



کار بست عقل نظری در استنباط آموزه‌های کلامی با تکیه بر متون کلامی

مهدی نصرتیان اهور^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۷/۰۲

چکیده

عقل نظری یکی از کاربردهای عقل در استنباط مسائل کلامی است. در این کارکرد، عقل از روش‌ها و قواعد خاصی همچون: کشف استلزامات، برهان الغائب علی الشاهد، قواعد بدیهی (استحاله دور و تسلسل، استحاله ترجیح بلامرجح، برهان خلف) و براهین فلسفی - کلامی (برهان تمناع، برهان حدوث، برهان محدودیت، برهان امکان، برهان نظم، انتفای مدلول به انتفای دلیل، استحاله انقلاب در ذات، برهان ذو حدین) بهره می‌گیرد.

واژگان کلیدی

عقل نظری، قیاس الغائب علی الشاهد، کشف استلزامات، قواعد بدیهی، براهین فلسفی - کلامی.

مقدمه

کشف و استنباط گزاره‌های اعتقادی به مانند سایر گزاره‌ها، در گرو توجه به منابع و روش‌های دستیابی به آن است. صحت و درستی هر استنباطی، به صحت و درستی منابع معرفت‌بخش و روش آن استنباط بستگی دارد. رخ دادن خطا در هر یک از منابع یا روش، موجب بروز اشتباه و پدید آمدن خلل در فرایند استنباط خواهد شد. به همین جهت، بحث از امکان معرفت‌بخش بودن منابع خاص استنباط کلامی و روش دستیابی به آن، امری گریزناپذیر است.

گزاره‌های به‌دست‌آمده در علم کلام همگی از یک سنخ نیستند؛ برخی از آن‌ها جز از طریق عقل قابل وصول نیست، برخی دیگر صرفاً با توجه به منبع وحیانی قابل دستیابی هستند و گونه‌ای دیگر از مسائل کلامی با هر دو منبع عقل و وحی قابل کشف و اثباتند. به عبارت دیگر، در استنباط مسائل کلامی، منبع و روش منحصر در عقل یا نقل نیست، بلکه به خصوصیت مسئله بستگی دارد. در برخی مسائل، مثل اصل اثبات خدا، صرفاً عقل منبع استنباط است، زیرا حجیت نقل متأخر از این اصل است و نمی‌توان با نقل به اثبات توحید پرداخت. برخی دیگر از مسائل (مثل جزئیات معاد)، در حیطه عقل نیست و چاره‌ای جز تمسک به نقل وجود ندارد. عده‌ای از مسائل کلامی (مثل اصل معاد) را می‌توان هم از روش عقلی و هم از روش نقلی به دست آورد.

عقل نظری، یکی از کارکردهای عقل در حیطه استنباط مسائل گوناگون است. یکی از پرسش‌هایی که در این تحقیق، پیش روی محقق وجود دارد، پرسش از جایگاه عقل نظری در استنباط کلامی است؛ عقل نظری به چه میزان از حجیت برخوردار است؟ هم‌چنین سؤال از روش‌های کاربست عقل نظری در استنباط مسائل مختلف کلامی، از جمله دغدغه‌های مهم این مقاله است. به راستی اگر حجیت عقل نظری را پذیرفتیم، با چه شیوه‌هایی می‌توانیم از منبع مذکور استفاده کنیم و به آموزه‌های اعتقادی دست پیدا کنیم؟ در کتب کلامی به چه میزان از این عقل نظری بهره برده شده است؟ چه مسائلی از علم کلام با تکیه بر عقل نظری استخراج شده‌اند؟

این مسائل بیان‌گر پرسش‌های بنیادین پیش روی محقق در زمینه کارکرد نظری عقل در علم کلام است و سعی بر آن است تا با توجه به این پرسش‌ها، به چپ‌نش مباحث اقدام شود. در نوشتار حاضر سعی شده است با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی، به شیوه‌های مختلف کاربرد عقل نظری در استنباط کلامی در میان فرق مختلف کلامی - نه صرفاً مذهب حقه امامیه - اشاره شود، زیرا گاه تلقی می‌شود برخی فرقه‌ها به جهت بهای زیاد به شرع و دین، از استدلال

عقلی استفاده نمی‌کنند و صرفاً از عقل استنباطی و ابزاری بهره می‌گیرند، در حالی که همه فرقه‌ها از عقل نظری در استنباط مسائل کلامی استفاده کرده‌اند؛ امری که در مقاله نیز بدان اشاره شده است.

مفهوم‌شناسی

لغت پژوهان برای «عقل» معنای گوناگونی همچون: ضدجهل (فراهیدی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۵۹)، نهی و منع (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۱ق، ۴: ۶۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، دبه (جزری، ۱۳۶۷، ۳: ۲۷۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، لباس قرمز (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، پناهگاه (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، حفظ کردن (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۳۶۶)، ضد حماقت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، قوه مستعد برای پذیرش علم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷) و علم برآمده از قوه پذیرنده آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۵۰۴) ذکر کرده‌اند.

به نظر می‌رسد، همان‌گونه که ابن‌فارس و برخی لغت‌پژوهان دیگر بدان تصریح کرده‌اند، عقل به معنای منع و نهی است. قوه عقل نیز قوه‌ای است که از انجام کارهای ناپسند و گفتار نابجا منع می‌کند؛ لذا لازمه چنین منعی این است که خوب و بد را بشناسد تا بتواند از انجام کار ناپسند جلوگیری کند، وگرنه بدون شناخت این امور هیچ‌گونه منع به ترک کار زشت و امر به انجام کار خوب از عقل صادر نخواهد شد. به همین جهت، می‌توان برداشت نمود عقل به معنای منع است و به دلالت التزامی نیز بر شناخت و فهم دلالت دارد. با توجه به همین معنای لغوی می‌توان علت نام‌گذاری عقل به واژه «عقل» را کشف نمود، همان‌طور که برخی نیز بدان تصریح کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، زیرا انسان را از افتادن در مهلکه بازمی‌دارد و منع می‌کند (ر.ک: مروارید، ۱۴۱۸ق: ۲۲).

برای عقل، معانی اصطلاحی گوناگونی ذکر شده است (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۰-۱۰۴)، ولی مقصود ما از عقل در این نوشتار که با برداشت از متون دینی هم سازگار است، عبارت است از: حقیقت نوری که با آن نفس حقایق را ادراک می‌کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۹۹-۱۰۰).

اقسام عقل

برای عقل به لحاظ‌های گوناگون، تقسیم‌های متعددی ذکر شده است؛ مثل تقسیم به لحاظ وجودشناختی، تقسیم به لحاظ معقول آن، تقسیم به لحاظ عرصه حضور و تقسیم به لحاظ

کارکرد آن. در این مقاله به جهت رعایت تناسب با محتوای نوشتار، به تقسیم عقل از لحاظ کارکرد آن اشاره خواهد شد.

