبر واحد معتقد است که این علما در مراکز قدرت اهل سنت زندگی می کردند و به عنوان متکلم ناگزیر از مناظره و مباحثه با اهل سنت و مخالفین بوده اند. در این مناظرات گاهی اهل سنت به اخبار واحدی استناد کرده اند که مثلاً معاویه یا شیخین چنین فضیلتی داشته اند و علمای ما برای این که مبنایی داشته باشند که بتوانند بر اساس آن، علیه مخالفین در بحث ها تمسک کنند به این مبنا رسیدند که خبر واحد حجّت نیست. (1)

گویا معتزله هم این سیاست را به گونه ای دیگر داشته اند و در راستای خلاصی از اخبار ضد عقلی اهل الحدیث، مثل احادیث جبر و تشبیه معتقد شدند که باید دلیل

ص: 79

1- (1). عبارت ایشان این است: «اقول يمكن دفع الاستبعاد، بأنّ الإمامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين و كان المخالفون من مذهبهم وضع الأحاديث كما لا يخفى... و ما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم و منع قبول أخبارهم من حيث إنها أخبارهم فاحتالوا فيه مناصاً و اعتمدوا في احتجاجاتهم على أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء و تخلّصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار حتى ظنّ السيد و نظراؤه أنّ ذلك كان مذهباً لهم في خبر الواحد و إن كان من طرق الأصحاب في فروع المسائل. الحق أنّ الغفلة إنّما وقع من السيد في التعميم؛ و أنّ العمل بخبر الواحد من طرق الأصحاب كان جائزاً عند الإمامية و عليها شواهد كثيرة.» میرزای قمی، قوانین الأصول، ج 1، ص 455. [1]

عقلی بر مؤدای خبر واحد بیاید تا بتوانیم آن را قبول کنیم. پس این مبنا عکس العملی بود به مبنای افراطی اهل سنت در برخورد با روایات که حتی اگر یک روایت در صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده بود آن را می پذیرفتند.

تأیید این دیدگاه تعبیر سید مرتضی است که بیان داشت: «الذی يظهر مّا عند المناظرة لمخالفينا» که می تواند اشاره ای باشد به این که عدم حجیت خبر واحد، سیاستی در مقابله با مخالفین بوده است. در واقع امثال سید مرتضی و عالمان قبل از ایشان، با توجه به کتاب هایی که در اختیارشان بود و به آنها کتب اربعه‌ا گفته می شود قرآنی داشتند که نسبت به محتوای احادیث برایشان وثوق حاصل می شد. ایشان از وثوق، با واژه یقین تعبیر می نمودند. همین دیدگاه را به شیخ مفید نیز می توان نسبت داد.

شیخ اعظم انصاری درباره کلام شیخ طوسی نیز مشابه همین توجیه را ارائه نموده است: «المعلوم من حالها الذی لاینکر و لا يدفع اّتهم لایرون العمل بخیر الواحد الذی یرویه مخالفهم فی الاعتقاد» (1) یعنی آن چه که از حال علما و اصحاب به طور قطعی نسبت به پیشینیان می توان گفت این است که آنها عمل به خبر واحدی را که مخالفین شان (اهل سنت) نقل کرده اند، نمی پذیرفتند. «فاما ما یکون منهم و طریق اصحابهم فقد بیّنا أن المعلوم خلاف ذلك» یعنی آن چه به عنوان حدیثی صحیح از طریق اصحاب به دست آنها می رسید قطعاً قدما به آن عمل می کرده اند.

مرحوم فیض کاشانی در توصیف روش اصحاب می گوید: «اصحاب، بر خبری که طریق نقلش، منحصر در طریقی بود که در آن، فرد مجهول یا شخص مورد اشکالی وجود داشت و نیز بر خبری که قرینه ای همراه نداشت تا بر صحت مدلولش دلالت کند، اعتماد نمی کردند و این نوع خبر را خبر واحد می نامیدند، که نه موجب علم است و نه ایجاب کننده عمل. آنان در اعتقاد خود نسبت به تفصیل عقاید و نیز اعمال، جز بر نصوصی که از ائمه (علیهم السلام) _ اگر چه با واسطه ثقة یا ثقات _ می شنیدند، تکیه نمی کردند و اساساً از جانب خود ائمه (علیهم السلام) مأمور به این کار بودند. (2)

ص: 80

1- (1). شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج 1، ص 146.

2- (2). كانوا لا يعتمدون علی الخبر الذی كان ناقله منحصرأ فی مطعون أو مجهول و ما لا قرينة معه تدل علی صحة المدلول و یسمونه الخبر الواحد الذی لا یوجب علما و لا عملا و كانوا لا یعتقدون فی شیء من تفاصيل الأصول الدینیة و لا یعملون فی شیء من الأحكام الشرعیة إلا بالنصوص المسموعة عن أئمتهم ع و لو بواسطة ثقة أو وسائط ثقات و كانوا مأمورین بذلک من قبل أولئک السادات. فیض کاشانی، الوافی، ج 1، ص 14. [1]

مرحوم نائینی و مرحوم خویی معتقدند منظور قدما از خبر واحد، خبر ضعیف است و به طور کلی دو اصطلاح برای خبر واحد وجود دارد، یکی خبر مقابل خبر متواتر و قطعی و دیگری خبر ضعیف در مقابل خبر موثق. (1)

اقوال معتقدان

در این قسمت نیز مانند قسمت منکران، ابتدا به آراء متقدمان و متأخران اشاره نموده و سپس به ادله آنها پرداخته می شود.

اقوال متقدمان

عبارات شیخ طوسی در ردّ حجیت خبر واحد، در بخش اقوال منکران نقل شد و در این جا تعبیری که از آنها می توان به گونه ای اثبات حجیت خبر واحد را استفاده کرد، نقل می شود.

وی در کتاب عدة الاصول پس از نقل اقوال در مسأله، حق را این می داند که خبر، اگرچه موجب حصول علم نمی شود ولی می توان با شرایط خاصی که از جمله آنها شیعه و ثقه بودن راوی است، مبنای عمل قرار گیرد. (2)

سپس در رفع اشکالات وارد بر حجیت می فرماید: اگر اشکال شود که پذیرش عمل به خبر در فروع، مستلزم پذیرش آن در اصول نیز هست و حال آنکه این امر قابل پذیرش نیست، جواب این است که این امر ممتنع نیست که شارع ما را به خبر در عقاید نیز متعبد نماید، اگر چه نیازمند به قیام حجّت است. (3)

ص: 81

1- (1). محمد حسین نائینی، أجدود التقریرات، ص 103؛ سید ابو القاسم خویی، مصباح الأصول، ج 2، ص 149.

2- (2). و الّذی أذهب إليه: أن خبر الواحد لا- یوجب العلم، وأنه كان یجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلا، وقد ورد جواز العمل به فی الشرع، إلا أن ذلك موقوف علی طریق مخصوص و هو ما یرویه من كان من الطائفة المحققة، و یختص بروایته، و یكون علی صفة یجوز معها قبول خبره من العدالة و غیرها. شیخ طوسی، العدة، ج 1، ص 100. [1]

3- (3). إنّه ما كان یمتنع أن یتعبد بقبول خبر الواحد فی أصول الدین، كما تعبدنا الآن بقبوله فی فُروعه، و إن كان لابدّ من قیام الحجّة ببعض الشرائع. شیخ طوسی، العدة، ج 1، ص 101. [2]

سپس اشکال آیات ناهیه از تبعیت ظنّ، را نیز پاسخ می دهند با این تعبیر که «مَنْ عمل بخبر الواحد فإِنَّمَا يعمل به إِذَا دَلَّه دَلِيلٌ عَلِيٌّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ» (1) یعنی عمل کننده به خبر واحد به علم و دلیل عمل می کند و حال آنکه قرآن، نهی از تبعیت بدون علم نموده است. یعنی در واقع عمل به خبری که دلیل دارد، عمل بدون علم نیست. این مطلب همان نکته ای بود که در پاسخ به دلیل چهارم منکرین به آن اشاره شد.

اما ایشان در جلد دوم کتاب العده مطالبی را بیان می دارد که می توان از آن عدم حجیت خبر واحد در اعتقادات را استفاده کرد.

وی در اثبات جواز تقلید در عبادات و احکام عملی به سیره تمسک می کند و در عین حال تمسک به آن را در عقاید منع می کند و معتقد است به دو دلیل استناد به سیره در عقاید صحیح نیست.

اول این که ادله عقلی و شرعی زیادی وجود دارد که انسان را از تقلید در امور اعتقادی منع می کند و نیازی به منع دوباره ی شارع نیست. ظاهراً منظور ایشان از تقلید در این جا در مقابل استدلال عقلی است که شامل مراجعه به اهل بیت (علیهم السلام) و نیز کارشناس و مجتهد غیر معصوم می شود نه تقلید در برابر اجتهاد و به معنای رجوع به کارشناس و مجتهد غیر معصوم.

دوم این که شخص بر اساس تقلید، یقین به معتقد خود ندارد و چه بسا بر جهل باقی بماند و علمی برای او حاصل نشده باشد. به عبارت دیگر با جهل نیز جمع می شود اما درباره امور شرعی عملی چنین نیست؛ زیرا آنها تابع مصالح هستند و مانعی ندارد که شارع تقلید از عالم را مصلحت بداند ولو این که جهل مرگب باشد. (2)

بنابراین تقلید در فروع سیره ای مستمر بوده و هرگز نهی ای هم به آن تعلق نگرفته است. اما در امور اعتقادی این گونه نیست و دلایل عقلی و شرعی که در بطلان تقلید

ص: 82

1- (1). همان.

2- (2). این دلیل را می توان به دلیل سوم منکران که در عقاید معرفت یقینی را لازم می دانست ارجاع داد. این دلایل قبلاً بررسی شد.

داریم این روش را رد می‌کند. سپس می‌افزاید: اما اگر کسی تقلید نمود سیره بر این است که عقاب و طرد ندارد. (1) وی در ادامه می‌گوید:

على أنّ الذي يقوى في نفسى: أنّ المقلد للمحقّق في أصول الدّيانات وإن كان مخطئاً في تقليده، غير مؤاخذه به، وأنّه معفو عنه، وإنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطّريقة التي قدّمناها لأنّني لم أجد أحداً من الطّائفة ولا من الأئمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم، وإن لم يسند ذلك إلى حجة عقل أو شرع. (2)

مشاهده می‌شود که ایشان تقلید و در نتیجه، عمل به خبر واحد، در اصول اعتقادی را نمی‌پذیرد، اما بیان می‌دارد که نوع برخورد ائمه (علیهم السلام) و اصحاب نشان می‌دهد اگر کسی از چنین راه خطائی می‌رفته، وی را مؤاخذه نمی‌فرموده‌اند. این همان قول ششم بود که شیخ انصاری در موضوع بحث نقل کرد و آن را به شیخ طوسی نسبت داد.

به نظر می‌رسد این سیره همان سیره عقلا در پذیرش امر مورد وثوق _ خواه در عقاید و خواه در اعمال _ است و چون مردم از شنیدن سخن معصومان، به وثوق و اطمینان می‌رسند، آن‌ها دارای حجت هستند و در نتیجه، مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرند. در حالی که اگر چنین حجتی وجود نداشت با توجه به اهمیت عقاید مؤاخذه امری قطعی بود، همان گونه که به خاطر گناه عملی که اهمیتش کمتر از گناه اعتقادی است، افراد مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند. بنابراین، می‌توان همین سیره عقلایی را دلیل بر حجیت خبر واحد دانست، زیرا روال شارع این است که اگر سیره ای مورد تایید نبود از آن شدیداً نهی می‌کند و مجازات سنگینی برای آن اعلام می‌کند، همان طور که در اموری همچون ربا و قیاس مشاهده می‌شود.

در خصوص دو دلیلی که شیخ به عنوان مانع سرایت سیره به اعتقادات ذکر کرد، باید گفت هیچ دلیل عقلی و شرعی بر حرمت تقلید از معصوم وجود ندارد، بلکه آیات و

ص: 83

1- (1). فان قيل: كما وجدناهم يرجعون إلى العلماء فيما طريقه الأحكام الشرعية، وجدناهم أيضاً كانوا يرجعون إليهم في أصول الدّيانات، ولم نعرف أحداً من الأئمة والعلماء أنكر عليهم، ولم يدل ذلك على أنّه يسوغ تقليد العالم في الأصول. قيل له: لو سلّمنا أنّه لم ينكر أحد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال، لأنّ على بطلان التّقليد في الأصول أدلّة عقلية وشرعية من كتاب و سنة وغير ذلك، وذلك كاف في التّكثير. شيخ طوسی، العدة، ج 2، ص 730. [1]

2- (2). همان.

احادیث متواتر از جمله تقلین مردم را به معصومان (علیهم السلام) ارجاع می دهند و این ارجاع اختصاص به امور عملی ندارد. در مورد دلیل دوم نیز همان مصلحتی که باعث می شود رجوع به خبر واحد در اعمال جایز شود در مورد عقاید نیز وجود دارد و آن این است که مردم به حقایق دینی دست یابند، هر چند ممکن است در برخی موارد نیز اشتباه کنند و به واقعیت نرسند.

همان گونه که مشاهده می شود بین کلام ایشان در جلد اول و کلام ایشان در جلد دوم نوعی تعارض وجود دارد. در یکی حجیت خبر واحد در اصول را می پذیرد و در دیگری انکار می کند. در مقام جمع احتمالاتی می توان داد از جمله:

الف _ در کلام نخست در صدد بررسی امکان قول به خبر واحد است، که آن را می پذیرد و در جلد دوم در صدد بررسی وقوع است، که در این مقام، وقوع تعبّد به خبر واحد را نمی پذیرد یا به عبارت دقیق تر تعبّد به آن ممکن است ولی واقع نشده است.

ب _ منظور از اصول در جلد دوم، اصول اعتقادات دانسته شود مثل اثبات توحید و نبوت؛ نه مطلق تفاسیل اعتقادات. از این رو در ابتدای بحث به جای واژه «عقاید» از واژه «فی اصوله و فی العقلیات» (1) استفاده می کند و قبل از بیان مذکور، اصول را این گونه تعریف می کند: مسائلی هستند که نماز خواندن متوقف بر آن است و سه مثال بیان می کند «معرفة الله تعالى»، «معرفة عدله» و «معرفة النبوة» (2) یعنی منظور از اصول، اصولی است که این احکام مترتب بر آن هستند. بنابراین ایشان در جلد اول حجیت خبر واحد را در فروعات عقاید می پذیرد، ولی در جلد دوم اصول اعتقادی عقلی را، که در آن ها حتماً باید استدلال عقلی کرد و تقلید از معصوم (علیه السلام) و غیر معصوم جایز نیست، از شمول سیره خارج می داند.»

ص: 84

1- (1) همان.

2- (2) «... فإما في أصوله وفي العقلیات فحكمه حكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه، ولا خلاف بين الناس أنه يلزم العامی معرفة الصلاة أعدادها، وإذا صحّ ذلك و كان علمه بذلك لا يتمّ إلا بعد معرفة الله تعالى، و معرفة عدله، و معرفة النبوة، و جب أن لا يصحّ له أن يقلّد في ذلك، و يجب أن يحكم بخلاف قول من قال يجوز تقليده في التوحيد مع إيجابه منه العلم بالصّلوات.» شیخ طوسی، العدة، ج 2، ص 730.

[1]

این احتمال هم قابل طرح است که منظور از تقلید صرفاً تقلید از غیر معصوم منظور باشد. که در این صورت، خارج از موضوع بحث خواهد بود.

اگر احتمال اول، مقصود شیخ طوسی باشد، دیدگاه ایشان حد وسط دو دیدگاه قرار می‌گیرد. دیدگاهی که تعبد به خبر واحد در عقاید را محال می‌داند، که از برخی عبارات و دلایل منکران قابل استفاده است و دیدگاهی که تعبد به خبر واحد را ممکن و واقع شده می‌داند. بر اساس احتمال اول تعبد به خبر واحد ممکن ولی واقع نشده است.

در تحلیل و جمع بندی اقوال منکران حجیت خبر واحد، تحلیلی ارائه شد که بر اساس آن می‌توان حجیت خبر واحد مشروط به برخی شرایط، در خصوص فروع اعتقادی را به همه ی قدما نسبت داد.

اقوال متأخران

همان گونه که قبلاً نیز بیان شد شیخ انصاری در باب انسداد کتاب فرائد الاصول، به ذکر اقوال مختلف درباره حجیت خبر واحد اعتقادی می‌پردازد و به روشنی موضع خود را بیان نمی‌کند. اما در بخشی از مطالب خود در پاسخ به منکران می‌فرماید: این که خبر واحد، مفید ظن است و از آن برای ما علم حاصل نمی‌شود امری قهری، یا به تعبیر دیگر، غیر اختیاری است، لذا مشمول احکام تکلیفی نمی‌شود. اما در بحث تدین و اعتقاد از آن جهت که سخن از «تصدیق قلب» است؛ امری اختیاری بوده و بر خلاف تصور و تصدیق ذهنی، متعلق تکلیف می‌باشد و مؤید این مطلب هم نصوص دینی است وی می‌نویسد:

كما يظهر عن بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب وأقر به مُستشهدا على ذلك بقوله تعالى قولوا ءامنّا بالله و ما أنزل إلینا إلخ، فلا مانع من وجوبه فی مورد خبر الواحد بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر فإن ما دل على وجوب تصدیق العادل لا یأبی الشمول لمثل ذلك. (1)

بنابراین شیخ انصاری تصدیق قلبی نسبت به مطلبی که بر اساس یک خبر واحد ثابت شده را قابل الزام می‌داند و دلیل آن هم همان ادله حجیت خبر واحد در فروع

ص: 85

1- (1). شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج 1، ص 274 [1]

است. البته در ادامه، این مطلب را نیز می‌افزاید که این سخن ما در جایی است که عمل به خبر واحد، بخاطر دلیل خاص باشد ولی اگر به جهت انسداد باب علم باشد بخاطر آنکه راه احتیاط و اعتقاد اجمالی در فروع اعتقادی باز است، دلیلی برای عمل به خبر نخواهد بود. (1)

از میان متأخران می‌توان به آیت الله بروجردی اشاره نمود. ایشان در بحث جواز تخصیص قرآن به خبر واحد، پس از بیان ادله مختلف، قول به جواز را می‌پذیرد و معتقد می‌شود که می‌توان عام کتاب را بوسیله تخصصی که در خبر واحد آمده تخصیص زد. حال با توجه به این که ایشان تفاوتی میان آیات فقهی، اخلاقی و اعتقادی نمی‌گذارد به قیاس اولویت می‌توان دانست که تمسک به خبر واحد در امور اعتقادی نیز جایز است. زیرا تخصیص قرآن به خبر واحد مستلزم پذیرش مرتبه‌ای از حجیت است که آن را در ردیف قرآن قرار دهد.

البته وجه اصلی استدلال ایشان تمسک به سیره عقلانیه است که اصحاب بر طبق آن عمل می‌نمودند و شارع مقدس نیز همان را تأیید عملی نموده و در آن حکم تأسیسی جدید ندارد، بلکه همان طریق عقلا را امضا نموده است. (2)

سپس می‌افزاید اولین کسی که در این بحث ادعای اجماع نمود شیخ طوسی در کتاب «عُدَّةُ الاصول» است که ظاهراً منظور ایشان استقرار همان سیره مستمره مسلمین است اما نه به جهت مسلمان بودن بلکه به جهت این که از عقلا هستند؛ لذا این اجماع به همان بنای عقلا باز می‌گردد. (3)

سپس در توجیه آن دسته از روایاتی که مخالف کتاب یا غیر موافق با آن را زخرف دانسته است، بیان می‌دارد که منظور این دسته از روایات، ردع چیزی است که مخالفت تبانی با قرآن داشته باشد. در واقع محل نظر این دسته از روایات، اخبار مجعولی است که در مباحث اعتقادی خاص مانند جسمیت خداوند، جبر و تقویض و امثال آن دیده می‌شود. نتیجه این که در غیر این دسته از موارد، تمسک به خبر واحد بلامانع است.

ص: 86

1- (1). همان.

2- (2). بروجردی، نه‌ایة الاصول، ص 365.

3- (3). همان، ص 366.

در میان معاصران شاید هیچ فقیهی به اندازه آیت الله خوئی به این بحث نپرداخته و از حجیت خبر واحد در عقاید دفاع نکرده است. وی، نخست ظنّ را به دو قسم ظنّ خاص (آنچه به دلیل خاص حجیت یافته) و ظنّ مطلق (معتبر در مقام انسداد) تقسیم نموده و این سؤال را مطرح می نماید که آیا عمل به این دو نوع از ظنّ منحصر در فروع عملی است یا در امور تاریخی و اعتقادی هم حجّت و معتبر است؟

وی در پاسخ می گوید: شکی نیست که در اصول اعتقادی عمل به ظن کفایت نمی کند چه در مواردی که عقلاً معرفت آنها واجب است مثل معرفت خداوند متعال و چه موضوعاتی که شرعاً واجب المعرفة هستند، مانند معاد جسمانی. زیرا قطع در این موارد موضوعیت دارد و هرگز اماره نمی تواند جایگزین قطع شود، در جایی که به صورت وصف در موضوع اخذ شده باشد. (1) البته اگر شخص به معرفت قادر نباشد روشن است که به جهت عدم قدرت متعلّق تکلیف واقع نمی شود.

سپس بیان می دارد: این مطلب در صورتی است که متعلّق قطع موردی باشد که معرفت آن عقلاً یا شرعاً واجب باشد. ولی اگر به اموری تعلّق بگیرد که باور قلبی و تسلیم و انقیاد را می طلبد، مانند تفصیل برزخ، معاد و میزان و... در صورتی که ظنّ خاص بر آن دلالت نماید حجّت است. به این معنا که مانعی از التزام قلبی به آن نمی باشد، به جهت این که به تعبّد شرعی حجیت آن اثبات شده است نه به جهت اعتبار ظنّ مطلق. (2)

ص: 87

1- (1). «و اما الظن المتعلق بالأصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا، كمعرفة الباري جل شأنه، أو شرعاً كمعرفة المعاد الجسماني، إذ لا يصدق عليه المعرفة، ولا يكون تحصيله خروجاً من ظلمة الجهل إلى نور العلم، وقد ذكرنا في بحث القطع ان الأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية، فلا بد من تحصيل العلم.» سید ابوالقاسم خویی، مصباح الأصول، ج 2، ص 236. [1]

2- (2). «هذا كله فيما إذا كان الظن متعلقاً بما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً. و اما ان كان الظن متعلقاً بما يجب التبانى و عقد القلب عليه و التسليم و الانقياد له، كتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و وقائع يوم القيامة و تفاصيل الصراط و الميزان و نحو ذلك مما لا تجب معرفته، و انما الواجب عقد القلب عليه و الانقياد له على تقدير اخبار النبي به، فان كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة، بمعنى انه لا مانع من الالتزام بمتعلقه و عقد القلب عليه، لأنه ثابت بالتعبّد الشرعي، بلا فرق بين ان تكون الحجية بمعنى جعل الطريقة كما اخترناه، أو بمعنى جعل المنجزية و المعذرية كما اختاره صاحب الكفاية.» همان.

علاوه بر این که به نظر ایشان، نقل اجماعاتی که در ردّ تمسک به خبر واحد اعتقادی وارد شده است مربوط به موارد اصول عقاید می باشد که عقلاً درباره آنها معرفت و جوب نفسی دارد.

از دیگر معاصران می توان به آیت الله معرفت اشاره نمود. استاد معرفت در مقاله ای تحت عنوان «کاربرد حدیث در تفسیر» بر این مدعا که روایات وارده در باب معارف حجّتند، استدلال نموده است و بر مبنای مشهور اصولیون در مخالفت چنین اشکال می کند که اعتبار خبر واحد ثقه، جنبه تعبّدی ندارد، بلکه از دیدگاه عقلاً جنبه کاشفیت ذاتی دارد که شرع نیز آن را پذیرفته است.

بنای انسان ها بر آن است که بر اخبار کسی که مورد ثقه است، ترتیب اثر می دهند و همچون واقع معلوم با آن رفتار می کنند و این، نه قراردادی است و نه تعبّد محض. شارع مقدّس که خود سرآمد عقلاست بر همین شیوه رفتار کرده و خُرده ای نگرفته، جز مواردی که خبرآورنده انسان فاقد تعبّد باشد، که قابل اطمینان نیست و بدون تحقیق نباید به گفته او ترتیب اثر داده شود (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (حجرات: 6)؛ لذا اعتبار خبر واحد ثقه، نه مخصوص فقه و احکام شرعی است و نه جنبه تعبّدی دارد، بلکه اعتبار آن، عام و در تمامی مواردی است که عقلاً از جمله شرع، کاربرد آن را پذیرفته اند.

از این رو، اخبار عدل ثقه از بیان معصوم (علیه السلام)، چه پیرامون تفسیر قرآن و چه دیگر موارد، از اعتبار عقلایی مورد پذیرش شرع برخوردار است و حجّیت دارد. اساساً اگر اخبار عدل ثقه را در باب تفسیر، فاقد اعتبار باشد، از تمامی بیانات معصومین (علیهم السلام) و بزرگان صحابه و تابعین، محروم مانده و فایده بهره مند شدن از بیانات این بزرگان، منحصر در عصر حضور می گردد که یک محرومیت همیشگی را به دنبال دارد! (1)

آیت الله سند نیز ابتدا با تأکید بر امکان تعبّد شرعی به امور اعتقادی، بیان می کند که هیچ محذور عقلی _ مثل دور و غیر آن _ در این جا مطرح نیست و منظور از معرفت در امور اعتقادی غالباً نه صرفاً، مرحله ادراک و انکشاف بلکه بر اذعان و تسلیم اطلاق می شود.

ص: 88

1- (1). محمد هادی معرفت، «کاربرد حدیث در تفسیر»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال اول، شماره اول، صص 145-142.

پس، از آن جا که اذعان و ایمان، مترتب بر ادراک است که با توجه به نوع و درجه ادراک، نوع و درجه اذعان و ایمان هم فرق می کند. گاهی باور و اذعان به ادراکی احتمالی تعلق می گیرد و گاهی به ادراکی ظنی و نوبتی به ادراکی یقینی.

در مواردی که محتمل بسیار مهم باشد، نفس به انقیاد آن محتمل تن می دهد و به ادراک مقابلش اعتنایی نمی کند. پس، اذعان و ایمان و باور، همیشه مربوط به امور یقینی نیست و آیات بسیاری دلالت دارند که خداوند متعال، نفوس را بعد از ادراک و بیان، به ایمان و اذعان مکلف می کند و در این جا است که معنای تعابیری هم چون

التوحيد أول الفرائض (1) معلوم می شود و نیازی به تأویل و توجیه نیست.

البته در جایی، نفس بشری به احتمال یا ظن، اعتنا می کند و باور و اذعان خود را بر آن بنا می کند، که برای دستیابی به واقعیت راهی رساتر و مطمئن تر از آن نیابد، به خصوص در جایی که محتمل از اهمیت بسزائی برخوردار باشد. از همین نکته است که به خوبی می توان به اختلاف درجات و تنوع باورها و انقیادات نفس پی برد. (2)

از دیگر معتقدان به حجیت خبر واحد، می توان از محقق اردبیلی (3)، مجلسی اول (4)، مجلسی دوم (5)، فیض کاشانی (6)، علامه کاشف الغطاء (7)، مرحوم جزایری مروج (8)، آیت الله فاضل لنکرانی (9) و مرحوم عمید زنجانی (10) نام برد.

ص: 89

-
- 1- (1). شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا ج 1، ص 106 و شیخ حرّ عاملی، الفصول المهمّة من أصول الأئمّة، ج 1، ص 293 و علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 6، ص 58 و ج 10، ص 366.
 - 2- (2). محمد سند، نقش روایات در امور اعتقادی، فصلنامه پژوهشهای اصولی، شماره 6.
 - 3- (3). مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج 2، صص 183 و 189؛ مقدس اردبیلی، الحاشیة علی إلهیات الشرح الجدید للتجريد، ص 231
 - 4- (4). محمد تقی مجلسی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج 3، ص 184 و ج 13، ص 231.
 - 5- (5). علامه مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج 1، صص 100 و 183 _ 182 و 227؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 2، ص 245 و ج 27، ص 273.
 - 6- (6). سید عبد الله شبر، الأصول الأصلية، ص 118.
 - 7- (7). محمد حسین آل کاشف الغطاء، الارض و التربه الحسينیه، صص 51 _ 45.
 - 8- (8). سید محمد جعفر مروج، منتهی الدرایة، ج 5، صص 110 _ 109.
 - 9- (9). محمد فاضل لنکرانی، مدخل التفسیر، صص 175 _ 174.
 - 10- (10). عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، ص 223.

از عبارت ها و دلایل موافقان و مخالفان حجیت خبر واحد روشن می شود که در مورد حجیت ظن چند دسته دلیل اقامه شده است: کتاب، سنت، اجماع و سیره عقلاء.

اجماع به سنت یا سیره بر می گردد و در صورت وجود سیره عقلاء، کتاب و سنت نیز بیانگر سیره و مؤید آن می باشد. از این رو مهم ترین بحثی که درباره اثبات حجیت خبر واحد باید به آن پرداخت سیره عقلاست.

اگر در سیر و سلوک عقلاء دقت شود، ملاحظه می شود که آنان امورات مختلف زندگیشان را بر اساس خبر واحد تمشیت می کنند و اساساً زندگی اجتماعی بدون عمل به خبر واحد ممکن نیست و این روش و سیره به عنوان سیره ای حکیمانه در میان «عقلاء بما هم عقلاء» جاری گردیده و تصور زندگی مبتنی بر عمل به صرف یقین، ممکن نمی باشد. از بیان اقوال و دلایل متقدمان و متأخران نیز می توان دانست که مهم ترین دلیل و در واقع دلیل عمده بر حجیت خبر واحد اعتقادی، سیره عقلاء است.

اما باید بدانیم سیره عقلاء در باب عمل به خبر ثقه چیست؟ آیا «خبر ثقه» را حجّت می داند یا «خبر موثوق به» را معتبر می شمرد؟ آیا خبر راوی ثقه را قبول می کند یا این که مهم حصول اطمینان است و ثقه بودن مخبر تنها یکی از راههای این حصول اطمینان می باشد؟

واقعیت این است که با دقت در عمل علما و به طور کلی سیره عقلاء روشن می شود که عوامل مختلفی در پذیرش یا انکار اخبار مؤثر است و این گونه نیست که عقلاً صرفاً به وثاقت راوی نظر کنند. از جمله عوامل مؤثر موضوع و مفاد خبر می باشد. به عنوان مثال در مورد تحریف قرآن اگرچه روایات قابل توجهی وجود دارد اما کسی به آنها توجه نمی کند.

از جمله عوامل تأثیرگذار، عمل اصحاب و شهرت است و از این رو دیده می شود که علما اگر در موردی با «اعراض مشهور» مواجه شوند خبر ثقه را کنار می گذارند، و یا بالعکس اگر خبر ثقه نباشد ولی مشهور به آن عمل کرده باشند آن را مورد توجه، پذیرش و عمل قرار می دهند.

اعتبار کتابی که حدیث در آن ذکر شده نیز در پذیرش خبر مؤثر است.

البته در کنار همه این عوامل، وثاقت راوی از مهم ترین عوامل مؤثر است. بنابراین می توان نتیجه گرفت که آنچه در سیره عقلا و عمل علما دیده می شود اعتبار و ثوق و اطمینان است که با ملاحظه عوامل ذکر شده به دست می آید. بنابراین سیره عقلا «خبر موثوق به» را حجت می کند و آن را مورد توجه، پذیرش و عمل قرار می دهند.

در مورد تأثیر موضوع خبر، عقلاء هر چه خبر مهم تر باشد دیرتر به وثوق و اطمینان می رسند. برای مثال اگر فرد موثقی از راه بندان در مسیری خاص خبر دهد، خبرش را می پذیریم و به آن ترتیب اثر می دهیم، اما اگر همین شخص از مطلب مهمی همچون وقوع جنگی بزرگ در جهان خبر دهد، به خبرش اطمینان نمی کنیم و از دیگران نیز تحقیق می کنیم و پس از اخذ گزارش های متعدد به وثوق و اطمینان دست یافته به خبر عمل می کنیم.

حال از آن جا که اعتقادات در مقایسه با اعمال از اهمیت بیشتری برخوردارند، دیرتر وثوق به دست می آید. البته برخی اعمال همچون قصاص و حدود نیز از اهمیت بالایی حتی نسبت به برخی اعتقادات بسیار فرعی برخوردارند.

بنابراین در حوزه اعتقادات سیره متفاوتی وجود ندارد و سیره عقلا در همه موارد پذیرش «خبر موثوق به» است، اما وثوق گاه زودتر و گاه دیرتر به دست می آید.

نکته آخر در مورد سیره عقلا این است که سیره ممکن است صرفاً یک قرارداد باشد به گونه ای که اگر به جای آن، قراردادی دیگر صورت پذیرد مشکلی در جامعه پیش نمی آید. مثلاً به جای رنگ سبز، رنگ آبی نیز می توانست علامت اجازه عبور باشد. اما برخی سیره های عقلائی، مبتنی بر حکم عقل و بر اساس حکمت است، به گونه ای که اگر این سیره ها نباشد امکان زندگی اجتماعی وجود نخواهد داشت، یا انسان ها به مشقت خواهند افتاد. چنین سیره ای نیازمند به تأیید یا عدم ردع توسط شارع نیست، بلکه اساساً ردع آن به صورت مطلق، قبیح و غیر ممکن است؛ مگر این که سیره دیگری قابل فرض باشد، که با جایگزین کردن آن اختلال نظام زندگی برطرف شود و شارع این سیره جدید را مطرح و جایگزین نماید. به نظر می رسد سیره عقلا در عمل به ظن و خبر واحد و غیر متواتر، از نوع اخیر است و ردع آن به طور کلی و در همه امور دینی ممکن نیست و با

غرض شارع در ارسال رسل منافات دارد، زیرا اخباری که در همه طبقات راویان متواتر باشد، به ندرت در امور دینی و غیر دینی یافت می شود و کنار گذاشتن مطلق ظنّ و خبر واحد به معنای محروم شدن مردم از دین است که با فلسفه بعثت در تنافی است. البته شارع می تواند در برخی امور اساسی همچون اصول اعتقادات که راه استدلال قطعی و نقل یقینی باز است، مردم را مکلف به تحصیل قطع و یقین نماید.

بدین سان حتی اگر سیره عقلا به تأیید شارع نرسیده باشد باز حجت است، در حالی که در موضوع بحث، این سیره به تأیید شرع نیز رسیده و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) بر اساس همین سیره حرکت کرده اند و معارف و احکام دینی را با همین سیره و روش به مردم انتقال داده اند. اگر چنین نبود، آنان باید برای رساندن هر مطلبی به مردم، 20-30 نفر را جمع می کردند و آنان هم برای ابلاغ خبر به تک تک مردم همگی اقدام می کردند؛ در حالی که چنین چیزی نه واقع شده و نه ممکن بود که در همه معارف واقع شود؛ الا در موارد خاص مثل ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در غدیر خم.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب گفته شده، آشکار می شود در مواردی که یقین در موضوع اعتقاد، اخذ نگردیده است اقامه ظنّ معتبر، از جمله خبر واحد می تواند به عنوان یکی از ابزارهای شناخت در اعتقادات دینی دانسته شود. اعتبار این منبع با بهره گیری از همان مبنای مشهور در حجیت خبر واحد در حوزه احکام عملی، یعنی سیره عقلا، امکان پذیر می باشد. در سیره عقلا نیز آنچه مهم است حصول اطمینان می باشد و وثاقت مُخبر تنها یکی از عوامل رسیدن به اطمینان است.

بنابراین تحصیل اعتقاد صحیح، مبتنی بر یقین در اصول اعتقادی، ضروری بوده و در فروع اعتقادات صحیح مبتنی بر ظن معتبر از جمله روایات آحادی که اطمینان بخش می باشند، کفایت می کند. آنچه مهم است این است که شرایط اطمینان بخشی ادله نقلی نسبت به موضوعات مختلف، متفاوت است. در میان عوامل تأثیرگذار در حصول اطمینان، ثقه بودن راویان، عمل اصحاب، اعتبار کتاب، شهرت طریق، حفظ راوی و سلامت متن قابل ذکر است.

علاوه بر این که کلام برخی از بزرگان در نفی حجیت از خبر واحد، یا به موضوع اصول دین بر می گردد یا به خبر واحد غیر موثوق به مرتبط است و شاهد این مطلب عمل این بزرگان می باشد.

آیات و احادیث بسیاری در تأیید سیره مذکور ذکر شده که به جهت اختصار از ذکرش خودداری می شود و علاقمندان می توانند به کتاب ها و مقالات مرتبط رجوع کنند. (1)

اعتبار ظهور در عقاید

چنانکه در مقدمه بحث اعتبار ظن در عقاید ذکر شد، اعتبار ظن از دو جهت صدور و دلالت مورد بحث است. مباحثی که درباره خبر واحد مطرح شد، عهده دار بحث از جهت نخست است و بحث اعتبار ظهور متکفل جهت دوم یعنی دلالت.

پس از احراز ظهور لفظی از قرآن و حدیث در معنایی خاص که مباحث لغوی و ادبی و مباحث الفاظ علم اصول در صدد کمک به کشف چنین ظهوری است، این بحث مطرح می شود که آیا ظهور احراز شده حجّت و معتبر است یا خیر؟ و مولی و عبد می توانند به آن احتجاج کنند، یا چنین اثری بر ظهور، مترتب نیست؟

در اعتبار یا عدم اعتبار ظهور هیچ تفاوتی میان عقاید و اعمال وجود ندارد و اصولیون هم نوعاً وقتی بحث حجیت ظهور را مورد بحث قرار می دهند، تفاوتی میان عقاید و غیر عقاید قائل نیستند. هر چند برخی از دلایل عدم حجیت خبر واحد که در واقع در صدد اثبات عدم حجیت ظن هستند، شامل ظهور نیز می شوند.

به هر حال دلیل حجیت ظهور، سیره و بنای عقلاست. توضیح این که اگر به روش عقلا در بیان مقاصدشان دقت کنیم شکی نمی ماند که آنان مقاصد خود را با الفاظی که دلالتشان بر مقصود به صورت ظهور است، بیان و ابراز می کنند و مخاطبان نیز ظاهر کلام متکلم را دالّ بر مقصود او دانسته و بر اساس این ظهور عمل می کنند. از سوی دیگر خداوند نه تنها این روش را ردّ نکرده بلکه خود نیز از همین روش برای بیان مقصود خود استفاده کرده است. بنابراین ظهور قرآن و احادیث حجّت می باشد.

ص: 93

1- (1) ر.ک: شیخ انصاری، فرائد الأصول، صص 88 _ 71 و محمد سند، مقاله نقش روایات در امور اعتقادی، فصلنامه پژوهش های اصولی، ش 6، ص 44.

به نظر می‌رسد این سیره عقلا نیز مانند سیره مربوط به خیر واحد به عقل بر می‌گردد و صرف اعتباری که بتوان آن را کنار گذاشت و روش دیگری اعتبار کرد، نیست. زیرا اگر ظهور معتبر نباشد و انسان‌ها در بیان مقاصدشان صرفاً از نص استفاده کنند، زندگی اجتماعی غیر ممکن یا مشقت‌آمیز خواهد بود و این خلاف عقل و حکمت است.

نکته آخر این که ممکن است چند حدیث، ظاهراً در یک معنی باشند اما وقتی این احادیث را کنار هم بگذاریم در مجموع به نص تبدیل شود و هر گونه احتمال خلافی از ذهن مخاطب پاک شود.

برای مثال آیات و احادیث متعددی در خصوص معاد جسمانی وارد شده که هر کدام از این آیات و احادیث به تنهایی ظاهر است، اما وقتی خداوند با الفاظ مختلف بر معاد جسمانی تأکید می‌کند، اگر با منطقی کلی‌نگری به این الفاظ نگاه شود، احتمال خلاف به صفر می‌رسد و این الفاظ با ملاحظه همدیگر در حکم نص خواهند بود.

اهمیت عقل و جایگاه آن در انسان

اهمیت عقل بر همگان روشن است، چرا که وجه ممیز انسان از موجودات دیگر، عقل اوست و آدمی با تعقل به حیات انسانی خویش ادامه می دهد. این حقیقت در متون دینی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. خداوند متعال در قرآن کریم پلیدی را از آن کسانی می داند که عقل خود را به کار نمی برند: (وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) 1؛ «قرار دهیم پلیدی را برای آنان که تعقل نمی کنند». در احادیث نیز انسانیت انسان به عقل او دانسته شده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرماید:

مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ؛ (1)

خداوند چیزی را برای بندگان بهتر و برتر از عقل قسمت ننموده است.

و نیز در جایی دیگر می فرماید:

إِنَّ حَسَبَ الرَّجُلِ دِينَهُ وَ مَرْوَتَهُ خُلُقُهُ وَ أَصْلَهُ عَقْلُهُ؛ (2)

همانا حسب و نسب انسان دین اوست و مردانگی او اخلاقش و حقیقت او عقل اوست.

و امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز می فرماید:

أَصْلُ الْإِنْسَانِ لُبُّهُ وَ عَقْلُهُ دِينُهُ؛ (3)

اصل انسان خرد او است.

ص: 95

1- (2). کلینی، الکافی، ج 1، ص 12. [1]

2- (3). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 1، ص 89. [2]

3- (4). همان ص 82.

و در جای دیگر می فرماید:

الانسانُ بعقله؛ (1)

انسان به عقل انسان است.

امام علی (علیه السلام) در حدیثی دیگر تفاوت انسان، حیوان و فرشته را بدین گونه بیان می فرماید:

خداوند در فرشتگان عقلی بدون شهوت نهاد، در چارپایان شهوتی بدون عقل و در فرزندان آدم هر دو را قرار داد. پس هر که عقلش بر شهوتش غالب گشت، از فرشتگان برتر و هر کس شهوتش بر عقلش پیروز شد، از چارپایان بدتر است. 2

بر اساس این حدیث شریف، تفاوت انسان با حیوان در عقل او، تفاوت او با فرشتگان در شهوت و تفاوتش با هر دو در ترکیب عقل و شهوت و لوازم و آثاری دانسته شده است که از این ترکیب حاصل می شود. بدین جهت، انسان از دو نیروی متضاد بهره دارد که هر یک راه خاصی را در مقابل او می گشایند و او را به سوی خویش می خوانند. در همین جا موضوع انتخاب مطرح می شود؛ انتخاب راه عقل یا انتخاب راه شهوت و چون انتخاب صورت گرفت، مسئولیت نیز متعاقب آن مطرح می شود؛ مسئولیت، تصمیم و انتخاب راه.

