

کارکردهای عقل و نقل در اعتقادات دینی

علی ربانی کلپایگانی^۱

چکیده

اعتقادات دینی، از نظر ابزار و طریق معرفت، سه دسته‌اند: دسته اول، اعتقادات پیشاوحیانی که اثبات نقل و حیانی متوقف بر آن‌ها، و طریق اثبات آن‌ها منحصر در عقل است. دسته دوم، اعتقاداتی که شناخت آن‌ها از دسترس عقل بیرون است، و طریق معرفت به آن‌ها در انحصار نقل و حیانی است. دسته سوم، اعتقادات دو وجهی یا عقلی - نقلی که هم عقل توانایی شناخت آن‌ها را دارد و هم اثبات نقل و حیانی متوقف بر آن‌ها نیست، در نتیجه، عقل و نقل در شناخت آن‌ها کارسازند و هر یک از آن دو، کارکردهای ویژه‌ای دارند. در نوشتار حاضر، با بهره‌گیری از روش تحلیلی عقلی و استنادات نقلی، کارکردهای مختلف عقل و نقل و حیانی در اعتقادات دینی، تبیین و تحقیق شده است.

واژه‌های کلیدی: عقل، نقل و حیانی، اعتقادات دینی، اعتقادات پیشاوحیانی، اعتقادات دو وجهی.

مقدمه

روش‌شناسی علوم، یکی از مباحث مهم در فلسفه علم به شمار می‌رود. بررسی ابزار معرفت و طریق پژوهش در هر یک از علوم بشری، محور و مرکز روش‌شناسی علوم است. علم کلام از نظر منبع و ابزار معرفت، از منبع عقل و نقل - به‌ویژه نقل وحیانی - تغذیه می‌کند. در طول تاریخ علم کلام، روش‌های کلامی متفاوتی پدید آمده است که می‌توان آن‌ها را در سه دسته: روش عقلی، روش نقلی و روش ترکیبی (عقلی - نقلی) جای داد.

مقصود از روش ترکیبی، بهره‌گیری از عقل و نقل در اعتقادات دو وجهی است؛ اعتقاداتی که اثبات نقل وحیانی متوقف بر آن‌ها نیست تا راه شناخت آن‌ها منحصر در عقل باشد، و شناخت آن‌ها از دسترس عقل بیرون نیست، تا طریق معرفت به آن‌ها منحصر در نقل وحیانی باشد. اثبات یگانگی خداوند در ذات، صفات و افعال، اثبات عصمت پیامبران الهی در غیر دریافت و ابلاغ وحی، اثبات امامت و بررسی صفات امام، ضرورت و وقوع معاد، نمونه‌هایی از اعتقادات دو وجهی‌اند.

اگرچه درباره روش‌شناسی علم کلام تحقیقات ارزشمندی در قالب کتاب یا مقاله، انجام شده است، ولی تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد کارکردهای گوناگون عقل و نقل وحیانی در مسایل اعتقادی به صورت جامع‌الاطراف در یک مقاله یا اثر تحقیقی انجام نگرفته است. از این رو، نوشتار حاضر، با بهره‌گیری از تفکر عقلی و تدبر در آیات و روایات، کارکردهای گوناگون عقل و نقل در مسایل اعتقادی را تبیین خواهد کرد.

۱. کارکردهای عقل در اعتقادات دینی

عقل، در اعتقادات دینی دارای کارکردهای اثباتی، استنباطی، تبیینی و دفاعی است.

۱-۱. کارکرد اثباتی

عقل، در آن دسته از اعتقادات دینی که عقل توانایی اثبات آن‌ها را دارد، کارکرد اثباتی دارد. این اعتقادات دو گونه‌اند:

الف) اعتقاداتی که اثبات نقل وحیانی متوقف و مبتنی بر آن‌هاست، که می‌توان کارکرد اثباتی عقل در آن‌ها را «تأسیس» نیز نامید. اثبات وجود خداوند، علم، قدرت، حیات، اراده و حکمت الهی و اثبات ضرورت نبوت و عصمت نبی در دریافت و ابلاغ

وحی (نبوت عامه) و اثبات صدق مدعی نبوت از طریق معجزه (نبوت خاصه) این گونه‌اند.