عقل دو گونه کارکرد دارد: کارکرد استقلالی و کارکرد آلی. مقصود از کارکرد استقلالی عقل آن است که عقل، منبع مستقل معرفت بشری تلقی شود و توان اعطای معرفت به بشر را داشته باشد. این کارکرد را می‌توان فعالیتِ برون‌منبعی عقل به شمار آورد. مقصود از کارکرد آلی عقل نیز این است که عقل به عنوان ابزاری در اختیار منبع دیگری همچون وحی قرار بگیرد. این کارکرد را می‌توان فعالیتِ درون‌منبعی عقل قلمداد کرد.

در کارکرد استقلالی عقل می‌توان به سه فعالیت اشاره کرد: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد ابزاری. مقصود از کارکرد نظری عقل یا به عبارت دیگر، عقل نظری آن است که عقل به کشف حقایق نظری، واقعیت‌ها، هست‌ها و نیست‌ها، مثل: خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی بپردازد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲). مقصود از کارکرد عملی عقل (عقل عملی) عبارت است از: ادراک بایدها و نبایدها. البته در حوزه علم کلام، مقصود همان درک حسن و قبح ذاتی افعال است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶). مقصود از عقل ابزاری همان چیزی است که انسان را به تدبیر و اصلاح امور زندگی و سامان‌بخشی به معاش دنیوی هدایت می‌کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

در کارکرد غیراستقلالی عقل نیز می‌توان به کارکرد استنباطی و کارکرد دفاعی اشاره کرد. مقصود از کارکرد استنباطی عقل این است که عقل در محدوده وحی به فهم منظور متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازم نص، مقایسه عام با خاص، مطلق و مقید و جمع‌بندی میان آنها می‌پردازد. به طور خلاصه، مباحث الفاظ علم اصول فقه را می‌توان از جمله کارکردهای استنباطی عقل به حساب آورد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹). مقصود از کارکرد دفاعی عقل این است که عقل به دفاع از دین برمی‌خیزد. «دفاع» به معنای عام کلمه، اقداماتی است که متکلم پس از استنباط آموزه‌های دینی و در مواجهه با مخاطب جهت زمینه‌سازی برای اعتقاد او به دین انجام می‌دهد. این مراحل عبارتند از: تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

حجیت عقل نظری

کارکرد عقل نظری در میان فرق و مکاتب کلامی، امری مسلم و پذیرفته‌شده است و هر یک از آنها در استنباط اعتقادات از آن بهره می‌برند؛ با این تفاوت که در تبیین منشأ و ملاک وجوب استدلال و به‌کارگیری عقل نظری در علم کلام اختلاف اساسی وجود دارد. اشاعره وجوب

به‌کارگیری استدلال‌های عقلی کلامی را شرعی می‌دانند و امامیه و معتزله آن را عقلی تلقی می‌کنند. این اختلاف نیز از این‌جا ناشی می‌شود که پشتوانه وجوب استدلال عقلی در علم کلام، قاعده شکر منعم و دفع ضرر محتمل است. این حکم نیز از جمله احکام عقل عملی است. احکام عقل عملی نیز جملگی به حسن و قبح برمی‌گردد؛ حسن و قبحی که اشاعره آن را شرعی می‌دانند و شیعه و معتزله عقلی. پس در کارکرد عقل نظری در علم کلام، میان طوایف گوناگون اتفاق نظر وجود دارد، ولی در منشأ و ملاک آن با هم اختلاف دارند. می‌توان اختلاف بر سر شرعی یا عقلی بودن وجوب نظر در معرفت‌الله را نیز شاهد این ادعا دانست (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۵۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۰-۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۶: ۳۵۰).

روش‌ها و قواعد عقل نظری در علم کلام

برای کاربردی ساختن عقل نظری در علم کلام، روش‌ها و قواعد گوناگونی وجود دارد که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. کشف استلزامات

در منابع و مصادر اعتقادی شاید گزاره‌ای به صورت صریح نیامده باشد، ولی با به‌کارگیری عقل نظری و رابطه برقرار کردن میان دو گزاره و کشف تلازم میان آن‌ها بتوان به قضیه اعتقادی اذعان نمود. در علم کلام از روش کشف استلزامات به وفور استفاده شده و همین امر باعث ازدیاد داده‌های کلامی شده است. در ادامه، جهت تبیین کیفیت استفاده از این روش در استنباط گزاره‌های مختلف کلامی، به نمونه‌هایی اشاره می‌شود.

۱-۱. وجوب نظر و استدلال

با در نظر گرفتن تلازم میان وجوب مقدمه و وجوب ذی‌المقدمه، می‌توان از وجوب معرفت‌الله به وجوب نظر و استدلال دست یافت. شناخت خدا یکی از واجبات اعتقادی است. متکلم پس از آگاهی از وجوب معرفت خداوند، راه‌های رسیدن به این وجوب را بررسی می‌کند و می‌بیند از طریق حس نمی‌تواند به معرفت‌الله برسد، زیرا روش حسی در موجودات مادی و جسمانیات ممکن است، در حالی که جسم و جسمانیت در خداوند راه ندارد. از طرفی، با بهره‌گیری از روایت و خبر نیز نمی‌توان به معرفت‌الله رسید، زیرا حجیت خبر خود رهین اثبات نبوت است؛ نبوتی که بدون اثبات توحید معنا نخواهد داشت. پس خبر، دو مرتبه از توحید

متأخر است و یارای اثبات معرفت‌الله را ندارد. در نتیجه فقط از طریق استدلال و نظر است که می‌توان به این واجب دست یافت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۲۰؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱؛ حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۶-۶۵؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸-۲۹).

۱-۲. اثبات قدرت

در کتب کلامی برای اثبات قدرت الهی از رابطه میان علت و معلول بهره می‌گیرند. در مباحث کلامی و فلسفی انفکاک میان علت تامه و معلول آن را معقول نمی‌دانند. اگر علت تامه فاعل موجب باشد، معلول وی از جهت قدم و حدوث با وی هم‌صفت خواهد بود؛ معلول فاعل موجب حادث نیز حادث است، معلول فاعل موجب قدیم نیز قدیم خواهد بود. اگر علت تامه، فاعل غیرموجب باشد لزومی ندارد معلول با علت در صفت حدوث و قدم هماهنگ باشد، زیرا معلول فاعل غیرموجب حادث نیز حادث است، ولی لزومی ندارد معلول فاعل غیرموجب قدیم، قدیم باشد. به همین جهت است که در علم کلام از صفت حدوث و تلازم در رابطه علت و معلول، صفت قدرت الهی را اثبات می‌کنند؛ بدین صورت که مقتضای قدرت خداوند این است که بر ترک یا فعل معلول قدرت دارد و هر کدام را بخواهد، می‌تواند تحقق بخشد؛ پس حدوث عالم و ممکن نبودن حدوث در ذات الهی، کاشف از وجود صفت قدرت است. با توجه به این صفت است که خداوند در عین قدیم بودنش می‌تواند معلول حادث داشته باشد (رازی، ۱۳۸۳: ۵۹؛ حلبی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۱).