اما فیلسوفان نیز در تعریف انسان، «حیوان ناطق» را ذکر کرده اند و منظور از نطق را قوه تعقل دانسته اند. بنابراین «عقل» از دیدگاه آنان، مقوم و فصل اخیر و متمایز کننده او از سایر حیوانات است. اما بر اساس احادیثی که در بالا ذکر شد، آن چه باعث می شود انسان

ص: 96

بر فرشتگان برتری یابد داشتن عقل نیست، بلکه اختیار عقلانی و عمل به مقتضای عقل است و صرف وجود عقل و به کار بستن آن موجب تنزل درجه انسان حتی به درجه ای نازل تر از حیوان می گردد. بنابراین داشتن عقل شرط لازم برتری انسان بر دیگر موجودات است نه شرط کافی.

مفهوم عقل

معنای اصلی عقل در لغت عرب، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است. (1) معنای دیگر عقل نیز که از همین معنا اخذ شده، با آن مناسبت دارد. مثلاً به وسیله ای که زانوان شتر را با آن می بندند «عقال» گفته می شود، چون شتر را از حرکت باز می دارد. به عقل انسان نیز عقل گفته می شود چون او را از کردار زشت باز می دارد.

خلیل فراهیدی می گوید: «عقل نقیض جهل است» و فارس بن زکریا نیز وجه تسمیه عقل را این می داند که انسان را از گفتار و کردار زشت باز می دارد. (2) جرجانی هم معتقد است عقل صاحبش را از انحراف به راه کج منع می کن (3) می بینیم که لغت شناسان گذشته از بیان معنای اصلی عقل که منع است، به ابعاد یا کارکردهای مهم عقل یعنی دو جنبه معرفتی و ارزشی عقل نیز اشاره کرده اند.

به همین خاطر می توان گفت که عقل را عقل گویند، چون با کشف حقایق و نشان دادن راه درست از راه نادرست و دعوت انسان به راه راست او را از کارهای زشت باز می دارد و به تعبیر دقیق تر زمینه حفظ انسان و دوری از بدی ها را در انسان ایجاد می کند.

مفهوم تفصیلی عقل در معانی و کارکردهای آن بحث می شود و در این جا از راه اضداد، اشاره ای به حقیقت عقل خواهد شد؛ چراکه «تُعرف الأشياء بأضدادها».

ص: 97

-
- 1- (1) ر. ک: جوهری، الصحاح، ج 5، ص 1769؛ احمد بن محمد بن علی المقرئ الفیومی، المصباح المنیر، صص 422-423؛ ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج 4، ص 69.
 - 2- (2) ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج 4، ص 69.
 - 3- (3) میر سید شریف جرجانی، التعریفات، ص 65.

عقل در احادیث، مقابل اموری چون شهوت، هوای نفس، آرزوهای دور و دراز، کبر و غرور، خشم و طمع و عُجب قرار گرفته است. به چند حدیث از امیرالمؤمنین (علیه السلام) اشاره می شود:

الْعُقْلُ صَاحِبُ جَيْشِ الرَّحْمَنِ وَالْهُوَى قَائِدُ جَيْشِ الشَّيْطَانِ وَالنَّفْسُ مُتَجَاذِبَةٌ بَيْنَهُمَا؛ (1)

خرد فرمانده لشکر الهی و هوس فرماندهی لشکر شیطان است؛ نفس هم در میان این دو سرگردان است.

الْعُقْلُ وَالشَّهْوَةُ ضِدَّانٌ؛ (2)

خرد و شهوت ضد یکدیگرند.

قَدْ خَرَقَتْ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ؛ (3)

شهوت ها خرد او را پاره می کنند.

قَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ؛ (4)

با عقل خود به جنگ هوس خویش برو.

اعْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يَسْهِي الْعُقْلُ؛ (5)

بدانید که آرزو، خرد را دچار غفلت می کند.

الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْأَلْبَابَ؛ (6)

خشم، خردها را تباه می کند.

أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ؛ (7)

بیش ترین جایگاه سقوط خردها، زیر پرچم طمع هاست.

إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ عَقْلِهِ؛ (8)

خودپسندی انسان، نشانه ی کم خردی اوست.

ص: 98

1- (1). تمیمی الآمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ح 2099. [1]

2- (2). همان، ح 2100. [2]

3- (3). نهج البلاغة، خطبه 109. [3]

- 4- (4). كليني، الكافي، ج1، ص20. [4]
- 5- (5). نهج البلاغة، خطبه 86. [5]
- 6- (6). تميمي الآمدي، عبدالواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، ح1356.
- 7- (7). نهج البلاغة، حكمت 219.
- 8- (8). كليني، الكافي، ج1، ص27. [6]

عقل در احادیث، مقابل شهوت و هوای نفس است. از این رو، آثار عقل نیز درست در مقابل نتیجه‌ی شهوت و هوای نفس قرار خواهد گرفت.

جهل در برخی احادیث، مقابل عقل قرار گرفته است. مرحوم کلینی این گونه احادیث را با عنوان «عقل و جهل» می‌آورد و از «علم و جهل»، استفاده نکرده است؛ البته در احادیث، گاهی تقابل علم و جهل نیز دیده می‌شود (1)؛ اما غالباً جهل در برابر عقل قرار گرفته است. (2)

از احادیثی که درباره عقل و جهل و ویژگی‌ها و آثار آنها وارد شده است نیز چنین برمی‌آید که این دو، درست در نقطه مقابل یکدیگرند و دو نیروی متضاد در انسانند. اما تقابل عقل با شهوت می‌رساند که جهل در این احادیث به معنای شهوت نیز هست.

گویا در کلمات حضرت امیر (علیه السلام) و نیز دیگر معصومان (علیهم السلام) جهل معنای واحدی ندارد؛ گاه جهل به معنای نادانی یا عدم علم است و از این رو در مقابل علم قرار می‌گیرد. این معنای جهل، امری عدمی است. اما گاه جهل به معنای شهوت و امری وجودی مطرح است. جهل به این معنا در مقابل عقل قرار می‌گیرد و این دو یعنی عقل و جهل دو نیروی متضادند که آدمی همیشه شاهد تنازع آنها با یکدیگر است.

گفتنی است که در حدیث معروف «جنود عقل و جهل» منقول از امام صادق (علیه السلام) علم از جنود عقل و جهل از جنود جهل برشمرده شده و این دو در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند. همان گونه که فرماندهان آنها (عقل و جهل) در مقابل یکدیگر صف آرایی کرده‌اند. (3) روشن است که مقصود از جهلی که فرمانده سپاه است با جهلی که سپاهی و سرباز است، متفاوت است: جهل فرمانده، همان نیروی شهوت است که در مقابل نیروی عقل قرار می‌گیرد و طبعاً لشکر و سپاه فراوان در اختیار دارد.

ص: 99

1- (1). تمیمی الآمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ح 4765.

2- (2). نهج البلاغه، حکمت 54؛ تمیمی الآمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ح 2151 و 1240.

3- (3). کلینی، الکافی، ج 1، ص 21. [1]

از جمله آثار و لشکریان عقل، علم است؛ زیرا لازمه پیروی از عقل، فراگیری دانش است. از سوی دیگر جهل به معنای نادانی و فقدان علم از سپاهیان نیروی جهل و شهوت است؛ زیرا که لازمه جهل و شهوت، ترک علم و دانش است.

این دو معنای جهل ریشه در لغت عرب نیز دارد. فارس بن زکریا می گوید:

جهل دو اصل و دو معنای اصلی دارد: یکی خلاف علم و دیگری خلاف طمأنینه است و از همین معنای دوم است که به چوبی که با آن تکه های آتش را حرکت می دهند، مجهل می گویند و نیز گفته می شود: «استجهلت الريح الغصن»؛ یعنی «باد، شاخه درخت را حرکت داد و شاخه مضطرب و متحرک شد» (1) بنابراین در لغت عرب نیز جهل دو معنای اصلی دارد: یکی عدم علم و دیگری حالتی در انسان که از آن به سستی و سبکی تعبیر می شود و در مقابل حالت طمأنینه قرار دارد.

زبان شناس و اسلام شناس معاصر، ایزوتسو، پس از بررسی اشعار زمان جاهلیت و نیز تحقیق در آیات قرآن مجید، سه معنا برای جهل می یابد؛ معنای نخست جهل «الگوی برجسته رفتار تندخوی بی پروایی است که با اندکی انگیزندگی ممکن است قدرت تسلط بر نفس را از کف بدهد و در نتیجه بی باکانه به عمل برخیزد و هوس کور غیرقابل مهار کردنی، محرک او باشد؛ بی آن که هیچ در آن بیندیشد که پیامد عمل مصیبت بار او چه خواهد بود. در مقابل این جنبه جهل است که تصور حلم در درجه اول متعارض است» (2) نتیجه معنای اول جهل، معنای دوم آن یعنی ضعیف شدن عقل و ناکارآمدی آن است. معنای سوم جهل، عدم علم است.

در بحث از کارکردهای عقل در خصوص تقابل عقل با جهل و هوای نفس توضیح بیشتری خواهد آمد و بیان خواهد شد که عقل نیز از ادراک هست ها و نیست ها و بایدها و نبایدها، به خوبی ها نیز دعوت می کند، همان طور که جهل و شهوت به بدی ها دعوت می کند. گذشته از این که عقل مسیر دست یابی به خوبی ها را نیز به انسان نشان می دهد.

خلاصه آن که عقل در منابع دینی به معنایی بسیار گسترده تر از اصطلاحات موجود درباره عقل است و به معنای حقیقی نوری است که با آن، نفس حقایق را ادراک می کند.

ص: 100

1- (1). ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 1، ص 489. [1]

2- (2). ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ص 264.

البته گاه مستقیماً حقایق را درک می کند و گاه از ابزارهای دیگری مانند حواس استفاده می کند. گذشته از این عقل، انسان را به خوبی ها دعوت می کند.

مناسب است در این جا جهت روشن تر شدن مفهوم عقل دینی، اشاره ای به معنای اصطلاحی عقل شود.

برای عقل در فلسفه و کلام معانی متعددی ذکر شده است. افلاطون عقل را قوه شهود مُثُل و صور کلی می داند (1) و ارسطو قوه انتزاع مفاهیم کلی از مفاهیم جزئی خیالی. (2) در نگاه کانت عقل قوه فرارونده از پدیدارها به سوی اشیاء فی نفسه و دستیابی به امر نامشروط و لا بشرط غیر تجربی است. (3) شیخ مفید عقل را قوه استنباط (4) یا قوه رسیدن از معلوم به مجهول (5) می داند. سید مرتضی و شیخ طوسی عقل را مجموعه علوم یا مجموعه علوم خاص می دانند. (6)

به عقیده ملاصدرا عقل به صورت اشتراک لفظی در شش معنای زیر به کار می رود:

1. عقل در کتاب برهان، غریزه ای است که با آن انسان از چارپایان جدا می شود و آماده پذیرش دانشهای نظری و تدبیر صناعات فکری می شود. عقل به این معنا قوه ای است که نفس با آن بدون قیاس و فکر و به صورت فطری به مقدمات بدیهی دست می یابد.

2. منظور متکلمان از عقل (به زعم ملاصدرا) مشهورات عامه است.

3. مقصود از عقل در کتاب های اخلاق، قوه ای است که با آن بایدها و نبایدها ادراک می شود.

4. منظور اکثر مردم از عقل فهم خوب و سریع کاری که باید انجام یا ترک شود است، هر چند در باب اغراض دنیوی و هواهای نفسانی باشد.

ص: 101

1- (1) ر. ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج 2، کتاب ششم و هفتم.

2- (2) ر. ک: ارسطو، درباره نفس، ص 223.

3- (3) ر. ک: فردریک کاپلستون، کانت، ص 129، یوستوس هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، صص 135 _ 129.

4- (4) شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص 22.

5- (5) همان، ص 21.

6- (6) سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص 121؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول، صص 109، 169، 170.

5. عقل در کتاب نفس، چهار مرتبه دارد: عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد.

6. عقل در کتاب الهیات یعنی موجودی که به چیزی جز خدا تعلق ندارد و کمالاتش بالفعل است. (1)

علامه مجلسی نیز شش معنا برای عقل ذکر کرده که مشابه معانی عقل در نوشته های ملاصدر است. البته یکی از معانی ذکر شده توسط علامه مجلسی که به نظر می رسد در عبارات ملاصدر بیان نشده، عبارت است از:

ملکه و حالتی در نفس که انسان را به انتخاب خیرات و ترک شرور دعوت می کند و با آن انسان می تواند با دواعی شهوانی و وساوس شیطانی مبارزه کند. (2) وی این معنا را یا مغایر با قوه ادراک خیر و شر یا صورت کامل شده آن می داند.

رایج ترین معانی عقل در فلسفه که اکثر معانی ذکر شده به آنها بر می گردند عبارتند از:

یکی، موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد بوده و به طور مستقل، یعنی بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است. فلاسفه به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و قاعده «امکان اشرف» و دلایل دیگر (3)، وجود سلسله ای از عقول را تصویر کرده اند که واسطه فیض الهی است. بدین ترتیب که از خدا تنها یک موجود که عقل اول نامیده می شود صادر شده و از آن، عقل دوم، تا به عقل دهم که عقل فعال نام دارد، منبعث گردیده است. عالم طبیعت از عقل فعال صادر شده است. این عقول، عقول طولی هستند و در میان شان رابطه علیت برقرار است.

شیخ اشراق با پذیرش این معنا، ضمن اثبات عقول طولی مشائین، تعداد آنها را بیش از ده دانسته و گذشته از عقول طولی به عقول عرضی یا ارباب انواع، معتقد گشته است. (4)

ص: 102

1- (1). صدر الدین شیرازی (ملاصدر)، شرح أصول الكافي، ج 1، صص 228 _ 222.

2- (2). علامه مجلسی، مرآة العقول، ج 1، ص 25.

3- (3). صدر المتألهین، دوازده دلیل بر این مطلب اقامه کرده است که دو قاعده مذکور، دلیل دوم و سوم از این دلایل است. ر. ک: اسفار، ج 7، ص 263.

4- (4). ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کرین، ج 2، صص 139 و 154 به بعد (کتاب حکمة الاشراق).

معنای دیگر عقل در اصطلاح فلسفی، یکی از قوای نفس انسانی است. در این معنا، عقل مستقل نبوده، بلکه با نفس متحد است و یکی از قوا و مراتب آن به شمار می رود. عقل بشری در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و قادر به ادراک مفاهیم کلی است و می تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی و معلوم استنباط کند. این عقل به ملاحظه مدرکاتش دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری خود چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. (1)

با مقایسه آیات و احادیثی که در موضوع عقل وارد شده با مفهوم عقل اصطلاحی، دو تفاوت وجود شناختی و سه تفاوت معرفت شناختی مهم قابل استنباط است.

تفاوت اول وجودشناختی، این است که در آیات و احادیث سخنی از عقول طولی و عرضی مطرح در فلسفه به میان نیامده و تنها عقل انسانی مطرح شده است. تفاوت دوم وجودشناختی این است که در فلسفه عقل از مراتب ذاتی نفس بوده و قوه ای است که با نفس متحد است. در حالی که در احادیث عقل نوری است که بر نفس انسانی افزوده می شود و این افزوده ممکن است کم و زیاد شود. (2)

تفاوت اول معرفت شناختی این است که عقل در اصطلاح قوه ای بشری است که امکان خطا و اشتباه در آن راه دارد. در حالی که عقل مطرح در قرآن و احادیث، نوری الهی است که معصوم بوده و از این رو حجّت باطنی است که در کنار حجّت ظاهری یعنی پیامبران (علیهم السلام) و امامان معصوم (علیهم السلام) قرار گرفته است. (3)

تفاوت دوم معرفت شناختی این است که در فلسفه، عقل قوه ادراک مفاهیم کلی است اما براساس متون اسلامی ادراک عقل، منحصر به مفاهیم و کلیات نیست و واقعیات و جزئیات را هم می تواند درک کند. در حقیقت ادراک از آن قلب و روح است و روشنایی روح به عقل است و حواس تنها ابزارهای کمکی برای ادراک روح نورانی شده با عقل هستند. (4)

ص: 103

-
- 1- (1) درباره مطلب مذکور ر. ک: صدر الدین شیرازی (ملاصدرا)، المبدء والمعاد، ص 258؛ محمد حسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص 248؛ [1] علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صص 234، 235.
 - 2- (2) بنگرید به: محمدی ری شهری، دانش نامه عقاید اسلامی، ج 1، صص 198 _ 192.
 - 3- (3) ر. ک: کلینی، الکافی، ج 1، صص 16 و 25. [2]
 - 4- (4) ر. ک: محمدی ری شهری، دانش نامه عقاید اسلامی، ج 2، صص 438 _ [3] 436 و ج 1، ص 192.

تفاوت سوم معرفت شناختی این است که عقل در احادیث صرفاً قوه ادراکی نیست، بلکه انسان را دعوت و امر به خوبی ها نیز می کند. در بحث عقل عملی به این بحث باز می گردیم. بحث از دیگر تفاوت ها به خصوص تفاوت های وجودشناختی از حوصله این کتاب خارج است.

عقل ریاضی و منطقی و حجیت آن

عقل ریاضی به عقلی گفته می شود که در ریاضیات و منطق و برخی مسائل فلسفی مورد استفاده قرار می گیرد. موضوع این عقل مفاهیم کلی و روابط آنهاست و هدف آن دستیابی به یقین مضاعف است.

توضیح این که در ریاضیات و منطق گزاره ای عقلی و معتبر است که صدق آن یقینی بوده و نسبت به کذب نقیضش هم یقین داشته باشیم. به سخن دیگر، عقل ریاضی به دو یقین درباره یک گزاره دست پیدامی کند. از یک سو به ثبوت محمول برای موضوع و از سوی دیگر به محال بودن سلب محمول از موضوع؛ این سینا در کتاب «برهان شفا» حتی عدم امکان زوال یقین در آینده را نیز شرط می کند و غیر این نوع یقین را «شبهه به یقین» می داند:

فَمِنْهُ يَقِينٌ يَعْتَقِدُ مَعَهُ اعْتِقَادَتَانِ - إِذَا بِالْفِعْلِ وَإِمَّا بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ مِنَ الْفِعْلِ - أَنَّ الْمَصْدَقَ بِهِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا يَكُونَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ إِذْ كَانَ لَا يُمْكِنُ زَوَالُ هَذَا الْاِعْتِقَادِ فِيهِ وَ مِنْهُ شَبِيهٌ بِالْيَقِينِ. (1)

برخی معتقدند فیلسوفان جزمی یونان مانند سقراط، افلاطون، ارسطو و نیز فیلسوفان اسلامی تنها از عقل ریاضی و یقین مضاعف بهره می گیرند و همه ی استدلال های این فیلسوفان مبتنی بر بدیهیات اولیه و جدانیات است. (2) البته برخی فیلسوفان معاصر بدیهیات اولیه را نیز به وجدانیات باز می گردانند. (3)

دکارت، در توجیه این که چرا در تأمل اول در کتاب تأملات، در همه چیز، حتی امور یقینی شک کرد می گوید:

ص: 104

1- (1). ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، 9، ص 51.

2- (2). ر. ک: محمد حسین زاده، عقلانیت معرفت، مجله معارف عقلی، شماره 6، تابستان 1386، ص 20.

3- (3). ر. ک: محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، ص 222.

هیچ عقل سلیمی تردید جدی درباره این امور ندارد، اما وقتی تحقیق ما درباره یقینی ترین معرفتی است که برای ذهن بشر قابل حصول است، کاملاً معقول است که آنها را مورد تردید و حتی به عنوان خطا مورد ردّ و انکار قرار دهیم. (1)

مقصود دکارت این است که در فلسفه باید عقل سلیم و فطری را که به یقین های عادی دست می یابد، کنار گذاشت و از عقل ریاضی که به یقین مضاعف می رسد استفاده کرد. دکارت در صدد حاکم کردن ریاضیات، در همه علوم بود و این کار را از طریق طرح ریاضیات عام و حاکم کردن روش ریاضی در دیگر علوم می خواست انجام دهد. (2) اما او تنها در گام اول فلسفه اش یعنی اثبات نفس موفق بود.

در خصوص فلسفه سقراط و افلاطون اگر نگاهی گذرا به مجموعه آثار افلاطون که بیانگر آراء سقراط و افلاطون است، شود، مشاهده می گردد که همه مطالب این آثار در محدوده عقل ریاضی و بدیهیات اولیه و وجدانیات نیست.

ارسطو نیز در کتاب منطق خود بر ادراک حسی تأکید می کند و استقراء را مانند قیاس معتبر می شمارد. (3) حتی برخی مفسران ارسطو بر اساس جمله ای از کتاب اخلاق و نیز عمل ارسطو در کتاب های مختلفش، معتقدند ارسطو نه تنها حس و استقراء، بلکه نمودها یا گمان های مشترک و به تعبیر منطقیین ما، مشهورات را هم معتبر می دانست. (4)

در خصوص فلسفه اسلامی باید گفت در کتاب های منطق که به منزله ابزار فلسفه است استدلال یقینی از لحاظ صوری و مادی، قیاس برهانی دانسته شده و مواد برهان شش قسم معرفی شده نه دو قسم. اموری چون مشاهدات حس ظاهر و متواترات نیز از اقسام یقینیات ذکر شده است. (5) روشن است که یقین حاصل از حواس ظاهری و تواتر، یقین ریاضی نبوده بلکه یقین عادی است.

ص: 105

-
- 1- (1). رنه دکارت، اعتراضات و پاسخها، ص 435.
 - 2- (2). ر. ک: اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، صص 146 _ 123.
 - 3- (3). ر. ک: ارسطو، منطق (ارگانون)، ص 484.
 - 4- (4). ر. ک: مارتا نوسبام، ارسطو، ص 36.
 - 5- (5). ر. ک: خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الإقتباس، ص 345؛ علامه حلی، الجوهر النضید، صص 202 _ 199؛ محمد رضا مظفر، المنطق، صص 289 _ 284.

حتی در حکمت متعالیه که بیش از دیگر فلسفه های اسلامی ادعای یقین ریاضی می شود نیز از عقل غیر ریاضی یعنی از عقل سلیم استفاده می شود. برای مثال علامه طباطبایی در آغاز کتاب *بداية الحكمة* بیان می دارد:

انّ هناک حقیقة و واقعية وراء نفسه. (1)

و در آغاز کتاب *نهاية الحكمة* می گوید:

اتّا معاشر الناس، اشیاء موجودةً جدّاً، و معنا اشیاء اخر موجودةً ربّما فعلت فینا أو انفعلت منّا. (2)

روشن است که انسان نسبت به وجود جهان خارج، موجودات جهان و تأثیر بر آنها و تأثر از آنها یقین ریاضی ندارد و با واسطه حس و عقل سلیم نسبت به موجودات خارجی یقین پیدا می کند. در حالی که عقل ریاضی می تواند احتمال در خواب بودن و خیالی بودن جهان را مطرح کند، همان طور که دکارت این مطلب را مطرح کرده است (3) و بارکلی نیز به آن معتقد شد. (4)

در خصوص حجیت عقل ریاضی و یقین مضاعف باید گفت این یقین از آن رو که نوعی قطع است حجیت دارد. در باره حجیت قطع در فصل مربوط به روش نقلی بحث شد.

عقل سلیم و فطری و حجیت آن

عقل سلیم و فطری به عقلی گفته می شود که میان همه انسان ها مشترک است و همه انسان ها دائماً از آن استفاده می کنند. این عقل یکی از شرایط تکلیف است و آدمی با دارا شدن این عقل مورد خطاب شارع قرار می گیرد و تکالیف اعتقادی و اخلاقی و عملی پیدا می کند.

ص: 106

1- (1). علامه طباطبایی، *بداية الحكمة*، ص 6.

2- (2). علامه طباطبایی، *نهاية الحكمة*، ص 3.

3- (3). ر.ک: زنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ص 23.

4- (4). ر.ک: جرج بارکلی، *رساله در اصول علم انسانی*، ص 25.

موضوع درک عقل سلیم «مطلق واقعیت» اعم از نظری و عملی، واقعیت خارجی و مفهوم ذهنی است. این عقل، واقعیت را در هر جایی که باشد ادراک می‌کند. انسان با به کارگیری این عقل نیز به یقین می‌رسد، اما نه ضرورتاً یقین مضاعف، بلکه یقینی که عقل سلیم به آن دست می‌یابد اکثراً یقین عادی است.

تفاوت یقین عقل سلیم و عقل ریاضی این است که در یقین ریاضی به هیچ وجه نمی‌توان احتمال خلاف داد، اما در یقین عادی می‌توان احتمال خلاف را مطرح کرد، هر چند این احتمال قابل اعتنا نیست و عقلاً کسی که به این احتمال خلاف ترتیب اثر می‌دهد را مذمت کرده، کار او را غیر عقلی می‌دانند. برای مثال انسان‌ها نسبت به تحقق موجودات خارجی یقین عادی دارند، هر چند بر اساس عقل ریاضی می‌توان در تحقق جهان خارجی شک کرد و آن را خیالی دانست، اما عقلاً کسی را که این احتمال را مطرح کرده آن را بپذیرد مذمت کرده، کارش را غیر عقلی می‌دانند.

در علم کلام این عقل بیشترین کاربرد را دارد. ادراک حسن و قبح و لزوم تبعیت از خداوند و پیامبر او و به طور کلی تبعیت از حق و حجیت تکالیف شرعی و حتی حجیت ظهور و خبر ثقه یا موثوق به، همگی بر اساس حکم عقل سلیم است.

بسیاری از استدلال‌های مطرح در دین و نیز علم کلام، مانند پی بردن از نظم به ناظم و از فعل به فاعل بر اساس عقل سلیم است، چون عقل ریاضی می‌تواند احتمال تصادفی بودن نظم و فعل را مطرح نماید، ولی از دیدگاه عقل سلیم، نظم آسمان‌ها و زمین به صورت یقینی بر خالق علیم و قدیر دلالت می‌کند.

به نظر می‌رسد عقلی که در احادیث به عنوان حجّت باطنی (1) و

«الحجة فیما بین العباد و بین الله» (2) مطرح شده و کارکردش

«یعرف به الصادق علی الله فیصدقه و الکاذب علی الله

ص: 107

1- (1) ر.ک: کلینی، الکافی، ج 1، ص 16. [1]

2- (2) همان، ص 25. [2]

فیکذب» (1) است همین عقل است، چرا که حجیت جمیع حجّت ها، حتی حجیت حجّت ظاهری و پیامبران با همین عقل به اثبات می رسد.

در حدیثی آمده است عقل اولین امور و مبدأ امور است و استفاده از هر چیزی منوط به آن است. با عقل، انسان ها آفریننده خود و مخلوقیت خود را درک می کنند. با عقل حسن را از قبیح تمایز می دهند و می فهمند که آفریننده اموری را محبوب و طاعت و اموری را مذموم و معصیت می داند و می فهمند که باید سراغ علم به این امور رفت. (2)

بنابراین شکی در حجیت این عقل و یقین برآمده از آن نیست، بلکه می توان گفت عقل سلیم، حجّت دیگر حجّت هاست. بی اعتبار بودن تشکیک عقل ریاضی در برخی امور نیز توسط عقل سلیم اثبات می شود. زیرا عقل سلیم حکم می کند که در کجا باید از عقل ریاضی استفاده کرد و در کجا نباید از عقل ریاضی استفاده کرد. حتی حجیت قطع، حاصل از عقل ریاضی یا قطع حاصل از نقل نیز توسط عقل به اثبات می رسد و مباحثی که در خصوص حجیت قطع در روش نقلی گذشت بر اساس عقل سلیم بود.

مشهورات عقلایی و حجیت آنها

برخی قضایا در بین عقلا مشهور است. این قضایا را به اقسامی دسته بندی کرده اند (3)، اما اکثر این قضایا در مواردی است که عقلا به خاطر مصلحت عمومی و حفظ نظام و بقاء نوع، آنها را معتبر می دانند. برخی فیلسوفان و اصولیان حسن و قبح افعال، مانند حسن عدل و قبح ظلم را که متکلمان از امور عقلی می دانند، از مشهورات عقلایی معرفی می کنند. (4)

اعتبار این امور در جامعه از این باب که عقلا بر آن توافق کرده اند و زندگی اجتماعی خود را بر طبق آنها تنظیم نموده اند، جای بحث نیست. حتی حضور یک فرد در یک

ص: 108

1- (1). همان. [1]

2- (2). ر.ک: همان، ص 29. [2]

3- (3). ر.ک: محمد رضا مظفر، المنطق، ص 294. [3]

4- (4). ر.ک: همان، ص 293.

جامعه و کشور منوط به پذیرش آن دسته از مشهورات جامعه است که به صورت قوانین موضوعه در آمده است. اما سخن در باب حجیت این امور در اعتقادات و یا نسبت دادن مطلبی به دین است.

روشن است که اعتبار عقلاء و شهرت مطلبی نزد عقلاء، از جهت خود شهرت و اعتبار، هیچ حجیتی برای اعتقاد به صحّت مؤدای این اعتبار یا نسبت دادن آن به دین و خدا نیست. به عبارت دیگر، ملازمه ای بین اعتبار و شهرت عقلایی و واقعیت داشتن و اعتبار شارع وجود ندارد و قاعده «کَلِّمًا حَكَمَ بِه الْعَقْلُ حَكَمَ بِه الشَّرْعُ» مختص حکم عقل است و شامل مشهورات عقلایی نمی شود. از این حکم دو مورد استثنا می شود. یکی این که امور عقلایی به گونه ای به حکم عقل باز گردد و از مصادیق حکمی از احکام عقل قرار گیرد. مانند آن چه در باب سیره عقلاء در مورد حجیت خبر موثوق به و ظهور گفته شد یا یقینیات عقلی که در نزد عقلاء مشهور نیز هست. در این موارد، حجیت مشهورات عقلایی از باب حجیت عقل می باشد. گاه مشهورات به دو قسم بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص تقسیم می شود و این قسم مشهورات در ذیل مشهورات بالمعنی الاعم قرار می گیرد. (1)

مورد دوم آن دسته از امور عقلایی است که توسط شارع تأیید شده باشد یا عدم ردع شارع را در پی داشته باشد و عدم ردع نوعی تأیید باشد. مانند آن دسته از سیره های عقلایی که به تأیید شرع رسیده باشد. در این موارد حجیت مشهورات عقلی به دلیل تأیید نقل است و به نقل باز می گردد.

امور معقول و موجّه و حجیت آنها

در بسیاری از موارد عقل برای مطلبی دلیل یا شواهدی دارد، اما دلیل و یا مجموع شواهد فرد را به یقین نمی رساند، بلکه حداکثر به وثوق و اطمینان می رسد. این گونه امور را از آن رو معقول می خوانند که اولاً عقل دلیلی بر آن اقامه شده است و ثانیاً نسبت به آن اطمینان وجود دارد. این موارد از ذیل ظنی که در قرآن از پیروی آن نهی شده است، خارج است، زیرا ظن مطرح در لغت عرب و قرآن مطلبی دلیل است که وثوقی نسبت به آن نیست.

ص: 109

1- (1) ر.ک: همان و ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج 1، ص 220.

گزاره معقول به این معنا، صورت های مختلفی دارد که حکم آنها متفاوت است. اگر امر معقول، مطلبی باشد که در دین، آیات و احادیث درباره آن موضع گیری شده و به عبارت دیگر مطلبی دینی است، در این موارد اگر دین امر معقول را به صورت مستقیم یا غیرمستقیم تأیید کند، در این صورت حجیت آن به تأیید دین بر می گردد. اما اگر آیات و روایات به صورت صریح امر معقول را رد کنند یا امر معقول لازمه ای داشته باشد که در دین رد شده است، در این صورت حجیتی برای آن وجود نخواهد داشت. اما اگر امر معقول هیچ نسبتی با مسائل دینی نداشته باشد در این صورت نمی توان آن را به دین نسبت داد. مثلاً دلیل محکمی، وجود سیاره ای را اثبات کرده است. در این جا نمی توان گفت در اسلام این سیاره مورد تأیید است. چون اسلام در این خصوص موضع گیری ندارد. اما سخن در این جا این است که آیا می توان به مؤدای دلیل عقلی اطمینانی، اعتقاد پیدا کرد؟

مسلم است که از لحاظ عقلی، مطلب دارای دلیل و همراه با اطمینان نباید رد و انکار شود؛ چون به احتمال بسیار زیاد موجب انکار حق است و انکار حق جایز نیست. در احادیث، انکار امور واقعی ولو بسیار پیش پا افتاده، به عنوان ادنی الشک (مرحله پایین شرک) مطرح شده است. (1)

برخی بزرگان در خصوص احادیث غیر معتبر در موضوعی خاص نیز چنین نظری دارند و معتقدند هر چند نباید مؤدای حدیث تأیید شود، اما رد آن نیز جایز نیست و باید سکوت و توقف نمود. (2)

بنابراین احتیاط عقلی، حکم می کند امور معقول را انکار نکنیم. اما از آن جا که دلیلی بر وجوب پذیرش امور معقول نیست، می توان توقف و سکوت را اختیار کرد و

ص: 110

1- (1) .ر.ک: کلینی، الکافی، ج 2، ص 397: [1] عن برید العجلی، عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: سألته عن أدنی ما یکون العبد به مشرکاً، قال فقال من قال للنواة إنها حصاة وللحصاة: إنها نواة ثم دان به.

2- (2) .ر.ک: سید عبدالله شبر، الأصول الأصلية، ص 159؛ باب وجوب التسليم للاخبار المرويه عنهم ([2] عليهم السلام) والنهی عن ردّها و تکذیبها، قال الله تعالى: «بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه...» عن أبی بصیر عن أبی جعفر (علیه السلام) أو عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: لا تکذبوا بحديث أتاکم به أحد فإتکم لا تدرّون لعله من الحق فتکذبوا الله فوق عرشه».

می توان مطلب را پذیرفت اما به عنوان مطلبی عادی نه مطلب دینی. چون حجیت شرعی متوقف بر وجود اثر شرعی است و در این جا فرض این است که موضوع بحث هیچ ارتباطی با دین و شرع ندارد.

اگر فرض شود که فردی در برابر دو اعتقاد قرار گرفته و راه سومی مثل توقف و سکوت نیست و نسبت به یک اعتقاد دلیل و اطمینان وجود دارد و نسبت به اعتقاد دیگر دلیل وجود ندارد و احتمال دسترسی آن نیز ضعیف است؛ در این جا عقل حکم می کند اعتقاد معقول پذیرفته شود و اعتقاد غیر معقول کنار گذاشته شود. این مطلب خواه در عقاید و خواه در اعمال، خواه امور دینی و خواه امور غیر دینی جاری است.

گاهی معقول بودن یک مطلب از این جهت است که موافق با احتیاط است. در این جا هم اگر امر، دایر مدار اعتقاد به گزاره موافق احتیاط یا گزاره خلاف احتیاط باشد؛ عقل از باب احتیاط - به خصوص اگر محتمل بزرگ باشد - حکم به پیروی از گزاره موافق به احتیاط می کند. برای مثال اگر فرض کنیم شخصی دلیلی بر اثبات یا رد وجود خدا نداشته باشد و همه این دلایل را رد کند و در حالت شک به سر برد، در این فرض می توان از راه دلیل احتیاط عقلی، او را ملزم به پذیرش وجود خدا کرد؛ زیرا او میان دو راه ایمان و کفر قرار دارد. اگر ایمان بیاورد و خدا وجود داشته باشد به سود بی نهایت می رسد و اگر بر عکس باشد زیان کمی خواهد داشت. اما اگر کفر بورزد و خدا وجود داشته باشد ضرر بی نهایت و در صورت عکس سود کمی خواهد برد. در این جا احتیاط عقلی اقتضا می کند که وجود خدا را بپذیرد. این دلیل را پاسکال با عنوان برهان شرط بندی (1) مطرح کرده و در احادیث نیز به گونه ای به آن اشاره شده و می توان آن را دلیل احتیاط عقلی نامید. (2) البته دلایل قطعی بر اثبات وجود خدا وجود دارد، اما دلیل احتیاط عقلی برای انسان شکاک می تواند مفید باشد.

ص: 111

1- (1) ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج 4، ص 195. در برخی از منابع غربی همچون فرهنگ فلسفه ویراسته آنتونی فلو تصریح شده است که اندیشه اصلی برهان شرط بندی از اسلام به مسیحیت راه یافته است. ر.ک: بهاء الدین خرمشاهی، جهان غیب و غیب جهان، ص 31.

2- (2) ر.ک: رضا برنجکار، کلام و عقاید، ص 28. [1]

نکته روشی مهم در خصوص امور معقول این است که در برخی موارد آیات و احادیث مطلبی کلی را بیان می کنند و در فروع آن، عقل دلایل و شواهد اطمینانی می یابد. در این موارد، مطلب کلی دین به گونه ای مؤید مطلب معقول است و نقل و عقل، همراه با هم فرد را به کل یک اعتقاد می رسانند. اگر تلاش عقل نبود فروع مسأله کشف نمی شد، اما این کشف عقل به واسطه تأیید شرع اعتبار می یابد، چون خود به تنهایی یقینی نیست.

عکس این حالت نیز ممکن است. یعنی ممکن است عقل مطلبی را معقول سازد، اما چون یقینی نیست نمی توان آن را به دین نسبت داد اما فروع آن مطلب و لوازمش در دین ذکر شده باشد. در این جا فروع اثبات شده توسط نقل می تواند مؤید مطلب معقول باشد و آن را به حجیت برساند. در این صورت نیز عقل و وحی با یکدیگر مطلب معقول را اعتبار می بخشند و فرد را به کلیت یک اعتقاد می رسانند.

کارکردهای عقل

کارکردهای عقل را می توان از چند جهت مورد بررسی قرار داد. در برخی از آن ها عقل به عنوان منبع مستقل مورد توجه قرار می گیرد و در برخی موارد، کارکردهای ابزاری و غیر استقلالی مورد نظر است. با ملا-حظه کاربردهای عقل در علوم مختلف و نیز نگاه به آیات و احادیث، حداقل پنج کارکرد می توان برای عقل ذکر کرد. این کارکردها عبارتند از: نظری، عملی، ابزاری، استنباطی و دفاعی.

کارکرد نظری

کارکرد نظری عقل عبارت است از کشف حقایق نظری، واقعیت ها، هست ها و نیست ها. بدین سان خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی، کارکرد نظری عقل می باشد.

همان گونه که در بحث قبلی ذکر شد، همه ادراکات انسان توسط قلب یا نفس یا روح انجام می پذیرد و عقل روشنایی و ابزار درک قلب می باشد، خواه واقعیات خارجی، خواه مفاهیم؛ خواه مفاهیم جزئی، خواه مفاهیم کلی. البته نفس در ادراکاتش گاه از حواس نیز بهره می گیرد و گاه بدون کمک حواس و صرفاً با نور عقل واقعیات را درک می کند.

برخی دانشمندان، کارکرد نظری عقل را با عنوان «علم» یاد می کنند و واژه عقل را صرفاً در خصوص عقل عملی که درک حسن و قبح عقلی را بر عهده دارد، به کار می برند.

بر اساس این اصطلاح، علم و عقل یک حقیقتند و تفاوت شان به متعلق ادراک است. اگر با آن حقیقت واحد، هست ها و نیست ها درک شود، «علم» نامیده می شود و اگر بایدها و نبایدها درک شود، «عقل» نامیده می شود. ایشان لغت عرب را شاهد می آورد که در معنای عقل، منع از کارهای زشت ذکر شده است. (1) همچنین غالب احادیث مربوط به عقل، به کارکرد عملی عقل مرتبط است (2) و نیز این مطلب که عقل شرط تکلیف است و کودک هست ها و نیست ها را درک می کند، اما وقتی به سن تمیز و بلوغ می رسد، بایدها و نبایدها را درک می کند و از این رو مکلف به تکلیف می شود. برخی اطلاقات عرفی نیز شاهدهی بر این استعمال است. (3)

با وجود این در قرآن و احادیث، عقل در کارکرد نظری به کار رفته است. در قرآن پس از ذکر آیات تکوینی از انسان ها خواسته شده تا در آنها تعقل کنند و ادراک آیه و نشانه و پی بردن از آیه به ذو آیه به صاحبان خرد نسبت داده شده است.

هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؛ 4

او کسی است که زنده می کند و می میراند و رفت و آمد شب و روز از آن اوست آیا اندیشه نمی کنی؟

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ؛ 5

ص: 113

1- (1) .ر.ک: محمد باقر ملکی میانجی، توحید الامامیه، ص 45.

2- (2) .ر.ک: محمدی ری شهری، دانش نامه عقاید اسلامی، ج 1 و 2.

3- (3) .ر.ک: سید محمد بنی هاشمی، پرتو خرد، صص 28 _ 24.

در آفرینش آسمانها و زمین، و آمد و شد شب و روز و کشتیهایی که در دریا به سود مردم در حرکتند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و با آن، زمین را پس از مرگ، زنده نموده و انواع جنبندگان را در آن گسترده و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند.

در احادیث نیز به کارکرد نظری عقل با تعبیر عقل اشاره شده است. برای مثال امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

بِالْعَقْلِ اسْتَخْرَجَ غُورَ الْحِكْمَةِ؛ (1)

کُنْهَ حِكْمَتِ بِالْعَقْلِ بِدَسْتِ مِیْ آید.

أَفْضَلَ الْعَقْلِ، مَعْرِفَةَ الْحَقِّ بِنَفْسِهِ؛ (2)

بِرْتَرِینِ عَقْلٍ، شِنَاخْتِ حَقِّ بِأَحَقِّ اسْت.

أَفْضَلَ الْعَقْلِ، مَعْرِفَةَ الْإِنْسَانِ نَفْسِهِ؛ (3)

بِرْتَرِینِ خَرْدٍ، خَوْدِشِنَاسِیِ اسْت.

بِالْعُقُولِ تَعْتَقِدُ مَعْرِفَتَهُ؛ (4)

شِنَاخْتِ خَدَا بِأَخْرَدِهَا پَايِدَارِ مِیْ گَرَدَد.

إِمَامِ صَادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامِ) مِیْ فَرْمَايِنْد:

بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادَ خَالِقَهُمْ وَ أَتَّهُم مَخْلُوقُونَ؛ (5)

بِنَدِگَانِ آفَرِيْدِگَارِ خَوْدِ رَا بِأَعْقَلِ مِیْ شِنَاسِنْدِ وَ مِیْ فَهْمِنْدِ کِه آفَرِيْدِه شُدِه اِنْد.