ب) اعتقاداتی که نقل و حیانی متوقف و مبتنی بر آن‌ها نیست، و می‌توان از طریق نقل و حیانی آن‌ها را اثبات کرد، ولی عقل نیز بر اثبات آن‌ها توانایی دارد، مانند اعتقاد به یگانگی خداوند؛ زیرا اثبات ضرورت نبوت و وحی، متوقف بر توحید نیست، بلکه خواه آفریدگار جهان و انسان را یگانه بدانیم یا چند گانه، مقتضای علم، قدرت و حکمت آفریدگار این است که بشر را در راستای نیل به کمال مطلوب هدایت کند، و چون عقل در این باره کافی نیست، هدایت و حیانی لازم است، که تحقق آن از سوی آفریدگار علیم، قدیر و حکیم، ضروری است.

گستره علم و قدرت خداوند، قلمرو علم و عصمت پیامبران، ضرورت معاد، وجوب امامت و صفات امام نیز از جمله اعتقاداتی است که اثبات آنها از طریق نقل و حیانی ممکن است، و عقل نیز بر اثبات آنها توانا می‌باشد.

۱-۲. کارکرد استنباطی

این کارکرد عقل در زمینه عقاید دینی، مربوط به استنباط آنها از کتاب و سنت است و آن در جایی است که اعتقاد دینی به صورت روشن در قرآن کریم یا روایات نیامده است، ولی با بکارگیری قواعد و ضوابط اجتهاد دینی می‌توان آنها را از آیات و روایات استنباط کرد. این مطلب را با ذکر چند نمونه توضیح می‌دهیم:

أ) وحدت حقّه: در یگانگی ذاتی خداوند از دیدگاه عقل و نقل، تردیدی نیست، سخن در این است که معنای توحید ذاتی چیست؟ آیا وحدت عددی یا مفهومی مراد است یا وحدت حقه؟ وحدت عددی، مربوط به یک فرد از یک نوع است، مانند یک فرد از انسان. این گونه وحدت با کثرت سازگار است، یعنی وجود یک فرد از انسان، با وجود فرد دیگری از آن، منافات ندارد. وحدت مفهومی، عبارت است از یک نوع از یک جنس، مانند نوع انسان که یکی از انواع مندرج در جنس حیوان است. در اینجا نیز، وجود نوع دیگر، با وجود نوع انسان منافات ندارد. انسان یک نوع از جنس حیوان است، خواه نوع دیگری از آن موجود باشد یا نباشد. اما وحدت حقه آن است که وجود همانند برای آن محال است. وحدت صرف و خالص از هر حقیقتی، وحدت حقه است؛ زیرا فرض دو یا چند مصداق برای یک حقیقت، بدون دخالت چیزی در آن، یا ضمیمه شدن چیزی به آن، با خالص و صرف بودن آن منافات دارد. از باب مثال: حقیقت آب

از حیث آب بودن، یکی بیش نیست، و فرض حقیقت دیگری که آب باشد، برای آن، فرض محال است. کثرت پذیری آب در گرو آن است که چیز دیگری غیر از آب در آن داخل شود و یا چیزی غیر از آب به آن ضمیمه شود، مانند آب شور و آب شیرین، آب گرم و آب سرد، آب کم و آب زیاد، آب چاه و آب باران و

وحدت خداوند، وحدت حقه است؛ زیرا خداوند وجود صرف است و هیچ گونه عدم یا ماهیت که منشا کثرت می باشد، در او راه ندارد. بر این اساس است که شریک الباری، از محالات ذاتیه است؛ یعنی فرض مثل و مانند برای خداوند که وجود صرف است، فرض چیزی است که محال (اجتماع نقیضین) است. این مطلب از آیاتی از قرآن کریم استنباط می شود که از آن جمله است آیاتی که پس از توصیف خداوند به وحدانیت، وصف «قهاریت» را بیان کرده است: ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (زمر: ۴)؛ نیز ر.ک: یوسف: ۳۹، رعد: ۱۶، ابراهیم: ۴۸، ص: ۶۵ و غافر: ۱۶). قهار، مبالغه در قاهریت خداوند است و مفاد آن این است که خدوند مقهور چیزی خواه درونی یا بیرونی نیست، و در نتیجه حد عدمی ندارد؛ زیرا اگر محدود باشد، مقهور حد خویش خواهد بود. بنابراین، وجود خداوند صرف و نامتناهی است، و فرض هرگونه تعدد یا ترکیب در مورد ذات الهی، فرض امر محال است، و این همان وحدت حقه است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۶: ۸۸-۹۱).