هم‌چنین در این کتاب‌ها، گاه با برقراری تلازم میان عدم تناهی وجود و عدم تناهی صفت، عمومیت قدرت خداوند را اثبات کرده‌اند. وجود خداوند، وجودی مطلق است که هیچ چیزی نمی‌تواند برای وی حد شمرده شود؛ چه حدّ عقلی و چه حدّ خارجی. به طو طبیعی آنچه غیرمتناهی در وجود است، باید در صفات کمال و جمال نیز نامتناهی باشد، زیرا وجود، منبع تمام کمالات است. پس عدم تناهی در ناحیه وجود با عدم تناهی در ناحیه کمالات با هم تلازم دارند. قدرت نیز یکی از کمالات خداوند است که به تبع عدم تناهی در وجود، قدرت الهی نیز نامتناهی است و هیچ حدی ندارد؛ به همین جهت است که قدرت خداوند عام است و هر ممکن‌الوجودی را در بر می‌گیرد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۵۸).

در مقابل، برخی با برقراری تلازم میان عمومیت قدرت و اتصاف فعل به یکی از اوصاف طاعت، معصیت و عبث سعی کرده‌اند از استحاله دومی، عدم عمومیت قدرت خداوند به مثل مقدور را ثابت کنند. آن‌ها معتقدند افعال انسانی از سه حال خارج نیست؛ یا امتثال امر الهی است و عنوان «طاعت» را به خود می‌گیرد یا مخالفت با امر خداوند است که عنوان «معصیت»

را با خود یدک می‌کشد و یا نه امثال امر است و نه مخالفت با آن؛ بدین صورت که اصلاً در این مورد، از جانب شارع حکمی تشریح نشده است. در این صورت، عنوان «عبث» و «بیهودگی» را با خود خواهد داشت. اگر خداوند بخواهد به مثل مقدر عبد قدرت داشته باشد، باید فعلش به یکی از این سه عنوان متصف باشد، در حالی که هیچ یک در حق خداوند معنا ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۳-۲۸۴).

۳-۱. معجزه و اثبات صدق نبی

اعتماد کردن به مدعی نبوت، یکی از دغدغه‌های بشر تلقی می‌شود. از میان بشر قطعاً افرادی واسطه میان خداوند و بندگان هستند و شریعت الهی را به آن‌ها می‌رسانند، ولی در این بین افرادی نیز وجود دارند که بدون صلاحیت داشتن، ادعا می‌کنند از سوی خداوند برای ارشاد و هدایت مردم آمده‌اند. به همین جهت، تشخیص نبی از فردی که متنبی است و ادعای دروغین دارد، یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین کارها در ادیان تلقی می‌شود.

برای اثبات نبوت هر شخصی، راه‌های گوناگونی وجود دارد. یکی از این راه‌ها، «معجزه» است. وقتی پیامبری معجزه بیاورد، می‌توان به وی اعتماد کرد و به دستورات وی خاضع بود، زیرا منطقی‌ترین معجزه و صدق گفتار صاحب آن تلازم وجود دارد. این تلازم را می‌توان با توجه به صفت «حکمت الهی» به وضوح نشان داد، زیرا عدل و حکمت از صفات خداوند هستند. خداوند هیچ‌گاه ظلم نمی‌کند و فعل مخالف حکمت نیز انجام نمی‌دهد. از سویی نیز خداوند هدایت مردم را در نظر دارد، نه گمراهی و کفر آن‌ها را. با توجه به این دو مقدمه، اگر کسی ادعای پیامبری و سفارت از طرف خداوند را داشته باشد و در عین حال برای اثبات این ادعا معجزه هم بیاورد، نشان از صادق بودن وی است، زیرا اگر صادق نباشد، صفت حکمت و عدل خداوند زیر سؤال می‌رود. چگونه ممکن است خداوند به فرد دروغ‌گو، توان معجزه بدهد و با این طریق بندگان به گمراهی بیفتند، در حالی که هدف خداوند گمراه کردن آن‌ها نیست، بلکه هدایت آن‌ها یکی از مهم‌ترین غایات خلقت و ارسال رسل است؟! بخشیدن توان آوردن معجزه به کسی که پیامبر نیست و در ادعای خود دروغ می‌گوید نیز با حکمت الهی سازگار نیست؛ به همین جهت، پس از اثبات معجزه به حکم عقل بدیهی، به فرامین مدعی نبوت گوش داده می‌شود و عقلاً مخالف وی را نیز سرزنش می‌کنند. همین امر، کاشف از صدق وی است. پس میان معجزه و صدق مدعی نبوت می‌توان این رابطه تلازم را مشاهده کرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۹۴-۹۶).

۲. برهان الغائب علی الشاهد

همان‌طور که غزالی، سیدجمال‌الدین و شرفی تصریح دارند، برهان «الغائب علی الشاهد» همان امری است که در منطق به آن «تمثیل» می‌گویند (غزالی، ۱۹۹۴: ۵۹؛ افغانی، ۱۴۲۳ق: ۳۳۱ و ۶۹؛ شرفی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۱۴-۲۱۵). در استدلال‌های گوناگون مشاهده می‌شود وقتی به شیء غایبی دسترسی نیست و می‌خواهند صفت یا حالتی را برای وی اثبات یا نفی کنند، با استفاده از شیء مشاهده‌شده و رابطه آن با صفت یا حالت مذکور، دست به چنین امری می‌زنند. به طور مسلم، میان امر غایب و امر مشاهده‌شده، سنخیت، مناسبت و اشتراکی لحاظ می‌شود، وگرنه بدون وجود امر جامع میان آن‌ها چنین استدلالی معنا نخواهد داشت.

هرچند برهان مقایسه کردن شیء غایب به شیء حاضر، موافقان و مخالفانی دارد، آنچه مهم است نشان دادن برخی موارد کاربرد این قاعده در استنباط گزاره‌های کلامی است. این قاعده از اصول فقه به علم کلام سرایت کرده است، همان‌طور که فخرالدین رازی به این امر تصریح می‌کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۱: ۱۰۸).

از قاعده مزبور در موارد متعدد، از استنباط آموزه‌های کلامی استفاده شده است که در ادامه به برخی از این موارد اشاره خواهد شد.

۲-۱. رابطه صفات خداوند با ذات

اشاعره با تمسک به همین قاعده در مبحث صفات خداوند، هم اصل صفات را برای خداوند اثبات کرده‌اند و هم زیادت آن بر ذات را. آن‌ها معتقدند صفات کمالیه، همان‌گونه که در انسان مفهوماً و مصداقاً با ذات انسان مغایرت دارد، در خداوند نیز چنین است.