بدین ترتیب می‌توان گفت واژه عقل و مشتقات آن گاهی در معنای عام، که شامل همه کارکردها از جمله، کارکرد نظری و عملی است، استعمال می‌شود و گاه به معنای

ص: 114

1- (1). کلینی، الکافی، ج 1، ص 28. [1]

2- (2). تمیمی الآمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ح 3220.

3- (3). نصیبی، محمد بن طلحة الشافعی، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول؟ عهم؟، ص 50.

4- (4). تمیمی الآمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ح 1959.

5- (5). کلینی، الکافی، ج 1، ص 29. [2]

خاص به کار می رود که صرفاً شامل کارکرد عقل عملی می شود و به دیگر کارکردها با واژه «علم» اشاره می شود. به معنای اول عقل، می توان «عقل بالمعنی الأعم» و به معنای دوم «عقل بالمعنی الأخص» گفت. در این جا عقل بالمعنی الأعم مقصود است.

نکته دیگر این که، کارکرد نظری عقل هم شامل عقل ریاضی می شود و هم عقل سلیم و هر دو گونه عقل در حوزه امور نظری کاربرد دارند.

نکته آخر این که، همه مکاتب مهم کلامی مانند امامیه، معتزله، ماتریدیه و حتی اشاعره، کارکرد عقل نظری را قبول دارند و تفاوت آنها در محدوده این عقل و چگونگی بهره گیری از آن است.

مشهور است که اشاعره از عقل تنها در موضع دفاع از آموزه های دینی بهره می گیرند و عقل را به عنوان یک منبع قبول ندارند. این مطلب در مورد عقل نظری درست نیست، زیرا اشعری در کتاب «اللمع» از برهانی شبیه برهان حرکت ارسطو برای اثبات خداوند استفاده می کند و انتقال انسان از نطفه به علقه و نقص به کمال و قوه به فعل را محتاج ناقل، که خداوند است، می داند. (1) وی در نفی شبیه (2) و نفی شریک (3) نیز از برهان عقلی استفاده می کند. کتاب های دیگر اشاعره نیز مملو از استدلال های عقلی است. برای مثال فخر رازی برای اثبات خدا از برهان حدوث و برهان امکان استفاده می کند (4)، از هشت جلد کتاب شرح «المواقف» قاضی ایچی و سید شریف جرجانی هفت جلد به امور عامه که مربوط به عقل نظری است اختصاص دارد و یک جلد به الهیات که در مباحث مختلف از جمله اثبات صانع براهین مختلف عقلی ذکر شده است. (5)

بنابراین، اختلاف اصلی در اصل اثبات و انکار عقل، مربوط به عقل عملی است که در ادامه مورد بحث قرار می گیرد، نه در اصل پذیرش عقل نظری. البته در محدوده و نوع بهره مندی از عقل نظری اختلاف وجود دارد. امامیه از عقل نظری به صورت حداکثری

ص: 115

1- (1) ر.ک: ابو الحسن اشعری، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، ص 18.

2- (2) ر.ک: همان، ص 20.

3- (3) ر.ک: همان، ص 30.

4- (4) ر.ک: فخر الدین رازی، المحصل، ص 337.

5- (5) میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج 8، صص 13 _ 2.

استفاده می‌کنند و اشاعره و ماتریدیه به صورت حدافلی. تفاوت امامیه و معتزله نیز در این است که در امامیه لا اقل در نزد ائمه (علیهم السلام) و اصحاب آنان و بسیاری از متکلمان، عقل و وحی با یکدیگر تعامل نزدیکی دارند، در حالی که در معتزله این تعامل یا وجود ندارد، یا اندک است. البته در امامیه نیز این تعامل در همه مکاتب یکسان نیست، برای مثال در مکتب کلامی کوفه این تعامل بیشتر از مکتب بغداد است. (1)

کارکرد عملی

همان گونه که در کارکرد نظری بیان شد، اختلاف اصلی در علم کلام در خصوص عقل، به کارکرد عملی عقل باز می‌گردد. اهل الحدیث، حنابله و اشاعره کارکرد عقلی عملی را قبول ندارند و متکلمان امامیه و معتزله این کارکرد را می‌پذیرند و بر اساس آن بسیاری از استدلال‌های خود را تنظیم می‌کنند.

کارکرد عملی عقل، در علم کلام عبارت است از ادراک حُسن و قُبْح ذاتی افعال. امامیه و معتزله برآنند که افعال، قطع نظر از امر و نهی شارع در ذات خود ویژگی حسن یا قبیح را دارند و عقل انسان در پاره‌ای موارد این خوبی و بدی را درک می‌کند.

این گروه دلایلی برای ادعای خود دارند که مهم‌ترین آن‌ها بدین شرح است که عقل، قطع نظر از امر و نهی شارع، خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند و حکم به استحقاق مدح و ذم این افعال می‌کند. (2) این مطلب به معنای اعتقاد به کارکرد عملی عقل است. اشاعره ضمن بیان سه معنا برای حسن و قبح (کمال و نقص، ملایم و منافر بودن با غرض و استحقاق مدح و ذم) معنای سوم یعنی استحقاق مدح و ذم را انکار می‌کنند و معتقدند تنها شارع می‌تواند حکم به خوبی و بدی افعال به معنای استحقاق مدح و ذم، کند. (3) این مطلب به معنای انکار کارکرد عملی عقل می‌باشد.

اکثر استدلال‌های متکلمان امامیه و معتزله در باب افعال الهی یا عدل خداوند به عقل عملی بر می‌گردد، چرا که عدل الهی به نظر متکلمان، عبارت است از تنزیه خداوند

ص: 116

1- (1). در بحث نقش‌های عقل در معرفت دینی در این باره مطالبی ذکر خواهد شد.

2- (2). رک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صص 305 _ 302.

3- (3). رک: میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج 8، صص 184 _ 181.

از فعل قبیح و اخلال به فعل واجب، و مبنای این آموزه، اعتقاد به حسن و قبح عقلی است. از این رو نخستین بحث عدل الهی، اثبات حسن و قبح عقلی بر اساس ادراک عقل عملی است و دومین بحث، اثبات این مطلب است که خداوند کار قبیح نمی کند و کار واجب را ترک نمی کند. (1)

دیگر مباحث عدل الهی مانند این که افعال خداوند معلل به اغراض است. خداوند طاعات را اراده می کند و از معاصی کراهت دارد، فعل متولد شده از فعل انسان، به انسان منسوب است، تفسیر خاص از قضا و قدر و اضلال، عدم تعذیب اطفال کفار و مشرکان، حسن تکلیف و شرایط آن، وجوب لطف و نظریه عوض در بحث شرور و آلام همگی بر اساس حسن و قبح عقلی و کارکرد عقل عملی به اثبات می رسد. (2)

نخستین بحث کلامی یعنی «نظر، فکر و تحقیق» نیز بر اساس کارکرد عقل عملی به عنوان اولین واجب مطرح می شود و دو دلیل آن یعنی وجوب دفع ضرر محتمل و وجوب شکر منعم، بر اساس حسن و قبح عقلی و عقل عملی شکل می گیرد. (3)

دلیل بسیاری از مباحث مربوط به نبوت و امامت و معاد نیز از عقل عملی و حسن و قبح عقلی سرچشمه می گیرد. حتی وجوب ایمان به خدای اثبات شده توسط عقل نظری نیز به عقل عملی باز می گردد. اما فیلسوفان اسلامی مانند ابن سینا و ملاصدرا، حسن و قبح عقلی را از مشهورات عام و امور عقلایی می دانند و نه عقلی. از این رو کارکرد عقل عملی به معنای ذکر شده را قبول ندارند. از این رو، در بحث از معنای عقل مشاهده شد که ملاصدرا منظور متکلمان از عقل را مشهورات عام دانست. زیرا بسیاری از استدلال های متکلمان که فهرست بخشی از آنها در بالا ذکر شد، بر اساس حسن و قبح عقلی و عقل عملی شکل می گیرد و این فیلسوفان حسن و قبح را عقلی نمی دانند،

ص: 117

1- (1) .ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صص 302 و 305. [1]

2- (2) .ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صص 306، 307، 313، 316، 317، 318، 319، 322، 324، 329.

3- (3) .ر.ک: مقداد بن عبدالله السیوری، اللوامع الالهیه، صص 85 _ 83؛ علامه حلی، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، ص 3؛ علامه حلی، مناہج الیقین فی أصول الدین، ص 167.

بلکه آن را عقلایی و اعتباری و از مشهورات عام می دانند و از آن جا که مشهورات از مواد جدل و نه برهان است، استدلال های متکلمان را جدلی و استدلال های فیلسوفان را که مبتنی بر یقینات عقل نظری است، برهانی معرفی می کنند.

ابن سینا در کتاب منطقی اشارات، در بحث از مشهورات آن را به دو دسته تقسیم می کند. دسته ای که اولیات عقل نظری است و دسته دیگر که صرفاً به شهرت اتکا دارد نه بر اولیات، این دسته مشهورات به معنای خاص کلمه است. وی برای این گروه، قبیح بودن اخذ مال غیر که ظلم است و نیز قبیح بودن دروغ گویی را مثال می زند. (1) خواجه نصیر طوسی نیز در شرح عبارات ابن سینا، حسن بودن عدل را از مشهوراتی می داند که به مصلحت عموم انسان ها باز می گردد. (2)

ابن سینا در کتاب شفا نیز برای مشهورات قبیح بودن کذب و ظلم را مثال می زند. (3)

شهید مطهری در این باره می گوید:

حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می شمارند، اما محدوده این مفاهیم را حوزه زندگی بشری می دانند و بس. از نظر حکماء الهی، مفاهیم حسن و قبح در ساحت کبریائی به عنوان مقیاس و معیار راه ندارند، افعال ذات باری تعالی را با این معیارها و مقیاس ها که صد در صد بشری است، نمی توان تفسیر کرد. از نظر حکما خداوند عادل است، ولی نه بدان جهت که عدالت نیک است و اراده الهی همواره بر این است که کارهای نیک را انجام دهد نه کارهای بد را. از نظر حکما اندیشه حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری ارزش عملی است نه علمی و کشفی، همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است، فاعل بالقوه برای این که به

ص: 118

1- (1) ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج 1، ص 220.

2- (2) ر.ک: همان، ص 221.

3- (3) ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ج 2، ص 37 (بحث نفس)

هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد ناچار است، به عنوان آلت فعل این گونه اندیشه ها را بسازد و استخدام نماید. (1)

به اعتقاد شهید مطهری، فیلسوفان اسلامی حسن و قبح را اعتباری و نیز غیر واقعی و صد در صد بشری و به عنوان ابزاری ساختگی برای اهداف خاص می دانند؛ نه اموری واقعی که بر اساس آن افعال الهی و عدل الهی تفسیر شود. در حالی که متکلمان امامیه و معتزله بر اساس کارکرد عملی عقل، حسن و قبح را ذاتی افعال و اموری واقعی می دانند که عقل عملی آن را کشف می کند. از این رو می تواند در اعتقادات، از جمله اصول دین، مانند عدل، نبوت، امامت، معاد و حتی در اولین واجب یعنی وجوب نظر مورد استفاده قرار گیرد.

پس از روشن شدن جایگاه و کاربردهای عقل عملی در علم کلام، مناسب است ابتدا معانی عقل عملی در کلام و فلسفه ذکر شود و در نهایت دیدگاه قرآن و احادیث و عقل سلیم در این خصوص مورد مذاقه قرار گیرد.

نخستین معنای عقل عملی، قوه ای است که انسان با آن حسن و قبح افعال یا بایدها و نبایدها را درک می کند؛ اعم از این که حسن و قبح افعال ویژگی ذاتی و واقعی افعال دانسته شود، که دیدگاه متکلمان امامیه و معتزله این چنین است، یا آن را به مشهورات اعتباری که به مصالح عامه بر می گردد، تفسیر شود؛ که برخی فیلسوفان آن را بیان کرده اند. (2)

عقل عملی به این معنا دارای نقش ادراکی است و تفاوت آن با عقل نظری به مدرکات باز می گردد. عقل نظری هست ها و نیست ها را درک می کند و عقل عملی بایدها و نبایدها را. از میان طرفداران این نظریه می توان از فارابی، ابن سینا در اشارات، علامه حلی و مرحوم سبزواری و مرحوم مظفر و شهید مطهری و استاد مصباح نام برد. (3)

ص: 119

1- (1). مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (عدل الهی)، صص 44_ 43

2- (2). البته فیلسوفان در تفسیر باید و نباید دیدگاه های مختلفی دارند که مجال طرح آن نیست، اما اکثرا آن را عقلی، به معنایی که متکلمان امامیه و معتزله قایلند قبول ندارند.

3- (3). ر.ک: ابونصر الفارابی، فصول منتزعه، ص 54؛ ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج 2، ص 352؛ علامه حلی، الجوهر النضید، ص 233؛ سبزواری، شرح المنظومه، ص 310؛ محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج 1، ص 222؛ محمد تقی مصباح، فلسفه اخلاق، ص 48.

معنای دیگر عقل عملی عبارت از قوه تحریک به عمل و اراده است. بر اساس این معنا، عقل عملی قوه عمل کردن است نه قوه ادراک و ادراک باید‌ها و نبایدها نیز بر عهده عقل نظری است. قطب‌الدین رازی، ملاصدرا، محقق نراقی و آیت‌الله جوادی آملی از طرفداران این نظریه اند. (1)

ابن سینا در طبیعیات شفا و نجات ابتدا عقل عملی را مبدأ تحریک کننده بدن انسان به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر می‌داند. (2) اما در توضیح کارکردهای عقل عملی سه کارکرد را بیان می‌کند. وی می‌گوید:

عقل عملی، سه اعتبار و سه جهت دارد که بر اساس هر یک از این جهات، اعمال خاصی از انسان صادر می‌شود: جهت اول در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، جهت سوم در مقایسه با خودش. (3)

عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، سبب حدوث حالاتی هم چون خجالت، حیا، خنده یا گریه می‌شود، که مختص انسان است. عقل عملی در اثر فعل و انفعالی که به سرعت در انسان رخ می‌دهد - آماده می‌شود تا این گونه حالات را در انسان تولید کند.

عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، قوه ای است که قوه حیوانی متخیله و متوهمه را در استنباط تدابیر امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد.

عقل عملی در مقایسه با خودش، قوه ای است که با کمک عقل نظری، به نظراتی که

ص: 120

1- (1) ر. ک: صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج 6، ص 354؛ محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ج 1، ص 75؛ عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 33؛ عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج 1، ص 122.

2- (2) ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج 2، ص 37 (بحث نفس)؛ ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص 330.

3- (3) ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج 2، ص 3؛ ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص 330.

به اعمال تعلق دارد و مشهورات نامیده می شود، دست می یابد. مثل این که دروغ و ظلم قبیح و زشت است. (1)

ابن سینا مشابه مطالب بالا را در کتاب عیون الحکمه نیز ذکر می کند. (2) وی در رساله نفس، از میان این سه کارکرد تنها مورد دوم و سوم را ذکر می کند (3) و در کتاب اشارات، تنها کارکرد سوم را، البته با تفسیری خاص بیان می دارد. (4)

معنا یا کارکرد اول عقل عملی، کارکردی عملی و غیر ادراکی است. کارکرد دوم، هر چند ادراکی و استنباطی است، اما ربطی به بایدها و نبایدها ندارد. اما کارکرد سوم به بایدها و نبایدها مربوط است.

از آن جا که کتاب اشارات، آخرین کتاب ابن سینا است، عبارت وی را در این جا نقل کرده، کمی بیشتر آن توضیح داده خواهد شد.

وی می گوید:

از جمله قوای نفس، قوه ای است که نفس به جهت تدبیر بدن به آن نیاز دارد و نام عقل عملی، مخصوص همین قوه است. کار این قوه، استنباط آن گروه از کارهای انسانی و جزئی است که باید انجام شود، تا انسان به اهداف اختیاری خود برسد. این استنباط از مقدمات اولی، مشهور و تجربی و با کمک عقل نظری، که کلیات را ارائه می دهد، انجام می شود و عقل عملی به رأی جزئی در موردی خاص دست می یابد. (5)

بر اساس این عبارت، احکام کلی و کبری استدلال بر عهده عقل نظری است، خواه اولیات، خواه مشهورات و خواه مجزبات؛ که اولی از یقینیات خاص، یعنی یقین مضاعف و ریاضی است و سومی از یقینیات عام و شبیه یقین و دومی به اعتبارات

ص: 121

1- (1). ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج 2، ص 37؛ ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، صص 331 _ 330.

2- (2). ر.ک: ابن سینا، عیون الحکمة، ص 31.

3- (3). ر.ک: رساله نفس، ص 24.

4- (4). ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج 2، ص 352.

5- (5). ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج 2، ص 352.

عقلاء بر می گردد. صغرای استدلال چون جزئی است، به قوه حس و وهم بر می گردد و وظیفه عقل عملی تنها اخذ نتیجه از این مقدمات و استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلی است. برای مثال کبری عبارت است از «عدالت نیکوست»، صغری عبارت است از «این عمل عادلانه است». عقل عملی از این دو مقدمه، این قضیه جزئی را استنباط می کند که «این عمل نیکوست». (1)

بر این اساس عقل عملی، حسن و قبح کلی افعال را، مثل حسن عدالت و قبح ظلم، درک نمی کند. بلکه این مطلب را عقل نظری از مشهورات عقلانی اخذ می کند، که البته یقینی و برهانی نیست بلکه جدلی است. عقل عملی تنها از این احکام کلی، احکام جزئی را استنباط می نماید. البته کبری ممکن است از اولیات و تجربیات نیز باشد.

همان طور که مشاهده می شود، در تفسیر عقل عملی دیدگاه های مختلفی وجود دارد. حال باید دید در قرآن و احادیث درباره عقل عملی چه مطالبی وجود دارد.

اولین نکته در این باره این است که اکثر استفاده واژه عقل در قرآن و احادیث به کارکرد عملی عقل مربوط می شود. (2) در آیه 151 سوره انعام پس از ذکر فهرستی از محرمات و امور قبیح آمده است: (ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ).

نکته دوم این که در احادیث به گونه های مختلف درباره کارکرد عقل عملی سخن گفته شده است، که این گونه ها را می توان حداقل در چهار دسته قرار داد. (3) از این میان، ذکر دو دسته از احادیث برای بحث حاضر ضروری است.

دسته اول احادیث، احادیثی هستند که عقل را به عنوان ابزاری برای درک حسن و قبح افعال مطرح می کنند. امام صادق (علیه السلام) در این باره می فرماید:

عرفوا [العباد] به [العقل] الحسن من القبيح؛ (4)

بندگان با عقل، عمل نیکو را از عمل قبیح می شناسند.

ص: 122

1- (1) ر.ک: همان، ص 353.

2- (2) ر.ک: محمدی ری شهری، دانش نامه عقاید اسلامی، ج 1. [1]

3- (3) ر.ک: رضا برنجکار، سرچشمه حکمت، صص 70 _ 67 (مقاله عقل در احادیث).

4- (4) کلینی، الکافی، ج 1، ص 29. [2]

امام علی (علیه السلام) نیز می فرمایند:

العقل من يعرف خیر الشرّین؛ (1)

عقل کسی است که از میان دو شر بهترین را بشناسد.

همچنین پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) می فرمایند:

فاذا بلغ، شف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الانسان نور، فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردى، الا و مثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت» (2)؛ «پس از آن که انسان به بلوغ رسید، پوششی [از قلب] برداشته می شود، پس در قلب او نوری پدید می آید و پس از آن، واجب و مستحب و خوب و بد را می فهمد. همانا عقل در قلب مانند چراغی در میانه خانه است.

دسته دوم احادیث، عقل را امر کننده به خوبی ها و نهی کننده از بدی ها می داند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این باره می فرمایند:

العقل يأمرک بالانفع؛ (3)

خرد، تو را به سودمندترین [کارها] فرمان می دهد.

للحازم من عقله عن کل دنیة زاجر؛ (4)

دور اندیش، بر پایه عقل، در برابر هر پستی، بازدارنده ای دارد.

للقلوب خواطر سوء والعقول تزجر عنها؛ (5)

قلوب را خیالهای زشت است که عقل از آنها باز می دارد.

امام حسن (علیه السلام) نیز می فرمایند:

اعلموا ان العقل حرز؛ (6)

بدانید که عقل نگه دارنده است.

ص: 123

1- (1). محمد بن طلحة الشافعی، مطالب السؤل في مناقب آل الرسول؟ عهم؟، ص 49.

2- (2). شیخ صدوق، علل الشرائع، ص 98، [1] علامه مجلسی، بحار الانوار، ج 1، ص 99. [2]

3- (3). ابی سعد منصور بن الحسین الابی، نثر الدر، ج 1، ص 285.

4- (4). تمیمی الآمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ح 735. [3]

5- (5). همان، ح 734.

در دسته اول احادیث، سخن از معرفت و فهم است و در دسته دوم، سخن از امر و زجر. بر اساس این دو دسته احادیث، عقل عملی هم حسن و قبح افعال را ادراک می کند و هم به خوبی ها امر می کند و از بدی ها نهی و زجر می کند.

در خصوص کارکرد اول، نفس با کمک عقل، حسن و قبح افعال را به صورت کلی درک می کند و می فهمد که عدالت و راستگویی، خوب و واجب است و ظلم و دروغ گویی بد و حرام است. در این ادراک نفس غیر از عقل از هیچ ابزار دیگری استفاده نمی کند. همچنین نفس با کمک عقل می فهمد که عملی خاص، ظلم و در نتیجه، قبیح و حرام است. البته در این درک از قوه حس نیز استفاده می کند.

اما درک مصداق عدالت و خوبی، مانند درک عدالت به طور کلی و خوبی عدالت به طور کلی بر عهده عقل عملی است.

در خصوص کارکرد دوم عقل عملی، باید توجه داشت که منظور، قوه محرکه، به معنای اراده، نیست؛ زیرا ممکن است عقل به انجام عملی خاص فرمان دهد، اما انسان آن عمل را اراده نکند. اراده، خود، عملی جوانحی است که مبدا عمل جوارحی است. این عمل جوانحی توسط نفس بر اساس قدرت و اختیار صورت می پذیرد. پس از این که جهل و شهوت انجام کار زشت را به نفس دستور می دهد و به نفس فشار می آورد و در مقابل، عقل و خرد انجام کار خوب را به نفس دستور می دهد و به نفس فشار می آورد، این نفس است که بر اساس قدرت و اختیار در مقابل دوراهی قرار می گیرد و با آزادی، یکی از این دو دعوت را اجابت می کند. حتی نفس در این شرایط مرجحات دو طرف را ملاحظه می کند و مرجحات یک طرف را بر مرجحات طرف دیگر ترجیح می دهد و در واقع، آن را به عنوان مرجح برمی گزیند و مرجح طرف مقابل را کنار می گذارد و سپس بر اساس مرجح انتخاب شده، اراده می کند. بنابراین عمل عقل، اراده نیست. اگر عمل عقل اراده بود در این صورت انسان ها همیشه مجبور به عمل بر طبق عقل بودند، در حالی که روشن است اولاً انسان ها همواره بر اساس عقل عمل نمی کنند، و ثانیاً انسان موجودی مجبور نیست.

کارکرد دوم عقل یعنی امر و نهی، مانند این است که خداوند در قرآن می فرماید: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ). 1 نهی نماز به معنای اراده که پس از آن فعل صادر می شود نیست، بلکه باز دارندگی نماز به صورت اقتضائی و دعوت به خوبی ها و ترک بدی ها و حداکثر فشار روحی بر انسان است و مجبور شدن انسان نسبت به انجام و ترک عملی خاص را در پی ندارد.

بنابراین عقل عملی هم حسن و قبح افعال را به صورت کلی و جزئی درک می کند و هم حکم به باید و نباید می کند و هم بر انسان فشار روحی می آورد، اما همه این ها در مرحله اقتضاء است نه علت تامه. حکم تکوینی تخلف ناپذیر، البته پس از امضای خداوند، به اراده نفس قادر مختار بر می گردد نه عقل. این ادراک و حکم و فشار به قدرت عقل عملی باز می گردد و انسان با نور عقل این قدرت را در خود وجدان می کند و لازم نیست که به امور دیگر مانند مصالح اجتماعی یا امر شارع یا ضرورت بالقیاس نسبت به کمال و سعادت نهایی باز گردانده شود.

کارکرد دوم عقل عملی، کاملاً بر معنای لغوی عقل که معادل نهی و زجر است، منطبق می باشد، هر چند کارکرد اول عقل عملی و نیز دیگر کارکردهای عقل هر یک به گونه ای هر چند بعید، در مسیر ترک بدی هاست. در بحث از کارکرد ابزاری مجدداً راجع به این موضوع، صحبت خواهد شد.

کارکرد ابزاری

از این کارکرد عقل در احادیث به «تدبیر» «معاش» تعبیر شده است و منظور از آن عقلی است که انسان را به تدبیر و اصلاح امور زندگی و سامان بخشی به معاش دنیوی هدایت می کند. این عقل در صدد یافتن تدابیری است که انسان را به اهداف مورد نظرش در زندگی برساند. بر اساس این تعریف از عقل، همه علوم و تکنولوژی هایی که برای رسیدن به اهداف مشخصی به دست می آید، به عقل ابزاری بر می گردد. البته این مطلب منافاتی با این که عقل نظری و حسی، در تولید این علوم دخالت داده شود، ندارد. زیرا

چنانچه قبلاً هم اشاره شد، عقل حقیقتی واحد است که کارکردهای مختلفی دارد و ممکن است کارکردهای مختلف عقل در تولید یک علم یا محصول نقش داشته باشند. همچنین عقل می تواند از دیگر قوا همچون حس در رسیدن به چیزی استفاده کند.

فیلسوفان اسلامی معمولاً عقل را به عقل نظری و عملی تقسیم می کنند و از عقل ابزاری ذکری به میان نمی آورند. اما همان طور که در عبارت های ابن سینا دیدیم، کارکرد دوم عقل عملی یعنی استنباط صنایع مورد نیاز، به کارکرد ابزاری اشاره داشت. البته ارسطو حکمت را به نظری و عملی و تولیدی تقسیم کرد (1) که می توان قسم سوم حکمت را به عقل ابزاری برگرداند.

به مواردی از ذکر این کارکرد در روایات می توان اشاره نمود:

لا عقل کالتدبیر؛ (2)

هیچ خردورزی هم چون تدبیر نیست.

ادلّ شیء علی غزارة العقل حسن التدبیر؛ (3)

بهترین دلیل بر زیادی عقل، تدبیر نیکوست.

يَا عَلِيَّ لَا يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ ظَاعِنًا إِلَّا فِي ثَلَاثٍ، مَرَمَّةٍ لِمَعَاشٍ أَوْ تَزْوُودٍ لِمَعَادٍ أَوْ لَذَّةٍ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ؛ (4)

ای علی! سزاوار نیست که خردمند جز در طلب سه چیز گام بردارد اصلاح معاش یا فراهم کردن توشه ی آخرت یا به دست آوردن لذت غیر حرام.

قال (عليه السلام) سبعة اشياء تدل على عقول اصحابها: المال يكشف عن مقدار عقل صاحبه و الحاجة تدل على عقل صاحبها و المصيبة تدل على عقل صاحبها اذا نزلت به و الغضب يدل على عقل صاحبه و الكتاب يدل على عقل صاحبه و الرسول يدل على عقل من أرسله و الهدية تدل على مقدار عقل مُهدِيها؛ (5)

ص: 126

1- (1). فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 381.

2- (2). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج 12، ص 39، [1] شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 372، باب استحباب مشاوره اصحاب الرأی.

3- (3). تمیمی الآمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، 354. [2]

4- (4). شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 356، باب النوادر و هو آخر ابواب الکتاب.

5- (5). کراجکی، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، ص 60، باب ذکر ما جاء فی سبعة. [3]

فرمود: هفت چیز بر خردمندی صاحبان خرد دلالت دارد: ثروت از میزان عقل صاحب مال پرده بر می دارد و....

پرسشی که می توان در این جا مطرح نمود این است که از یک سو گفته می شود، تدبیر معاش و اصلاح امور دنیا از کارکردهای عقل است و در همین راستا می دانیم که چه بسیار بوده اند انسان هایی که به جهت اصلاح امور دنیایی شان از هیچ ظلم و نیرنگ دست نکشیدند و از سویی دیگر گفته می شود

«العقل ما عبُد به الرحمن». آیا می توان گفت آنچه این افراد به کار می بستند که منشأ عبودیت شیطان است، عقل بوده است؟

پاسخ این که، چنانچه ذکر شد عقل دارای سه کارکرد است، اگر آنچه که عقل ابزاری تدبیر می کند، بر اساس و مطابق با یافته های جنبه نظری و عملی عقل بوده و تدبیر عقل ابزاری برای رسیدن به اهداف تعیین شده توسط عقل عملی باشد، در اصطلاح دینی می توان آن را عقل به شمار آورد و به عبارت دیگر، وقتی عقل نظری وجود خداوند را ثابت کرد و عقل عملی و جوب اطاعت او را درک نمود، اگر تدبیری که عقل ابزاری می اندیشد، در این مسیر و برای تحقق عبادت و بهتر انجام شدن آن باشد، اطلاق عقل به آن صحیح است و الا همان گونه که در احادیث آمده، فقط شباهتی اسمی و ظاهری با عقل دارد، نه این که واقعا عقل باشد:

تلك التكره تلک الشیطة و هی شبيهة بالعقل و لیست بعقل؛ ⁽¹⁾ زیرا در مسیر شیطان قرار گرفته است و در حقیقت در راستای جهل، عمل می نماید.

به همین دلیل می توان گفت عقل ابزاری در اصطلاح غیر دینی می تواند در مسیر جهل و یا در مسیر عقل قرار بگیرد و حالتی خنثی دارد. اما در اصطلاح دینی، اگر عقل ابزاری در مسیر عقل نظری و عملی قرار گیرد، عقل نامیده می شود و اگر در مسیر جهل عمل کرد، نکراء و شیطنت نام می گیرد.

نقطه مقابل اصطلاح دینی، اصطلاح هیوم از عقل است، او عقل ابزاری را خدمتگزار امیال و شهوات و انفعالات می داند. ⁽²⁾

ص: 127

1- (1). کلینی، الکافی، ج 1، ص 11، کتاب العقل و الجهل. [1]

2- (2). ر. ک: فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، صص 337_334 و 347_343.

کارکرد ابزاری عقل را نباید صرفاً فردی و عملی معنا کرد؛ بلکه می توان به صورتی عام تر که شامل کارکرد معرفتی و اجتماعی شود؛ تفسیر کرد. بر اساس این تفسیر علوم انسانی همچون مدیریت، اقتصاد، جامعه شناسی، روان شناسی، سیاست و حقوق می توانند ابزاری باشند برای تحقق حیات طیبه و معقولی که دین آن را ترسیم کرده است. عقل با کمک تجربه و مبتنی بر آموزه های دینی می تواند علوم انسانی را طراحی کند که در مسیر مدیریت انسان و جامعه به سوی جامعه و امت اسلامی و حیات طیبه و معقول قرار گیرد.

بدین سان، تولید علوم انسانی اسلامی را می توان کارکرد ابزاری عقل دانست. زیرا این کارکرد عقل، در طول کارکرد نظری و عملی است که با آن دین و معارف دینی و زندگی سعادت مند به اثبات می رسد و هدف آن تحقق نوعی زندگی است که با عقل نظری و عملی و معارف دینی به اثبات رسیده است. حتی می توان دیگر علوم مانند علوم فنی و مهندسی و علوم پزشکی و علوم پایه را نیز از کارکردهای عقل ابزاری دانست به شرط این که این علوم در راستای خدمت به مردم و برآورده کردن نیازهای جامعه تولید شود. البته در این علوم از عقل نظری و تجربه نیز استفاده می شود، اما عقل ابزاری نیز در تولید این علوم نقش دارد، زیرا تولید این علوم در راستای تدبیر معاش و رفاه در زندگی دنیوی است و این کار عملکرد عقل ابزاری می باشد.

عقل ابزاری با این عملکرد هم نقش خود را در گسترش دین به عرصه مدیریت جامعه و معاش انسان ایفا می کند و هم از این طریق به متکلم در دفاع از دین از طریق نشان دادن موفقیت آن در عرصه زندگی دنیوی انسان کمک می کند. در ادامه نوشتار، ضمن بحث از محدوده کارآمدی عقل در معارف دینی، مجدداً این موضوع مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

کارکرد استنباطی

سه کارکردی که در بالا برای عقل بیان شد، کارکردهای مستقل عقل بود. ولی عقل در محدوده منبع دیگر، مثل وحی نیز دارای کارکردهایی است که از جمله آنها کارکرد استنباطی است.

فهم منظور متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازم نص، مقایسه عام با خاص و مطلق با مقید و جمع بندی آنها و به طور کلی مطالبی که در مباحث الفاظ علم اصول مطرح می شود از کارکردهای عقل استنباطی است. اجتهاد در لغت و به کارگیری لغت و صرف و نحو و معانی و بیان و علم اصول به منظور اجتهاد و استنباط است و مراد شارع از کتاب و سنت کارکرد استنباطی عقل است. همچنین فهم تعارض عقل و وحی یا فهم تعارض دو متن و یافتن راه حل است. برای مثال در قرآن آمده است: (وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (القیامه: 22-23). این آیه نوعی اشعار به جسمانیت خداوند دارد زیرا نظر کردن معمولاً به این است که جسمی باشد، مکانی داشته باشد و مرئی هم باشد و به او نگاه کنند. حال در این که او چگونه جسمی است، محل رؤیت کجاست، جای بحث دارد ولی وقتی این آیه در کنار آیه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) (شوری: 11) قرار می گیرد عقل حکم می کند که مقصود از آیه اول چیز دیگری است و نباید جسمانی بودن را از آن برداشت کرد و برای آن معانی و وجوهی را تصور می کند، از قبیل این که مقصود از ناظره این است که به رحمت خداوند چشم امید دارند و امثال این گونه توجیهاست. این کار از جمله کارکردهای عقل است.

کارکرد دفاعی

منظور از دفاع، دفاع به معنای عام کلمه، یعنی اقداماتی که متکلم پس از استنباط آموزه های دینی و در مواجهه با مخاطب، جهت زمینه سازی برای اعتقاد او به دین انجام می دهد. این مراحل عبارتند از: تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض. البته گاه دفاع تنها مرحله سوم و چهارم را شامل می شود اما در این جا دفاع به معنای عام مراد است.

قوه ای که کارکردهای فوق را جهت دفاع از دین انجام می دهد عقل است و این کارکرد عقل را، کارکرد دفاعی عقل می نامیم. عقل آموزه های استنباط شده را بر اساس وضعیت مخاطب و اقتضائات جامعه و دیگر اصول و شرایط که در بخش سوم کتاب خواهد آمد تبیین و تنظیم می کند و به اثبات آموزه های تبیین و تنظیم شده می پردازد و شبهات وارد

بر آن وارد می‌کند. البته عقل در مقام دفاع از دین متناسب با وضعیت مخاطب و موضوع بحث می‌تواند از نقل نیز بهره‌گیرد ولی این عقل است که آموزه‌های نقلی را در قالب استدلالی خاص تنسیق و ارائه می‌کند.

بنابراین آنچه در بخش سوم کتاب یعنی روش شناسی دفاع خواهد آمد، همگی از کارکردهای دفاعی عقل است. اگر کلام عبارت از استنباط عقاید دینی و دفاع از این عقاید تعریف شود، نیمه دوم کلام یعنی دفاع از عقاید، یکسره بر عهده عقل دفاعی می‌باشد.

نقش‌های عقل در معارف دینی

یکی از مسائل مطرح در روش شناسی علم کلام این است که محدوده کاربرد عقل در معارف دینی چیست؟ و عقل چه نقشی در هندسه معرفت دینی بر عهده دارد؟ بر اساس مباحثی که درباره کارکردهای عقل مطرح شد پاسخ این مسأله روشن است اما برای روشن‌تر شدن پاسخ به این مسأله مناسب است ابتدا دیدگاه‌های عرضه شده در این مسأله مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گیرد، آنگاه بر اساس کارکردهای عقل پاسخ مناسب‌تر بیان شود.

لازم به ذکر است که از انتساب این دیدگاه‌ها به افراد، مکاتب و جنبه تاریخی بحث، مورد نظر نیست، بلکه خود نظریات و جنبه منطقی بحث مد نظر می‌باشد.

نظریه میزان بودن عقل

این نظریه که منسوب به معتزله است بر آن است که باید تمام عقاید دینی را به عقل، به عنوان یک میزان ارائه کرد و اگر عقل توانست بر آن مطالب برهان اقامه نماید، آن مطلب پذیرفته می‌شود و الا قابل قبول نخواهد بود. (1)

در نقد این نظریه باید گفت بسیاری از مطالب وجود دارد که عقل به طور غیر مستقیم بر ضرورت پذیرش آنها تأکید می‌کند، اما نمی‌تواند مستقیماً بر حقانیت آنها دلیل و برهان اقامه نماید، به این معنا که وقتی عقل بر وجود خداوند و پیامبر و وحی و

ص: 130

ضرورت تبعیت از آنها دلیل اقامه می کند، باید آن چه را که از این طریق برای او اثبات می شود، بپذیرد، حتی اگر بر آن استدلال مستقیم و مستقل نداشته باشد، در حالی که قائلین به این نظریه این مطلب را نمی پذیرند. (1)

البته مطلب نقلی نباید برخلاف بدیهیات عقل باشد. به عبارت دیگر مطلب «ضد عقلی» باید کنار گذاشته شود و به این معنا عقل میزان است، اما مطلب «غیرعقلی» نباید کنار گذاشته شود چون عقل به صورت غیر مستقیم آن را تأیید می کند.

نظریه مفتاح بودن عقل

طبق این نظریه نقش عقل تنها نقش یک کلید است نسبت به منبع و حیانی معارف نه بیشتر؛ به این معنا که عقل با اثبات وجود خداوند و پیامبران و وحی و ضرورت تبعیت از آن، این امکان را برای ما فراهم می آورد که از منبعی به نام وحی و نقل استفاده شود ولی خود به عنوان یک منبع معرفتی برای پی بردن به معارف دیگر دین، هرگز اعتبار ندارد و افراد باید معارف را فقط و فقط از طریق نقل دریافت نمایند. (2)

این نظریه یک نگاه حداقلی به عقل است و همان طور که در کارکردهای عقل اشاره شد، عقل کارکردهای متعدد دیگری نیز دارد که دلیل آن خود عقل است. برای مثال وقتی عقل حسن و قبح برخی افعال را درک می کند، نمی توان گفت این ادراک را باید کنار گذاشت، زیرا دلیلی برای پذیرش یک حکم عقلی و ردّ یک حکم دیگر عقلی وجود ندارد.

از سوی دیگر این گونه نیست که نقل هیچ نقشی نمی تواند در کارکرد مفتاحی عقل بر عهده بگیرد. زیرا نقل می تواند عقل را در این مسیر راهنمایی کند و با بیان استدلالی عقلی، عقل را متوجه درستی این استدلال نماید.

نظریه مصباح بودن عقل

برخی دانشمندان معاصر ضمن نقد نظریه های میزان بودن و مفتاح بودن عقل، نظریه مصباح بودن عقل را مطرح می کنند. البته در این نظریه نقش مفتاح بودن نیز پذیرفته

ص: 131

1- (1) ر.ک: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 51.

2- (2) ر.ک: همان، ص 52.

شده است. بر اساس این نظریه «عقل افزون بر مفتاح بودن نسبت به اصل گنجینه دین، مصباح آن نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه دین است». (1)

آنچه در نگاه اولیه به این عبارت فهمیده می شود، این است که عقل غیر از نقش مفتاح بودن، کارکرد استنباطی نیز دارد و فهم معارف دینی با عقل استنباطی و اجتهادگر صورت می گیرد. این کارکرد عقل امری مسلم است و در بحث کارکرد استنباطی عقل درباره آن سخن به میان آمده است. اما با دقت در ادامه سخن و نیز مباحث مختلفی که در کتاب مطرح شده است، روشن می شود که مقصود از مصباح بودن عقل، صرفاً نقش مفتاحی و استنباطی نیست، بلکه هر آنچه عقل می فهمد ولو از غیر متن، حتی فهم های عقل تجربی از طبیعت، مشروط به یقینی یا اطمینانی بودن، معرفت دینی خواهد بود. ایشان در ادامه جمله نقل شده در فوق بیان می کنند:

عقل در سطوح مختلف خویش، از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه تجربی و تجربی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه بخش به ارمغان آورد، می تواند کاشف از احکام دینی باشد و بعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تامین کند. (2)

جملات زیر نیز به موضوع بحث مرتبط است:

ما سوی الله یا کتاب تکوین اوست، نظیر آسمان و زمین و انسان و حیوان و یا کتاب تدوین و تشریح اوست، نظیر تورات و انجیل و صحف ابراهیم و قرآن. بر این اساس عقل به معنای وسیع آن دست اندرکار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست، پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین شناسی نیست. (3)

ص: 132

1- (1). همان، ص 52.

2- (2). همان، ص 53.

3- (3). همان، صص 61 و 62.

اصلاً علم غیر دینی نداریم نه زمین شناسی و نه هیچ علم دیگر، نه مطلق و رهاست و نه غیردینی، بلکه فقط دینی است. (1)

پس علم هرگز سکولار نیست، گر چه عالم سکولار می شود. (2)

از جمله دلایل ایشان برای دینی بودن هر فهم یقینی و اطمینانی عقل و تجربه این است که «دلیل عقلی و نقلی هر دو موهبت الهی اند» (3). هم چنین چون حقیقتاً عالم، صنع خدای تعالی است، پس علم لاجرم الهی و دینی است. (4)

در نقد این نظریه باید گفت اولاً- موهبتی بودن عقل و نقل و مخلوق بودن عالم دلیل نمی شود که هر آنچه را عقل و تجربه در باب عالم فهمید درست باشد، چه رسد به این که دینی باشد. ثانیاً هیچ تلازمی میان درست بودن یک مطلب و دینی بودن آن وجود ندارد. برای مثال این که به صورت قطعی راه حل معادله دو مجهولی و دیفرانسیل و انتگرال را کشف کرده یا به صورت اطمینانی فهمیده شود که خاک فلان شهر از نوع خاصی است هر چند ممکن است درست باشد اما دینی نیست.

برای اثبات دینی بودن گزاره های علوم مختلف باید ملاک دینی بودن روشن شود و این ملاک به اثبات برسد که این نظریه فاقد آن است.