وحدت حقه ذات الهی از دو دسته دیگر از آیات قرآنی نیز قابل استنباط است که برای رعایت اختصار از تبیین آن صرف نظر می کنیم (همان).

ب) ملاک عصمت پیامبران: از آیات قرآن می توان استنباط کرد که عصمت پیامبران الهی از مقوله علم است؛ علمی ویژه که آنان را از مخالفت با اوامر و نواهی الهی مصون می دارد. یکی از این آیات عبارت است از:

﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (نساء: ۱۱۳): اگر فضل و رحمت خداوند نسبت به تو نبود، طائفه ای از خیانت کاران (که در آیات قبل از آنان سخن به میان آمده است)، بر گمراه کردن تو اهتمام می ورزیدند، ولی آنان فقط خود را گمراه می کنند، و به تو زبانی نمی رسانند. در حالی که خدا کتاب و حکمت را بر تو نازل کرده و تو را از آنچه نمی توانستی بدانی، آگاه نموده است، و فضل خدا بر تو بزرگ است.

در این آیه شریفه، انزال الهی کتاب و حکمت بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که از جنس تعلیم است، و نیز تعلیم اموری به گونه‌ای دیگر غیر از انزال و وحی (الهام و مانند آن)، سبب و ملاک عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان شده است. بدون شک، این علم با علوم متعارف بشری تفاوت دارد؛ زیرا علوم عادی، صیانت بخش از خطا و گمراهی نیستند. در روایات نیز آمده است که روحی از جانب خدا با پیامبر و امام همراه است که آنان را تسدید می‌کند، و از خطا و گناه مصون می‌دارد، و آن همان است که در آیه ﴿كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (شوری: ۵۲)، بیان شده است (بحرانی، بی‌تا، ۴: ۱۳۲ - ۱۳۳). نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵: ۷۸ - ۸۰).

ج) عصمت اولی الامر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹): ای مومنان، خدا را اطاعت کنید، و رسول و متولیان امور خود را [نیز] اطاعت کنید. در این آیه شریفه، پس از امر به اطاعت از خداوند، به اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و کسانی که عهده دار امر رهبری مومنان می‌باشند، فرمان داده شده است. ملاک اطاعت خداوند، خالقیت و مالکیت تکوینی و حقیقی او نسبت به انسان و جهان است، و ملاک اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله همانا رسول خدا بودن او است. اطاعت مطلق از رسول خدا صلی الله علیه و آله مستلزم عصمت او از خطا و گناه است؛ زیرا اگر در گفتار و رفتار او احتمال خطا و گناه وجود داشته باشد، وجوب اطاعت مطلق از او چه بسا سبب گمراهی انسان می‌شود که با غرض از نبوت و رسالت که هدایت بشر به صراط مستقیم الهی است، منافات دارد. و از طرفی نمی‌توان گفت اطاعت از پیامبر به عدم خطا و گناه مقید می‌گردد، چرا که شناخت صواب و طاعت الهی به طور کامل و همه جانبه جز از طریق گفتار و رفتار پیامبر قابل تشخیص نیست.

از این‌که کلمه «اولی الامر» بدون تکرار فعل «اطيعوا» بر «رسول» عطف شده است، به دست می‌آید که ملاک اطاعت از اولی الامر همان ملاک اطاعت از رسول است و آن - چنان که بیان شد - دو چیز است: یکی هادی الهی بودن، و دیگری عصمت؛ یعنی اولی الامر، هادیان الهی و معصوم اند (ر.ک: ربانی گلیپگانی، ۱۳۸۶، ۲۵۳ - ۲۷۱).

اعتقادات اجتهادی و استنباطی از آیات قرآن و روایات بسیار است که این مقال گنجایش ذکر آنها را ندارد. به ذکر نمونه های یاد شده بسنده می‌کنیم.

۳-۱. کارکرد تبیینی

این کارکرد عقل در اعتقادات دینی، مربوط به آن دسته از اعتقاداتی است که در قرآن کریم یا روایات مطرح شده، اما تفسیر و تبیین نشده است.