آن‌ها در باب علم خداوند می‌گویند: عالم بودن خداوند از دو حال خارج نیست: الف) عالم است و علمش مغایر با ذاتش نیست. ب) عالم به علمی است و علمش غیر نفسش است. اگر علمش به نحو صورت اول باشد، در این صورت ذاتش همان علم است، در حالی که محال است علم عالم باشد و عالم علم باشد. پس بر طبق این استحاله، اگر خداوند عالم است دیگر نمی‌تواند علم نیز باشد؛ به همین دلیل، علمش زاید بر ذاتش است (اشعری، بی‌تا: ۳۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۵-۳۶).

ابوالحسن اشعری همین نحوه استدلال را درباره سایر صفات نیز جاری می‌داند و به همین جهت، در همه صفات الهی معتقد است آن‌ها زاید بر ذات الهی هستند، نه این‌که مفهوماً تغایر و مصداقاً اتحاد داشته باشند (اشعری، بی‌تا: ۳۲).

معتزله نیز با بهره‌گیری از همین قاعده، در انکار صفات خداوند برآمده‌اند و معتقدند نمی‌توان برای خداوند صفاتی در نظر گرفت، بلکه ذات وی به گونه‌ای است که نایب از این صفات است.

آن‌ها معتقدند واقعیتِ صفات، مغایرت داشتن آن با موصوف است و اگر خداوند بخواهد اوصافی داشته باشد، باید پذیرفت این امور مغایر با ذات وی هستند؛ امری که ملازم با ترکیب در ذات خداوند متعال است و عقل چنین امری را در ذات خداوند ممکن نمی‌داند؛ پس به ناچار باید وجود صفات برای خداوند را نفی نمود. از طرفی نیز اگر از خداوند صفات کمال (مثل علم و قدرت) را نفی کنیم، نقص در ذات خداوند راه می‌یابد. تنها راه‌حلی که می‌تواند از ترکیب در ذات خداوند و راه‌یابی نقص به ذات وی جلوگیری کند، روی آوردن به نظریه «نیابت» است. مطابق این نظریه، خداوند کارهای عالمانه و قادرانه انجام می‌دهد، بدون این که صفت علم و قدرتی در کار باشد، بلکه ذات وی جای‌گزین این صفات است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۴-۳۵).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، معتزله نیز در باب صفات الهی به قاعده مذکور متمسک شده‌اند، ولی نه برای اثبات آن، بلکه برای نفی صفات از خداوند؛ برخلاف اشاعره که با تمسک به این قاعده، در صدد اثبات این صفات برای خداوند هستند. شاید مقصود کسانی که معتقدند معتزله در باب صفات الهی از این قاعده بهره نگرفته است نیز همین امر باشد که آن‌ها از این قاعده در اثبات صفات برای خداوند استفاده نکرده‌اند (شافعی، ۱۴۲۲ق: ۱۶۴-۱۶۵).

۲-۲. کلام نفسی

یکی از مباحث چالش‌برانگیز صفات الهی در علم کلام، اختلاف در ماهیت کلام الهی است. آنچه به طور مسلّم و همگانی در میان مکاتب کلامی دیده می‌شود، پذیرش کلام لفظی است. همگی اتفاق نظر دارند که خداوند می‌تواند الفاظی را خلق کند و از طریق آن با نبی خود ارتباط برقرار کند، ولی اختلاف در این است که: آیا علاوه بر این ایجاد صوت، صفت ذاتی کلام که غیر از علم باشد، در خداوند وجود دارد یا خیر؟

امامیه و معتزله معتقدند، غیر از کلام لفظی در ذات خداوند کلام نفسی معنا ندارد. بله، پیش از صدور این الفاظ حادث می‌توان گفت علم به آن‌ها در خداوند وجود دارد و این علم نیز صفت ذاتی است، ولی اشاعره معتقدند در ذات خداوند علاوه بر این علم، صفت دیگر و مغایر با علم یافت می‌شود که منشأ کلام لفظی نیز می‌باشد. فضل بن روزبهان برای تبیین این حالت، از قیاس «الغائب علی الشاهد» بهره می‌گیرد. او می‌گوید: هر انسانی وقتی می‌خواهد صحبت کند، در نفس او علاوه بر علم، معنای دیگری نیز یافت می‌شود که نمونه بارز آن را می‌توان وقتی تصور کرد که شخص می‌خواهد نزد پادشاه صحبت کند. پیش از رفتن به نزد پادشاه در ذهن خود الفاظ را مرتب می‌کند، کلمات را انتخاب می‌کند و در ذهن خود خطابه خوبی را فراهم

می‌کند و دائم به خود می‌گوید: چنین می‌گویم و چنان. همین امر نشان می‌دهد در انسان علاوه بر صفت کلام لفظی، معنایی نیز در وی وجود دارد که از آن با نام «کلام نفسی» می‌توان یاد کرد. درباره خداوند نیز همین امر صادق است؛ با این تفاوت که در انسان این معنا حادث است آن‌هم به تبع ذات انسان، ولی در خداوند قدیم است به تبع ذات وی (مظفر، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۲۵-۲۲۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۹۷-۱۹۸ و ۲۰۳).

۳. قواعد بدیهی عقلی

متکلم گاه در کشف و استنباط برخی گزاره‌های کلامی، به برخی قواعد مسلم و بدیهی عقلی تکیه می‌کند که مورد اتفاق همه عقلاست و با توجه به آن‌ها، گزاره‌های مختلف کلامی را استخراج می‌کند. بدون توجه به این قواعد، عملیات استنباط گزاره‌های گوناگون کلامی با مشکلات جدی مواجه خواهد شد.

۳-۱. استحاله دور و تسلسل

یکی از مبانی مباحث استدلالی، بطلان دور و تسلسل است. به ادله فراوانی، دور و تسلسل باطل است. از این دو مبنا در استدلال‌های صورت‌گرفته در علم کلام به وفور استفاده شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف) مراجعه به متون وحیانی در اثبات توحید

یکی از مباحث ریشه‌ای علم کلام، بررسی امکان مراجعه به متون وحیانی در اثبات اصل توحید است؛ امری که بسیاری از نظریه‌پردازان اسلامی آن را محال می‌دانند. آن‌ها معتقدند مراجعه به متون وحیانی در اثبات اصل توحید و وجود خداوند، با مشکل دور همراه است، زیرا زمانی می‌توان از متون وحیانی و گفتار پیامبران استفاده کرد که صدق و راستی گفتار وی معلوم باشد. صدق و راستی گفتار وی نیز پس از اثبات اصل وجود خدا و صفت علم و حکمت وی و اعطای معجزه به دست وی معلوم خواهد شد. به همین جهت است که تمسک به قول و گفتار پیامبر در اثبات اصل وجود خدا، مستلزم دور است (رازی، ۱۳۸۳: ۵۴-۵۵).