البته این نظریه با واقعیت علوم امروزی بیگانه است، زیرا علوم، امروزه عبارت است از مجموعه ای از نظریات که مبتنی بر پیش فرض های مختلف و پارادایم های متفاوت است. اگر همه این نظریات را به دین نسبت داده شود، امور متناقض را به دین نسبت داده شده است و اگر یکی را به دین نسبت دهند ملاک این ترجیح چیست؟

در علوم امروزی، علمی بودن یک مطلب به معنای درستی آن نیست، بلکه به این معناست که به روش خاصی مستند است، از این رو دیدگاه های مختلف در علوم به عنوان علم مطرح می شود و این گونه نیست که تنها یک نظریه، علمی تلقی شود و دیدگاه های دیگر غیر علمی دانسته شود.

ص: 133

1- (1). همان، ص 88.

2- (2). همان، ص 89.

3- (3). همان، ص 92.

4- (4). همان، ص 130.

همان گونه که ذکر شد میزان بودن عقل به این معنا که اگر گزاره نقلی معارض با یقینیات عقلی باشد، باید کنار گذاشته شود یا تأویل شود، مورد قبول است، اما اگر به این معنا باشد که همه آموزه های دینی باید مستقیماً برهان عقلی داشته باشد، درست نیست؛ زیرا ممکن است آموزه ای نقلی را عقل درک نکند، اما چون عقل، نقل را اثبات کرده این آموزه نقلی نیز به صورت غیر مستقیم عقلی خواهد بود.

مفتاح بودن عقل به کارکرد نظری عقل بر می گردد و امری روشن است، زیرا اگر خداوند با دلیل نقلی اثبات شود، دور باطل پیش می آید و محال است. اما مفتاح بودن عقل به این معنا نیست که نقل هیچ نقشی در اثبات خداوند و دین ندارد چون ممکن است نقل برهانی عقلی را ارائه نماید و عقل را نسبت به آن راهنمایی نماید.

مصباح بودن عقل اگر به معنای به رسمیت شناختن عقل استنباطی باشد، این کارکرد عقل از بدیهی ترین کارکردهای عقل است و همه متکلمان آن را قبول دارند، حتی مخالفان علم کلام مانند اهل الحدیث و حنابله نیز به صورت حداقلی از این کارکرد عقل استفاده می کنند، بدون آن که نامش را ببرند.

گذشته از این سه کارکرد، البته با تفسیری که گذشت، کارکرد دفاعی عقل است که در سه نظریه مذکور به آن توجه نشده است و یکی از کارکردهای مهم عقل در علم کلام و معارف دینی است که توضیح آن گذشت.

کارکرد پنجم عقل در معارف دینی، کارکرد ابزاری است. ممکن است چنین به نظر رسد که کارکرد ابزاری عقل به معنای تدبیر معاش و زندگی دنیوی است و از این رو این کارکرد ربطی به دین و به خصوص علم کلام ندارد. این مطلب بر اساس این تفکر که دین با زندگی این جهانی کاری ندارد و فقط به آخرت می پردازد ممکن است درست باشد اما اگر دین را متکفل هدایت انسان به حیات طیبه خواه در دنیا و خواه در آخرت بدانیم مطلب به گونه ای دیگر خواهد بود.

از دیدگاه دینی هر چند زندگی اصلی و همیشگی، حیات اخروی است اما راه رسیدن به حیات اخروی، حیات دنیوی است و دنیا مزرعه آخرت می باشد. اسلام طرحی برای

زندگی دنیوی دارد که اگر انسان‌ها بر اساس این برنامه عمل کنند نه تنها در دنیا سعادت‌مند خواهند بود، بلکه به سعادت اخروی و ابدی نیز دست خواهند یافت.

بر این اساس اگر عقل ابزاری در راستای تحقق این طرح و برنامه که منطبق بر عقل نظری و عملی و آموزه‌های دینی است، گام بردارد و معاش دنیوی را در چارچوب این برنامه تنظیم نماید، وظیفه دینی خود را انجام داده است. البته این مطلب به این معنا نیست که حاصل کار، بخشی از دین است، بلکه منظور این است که کاری دینی انجام شده و حاصل کار به نسبتی که مبتنی بر معارف دینی باشد، دینی است.

در این راستا کاری که عقل ابزاری انجام می‌دهد این است که معارف دینی را که با عقل نظری و عملی و استنباطی به دست آمده به زندگی عملی انسان گسترش می‌دهد و این کار را با تولید علوم مختلف و به خصوص علوم انسانی که در صدد مدیریت و تدبیر زندگی دنیوی است به انجام می‌رساند. البته در این علوم از عقل نظری و تجربی نیز استفاده می‌شود.

ارتباط این کارکرد عقل ابزاری در دین با علم کلام این است که علم کلام در صدد دفاع از دین است و کارکرد عقل ابزاری به معنای ذکر شده نوعی دفاع از دین است، زیرا عقل ابزاری با طراحی الگوی دینی زندگی و پیشرفت، توانمندی و برتری دین نسبت به دیگر مکاتب را در عرصه عمل به اثبات می‌رساند و نشان می‌دهد که زندگی بر اساس آموزه‌های دینی بهتر از زندگی بر اساس آموزه‌های غیر دینی است و بدین سان مصداق این حدیث خواهد بود که:

«کونوا دعاة الی أنفسکم بغير السننکم» (1)؛ بدون زبان و گفتار تان به سوی [دین] خودتان دعوت کننده باشید. این مطلب بیانگر تعامل کلام و علوم انسانی است، نه به این معنا که علوم انسانی بخشی از علم کلام است.

کارکرد ششم عقل در معارف دینی این است که عقل نظری و عقل عملی پس از این که خداوند و پیامبر و دین و وحی را اثبات کرد و نقش مفتاحی خود را ایفا نمود، در ادامه راه نیز در کنار وحی به فعالیت خود ادامه می‌دهد. این فعالیت را می‌توان نقش تکمیلی

ص: 135

1- (1). کلینی، الکافی، ج 2، ص 77. [1] این حدیث با تعابیر دیگری نیز وارد شده که گویای همین مطلب است. ر.ک: همان، ص 78 و 105.

عقل نامید. در این نقش، عقل می تواند برخی از آموزه های دینی را کشف و اثبات نماید، برای مثال عقل می تواند معاد را اثبات کند. همچنین معارفی در بحث از اسماء و صفات الهی را کشف و بیان کند. همان طور که قبلاً گفته شد اکثر مباحث مرتبط با افعال خدا و عدل الهی با عقل عملی کشف و اثبات می شود. البته ممکن است در برخی از این موارد وحی نیز سخن گفته باشد اما عقل بالاستقلال و با قطع نظر از سخن وحی مطلبی را کشف نماید. برای مثال عقل کشف می کند که خداوند تکلیف بما لا یطلاق نمی کند و به وعده خود با برپایی معاد و بهشت عمل می کند.

کارکرد هفتم عقل، در معارف دینی کارکرد تعاملی و استقلالی عقل در راستای کشف عقلی معارف دینی است. این کارکرد عقل را می توان در ذیل کارکرد تکمیلی قرار داد اما از آن جا که در کارکرد تکمیلی، عقل بدون کمک وحی به مطلبی دست می یابد و در کارکرد تعاملی با کمک وحی به حقیقت دست می یابد، این کارکرد را جداگانه ذکر شود.

در برخی آموزه های دینی بلکه در بسیاری از آموزه ها، عقل بدون تعامل و ارتباط با وحی به مطلبی خاص دست نمی یابد. اما وقتی به وحی متصل می شود و خود را در معرض تعلیم خداوند و فرستادگان او قرار می دهد، خود به نحو مستقل به حقیقت دست می یابد.

مانند این که فردی با تعلّم از معلم ریاضیات، راه حلّ عقلی کشف معادله دو مجهولی و سه مجهولی یا انتگرال و دیفرانسیل را درک می کند. این درک، از ادراکات مستقل عقل است اما ادراک استقلالی عقل به معنای عدم نیاز به معلم نیست. بسیاری از امور عقلی را که متکلمان امامیه درک کرده اند، اما فیلسوفان یونان از درک آن عاجز بوده اند از همین دسته است. امروزه وقتی به مطالب ارسطو در بحث توحید دقت می شود (1) به نظر عجیب می آید که فیلسوف بزرگی چون ارسطو به اموری که امروزه تحت تعلیم وحی به راحتی درک می شود، نرسیده باشد. (2)

ص: 136

1- (1) ر. ک: رضا برنجکار، حکمت و اندیشه دینی، صص 416 _ [1] 388.

2- (2) ر. ک: ربانی گلپایگانی، برهان محرک اول در فلسفه ارسطو، نشریه تخصصی کلام، شماره 4 (زمستان 1372) صص 54 و 58.

به نظر می رسد جمله عجیب شیخ مفید در نیاز عقل به وحی که آن را به اتفاق و اجماع امامیه نسبت می دهد ناظر به همین مقام باشد، نه کارکردهای دیگر عقل که قبلاً ذکر شد. وی می نویسد:

اتفقت الامامیه علی انّ العقل محتاج فی علمه و نتایجہ الی السمع و انه غیر منفک عن سماع ینبه العاقل علی کیفیہ الاستدلال، و انه لابد فی اول التکلیف و ابتدائه فی العالم من رسول؛ (1)

امامیه اتفاق نظر دارند که عقل در دانش و نتایج خود نیازمند نقل است و عقل از نقلی که عاقل را بر چگونگی استدلال تنبیه داده و آگاه سازد، جدا نیست و [از این رو] در آغاز تکلیف در جهان نیازمند رسولیم.

قبل از شیخ مفید، شیخ صدوق نیز مشابه همین نظر را ابراز کرده است. (2)

خداوند متعال در قرآن کریم حکمت را از یک سو موهبت الهی می داند و از سوی دیگر تنها خردمندان را متذکر به حکمت معرفی می کند:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ؛ 3

[خدا] به هر کس که بخواهد حکمت می بخشد و به هر کس حکمت داده شود، به یقین، خیری فراوان داده شده است و جز خردمندان کسی متذکر نمی شود.

و امیرالمؤمنین (علیه السلام) در بیان وظیفه رسولان خداوند در خصوص معرفت و حکمت چنین می فرماید:

فبعث فيهم رسله و واتر اليهم أنبيائه، ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكروهم منسى نعمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ و يثيروا لهم دفائن العقول. (3)

ص: 137

1- (1). شیخ مفید، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، صص 8 _ [1] 7

2- (2). رک: شیخ صدوق، التوحید، ص 290.

3- (4). نهج البلاغه، خطبه اول. [2]

پس خدا رسولان خویش را میان انسان ها برانگیخت و انبیا را یکی پس از دیگری به سوی آنان فرستاد، تا وفای به پیمان فطرتش را، از آنان باز خواهند و آنان را به نعمت فراموش شده او یادآوری کنند و از راه تبلیغ با ایشان احتجاج کنند و گنجینه های عقول را اثاره کرده بیرون آورند.

بنابراین خداوند در خرد انسان گنجینه های معرفتی قرار داده که بدون تذکر و راهنمایی پیامبران عقل به آنها آگاهی نخواهد یافت، هر چند پس از تذکر و اثاره به نحو استقلالی این معارف را ادراک خواهد نمود و این همان کارکرد تعاملی و استقلالی عقل است.

کارکرد هشتم عقل در معارف دینی، کارکرد تعاملی و غیر استقلالی عقل است.

در این کارکرد عقل و وحی با یکدیگر حقیقتی را بر انسان مکشوف می سازد، به گونه ای که عقل خواه قبل از اثاره وحی و خواه بعد از آن مستقلاً نمی تواند مطلب را کشف کند؛ اما به کمک وحی به حقیقت دست می یابد. مثلاً اگر در یک استدلال عقل و وحی هر یک، یکی از مقدمات را بیان کند، نتیجه حاصل تعامل عقل و وحی خواهد بود. برای مثال می توان استدلال زیر را برای کشف و اثبات پاداش اخروی و بهشت ذکر کرد:

1. خداوند به نیکوکاران وعده بهشت داده است.

2. عقل، خلف وعده را قبیح می داند.

نتیجه: بهشت واقعیت داشته و نیکوکاران پاداش خود را در آن خواهند گرفت.

مثال دیگر برای اثبات اختیار آزاد انسان است:

1. خداوند گناهکاران را در قیامت محاکمه و مجازات خواهد کرد.

2. محاکمه و مجازات مجبور عقلاً قبیح است.

نتیجه: گناهکاران دارای اختیار و آزادی هستند و نظریه جبر نادرست است.

یکی از تفاوت های علم کلام با فلسفه در مورد کارکرد تعاملی است. همان طور که در مباحث مقدماتی ذکر شد، فلسفه علم تک روشی است و روش آن عقلی است در حالی که علم کلام غیر از روش عقلی، از روش نقلی نیز استفاده می کند. گذشته از این، روش عقلی و کارکردهای عقل در فلسفه و کلام متفاوت است. یکی از تفاوت هایی که قبلاً ذکر

شد عقل عملی است. تفاوت دیگر استفاده علم کلام از کارکرد تعاملی استقلالی و غیراستقلالی عقل است. استفاده از این کارکرد قدرت عقل را در کشف معارف و حقایق دینی دو چندان می کند، زیرا عقل با اتصال به وحی و معلمان الهی، رشد می یابد و افق های معرفتی وسیع تری را کشف می کند.

خلاصه این که کارکردهای عمیق در معارف دینی و علم کلام عبارتند از کارکردهای میزان، مفتاح، استنباط، دفاع، ابزار، تکمیل، تعامل استقلالی و تعامل غیر استقلالی.

تعارض عقل و نقل

در میان مباحث مربوط به عقل، مبحث تعارض عقل و نقل در علم کلام از اهمیت ویژه ای برخوردار است و می توان تاریخ علم کلام را با توجه به رویکرد متکلمان به عقل و نقل و ارتباط این دو و تعارض عقل و نقل تفسیر کرد.

قبل از بحث از راه حل تعارض عقل و نقل، به جهت روشن شدن موضوع بحث مناسب است معنا و شرایط تعارض بررسی گردد.

معناشناسی و شرایط تعارض

تعارض از ریشه «عرض» مشتق شده است. عرض در لغت یا به معنی ظاهر شدن است (1) یا به معنای آنچه در برابر طول قرار می گیرد. (2) بدین سان تعارض از نظر لغت بیانگر این است که دو چیز هم پایه در عرض هم ظاهر شده است. در اصطلاح نیز تعارض در جایی مطرح می شود که دو دلیل معتبر در مقابل هم قرار گیرند و با یکدیگر متناقض یا متضاد باشند به گونه ای که نتوان میان آنها جمع کرد. (3) بر این اساس هر چند تعارض دو دلیل، صور مختلفی مثل تعارض دو دلیل قطعی، تعارض دو دلیل ظنی، تعارض دو دلیل وهمی، تعارض دو دلیل قطعی و دلیل ظنی،

ص: 139

1- (1) ر. ک: جوهری، الصحاح، ج 3، ص 1082.

2- (2) ر. ک: ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 4، ص 269.

3- (3) ر. ک: شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج 2، ص 750، آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص 437، سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج 7، ص 14.

تعارض دلیل قطعی و دلیل وهمی و تعارض دلیل ظنی و دلیل وهمی، می تواند داشته باشد اما از میان این صور تنها چند صورت قابل بحث است.

در مباحث قبلی اشاره شد که دلیل نقلی هم در صورت قطعی بودن معتبر است و هم در صورت وثوق و اطمینان به آن. اما دلیل عقلی تنها در صورتی که یقین ریاضی یا یقین عقل سلیم را حاصل کند، حجت است و دلیل عقلی ظنی معتبر نیست. بر این اساس صور تعارض عبارت خواهد بود از تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی قطعی و تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی اطمینانی.

نکته دیگر این که در اکثر مواردی که میان عقل و وحی تعارض رخ می دهد، تعارض بدوی است و بر اساس قاعده «الجمع مهما امکان اولی من الطرح»، عقل می تواند راه حلی برای جمع بیابد و از این که تعارض بدوی به تعارض مستقر تبدیل شود جلوگیری نماید. یکی از کارهای اصلی عقل استنباطی، یافتن راه حل جمع میان ادله متعارض است. تعارض بدوی هر چند از لحاظ لغوی تعارض است اما از معنای اصطلاحی تعارض خارج است.

برخی از مباحث علم اصول مانند مقدم کردن خاص بر عام و مقید بر مطلق و مبحث حکومت و ورود به جهت رفع تعارض بدوی و جمع ادله است.

به نظر می رسد اگر از روش تعامل میان عقل و نقل استفاده شود و همه کارکردهای عقل در کنار وحی و با هم به کار گرفته شود، اکثر قریب به اتفاق تعارضات حل خواهد شد.

برای مثال معمولاً آیاتی که سخن از «يُرِيدُ اللَّهُ» به میان آورده (1) به عنوان مثالی برای تعارض عقل و وحی ذکر می شود در حالی که ید در لغت به معنای قدرت و حمایت و بخشش (2) نیز به کار می رود و عقل به کمک داده های عقل نظری و نیز با رعایت تناسب

ص: 140

1- (1) ر. ک: آل عمران: 26 و 73؛ مائده: 64؛ حدید: 29.

2- (2) ر. ک: ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 6، ص 151، ابن الأثیر، النهاية فی غریب الحدیث، ج 5، ص 293.

حکم و موضوع، به روشنی درک می کند که مقصود از «ید» در جمله (يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ) 1 قدرت و حمایت است نه دست ظاهری.

نکته دیگر این که گاه عقل با منطق و دلیل نقلی و گاه با مدلول التزامی نقل متعارض می شود. صورت اخیر نیز در بحث تعارض داخل است، مشروط به این که مدلول التزامی تحت عنوان نص یا عنوان ظاهر قرار گیرد، به نحوی که عرفاً نص یا ظهور بر آن اطلاق شود.

نکته دیگر این که در بحث تعارض، منظور از قطع و ظن، نوعی است نه شخصی. ممکن است شخصی از صدها روایت به قطع نرسد، اما شخص دیگر با یک روایت قاطع شود. منظور هیچ یک از این ها در این بحث نیست بلکه قطع و ظنی که انسان های طبیعی و متعارف به آن می رسند منظور نظر است.

نکته دیگر این که در بحث تعارض، فرد در مقام قضاوت قرار دارد و در مقام قاطع نمی باشد. توضیح این که تعارض عقل قطعی و نقل قطعی اگر به مقام قاطع برگردانده شود، تعارض رخ نمی دهد، زیرا معنا ندارد که شخصی از راه عقل مثلاً به حدوث جهان و از راه نقل به قدم جهان یقین کند. اگر حدوث عالم را صد درصد درست می داند، دیگر ممکن نیست قدم عالم را نیز صد درصد درست بداند. بنابراین بحث تعارض دلایل قطعی در مقام قضاوت مطرح می شود و قطع دو طرف شأنی است. یعنی هر یک از دو دلیل شأنی قطع نوعی را دارند، حتی در خصوص تعارض قطع و ظن هم مطلب از همین قرار است چون معنا ندارد که شخصی حدوث عالم را صد درصد درست بداند و قدم عالم را هشتاد درصد درست بداند.

حل تعارض

بر اساس مباحث قبلی، تعارض عقل و نقل دو صورت دارد: تعارض عقل قطعی با نقل اطمینانی و تعارض عقل قطعی با نقل قطعی.

با توجه به این که دلیل نقل اطمینانی، عقل قطعی است و عقل با دلیل قطعی حجیت نقل اطمینانی را به اثبات می رساند، ارزش نقل اطمینانی نیز در حد قطع خواهد بود، چون یقین وجود دارد که نقل اطمینانی حجت است. (1) بنابراین در هر دو صورت تعارض بین عقل قطعی و نقل قطعی است، منتهی نقل قطعی دو صورت دارد، یکی مستقیماً قطعی است و دیگری با ملاحظه دلیل، حجت قطعی است.

از مباحثی که تا کنون مطرح شد می توان استفاده کرد که موردی برای تعارض عقل قطعی و نقل قطعی وجود ندارد، زیرا تعارضات مطرح شده مانند آنچه در خصوص «يَدُّ اللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ» اساساً با تعامل عقل و وحی مطرح نخواهد شد و اگر مطرح شود یک تعارض بدوی است که خارج از بحث تعارض است. بسیاری از تعارضات مطرح شده مثل تعارض نظریات علمی و فلسفی با آموزه های دینی اگر مورد بررسی دقیق قرار گیرد، روشن می شود که این نظریات قطعی نیست، بلکه امور ظنی و بعضاً احتمالی است که اشکالات زیادی بر آنها وارد شده و یا قابل طرح است. با توجه به این که دلیل عقلی باید قطعی باشد این موارد از بحث تعارض خارج خواهد شد.

اصولاً در مباحث نظری و مشکل، حصول قطع نوعی به ندرت اتفاق می افتد و در این موارد نیز وحی مؤید عقل است. زیرا در این گونه امور معمولاً دانشمندان و فیلسوفان نظریات متفاوت و متعارض دارند و اگر به دلایل آنها دقت شود، معلوم می شود که بحث جدلی الطرفین است، مانند بحث حدوث و قدم جهان. به عبارت دیگر، در این گونه موارد عقل به تنهایی قادر به حل مسأله نیست و اگر عقل و وحی با تعامل با هم در مسیر کشف حقیقت حرکت کنند، به حقیقت خواهند رسید. در واقع این که شخص خیال می کند قطع عقلی دارد به این دلیل است که موضوع بحث، بحثی پیچیده است و نیازمند کمک گرفتن از وحی می باشد. اما شخص خود را به تکلف می اندازد و با ضمیمه کردن چند مقدمه که برخی ظنی است و از روی ناچاری به آن تمسک شده، در صدد کشف حقیقت است. از این رو فیلسوف دیگر، اگر در مقام نقد برآید و تقلید را کنار بگذارد به راحتی می تواند با کشف مقدمات و پیش فرض های وی و نشان دادن ظنی بودن برخی از این پیش فرض ها، دلیل به ظاهر برهانی او را ابطال نماید.

ص: 142

از این بحث روشن می شود که مبحث تعارض عقل و نقل با بحث تعیین محدوده عقل و نقل مرتبط است. اگر حوزه عمل عقل مستقل از وحی و نقل روشن باشد، در خصوص تقدیم یکی بر دیگری می توان قضاوت کرد، زیرا در واقع یکی از دو دلیل حجت است و دلیل دیگر در محدوده ای خارج از توان او تنظیم شده و قطعاً دچار مشکل است.

حال اگر فرض کنیم عقل در محدوده کارکرد مستقل خود به مطلبی به صورت یقینی رسیده است؛ مثلاً عقل حکم می کند که $2 \times 4 = 2$ یا ظلم و تکلیف بمالایطاق و جبر باطل است، اما با وجود آن نقل یقینی یا اطمینانی بر خلاف این امور حکم کرده است و این تعارض مستقر می باشد، روشن است که در این جا باید حکم به تقدیم دلیل عقلی بر دلیل نقلی نمود، زیرا نقل بر اساس عقل به اثبات رسیده است و اگر کسی نقل را بر عقل مقدم کند، پایه و اساس نقل را که عقل باشد نقض کرده و در واقع نقل را نیز نقض نموده است که خلاف فرض اوست.

فطرت

در مباحث مقدماتی بیان شد که منظور از روش عقلی و نیز عقل، معنای عام آن، یعنی روش غیرنقلی و معارف معتبر غیرنقلی است. بنابراین فطرت نیز زیر مجموعه عقل خواهد بود. اما به دلیل اهمیت بحث فطرت به اختصار درباره آن بحث می شود و توضیح بحث را به نوشته هایی که پیش از این درباره فطرت منتشر شده، ارجاع می شود. (1)

معنای اصلی فطرت در لغت، آغاز است (2)؛ به همین مناسبت، به معنای «خلق» نیز به کار می رود؛ چون خلق چیزی، به معنای ایجاد آن چیز و آغاز وجود و تحقق شیء است. ابن عباس می گوید:

ص: 143

-
- 1- (1). رک: رضا برنجکار، معرفت فطری خدا، و مقاله فطرت در احادیث، مجله قبسات، شماره 36، تابستان 1384، صص 148 _ 133.
- 2- (2). ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 4، ص 510؛ ابن الأثیر، النهایة فی غریب الحدیث، ج 3، ص 457؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 56. [1]

در معنای آیه شریفه (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) نادان بودم و معنای «فاطر» را نمی فهمیدم، تا این که دو نفر که بر سر چاهی نزاع داشتند، نزد من آمدند. یکی از آن دو گفت: «أنا فطرْتُها» یعنی من قبل از همه و برای نخستین بار، حفر چاه را آغاز کردم. (1) در اصطلاح فطرت به معنای داشته های غیر اکتسابی انسان، که از آغاز تولد همراه آدمی است، می باشد. برای مثال، وقتی گفته می شود معرفت قلبی خدا، معرفتی فطری است، مقصود این است که این معرفت نخستین، معرفت انسان به خدا است و حالت خلقت اولیه انسان، بدین گونه است که خدا را از پیش شناخته و هنگام ورود به دنیای کنونی، حامل شناخت قلبی خدا است.

از جمله خصوصیت فطرت عمومیت داشتن آن است. در احادیث، فطرت ویژگی خاصی برای برخی انسان ها نیست؛ بلکه همه انسان ها دارای فطرت هستند و این فطرت از هنگام تولد با آن ها همراه است. از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) نقل شده است:

ما من نفس تولد الا علی الفطرة. (2)

امام علی (علیه السلام) می فرماید:

جابل القلوب علی فطرتها. (3)

امام صادق (علیه السلام) در مورد عمومیت فطرت می فرماید:

إن الله عزوجل خلق الناس كلهم علی الفطرة التي فطرهم عليها. (4)

از آیه شریفه (فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) 5 نیز می توان عمومیت فطرت را استفاده کرد؛ چرا که ظهور واژه الناس، در عمومیت و اختصاص نداشتن به گروهی خاص است. (5) بدین سان، همه انسان ها، هنگام تولد دارای فطرت و خلقت خاصی هستند که خداوند به آن ها داده است؛ با وجود این، فطرت یا امور فطری را می توان به فطرت مشترک میان

ص: 144

1- (1). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 84، ص 369.

2- (2). المتقی الهندی، کنز العمال، ج 4، ص 395

3- (3). نهج البلاغه: خطبه 72.

4- (4) کلینی، الکافی، ج 2، ص 416؛ [1] ر. ک: شیخ صدوق، التوحید، ج 2، ص 49 [2]

5- (6). روح الله خمینی، چهل حدیث، ص 181.

همه انسان ها و فطریات مختص به انسان یا گروهی از انسان ها تقسیم کرد. به دیگر سخن، این که همه انسان ها دارای فطرتند، مانع از این نیست که انسان ها دارای فطرت های متفاوت باشند؛ همان طور که ممکن است همه آنها دارای فطرت مشترک باشند یا دارای فطرت مشترک و فطرت ویژه هر دو، باشند. در بحث هر یک از مصادیق فطرت باید روشن شود که این مصداق آیا از فطرت مشترک است یا مختص؟

در تفسیر فطرت دیدگاه ها و دلایلی مطرح شده که مجال طرح آن ها نیست. همچنین برای فطرت اقسامی ذکر شده، از جمله فطرت گرایشی و فطرت معرفتی. فطرت معرفتی مقصود است. منظور از این فطرت، که در آیات و احادیث ذکر شده، معرفت هایی است که خداوند در روح و جان همه انسان ها قرار داده است. (1)

فطرت معرفتی از منظر آیات و روایات مصادیق متعددی دارد که از جمله مهم ترین و پر تاکیدترین آنها فطرت خداشناسی است. بر اساس این متون، انسان ها حامل معرفتی از خداوند هستند که توسط خود خدا و در عوالم پیشین، در آنها نهاده شده و حتی دیگر معرفت ها نیز به گونه ای به این معرفت برمی گردد و اگر این معرفت نبود، انسان ها رب خود را نمی شناختند:

اخرج من ظهر آدم ذریته الی یوم القیامه، فخرجوا کالذر، فعرفهم و أراهم نفسه، و لولا ذلک، لم یعرف أحد ربه؛ (2)

خدا فرزندان آدم را تا روز قیامت، از پشت آدم بیرون آورد. آنها به صورت ذرات کوچکی بودند. آنگاه خود را به آنان نمایاند و شناساند و اگر این واقعه رخ نمی داد، کسی پروردگارش را نمی شناخت.

امام علی (علیه السلام) می فرماید:

الحمد لله الذی الهم عباده حمده و فاطرهم علی معرفة ربوبیته. (3)

ص: 145

1- (1). رک: روم: 30؛ کلینی، الکافی، ج 2، ص 416؛ نهج البلاغه، خطبه 72؛ [1] الممتقی الهندی، کنز العمال، ج 4، ص 395.

2- (2). کلینی، الکافی، ج 2، ص 13. [2]

3- (3). همان، ج 1، ص 139. [3]

سپاس و ستایش خدایی را که سپاس و ستایش خود را بر بندگانش الهام کرد و آنان را بر شناخت پروردگاری اش مفطور ساخت.

آن امام همام خطاب به خدا عرض می کند:

خردها را بر معرفت خود مفطور ساختی. (1)

امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه ضمن تبیین کیفیت خلقت به خدا عرض می کند:

حجّت و دلیل خود را از راه الهام معرفت خود بر من، واجب کردی. (2)

امام رضا (علیه السلام) نیز دلیل و حجّت خدا را از راه فطرت تثبیت شده می داند:

بالفطرة تثبت حجته. (3)

در فرمایشات ائمه (علیهم السلام)، از واژه معرفت برای تبیین و تفسیر فطرت، استفاده شده است، نه حبّ، عشق، میل و شوق؛ بنابراین، فطرت خداشناسی را نمی توان به معنای گرایش و عشق به خدا دانست؛ هر چند ممکن است همه انسان ها یا گروهی از آن ها یعنی مؤمنان به خدا گرایش داشته باشند؛ اما در احادیث، فطرت خداشناسی به معنای معرفت خدا است. کسانی که فطرت را به معنای گرایش می دانند، از راه این استدلال که لازمه عشق فعلی معشوق فعلی است و فطرت متوجه کمال مطلق می شود و کمال مطلق خدا است، به معرفت خدا و اثبات وجود او می رسند (4)؛ در حالی که اگر فطرت معرفت خدا باشد، بدون استدلال به خدا خواهد رسید؛ زیرا دلیل اعتبار این معرفت، وجدان انسان هاست، که پس از تذکر پیامبران و امامان حاصل می شود. این گونه متون را در بحث طبقه بندی متون دینی، متون تذکری نامیده می شود. در بحث نقش های عقل با تعبیر «تعاملی و استقلالی» از وجدان انسان در تعامل با وحی یاد شده است.

توحید و یگانگی خدا نیز از فطریات است:

«کلمه الاخلاص فانها الفطره». (5) درباره ارتباط معرفت خدا و توحید باید گفت: در آیات و روایات مربوط به فطرت، معرفت خدا و

ص: 146

1- (1). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 15، ص 403.

2- (2). همان، ج 60، ص 372.

3- (3). شیخ صدوق، التوحید، ص 35. [1]

4- (4). محمد علی شاه آبادی، رشحات البحار، ص 37 _ 35؛ روح الله خمینی، چهل حدیث، ص 184.

5- (5). نهج البلاغه، ص 163؛ [2] شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج 1، ص 205.

توحید به صورت دو مقوله مستقل که هر یک معرفت و دلیل خاصی داشته باشد، مطرح نشده است؛ بلکه معرفتی از خدا که انسان ها مفطور برآنند، شامل توحید نیز می شود و انسان ها خدای واحد و یگانه را به طور فطری می شناسند؛ از این رو امام باقر (علیه السلام) در تفسیر آیه (فَطَرَتِ اللَّهُ اللَّاتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) می فرماید:

فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم؛ (1)

خداوند، مردم را در میثاق بر توحید و معرفت به این که خدا پروردگار آن ها است، مفطور ساخت.

در آیات قرآن و احادیث، نکات بسیاری در مورد ماهیت و منشأ فطرت خداشناسی (اعم از معرفت خدا و توحید) مطرح شده است.

چکیده این نکات این است که انسان، گذشته از شناخت عقلی خدا که شناختی استدلالی است و براساس آن عقل با توجه به مخلوقات به خالق و پدید آورنده مخلوقات پی می برد، دارای معرفتی قلبی از خدا است که بدون کمک گرفتن از مخلوقات و استدلال عقلی حاصل شده است. سابقه این معرفت به عوالم پیش از جهان کنونی بر می گردد و خداوند همه انسان ها را در عوالمی که گاه از آن ها به عالم ذر و عالم ارواح تعبیر می شود، جمع کرد و خود را بدون واسطه به آن ها شناساند و پس از این شناخت، از آن ها به ربوبیت خود اقرار گرفت و همین شناخت که متضمن توحید نیز هست، در روح و جان انسان ها مفطور شد؛ از این رو آنان همراه با همین فطرت توحیدی وارد جهان کنونی می شوند و نخستین معرفت انسان نسبت به خدا، همین معرفت قلبی و فطری است. قرآن کریم در این باره می فرماید:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ؛ 2

ص: 147

1- (1). شیخ صدوق، التوحید، ص 330.

به خاطر بیاور زمانی را که پروردگار تو، از پشت بنی آدم، فرزندانشان را بیرون آورد و آنان را به خودشان گواه گرفت. پرسید: آیا پروردگارتان نیستند؟! گفتند: آری، گواهی می دهیم؛ تا این که روز رستاخیز نتوانید بهانه بیاورید و [بگویید: ما از این غافل بودیم. یا بگویید: پدران ما قبل از ما مشرک بودند و ما هم فرزندان بعد از آن ها بودیم. آیا ما را به سبب آنچه باطل گروان انجام می دادند، نابود می کنی؟

آیه شریفه، مرحله ای از وجود انسان ها را توضیح می دهد که در آن، پروردگار، از فرزندان آدم به ربوبیت خویش اقرار گرفت. این اقرار، بدان جهت گرفته شد، که کافران و مشرکان، روز قیامت نتوانند بگویند ما از خدا غافل بودیم یا چون پدران ما مشرک بودند، ما نیز مشرک شدیم. [\(1\)](#)

زراره می گوید: از امام باقر (علیه السلام) درباره آیه میثاق پرسیدم. فرمود:

أخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم القيامة، فخرجوا كالذرّ، فعرفهم و أراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه؛ [\(2\)](#)

خداوند، فرزندان آدم تا روز قیامت را از صلب او بیرون آورد. آن ها به صورت ذرات کوچکی خارج شدند؛ پس خود را به آنان نمایاند و شناساند. اگر این واقعه رخ نمی داد، کسی پروردگارش را نمی شناخت.

امام صادق (علیه السلام) درباره آیه میثاق می فرماید:

ثبتت المعرفة في قلوبهم و نسوا الموقف و سذكرونه يوماً و لولا ذلك، لم يدر أحد من خالقه و لا من رازقه. [\(3\)](#)

بنابراین، نقطه آغازین فطرت به جهانی پیش از دنیا برمی گردد و آدمی از آن رو در دنیا خداشناس است که در جهان پیشین خداشناس شده و چون با حالت خداشناسی در این دنیا آفریده شده، به چنین خداشناسی، فطرت گفته می شود؛ زیرا فطرت بر وزن

ص: 148

1- (1). سید محمد بهشتی، خدا از دیدگاه قرآن، ص 47.

2- (2). کلینی، الکافی، ج 2، ص 13. [1]

3- (3). احمد برقی، المحاسن، ج 1، ص 376. [2]

فِعْلَة، مصدر نوعی «فطر» است که بر نوع و حالت خاصی از آغاز خلقت دلالت می کند؛ همان طور که جلسه، بیانگر نوع خاصی از جلوس و نشستن است.

حاصل آن که فطری شدن فطریات اعتقادی، همچون معرفت خدا و توحید، به این معنا است که خداوند این موارد را به همه انسان ها معرفی کرده و درباره آن ها از همه مردم پیمان گرفته است. این معرفت ها در روح و جان آدمیان باقی مانده و همه انسان ها هنگام تولد حامل این معارف فطری هستند.

باید توجه داشت که فطری بودن معارف پیش گفته به این معنا نیست که انسان ها از همان آغاز تولد به این معارف توجه دارند؛ بلکه مقصود این است که انسان ها حامل چنین معارفی هستند، اما آن ها را فراموش کرده اند و از آن ها غافلند. آدمیان پس از رشد و بلوغ و پس از تذکرات انبیا و مبلغان الهی متذکر معارف فطری می شوند و حجت بر آن ها تمام می شود و پس از آن، یا در برابر این حجت تسلیم می شوند و شکر نعمت به جا می آورند یا کفر می ورزند و راه انکار را پیش می گیرند.

این گونه فطریات را فطریات قلبی می نامند، چون خداوند آنها را مستقیماً در روح و جان انسان ها قرار داده است و آدمی با قوای معرفتی خود یعنی عقل و حس آنها را اکتساب نکرده است.

از مهم ترین فطریات، حسن و قبح عقلی است. در قرآن کریم از الهام فجور و تقوی سخن گفته شده (1) و در احادیث از نوری که در قلب انسان تابیده و با آن انسان برخی خوبی ها و برخی بدی ها را درک می کند. نام این نور عقل است. (2) بر این اساس، حسن و قبح عقلی و فطری است.

این فطریات را فطریات عقلی می نامند، زیرا به نور عقل بر می گردد و انسان با نور عقل آنها را دریافت می کند و به خوب و بد اعمال پی می برد بدون آن که به آموزش و اکتساب نیازی داشته باشد. در حدیثی امیر مؤمنان (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) چنین نقل می کند:

ص: 149

1- (1) ر.ک: شمس: 8.

2- (2) ر.ک: علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 1، ص 99.

فیقع فی قلب هذا الانسان نور، فیفهم الفریضة و السنة، و الجید و الردی، الا و مثل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت. (1)

در این حدیث، تصریح شده که انسان با عقلی که فطری و غیراکتسابی است، خوب و بد را می‌فهمد. از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است:

بندگان به وسیله عقل، عمل نیکو را از عمل زشت می‌شناسند. (2)

از این گونه احادیث روشن می‌شود که شناخت اخلاق و کارهای خوب و بد، دست کم در پاره‌ای موارد، فطری است به این معنا که انسان با عقل فطری و خدادادی و بدون اکتساب و یادگیری، می‌فهمد که برخی از کارها خوب و برخی دیگر بد است. همین نکته، مهم‌ترین تفاوت فطریات عقلی با دیگر شناخت‌های عقلی است.

بدین سان نقش فطرت در معرفت‌های قلبی و نظری و عملی روشن می‌شود. توجه به این بحث هم در تشخیص متون تذکری و درک درست آن و هم در استفاده از روش عقلی و توجه به گنجینه‌های عقل و درک کامل تر عقل می‌تواند مفید باشد، چیزی که در فلسفه و کلام متأخر ما کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد.

بر اساس بحث فطرت، روش تنبیه و تذکر جایگاه ویژه‌ای هم در مقام استنباط آموزه‌های دینی و هم در مقام دفاع از این آموزه‌ها خواهد داشت. در بحث دفاع روش تنبیه و تذکر را مطرح خواهد شد.

ص: 150

1- (1). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 1، ص 99. [1]

2- (2). کلینی، الکافی، ج 1، ص 29. [2]

در بخش دوم به منابع استنباط عقاید دینی و روش های استفاده از این منابع پرداخته شد. بخش سوم به مقام دوم علم کلام یعنی مقام دفاع به معنای عام کلمه، مربوط است. این بخش با ملاحظه این که در مقام دفاع پنج مرحله یعنی تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات و رد عقاید معارض دین پیموده می شود در پنج فصل سامان یافته است.

در هر یک از این فصول ابتدا توضیحی درباره مرحله مورد بحث و هدف و فوائد آن عرضه می شود آنگاه شرایط انجام درست و کامل مورد بحث با ملاحظه اموری همچون وضعیت مخاطب، موضوع بحث، زمان و مکان و ویژگی های متکلم مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در آخر، قسمت اصلی بحث یعنی روش های قابل استفاده در هر یک از مراحل پنجگانه دفاع ذکر خواهد شد.

این فصل به روش‌های تبیین آموزه‌های اعتقادی اختصاص دارد. اما قبل از هر چیز لازم است ابتدا مفهوم تبیین، هدف و فوائد تبیین، و شرایط تبیین از لحاظ مختلف مورد بحث قرار گیرد.

مفهوم تبیین

تبیین از ماده بین است. بین در لغت به معنای آشکار شدن، واضح شدن و کشف شدن است. (1) مقصود از تبیین در علم کلام این است که متکلم آموزه استنباط شده را به زبان مخاطبین توضیح دهد و آن را برای مخاطب روشن کند و ابهامی برای وی از جهت خود مسأله باقی نماند چه مخاطب آن را بپذیرد چه نپذیرد. به دیگر سخن وظیفه متکلم در مقام تبیین این است که مدعای خود را به خوبی بیان کند و مقصود را به طرف مقابل برساند قطع نظر از این که مخاطب مدعا را بپذیرد یا آن را انکار نماید. البته باید توجه داشت که تبیین صرفاً توصیف نیست بلکه تبیین علاوه بر توصیف، به مبانی، لوازم و پیامدهای آن نیز نظر دارد. در تبیین، تجزیه و تحلیل مفاد گزاره انجام می‌شود در حالی که در توصیف، کاری به تجزیه و تحلیل گزاره ندارد. در برخی از مسائل، گاه بیان مدعا و تقریر مفردات و مؤلفه‌های آن به تنهایی در تبیین کفایت می‌کند. ولی همه مسائل از این وضعیت برخوردار نیستند؛ بلکه گاه تبیین مسأله در گرو بیان مبانی و لوازم آن است. گاه

ص: 153

1- (1). ابی‌الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج، 1 ص، 327؛ جوهری، الصحاح، ج، 5، صص 2084 _ 2082.

نیز این امر با بیان علت و یا ریشه یابی آن و مباحث تاریخی و ذکر نمونه و مثال های مشابه آن صورت می گیرد.