۱-۳-۱. نمونه اول: علم ذاتی خداوند به موجودات

علم جامع و کامل ذاتی خداوند به موجودات (علم قبل از ایجاد) از این موارد است. در روایات تصریح شده است. خداوند قبل از آن که موجودات را بیافریند، به آنها عالم بوده و پس از ایجاد موجودات چیزی بر علم الهی افزوده نمی‌شود. منصور بن حازم می‌گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: «أرأيت ما كان و ما هو كائن الى يوم القيامة، أليس في علم الله؟» آیا آنچه واقع شده و آنچه تا قیامت واقع خواهد شد، در علم الهی بوده است؟ امام علیه السلام فرمود: «بلى، قبل أن يخلق السموات و الارض». آری، قبل از آن که آسمان ها و زمین را بیافریند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۱۳۵، باب العلم، روایت ۵).

در روایت دیگری آمده است که منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام پرسید: «هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عزوجل؟» آیا امروز چیزی تحقق یافته که در علم خدا نبوده باشد؟ امام علیه السلام فرمود: «لا، بل كان في علمه قبل أن ينشئ السموات و الارض». خیر، بلکه قبل از آن که آسمان ها و زمین را بیافریند در علم خدا وجود داشته است (همان، روایت ۶).

عبدالله بن مسکان از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا خداوند قبل از آن که مکان را بیافریند، از آن آگاه بود، یا آن که هنگام خلق مکان و پس از خلق آن، از آن آگاه شده است؟ امام علیه السلام فرمود: خداوند از ازل قبل از آن که مکان را بیافریند، همان گونه به آن آگاه بود، که پس از آفرینش آن، و علم او به همه اشیاء، همانند علم او به مکان است (همان، ۱۳۷، روایت ۹).

چگونگی علم پیشین خداوند به موجودات در روایات بیان نشده است. فلاسفه و متکلمان اسلامی به تبیین آن پرداخته و دیدگاه های مختلفی را ارائه کرده اند:

أ. علم پیشین خداوند به موجودات، علم حضوری اجمالی است، و علم پسینی (پس از ایجاد)، علم حضوری تفصیلی است. یعنی ذات خداوند، علت ایجاد موجودات است و به ذات خود علم حضوری دارد؛ و از طرفی، علم به علت، مستلزم علم به معلول است. بنابراین، خداوند از طریق علم به ذات خود، به موجودات آگاه است، هر چند این علم، اجمالی است، و پس از آفرینش آن ها، تفصیلی خواهد شد.

یعنی واقعیت آنها نزد خداوند حاضر است و خداوند به آنها به نحو تفصیلی، علم حضوری دارد. شیخ اشراق و پیروان او، علم خداوند به موجودات را این گونه تبیین کرده اند.

این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا مطابق آن، علم پیشین خداوند به اشیاء جامع و کامل نیست.

ب. علم پیشین خداوند به موجودات، علم تفصیلی و از طریق صور ذهنیه (علم حصولی و مفهومی) است، همان گونه که انسانی که چیزی را می‌سازد، قبل از ساختن آن، از طریق صورت ذهنی به آن علم دارد، و آن را مطابق همان علم پیشین می‌سازد. ابن سینا و پیروان او و بسیاری از متکلمان اسلامی، علم پیشین خداوند به موجودات را این گونه تفسیر کرده اند.

بر این تفسیر اشکالاتی وارد شده است که از آن جمله این اشکال است که علم پیشین از طریق صورت های ذهنی، به موجودی مانند نفس انسان اختصاصی دارد که مجرد تام نیست، بلکه تعلق به ماده دارد، و فرض صورت های ذهنی عارض بر ذات او ممکن می‌باشد، ولی در خداوند که مجرد تام است و هیچ گونه تعلق به ماده ندارد، چنین فرضی صحیح نیست.

اشکال دیگر آن این است که فرض مزبور با عینیت صفات ذاتی خداوند با ذات (که علم ذاتی از آن جمله است) منافات دارد. و همچنین این اشکال را دارد که طبق آن ذات خداوند در ایجاد موجودات به صورت های ذهنی مفروض نیاز دارد، و فاعلیت ذات الهی تام نخواهد بود، چنان که انسان مصنوعات خود را از طریق صورت های ذهنی آنها می‌سازد، و ذات او در ساختن آنها کافی نیست (ر.ک: ربانی گلیپگانی، ۱۳۹۲، ۴۸-۵۱).