ب) عصمت امام

در این‌که امام باید معصوم باشد یا خیر، نزاعی میان متکلمان اسلامی وجود دارد. شیعه معتقد است امام باید معصوم باشد، همان‌گونه که پیامبران معصوم هستند. یکی از این استدلال‌های صورت‌گرفته برای اثبات عصمت امام، بر اساس بطلان تسلسل است. اگر امام

معصوم نباشد و خطا کردن برای وی ممکن باشد، باید امام دیگری باشد که خطای وی را تصحیح کند. آن امام دوم نیز نیازمند به امام دیگری است که خطای وی را تصحیح کند و این سلسله یا تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت که امری محال است و یا باید به امامی ختم شود که معصوم است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۰).

۲-۳. استحاله ترجیح بلا مرجح

یکی از اصولی که متکلمان در استنباط آموزه‌های اعتقادی بدان تمسک کرده‌اند، «استحاله ترجیح بلا مرجح» است. اگر امری حالت امکانی داشت و طرفین آن در حد یکسان از اولویت بودند و سپس یکی از این طرفین بر دیگری برتری یافت، قطعاً چنین حالتی به علتی مستند است و نمی‌تواند بدون علت باشد، زیرا چنین امری به معنای ترجیح بلامرجح است. در ادامه، به نمونه‌ای از کاربرد اصل مذکور در علم کلام اشاره خواهد شد.

الف) عمومیت قدرت خداوند

در این‌که آیا قدرت خداوند شامل همه ممکنات می‌شود یا مختص برخی از آنهاست، اختلافی میان متکلمان به چشم می‌خورد. برخی معتقدند قدرت خداوند شامل مقدرات بندگان نیست و یا خداوند بر قبیح قدرت ندارد و یا محدودیت‌هایی مشابه آن؛ در مقابل، بسیاری از متکلمان، به‌خصوص متکلمان امامیه معتقدند قدرت خداوند درباره همه ممکنات عمومیت دارد و هیچ محدودیتی از ناحیه قدرت نیست. آن‌ها برای اثبات این مدعا از براهینی استفاده کرده‌اند که یکی از آن‌ها مبتنی بر استحاله ترجیح بلا مرجح است. نسبت خداوند به جمیع مقدرات یکسان است، زیرا خداوند مجرد از ماده است. نسبت مقدرات به خداوند نیز از جهت نیازمندی یکسان است، زیرا همگی ممکن‌الوجود هستند و این علت در همه یکسان وجود دارد؛ پس اختصاص یافتن قدرت خداوند به برخی از این مقدرات و شامل سایرین نشدن، ترجیح بلا مرجح است. ترجیح بلا مرجح نیز قبیح است؛ پس قدرت خداوند به همه مقدرات و ممکنات به نحو واحد است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۳). مشابه همین استدلال را می‌توان درباره عمومیت علم خداوند به جمیع ممکنات اقامه کرد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۴).

۳-۳. برهان خلف

برهان خلف، یکی از روش‌های اثبات غیرمستقیم قضیه است. گاه لازم می‌آید برای آن‌که قضیه‌ای اثبات شود، از طریق ابطال خلاف آن وارد شد. در صورتی که بتوان طرف مقابل قضیه را باطل کرد، دیگر نیازی به اثبات جداگانه خود قضیه نیست، بلکه ابطال طرف مقابل، خود

راهی برای اثبات قضیه است. از این شیوه به «برهان خلف» یاد می‌کنند (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۱۸۶). در ادامه، به نمونه‌هایی از کاربرست آن در استنباط کلامی اشاره می‌شود.

الف) وحدت خدا

برای تبیین وحدت خداوند، براهین و تقریرات متعددی اقامه می‌شود. یکی از این براهین، بر اساس برهان خلف است. اگر در عالم، دو واجب‌الوجود تصور شود، حتماً در صفت واجب‌الوجود بودن با هم شراکت دارند؛ پس به ناچار نیاز به وجه تمایز میان آن‌هاست، زیرا اگر هیچ تمایزی از هم نداشته باشند، دوئیت معنا ندارد و اگر وجه تمایزی وجود داشته باشد، باید پذیرفت که واجب‌الوجودها در ذات خود مرکبند، زیرا در برخی صفات با هم اشتراک دارند و در برخی صفات تمایز. از سوی دیگر، در علم کلام ثابت شده است که مرکب نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، زیرا مرکب به اجزای خود نیاز دارد و واجب‌الوجود بودن با نیازمندی سازگار نیست. پس تصور دو واجب‌الوجود، منجر به خلاف مفروضات معلوم در علم کلام است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۱۴). با همین تبیین نیز می‌توان ترکیب در ذات خداوند را نفی کرد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۹).

ب) نفی ولد از خداوند

یکی از مباحث مهم کلام اسلامی، نفی فرزند از خداوند است؛ امری که حتی به صراحت در متون وحیانی مثل قرآن نیز بدان تصریح شده است؛ در مقابل، برخی از فرقه‌های کلامی غیراسلامی بر وجود فرزند برای خداوند پافشاری می‌کنند. متکلمان اسلامی در ابطال این تفکر، از براهینی همچون برهان خلف بهره گرفته‌اند. اگر فرزنددار بودن برای خداوند ممکن باشد، فعل تدریجی در وی ممکن خواهد بود. فعل تدریجی ملازم با ماده و حرکت است؛ پس باید پذیرفت ماده و حرکت در خداوند ممکن است، در حالی که این امر خلاف مفروضات ثابت‌شده در علم کلام است و نمی‌توان به آن پای‌بند شد؛ پس خداوند، فرزندی نخواهد داشت (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۷).

ج) انقطاع تکلیف

یکی از مباحث موجود در علم کلام، بحث از دائمی بودن یا نبودن تکلیف است. آیا وجود تکالیف، همیشگی است و یا در نهایت باید در مرحله‌ای از زندگی بشری (قیامت)، این تکلیف قطع گردد؟ این مسئله امری است که از آن با «امکان انقطاع تکلیف» یاد می‌کنند. برای اثبات این امر، گاه از دلایل نقلی استفاده می‌شود و گاه نیز از دلایل عقلی. یکی از ادله عقلی اقامه‌شده

بر آن، مبتنی بر برهان خلف است. اگر تکلیف همیشگی و دائمی باشد، نمی‌توان ثواب و پاداش اعمال خوب را به فرد مؤمن رساند، زیرا تکلیف مشروط به مشقت است و ثواب نیز مشروط به مقارن نبودن با مشقت، و جمع کردن میان این دو امر محال است. به ناچار باید میان تکلیف و ثواب فاصله باشد؛ به همین جهت نمی‌توان تکلیف را همیشگی دانست.

۴. براهین فلسفی - کلامی

در برخی استدلال‌های کلامی، بر قضایای کلی تکیه شده است که مانند قواعد بدیهی ذکر شده در بالا نیستند، ولی از ارزش علمی برخوردارند و به جهت اختلافی بودن برخی از این موارد و یا بدیهی اولیه تلقی نشدن آن‌ها و نیازمندی به استدلال در پذیرش آن‌ها، به صورت مستقل و جداگانه از قواعد بدیهی عقلی بیان می‌شوند. از جمله این استدلال‌ها می‌توان به براهین زیر اشاره کرد.