نباید از این امر غفلت کرد که گاه تبیین مسأله ای به مقام تنظیم آموزه های اعتقادی وابسته است بدین معنا که اگر جایگاه مباحث و ربط مسائل به هم مشخص شود به راحتی می توان مقصود و مدعا را به مخاطب منتقل نمود؛ زیرا در مباحث اعتقادی گاهی هدف تبیین تک گزاره اعتقادی است بدون در نظر گرفتن گزاره های دیگر و بدون ملاحظه پیامدها و اثرات آن در دیگر مباحث اعتقادی. در این صورت ارتباط و وابستگی مقام تبیین به مقام تنظیم مشهود نخواهد بود؛ ولی اگر هدف این است که گزاره اعتقادی خاص در ضمن کل و یا در ضمن یک مجموعه خاص تبیین گردد، در این صورت ملاحظه مقام تنظیم، تأثیر زیادی در مبحث تبیین خواهد داشت و حتی می توان مدعی شد که بدون آن تبیین به صورت کامل امکان پذیر نخواهد شد. به این لحاظ شاید بتوان مقام تنظیم را یکی از شئون و زیر مجموعه های تبیین دانست.

هدف و فوائد تبیین

هدف از تبیین یک آموزه اعتقادی این است که موضوع و محمول این آموزه برای مخاطب روشن شود و ابهامی برای وی باقی نماند. در کنار این هدف اصلی، تبیین فوائدی نیز دارد که به برخی از آنها اشاره می شود.

الف) از جمله فوائد تبیین می توان به تأثیر گذاری آن در مقام تنظیم اشاره کرد. با تبیین صحیح از موضوع، بهتر می توان ارتباط میان آن و سایر موضوعات و آموزه ها را به مخاطب نشان داد و نظم میان آموزه های استنباط شده را برای وی روشن کرد.

ب) مقام تبیین در مقام اثبات نیز تأثیر می گذارد. اثبات یک مطلب در سایه تقریر درست و بیان روشن از مسأله امکان پذیر است. در اکثر احتجاجاتی که به نتیجه نمی رسد می توان ناقص بودن تبیین را یکی از عوامل تأثیرگذار در آن دانست.

ج) از جمله فوائد تبیین می توان به کمک رسانی در تمرکز بحث اشاره کرد. وقتی موضوع و مسأله به خوبی تبیین شود به دنبال آن در اثبات و یا رد شبهه، به راحتی می توان

موارد خروج از موضوع را مشاهده کرد و با یک تذکر از این امر جلوگیری نمود؛ ولی بدون روشن ساختن محل بحث به وفور می توان مشاهده کرد که در مقام گفتگو، از موضوع بحث خارج شده و به امور غیر مرتبط پرداخته می شود و به دنبال آن بحث بی نتیجه باقی می ماند.

د) تبیین در رد شبهه نیز مؤثر است. گاهی با یک تبیین مناسب از مسأله می توان شبهه مخاطب را برطرف کرد به گونه ای که حتی نیاز به بررسی شبهه ورد آن پیش نیاید.

شرایط تبیین

اشاره

از آن جا که تبیین با امور مختلفی همچون: مخاطب، موضوع و محتوا، مقام خطاب و تبیین گر ارتباط دارد، باید شرایط خاص هر یک از این موارد در تبیین مورد توجه قرار گیرد. به عبارت دیگر تبیین با توجه به مخاطب، موضوع، مقام خطاب (محیط و زمانه) و تبیین گر، دارای شرایطی است که برای دست یابی به تبیین مناسب باید آنها را لحاظ کرد. به همین جهت تبیین کننده خوب کسی است که با توجه به مؤلفه های فوق دست به تبیین بزند و تنها در این صورت است که می تواند مطمئن شود که به وظیفه خود در مقام تبیین دست یافته است.

1. شرایط تبیین با توجه به مخاطب

واضح است که مخاطبان یک متکلم همیشه از یک سطح فهم ثابت بهره مند نیستند بلکه مخاطبان از درجات متفاوتی از درک و فهم برخوردارند. همچنین مخاطب، گاه پیش فرض هایی را در ذهنش گنجانده است و گاهی نیز خالی الذهن است. طبیعی است که تبیین های صورت گرفته برای هر یک از این مخاطبان با دیگری متفاوت خواهد بود. صرف وجود پیش فرض در ذهن مخاطب برای تبیین مضر نیست بلکه در برخی موارد سودمند نیز هست؛ اما توجه نکردن به پیش فرض مخاطب به تبیین آسیب خواهد زد، به گونه ای که در برخی موارد تبیین به درستی انجام نخواهد شد. از این رو متکلم در مقام تبیین باید این تفاوت ها را رعایت کند و از الفاظ و اصطلاحات متفاوتی بهره بگیرد. عدم رعایت این شرایط، تبیین را با مشکل مواجه خواهد کرد و حتی ممکن

است نه تنها تبیین صورت نگیرد بلکه تبیین متکلم باعث سوء فهم شود و مخاطب را به شدت به دین بدبین نماید و راه را برای طی مراحل بعدی دفاع مسدود نماید.

در برخی از احادیث نسبت به ذکر نکردن برخی مسائل برای اشخاصی که توان فهم آن را ندارند توصیه هایی شده است از جمله: وقتی ابن عباس از حضرت سؤال می کند که می توانم هر آنچه را که از شما شنیده ام به دیگران نیز منتقل کنم و به آنها بگویم حضرت می فرماید: بله ولی با گروهی که ذهن شان توان فهم و درک و نگه داری این مسائل را ندارند این مسائل را مطرح نکن چون موجب فتنه خواهد شد. (1)

همان طور که اشاره شد، عدم توجه به سطح فهم مخاطب در ارائه تبیین، ممکن است باعث بدبینی وی شود. در برخی از روایات مربوط به علم غیب خداوند، امام (علیه السلام) علم غیب خود را توضیح می دهند، ولی با روشن شدن این که سطح فهم برخی از مخاطبان در حد درک این مسأله نیست، تبیین را درخور فهم آنان تغییر می دهند:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: من هر آنچه در آسمان ها و زمین، بهشت و دوزخ است را می دانم، سپس اندکی تأمل کرد و دید این سخن بر شنوندگان گران آمد، لذا فرمود: من این مطالب را از کتاب خدای عزوجل می دانم. خدای عزوجل می فرماید «بیان هر چیز در قرآن است». (2)

2. شرایط تبیین با توجه به موضوع

موضوعاتی که توسط متکلم توضیح داده می شود دارای ویژگی ثابت و یکسانی نیستند. برخی از آنها به گونه ای هستند که در تبیین آنها باید بیان عقلی استفاده کرد. در برخی دیگر بیان وجدانی و تنبیهی مفیدتر است. گاهی با ذکر مثال مطلب بهتر به مخاطب منتقل می شود. مثلاً در مسأله جبر و اختیار وقتی از بیان تنبیهی استفاده می شود، مخاطب وجداناً در می یابد که کارهایش را خودش با اختیار و آزادی انجام می دهد و به این امر یقین پیدا می کند. برای مثال امام صادق (علیه السلام) پس از رد جبر و تقویض و ذکر امر بین الامرین، در توضیح این نظریه می فرماید:

ص: 156

1- (1). ورام بن ابی فراس، مجموعه ورام، ج 2، ص 227.

2- (2). کلینی، الکافی، ج 1، ص 261. [1]

مثال این مطلب این است که مردی را می بینی که در صدد گناه است. تو او را نهی می کنی اما او گناه را رها نمی کند. پس تو او را رها می کنی به این معنا نیست که تو او را به گناه امر کرده ای. (1)

از این مثال وجدانی فهمیده می شود که اجازه تکوینی خدا به گناه انسان ها نه به معنای مجبور بودن آنها به انجام گناه است و نه به معنای رضایت خداوند به گناه. بلکه در عین آزادی انسان، خداوند اذن تکوینی به گناه می دهد و تقویض درست نیست.

برخی دیگر از مباحث به گونه ای است که در تبیین آن می توان از تبیین های تجربی و آماری استفاده کرد. گاهی نیز متکلم از ترکیبی از این بیان ها استفاده می کند. به هر حال متکلم از هر بیانی که هدف از تبیین را برآورده کند، می تواند بهره بگیرد.

3. شرایط تبیین با توجه زمان و مکان

واضح است که شرایط اجتماعی در همه زمان ها و مکان ها یکسان نیست، گاه شرایط به گونه ای است که برای تبیین موضوعات کلامی محدودیتی وجود ندارد. در این صورت کار تبیین به راحتی می تواند صورت پذیرد. ولی گاه وضعیت به گونه ای است که حساسیت خاصی نسبت به موضوع مورد نظر از جانب اجتماع یا حکومت وقت وجود دارد به گونه ای که یا اصلاً نمی توان موضع گیری نمود و یا نمی توان صریح سخن گفت. در این صورت طبیعی است که تبیین روشن و واضح با مشکلاتی همراه است. از این رو در هر تبیینی باید به شرایط زمان و مکان توجه داشت. برای این شرایط می توان از ماجرای بحث از قدم قرآن یاد کرد. در زمان مأمون میان معتزله از یک سو و اهل الحدیث از سوی دیگر در مورد قدم و حدوث کلام الهی بحث در گرفت. معتزله کلام الهی را مخلوق و حادث دانسته و اعتقاد به قدیم بودن قرآن را کفر اعلام کردند. در مقابل اهل الحدیث به قدیم بودن قرآن معتقد بودند. مأمون به تشویق معتزله دستور صادر کرد که بر طبق آن، معتقدان به قدم قرآن باید تأدیب می شدند. در پی این فرمان افراد زیادی از جمله احمد بن حنبل پیشوای اهل الحدیث به زندان افتادند و شکنجه ها دیدند. این

ص: 157

وضعیت تا زمان متوکل ادامه داشت. در زمان متوکل وضعیت بر عکس شد و معتزله و طرفداران حدوث قرآن تحت تعقیب قرار گرفتند. در چنین شرایطی وقتی از امامان معصوم (علیهم السلام) در خصوص حدوث و قدم قرآن پرسش می شد ایشان به گونه ای پاسخ می دادند که شیعه در این فتنه گرفتار نشود. در اکثر پاسخهای امامان معصوم (علیهم السلام) آمده که در مورد قرآن، ما واژه های خالق و مخلوق را نمی پسندیم، بلکه قرآن را کلام خدا می دانیم. (1)

در نامه امام رضا (علیه السلام) به شیعیان بغداد ابتدا امام دعا می کند که خداوند شیعه را از فتنه حفظ کند، آنگاه شیعه را از جدال در قرآن نهی می کند و سپس می فرماید:

ليس الخالق إلا الله عز وجل و ما سواه مخلوق و القرآن كلام الله لا تجعل له إسماً من عندك. (2)

خالق فقط خداوند است و غیر خدا مخلوق اند و قرآن کلام خداست و از پیش خودت اسمی برای قرآن قرار نده.

از این نامه روشن است که امام (علیه السلام) ضمن این که ما سوی الله از جمله قرآن را مخلوق می داند اما واژه مخلوق را بر قرآن اطلاق نمی کند. به نظر می رسد دلیل اصلی این کار مصون نگه داشتن شیعه از فتنه رایج است. البته شیخ صدوق دلیل دیگری نیز ذکر می کند. (3)

یکی از مصادیق توجه به زمان و مکان، مسأله تقیه است. گاهی ائمه (علیهم السلام) برای تبیین حکمی یا مطلبی ابتدا به یاران خود دستور می دادند از نبودن جاسوسی میانشان مطمئن باشند تا حکم را برای آنها بیان کنند که خود یکی از مصادیق بارز همین شرط است.

سیف تمار می گوید: با جماعتی از شیعیان در حجر اسماعیل خدمت امام صادق (علیه السلام) بودیم، حضرت فرمود: آیا جاسوسی مراقب ماست؟ ما براست و چپ نگاه کردیم و کسی را ندیدیم، عرض کردیم، جاسوسی وجود ندارد، حضرت سه مرتبه فرمود: به

ص: 158

1- (1). شیخ صدوق، التوحید، صص 223 و 224.

2- (2). همان، ص 224.

3- (3). ر. ک: همان، ص 225.

پروردگار این کعبه، به پروردگار این ساختمان قسم، اگر من با موسی و خضر می بودم به آنها خبر می دادم که من از آنها دانایم و چیزی را که نزد آنها نبود، به ایشان گزارش می دادم، زیرا به موسی و خضر (علیهم السلام) علم آنچه گذشته و واقع شده، عطا شده بود، ولی علم آنچه تا روز قیامت واقع می شود، عطا نشده بود، لیکن ما از راه وراثت آن علم را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدست آورده ایم. (1)

و یا در روایتی سدیر نقل می کند که با ابوبصیر و یحییای بزار و داود بن کثیر در مجلس نشسته بودیم که امام صادق (علیه السلام) با حالت خشم وارد شد، چون در مسند خویش قرار گرفت فرمود: شگفتا از مردمی که گمان می کنند ما غیب میدانیم!! کسی جز خدای عزوجل غیب نمیداند. من می خواستم فلان کنیزم را بزنم، او از من گریخت و من ندانستم که در کدام اطاق منزل پنهان شده است.

چون حضرت از مجلس برخاست و به منزلش رفت، من و ابوبصیر و میسر، خدمتش رفتیم و عرض کردیم: قربانت گردیم، آنچه در باره کنیزت فرمودی، شنیدیم و ما می دانیم که شما علم زیادی دارید و علم غیب را بشما نسبت ندهیم [؟] فرمود: ای سدیر! مگر تو قرآن را نمی خوانی؟ عرض کردم: چرا، فرمود: در آنچه از کتاب خدای خوانده ای؟ این آیه (قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ) 2 را دیده ای؟ «مردی که به کتاب دانشی داشت؛ گفت: من آن را پیش از آنکه چشم بهم زنی نزد تو آورم» عرض کردم: قربانت کردم، این آیه را خوانده ام. فرمود: آن مرد را شناختی و فهمیدی چه اندازه از علم کتاب نزد او بود؟ عرض کردم: شما به من خبر دهید. فرمود: به اندازه یک قطره آب نسبت به دریای اخضر عرض کردم: قربانت کردم، چه کم! فرمود: ای سدیر! چه بسیار است آن مقداری که خدای عزوجل نسبت داده است به علمی که اکنون به تو خبر می دهم.

ای سدیر! باز در آنچه از کتاب خدای عزوجل خوانده ای این آیه (قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) 3 را دیده ای؟ «بگو (ای محمد) گواه بودن خدا و کسی

ص: 159

که علم کتاب نزد اوست میان من و شما بس است» عرض کردم: قربانت، این آیه را هم خوانده ام. فرمود: آیا کسی که تمام علم کتاب را می داند با فهم تر است یا کسی که بعضی از آن را می داند؟ عرض کردم: نه، بلکه کسی که تمام علم کتاب را می داند آنگاه حضرت با دست اشاره به سینه اش نمود و فرمود: به خدا تمام علم کتاب نزد ماست، بخدا تمام علم کتاب نزد ماست. (1)

همانگونه که معلوم است امام (علیه السلام) در مجلسی که در حضور جمعی صورت گرفته به جهت تقیه تبیینی از علم غیب دارند و در مجلس خصوصی تبیینی دیگر. این همان امری است که باید در هر تبیین مورد توجه قرار بگیرد به همین دلیل لحاظ شرایط زمان و مکان یکی از ضرورت های تبیین است.

4. شرایط تبیین با توجه به تبیین کننده

تبیین گر باید اولاً به موضوع بحث و محتوای آموزه ای که می خواهد آن را تبیین کند تسلط کافی داشته باشد تا بتواند مطلب را به دیگری به خوبی القا کند. روشن است که اگر متکلم تصور واضحی از مطلب نداشته باشد، نخواهد توانست تبیین خوب و درستی برای مخاطب داشته باشد. از این رو از شرایط ضروری برای تبیین گر، تسلط بر موضوع و محتوای بحث است.

ثانیاً متکلم در مقام تبیین باید به روش های مختلف تبیین نیز تسلط داشته باشد و نباید همیشه از شیوه و سبک واحد استفاده کند.

ثالثاً متکلم باید مخاطب شناس باشد. متکلم بدون شناخت مخاطب به لحاظ پیش فرض ها و منابع مورد قبولش نمی تواند تبیین خوبی داشته باشد. اگر مخاطب را نشناسد و نداند که مثلاً سنت غیر نبوی را قبول ندارد و بخواهد از سنت غیر نبوی استفاده کند، طبیعی است که نتوانسته است مفاهمه درستی را پایه ریزی کرده باشد و یا اگر نداند شخص از جهت مبانی با او مشترک است شاید در تبیین مسأله راه درازی را طی کند و مقدماتی را بیان کند که نیازی به ذکر آن نبود و از مشترکات نظری هر دو به شمار می رفت.

ص: 160

رابعاً متکلم باید به شرایط زمان و مکان آشنا بوده و آنها را مراعات کند و بداند در چه محیط و شرایطی دست به تبیین می زند.

روش های تبیین

اشاره

طبیعی است که در تبیین مسائل کلامی از روش یکسان استفاده نمی شود بلکه با توجه به موضوع، مخاطب و شرایط زمانه، تبیین روش های مختلفی دارد. در مقام تبیین، هنر متکلم این است که از روش های مختلف استفاده کند تا بتواند مسأله مورد نظر خود را به مخاطب انتقال دهد. در این بخش از نوشتار به شرح روش های تبیین مسائل کلامی اشاره می شود:

1. روش تعریف مفردات

تبیین و تشریح هر مسأله ای در گرو روشن شدن معنای اجزاء و مؤلفه های آن است. تصور یک گزاره بدون تصور صحیح موضوع و محمول آن ممکن نیست؛ لذا در هر مسأله ای باید به توضیح اجزاء آن پرداخت تا ابهامی از این جهت وجود نداشته باشد و کار تبیین سهولت یابد. با مراجعه به کتب و منابع روایی و کلامی می توان مواردی برای این روش یافت. مثلاً وقتی عمرو بن عبید تبیین خلقت آسمان ها و زمین را که در آیه (أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا) 1 مطرح شده، از امام باقر (علیه السلام) درخواست کرد، حضرت این کار را با تبیین اجزای آیه انجام داد و فرمود: آسمان بسته بود، یعنی بارانی از آن نمی بارید، و زمین بسته بود، یعنی از آن گیاهی نمی روئید. (1)

و یا وقتی هشام از امام صادق (علیه السلام) در مورد اشتقاق اسماء خداوند سؤال می کند و از حضرت می پرسد: الله از چه مشتق شده است؟ حضرت می فرماید: الله از اله (پرستش شده) است و پرستش شده شایسته پرستشی لازم است. (2) در روایتی دیگر وقتی از حضرت پرسیده می شود که سبحان الله به چه معنی است؟ حضرت می فرماید: یعنی منزّه دانستن او. (3)

ص: 161

1- (2). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 4، ص 67.

2- (3). کلینی، الکافی، ج 1، [1] ص، 114.

3- (4). همان، ص 118. [2]

در کتب کلامی نیز این امر مرسوم است مثلاً علامه حلی در کشف المراد در بحث عدل الهی و قضا و قدر در راستای تبیین قضا و قدر به گونه ای که با عدل الهی و اختیار انسان هماهنگ باشد با بیان معانی قضا و نیز قدر به تبیین این هماهنگی می پردازد، وی می نویسد: قضا در سه معنا بکار رفته است:

الف) خلق و اتمام، مثل آیه (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ). 1

ب) حکم و ایجاب، مثل آیه (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ). 2

ج) اعلام و اخبار، مثل آیه (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ). 3

در مورد معنای قدر نیز می فرماید: قدر به سه معنا به کار می رود:

الف) خلق، مثل آیه (قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا). 4

ب) کتابت مثل قول شاعر «اعلم بان ذی الجلال قد قدر فی الصحف الاولى التی کان سطر».

ج) بیان، مثل آیه (إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ) 5 ای اخبارنا بذلک. پس از ذکر این معانی در خصوص قضا و قدر خداوند در افعال اختیاری انسان می گوید: تنها معنای سوم از قضا و قدر در این بحث می تواند درست باشد. (1)

2. روش ذکر تاریخچه

تبیین خوب زمانی رخ می دهد که بتوان آگاهی کافی و دقیقی از مسأله و فضای بحث را به مخاطب القا کرد تا زمینه تفکر برای وی در رد یا قبول آموزه ای فراهم شود. این زمینه سازی گاهی با تبیین مؤلفه های خود مسأله شکل می گیرد و گاهی نیازمند مکمل است. بیان تاریخچه و ذکر اقوال مختلف می تواند یکی از مواردی باشد که در امر تبیین و روشن شدن مسأله نقش مکمل را ایفا می کند.

ص: 162

متکلمان در اکثر مباحث اعتقادی از این روش استفاده می کنند و قبل از بیان نظر خود به دیگر آراء اشاره می نمایند. مثلاً علامه حلی در بحث عصمت می گوید: این مسأله یکی از موارد اختلافی است به گونه ای که معتزله معتقدند ارتکاب گناهان صغیره بر انبیاء جایز است. اشعریه و حشویه معتقدند نه تنها گناهان صغیره بلکه گناهان کبیره نیز می تواند از آنها سر بزند البته به جز کفر و دروغ. اما امامیه معتقد است پیامبر باید از هر گونه گناه صغیره و کبیره به دور باشد. (1)

استفاده از روش ذکر اقوال گذشته از این که تصور روشن تری از دیدگاه یک متکلم در مقایسه به دیگر دیدگاه ها ایجاد می کند، در مقام اثبات نیز مفید است؛ زیرا به این وسیله روشن می شود که هر یک از ادله اقامه شده برای اثبات چه امری و رد چه مطلبی است.

3. روش ذکر مبانی

بسیاری از آموزه ها مبتنی بر برخی آموزه های دیگر است که فهم آن مبانی در توصیف گزاره و فهم درست گزاره کمک می کند؛ زیرا موضوعات کلامی همگی در یک سطح از اهمیت و تقدم و تأخر نیستند بلکه برخی از آنها مبانی برخی دیگر محسوب می شوند. در صورتی می توان به مطلبی را خوب تبیین کرد که به ذکر مبانی و سرچشمه های بحث نیز اشاره کرد. گاه آگاهی ندادن به مبانی باعث می شود مخاطب نتواند موضوع را به خوبی تصور کند.

مثلاً علامه حلی در تبیین امتناع رؤیت خداوند در ذکر تاریخچه بحث می گوید: اکثر عقلا معتقدند خداوند قابل رؤیت نیست ولی مجسمه قائلند رؤیت خداوند ممکن است. بلافاصله ایشان به مبانی آنها اشاره می کند تا تبیین به خوبی صورت بگیرد و مخاطب بتواند مسأله را خوب تصور کند. به همین دلیل می فرماید: چون آنها معتقدند خداوند جسم است، در مسأله رؤیت نیز امکان آن را پذیرفته اند به گونه ای که اگر می پذیرفتند که وجود خداوند مجرد از جسمانیت است قطعاً رؤیت خداوند را محال می دانستند. (2) همانطور که مشاهده می شود علامه در تبیین مسأله عدم رؤیت خداوند،

ص: 163

1- (1). همان، ص 349.

2- (2). ر. ک: همان، ص 411. [1]

صرفاً به ذکر تاریخچه اکتفا نمی کند؛ بلکه علاوه بر آن، به مبانی و ریشه های فکری آنها نیز تذکر می دهند.

یا وقتی یک متکلم اشعری می خواهد حسن و قبح را تشریح کند و یا متکلمی می خواهد حسن و قبح را از زبان آنها تبیین کند به صرف تعریف حسن به «الحسن ما حسنه الشارع» و تعریف قبیح به «القیح ما قبحه الشارع» نتوانسته است تبیین خوب و جامعی از این امر ارائه دهد، بلکه باید در کنار این تعریف اشاره به مبانی این بحث داشته باشد و بگوید: اشاعره چنین اعتقاد دارند که در صورت عقلی بودن حسن و قبح، عقل حاکم بر خداوند خواهد شد. در این صورت قدرت خداوند محدود به دستورات عقل می شود. به همین جهت آنها برای حفظ قدرت مطلقه خداوند معتقد شده اند حسن و قبح عقلی نیست و شرعی است و در تعریف حسن و قبح نیز از همین واژگان استفاده نموده اند.

یا وقتی کسی می خواهد نبوت را تبیین کند چاره ای ندارد به مبانی آن، یعنی مبحث توحید و عدل اشاره کند. باید بگوید نبوت زمانی قابل تبیین است که مخاطب اصلاً اطلاعاتی از توحید و عدل الهی داشته باشد و الا مفهوم نبی را درست نخواهد فهمید. چگونه ممکن است مخاطب بتواند معنای نبی و رسول را بداند و بفهمد که رسول کسی است که از جانب خداوند برای هدایت امت فرستاده شده است ولی حتی به نحو اجمالی هم نداند خداوند کیست و چه نقشی در نبوت دارد و یا نداند عدل چیست و چه نقشی در نبوت دارد!

در برخی از فروع اعتقادی هم همین روش را می توان مشاهده کرد. مثلاً علامه حلی در کشف المراد در تعریف توبه می گوید: توبه پشیمانی از معصیت و عزم بر ترک آن در آینده است. در تبیین مبانی بحث خود در این تعریف نیز می گوید: قید پشیمانی از گناه لازم است چون به هر حال معصیتی از وی سر زده است و توبه باید از ارتکاب یک گناه باشد و الا ندامت از غیر گناه چه معنایی خواهد داشت! پس پشیمانی از معصیت لازم و شرط برای توبه است. برای دخالت داشتن عزم بر ترک آن در آینده نیز معتقد است اگر چنین عزمی در وی نباشد در واقع پشیمانی محقق نشده است. به عبارت دیگر با نبود

چنین عزمی کشف می شود که ندامت از گناه نیز در وی محقق نشده است و در واقع توبه از وی سر نزده است. (1)

4. روش ذکر لوازم

یکی دیگر از روش های توضیح یک نظریه استفاده از روش ذکر لوازم است. با روشن شدن لوازم و پیامدهای نظری یک اعتقاد فهم آن اعتقاد نیز کامل تر و گسترده تر می شود. برای مثال اگر علم به این مطلب وجود داشته باشد که لازمه ایمان، عمل است و لازمه اسلام، عمل نیست، این لازمه به درک درست مفهوم ایمان کمک می کند. به عبارت دیگر هر چند ایمان و اسلام هر دو اعتقاد هستند اما اعتقاد ایمانی در درجه ای قرار دارد که عمل را به دنبال دارد و اگر چنین لازمه ای وجود نداشت اعتقاد شخص در حد اسلام است نه ایمان. از این رو در احادیث در تبیین ایمان گذشته از ذکر اساس ایمان که معرفت قلبی است به آثار آن که اقرار لسانی و عمل ارکانی است اشاره شده است و گفته شده

«الْإِيمَانُ هُوَ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ». (2)

یا در برخی از روایات وقتی می خواهند تبیین کنند که خداوند قابل رؤیت به چشم نیست به ذکر لوازم آن اشاره می کنند و می فرمایند: اگر دیدگان او را بینند علم شان به او احاطه کرده و مورد دریافت او واقع شده است. (3) با ذکر لازمه رؤیت به راحتی می توان از عدم امکان دیدن خداوند به چشم تبیین روشنی ارائه کرد و یا با بیان لازمه دیدن و جسم بودن می توان مسأله را تبیین نمود.

5. روش ذکر احتمالات و انتخاب احتمال درست

وجود احتمالات مختلف در یک آموزه کلامی یا مفردات آن، گاه در امر تبیین مشکل ساز می شود. از این رو، متکلم برای انجام عمل تبیین باید در این موارد معنای صحیح را از میان معانی نادرست جدا کند تا بتواند به امر تبیین دست بیابد. در اکثر مباحث کلامی

ص: 165

1- (1). همان، صص 418 _ 417.

2- (2). علامه مجلسی، بحار الانوار، ج 10، ص 228، [1]

3- (3). کلینی، الکافی، ج 1، ص 96، [2]

این امر مشهود است. متکلمان وقتی با چنین آموزه ای مواجه می شوند که در آن چند احتمال قابل تصور است، معمولاً در معنا شناسی ابتدا به ذکر احتمالات مختلف اشاره می کنند سپس یکی از میان آنها یکی را بر می گزینند و در نهایت نیز برای دیدگاه خود دلیل می آورد. مثلاً علامه حلی در تبیین معنای نظر و در رد امکان رؤیت خداوند ابتدا احتمال معنایی مد نظر اشاعره را مطرح می کند و در مقابل به ذکر احتمالات دیگر پرداخته و به این ترتیب مسأله امکان رؤیت و نظر به خداوند را تبیین می نماید: اشاعره استدلال کردند به آیه قرآن درباره اهل بهشت (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) یعنی چهره هائی در آن روز شاداب و خرم باشند و سوی پروردگارشان نگاه می کنند.

گفتند خدای در جهتی قرار ندارد که الی ربها (یعنی سوی پروردگار) را حمل بر آن کنیم اما نتیجه و اثر نظر کردن به سوی چیزی دیدن است و این نتیجه حاصل است.

مخالفان اشاعره جواب دادند که به هر حال باید الی ربها را تأویل کرد و از معنی ظاهر بیرون برد. هم به قول اشعریان و هم به قول ما، پس چرا نظر را تأویل نکنیم و از آن معرفت تام و کامل نفهمیم مانند عین الیقین و نظر همیشه موجب دیدن نیست چنان که گفتند «نظرت الی الهلال فلم اراه» دیده سوی هلال کردم و ندیدم و بعضی تأویل کردند الی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ را به معنی منتظر بودن نعمت خدای تعالی چون الی به معنی نعمت هم آمده است و در مقابل اهل بهشت درباره دوزخیان فرمود وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ یعنی اینان دژم روی اندوهگین اند و نگران آنکه عذابی کمرشکن در رسد. (1)

6. روش طرح سؤال

یکی از روش های تبیین غیر مستقیم، روش طرح سؤال است. گاهی پیش می آید که متکلم بهترین راه تبیین موضوع را طرح سؤال می داند تا در اثر آن، خود مخاطب به مسأله پی ببرد. این روش در برخی موارد از تبیین مستقیم سودمندتر است. در نقل قول زیر معلوم خواهد شد که امام باقر (علیه السلام) به جای تصریح به لزوم ارجاع مسائل به اهل بیت (علیهم السلام) و مرجعیت علمی آنها با طرح یک سؤال مخاطب را به مطلب می رساند:

ص: 166

محمد بن طیار از اصحاب امام باقر (علیه السلام) می گوید: امام باقر (علیه السلام) به من فرمودند: آیا با مردم بحث می کنی؟ گفتم: آری. فرمودند: آیا هر چه می پرسند تو به هر حال پاسخی می دهی؟ گفتم آری! فرمودند: پس در چه زمینه سکوت کرده و علم و دانش واقعی را به اهلش ارجاع می دهی؟ (1)

امام (علیه السلام) با این سؤال به وی فهماند که نحوه پاسخگویی او به پرسش های مردم غلط است و در مسائل دینی باید به مرجع اصلی آن که ائمه اطهار (علیهم السلام) هستند، مراجعه کرد.

7. روش ذکر مثال و تشبیه

انسان ها معمولاً تمایل دارند تبیین مطالب برای شان به نحو ملموس و محسوس صورت بگیرد. در بعضی از موارد، تبیین و توضیح مطلب هر چقدر هم دقیق صورت بگیرد تا به مرحله محسوس نرسد باز هم با ابهام رو به روست و تنها راه یا بهترین روش، ذکر مثال یا تشبیه است. در منطق هم یکی از روش های تعریف را تعریف به مثال و تعریف به تشبیه می دانند. بدین معنا که متکلم قبل از بیان قاعده با ذکر مثال هایی زمینه را آماده می کند تا مخاطب خود قاعده کلی را استنباط کند. در تعریف به تشبیه نیز متکلم با ذکر تشبیه، مطلب را به مخاطب منتقل می کند. مثلاً برای این که به مخاطب معنای وجود را بفهماند از تشبیه استفاده می کند و می گوید: وجود مثل نور است در این که هر دو برای خود ظاهرند و مظهر غیر. (2)

علامه حلی در تبیین ملازمه میان وجوب لطف و تحصیل غرض از تکلیف می گوید:

اگر تکلیف کننده بداند که مکلف قادر به اطاعت نیست مگر این که مشمول لطف او گردد پس اگر وی تکلیف کرد بدون لطف در این صورت غرض خود از تکلیف را نقض کرده است. وی در تبیین این ملازمه از یک مثال استفاده می کند و می گوید: این مولی و تکلیف کننده همانند کسی است که شخصی را برای غذا خوردن دعوت می کند در حالی که می داند تا نوع خاصی از آداب را در حق وی به جا نیاورد این مهمان دعوت وی

ص: 167

1- (1). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 2، ص 307.

2- (2). محمد رضا مظفر، المنطق، ج 1، صص 106 _ 105.

را پاسخ نخواهد داد ولی در عین حال صاحب خانه آن آداب لازم را بجا نمی آورد. قطعاً چنین صاحب خانه ای غرض خود از دعوت مهمان را نقض کرده است. (1)

همانگونه که ملاحظه شد، ذکر یک مثال برای تبیین ملازمه میان تکلیف و لطف، کار را بسیار ساده می نماید و مخاطب می تواند به راحتی با مقایسه اجمالی میان مثال و مطلب مورد بحث تصویری از بحث را بدست آورد.

8. روش ذکر مصداق

یکی از راه های توضیح یک مطلب، ذکر مصداق یا مصادیق آن است. مثلاً- به جای تعریف امام، مصداق آن را ذکر می کنیم. به این روش، تعریف به مصداق نیز می گویند. نقل شده است که وقتی آیه (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) 2 نازل شد جابر بن عبد الله انصاری از حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) سؤال کردند که یا رسول الله، خدا و پیامبرش را شناختیم اولی الامر چه کسانی هستند. حضرت در مقام بیان اولی الامر ابتدا اصل اولوالامر را توضیح می دهند و می فرمایند: آنها جانشینان من و ائمه مسلمانان هستند. سپس در مقام معرفی به بیان مصداق اولی الامر روی می آورند و می فرمایند: اولشان علی بن ابی طالب علیهما السلام است و بعد از وی امام حسن (علیه السلام) و بعد از وی امام حسین (علیه السلام) بعد از وی نیز امام سجاد (علیه السلام) و بعد از وی امام باقر (علیه السلام)، و بعد از وی امام صادق (علیه السلام)، امام کاظم (علیه السلام)، امام رضا (علیه السلام)، امام جواد (علیه السلام)، امام هادی (علیه السلام)، امام حسن عسکری (علیه السلام) و در نهایت فرزند ایشان است. (2)

ص: 168

1- (1). علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 445.

2- (3). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 23، ص 289.

در این فصل، روش‌های تنظیم آموزه‌های اعتقادی بررسی خواهد شد. اما قبل از آن مفهوم تنظیم و فواید و شرایط آن ذکر می‌شود.

مفهوم تنظیم

تنظیم در لغت، تألیف و چینشی هماهنگ و موزون است که غایتی را تحصیل می‌کند. از این رو به نخ تسمیحی که ارتباط، هماهنگی و غایت مندی دانه‌های تسمیح را تأمین می‌کند، «نظام» می‌گویند. (1) بنابراین تنظیم موجب ارتباط و سامان یافتن اشیاء متعدد است که یک مجموعه هدفمند را می‌سازند، به نحوی که بدون آن، این اجزاء، پراکنده و ناکارآمد خواهند بود.

تنظیم یکی از پنج مرحله مقام دفاع به معنای عام آن است، که متکلم موظف به طی آنهاست. پس از آن که متکلم آموزه‌های اعتقادی و اجزای هر آموزه را از منابع خود استنباط نمود و هر یک از آموزه‌ها را تبیین کرد، نوبت به تنظیم می‌رسد. در این مرحله متکلم اجزاء هر آموزه را به گونه‌ای سامان می‌دهد که اولاً ترتیب منطقی و تقدم و تأخر اجزاء رعایت شود و ثانیاً این سازمان‌دهی باعث معقولیت اعتقاد دینی و نشان دادن غیر متناقض بودن اجزای آن اعتقاد و در نتیجه قابل پذیرش بودن آن شود.

این کار پس از آنکه در اجزاء یک آموزه انجام شد، در میان آموزه‌ها نیز انجام خواهد شد.

ص: 169

1- (1). ر.ک: ابی‌الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 5، ص 443؛ جوهری، الصحاح، ج 5، ص 2041، ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 578.

بدین سان تنظیم هم در اجزاء یک آموزه جاری است و هم در آموزه های متعدد و مختلف که عنوان جامع مثل توحید و عدل آنها را متحد می کند و هم در کل آموزه های اعتقادی دین.

تنظیم در علم کلام اینگونه تعریف می شود: تنظیم عبارت است از چینش اجزاء یک آموزه اعتقادی و نیز آموزه های اعتقادی به گونه ای که ضمن رعایت تقدم و تأخر منطقی، آموزه های اعتقادی برای مخاطب معقول، هماهنگ، منطقی و قابل پذیرش جلوه کند.

در بحث از تبیین، به ارتباط وثیق میان تبیین و تنظیم اشاره شد و تصریح گردید که تبیین کامل دین و آموزه های اعتقادی وابسته به تنظیم مناسب است. با وجود این، غایت قریب تبیین و تنظیم متفاوت است. غایت اصلی در دو کار، دفاع از اعتقادات دینی و پذیرش این عقاید از سوی مخاطبان است. اما در مقام تبیین، این کار از طریق قابل فهم شدن اعتقادات و در مقام تنظیم، از طریق اثبات هماهنگی و سامان مند بودن عقاید دینی انجام می شود. بنابراین غایت قریب تبیین، فهمیده شدن است و غایت قریب تنظیم، هماهنگ دیده شدن. هر چند غایت نهایی هر دو قابل پذیرش شدن عقاید است و متکلم در هر دو کار در صدد دفاع از دین می باشد.

هدف و فواید تنظیم

هدف از تنظیم، نشان دادن نظم و هماهنگی میان آموزه های اعتقادی دین و اجزای این آموزه ها برای مخاطب می باشد.

اسلام مجموعه ای به هم پیوسته و هماهنگ است که پذیرش این مجموعه و عمل به آن کمال و سعادت انسان ها را به دنبال خواهد داشت. از این رو میان اعتقادات، احکام و اخلاق اسلامی هماهنگی وجود دارد و نمی توان بخشی را پذیرفت و بخش دیگری را حذف کرد. چنین هماهنگی میان آموزه های اعتقادی نیز موجود است. بنابراین وقتی مشرکان حاضر به پذیرش اسلام می شوند به شرط این که برخی زمان ها بتوانند اعتقادات خودشان را داشته باشند، سوره کافرون نازل می شود و این مطلب را رد می کند. (1)

ص: 170

هدف متکلم در مقام تنظیم نشان دادن این هماهنگی هدف دار و غیر متناقض بودن آموزه های اعتقادی و چیدن آموزه های اعتقادی بر اساس ترتیب منطقی و تقدم و تأخر آنهاست. از برای همین مشاهده می شود که متکلمان ابتدا بحث توحید را ذکر می کنند و سپس عدل و نبوت و امامت و معاد را. در تبیین بحث توحید هم ابتدا مباحث مبنایی تر و پایه ای تر مثلاً اثبات وجود خدا طرح می شود و سپس مباحث دیگری مثل صفات الهی. در دیگر ابواب هم تنظیم به همین صورت می باشد.

در کنار این هدف اصلی، تنظیم فوایدی نیز دارد. از جمله فواید تنظیم، کمک به تبیین اعتقادات دینی است، زیرا چینش منظم و هماهنگ آموزه های اعتقادی، به فهم کامل این آموزه ها کمک می کند.

از دیگر فواید تنظیم کمک به اثبات عقاید است، زیرا در مقام اثبات می توان از ترتیب منطقی گزاره ها سود جست و با نگاه به این ترتیب منطقی از آموزه های مبنایی اثبات شده در راستای اثبات آموزه های روینایی استفاده کرد. برای مثال وقتی در ابتدای بحث عدل، حسن و قبح عقلی قرار می گیرد و پس از اثبات آن مباحث دیگر مثل معلل به اغراض بودن فعل خدا مطرح می شود، متکلم با توجه به این چینش منطقی از بحث حسن و قبح استفاده می کند و معلل بودن افعال الهی به اغراض را اثبات می کند. (1)

شرایط تنظیم

اشاره

تنظیم به لحاظ متکلم، مخاطب، موضوع بحث، زمان و مکان دارای شرایطی است که به اهم آنها اشاره می شود.

تنظیم با توجه به موضوع

هدف اصلی تنظیم نشان دادن هماهنگی آموزه های اعتقادی و اجزای آنهاست، در نتیجه وضعیت خود آموزه ها و اجزای آنها از حیث تقدم، تأخر و وابستگی برخی به برخی دیگر مهم ترین شرطی است که باید در تنظیم رعایت شود. برای مثال، در بحث توحید اقتضا می کند که اول موضوع اثبات وجود خداوند مطرح شود و پس از آن، صفات خدا و

ص: 171

اثبات پیامبر خدا مورد بحث قرار گیرد. این شرط مورد اهتمام جدی متکلمان است و کتاب های کلامی به خوبی این روش را نشان می دهند.

شرایط تنظیم با توجه به مخاطب

پس از رعایت ارتباطات منطقی عقاید با یکدیگر، رعایت وضعیت مخاطب از مهم ترین شرایط تنظیم است. این شرط بیشتر در مناظرات و تبلیغ شفاهی دین مورد توجه قرار می گیرد، هر چند در تبلیغ مکتوب نیز این موضوع باید مورد مذاقه واقع شود.

ممکن است آموزه ای از لحاظ منطقی باید مقدم شود اما وضعیت مخاطب به گونه ای است که ذکر این آموزه برای او در ابتدای تبلیغ دین سنگین خواهد بود. در چنین شرایطی متکلم ذکر این آموزه را به تأخیر می اندازد. مثلاً بحث «تردد»^[1] که در احادیث مطرح شده است، هر چند به مباحث خداشناسی مربوط است و باید در ابتدا ذکر شود اما به جهت سنگین بودن محتوا، متکلمان این موضوع را ذکر نمی کنند و اگر متکلمی بخواهد به این بحث اشاره کند پس از بیان همه عقاید وقتی احساس می کند مخاطبان کلیت عقاید را پذیرفته اند آن را مطرح می سازد.

شرایط تنظیم با توجه به زمان و مکان

ممکن است شرایط اجتماعی و سیاسی در زمان و مکان خاص اقتضا کند که در تنظیم عقاید، آموزه ای اصلاً مطرح نشود و یا در جایگاه رتبه ای خود قرار نگیرد. برای مثال اگر عقاید شیعه را در فضای کشورهای عربی و اسلامی (اهل تسنن) مطرح شود باید این عقاید به گونه ای خاص و متفاوت نسبت به فضای کشورهای اروپایی تنظیم و سازماندهی شود زیرا برخی آموزه ها در فضای نخست نباید مطرح شود یا باید طرحش به تأخیر افتد. برای مثال عقاید و احکام مربوط به محیط زیست و یا انسان شناسی در غرب باید زودتر از عقاید دیگر مطرح شود تا برای غربیان، اسلام قابل توجه و جذاب جلوه گر شود و زمینه ای ایجاد شود تا آنان به دیگر عقاید و معارف اسلامی توجه نمایند.