ج. صدرالمتهلین شیرازی، در این باره تبیین دیگری ارائه کرده است. او علم خداوند به موجودات را - خواه علم پیشینی و ذاتی یا علم پسینی و فعلی - علم حضوری دانسته و در این باره با شیخ اشراق هماهنگ است. از نظر او، تبیین شیخ اشراق در باره علم فعلی (علم خداوند در مقام فعل = علم پسینی) استوار و بی اشکال است. اما تبیین او از علم پیشینی خداوند (علم در مقام ذات) که آن را علم اجمالی دانسته، صحیح نیست. البته صدر با اجمالی بودن علم پیشین به معنای بساطت و وحدت در مقابل ترکیب و کثرت، موافق است، ولی با اجمالی بودن آن در مقابل تفصیلی در مقام کاشفیت و حکایت گری، موافق نیست. به اعتقاد او، علم ذاتی خداوند

در عین این که اجمالی (واحد و بسیط) است، از نظر کاشفیت و حکایت از معلوم، تفصیلی است، و با ایجاد معلوم، در علم الهی هیچ گونه تغییری رخ نمی‌دهد، و چیزی بر آن افزوده نمی‌شود، هر چند در نحوه وجود معلوم، تغییر رخ می‌دهد، یعنی وجود وحدانی آن لباس کثرت می‌پوشد.

مثال: تبیین مزبور را می‌توان با این مثال توضیح داد که کسی که در رشته‌ای علمی، همه یا بخش عظیمی از مسایل آن را به صورت تخصصی و عمیق می‌داند، این مسایل مختلف در صقع نفس او به صورت بسیط و وحدانی موجودند، اما آن گاه که آنها را با قلم یا زبان بیان می‌کند، و روی کاغذ یا در اذهان دیگران تحقق و تبلور می‌یابند، وجودهای متکثر پیدا می‌کنند، اما در علم او هیچ گونه تغییری رخ نداده، و بر علمش افزوده نشده است، هر چند معلومات او که دارای وجود وحدانی بودند، اکنون وجود متکثر یافته اند.

مثال دیگر: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برترین پیامبران الهی بوده است، و علوم همه پیامبران و سایر کمالات وجودی آنها را دارا بوده است، یعنی علم و کمالات پیامبران الهی دارای دو نحوه وجود بوده است: یکی وجود وحدانی در وجود نفس قدسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دیگری وجود متکثر در نفوس نبوی و قدسی آنان. تفاوت علم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با علوم دیگر پیامبران در کاشفیت که خاصیت ذاتی علم است نیست، بلکه در چگونگی وجود عینی آن است که به دو گونه وحدانی و متکثر تحقق و تبلور یافته است (شیرازی، ۱۴۲۲، ۲: ۱۶۲-۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۱۹۱-۱۹۴).

۲-۳-۱. نمونه دوم: تبیین فلسفه شرور

تبیین فلسفه شرور طبیعی و اخلاقی و ناسازگار نبودن آن با توحید در خالقیت و عدل و حکمت الهی، از دیگر کارکردهای تبیینی عقل در زمینه اعتقادات دینی است. تبیین عقلی شرور در باب توحید بر پایه عدمی بودن شر - که مشرب افلاطونی است - یا مجعول بالتبع بودن آن - که مشرب ارسطویی است - استوار است؛ زیرا بر مبنای نخست، آنچه به علت و خالق نیاز دارد، وجود است نه عدم، و بر مبنای دوم، آنچه به جاعل مستقل و جداگانه نیاز دارد، مجعول بالاصاله است نه مجعول بالتبع که از لوازم لاینفک مجعول بالاصاله است. و در هر دو صورت، برای توجیه عقلی شرور، به خالق جداگانه‌ای غیر از خالق خیرات نیازی نیست.