۴-۱. برهان تمناع

«برهان تمناع» بدین معناست که اگر دو فاعل بر سر یک فعل نزاع کنند، یا باید فعل و اراده هر دو محقق شود که اجتماع ضدین و نقیضین رخ می‌دهد، یا فعل و اراده هیچ‌یک محقق نشود که ارتفاع نقیضین پیش می‌آید و یا باید اراده یکی بر دیگری برتری یابد که ترجیح بلا مرجح رخ می‌دهد. از این‌گونه استدلال برای اثبات وحدت خداوند و گاه نیز برخی از فرقه‌های کلامی برای اثبات استناد افعال بشری به خداوند استفاده می‌کنند.

مطابق برهان تمناع، اگر در عالم دو خدا وجود داشته باشد که یکی اراده کند شیء خاصی حرکت داشته باشد و دیگری اراده کند که آن شیء ساکن و بی‌حرکت باشد، در این صورت اگر هر دو اراده‌ها محقق شود که هم سکون و هم حرکت در شیء در آن واحد عارض شده است و محال. و اگر هیچ یک در شیء به وجود نیاید، در این صورت آن شیء از حرکت و سکون در آن واحد خالی خواهد ماند و چنین امری نیز محال است و اگر یکی از این دو امر محقق شود و دیگری نه، در این صورت خدایی که اراده‌اش تحقق نیافته از خدایی ساقط است، زیرا عاجز است و عجز با صفت پروردگاری سازگار نیست (رازی، ۱۳۸۳: ۷۰).

اشاعره برای اثبات صحت انتساب افعال بشری به خداوند، از روش‌ها و استدلال‌های گوناگونی استفاده کرده‌اند. یکی از این استدلال‌ها بر اساس برهان تمناع پایه‌ریزی شده است. اگر عبد فاعل افعال منتسب به او باشد، باید میان او و خداوند تمناع ایجاد شود، زیرا اگر بنده بخواهد حرکت کند و خداوند بخواهد او ساکن و بی‌حرکت باشد، در این صورت اگر هر دو اراده

محقق شود، این بنده هم باید متحرک باشد و هم ساکن. چنین چیزی محال است. و اگر هیچ‌یک محقق نشود، باز محال است که فرد از هر دو وصف سکون و حرکت خالی باشد، زیرا این دو ضدانی هستند که شق سومی برای آن‌ها متصور نیست و به ناچار باید یکی محقق شود. و اگر بخواهد اراده عبد بر اراده خداوند برتری یابد، در این صورت اراده خداوند مغلوب اراده عبد خواهد شد که محال است، زیرا مستلزم عجز است و اگر بخواهد اراده خدا بر اراده عبد برتری یابد، باز امر محالی رخ می‌دهد، زیرا قدرت عبد و قدرت خداوند از جهت قدرت بودن بر فعل یکسان است، وگرنه عبد عاجز از فعل خواهد بود؛ در این صورت نیز ترجیح قدرت خدا بر قدرت عبد، ترجیح بلامرجح است. پس برای برطرف کردن این محذورات، به ناچار باید پذیرفت عبد در افعال خود هیچ قدرتی ندارد تا بحث تمانع پیش بیاید (رازی، ۱۳۸۳: ۶۶).

۴-۲. برهان حدوث

در برهان حدوث با استفاده از تغییر و تحول موجود در اشیای عالم، به نیازمندی آن‌ها به محدث اشاره شده است. این برهان یکی از ادله اثبات وجود خداوند در کتب کلامی و روایی است. مطابق این برهان، ما به وضوح تغییر و تحول موجود در عالم و جزئیات آن را مشاهده می‌کنیم، زیرا موجودات عالم دائماً در حال رشد و یا ضعف و سستی هستند و با گذر زمان اوصاف آن‌ها، از جمله زمان خاص داشتندشان تغییر می‌کند و خلاصه‌دائماً در حال تغییرند. و چون هر صورت و حالتی پیش‌تر نبوده و اکنون ایجاد می‌شود، پس حادث است و نیازمند به وجودآورنده. به همین جهت است که عالم نیازمند خدایی است که آن را ایجاد کرده باشد (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۶-۳۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق ۱: ۷۸-۷۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۶؛ رازی، ۱۳۸۳: ۵۷).

از آن‌جا که میان متکلمان و فلاسفه در تام بودن برهان حدوث اختلاف است و برخی همچون علامه در شرح تجرید معتقدند این برهان نیازمند به برهان امکان و وجوب است، نه این‌که برهان مستقلی باشد (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۰). برهان مزبور جزء براهین فلسفی - کلامی قرار گرفت نه جزء بدیهیات عقلی، زیرا بدیهیات عقلی در اصل کارایی و نحوه استفاده از آن، اختلافی نیست.

۴-۳. برهان محدودیت

در برهان محدودیت نیز تکیه بر نیازمند هر محدودی به محدودکننده است. مطابق این برهان، در عالم امکانی امور فراوانی را مشاهده می‌کنیم که چه بزرگ یا کوچک، قوی یا ضعیف، گیاه، حیوان، انسان و... باشد، با محدودیت‌هایی همچون قید زمان، مکان، کیفیت و خصوصیت

ویژه همراه است. از سویی نیز محدودیت را خود اشیا به وجود نمی‌آورند، بلکه از ناحیه غیر ایجاد می‌شود و همین امر حاکی از آن است که محدود نیازمند به شیء دیگری است که حد را در او ایجاد کند و این شیء دیگر نیز اگر بخواهد محدود باشد، به همین مشکل مبتلاست، مگر این که خود نامحدود باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۲؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۹).

۴-۴. برهان امکان

برهان امکان و وجوب، یکی از براهینی است که در علم کلام برای اثبات خداوند از آن بهره گرفته شده است. در تبیین کیفیت استناد به این برهان گفته می‌شود: در هستی موجود یافت می‌شود؛ این موجود یا به گونه‌ای است که وجود برایش ضروری است و قابل انفکاک از وی نیست و یا وجود از وی قابل انفکاک است. قسم اول همان واجب‌الوجود است و قسم دوم ممکن‌الوجود است که مطابق اصل علیت، نیازمند به علت است و این علت با توجه به امتناع تسلسل و دور، به ناچار باید به واجب‌الوجود ختم شود (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۰).

۴-۵. برهان نظم

برهان نظم از جمله براهینی است که برای اثبات خداوند در علم کلام و برای اثبات صفت «علم» در کلام به کار می‌رود (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۲، ۱: ۴۲).

۴-۶. اصل علیت

اصل علیت از جمله اصولی است که متکلمان در موارد متعددی، از جمله در برهان امکان و وجوب از آن بهره گرفته‌اند. به عبارت دیگر، اصل علیت یکی از پیش‌فرض‌های برهان امکان و وجوب تلقی شده است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۲، ۱: ۵۸-۵۷).