ص: 172

1- (1) ر. ک: کلینی، الکافی، ج 2، ص 246. [1]

با در نظر گرفتن این موضوع، تفاوت تنظیم برخی کتب کلامی را می توان بر اساس شرایط زمان و مکان توجیه کرد. (1)

شرایط تنظیم برای تنظیم کننده

تنظیم گر عقاید باید نسبت به آموزه های اعتقادی و ارتباط این آموزه ها با هم احاطه علمی کامل داشته باشد تا بتواند چینی منطقی را اجرا کند. به علاوه، یکی دیگر از شرایط متکلم در مقام تنظیم این است که باید با مخاطبان و نیازها و سطح علمی و پیش فرض های آنها آشنا باشد. همچنین متکلم باید شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی زمان و مکانی که در آن فعالیت می کند را بشناسد. از سوی دیگر متکلم باید با روش های مختلف تنظیم آشنا بوده و متناسب با وضعیت مخاطب و موضوع بحث و دیگر شرایط از روش مطلوب در تنظیم عقاید استفاده کند.

روش های تنظیم

اشاره

تنظیم نیز مانند تبیین با توجه به موضوع، مخاطب، شرایط زمان و مکان، روش های مختلفی می تواند داشته باشد. بنابراین بر اساس شرایطی که قبلاً ذکر شد، می توان روش های متفاوتی را برای تنظیم اتخاذ نمود.

روش تنظیم بر اساس ترتیب منطقی آموزه ها

برخی آموزه ها پیش فرض برخی آموزه های دیگر است. مثلاً پیش فرض موضوع نبوت، بحث اثبات وجود خداست. از سوی دیگر، برخی آموزه ها به عنوان بخشی از دلیل اثبات آموزه های دیگر است مثلاً از دیدگاه امامیه و معتزله حسن و قبح عقلی دلیل اثبات بسیاری از عقاید از جمله اعتقادات مربوط به عدل الهی است. منظور از رعایت روش ترتیب منطقی این است که آموزه هایی که پیش فرض دیگر آموزه ها هستند و نیز آموزه هایی که دلیل دیگر آموزه ها می باشند، در تنظیم زودتر بیان می شوند تا امکان

ص: 173

1- (1). ر. ک: علامه حلی، انوار الملکوت، سید مرتضی، الملخص فی اصول الدین، نصیر الدین طوسی، قواعد العقائد.

بهره‌گیری از آنها در آموزه‌های بعدی فراهم شود. در حقیقت این همان فایده تنظیم در اثبات است که قبلاً در بحث از فوائد تنظیم ذکر شده است.

روش تنظیم بر اساس آموزه‌های عقلی و نقلی

در این روش ابتدا آموزه‌های عقلی ذکر می‌شود و پس از آن آموزه‌های نقلی، بیان می‌گردد. این روش در بسیاری از موارد توسط متکلمان اجرا می‌شود و لذا مباحثی چون توحید و عدل که عقلی‌اند زودتر ذکر شوند و مباحثی مانند امامت و معاد که در آنها نقل بیش‌تر کاربرد دارد به تأخیر می‌افتند. اما این روش در همه موارد اعمال نمی‌شود و اگر آموزه‌ای نقلی بود اما بر اساس ترتیب منطقی نسبت به آموزه‌ای عقلی مقدم بود، باید زودتر ذکر شود. برای مثال امامت با این که نقلی است ولی زودتر از معاد ذکر می‌شود، در حالی که مباحث معاد بخشی عقلی است و بخشی نقلی. به نظر می‌رسد دلیل این که امامت زودتر ذکر می‌شود این است که در اکثر مباحث نقلی معاد، از احادیث امامان (علیهم السلام) استفاده می‌شود. از این رو قبل از طرح معاد، باید امامت معصومان (علیهم السلام) با اثبات رسیده باشد.

روش تنظیم بر اساس آموزه‌های قطعی و ظنی

در این روش ابتدا آموزه‌های قطعی بیان می‌شود و پس از آن آموزه‌های ظنی مطرح می‌شود. از آن جا که هدف نهایی تنظیم مانند دیگر مراحل دفاع، قابل قبول کردن عقاید دینی برای مخاطبان است، طبیعی است که ابتدا باید عقاید قطعی که مخاطب به راحتی آنها را می‌پذیرد بیان شود و پس از آن عقاید ظنی معتبر طرح و بحث شود.

روش تنظیم بر اساس اهمیت آموزه‌ها

در این روش ملاک تقدم و تأخر، اهمیت است. هر چه اهمیت عقیده‌ای بیشتر باشد، زودتر ذکر می‌شود و هر چه اهمیت عقیده‌ای کمتر باشد ذکرش به تأخیر می‌افتد.

چهار روشی که ذکر شد در اکثر موارد بر یکدیگر منطبقند و آموزه‌هایی که بر اساس ترتیب منطقی مقدم‌ترند، معمولاً عقلی و قطعی بوده و نسبت به دیگر عقاید از اهمیت بیشتری برخوردارند. اما گاهی این گونه نیست و مثلاً موضوعی که نقلی است نسبت به

موضوعی که عقلی است از اهمیت بیشتری برخوردار و قطعی تر است. مثلاً امامت با این که آموزه ای نقلی است اما نسبت به برخی عقاید عقلی مثل بحث اسعار مهم تر و قطعی تر است.

روش تنظیم بر اساس وضعیت مخاطب و شرایط زمان و مکان

تنظیم را می توان بر اساس وضعیت مخاطب و شرایط زمان و مکان انجام داد. در این روش، جنبه های مختلفی را می توان ملاحظه کرد.

یکی از این جنبه ها نیاز مخاطب است. در تنظیم می توان اموری که مخاطبان به آن ها بیشتر نیاز دارند را مقدم کرد و امور غیر مبتلا را به تأخیر انداخت.

یکی دیگر از این جنبه ها فهم مخاطبان است. با ملاحظه این جنبه می توان اموری را که برای مخاطبان ساده تر است، زودتر بیان کرد و طرح مطالب پیچیده تر را به تأخیر انداخت.

از نکات مورد توجه در این روش، رعایت وضعیت مخاطب در پذیرش و عدم پذیرش مطالب است. با رعایت این نکته آموزه هایی که با اعتقادات مخاطبان هماهنگ تر است، زودتر ذکر می شود. مثلاً در فضایی که مباحث انسان شناختی برجسته است می توان ابتدا آموزه هایی از دین را که به جایگاه و کرامت انسان مربوط است، زودتر بیان کرد.

به هر حال، روش اخیر، روش های فرعی تر متعددی را شامل می شود که به برخی از آن ها اشاره شد.

اگر از این روش استفاده کنیم تنظیم های متفاوتی از اعتقادات برای جوامع مختلف می توان عرضه کرد.

در این فصل روش‌های اثبات آموزه‌های اعتقادی مورد مذاقه و بررسی قرار خواهد گرفت. اما قبل از بررسی این روش‌ها، مفهوم اثبات، هدف و فوائد اثبات و شرایط اثبات مورد بحث قرار می‌گیرد.

مفهوم اثبات

اثبات از ماده «ثبت» به معنای دوام، استمرار، استواری و استحکام است (1) و اثبات در مقابل نفی و سلب و مثبت مقابل منفی است. (2)

روشن است که اثبات یک گزاره، از طریق اقامه دلیل و استدلال ممکن خواهد شد. از همین روست که قرآن می‌فرماید: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) 3 یعنی هر کس که سخنش را درست و صادق می‌داند برای این که دیگران نیز سخن او را بپذیرند باید دلیل معتبر و برهان اقامه نماید.

منظور از اثبات در علم کلام این است که متکلم آموزه‌های اعتقادی استنباط شده را با دلیل به مخاطبان عرضه کند تا آن مفاهیم در ذهن مخاطبان مستقر و مستحکم شود. (3)

ص: 177

1- (1) ر.ک: ابی‌الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 1، ص 399؛ جوهری، الصحاح، ج 1، ص 245؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 19.

2- (2) ر.ک: سجادی، اصطلاحات فرهنگ علوم فلسفی کلامی، ص 26.

3- (4) ر.ک: برنجکار، کلام و عقاید، ص 16.

در مرحله اثبات، هدف متکلم این است که با ملاحظه وضعیت مخاطب، دلیلی اقامه کند که او آموزه های استنباط شده را تصدیق کند.

طبیعی است که وقتی متکلم مفهوم آموزه ای را برای مخاطب توضیح داد و مخاطب مفهوم آموزه و نظم اجزای آن را درک کرد، مخاطب خواهد گفت این آموزه معقول و ممکن به چه دلیلی واقعیت دارد و صادق است؟ این جا است که متکلم متناسب با عقاید و مبانی مورد قبول مخاطب و رعایت دیگر شرایط، دلیلی اقامه می کند که مخاطب به صدق گزاره مورد بحث برسد و آن را بپذیرد. در این صورت که هدف متکلم در مرحله اثبات تحقق یافته است.

از فواید اثبات این است که کارهایی که در دو مرحله قبل یعنی تبیین و تنظیم انجام شده بود، تکمیل می شود و به ثمر می نشیند. زیرا تبیین و تنظیم در حقیقت زمینه چینی برای ایمان مردم به دین و عقاید دینی است و این کار در مرحله اثبات نهایی می شود و به وقوع می پیوندد.

از فواید اثبات کمک به دو مرحله بعد یعنی پاسخ به شبهات و رد عقاید معارض نیز هست چون قدرت دلیل اثبات کننده یک گزاره، خود بهترین دلیل برای این است که شبهات مربوط به آن گزاره یا گزاره های متناقض با آن نادرست است.

یکی دیگر از فواید اثبات این است که آنچه متکلم در مقام ثبوت و استنباط به آن رسیده به مرحله اثبات برسد و با دلیل اثبات گردد و بدین ترتیب قابل بررسی و قضاوت برای عموم مردم و جامعه علمی قرار می گیرد و قابل مقایسه با ادله گزاره های معارض می گردد.

شرایط اثبات

اشاره

مقام اثبات گزاره های اعتقادی به لحاظ متکلم، مخاطب، موضوع بحث، زمان و مکان دارای شرایطی است که بدون لحاظ این شرایط هدف از اثبات که پذیرش عقاید دینی توسط مخاطب است، تحقق نخواهد یافت. به همین دلیل در این جا به مهم ترین این شرایط اشاره می شود.

1. شرایط اثبات با توجه به موضوع

اثبات گزاره ای بدون توجه به موضوع آن، موجب بی ثمر شدن فعالیت متکلم می گردد. برای مثال، در اثبات موضوعی که باید با عقل اثبات شود، اقامه دلیل نقلی مفید نخواهد بود و اگر متکلم در اثبات وجود خدا به نقل آیات و احادیث به صورت تعبدی اکتفا کند، دچار دور خواهد شد و یا در مبحث امامت مخصوصاً اگر بخواهد صرفاً از راه عقلی استفاده کند، با مشکل روبه رو خواهد شد. همچنین اگر متکلم در صدد اثبات برخی از جزئیات معاد باشد و تمام توان خود را صرف تبیین برهان عقلی محض کند، در این صورت هم نتیجه ای کسب نخواهد کرد. پس در اثبات گزاره های اعتقادی ضروری است که باید به موضوع و ماهیت آن گزاره ها توجه شود.

2. شرایط اثبات با توجه به مخاطب

از جمله مقومات مقام اثبات، وجود و یا فرض وجود مخاطب است. هر متکلمی که دست به اثبات گزاره دینی می زند با این فرض روبه رو است که مخاطبی فراروی وی است و او مطلب را باید به گونه ای اثبات کند که برای وی قابل پذیرش باشد. از این رو در مرحله اثبات و استدلال، مخاطب شناسی بسیار مهم است. مثلاً یکی از مبانی کلامی و روایی اهل سنت، عدالت صحابه و حجیت اقوال آنهاست. متکلم سنی مذهب وقتی با مخاطب سنی مذهب روبه روست، به راحتی می تواند از روایات صحابه استفاده کند ولی همین متکلم وقتی با یک مخاطب شیعی روبه روست، قاعدتاً نمی تواند از چنین مبانی استفاده کند و یا در صورت استفاده هم نتیجه ای برای وی حاصل نخواهد شد. همچنین متکلم شیعی به هنگام بحث و اثبات گزاره ای برای مخاطب شیعی به راحتی می تواند از روایات اهل بیت (علیهم السلام) استفاده کند ولی همین متکلم به هنگام بحث با مخاطب سنی مذهب حتماً با محدودیت هایی روبه روست.

3. شرایط اثبات با توجه به زمان و مکان

شرایط زمان و مکان گاهی باعث می شود متکلم در اثبات موضوع فقط از روش عقلی استفاده کند و یا فقط از نقل استفاده کند. در مبحث تبیین و تنظیم نیز بیان شد که زمان

و مکان باعث می شود موضوعی در یک زمان یا مکان خاص اصلاً تبیین یا تنظیم نشود و یا به شکل خاصی بیان گردد. وقتی این شرط در تبیین و تنظیم مدخلیت داشته باشد، به طریق اولی در اثبات آن آموزه نیز شرایط مذکور مدخلیت خواهد داشت زیرا در واقع تبیین و تنظیم مقدمه و زمینه ساز مرحله اثبات است. این امر در مراحل مختلف علم کلام کاملاً مشهود است. چنانکه در دوران شکل گیری علم کلام شیعی رویکرد غالب، رویکرد عقلی و نقلی بود، ولی در دوران دوم از حضور معصوم یعنی از دوره امام رضا (علیه السلام) تا پایان دوره غیبت صغری، در کلام شیعه روش نقلی غلبه پیدا کرد. پس از آن در مکتب بغداد، رویکرد غالب عقلی بود و متکلمان با توجه به حضور علمی معتزله سعی می کردند در اکثر مسائل دلایل عقلی اقامه کنند. پس از این زمان در مکتب حله با توجه به شیوع فلسفه، متکلمان از مباحث فلسفی نیز در اثبات عقاید دینی استفاده می کردند. (1)

4. شرایط اثبات برای اثبات گر

اثبات کننده عقاید باید نوع آموزه های اعتقادی را بشناسد و به راه های اثبات آنها احاطه علمی داشته باشد. متکلم باید بداند توحید و نبوت از جمله آموزه های عقلی است و روش اثبات آنها از طریق استدلال عقلی است و روش نقلی را نمی تواند در این زمینه به کار ببرد... متکلم در مقام اثبات باید مخاطب و پیش فرض های وی و نیز سطح اطلاعات وی را بشناسد. او بدون شناخت مخاطب و پیش فرض هایش راه های طولانی و کم نتیجه ای را در اثبات طی خواهد کرد. علاوه بر آن، متکلم باید با روش های مختلف اثبات آشنا بوده و متناسب به وضعیت مخاطب و موضوع بحث و دیگر شرایط از روش مطلوب در اثبات عقاید استفاده کند.

روش های اثبات

در مبحث حجت علم منطقی، دلایلی که می تواند مقصود را اثبات کند از لحاظ صورت و ماده مورد بررسی قرار گرفته است. به طور کلی حجت به سه قسم تمثیل، استقراء و قیاس

ص: 180

1- (1) ر.ک: شیخ صدوق، الاعتقادات؛ سید مرتضی، الملخص فی اصول الدین؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يجب الاعتقاد؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد.

تقسیم می شود و از این سه، تمثیل بی اعتبار است و استقراء ناقص نیز اعتبار ندارد و استقراء تام هر چند معتبر است، اما معمولاً قابل تحصیل نیست. بنابراین تنها دلیل معتبر قیاس است. قیاس به دو قسم اصلی اقرانی و استثنایی است و نیز به اقسام فرعی مانند خلف، مساوات، ضمیر، مرکب و ذوحدین تقسیم می شود. (1) قیاس از لحاظ ماده به پنج قسم برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه تقسیم می شود که تنها برهان یعنی قیاسی که از مقدمات یقینی استفاده می کند معتبر است. این امور یقینی عبارتند از: بدیهیات اولیه، وجدانیات، حدسیات، حسابات، تجربیات و فطریات.

بدین سان دلیل معتبر که می تواند مقصود را ثابت کند قیاس برهانی است.

ارسطو منطق را به عنوان روشی برای علوم عقلی تدوین کرد، در نتیجه منطق نمی تواند کاملاً در علم کلام مورد پذیرش باشد، زیرا روش علم کلام هم روش عقلی هم نقلی است.

روشن است که برهان منطقی، دلیل تام است، اما برهان در علم کلام عام تر از برهان در منطق و فلسفه است زیرا از یک سو قرآن و احادیث به عنوان مبادی برهان در علم کلام معتبر است. (2) در حالی که در برهان منطقی و فلسفی معتبر نیست. از سوی دیگر، گستره عقل و یقینیات عقلی در کلام وسیع تر از فلسفه است زیرا ادراکات عقل عملی در علم کلام از امور عقلی و یقینی شمرده می شود اما در فلسفه از مشهورات عام است که از موارد جدل محسوب می شود. بنابراین برهان کلامی با برهان فلسفی متفاوت بوده و از آن عام تر است.

انواع استدلال های موجود در آیات و احادیث و کتاب های کلامی را می توان به لحاظ ماده و صورت تقسیم کرد که در این جا به مهم ترین آنها اشاره می شود.

انواع دلیل به لحاظ مقدمات

اشاره

این بحث با توجه به آنچه در بخش دوم کتاب بیان شد، قابل بررسی است.

ص: 181

1- (1) ر.ک: خوانساری، منطق صوری، ج 1، صص 145 و 172.

2- (2) در قرآن کریم از وحی با تعبیر برهان یاد شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا»

(نساء: 174). [1]

دلیل مبتنی بر مقدمات عقل نظری

در این نوع دلیل، مقدمات استدلال، از عقل نظری اخذ می شود. عقل نظری هم در مقام استنباط، منبع استنباط است و هم در مقام اثبات آموزه های اعتقادی برای دیگران مورد استفاده قرار می گیرد. از آن جا که همه متکلمان معرفت های عقل نظری را قبول دارند، این معرفت ها از مهم ترین مبادی برهان در علم کلام است.

مباحثی همچون اثبات وجود خدا و صفات ثبوتی و سلبی در علم کلام را می توان مصداق این نوع استدلال دانست. لازم به ذکر است که همچون بخش دوم کتاب، در این جا نیز مسامحتاً فطرت در ذیل عقل قرار داده می شود.

دلیل مبتنی بر مقدمات عقل عملی

در این نوع دلیل از مقدمات مأخوذ از عقل عملی استفاده می شود. البته از این نوع دلیل در مواجهه با اشاعره و فیلسوفان نمی توان استفاده کرد چون اشاعره حسن و قبح عقلی را قبول ندارند و فیلسوفان نیز آن را از مشهورات عامه و امور عقلایی و نه یقینات عقلی، می دانند.

اکثر استدلال های مربوط به افعال الهی یا عدل الهی از این نوع است. (1) در دیگر مباحث نیز از این نوع دلیل استفاده می شود. مثلاً در اثبات افضل بودن امام گفته شده اگر امام افضل نباشد یا مساوی با دیگران است که نصبش ترجیح بلامرجح و قبیح است و یا پایین تر از دیگران است که نصبش ترجیح مرجوح و قبیح است. (2)

دلیل مبتنی بر نقل

دلیل مبتنی بر نقل یعنی قرآن و سنت تنها برای مسلمانان قابل استفاده است. البته برای پیروان ادیان دیگر نیز می توان از متون مقدس آنان استفاده کرد و مطلبی را برای آنها اثبات نمود.

ص: 182

1- (1). برای مثال ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 319؛ فاضل مقداد، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، ص 76.

2- (2). ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 366.

در مباحثی که عقل حکمی ندارد، تنها راه اثبات یک آموزه اعتقادی نقل است، مانند جزئیات بحث معاد. در مواردی که عقل می تواند قضاوت کند، دلایل نقلی می تواند در کنار دلایل عقلی مفید باشد.

برای مثال علامه حلی در مقابل معتزله که خلف وعید را جایز نمی دانند، در اثبات جواز عفو گناهکاری که توبه نکرده به آیه (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) 1 استدلال می کند زیرا برطبق آیه شریفه، خداوند غیر از گناه شرک، ممکن است دیگر گناهان را ببخشد و در این جا موضوع بخشش گناهی است که شخص از آنها توبه نکرده است زیرا اگر مقصود گناه با توبه بود، آیه با این امر مسلم که توبه مشرکان قبول شد و اسلام آنها پذیرفته شد در تعارض خواهد بود. (1)

متکلمان امامیه در اثبات ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کنار ادله عقلی از آیات و سنت نبوی مثل حدیث انذار استفاده می کنند. (2)

انواع دلیل به لحاظ شکل و صورت

اشاره

در روش های اثباتی که پس از این ذکر خواهد شد از عقل نظری و عقل عملی و نقل استفاده شده است اما نوع استفاده از این منابع متفاوت است. در این جا تنها به برخی از روش های اثبات اشاره می شود.

اثبات از راه برهان خلف

برهان خلف نوعی از روش اثبات غیرمستقیم است؛ در روش برهان خلف برای آنکه ثابت شود قضیه ای درست است باید ثابت شود که خلاف آن قضیه، یعنی نقیض آن، نادرست است. نکته اصلی در این نتیجه گیری؛ یعنی از ابطال نقیض مطلوب، صدق مطلوب را نتیجه گرفتن، این است که دو نقیض هیچ وقت با هم کاذب (نادرست) نیستند. یعنی چون ارتقاع نقیضین محال است، بنابراین از ابطال نقیض هر قضیه،

ص: 183

1- (2). ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 416.

2- (3). ر.ک: همان، ص 367.

صدق خود آن قضیه اثبات و معلوم می شود. نمونه هایی از این روش در قرآن و روایات به چشم می خورد، از جمله آیه شریفه (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) 1 برهان خلف در این آیه به این شکل است:

الف. فرض می شود که برای عالم آلهه متعددی است.

ب. این چند آلهه باید با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند، اگر نه چند اله نمی شدند.

ج. تباین در حقیقت و ذات مستلزم آن است که در تدبیر هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند.

د. اختلاف آنها در تدبیر باعث می شود که تدبیر هر یک، تدبیر دیگری را فاسد کند و آسمان و زمین رو به تباهی می گذارند.

نظام جاری در عالم نظامی است واحد، که همه اجزای آن یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می دهند و فساد و تباهی در آن نیست.

نتیجه: پس فرض باطل است و نقیض آن صادق، یعنی، برای عالم غیر از الله واحد نیست. 2

نمونه دیگر از این روش، پاسخ امیرالمومنین (علیه السلام) به شبهه ای درباره قضا و قدر است. 3 مردی عراقی در بازگشت از شام به امام (علیه السلام) گفت: «چگونه ما مجبور نبودیم در حالی که قضا و قدر ما را پیش می برد و رفتن ما با قضا و قدر بود؟» حضرت فرمود: «اگر قضا و قدر حتمی بود دیگر ثواب و عقاب و امر و نهی کار باطلی بود و وعده و وعید معنایی نداشت و دیگر شایسته نبود خداوند گناهکار را سرزنش و نیکوکار را ستایش کند و...». امام (علیه السلام) با درست فرض کردن این سخن که قضا و قدر حتمی است و انسان هیچ دخالتی در

اعمال خود ندارد، نتایج حاصل از آن را بر می‌شمارد و با توجه به اشتباه بودن این نتایج، نادرست بودن فرض را برای مخاطب معلوم می‌کند، در نتیجه نقیض آن یعنی این که قضا و قدر حتمی نیست و انسان در اعمالش اختیار دارد، اثبات می‌شود.

اثبات از راه قیاس ذوحدین

قیاس ذوحدین نوعی قیاس مرکب و مضاعف است و از دو قیاس تشکیل شده است که هر دو به یک نتیجه منجر می‌شود. در این قیاس گفته می‌شود امر دایر مدار دو چیز است و در هر دو صورت مقصود، حاصل می‌شود. (1)

مناظره امام صادق (علیه السلام) با ارزق از خوارج برای اثبات ایمان امیرالمؤمنین (علیه السلام) نمونه ای از این نوع دلیل است. حضرت از او پرسید: «درباره حدیث خیبر چه می‌گویی؟» او گفت: این حدیث بدون تردید، درست است؛ ولی کفر پس از این مرحله پدید آمد. امام (علیه السلام) فرمود: «آیا خدای عزوجل روزی که او را دوست می‌داشت، می‌دانست که علی بن ابی طالب (علیه السلام)، نهر وانیان را می‌کشد یا نمی‌دانست؟» و افزود: اگر بگویی نه، کافر می‌شوی.

او گفت: می‌دانست. امام (علیه السلام) فرمود: «آیا خدا علی (علیه السلام) را دوست می‌داشت برای این که به طاعتش عمل کند یا برای این که معصیت و نافرمانی او را انجام دهد؟» ابن نافع گفت: برای این که به طاعت و فرمان او عمل کند. حضرت فرمود: «پس برخیز که شکست خوردی». ابن نافع برخاست، در حالی که آیاتی از قرآن را می‌خواند که نشان از آشکار شدن حق بر او و رفع شبهه بود. (2)

اثبات از راه لوازم و آثار

همان گونه که بیان شد در هر اثبات باید شرایط مخاطب در نظر گرفته شود تا از روش مناسب برای اثبات قضایای اعتقادی برای آن مخاطب استفاده شود. برای عموم مردم ساده ترین راه اثبات مطلبی اثبات از طریق آثار ملموس است.

ص: 185

1- (1) ر.ک: خوانساری، منطق صوری، ج 2، ص 180.

2- (2) کلینی، الکافی، ج 8، ص 349، ح 548.

در روایتی زندیقی از امام رضا(علیه السلام) پرسید: دلیل و نشانه وجود خدا چیست؟

امام(علیه السلام) فرمود: من چون به جسم خود می نگرم و می بینم که در طول و عرض و کم و زیاد آن و جلوگیری از آفت ها و جلب منافع نسبت به آن از خود دخالتی ندارم، یقین می کنم که این ساختار را بنیان گذاری است و به وجود او اقرار می نمایم. افزون بر آن، از آنچه [در این عالم] از قدرت او، نسبت به حرکت و سیر روز و شب و ایجاد ابرها [برای رساندن باران] و سیر خورشید و ماه و ستارگان و غیره از نشانه های عجیب و شگفت انگیز و ظرافت ها و دقت های حکیمانه می بینم یقین می کنم که همه این ها مقدری [حکیم] و آفریدگاری [عالم ودانا] دارد. (1)

در این بحث از آثار خداوند وجود او اثبات شده است. به این نوع دلیل برهان آئی گفته می شود.

اثبات از راه فواید و کارکردها

گاهی برای اثبات ضرورت وجود شخصی مثل پیامبر از کارکردهای منحصر به فرد او استفاده می شود. متکلمان برای اثبات نبوت عامه و ضرورت وجود پیامبر از این روش استفاده کرده اند. آنان ابتدا حسن نبوت و لطف بودن آن را از طریق فواید پیامبر اثبات می کنند، آنگاه به دلیل وجوب لطف، ضرورت وجود پیامبر را اثبات می کنند. محقق طوسی و علامه حلی یازده فایده برای وجود پیامبر ذکر کرده اند. (2)

امروزه کارکردگرایی یکی از گرایش های مطرح در مطالعات دینی است و دیدگاه های مختلفی درباره آن وجود دارد. (3) به نظر می رسد صرف وجود یا عدم وجود کارکرد دلیل درستی یا نادرستی مطلبی نیست، بلکه وجود کارکرد با شرایطی تنها می تواند بخشی از

ص: 186

1- (1). قال الرجل فما الدليل عليه؟ قال أبو الحسن إني لما نظرت إلى جسدی فلم يمكنی فيه زیادة و لا نقصان فی العرض و الطول و دفع المكاره عنه و جر المنفعة إليه علمت أن لهذا البنیان بانیا فأقررت به؛ مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته و إنشاء السحاب و تصريف الرياح و مجرى الشمس و القمر و النجوم و غیر ذلك من الآيات العجيبات المتقنات علمت أن لهذا مقدرًا و منشئًا (كلینی، الكافی، ج 1، ص 78).

[1]

2- (2). ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 346.

3- (3). ر.ک: سبحانی، مدخل مسایل جدید کلامی، ج 3 ص 171؛ خسروپناه، کلام جدید، ص 246.

یک استدلال باشد، همانطور که در استدلال متکلمان در مورد آن صحبت شد. گذشته از این که راه های دیگری نیز برای اثبات حقانیت یک مطلب وجود دارد.

اثبات از راه تنبیه و تذکر به فطرت و امور وجدانی

یکی از روش های اثبات آموزه های اعتقادی ارجاع به فطرت و وجدان است. انسان ها با فطرت پاک و توحیدی متولد شده اند و این فطریات در همه انسان ها وجود دارد و اگر کسی بگوید من آن را نمی یابم، او غافل است نه نادان، و غافل نیازمند تنبیه و تذکر است. از ویژگی امور فطری، قابل تجربه درونی بودن آنهاست و اگر به خودمان رجوع کنیم، امور فطری را می یابیم. گر چه گاهی غفلت و مشغولیت های دنیا مانع از توجه به این امور می شود و یادآوری مجدد آن نیاز به تکانه ای روحی دارد تا تذکر شکل بگیرد. قرآن در موارد متعددی در مواجهه با انسان ها، آنان را به فطرت شان ارجاع هد تا از خواب غفلت بیدار شوند و با وجدان خویش به حقایق بنگرند و حکم کنند: (وَلَيْسَ سَاءَ لَّهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ) 1 «و اگر از آنها بپرسی:» چه کسی آسمانها و زمین را خلق کرده؟«قطعاً خواهند گفت:»خدا«ا. بگو: [هان] چه تصور می کنید، اگر خدا بخواهد صدمه ای به من برساند آیا آنچه را به جای خدا می خوانید، می توانند صدمه او را برطرف کنند یا اگر او رحمتی برای من اراده کند، آیا آنها می توانند رحمتش را باز دارند؟ بگو: خدا مرا بس است. اهل توکل تنها بر او توکل می کنند».

نمونه ای روشن از این روش پاسخ امام صادق (علیه السلام) در اثبات وجود خداوند برای شخص شبهه زده ای است که در حیرت مانده بود و از امام (علیه السلام) درخواست کرد تا او را به سوی خداوند راهنمایی کند. حضرت پرسید: ای بنده خدا! آیا تا به حال در کشتی سوار شده ای؟ گفت: آری. حضرت فرمود: آیا اتفاق افتاده که کشتی بشکند و کشتی دیگری نباشد که نجاتت دهد و شنا هم بلد نباشی؟ گفت: آری. امام (علیه السلام) فرمود: آیا در این

هنگام در دلت به چیزی امیدوار نبودی که تو را از مهلکه برهانند؟ گفت: آری. حضرت فرمود: او همان خداست که قادر بر نجات است زمانی که هیچ نجات دهنده ای نیست و... (1)

امام صادق (علیه السلام) در این پاسخ، توجه طرف مقابل خود را معطوف به فطرت فراموش شده ای کرده است که در مواقع مخاطره آمیز، قابلیت شکافتن پرده غفلت را دارد. از جمله جاهایی که می توان با ارجاع به وجدان به شبهه پاسخ داد، بحث جبر و اختیار و قضا و قدر است، البته این روش، استدلال عقلی نیست که با چیدن مقدماتی بتوان مخاطب را قانع کرد، بلکه متکلم مخاطب را به آنچه خود دارد ارجاع می دهد، در نتیجه مشارکت خود مخاطب را می طلبد و اگر قصد عناد در بین نباشد، این راه به نتیجه می رسد.

ص: 188

1- (1). شیخ صدوق، التوحید، ص 231. [1]

شناخت شبهات و پاسخ دهی به آنها در قرآن و احادیث و نیز از نگاه عقل دارای اهمیت ویژه و انکار ناپذیری است و دفاع به معنای خاص کلمه به همین کار اطلاق می شود. به همین دلیل، متکلمان اسلامی این بخش از جنبه دفاعی علم کلام را بیشتر مورد توجه قرار داده اند و کتاب های بسیاری در رد شبهات مخالفان تألیف کرده اند. اما آنچه اهمیت بیشتری دارد و کمتر مورد توجه قرار گرفته است، روش شناسی پاسخ به شبهات است.

حجم وسیعی از متون دینی در اختیار است که می توان با دقت در آنها به اصول، قواعد و روش های حاکم بر فضای پاسخ گویی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به سؤالات و شبهات دست یافت. تلاش این فصل استنباط این روش ها از قرآن و احادیث و نیز عقل و ارائه آنهاست.

قبل از پرداختن به این روش ها لازم است ابتدا مفهوم شبهه، ارتباط شبهه با شک و پرسش، هدف و فوائد پاسخ به شبهات و شرایط پاسخ گویی، مورد بحث قرار گیرد.

مفهوم شبهه و الفاظ مرتبط

مفهوم شبهه

شبهه از ریشه «شبه» بوده و در اصل به معنای تشابه و همانندی یک شیئی به شیء یا اشیاء دیگر است. این تشابه می تواند در اوصاف یا در ذاتیات باشد و البته لازمه چنین تشابهی عدم تمیز بین اشیاء و بروز اشکال در تشخیص آنها از یکدیگر است. (1)

ص: 189

1- (1) ر.ک: ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ص 477، راغب اصفهانی، مفردات غریب القرآن، ص 254، ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 503، الشیخ الطریحی، مجمع البحرین، ج 1، ص 479.

در متون دینی شبهه معمولاً در مواردی استعمال شده که عدم تمییز و اشکال در تشخیص نسبت به حق و باطل صورت گرفته باشد، منشأ این مسأله در ارائه باطل است به گونه ای که شبیه حق جلوه می کند. فرازی از سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) به روشنی به این مطلب اشاره دارد:

«انما سمیت الشبهة شبهة لانتها تشبه الحق». (1)

با توجه به آنچه بیان شد، می توان این تعریف را برای شبهه بیان کرد: «شبهه وارد کردن عبارت است از ارائه دلائل فاسد و توجیحات نادرست به منظور حق جلوه دادن باطل و بالعکس». از این تعریف می توان به این نتیجه رسید که دو چیز از مقومات شبهه است:

1. حق نما بودن. اگر مطلب به گونه ای باشد که بطلان آن واضح و آشکار باشد، نمی توان آن را شبهه نامید، چرا که در این صورت تشابه و همانندی بین حق و باطل اتفاق نمی افتد و در نتیجه اشکال التباس و عدم تمییز پیش نمی آید.

2. استدلال؛ اگر به ادعای صرف بسنده شود، نمی توان آن را شبهه نامید؛ زیرا بطلان ادعای بدون دلیل امری روشن و واضح است.

قیود دیگری نیز از سوی برخی ذکر شده است از جمله، مشکل بودن فهم آنچه موجب شبهه شده و نبودن دلیل قطعی و صریح برای مطالبی که به آن شبهه می شود و همچنین سوء نیت شبهه کننده. (2) اما این موارد در همه شبهات وجود ندارد و از این رو نمی توان آنها را جزء مقومات شبهه دانست.

مفهوم شک و تفاوت آن با شبهه

شک و شبهه گاهی به جای هم استعمال می شوند، در حالی که در لغت و اصطلاح متفاوتند، هرچند میانشان ارتباط معنایی هم وجود دارد.

معنای اصلی شک در لغت تداخل است (3) و همه لغت پژوهان آن را نقطه مقابل یقین

ص: 190

1- (1). نهج البلاغة، خطبه 38. [1]

2- (2). همان.

3- (3). شك: الشين والكاف اصل واحد مشتق بعضه من بعض، و هو يدل على التداخل (ترتیب مقایس اللغة، ص 502). [2]

دانسته و به حالتی در مقابل یقین معنا کرده اند. (1) در مورد وجه تسمیه حالت عدم یقین به شک، ابن فارس می نویسد: «در این حالت مثل آن است که دو چیز بر انسان داخل شده و او در میان آنها مردد بوده و یقین ندارد». (2) بنابراین شک حالتی درونی و روانی است که بر انسان عارض می شود، که همان عدم یقین است. اما همان طور که اشاره شد، شبهه به معنای تشابه میان دو یا چند چیز است و در واقع به امور واقعی مربوط است؛ اگر چه لازمه آن ایجاد حالت عدم تمیز در انسان است.

شبهه می تواند یکی از عوامل و اسباب شک باشد، یعنی شخص ممکن است در مواجهه با شبهه به دلیل ناتوانی در دفع آن دچار شک شود. از طرفی کسی که در مورد مسأله ای شک دارد، اگر به پردازش شک خود اقدام کند و به همراه استدلال، آن را ارائه کند، در واقع شک درونی خود را به صورت شبهه اظهار کرده است.

نکته افتراق دیگر بین شک و شبهه آن است که بروز شک ممکن است غیر اختیاری باشد؛ اما شبهه کردن امری اختیاری است و عبارت از ارائه استدلال های نادرست به منظور حق جلوه دادن باطل و بالعکس است.

در برخی روایات نیز این دو، قسیم هم قرار گرفته اند، در روایتی، امام علی (علیه السلام) فرموده اند:

«بنی الکفر علی اربع دعائم: الفسق والغلو والشک والشبهة...». (3)

مفهوم سؤال و تفاوت آن با شبهه

معنای لغوی سؤال، مطلق طلب و خواستن است (4) اما در مباحث علمی به معنای طلب پاسخ در یک بحث علمی است.

ص: 191

1- (1) ر. ک: ابن فارس، پیشین، ص 502؛ احمد بن محمد بن علی المقرئ الفیومی، المصباح المنیر، حرف شین؛ حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج 6، ص 105.

2- (2) ابن فارس، پیشین، ص 502.

3- (3) کلینی، پیشین، ج 2، ص 393، ح 1. [1]

4- (4) ابی الحسین احمد بن فارس، معجم مقایس اللغة، ج 2، ص 124؛ ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث، ج 2، ص 327.

سؤال و پرسش یکی از ابزارهای مهم در رشد علمی و فکری بشر است و پرسش‌گری، تلاشی سازنده برای سیر از نادانی و ناآگاهی به آگاهی و دانایی است. پرسش معمولاً برای رسیدن به شناخت و کشف حقیقت است، بنابراین پرسش‌گر سعی نمی‌کند با تزیین باطل یا آمیختن آن با حق، باطلی را حق جلوه دهد و یا حقی را بپوشاند. هدف پرسش، ایجاد شک و تردید در مخاطب نیست؛ اما شبهه‌آفرینی تلاشی منفی و مخرب در جهت ایجاد شک و تردید در مخاطب و آشفتگی در باورهای دینی می‌باشد. در شبهه، باطل به طور عمدی و خواسته حضور دارد و شبهه‌گر با آمیختن حق و باطل می‌کوشد کلام باطل خود را با رنگ و لعابی از حق به دیگران منتقل کند. بنابراین روشن است که بین شبهه و پرسش تفاوت آشکاری وجود دارد و به همین خاطر است که در اسلام از پرسش استقبال شده و همگان به پرسش‌گری دعوت شده‌اند. از جمله در آیه ای که دوبار در قرآن تکرار شده، به این مهم اشاره شده است: (فَسَّ مَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) 1 در روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز این مطلب به وفور دیده می‌شود (1) تا جایی که امام صادق (علیه السلام) یکی از عوامل هلاکت مردم را عدم پرسشگری آنان معرفی می‌فرماید:

«انما يهلك الناس لانهم لا يسألوا». (2) در مقابل از شبهه‌گری و فرو افتادن در شبهات نهی شده است. (3)

موضوع این بحث روش شناسی پاسخ به شبهات اعتقادی است، اما بسیاری از این روش‌ها و مثال‌هایی که زده می‌شود در پاسخ به پرسش‌های اعتقادی نیز کاربرد دارد.

هدف و فوائد پاسخ به شبهات

هدف اصلی از پاسخ به شبهات اعتقادی، جلوگیری از تزلزل آموزه‌های اعتقادی اسلام و محافظت از این عقاید و برطرف کردن موانع پذیرش عقاید درست از اذهان مردم است.

ص: 192

1- (2). به عنوان نمونه، ر. ک، کلینی، پیشین، ج 1، صص 40 و 41؛ [1] نهج البلاغه، خطبه 189؛ [2] حسن بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص 41؛ [3] علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 1، ص 224 و....

2- (3). کلینی، پیشین، ج 1، ص 40، ح 2. [4]

3- (4). ر. ک: آل عمران: 7، نهج البلاغه، نامه 31 و نامه 65.

گذشته از این هدف، فوایدی نیز برای پاسخ گویی به شبهات می توان برشمرد. از جمله این که در مقام پاسخ گویی به شبهه ای که نسبت به آموزه دینی وارد شده، ابعاد جدیدی از آن آموزه برای مردم بیان می شود و فهم مخاطبان نسبت به اعتقاد مورد بحث بیشتر می شود. همچنین متکلم در ضمن پاسخ گویی ممکن است استدلال های جدیدی در موضوع بحث بیابد. همان طور که چنین اتفاقی در پاسخ به شبهه ابن کمونه در تاریخ کلام رخ داده است.

یکی از فواید پاسخ گویی به شبهات این است که ممکن است در ضمن این کار متکلم و نیز مردم به برخی آموزه های اعتقادی که قبلاً به آنها توجه نداشتند توجه کنند و مباحث جدیدی در علم کلام مطرح شود.

همچنین از فواید پاسخ به شبهات، تقویت ذهنی متکلم و توانمند شدن برای پاسخ به شبهات مشابه است.

شرایط پاسخ به شبهه

الف. شرایط پاسخ به شبهه با توجه به پاسخ گو

1. شناخت عقاید دینی: اولین شرط برای پاسخ به شبهات اعتقادی، شناخت کامل پاسخ گو نسبت به عقاید دینی است. شناخت عمیق اعتقادات دینی از تزلزل و آشفتگی عقاید و افکار متکلم در مواجهه با انبوه شبهات جلوگیری می کند. متکلم ممکن است با شبهات پیچیده ای برخورد کند که اگر از معرفت عمیق دینی برخوردار نباشد، احتمال لغزش خودش نیز وجود دارد. امام صادق (علیه السلام) در یکی از سخنان گهربارشان به این مسأله توجه داده اند:

لا- خیر فیمن لا- یتفقه من اصحابنا ان الرجل منهم اذا لم یستغن بفقہه احتاج الیهم فاذا احتاج الیهم ادخلوه فی باب ضلالتهم و هو لا یعلم؛ (1)

هر کسی از اصحاب ما که از نظر فهم عمیق دینی بی نیاز نباشد، به دیگران نیاز پیدا می کند و وقتی به آنها نیازمند شد، او را در گمراهی خویش وارد می کنند؛ در حالی که خودش بی خیر است.