تبیین عقلی شرور در باب عدل و حکمت الهی بر پایه چند اصل عقلی استوار است:

۱. انفکاک ناپذیری شرور از خیرات در عالم طبیعت؛
 ۲. اندک بودن شرور نسبت به خیرات و این که دفع شر قلیل با ترک خیر کثیر، خود مصداق شر کثیر و غالب است که با عدل و حکمت خداوند سازگاری ندارد؛
 ۳. تفکیک میان تفاوت و تبعیض؛ تفاوت، مقتضای عدل و حکمت است، ولی تبعیض با عدل و حکمت سازگاری ندارد. آنچه در عالم طبیعت در ارتباط با فعل خداوند وجود دارد، تفاوت است نه تبعیض؛
 ۴. توجه به اصل اختیار در انسان در ارتباط با شرور، به ویژه شرور اخلاقی، و نقش او در شرور خصوصا شرور اخلاقی؛
 ۵. توجه به آثار مثبت و سازنده ناملایمات (شرور)؛
 ۶. منحصر نکردن زندگی انسانی به حیات دنیوی، و توجه به حیات جاودانه اخروی که ظرفیت آن را دارد که عدل الهی به صورت کامل تحقق یابد؛
 ۷. در نظر گرفتن عدل تشریعی خداوند که هم در تکلیف مبتلایان به ناملایمات جسمانی و طبیعی تخفیف قائل شده، و هم دیگران را در رفع نیازهای آنان تکلیف کرده است، مضاف بر این که در سرای دیگر با اعواض بسیار این گونه آلام را جبران می‌کند.
- عقل، با توجه به اصول یاد شده، و دقایق و ظرایف دیگری که در کتاب های فلسفی و کلامی بیان شده، عدل و حکمت الهی را در قلمرو تکوین، تشریع و جزا تبیین می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۵۴ [ب]؛ ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۷، جلد اول).

۴-۱. کارکرد دفاعی

کارکرد دفاعی عقل در عقاید دینی، مربوط به پاسخ‌گویی به شبهاتی است که از سوی ملحدان یا مخالفان و منکران در زمینه اعتقادات دینی مطرح می‌شود. این کار از مهم‌ترین رسالت‌های علم کلام است. پاسخ‌گویی عقلی به شبهات اعتقادی با روش‌های گوناگون انجام می‌شود که با نوع شبهات و شبهه افکنان یا مخالفان تناسب دارد. هرگاه شبهه مربوط به اعتقادات پیشا و حیانی باشد، یا شبهه‌گر به نقل و حیانی ایمان نداشته باشد، لاجرم پاسخ شبهه باید عقلی صرف باشد، اما اگر شبهه مربوط به اعتقادات پسا و حیانی باشد و شبهه‌کننده به نقل و حیانی ایمان داشته باشد، می‌توان

در پاسخ به شبهه از نقل و حیانی و سخن معصوم نیز بهره گرفت. هرگاه آنچه در متن و حیانی و کلام معصوم آمده است، صریح و روشن باشد، به استنباط نیاز نخواهد داشت، ولی هر گاه غیر صریح و ناآشکار باشد، نیازمند استنباط می‌باشد. بنابراین، کارکرد دفاعی عقل، اگر چه کار ویژه‌ای است، ولی از نظر روش و اسلوب به کارکردهای اثباتی، استنباطی و تبیینی باز می‌گردد. این نکته را نیز باید در نظر داشت که در دفاع، روش الزام و جدال احسن بر روش برهان و خطابه برتری دارد.

۲. کارکردهای نقل و حیانی در اعتقادات دینی

نقل و حیانی در مسایل اعتقادی فراعقلی به عنوان طریقی که همه انسان‌ها بتوانند از آن بهره‌مند شوند، کارکرد انحصاری دارد. علاوه بر این، در زمینه اعتقاداتی که اثبات آنها در انحصار تفکر عقلی است (اعتقادات پیشا و حیانی) یا مشترک میان عقل و نقل است، نیز دارای کارکردهای مؤثر و سازنده‌ای است که عبارتند از:

۱-۲. دعوت و ترغیب به تفکر و استدلال عقلی

در آیات بسیاری از قرآن کریم، عموم انسان‌ها و در مواردی ملحدان و شکاکان به تفکر و استدلال عقلی فراخوانده شده و از پیروی کورکورانه از نیاکان و تعصب ورزی نابخردانه، برحذر داشته شده‌اند. این آیات بیان‌گر اهتمام و اعتنای وحی و شریعت الهی به تفکر و استدلال عقلی است، یعنی عقل را حجت الهی بر بشر می‌داند که اگر انسان آن را راهنمای خود قرار دهد، و از آسیب‌ها و موانع آن بپرهیزد، و ادب و آداب خرد ورزی را رعایت کند، او را به صراط حقیقت، رهنمون می‌گردد.