۴-۷. انتفای مدلول با انتفای دلیل

از جمله روش‌های استدلال به عقل نظری در مسائل کلامی می‌توان به انتفای مدلول با انتفای دلیل اشاره کرد. وقتی دلیلی برای وجود امری یافت نشد، می‌توان آن امر را منتفی دانست. چنین استدلالی در برخی مسائل کلامی، مثل مبحث «وحدت و تعدد خداوند» مطرح است. می‌توان برخی از فرازهای نامه ۳۱ امیرالمؤمنین (علیه السلام) به امام حسن (علیه السلام) را مصداق چنین استدلالی دانست. حضرت به فرزندش می‌نویسد: «اگر برای خداوند شریکی وجود داشت، هر آینه باید او نیز رسولانش را برای تو می‌فرستاد و باید آثار ملک و سلطنتش ظاهر می‌شد و می‌بایست افعال و صفاتش را می‌فهمیدی، در حالی که از این امور خبری نیست و او خدایی واحد و یکتاست» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹۵).

در این استدلال تعدد اله نفی شده است، زیرا دلیل و نشانه‌های آن موجود نیست و این بهترین شاهد بر نبودن آن است.

۴-۸. قاعده معطی شیء

یکی از قواعدی که در مبحث صفات کارایی بسیاری دارد، قاعده «معطی شیء» است. وقتی علتی کمالی را به معلول اعطا کند، معقول نیست که خودش فاقد آن کمال باشد، زیرا در صورتی که معلول دارای کمالی باشد که علت آن را ندارد، به ناچار معلول از این جهت قوی‌تر از علت خود خواهد شد؛ امری که با معلول بودن وی سازگار نیست. از سوی دیگر، همه ممکنات به خداوند منتسب است؛ پس هر نوع کمالی که در ممکنات باشد، باید در خداوند به نحو اتم و اکمل وجود داشته باشد. به همین جهت، در مبحث صفات و اثبات کمالات برای خداوند از این قاعده استفاده می‌شود (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳ق، ۳: ۱۲۳).

برای اثبات علم ذاتی خداوند به خودش می‌توان با تکیه بر قاعده معطی شیء چنین استدلال کرد: در میان موجودات، خداوند انسان را خلق کرده است که علم حضوری به ذات خودش دارد. پس علم حضوری به ذات خود داشتن، نوعی کمال است. خداوند که خالق و معطی کمال مذکور است، خودش از چنین علمی به نحو اتم و اکمل برخوردار است؛ پس خداوند علم ذاتی به خودش دارد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۱۱).

مشابه همین استدلال را می‌توان در باب «قدرت الهی» نیز اقامه کرد: وقتی خداوند انسان را خلق کرده و به وی قدرتی داده است که با آن بتواند امور شگفت‌انگیز را انجام دهد و بتواند اشیای ظریف و مصنوعات فراوانی را ایجاد کند، چگونه خودش می‌تواند فاقد چنین قدرتی باشد و نتواند امور بدیع را خلق کند؟! به همین جهت است که باید قدرت را از جمله صفات ذاتی الهی برشمرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۳۹).

هم‌چنین می‌توان از قاعده مذکور در اثبات صفت «حیات» برای خداوند بهره گرفت. وقتی خداوند در میان موجوداتش، موجودات حی و زنده‌ای را خلق کرده است که هم امور مختلف را درک می‌کنند و هم برخی افعال را انجام می‌دهند، خودش نیز نمی‌تواند از صفت حیات - که منشأ دو صفت علم و قدرت است - عاری باشد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۷).

۴-۹. انقلاب در ذات یا ماهیت

گاه در استنباط گزاره‌های کلامی، به تالی فاسدهای یک گزاره توجه می‌شود و از آن برای اثبات یا انکار آن قضیه استفاده می‌شود. برخی گزاره‌های کلامی با توجه به همین قاعده استنباط شده است که در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

الف) عدم اتحاد خدا با غیر

یکی از پرسش‌های اعتقادی این است که: آیا می‌شود خداوند با غیر خودش متحد بشود یا خیر؟ متکلمان در مقام پاسخ به این اشکال معتقدند اتحاد خداوند با غیر خودش معقول نیست، زیرا آن غیری که خداوند می‌خواهد با وی متحد شود، از دو حال خارج نیست: یا ممکن‌الوجود است و یا واجب‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد که تعدد واجب‌الوجود لازم می‌آید و به ادله عقلی، چنین امری محال است و اگر ممکن‌الوجود است، در این صورت به محض اتحاد یافتن با خداوند، واجب‌الوجود خواهد شد و چنین امری مستلزم رخ دادن انقلاب در ماهیت آن است، زیرا از امکان به وجوب تغییر ماهیت داده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۹-۳۰).

ب) علم خدا به جزئیات

درباره این که خداوند می‌تواند علم به جزئیات داشته باشد یا خیر، دیدگاه‌های متفاوتی در علم کلام وجود دارد. برخی معتقدند خداوند نمی‌تواند از جزئیات آگاهی داشته باشد و در مقابل، بسیاری از متکلمان این علم را برای خداوند اثبات می‌کنند. کسانی که معتقدند نمی‌توان برای خداوند علم به جزئیات را متصور ندانست نیز استدلال‌های متعددی دارند. یکی از این استدلال‌ها، تمسک به برهان انقلاب در ذات است. اگر علم خداوند به جزئیات تعلق بگیرد، پیش از آن که حالت جدید برای وی ایجاد شده باشد، در این صورت لازم می‌آید جزئی از صفت امکانی خارج شده و وصف «وجوب» را به خود بگیرد؛ در غیر این صورت جایز است که موجود نشود، که این فرض مستلزم تبدیل علم خداوند به جهل است. هر دو فرض بیان‌شده، یعنی تبدیل ممکن به واجب و تبدیل علم به جهل، محال است؛ پس علم خداوند به جزئیات محال است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۲۷-۱۲۸).

۴-۱۰. برهان ذو حدّین

گاه از «قیاس ذو حدّین» برای اثبات قضیه‌ای استفاده می‌شود؛ بدین صورت که برای قضیه دو حالت تصور می‌کنند و به احکام هر یک از آن‌ها اشاره و مشکلات پیش روی برخی از طرفین استدلال را مشخص می‌کنند و در نهایت حکمی استخراج می‌شود. این قیاس در مسائل گوناگون علم کلام کاربرد دارد. در ادامه به برخی از این نمونه‌ها اشاره می‌شود.