ص: 193

1- (1). کلینی، پیشین، ج 1، ص 33، ح 6. [1]

از سوی دیگر، شناخت اعتقاد دینی باعث می شود که پاسخ گو در عین ارائه پاسخ به شبهه در یک موضوع، هماهنگی پاسخ خود با دیگر گزاره های اعتقادی را در نظر داشته باشد تا پاسخ ارائه شده با دیگر معارف دینی دچار تعارض و اختلاف نباشد و خدشه ای به دیگر اصول و مبانی وارد نسازد.

2. تخصص در حیطه موضوع مورد شبهه: متکلم غیر از آشنایی با مجموعه عقاید دینی، باید در موضوعی که در آن شبهه مطرح شده، متخصص باشد. برخی از روایات موجود در منابع حدیثی به وضوح اهتمام ائمه (علیهم السلام) به تخصص گرایی در پاسخ به شبهات را نشان می دهد. (1)

3. تسلط بر محتوای شبهه: فهم صحیح شبهه مقدمه پاسخ صحیح است. فهم شبهه نیازمند فهم واژه ها و اصطلاحات، موضوع شبهه، پیش فرض ها و مبانی شبهه، نوع استدلالی که در شبهه به کار رفته است و نیز مسائل مرتبط با شبهه است. شناخت پیشینه و فضای شبهه و نیز آثار شبهه در درک شبهه مؤثر می باشد.

4. تسلط بر روش های پاسخ گویی: روش های پاسخ به شبهات اعتقادی متفاوت و متعدد است و با توجه به نوع شبهه، شرایط مخاطب، فضای شبهه و... روش های گوناگونی به کار گرفته می شود. متکلم باید بایستد به تمام این روش ها مسلط باشد تا با توجه به شرایط، روش مناسب را اتخاذ کند. در ادامه به برخی از این روش ها اشاره خواهد شد.

5. داشتن مهارت مناظره و گفتگو: یکی از شرایط پاسخ به شبهات اعتقادی تسلط بر فنون مناظره و مهارت در آن است. این مهارت پاسخ گو را قادر می سازد، از بهترین روش های مناظره استفاده کرده و با رعایت آداب مناظره بر طرف مقابل غلبه کند. یکی از دلایلی که موجب می شد امام صادق (علیه السلام) برخی از اصحاب را از گفتگو با مخالفان منع کنند و برخی دیگر را به این کار تشویق نمایند، همین موضوع بوده است. (2)

ص: 194

1- (1) ر.ک: کلینی، پیشین، ج 1، ص 171، ح 4، [1] شیخ مفید، الإرشاد، ج 2، ص 194، [2] کشی، رجال الکشی، ج 2، ص 44، 554.
2- (2) ر.ک: شیخ طوسی، پیشین، ج 2، ص 424، ح 327 و ص 638، ح 650 و ص 610، ح 578؛ کلینی، پیشین، ج 1، ص 171، ح 4؛ شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص 71.

ب. شرایط پاسخ به شبهه با توجه به مخاطب

1. مراعات سطح مخاطب: یکی از مهم ترین شرایط پاسخ به شبهه، آگاهی از شرایط مخاطب از لحاظ سطح علمی، شرایط روحی و روانی و شرایط فرهنگی و اجتماعی و توجه به این مطلب در مقام پاسخ گویی است. ممکن است یک پاسخ در یک زمان و برای افرادی سبب برطرف شدن شبهه و اصلاح اندیشه آنها شود و همان پاسخ در جای دیگر و برای افرادی دیگر، اثری در دفع شبهه نداشته باشد. پاسخ گو باید به گونه ای به شبهه پاسخ دهد که سخنش نه فراتر از سطح فهم مخاطب باشد، که در این صورت کلامش نامفهوم خواهد بود و به جای دفع شبهه، به تثبیت آن منجر خواهد شد و نه فروتر از حد فهم مخاطب، که در این صورت، سخنش سبک و ضعیف قلمداد می شود و اثر شبهه زدایی خود را از دست می دهد. سیره و روش اهل بیت (علیهم السلام) نیز توجه به سطح و ظرفیت مخاطب در مقام آموزش و پاسخ گویی مورد دقت بوده است. (1)

2. احترام به مخاطب: هدف از پاسخ به شبهه، دفاع از دین و ایجاد اصلاح در مخاطب است، بنابراین برای تحقق این هدف، لازم است پاسخ گو، احترام مخاطبان خود را رعایت کند. احترام به مخاطب غالباً زمینه ایجاد ارتباط عاطفی و روانی را فراهم می کند و این ارتباط اثر زیادی در همراهی و پذیرش استدلال های پاسخ گو دارد. در مقابل بی احترامی، حس لجاجت و مقابله غیر منطقی را در مخاطب ایجاد می کند و روند پاسخ گویی را با مشکل مواجه می سازد. اهل بیت (علیهم السلام) در مقام پاسخ گویی با احترام با مخاطبان خود برخورد می کردند، حتی اگر آنان کافر یا مشرک بودند. شواهد این مطلب در منابع روایی فراوان است، نمونه آن برخورد محترمانه امام صادق (علیه السلام) با زندیقی از مصر بود که حضرت در قسمتی از گفتگوی خود، او را با تعبیر

«یا ابا اهل مصر» خطاب فرمودند. (2)

ص: 195

1- (1) .ر.ک: کلینی، پیشین، ج 1، ص 23؛ [1] شیخ صدوق، التوحید، ص 363؛ [2] مجلسی، پیشین، ج 2، ص 64 ([3] باب النهی عن کتمان العلم و الخیانة و جواز الکتمان عن غیر اهله) و ج 5، ص 57 و ج 46، ص 320؛ و...
2- (2) .ر.ک: کلینی، پیشین، ج 1، ص 73.

3. پرهیز از اهانت به مقدسات طرف مقابل: در مسیر پاسخ به شبهه بایدباید از ایجاد هر گونه حس دشمنی و کینه خودداری کرد. همچنین از عوامل ایجاد این حس، توهین به مقدسات طرف مقابل است. در قرآن کریم به صراحت از این مسأله نهی شده است: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ). 1

برای کسی که می خواهد با منطق و استدلال به شبهات پاسخ دهد، لازم است که در یک فضای منطقی و علمی این کار را انجام دهد؛ والا با حاکم شدن فضای دشمنی، دلیل و منطق راه به جایی نخواهد برد و پاسخ گو به هدف خود نخواهد رسید.

ج. شرایط پاسخ به شبهه با توجه به زمان و مکان

مسلماً شبهه در یک زمان و مکان خاص مطرح می شود و نمی توان آن را در خلأ تصور کرد. در این صورت طبیعی است که باید شرایط زمان و مکان در نظر گرفته شود. گاهی رویکرد جامعه، رویکردی عقل گرایانه است و شبهه نیز بر اساس همین وضعیت برای اولین بار طرح می شود و یا اگر هم سابقه دارد با تقریر جدیدی با توجه به این رویکرد مطرح می شود. طبیعی است که پاسخ به این شبهه در این زمان و مکان خاص، با تکیه بر روش نقلی اثرگذار نخواهد بود. یا جامعه ای که رویکرد غالب آن تجربه گرایی است مسلماً تقریر شبهه با توجه به همین رویکرد صورت گرفته است، پس پاسخ به این شبهه بدون در نظر گرفتن این رویکرد نتیجه بخش نخواهد بود.

د. شرایط پاسخ به شبهه با توجه به موضوع

پر واضح است که هر شبهه ای درباره موضوعی مطرح می شود، پاسخ به شبهه بدون در نظر گرفتن موضوع و اجزاء و شرایط آن امکان پذیر نیست. همچنین برخی از موضوعات به گونه ای است که خود متوقف بر یک سلسله مبانی و مقدمات است که در پاسخ به شبهه بدون در نظر گرفتن این مبانی و نقد آن کاری بس دشوار است. از سوی دیگر برخی از موضوعات روش اثبات و یا نقد آن عقلی است. بنابراین بدون در نظر گرفتن چگونگی موضوع و روش بحث آن، پاسخ به شبهه عقیم خواهد ماند.

در بحث از روش های پاسخ به شبهه، بیشتر به انواع پاسخ گویی از لحاظ شکل پاسخ گویی پرداخته خواهد شد و برخی از این روش ها را که از اهمیت بیشتری برخوردارند، مورد تأکید بیشتری قرار خواهد گرفت. بنابراین انواع پاسخ گویی از لحاظ ماده و محتوا یعنی استفاده از محتوای عقل نظری و عقل عملی و قرآن و احادیث و فطریات ذکر نمی شود و به آنچه در بحث اثبات در این زمینه بیان شد، اکتفا می گردد.

1. پاسخ به شبهه بر اساس مبانی شبهه کننده یا نقاط مشترک

هرگونه گفتگو و تبادل اندیشه ای و از جمله پاسخ و دفع یک شبهه کلامی، باید بر اساس مبنا یا محور و نقطه ای مشترک و مورد قبول طرفین آغاز شود. به تعبیر دیگر، متکلم باید نقطه شروع پاسخ خود را اعتقادی قرار دهد که شبهه کننده نیز بدان معتقد بوده و نیازی به بحث درباره آن وجود نداشته باشد. این مبنا یا مشترک، بسته به موضوع مورد شبهه، متفاوت خواهد بود. گرچه معمولاً قضایای بدیهی و وجدانی، نقطه آغاز مناسبی برای پاسخ به شبهه هستند. روش قرآن کریم هم اینگونه است و هنگام شروع گفتگو بر مبانی مورد قبول تأکید شده است، از جمله در سوره آل عمران خداوند به پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فرماید: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) 1؛ بگو: ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم. در آیه ای دیگر ضمن توصیه بر جدال احسن، اشاره شده است که گفتگو باید از نقطه مشترک آغاز شود و این مسأله یکی از ویژگی های جدال احسن مورد تأکید قرآن است:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ؛ 2

و با اهل کتاب، جز به [شیوه ای] که بهتر است، مجادله نکنید _ مگر [با] کسانی از آنان که ستم کرده اند _ و بگویند: به آنچه به سوی ما نازل شده و [آنچه] به سوی شما نازل گردیده، ایمان آوردیم؛ و خدای ما و خدای شما یکی است و ما تسلیم اویم.

در آیاتی دیگر از قرآن کریم ملاحظه می شود که در مواجهه با شبهه، پاسخ عملاً از یک محور مشترک آغاز می شود، یا قرآن قضیه ای را مطرح می سازد تا زمینه مشترک فکری برای گفتگو ایجاد شود، از جمله در آیه شریفه سوره بقره که می فرماید: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ) 1 «و چون به آنان گفته شود: از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید؛ می گویند: نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته ایم، پیروی می کنیم. آیا هر چند پدران شان چیزی را درک نمی کرده و به راه صواب نمی رفته اند، باز هم در خور پیروی هستند.» در این جا باورهای این افراد با اعتقادات فرد مسلمان هیچ گونه همخوانی ندارد، بنابراین قرآن یک سخن منطقی و زمینه مشترک فکری را مطرح می سازد، مانند این که، «مجانین مورد تبعیت قرار نمی گیرند» یا «تبعیت از منشا هدایت و خیر معقول است». (1)

2. پاسخ به شبهه با روش تبیین واژه ها

گاهی شبهه، ناشی از جهل نسبت به معنای حقیقی یک واژه است، در این گونه موارد، روش پاسخ به شبهه باید متمرکز بر تبیین آن واژه باشد، در واقع در چنین مواردی بیان معنای واژه، خود پاسخ به شبهه خواهد بود. این روش در پاسخ امام صادق (علیه السلام) به شبهه یک زندیق کاملاً مشهود است، او از امام صادق (علیه السلام) پرسید: مگر شما نمی گوید که خداوند فرمود: «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» 3؛ در حالی که می بینیم انسان در مانده ای خداوند را می خواند و جوابی به او داده نمی شود و ستمدیده ای خدا را به یاری می طلبد؛ ولی خداوند او را یاری نمی کند؟ حضرت (علیه السلام) معنای اجابت را بیان فرمود و گفت: اگر کسی حق به جانبش باشد و از خدا چیزی را بخواهد، خدا او را اجابت می کند و به او جواب می دهد اما جواب دادن به این معنا نیست که همان دعایش را برآورده سازد، بلکه ممکن

ص: 198

است بلائی را از او دفع کند یا پاداشی فراوان به او دهد (1)، زیرا گاه برآورده شدن همان حاجت مصلحت نیست اما خداوند پاسخی مناسب به او خواهد داد. (2)

3. پاسخ به شبهه با روش طرح سؤال

یکی از روش‌ها و فنون مهم و تأثیرگذار در پاسخ به شبهه استفاده از روش طرح سؤال است، در این روش پاسخ‌گو به جای تبیین مسأله و استدلال، با طرح یک یا چند سؤال خود را در جایگاه پرسش‌گر قرار می‌دهد و از موضع دفاعی به موضع تهاجمی و فعال تغییر جهت می‌دهد و ابتکار عمل را به دست گرفته و به این طریق شبهه را دفع می‌کند. استفاده از ساختار پرسشی در واقع القای مطلب به صورت غیرمستقیم است که تأثیر فوق‌العاده‌ای در درک و دریافت مخاطب دارد، وقتی مطلبی به صورت قطعی از سوی گوینده مطرح شود، ذهن مخاطب در ابتدا در برابر آن مقاومت و موضع‌گیری از خود بروز می‌دهد و با آن مانند یک فکر بیگانه برخورد می‌کند؛ اما هنگامی که همین مطلب در قالب سؤال مطرح می‌شود و پاسخ آن از کنه وجدان و قلب مخاطب طلب می‌شود، مخاطب مطلب را به مثابه محصول اندیشه و تشخیص خود می‌نگرد و با انعطاف و همراهی بیشتری با آن برخورد می‌کند. این روش در قرآن کریم در موارد متعددی به کار گرفته شده است. از جمله در سوره صافات حضرت ابراهیم (علیه السلام) در مواجهه با مشرکان از روش سؤال استفاده می‌کند: (قَالَ أَعْبُدُونَ مَا تَدْعُونَ) 3، آیا آنچه را می‌تراشید، می‌پرستید؟ یا در همین سوره خداوند خطاب به حضرت یونس می‌فرماید: (فَأَسَدِّقْتَهُمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُنُونَ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ) 4؛ پس، از مشرکان جو یا شو: آیا

ص: 199

1- (1). ابو منصور احمد بن علی طبرسی، الإحتجاج، ج 2، ص 228. ([1] قال: ألسنت تقول: يقول الله تعالى: ادعوني أستجب لكم، وقد نرى المضطر يدعوه فلا يجاب له، والمظلوم يستنصره على عدوه فلا ينصره؟ قال: ويحك ما يدعوه أحد إلا استجاب له، أما الظالم فدعاؤه مردود إلى أن يتوب إليه، وأما المحقق فإنه إذا دعاه استجاب له، وصرف عنه البلاء من حيث لا يعلمه...)

2- (2). برای دیدن نمونه‌های دیگری از این روش در روایات، ر.ک: شیخ صدوق، التوحید، ص 117؛ [2] شیخ صدوق، علل الشرایع، ص 85؛ مجلسی، پیشین، ج 4، ص 5.

پروردگارت را دختران و آنان را پسران است؟ یا فرشتگان را مادینه آفریدیم و آنان شاهد بودند؟

اهل بیت (علیهم السلام) نیز از این روش در پاسخ به شبهات استفاده می کردند، از جمله امام علی (علیه السلام) در پاسخ به اسقف مسیحی که از ایشان پرسید: شما می گوید گستره بهشت به اندازه آسمان ها و زمین است، پس جهنم کجاست؟ حضرت با بکارگیری ساختار پرسشی شبهه، به او پاسخ دادند و فرمودند:

«اذا جاء الليل این یكون النهار؟» (1) نمونه دیگر مواجهه حضرت زهرا (علیها السلام) با ابوبکر است که در پاسخ به شبهه او مبنی بر ارث نبردن آن حضرت از پیامبر؟ ص؟، از ساختار پرسشی استفاده کرده و فرمودند:

«أفی کتاب الله ترث أباک ولا أرث أبی؟» (2) نمونه دیگر مناظره طولانی هشام بن حکم با عمر بن عبید است که محور اساسی آن استفاده از همین روش است. (3)

4. پاسخ به شبهه با روش پاسخ نقضی

یکی از روش های پاسخ به شبهات اعتقادی، استفاده از پاسخ نقضی است. پاسخ نقضی آن است که مبتنی بر استدلال شبهه کننده، مورد نقضی ارائه شود که بتواند ساختمان استدلال وی را فرو بریزد. مورد نقض باید از امور یقینی یا از معتقدات شبهه کننده باشد تا بتواند او را بر سر دوراهی قرار دهد. چون شبهه گر نمی تواند در برابر امور یقینی شبهه کند، یا از معتقدات قبلی خود دست بکشد، به ناچار از استدلال خود صرف نظر می کند. نکته مهم این که در مسیر پاسخ به شبهه، ارائه پاسخ های نقضی باید مقدم بر پاسخ های حلی باشد، دلیلش این است که با پاسخ نقضی استدلال شبهه گر در هم می شکنند و به دنبال آن، زمینه مناسب برای ارائه جواب های حلی آماده می شود. اهل بیت (علیهم السلام) در موارد متعددی از این روش در مواجهه با مخالفان و شبهه کنندگان استفاده کرده اند، به عنوان نمونه می توان از مناظره پیامبر (صلی الله علیه و آله) با مسیحیان

ص: 200

1- (1). مجلسی، پیشین، ج 10، ص 58. [1]

2- (2). طبرسی، پیشین، ج 1، ص 138. [2]

3- (3). کلینی، پیشین، ج 1، ص 169، ح 3.

نجران نام برد. (1) آنان پس از شنیدن سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) مبنی بر این که حضرت عیسی (علیه السلام) بنده خداوند بود که مثل انسان های عادی می خورد و می نوشید، گفتند: اگر بنده خدا بود، پس پدرش که بود؟ در این موقع فرشته وحی نازل گردید و به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) گفت که به آنان بگو: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ). 2 یعنی ولادت مسیح بدون پدر، هرگز دلیل بر الوهیت یا فرزند خدا بودن نیست، اگر این سخن درست باشد که هر کس بدون پدر متولد شود، خدا پدر اوست؛ پس آدم هم بدون پدر متولد شد و باید فرزند خدا باشد؛ در حالی که مسیحیان چنین اعتقادی ندارند. در این مناظره، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با پاسخ نقضی استدلال آنان را در هم فرو ریخت. (2)

5. پاسخ به شبهه با روش پاسخ حلی

آنچه در واقع جواب شبهه است و شبهه را از میان بر می دارد پاسخ حلی است که با ارائه دلیل و برهان صورت می گیرد، همچنان که در روش قبلی اشاره شد، پاسخ نقضی استدلال شبهه گر را تخریب می کند و زمینه را برای ارائه پاسخ حلی آماده می کند. البته پاسخ گو باید با شناخت موقعیت، جایگاه استفاده از پاسخ های نقضی و حلی را تشخیص دهد و حتی ممکن است در جایی نیازی به پاسخ نقضی نباشد، یا در جایی به صرف ارائه پاسخ نقضی، شبهه برطرف شود. بسیاری از پاسخ های اهل بیت (علیهم السلام) به شبهات با جواب های حلی انجام شده است، به عنوان نمونه می توان پاسخ امام رضا (علیه السلام) به شبهه ای در مورد عصمت حضرت ابراهیم (علیه السلام) اشاره کرد. وقتی مأمون پرسید که آیا عصمت حضرت ابراهیم (علیه السلام) با گفتن هذا ریبی به ستاره و ماه و خورشید سازگار است؟ امام (علیه السلام) در پاسخ فرمودند: هذا ریبی استفهام انکاری و استخباری است و به عنوان مقدمه بررسی ورد پروردگار دانستن اجرام آسمانی است، نه بیان گر اعتقاد واقعی حضرت ابراهیم (علیه السلام). (3)

ص: 201

1- (1) ر. ک: علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج 1، ص 104.

2- (3) برای دیدن نمونه های دیگر، ر. ک: طبرسی، پیشین، ج 1، ص 21، مجلسی، پیشین، ج 9، ص 255.

3- (4) ر. ک: شیخ صدوق، التوحید، ص 75، ح 28. [1]

6. پاسخ به شبهه با طرح احتمال

برخی از شبهه‌اتی که مطرح می‌شود به این دلیل است که شبهه‌کننده صرفاً به یک جنبه از مسأله نگاه می‌کند و با یک احتمال خود را مواجه می‌بیند و از توجه به جنبه‌ها و احتمالات دیگر غافل است. در حالی که مطلب به گونه‌ای است که احتمالات دیگری قابل طرح است و مطرح ساختن آنها باعث می‌شود، نتیجه مورد نظر شبهه‌گر محقق نشود. در این گونه موارد روش پاسخ به شبهه طرح احتمالاتی است که بر اساس آن، استدلال شبهه‌کننده مخدوش و مردود می‌گردد. این روش به خصوص در جایی که شبهه‌گر تلاش می‌کند با طرح سریع مقدمات به نتیجه دست یابد و ادعای خود را مطرح سازد، از ارزش و کارایی بالایی برخوردار است. طرح احتمالات گوناگون و ایجاد صورت‌های مختلف برای ادعاهای شبهه‌گر او را به حالت انفعال می‌کشاند و زمینه غلبه بر او را فراهم می‌سازد. به عنوان نمونه می‌توان به مناظره امام علی (علیه السلام) با یهودیان اشاره کرد که حضرت با طرح احتمالات گوناگون، موجبات تفرق آراء در میان آنها را فراهم ساخته و در ادامه حقانیت سخن خود و بطلان سخن آنان را آشکار می‌سازد. (1) نمونه دیگر، تعلیم امام حسن عسکری (علیه السلام) به یکی از شاگردان شان، اسحاق کندی است که حضرت به او یاد می‌دهد که چگونه با طرح یک احتمال (احتمال دارد منظور قرآن غیر از آن چیزی باشد که تو گمان می‌کنی) در پیش استادش، او را به تأمل بیشتر و رها کردن ادعای وجود تناقض در قرآن واداشت و به این طریق او را از نوشتن کتابی که در این زمینه آغاز کرده بود، باز دارد. (2)

7. پاسخ به شبهه با محسوس سازی معقولات

پاسخ به شبهه فرآیندی دو سویه دارد که بر اساس تعامل و تبادل بین پاسخ‌گو و شبهه‌کننده صورت می‌گیرد. پاسخ‌گو باید بهترین روش‌ها و ابزارها را برای تأثیر بیشتر و ثمربخش بودن فعالیت خود اتخاذ کند. از این رو لازم است تا از تمامی امکانات برای

ص: 202

1- (1) ر.ک: شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص 26.

2- (2) ر.ک: ابن شهر آشوب مازندرانی، مناقب آل ابی طالب؟ ع؟، ج 3، ص 525.

فرآیند شبهه زدایی استفاده کند. یکی از این ابزارها تصویرپردازی و به تعبیر دیگر محسوس کردن مطالب عقلی و نظری و ارائه تصویری روشن از مسأله است. برخی از مطالب عقلی اگر صرفاً در قالب نظری و از طریق استدلال مطرح شود، برای بسیاری از افراد قابل درک و فهم نخواهد بود. در این گونه موارد، تصویر سازی و محسوس سازی بهترین روش برای تسهیل فرآیند تفهیم و دفع شبهه از ذهن مخاطب است. در قرآن و روایات از این شیوه به صورت گسترده، برای انتقال پیام، تبیین معارف و پاسخ به شبهات استفاده شده است. برای نمونه می توان به روش امام علی (علیه السلام) در پاسخ به شبهه دانشمند یهودی اشاره کرد. وقتی دانشمند یهودی بحث را به مسائل عقلی می کشاند و از «وجه رب» سؤال می کند: «وجه رب تو کجا قرار دارد؟»، حضرت برای تفهیم مطلب از ابن عباس می خواهد که هیزمی فراهم کرده و آتشی برافروزد، پس از شعله ور شدن آتش، از او سؤال می کند: «ای یهودی! روی این آتش کجاست؟» یهودی جواب می دهد: «برای آن رویی نمی بینم» در این هنگام امام (علیه السلام) می فرماید: «همانا پروردگار من به آتشی ماند که شرق و غرب برای اوست و هر جا نظر کنی روی او را می بینی» (1) اگر قرار بود این مطلب در قالب بحث نظری و با استدلال عقلی ارائه شود، اولاً وقت زیادی می برد و ثانیاً، معلوم هم نبود که مخاطب می فهمید یا نه، امیرالمؤمنین (علیه السلام) با استفاده از روش محسوس سازی معقولات، تصویری روشن از وجه رب، به دانشمند یهودی ارائه و او را متقاعد نمود.

8. پاسخ به شبهه با روش اقرار گرفتن

پاسخ دهنده به شبهه باید در مقام پاسخ گویی، همه جوانب را در نظر گرفته و نسبت به شرایط، روش مناسب را اتخاذ کند. گاهی شبهه کننده کسی است که احتمال گریز و طفره رفتن او از مطالب حق، وجود دارد، یا از کسانی است که می توانند به صورت

ص: 203

1- (1). قال [اليهودی]: فأين يكون وجه ربك؟ فقال علي بن أبي طالب (عليه السلام) لي: يا ابن عباس انتني بنار و حطب، فأنتيه بنار و حطب فأضرمها، ثم قال: يا يهودی أين يكون وجه هذه النار؟ قال: لا أفق لها علي وجه. قال: فان ربي عز وجل عن هذا المثل وله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله. (شيخ صدوق، الخصال، ص 597).

ماهرانه، عقاید باطل خود را توجیه کنند. در چنین مواقعی یکی از روش های مناسب برای مواجهه و دفع شبهه اقرار و اعتراف گرفتن از طرف مقابل است، این اقرار گرفتن در ابتدا باید از مبانی مورد قبول شبهه کننده باشد. فایده این کار آن است که باعث می شود بحث از اصول و پایه های مشترک و مورد اعتراف طرف مقابل شروع شود، در ادامه می توان با استدلال های مناسب با اقرارهای شبهه کننده، او را در مقابل اعتراف های خود قرار داد و به بن بست کشاند. نمونه های این روش در قرآن و روایات بسیار است. از جمله در سوره مؤمنون خداوند به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرماید که در مواجهه با منکران قیامت و روز رستاخیز از آنان نسبت به برخی مسائل اقرار بگیرد. (1) نمونه دیگر از این روش، مناظره امام رضا (علیه السلام) با جاثلیق است. در این مناظره حضرت به طور مکرر پیش از هر گونه استدلال از جاثلیق اقرار می گرفت، (2) از جمله در یک مورد بدون آن که جاثلیق متوجه شود که امام (علیه السلام) با قصد اقرار گرفتن به جاثلیق فرمود:

ای نصرانی! به خدا سوگند ما ایمان به آن عیسی (علیه السلام) داریم که ایمان به محمد (صلی الله علیه و آله) داشت؛ ولی تنها ایرادی که به پیامبر شما داریم این بود که او کم روزه می گرفت و کم نماز می خواند! جاثلیق متحیر شد و گفت: «به خدا سوگند علم خود را باطل کردی و پایه کار خویش را ضعیف نمودی، من گمان می کردم تو داناترین مسلمانان هستی!» امام (علیه السلام) فرمود: «مگر چه شده؟» جاثلیق گفت: «به خاطر این که می گویی عیسی (علیه السلام) کم روزه و کم نماز بود؛ در حالی که عیسی (علیه السلام) حتی یک روز را افطار نکرد و هیچ شبی را به طور کامل نخوابید و همیشه صائم الدهر و قائم الليل بود.» امام (علیه السلام) از این اقرار استفاده فرمود و بیان داشت: «برای چه کسی روزه می گرفت و نماز می خواند! جاثلیق نتوانست پاسخ بگوید و ساکت شد. (3)

ص: 204

1- (1) . مومنون: 89 _ [1] 82 (قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِن هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُحْيِيهِ وَلا يُجَاوِزُ عَلَيْهِ إِذْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ).

2- (2) . ر.ک:، شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا؟ ع؟، ج 2، صص 145 _ 141.

3- (3) . ر.ک: صدوق، همان، ص 143. [2]

در مواجهه با هر شبهه ای ابتدا باید مبانی و پیش فرض های آن را شناسایی کرد. اگر شبهه بر ریشه و مبنای سستی بنا شده باشد، اولین قدم حمله به پایه ها و مبانی شبهه است. با ریختن پایه های یک شبهه، کل بنای شبهه فرو خواهد ریخت. برای رد مبنای شبهه می توان از روش های مختلف دفع شبهه استفاده کرد. به عنوان نمونه قرآن شبهه برخی انسان ها درباره وقوع قیامت را مطرح می سازد: (وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا) 1؛ و انسان می گوید: آیا وقتی بمیرم، واقعاً زنده [از قبر] بیرون آورده می شوم. کسانی که در قیامت تردید دارند، نمی توانند بپذیرند که مردگان بی جان در عالمی دیگر دوباره زنده شوند و در صحنه قیامت حاضر شوند. بنابراین، شبهه در قیامت، مبتنی بر عدم امکان زنده شدن مرده است.

قرآن برای پاسخ به این شبهه، مبنای شبهه را رد می کند: (أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا) 2؛ آیا انسان به یاد نمی آورد که ما او را قبلاً آفریده ایم و حال آن که چیزی نبوده است. استدلال قرآن برای رد مبنا، به این صورت است:

1. این چیزی که در قیامت زنده می شود، قبل از مرگ یک چیزی بوده است و در قیامت فقط زنده می شود.

2. زنده کردن چیزی که اصلاً وجود نداشته، بسیار دشوارتر از زنده کردن چیزی است که بوده و فقط احیا می خواهد.

3. خلقت انسان در اصل پدید آمدن از عدم است که اتفاق افتاده.

4. اگر خلقت از عدم اتفاق افتاده، به طریق اولی احیای شیء بی جان راحت تر و ممکن خواهد بود.

نتیجه: پس زنده شدن دوباره مرده در قیامت هم ممکن خواهد بود.

بعضی وقت ها شبهه ناشی از عدم توجه به لوازم ادعا است و اگر شبهه کننده به لوازم ادعایش آگاه شود، دست از شبهه می کشد، یا این که شرایط و موقعیت شبهه کننده و مخاطب به گونه ای است که نقد و رد لوازم شبهه برای محکوم ساختن شبهه گر مؤثرتر از رد مبنای شبهه می باشد، در این گونه موارد پاسخ گو باید از طریق رد لوازم شبهه، اصل شبهه را رد کند. نمونه این نوع مواجهه با شبهه در آیات و روایات فراوان است. از جمله قرآن در سوره مائده با طرح ادعای یهودیان و مسیحیان به همین روش به رد آنان می پردازد: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ) 1 خداوند در این جا یهودیان و مسیحیان را به لازمه سخن شان توجه می دهد و بر فرض پذیرش این که ممکن است کسی پسر یا دوست خدا باشد، سخن می گوید و می فرماید اگر شما پسران و دوستان خدا بودید نباید به واسطه گناهان تان عذاب می شدید؛ در حالی که خداوند شما را عذاب می کند؛ پس معلوم می شود شما پسر یا دوست خدا نیستی. (1) نمونه دیگر از این روش، پاسخ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به شبهه یهودیان در مورد تغییر قبله است. یهودیان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفتند: «ای محمد! آیا پروردگار تو پشیمان شده که در گذشته به تو امر می نمود به سوی بیت المقدس نماز بخوانی و حال تو را به سوی کعبه منتقل کرده است». لازمه سخن یهودیان این بود که هر حکم متفاوتی که از سوی خداوند صادر شود، نشان از پشیمانی خدا از حکم ما قبل باشد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) با ذکر مثال هایی اشتباه بودن این لازمه را نشان دادند و به این طریق شبهه آنان را رد نمودند، از جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «ای یهود! به من بگوئید مگر نه این است که خداوند کسی را بیمار کرده و پس از آن سلامت می بخشد؟ آیا او از بیمار کردن پشیمان شده؟ مگر نه این است که او زنده می کند و می میراند؟ مگر نه این است که شب را به دنبال روز و روز را به دنبال شب می آورد؟ آیا در هر یک از این موارد پشیمان شده؟»

ص: 206

یهودیان گفتند: نه! حضرت (صلی الله علیه و آله) پس از چند مثال دیگر فرمودند: «همچنین است که خدا شما را در زمانی به چیزی فرا می خواند، به جهت مصلحتی که در آن است و در زمانی دیگر به چیز دیگری امر می کند، به جهت مصلحت دیگری که در آن چیز می داند، اگر شما از هر دو اطاعت نمودید مستحق ثواب خواهید بود».⁽¹⁾

11. پاسخ به شبهه با نشان دادن تضاد در عقاید شبهه کننده

ناسازگاری و دوگانگی در اجزای عقاید یک فرد، دلیل سستی و ضعف در عقاید او است. اگر متکلم، بتواند با واکاوی عقاید شبهه کننده، تضاد و دوگانگی در عقاید او را نشان دهد و ناسازگاری التزام او به مفاد شبهه را با دیگر عقاید او بنمایاند، شبهه کننده از موضع و شبهه خود عقب خواهد نشست و نادرستی ادعای او آشکار خواهد شد. نمونه بارز این روش، مناظره امام رضا (علیه السلام) با رأس الجالوت از سران یهودیان است. در بخشی از این مناظره امام (علیه السلام) با چند پرسش از وی درباره نبوت حضرت موسی (علیه السلام) و دلایل آنها بر این نبوت، به روشنی تضاد و دوگانگی اعتقاد آنان را برملا فرمودند. مثلاً وی از یک طرف ادعا می کرد که تنها نبوت کسی که معجزات حضرت موسی (علیه السلام) را بیاورد تصدیق خواهد کرد و از سوی دیگر نبوت پیامبان قبل از حضرت موسی (علیه السلام) را می پذیرفت، در حالی که معجزات آنها متفاوت بود. یا از یک سو ادعا می کرد باید معجزات حضرت عیسی (علیه السلام) را ببیند تا ایمان بیاورد و از سوی دیگر بدون دیدن معجزات حضرت موسی (علیه السلام) نبوت او را قبول داشت و مواردی از این دست.⁽²⁾

12. پاسخ به شبهه با روش ارائه مثال

ارائه مثال، یکی از روش ها و قالب های مؤثر و متداول در انتقال مفاهیم است. این روش در پاسخ به شبهات اعتقادی نیز کارایی دارد، به خصوص برای پاسخ به شبهات افرادی که ظرفیت و توانایی دریافت و فهم مباحث علمی سنگین را ندارند، از اهمیت بیشتری برخوردار است. متکلم می تواند، از چیزهای ملموس در زندگی افراد برای رفع ابهام و

ص: 207

1- (1) ر.ک: طبرسی، پیشین، ج 1، صص 45 _ [1] 44.

2- (2) ر.ک: شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا؟؛ ج 2، ص 149.

شبهه در مسائل اعتقادی استفاده کند. در قرآن و روایات برای تفهیم معارف و همچنین پاسخ به مخالفان از مثال و قصه به نحو گسترده استفاده شده است. از جمله، قرآن در پاسخ به شبهه مسیحیان از مثال استفاده می کند: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) 1 یا در مقام پاسخ به شبهه در معاد از همین روش استفاده می کن (1) نمونه روشن دیگر از این روش، روایتی است که شیخ صدوق در کتاب التوحید نقل کرده است: «هشام بن حکم می گوید: ابوشاکر دیصانی به من گفت: در قرآن آیه ای هست که اعتقاد ما را قوت می بخشد. گفتیم: کدام آیه است؟ گفت: (هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ) 3 منظور ابوشاکر آن است که این آیه دلالت بر تعدد خداوند می کند. (من نمی دانستم چه جوابی به او بدهم، پس به حج مشرف شدم و کلام ابوشاکر را به امام صادق (علیه السلام) گفتم. ایشان فرمود: «این سخن یک کافر خبیث است. وقتی به سویش بازگشتی به او بگو: اسم تو در کوفه چیست؟ خواهد گفت: فلانی. سپس بگو: اسم تو در بصره چیست؟ باز هم خواهد گفت: فلانی. تو نیز بگو: پس خدای ما نیز چنین است، در آسمان خدا است، در زمین خدا است، در دریا خدا است و در همه جا خدا است» (2) در این روایت امام (علیه السلام) با استفاده از تمثیل جواب قانع کننده ای به شبهه گر ارائه نمودند.

ص: 208

1- (2). پس: 82_ [1] 77.

2- (4). رک: شیخ صدوق، التوحید، ص 133. [2]

در این فصل وظیفه دیگر متکلم در مقام دفاع یعنی رد اندیشه ها و باورهای ضد دینی مورد بحث قرار می گیرد.

مفهوم و جایگاه رد عقاید معارض

پس از آنکه متکلم به استنباط عقاید دینی پرداخت در کنار تبیین، تنظیم، اثبات و رد شبهات مربوط به آموزه های اعتقادی، به رد مکاتب و عقاید معارض می پردازد. متکلم در این مقام و همچنین در رد شبهات، به معنای خاص کلمه در صدد دفاع از دین برمی آید؛ زیرا دفاع اکثراً در جایی به کار می رود که خطری بالفعل یا بالقوه مطلبی را تهدید کند و متکلم در رد شبهات، به شبهه بالفعل و در رد اندیشه های ضد دینی به عقایدی که قابلیت تبدیل به شبهاتی بر ضد عقاید دینی دارند، می پردازد.

متکلم در جایگاه رد افکار ضد دینی، در صدد این نیست که شبهه ای را که متوجه عقیده ای از عقاید دینی شده پاسخگو باشد، بلکه وی به عنوان این که خود را حافظ حریم عقاید دینی می داند به همه افکار و مسائلی که از ناحیه اشخاص یا مکاتب مختلف مطرح می شود و به نوعی در تعارض با اعتقادات دینی قرار می گیرد، حساس شده و آن را مورد توجه و نقد و بررسی قرار می دهد؛ زیرا که این نوع افکار، هرچند ممکن است بالفعل خطری را متوجه دین نمی کنند ولی این قابلیت را دارند که در تقابل با آموزه های دین برآیند. به عبارت دیگر، متکلم در رد شبهه رویکرد دفاعی دارد و در برابر شبهه وارد شده به دفاع از دین می پردازد تا لطمه ای به دین وارد نشود، ولی در رد مکاتب

معارض، سیاست تهاجمی دارد و به سراغ مکاتبی می رود که ممکن است بر اساس آن شبهاتی بر ضد عقاید دین تنظیم و ارائه شود. متکلم قبل از این که چنین اتفاقی بیافتد بر اساس سیاست پیش گیرانه به نقد و رد این مکاتب می پردازد.

اسلام به رد افکار مخالف و ضد دین با حفظ موازین عقلانی، اهمیت خاصی قائل شده است. قرآن کریم دستور به جدال احسن و مناظره با مخالفان بر اساس ضوابط عقلی و شرعی را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) صادر می کند: (وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ). 1 پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در روایتی خود را به عنوان

«مجادل فی سبیل الله» (1) معرفی می کند. امام صادق (علیه السلام) نیز به برخی از یاران خود فرمودند:

«خَاصِمُوهُمْ وَ بَيِّنُوا لَهُمُ الْهُدَى الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَ بَيِّنُوا لَهُمُ ضَلَالَتَهُ». (2)

توجه به آیات قرآن و روایات و مخصوصاً سیره معصومین (علیهم السلام)، روش های معقول و تأثیرگذاری را در برخورد با عقاید و افکار گوناگون در اختیار قرار می دهد که در این بخش سعی می شود روش شناسی مواجهه و رد اندیشه های ناصواب، با استفاده از آموزه های اسلامی مورد توجه و بررسی قرار گیرد.

هدف و فواید رد

هدف اصلی از رد مکاتب معارض، پیش گیری از تولید شبهه بر علیه عقاید دینی بر اساس این مکاتب است. یکی از رسالت های متکلم، رصد افکار و اندیشه هایی است که می توانند عقاید دینی را به نوعی مورد حمله قرار دهند. متکلم با شناختن این افکار، قبل از رواج این مکاتب در جامعه و طرح شبهاتی بر علیه عقاید دینی بر اساس آن، به رد آن می پردازد.

یکی از فواید رد مکاتب معارض، رفع موانع فکری برای پذیرش عقاید درست دینی است. افرادی که عقاید ضد دینی را پذیرفته اند و به آن معتقد شده اند، اگر در برابر عقاید خود معارضی نبینند احساس خواهند کرد که عقاید و اندیشه های شان کاملاً درست

ص: 210

1- (2). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج 2، ص 125 [1]

2- (3). همان، ج 10، ص 452

بوده و احتمال اشتباه در آن نمی دهند. این احساس نادرست به عنوان مانعی در برابر پذیرش عقاید حق، عمل خواهد کرد و پذیرش عقاید درست را برای آنان غیرممکن خواهد ساخت. متکلم با زیر سؤال بردن این عقاید نادرست، زمینه پذیرش عقاید دینی را هموارتر می کند. یکی دیگر از فواید رد مکاتب معارض با دین، تقویت عقاید دینی است، زیرا رد تقیض یک گزاره دینی در واقع ارائه یک دلیل به نفع گزاره دینی است.

شرایط رد

اشاره

متکلم در جایگاه رد مکاتب و اندیشه های معارض با دین، در صورتی موفق خواهد بود که قبل از ورود به این کار مهم و همچنین در حین انجام این کار، شرایطی را رعایت کند. متغیرهایی چون مخاطب، فضای حاکم بر رد، خود متکلم و موضوع مورد بحث می توانند شرایط رد را تعیین کنند. معلوم است که متکلم در صورتی به هدف خود از رد، خواهد رسید که به صورت کامل، این شرایط را در نظر داشته باشد و به کار بندد. این شرایط عبارتند از:

شرایط رد با توجه به متکلم

متکلم باید قبل از ورود در عرصه رویارویی با اندیشه های ضد دینی، تصویری روشن از دین در ذهن خود داشته باشد. دین شناسی باعث می شود اولاً متکلم در تشخیص اندیشه های معارض با دین، دچار اشتباه نشود و اندیشه هایی را که در تقابل با دین نیستند، به اشتباه ضد دینی و آن هایی را که تقابل واقعی با دین دارند را موافق با دین، تصور نکند. ثانیاً تشخیص می دهد که یک اندیشه مخالف کدام بخش از دین را زیر سؤال می برد.

متکلم در صورتی می تواند عالمانه به رد عقاید معارض بپردازد که قبلاً با محتوای آن به طور کامل آشنا باشد. این آشنایی باید در فضایی کاملاً علمی و دور از هر نوع پیش داوری و با استفاده از منابع دست اول مربوط به صاحبان آن عقیده شکل گیرد. این تحقیق علمی، باید تا حدی انجام گیرد که بستر لازم برای اطلاع کامل متکلم با نقاط

قوت و ضعف ادعاهای مخالف را آماده سازد و در نتیجه، متکلم توانایی کافی برای نقد و بررسی آنها را داشته باشد.

بعد از آشنایی با محتوای سخن مخالف، نوبت به رد آن می‌رسد. ولی متکلم قبل از رد لازم است معلومات مورد نیاز برای این امر را فراهم سازد و یا معلومات سابق خود را متناسب با رد سخن مخالف، تنظیم کند.

متکلم باید با روش‌های رد آشنا باشد. به کارگیری این روش‌ها در مکان و زمان مناسب، مستلزم آشنایی کامل متکلم با آنهاست.

کسانی که دارای باورها یا اندیشه‌های ضد دینی هستند از سطوح مختلفی برخوردارند؛ برخی جزو بنیان‌گذاران و نظریه پردازان اصلی اند و برخی دنباله‌رو آنها. برخی سطح فهم بالایی دارند و برخی این‌گونه نیستند. برخورد متکلم با هر کدام از اینها نباید به یک شکل باشد. موفقیت متکلم در عرصه رد و میزان تأثیرگذاری در ذهن متکلم، وابسته به شناخت دقیق مخاطب دارد.

متکلم باید در کنار داشتن شرایط علمی لازم برای مواجه شدن با افکار و اندیشه‌های معارض با دین، از شرایط اخلاقی نیز برخوردار باشد. صفات اخلاقی مثل: سعه صدر، انصاف، تعصب نداشتن به اندیشه خود، صدق و راستی، حلم و صبر و احترام به مخاطب از جمله صفاتی است که برای رویارویی با اندیشه‌های انحرافی و رد آنها، لازم است.

امام صادق (علیه السلام) در توضیح جدال غیر احسن در رد عقاید مخالفان می‌فرماید: اگر مطلب باطل را با حجت و دلیلی که خداوند آن را بیان کرده رد نکنید، و به جای آن حرف طرف مقابل را رد کنید، یا مطلب درستی که او برای اثبات باطل استفاده می‌کند را رد نمایید، مرتکب جدال غیر احسن شده و کار حرامی را انجام داده اید. ⁽¹⁾ بنابراین حتی در رد مکاتب باطل نیز نباید مطلب حق را انکار کرد و مطلب نادرستی را بیان نمود و هدف وسیله را توجیه نمی‌کند.

ص: 212

در صدر این حدیث آمده است:

هل یؤتی بالبرهان الا فی الجدل بالتی هی احسن؟ بنابراین باید برهان و دلیل درست اقامه کرد.

شرایط رد با توجه فضای حاکم

شرایط زمان، مکان، فرهنگ جامعه، فضای سیاسی، افراد حاضر در مجلس رد و... برای متکلم موقعیتی را ایجاد می کنند که او مجبور است برای رد اندیشه های مخالفان، ملاحظاتی را رعایت کند. این شرایط گاه به گونه ای است که متکلم نمی تواند به طور مستقیم سخن طرف مقابل را رد کند بلکه به طور کنایه ای و غیرصریح این کار را انجام می دهد و یا متناسب با فرهنگ حاکم بر جامعه، روش ویژه ای را به کار می گیرد.

شرایط رد با توجه به موضوع

موضوع رد، می تواند ویژگی های گوناگونی داشته باشد که متکلم با توجه به آنها روش خاصی را مورد استفاده قرار می دهد. برخی از موضوعات صبغه عقلی دارند و برخی نقلی. برخی نیازمند ارائه آمار و ارقام است.

روش های رد

اشاره

رد افکار نادرست می تواند با روش های گوناگونی صورت گیرد. متکلم با در نظر گرفتن شرایط و موقعیت های مختلف، از این روش ها استفاده می کند تا رد او از توفیق بیشتر و بهتری برخوردار باشد. به برخی از این روش ها اشاره می شود.

روش تقدمبنایی و زیرساختاری

هر فکر و اندیشه ای بر یک سری از اصول و زیرساخت ها مبتنی است. زیرساخت ها نقش پایه و ستون ساختمان را بازی می کنند که با استحکام آنها، کل بنای ساختمان مستحکم خواهد شد و با ضعیف شدن یا فرو ریختن آنها، بنای ساخته شده بر روی آنها نیز فرو خواهد ریخت. اگر متکلم بتواند مبانی اندیشه طرف مقابل را نقد کند و بی اساس بودن آنها را برای مخاطب روشن سازد، باورهایی که بر آن مبنا شکل گرفته اند، به راحتی رد خواهد شد. به عنوان مثال براهمه معتقدند بعثت انبیاء عبث است. زیر بنای این

فکر، بی نیازی از پیامبر با وجود حکم عقل است زیرا به نظر آنها احکام شرع از دو حال خارج نیست یا موافق عقل است که در این صورت نیازی به تکرار مجدد آن حکم از جانب شرع نیست و یا حکم شرع مخالف عقل است که در این صورت التزام به آن و تبعیت از آن مجاز نیست. پس با وجود حکم عقل، بعث رسل لازم نیست و در نتیجه بعثت انبیاء عبث است. متکلمان این مبنا را نمی پذیرند چون پیامبر می تواند مطالبی را بیاورد که عقل آن را بیان نکرده و در عین حال ضد عقل هم نیست. (1)

نمونه دیگر رد عقیده معارض در مناظره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با یهودیان مشهود است، ادعای یهودیان این بود که عزیر پسر خداست، مبنای آنها برای ادعای شان این بود که عزیر چون پس از آن که تورات از بین رفته بود، آن را برای بنی اسرائیل بازسازی کرد و این کار را انجام نداد، مگر از آن رو که پسر خدا بود. پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای رد آنها، با یک پاسخ نقضی مبنای سخن آنان را در هم کوبید. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: چرا عزیر پسر خدا باشد و موسی که تورات را برای شما آورد و معجزه هایی که خود شما هم می دانید، از وی دیده شد، پسر خدا نشد؟ و اگر عزیر به خاطر بزرگواری در بازسازی تورات پسر خدا شد، موسی باید به پسر خدا بودن، اولی و سزاوارتر باشد... (2)

روش رد لوازم دیدگاه

گاهی اعتقاد فردی به یک دیدگاه، توجه صرف به خود آن دیدگاه است، بدون این که به لوازم غیرقابل قبول آن توجه داشته باشد. اگر چنین فردی به لوازم دیدگاه مورد قبول خود، توجه پیدا کند به راحتی از دیدگاهش دست برخواهد داشت. برای مثال در کتاب های کلامی برای رد نظریه جواز انجام کار قبیح توسط خداوند، از این روش استفاده شده است؛ زیرا لازمه پذیرش این نظریه، امکان دروغگویی خداوند است که در این صورت به

ص: 214

1- (1). علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 348.

2- (2). فقال رسول الله؟ فكيف صار عزير ابن الله دون موسى، وهو الذي جاءهم بالتوراة ورئي منه من المعجزات ما قد علمتم، و لئن كان عزير ابن الله، لما ظهر من اكرامه باحياء التوراة، فلقد كان موسى بالنبوة اولى و احق، و لئن كان هذا المقدار من اكرامه لعزير يوجب له انه ابنه، فاضعاف هذه الكرامة لموسى توجب له منزلة اجل من النبوة.... (ابو منصور احمد بن على طبرسي، الإحتجاج، ج 1، ص 29). [1]

هیچ یک از وعده ها و وعیدهای او نمی توان اعتماد کرد. همچنین خداوند می تواند معجزه را به دست پیامبران دروغین، عملی سازد که با این فرض دیگر نمی توان از راه معجزه، نبوت پیامبران راستین را اثبات کرد. (1) یا لازمه سخن کسانی که حسن و قبح عقلی را نفی می کنند و حسن و قبح شرعی را می پذیرند، امکان این خواهد بود که خداوند به جای امر به راستگویی، به دروغگویی امر کند و به جای نهی از دروغگویی، از راستگویی نهی کند، که در این صورت آنچه تاکنون خوب بوده، بد خواهد شد و آنچه تاکنون بد بوده، خوب خواهد شد و این به معنای جایز بودن تبدل ارزش های اخلاقی است که امری مردود است. (2)

روش ارجاع به بدیهیات

برخی امور از وجدانیات است و انسان با مراجعه به خود به حقانیت مطلبی و باطل بودن عقیده مقابل آن می رسد. مثلاً در مورد بحث جبر و اختیار مطلب از این قرار است. متکلم در رد جبر، شخص جبرگرا را به این حکم بدیهی عقلی متوجه سازد که عقل بین حرکت اختیاری انسان با حرکت سنگ در حال سقوط، فرق می گذارد و فرق آن دورا در اختیاری بودن اولی و غیراختیاری بودن دومی می داند و این که علم به این فرق، بدیهی است و نیازمند استدلال نیست. (3)

روش همگامی با مخاطب

هر بحثی با مخاطب، زمانی می تواند به ثمر بنشیند که بحث از نقطه مشترک شروع شود. اگر بدون شروع از نقطه مشترک و واحد بحث آغاز شود، نتیجه ای غیر از سرگردانی و عقیم ماندن بحث پیش نخواهد آمد. پیدا کردن نقطه مشترک گاهی به این است که هر دو طرف برخی از مبانی را قبول دارند و بدان ملتزم هستند و گاه بدین صورت است که متکلم با مخاطب مباحثات می کند و نقطه ای را مشترک فرض می کند و بحث را از آن

ص: 215

1- (1). علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 421.

2- (2). همان، ص 419.

3- (3). همان، صص 424 _ [1] 425.

شروع می‌کند. یعنی هر چند مبنای اساسی رد مکاتب و اندیشه‌های معارض در گرو استفاده از براهین و ادله عقلی و نقلی است، در عین حال، گاهی لازم است تا پاسخ‌گو از یک سری فنون استفاده کند تا مخاطب را به مرحله‌ای سوق دهد که بیان دلایل متمر ثمر باشد. یکی از این فنون و روش‌ها همراهی ابتدایی و ظاهری با شبهه‌کننده است، پاسخ‌گو در ابتدا به مخاطب می‌فهماند که ادعای او را فرض می‌کند و با او همراه است. در ادامه به او نشان می‌دهد که پذیرش ادعای او چه نتایج غیرقابل قبولی به همراه دارد و به این شیوه حرف او را ابطال می‌کند. البته این روش و حرکت گام به گام باید با هوشمندی و دقت کامل انجام شود تا نتایج عکس به همراه نداشته باشد. استفاده از مسلمات و مقبولات طرف مقابل در واقع نوعی مماشات با مخاطب است. موارد متعددی از این روش در قرآن و روایات دیده می‌شود. نمونه بارز این روش را حضرت ابراهیم (علیه السلام) در برابر ستاره پرستان، ماه پرستان و خورشید پرستان بکار برد و با عبارت «هذا ربی» با آنها همراهی کرد ولی زمانی که غروب بر این‌ها عارض شد، بر باطل بودن عقیده آنها استدلال کرد و غروب کردن را در شأن «رب» ندانست.

روش استفاده از مبانی طرف مقابل

در رد اندیشه‌های مخالف، گاهی شرایط اقتضا می‌کند که از مطالب مورد قبول وی نیز استفاده کرد. این روش باعث می‌شود هم زودتر نتیجه گرفت و هم راه انکار را از وی سلب کرد. امام رضا (علیه السلام) در رد اندیشه‌های مسیحیان و یهودیان و... از این روش به صورت فراوان استفاده کردند. ایشان با مسیحیان از راه تورات و انجیل و با یهودیان از راه تورات وارد گفتگو می‌شدند و از این راه نتیجه مورد نظرشان را بدست می‌آوردند. مثلاً جاثلیق در مناظره با حضرت امام رضا (علیه السلام) به مأمون می‌گوید چگونه با کسی بحث کنم که به کتابی استدلال می‌کند که من آن را قبول ندارم و به گفتار پیامبری احتجاج می‌کند که من به او ایمان ندارم؟

امام (علیه السلام) فرمود: ای مرد مسیحی، اگر از انجیل برایت دلیل بیاورم آیا می‌پذیری؟

جائلیق گفّت: مگر می توانم آنچه انجیل فرموده ردّ کنم؟ بخدا قسم بر خلاف میل باطنی ام آن را قبول خواهم کرد.

امام فرمود: اکنون، هر چه می خواهی سؤال کن و جوابت را بگیر.

پرسید: در باره نبوّت عیسی و کتابش چه عقیده داری؟ آیا منکر آن دو هستی؟

امام (علیه السلام) فرمود: من به نبوّت عیسی و کتابش و به آنچه امّش را بدان بشارت داده و حواریون نیز آن را قبول کرده اند ایمان دارم و به عیسانی که به نبوّت محمّد (صلی الله علیه و آله) و کتاب او ایمان نداشته و امّت خود را به او بشارت نداده؛ کافر.

جائلیق گفّت: مگر هر حکمی نیاز به دو شاهد عادل ندارد؟ امام فرمود: آری، او گفّت: پس دو گواه عادل از غیر همدینان خود که مسیحیان نیز او را قبول داشته باشند معرفی فرما و از ما نیز از غیر هم دینانت دو شاهد عادل بخواه. امام فرمود: اکنون کلام به انصاف راندى، آیا فردی که نزد حضرت مسیح دارای مقام و منزلتی بود قبول داری؟

جائلیق گفّت: این شخص عادل کیست؛ نامش را بگو؟ امام فرمود: نظرت در باره یوحنا دیلمی چیست؟ جائلیق گفّت: به به!! نام محبوب ترین شخص نزد مسیح را بردی! امام فرمود: تو را سوگند می دهم آیا در انجیل نیامده که یوحنا گفّت: مسیح مرا به کیش محمّد عربی آگاه نمود و بشارت داد که بعد از او خواهم آمد و من نیز به حواریون مژده دادم و آنان به او ایمان آوردند؟

جائلیق گفّت: بله، یوحنا از قول حضرت مسیح این طور نقل کرده و نبوّت مردی را بشارت داده و هم به اهل بیت و وصی او مژده داده، ولی معین نکرده که این ماجرا چه وقت اتفاق خواهد افتاد و ایشان را برای ما معرفی نکرده است تا ایشان را بشناسیم.

امام فرمود: اگر فردی که بتواند انجیل بخواند را در این جا حاضر کنم و مطالب مربوط به محمّد و اهل بیت و امّت او را برایت تلاوت کند آیا ایمان می آوری؟ جائلیق گفّت: سخن نیکی است، آن حضرت نیز ضمن احضار نسطاس رومی او را فرمود: سفر سوم انجیل را تا چه حدّی در حفظ داری؟ گفّت: به تمام و کمال آن را حفظ می باشم، سپس رو به رأس الجالوت نموده و فرمود: آیا انجیل خوانده ای؟ گفّت: آری، امام فرمود: من سفر سوم را می خوانم، اگر در آن جا مطلبی در باره محمّد و اهل بیت او و امّش بود، شهادت

دهید و اگر مطلبی در این باره نبود، شهادت ندهید، سپس امام (علیه السلام) ضمن خواندن سفر سوم تا به ذکر پیامبر رسید؛ توقف کرده فرمود: ای نصرانی تو را به حق مسیح و مادرش قسم، آیا دریافتی که من عالم به انجیل می باشم؟

گفت: آری، سپس مطلب مربوط به محمد و اهل بیت و امتش را تلاوت فرمود، گفت: حال چه می گویی؟ این عین سخن مسیح (علیه السلام) است، اگر مطالب انجیل را تکذیب کنی، موسی و عیسی را تکذیب کرده ای و اگر این مطلب را منکر شوی، قتل تو واجب است، زیرا به خدا و پیامبر و کتاب خود کافر شده ای. جاثلیق گفت: مطلبی را که از انجیل برایم روشن شود انکار نمی کنم، بلکه بدان اذعان دارم. امام فرمود: شاهد بر اقرار او باشید! (1)

روش مطالبه دلیل از طرف مقابل

در برخی موارد، مخاطب نسبت به عقیده خود، دارای استدلال محکم عقلی نیست و عقیده اش را بر پایه های سستی بنا کرده است. در این صورت بهترین روش برای رد عقیده باطل او، مطالبه دلیل از اوست و چون مخاطب توانایی ارائه دلیل منطقی را نخواهد داشت، به طور طبیعی از عقیده خود دست برخواهد داشت و یا این که در آن تجدید نظر خواهد کرد و در نتیجه فرآیند رد انجام می گیرد. قرآن کریم در رد عقاید مشرکان، از این روش استفاده کرده خطاب به آنان می گوید: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ). 2

روش برخورد هشدار دهنده

علاوه بر تسلط علمی و برخورد عالمانه با مخالف، گاهی لازم است برای نشان دادن اشتباه آشکار او و نشان دادن اهمیت موضوع، از عباراتی استفاده شود که طرف مقابل را به تأمل وا دارد. امام رضا (علیه السلام) در برخورد با کسی که خیال می کرد خداوند دارای کیفیت و مکان است، از تعبیر «ویلیک» استفاده کردند. (2) یا هنگامی که کسی جریان ساختگی

ص: 218

1- (1). ابو منصور احمد بن علی طبرسی، الإحتجاج، ج 2، ص 417. [1]

2- (3). عبدالله جوادی آملی، علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه، ص 16.

درباره حضرت داود، که عصمت ایشان را زیر سؤال می برد، در حضور ایشان بیان کردند، از شدت ناراحتی دست به پیشانی زدند و فرمودند: «انا لله و انا اليه راجعون» (1).

روش طرح سؤال

استفاده از سؤال در رد مخاطب از دیگر روش های رد است. در این روش متکلم، از مخاطب خود سؤالاتی را می پرسد که با استفاده از پاسخ هایی که مخاطب به آنها می دهد، عقیده او را زیر سؤال می برد. گاه مطلب به گونه ای است که وی با طرح یک سؤال و توجه دادن مخاطب به پیامدهای این سؤال عقیده شخص را زیر سؤال برد، مثلاً در مناظره امام صادق (علیه السلام) با عبدالله دیصانی، درباره خداوند حضرت از وی می پرسد: نامت چیست؟ او تا این جمله را شنید برخاست و بیرون رفت، یارانش به او گفتند: چرا نام خودت را به او نگفتی؟ گفت: اگر به او می گفتم نامم عبدالله است (بنده خدا) می گفت: این کیست که تو بنده او هستی؟ (2)

روش طرح احتمال

در برخی آراء، احتمالات مختلفی وجود دارد. در نظر گرفتن این احتمالات مختلف سبب می شود انسان برای اتخاذ نظریه خاص در آن مسأله، همه احتمالات را لحاظ کند و با رد آنها به یک نظریه درست دست یابد. متکلم در رد برخی از عقاید انحرافی از این روش بهره می برد و مخاطب را متوجه وجود برخی از احتمالات در مسأله مورد بحث می کند تا وی را در نظریه اخذ شده، دچار تردید کند. برای نمونه در زمان امام حسن عسکری (علیه السلام) فیلسوفی در عراق می زیست به نام «اسحاق کندی». وی به خیال این که در قرآن تناقض وجود دارد، در خانه نشست و مشغول تدوین و تألیف کتابی در تناقض قرآن شد. ابن شهر آشوب می نویسد: روزی یکی از شاگردان اسحاق کندی به محضر امام حسن عسکری (علیه السلام) وارد شد. امام به وی فرمود: آیا در بین شما فرد توانایی پیدا نمی شود که استادان کندی را در آنچه که آغاز کرده، رد کند و او را از این کار باز دارد؟!

ص: 219

1- (1). همان، ص 16

2- (2). کلینی، الکافی، ج 8، ص 79. [1]

او گفت: ما همه از شاگردان او هستیم و چگونه می توانیم در این خصوص یا در دیگر مسائل بر استاد خود اعتراض کنیم!؟

حضرت فرمود: آیا آنچه را که به تو بیاموزم، به او می رسانی؟

عرض کرد: آری.

امام فرمود: به نزد او روانه شو و نخست با وی معاشرت نیکی داشته باش و به هر چه نیاز دارد، کمکش کن. هنگامی که با او انس گرفتی، به او بگو: سؤالی به ذهنم رسیده است که دوست دارم آن را از تو بیپرسم. او خواهد گفت: سؤال کن. پس به او بگو: اگر گوینده (آورنده) این قرآن نزد تو بیاید و از تو بپرسد: آیا احتمال وجود دارد که مقصود خداوند از این گفتار، غیر از آن باشد که شما پنداشته ای و در پی آن هستی؟ او به تو خواهد گفت: آری، این احتمال وجود دارد. زیرا انسان هنگام شنیدن، بهتر متوجه معانی می شود و آنها را درک می کند. چون چنین گفت، به او بگو: شما چه می دانی شاید منظور گوینده کلمات قرآن غیر از چیزی باشد که شما تصوّر کرده ای و او الفاظ قرآن را در غیر معانی خود استعمال کرده باشد.

آن مرد از حضور امام حسن عسکری (علیه السلام) مرخص شده و به سوی استاد خود، فیلسوف عراقی، رهسپار گردید و مدتی به دستور آن حضرت با او به نیکی رفتار کرد و سرانجام در فرصت مناسب، سؤال پیشنهادی امام را از او پرسید.

کندی گفت: یک مرتبه دیگر این سخن را برایم بیان کن.

وی بار دیگر سخن امام را بیان نمود. کندی درنگی کرده و مقداری فکر کرد و دریافت که هم از نظر لغت و هم از نظر علمی این امر کاملاً محتمل است و در نظرش این سخن کاملاً صحیح آمد. از این روی به شاگردش گفت: تو را سوگند می دهم که بگویی این سخن را از کجا آموختی و چه کسی آن را به تو گفته است؟

راوی می گوید: گفتم: این، چیزی بود که بر قلبم گذشت؛ لذا از شما پرسیدم.

گفت: هرگز! همانند تو محال است بر چنین چیزی دست پیدا کند و به این مرتبه از این سخن برسد! حال به من بگو که این سخن را از کجا آوردی؟

ص: 220

گفتم: این، دستوری بود که ابو محمد امام حسن عسکری (علیه السلام) به من یاد داده است.

گفت: درست گفتمی، چرا که چنین سخنانی تنها از همان خاندان صادر می شود.

سپس آتشی درخواست کرده و هر آنچه را که نوشته بود، در آتش سوزاند.

گاهی نیز برای رد اندیشه معارض لازم است پاسخ گو استدلال طرف مقابل را به ابعاد و اجزایی تقسیم کند و به بررسی تمام ابعاد آن پرداخته و به هر کدام پاسخ دهد، بررسی همه ابعاد یک شبهه و ادعا باعث می شود که راه های گریز به روی شبهه گریسته شود و به این نحو بطلان کل شبهه ثابت می شود. نمونه هایی از این روش را می توان در قرآن و روایات مشاهده کرد. در سوره انعام خداوند برای رد اعتقاد خرافی مشرکان که استفاده بعضی اصناف حیوانات، گاهی ذکور و گاهی اناث را بر خود حرام می کردند، از این روش استفاده کرده است:

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الصَّانِئِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْرِزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اللَّهُ تَمَلَّتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ بَبْنُونِي بَعْلُمَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اللَّهُ تَمَلَّتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّأَكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. 1

در این آیات ادعای مشرکان به اجزایی تقسیم شده و به هر کدام به گونه ای پاسخ داده شده است:

آیا حرمت به جهت ذکوریت است؟ پذیرش این جهت، حرام بودن تمام حیوانات مذکر را در بر دارد که امر باطلی است.

آیا حرمت به جهت انوثنیت است؟ پذیرش این جهت، حرام بودن تمام حیوانات مذکر را در بر دارد که امر باطلی است.

آیا حرمت به سبب اشتغال رحم نسبت به نر و ماده است؟ پس تمام نرها و ماده‌ها حرامند! این قول نیز باطل است. آیا علت حرمت به سبب گرفتن حکمی از خداوند است؟ این هم باطل است؛ زیرا آنها در این رابطه چیزی از خدا دریافت نکردند، بنابراین با ابطال تمام ابعاد مسأله، ثابت می‌شود که هیچ حیوانی بدون این که خداوند بفرماید حرام نیست. (1)

نمونه دیگر از این روش، مناظره پیامبر (صلی الله علیه و آله) با مسیحیان است، آنان می‌گفتند: مسیح پسر خداست و با او یکی است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با بررسی تمام ابعاد ادعای آنان، پاسخی ارائه فرمود که مسیحیان جز سکوت و تحیر کاری نتوانستند بکنند. حضرت به آنان فرمود:

شما گفتید [خداوند] قدیم عزوجل با مسیح، پسرش یکی شده است. منظورتان از این سخن چیست؟ آیا منظورتان این است که [خداوند] قدیم، برای آن که با این پدید آمده، یعنی عیسی (علیه السلام) یکی شده، حادث است؟ یا عیسی که حادث است، به خاطر وجود قدیم که همان خدا باشد، قدیم شده است؟ و یا مفهوم سخن شما از این که وی با خدا متحد شده، این است که وی از کرامتی برخوردار شده است که هیچ کس غیر از وی، از چنین کرامتی برخوردار نگشته است؟ اگر منظورتان این است که قدیم، پدید آمده است که خودتان را باطل کرده اید؛ چون قدیم، محال است که منقلب شود و پدید آمده گردد و اگر مقصودتان این است که عیسی (علیه السلام) قدیم شده است که حرف محالی گفته اید؛ زیرا حادث، محال است که قدیم گردد. اگر منظورتان از اتحاد مسیح با خدا این است که

ص: 222

خداوند، وی را از بین دیگر بندگان برگزیده و ویژه خود ساخته است، پس به حادث بودن عیسی و مفهومی که به خاطر آن با خدا یکی شده است، اقرار کرده اید؛ زیرا هنگامی که عیسی حادث باشد و خداوند با وی یکی شده باشد یعنی معنایی را آفریده که به خاطر آن، عیسی برترین خلق خداوند شده، در این صورت، هم عیسی و هم آن معنی حادث اند و این، برخلاف سخنی است که در آغاز گفتید. 1

ابن الأثير، النهاية فى غريب الحديث، طاهر أحمد الزاوى و محمود محمد الطناحى، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع؛ قم؛ چاپ چهارم، 1364 ش.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، داراحياء التراث العربى، بيروت، 1408ق.

ابن سينا، الاشارات و التنبهات، نشر البلاغة، قم، چاپ اول، 1375 ش.

ابن سينا، الشفاء (الالهيات)، سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشى، قم، 1404 ق.

ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشى، قم، 1404 ق.

ابن سينا، النجاة من الغرق فى بحر الضلالات، محمد تقى دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، 1379 ش.

ابن سينا، عيون الحكمة، عبد الرحمن بدوى، دارالقلم، بيروت، چاپ دوم، 1980 م.

ابن شهر آشوب مازندراني، مناقب آل أبى طالب (عليه السلام)، مؤسسه انتشارات علامه، قم، 1379 ق.

ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، محرم 1405.

أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، چاپ اول، 1412 ق.

ابوزهره، محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، قاهره، دارالفكر العربى، بى جا، بى تا.

ابى سعد منصور بن الحسين الابى، نثر الدر، محمد على قرنه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، 14ق.

احمد بن فارس، ابى الحسين، معجم مقاييس اللغة، مطبعة البابى الحلبى و اولاده، مصر، 1391ق.

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم: نشر آل البيت، چاپ اول، 1409.

ارسطو، منطق (ارگانون)، میر شمس الدین ادیب سلطانی، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، 1378.

ارسطو، درباره نفس، علی مراد داودی، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، تهران، 1349.

استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، رحمه الله رحمتی، جامعه مدرسین، قم، 1424.

اشعری، ابوالحسن، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، حموده غرابه، المكتبة الأزهرية للتراث، قاهره.

افلاطون، دوره آثار افلاطون، محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، 1364 ش.

آل کاشف الغطاء محمد حسین، الارض والتریه الحسینیة، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، قم، ویرایش دوم، 1416 ق.

انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1361.

ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، تهران، چاپ سوم 1382.

بارکلی، جرج، رساله در اصول علم انسانی، یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، تهران، 1345.

بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، سید احمد حسینی، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، چاپ دوم، 1406 ق.

بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران، چاپ اول، 1416 ق.

بدوی، عبدالرحمن، ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، کویت، چاپ دوم، 1978 م.

برنجکار، رضا، حکمت و اندیشه دینی، مؤسسه نبا، تهران، 1383.

برنجکار، رضا، کلام و عقاید، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، قم، چاپ اول، 1387.

برنجکار، رضا، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، مؤسسه نبا، تهران، ویرایش دوم، 1375.

برنجکار، رضا، معرفت فطری خدا، تهران: مؤسسه نبا، 1374.

بروجردی، سید حسین، لمحات الأصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «قده»، چاپ اول، 1421 ق.

بروجردی، سید حسین، نهاية الأصول، نشر تفکر، قم، چاپ اول، 1415 ق.

بنی هاشمی، سید محمد، پرتو خرد، امیرمسعود جهان بین، نبا، تهران، 1388.

تستری، عبدالحسین بن محمد رضا، فراید الاصول، انتشارات مصطفوی، تهران، 1315.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، سید مهدی رجائی، دار الکتب الإسلامی، قم، چاپ دوم، 1410 ق.

تهانوی، محمد علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بیروت، چاپ اول، 1996 م.

جرجانی، میرسیدشریف، التعریفات، ناصر خسرو، تهران، چاپ چهارم، 1370 ش.

جرجانی، میرسیدشریف، شرح المواقف، بدر الدین نعلسانی، الشریف الرضی، قم، چاپ اول، 1325 ق.

جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، حمید پارسانیا، اسراء، قم، 1417 ق.

جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیه، قم: اسراء، چاپ اول، 1374 ش.

جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، احمد واعظی و حسین شفیعی، اسراء، قم، 1389.

جوهری، الصحاح، أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، چاپ چهارم، 1987 _ 1407 م.

حر عاملی، محمد بن حسن، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، اعلمی، بیروت، چاپ اول، 1425 ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، القائینی، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(علیه السلام)، قم، چاپ اول، 1418 ق _ 1376 ش.

حرانی، حسن بن شعبه، تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین قم، قم، چاپ دوم، 1404 ق.

حر عاملی، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت(علیهم السلام)، قم، چاپ اول، 1409 ق.

حسین زاده، محمد، عقلا نیت معرفت، مجله معارف عقلی، شماره 6، تابستان 1386.

حکیم، سید محمد تقی، الأصول العامة، المجمع العالمي لأهل البيت(علیهم السلام)، چاپ دوم، 1418 ق.

حکیم، سید محسن، حقائق الأصول، کتابفروشی بصیرتی، قم، چاپ پنجم، 1408 ق.

حیدری، سید علی نقی، اصول استنباط، قم: 1412 ق،

خرازی، سید محسن، بداية المعارف الالهية فی شرح عقاید الامامیه، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

خرمشاهی، بهاء الدین، جهان غیب و غیب جهان، انتشارات کیهان، تهران، 1365.

خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الأصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، چاپ اول، 1418 ق.

خویی، سید ابو القاسم، مصباح الأصول، کتابفروشی داوری، چاپ پنجم، 1417 ق.

دادبه، اصغر، کلیات فلسفه، چاپ هجدهم، انتشارات دانشگاه پیام نور، 1367.

دکارت، رنه، اعتراضات و پاسخ ها، علی افضلی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1384.

دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، احمد احمدی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها(سمت)، تهران، 1381.

دورانت، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن، حسن کامیاب، محمد امین علیزاده و لیلی زارع، انتشارات بهنود، تهران، 1391.

دیلمی، ابی محمد الحسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، الشریف الرضی، قم، چاپ اول، 1412 ق.

رازی، فخر الدین، المحصل، دکتر اتای، دار الرازی، عمان، چاپ اول، 1411 ق.

رازی، قطب الدین، المحاکمات بین شرحی الاشارات، نشر البلاغة، قم، چاپ اول، 1375 ش.

رازی، قطب الدین، تحرير القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، چاپ دوم، 1384 ش.

رازی، فخر الدین، أساس التقديس فی علم الکلام، مؤسسة الکتب الثقافية، بیروت، چاپ اول، 1995 _ 1415 م.

راغب أصفهانی، حسین بن محمد، مفردات غریب القرآن، دفتر نشر الکتب، چاپ دوم، 1404 ق.

زمخشری، ابی القاسم محمود بن عمر، اساس البلاغة، عبدالرحیم محمود و امین الخولی، دار المعرفة، بیروت، بی تا.

ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، احمد احمدی، مؤسسه نهادگذاری مطالعات علمی و پژوهشی گویا، تهران، 1379.

سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول (تقریرات درس امام خمینی)، قم: دارالفکر.

سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات

و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، 1375 ش.

شافعی، محمد بن طلحة، مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول (علیه السلام)، ماجد ابن أحمد العطية، بی جا، بی تا.

شاله، فلیسین، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ جدید، تهران.

شیر، سید عبد الله، الأصول الأصلية، كتابفروشی مفید، 1404 ق.

شهرستانی، محمد بن محمد، ملل و نحل، محمد سیدگیلانی، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.

الشیخ الطریحی، مجمع البحرین، السید أحمد الحسینی، مکتب النشر الثقافة الإسلامية، چاپ دوم، 1367 _ 1408 ش.

شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، التوحید، هاشم حسینی، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، 1398 ق.

شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، الخصال، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم، 1403 ق.

شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، علل الشرائع، کتاب فروشی داوری، قم، چاپ اول، 1385 ش _ 1966 م.

شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، چاپ اول، 1378 ق.

شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، من لا یحضره الفقیه، علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم، 1413 ق.

شیخ طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، دار الاضواء، بیروت، چاپ دوم، 1406 ق.

شیخ طوسی، محمد بن حسن، العدة، چاپخانه ستاره، قم، چاپ اول، 1417 ق.

شیخ مفید، محمد بن محمد، الإرشاد، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم، چاپ اول، 1413 ق.

شیخ مفید، محمد بن محمد، الامالی، تحقیق استاد ولی و غفاری، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اول 1413 ق.

شيخ مفيد، محمد بن محمد، النكت الاعتقادية، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم، چاپ اول، 1413 ق.

شيخ مفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم، چاپ اول، 1413 ق.

شيخ مفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الامامية، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم، چاپ اول، 1413 ق.

شيخ مفيد، محمد بن محمد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، قم، چاپ اول، 1413 ق.

شيخ مفيد، محمد بن محمد، مصنفات الشيخ المفيد، على مير شريفى، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، 1413 ق.

صدر الدين شيرازى (ملاصدرا)، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، دار احياء التراث، بيروت، چاپ سوم، 1981 م.

صدر الدين شيرازى (ملاصدرا)، محمد بن ابراهيم، المبدء والمعاد، سيد جلال الدين آشتياني، انجمن حكمت و فلسفه ايران، تهران، 1395 ق.

صدر الدين شيرازى (ملاصدرا)، محمد بن ابراهيم، شرح أصول الكافى، محمد خواجهوى و على عابدى شاهرودى، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، چاپ اول، 1366 ش.

صدر، سيد محمد باقر، بحوث فى علم الأصول، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى، چاپ سوم، 1417 ق.

صدر، سيد محمد باقر، دروس فى علم الأصول، دار المنتظر، چاپ اول، 1405 ق.

طباطبائى، محمد حسين، الميزان، چاپ مؤسسه اعلمى، بيروت، ج 10، ص 351.

طباطبائى، محمد حسين، بدايه الحكمة، على شيروانى، انتشارات دار الفكر، قم، چاپ چهارم، 1382.

طباطبائى، محمد حسين، نهايه الحكمة، عباس على سبزوارى، لجماعه المدرسين مؤسسه نشر الاسلامى، قم، 1424 ق 1382.

طبرسى، ابومنصور احمد بن على، الإحتجاج، نشر مرتضى، مشهد، 1403 ق.

طبرسى، على بن حسن، مشكاة الأنوار فى غرر الأخبار، المكتبة الحيدرية، نجف، چاپ دوم، 1385 ق _ 1965 م _ 1344 ش.

طوسى، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، أساس الاقتباس، مدرس رضوى، دانشگاه تهران، تهران، چاپ سوم، 1361 ش.

طوسى، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، تلخيص المحصل، دار الاضواء، بيروت، چاپ دوم، 1405 ق.

طوسى، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، قواعد العقائد، على حسن خازم، دار الغربية، لبنان، چاپ اول، 1413 ق.

عاملى، حسن بن زين الدين، معالم الدين و ملاذ المجتهدين، دفتر انتشارات اسلامى، چاپ نهم.

عبداللهى، عبدالله، درآمدى بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانى، چاپار، تهران، چاپ اول، 1389 ش.

علامه حلى، الباب الحادى عشر مع شرحه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب، فاضل مقداد و ابوالفتح بن مخدوم حسينى و مهدى محقق، مؤسسه مطالعات اسلامى، تهران، چاپ اول، 1365 ش.

علامه حلى، انوار الملكوت، محمد نجمى زنجانى، الشريف الرضى، قم، چاپ دوم، 1363 ش.

علامه حلى، حسن بن يوسف، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، حسن زاده آملى، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، چاپ چهارم، 1413 ق.

علامه حلى، حسن بن يوسف، مناهج اليقين فى أصول الدين، دار الأسوة، تهران، چاپ اول، 1415 ق.

علامه مجلسى، ملا محمد تقى، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربى، بيروت، چاپ دوم، 1403 ق.

علامه مجلسی، ملا محمد تقی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، رسولی محلاتی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چاپ دوم، 1404 ق.

علامه حلی، الجوهر النضید، محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، چاپ پنجم، 1371 ش.

علم الهدی، سید مرتضی علی بن الحسین، الذخیرة فی علم الکلام، سید احمد حسینی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، 1411 ق.

علم الهدی، سید مرتضی علی بن الحسین، الملخص فی اصول الدین، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، 1381 ش.

علم الهدی، سید مرتضی علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، سید مهدی رجائی، دار القرآن الکریم، قم، چاپ اول، 1405 ق.

عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشار، تهران، چاپ چهارم، 1373.

فارابی، ابو نصر، فصول منتزعة، فوزی نجار، المكتبة الزهراء (عليها السلام)، تهران، چاپ دوم، 1405 ق.

فاضل لنکرانی، محمد، مدخل التفسیر، دفتر تبلیغات اسلامی _ مرکز انتشارات، قم، 1413 ق.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية، قاضی طباطبائی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ دوم، 1422 ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی و اسعد الطیب، انتشارات اسوه، قم، 1383.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی، کتابخانه امام أمير المؤمنين علی (عليه السلام)، اصفهان، چاپ اول، 1406 ق.

فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ، المصباح المنیر، دار القلم، بیروت، 14 ق.

قاضی عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، قوام الدین مانکدیم و احمد بن حسین ابی هاشم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، 1422 ق.

ص: 233

قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، مؤسسه دارالکتاب، قم، چاپ سوم، 1404 ق.

کراچکی، محمد بن علی، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، احمد حسینی، المكتبة المرتضوية، تهران، چاپ دوم، 1394 ق _ 1353 ش.

کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، دکتر حسن مصطفوی، مؤسسه نشر در دانشگاه مشهد، مشهد، 1490 ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الإسلامية تهران، چاپ چهارم، 1365 ش.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات سروش، تهران، 1380.

کاپلستون، فردریک، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، امیر جلال الدین اعلم، نشر سروش، تهران، 1362.

کاپلستون، فردریک، کانت، منوچهر بزرگمهر. دانشگاه صنعتی شریف _ مؤسسه انتشارات علمی، تهران، 1360.

لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، طبع سنگی.

المتقی الهندی، علاء الدین علی، کنز العمال، الشیخ بکری حیانی، مؤسسة الرسالة، بیروت، 1409 ق _ 1989 م

مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم، چاپ دوم، 1406 ق.

محمدی ری شهری، محمد، دانش نامه عقاید اسلامی، رضا برنجکار و مهدی مهریزی، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، قم، 1385.

مدنی التبریزی، یوسف، درر الفوائد فی شرح الفرائد، مکتبه بصیرتی، قم، بی تا.

مروج، سید محمد جعفر، منتهی الدراية، انتشارات دار الكتاب جزایری، قم، چاپ اول، 1415 ق.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1374.

مصباح يزدي، محمد تقی، آموزش فلسفه، امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، 1378.

مصباح، محمد تقی، فلسفه اخلاق، اطلاعات، تهران، 1367.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، تهران، چاپ اول، 1402 ق.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (عدل الهی)، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1361.

مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، نشر اسماعیلیان، قم، چاپ پنجم،

مظفر، محمد رضا، المنطق، نشر اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، 1377 ش.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، الحاشیة علی إلهیات الشرح الجدید للتجريد، احمد عابدي، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ دوم، 1419 ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، آقا مجتبی عراقی و شیخ علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، 1403 ق.

ملکی، محمد باقر، توحید الإمامیة، محمد بیابانی، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطباعة والنشر، چاپ اول، 1415 ق.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الأصول، کتابفروشی علمیه اسلامیة، قم، چاپ دوم، 1378 ق.

نائینی، محمد حسین، أجدود التقریرات، انتشارات مصطفوی، قم، چاپ اول، 1368 ش.

نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، محمد کلانتر و محمد رضا مظفر، دار النعمان للطباعة والنشر، نجف، بی تا.

نشار، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، دارالمعارف، قاهره، چاپ چهارم، 1348 ق.

نوسباوم، مارتا، ارسطو، عزت الله فولادوند. ماهی، تهران، 1386.

هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، غلامعلی حداد عادل، فکر روز، تهران، 1378.

ورام، ابوالحسین مسعودبن ابی فراس، مجموعه ورام، انتشارات مکتبه الفقیه، قم، بی تا.

مجلات

برنجکار، رضا، مقاله «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، مجله انجمن معارف اسلامی، پاییز 84.

برنجکار، رضا، مقاله «حضور اراده در مبادی عمل»، نشریه حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره ششم، بهار 1375.

برنجکار، رضا، مقاله «فطرت در احادیث»، مجله قبسات، شماره 36، تابستان 1384.

برنجکار، رضا، مقاله «نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت»، مجله پژوهش های فلسفی، بهار 90.

ربانی گلپایگانی، علی، «برهان محرک اول در فلسفه ارسطو»، نشریه تخصصی کلام، شماره 4 (زمستان 1372).

سند، محمد، «نقش روایات در امور اعتقادی»، فصلنامه پژوهش های اصولی، شماره 6.

لاریجانی، صادق، مقاله «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، فصلنامه پژوهشی در زمینه علوم اسلامی، تابستان و پاییز 81.

معرفت، محمد هادی، «کاربرد حدیث در تفسیر»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال اول، شماره اول.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