الف) وحدت خداوند

برای اثبات وحدت خداوند و واجب‌الوجود، استدلال‌های گوناگونی چون امتناع توارد علتین بر معلول واحد و... صورت می‌گیرد. یکی از این استدلال‌های صورت‌گرفته، بهره‌گیری از قیاس

ذو حدین است. برای اثبات وحدت خداوند، قیاس ذو حدین را می‌توان چنین تقریر کرد: اگر برای جهان دو خداوند و آفریدگار فرض شود، یا میان آن‌ها هیچ امتیاز و تفاوتی متصور نیست و یا از هم متفاوتند. اگر هیچ تفاوتی نداشته باشند، در این صورت نمی‌توان دوتا بودن میان آن‌ها را تصور کرد، بلکه یک شیء است، چون دوتا بودن مستلزم نوعی تفاوت است، و اگر میان آن‌ها تفاوت وجود دارد، باز از دو حال خارج نیست: یا این تفاوت به اندازه‌ای نیست که در حیثیت و جهت آفریدگار بودنشان تفاوت ایجاد کند؛ در این صورت اختصاص داشتن صفت برای موصوف نیازمند به مخصص است و نیاز به مخصص، خود گویای آن است که وی خدا نیست، و اگر این تفاوت در حیثیت و جهت آفریدگاری تأثیرگذار است، پس آن کسی که صفت مذکور را ندارد، نمی‌تواند خدا باشد (رازی، ۱۳۸۳: ۷۰).

ب) نبوت

براهمه از یک قیاس ذو حدین استفاده کرده و دست به انکار نبوت زده‌اند.^۱ آن‌ها می‌گویند: دستورات و سخنان پیامبران از دو حال خارج نیست: یا گفتار آن‌ها موافق عقل است و یا مخالف آن. اگر گفتار آن‌ها موافق عقل است که نیازی به سخن آن‌ها نیست و عقل خود به آن‌ها رسیده است و اگر مخالف عقل است که اساساً نباید پذیرفت. به عبارت دیگر، اگر گفتار آن‌ها معقول است که خود عقل در ادراک به آن کفایت می‌کند و نیازی به فرستادن پیامبران نیست و اگر سخنان آن‌ها معقول نباشد، پذیرفتن سخنانشان به معنای خروج از انسانیت و دخول در حریم حیوانیت است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۹).

نتیجه

کارکرد عقل نظری در میان همه متکلمان (عدلیه و اشاعره)، مورد اتفاق است، هرچند ملاک حجیت آن در میان عدلیه عقل و در نزد اشاعره شرع است. عقل نظری با استفاده از روش‌های گوناگون در استنباط کلامی به متکلم یاری می‌رساند. در بحث کشف استلزامات با تطبیق این روش در چند مسئله، مثل: وجوب نظر، اثبات قدرت الهی، معجزه و اثبات صدق نبی، این روش تبیین گردید. با تطبیق برهان الغائب علی الشاهد بر مبحث رابطه میان ذات و صفات الهی، علم خداوند به جزئیات و کلام نفسی، قاعده مذکور تبیین گردید. با ذکر نمونه‌هایی از کاربردهای قواعد بدیهی، مثل: استحاله دور و تسلسل، استحاله ترجیح بلا مرجح و برهان خلف،

۱. نقل این استدلال به معنای پذیرش استدلال نیست، بلکه صرفاً کیفیت بهره‌گیری از عقل نظری در قالب قیاس ذو حدین به مخاطب نشان داده شده، هرچند در کتب استدلالی کلامی به بطلان این دیدگاه به وفور اشاره شده است.

به نقش این قواعد در استنباط کلامی اشاره شد. در نهایت، به ذکر نمونه‌هایی از کاربرت قواعد فلسفی و فطریات ادراکی اشاره شد.

منابع

۱. ابن فارس، ابی‌الحسین احمد، (۱۳۹۱ق)، معجم مقاییس اللغة، مصر، مطبعة البابی الحلبي و اولاده.
۲. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، تحقیق: سیدجمال‌الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر- دارصادر، چاپ سوم.
۳. اشعری، ابوالحسن، (بی‌تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح و تعلیق: حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأزهریة للتراث.
۴. افغانی، سیدجمال‌الدین، (۱۴۲۳ق)، التعليقات علی شرح العقائد العضدیة، مقدمه، تحقیق و تحریر: سیدهادی خسروشاهی، دکتر عماره و شیخ محمد عبده، بی‌جا.
۵. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، أبتکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۶. بحرانی، ابن‌میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۷. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روشن‌شناسی علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول.
۸. جزری، ابن‌اثیر، (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح، تحقیق و تصحیح: أحمد عبدالغفور العطار، بیروت، دارالعلم للملاییین.
۱۰. جوینی، عبدالملک، (۱۴۲۰ق)، الشامل فی أصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۱. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، تحقیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۱۳. خرازی، سیدمحسن، (۱۴۱۷ق)، بدایة المعارف الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.
۱۴. رازی، فخرالدین، (۱۳۸۳)، چهارده رساله، تقدیم و تصحیح: سیدمحمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۵. _____ (۱۴۲۰ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم الدارالشامیة.
۱۷. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر.

۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، چاپ سوم.
۱۹. سبزواری، قطب‌الدین، (۱۳۷۳)، *الخلاصة في علم الكلام*، تحقیق: رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲۰. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۲)، *آموزش کلام اسلامی*، قم، کتاب طه، چاپ چهاردهم.
۲۱. شافعی، حسن محمود، (۱۴۲۲ق)، *المدخل الى دراسة علم الكلام*، لاهور، ادارة القرآن و العلوم الاسلامیة، چاپ دوم.
۲۲. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح، (۱۴۱۱ق)، *شرح الأساس الكبير*، دکتر احمد عارف، صنعاء، دارالحکمة الیمانیة، چاپ اول.
۲۳. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، ترجمه: فیض الإسلام، قم، هجرت، چاپ اول.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۸)، *شيعه در اسلام*، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ سیزدهم.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، *الجواهر النضيد*، علامه حلی، محسن بیدار فر، قم، منشورات بیدار، چاپ پنجم.
۲۶. _____، (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم.
۲۷. عسکری، أبوهلال، (۱۴۱۲ق)، *الفروق اللغویة*، تحقیق: بیت‌الله بیات، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *یحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۹. _____، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، سیدهاشم رسولی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
۳۰. غزالی، ابوحامد، (۱۹۹۴)، *محک النظر*، تحقیق: دکتر رفیق العجم، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
۳۱. فاضل مقداد، (۱۴۰۵ق)، *إرتداد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق: سیدمهدي رجائي، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳)، *کتاب العين*، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی و اسعد الطیب، قم، اسوه.
۳۳. فیاض لاهیجی، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، مقدمه: زین‌العابدین قربانی، تهران، سایه، چاپ اول.
۳۴. مظفر، محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، *دلائل الصدق*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیه‌السلام، چاپ اول.
۳۵. مفید، محمدبن نعمان، (۱۴۱۳ق) (الف)، *النکت في مقدمات الأصول*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول.
۳۶. _____، (۱۴۱۳ق) (ب)، *النکت الاعتقادية*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۳۷. نراقی، ملامهدی، (۱۴۲۳ق)، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، تصحیح و تقديم: مجید هادی‌زاده، تهران، حکمت، چاپ اول.