۲-۲. استدلال عقلی در اعتقادات پیشا و حیانی

اگر چه اثبات ضرورت و تحقق وحی و متن و حیانی، بر اعتقادات پیشا و حیانی مبتنی است، و منطقاً این اعتقادات بر اعتقاد به متن و حیانی مقدم است، ولی این مطلب با مطرح شدن استدلال عقلی در متن و حیانی درباره اعتقادات مزبور منافات ندارد؛ زیرا اعتبار استدلال عقلی با معیار عقلی ارزیابی می‌شود نه با تعبد به نقل و حیانی؛ خواه در متن و حیانی آمده باشد، یا در غیر آن. بنابراین، طرح آن از طریق وحی و در نقل و حیانی، جنبه ارشادی و تنبیهی دارد و بیان‌گر عنایت ویژه شریعت الهی به عقل و تفکر عقلی است. آیات «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ. أَمْ خُلِقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُؤْقِنُونَ» (طور: ۳۵-۳۶)، ناظر به برهان عقلی بر وجود

آفریدگار انسان و جهان است. در این آیات نخست درباره خلقت انسان دو پرسش مطرح شده است: پرسش اول این که آیا انسان بدون علت و خالق است؟ بطلان این مساله بدیهی است. سوال دوم این که آیا آنان خود، علت و آفریننده خود هستند؟ نادرستی آن مساله نیز بدیهی است. نتیجه این دو مقدمه عقلی و بدیهی آن است که انسان آفریده آفریدگاری برتر است.

در مورد آفرینش جهان (آسمان ها و زمین) نیز همان دو پرسش مطرح می شود که به دلیل روشن بودنش، ذکر نشده است، یعنی جهان نیز آفریدگاری دارد که نه انسان است و نه غیر انسان.

آیه شریفه ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (ابراهیم: ۱۰) منته این حقیقت است که اگر انسان در آسمان ها و زمین بیندیشد، به روشنی به وجود آفریدگار جهان پی خواهد برد.

آفرینش همه تنبیه خداوند دل است

دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود

هر که فکرت نکند، نقش بود بر دیوار

امیرالمومنین علیه السلام درباره دلالت حدوث عالم بر وجود خداوند فرموده است: «الحمد لله... الدال على قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه على وجوده» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ۲۶۹، خطبه ۱۸۵). و پس از اشاره به شواهد بسیاری که خرد انسان را به وجود خداوند رهنمون می گردد، فرموده است: «فالويل لمن أنكر المقدر و حجد المدبر، زعموا أنهم كالنبات ما لهم من زارع، و لا لاختلاف صورهم من صانع، و لم يلجئوا الى حجة فيما ادعوا و لا تحقيق لما ادعوا، و هل يكون بناء من غير بان» (همان): وای بر کسی که مقدر و مدبر عالم را انکار کند؛ آنان می پندارند که چون گیاه خود رویی هستند که زارعی ندارند، و صورت های مختلف آنان را صورتگر و سازنده ای نیست. آنان در این گمان خود هیچ حجت و سخن محققانه ای ندارند. آیا هیچ بنایی بدون سازنده، بنا شده است؟

استدلال بر وجود خداوند و علم، قدرت و حکمت آفریدگار عالم، از طریق تفکر در پدیده های جهان، در روایات بسیاری بیان شده است.

۲-۳. استدلال عقلی بر اعتقادات دو وجهی

مقصود از اعتقادات دو وجهی، اعتقاداتی است که اثبات آنها از دو طریق عقلی و نقل و حیانی، منطقی و صحیح است، مانند توحید و اثبات معاد. استدلال های عقلی در زمینه این گونه اعتقادات، در متن و حیانی، جنبه استقلالی دارد، و ارشادی یا تنبیهی نیست. حکمت ذکر آنها از طریق نقل و حیانی نیز دو چیز است:

الف) تقویت اعتقادات دینی؛

ب) اهتمام به تفکر عقلی و بالا بردن ارزش و اعتبار آن.

قرآن کریم در اثبات توحید فرموده است: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۲): اگر در آسمان ها و زمین غیر از الله، خدایانی می بود، هر آینه آن دو تباه می شدند.

استدلال بیان شده در این آیه را دو گونه می توان تقریر کرد: اگر فساد را به هرج و مرج و بی نظمی تفسیر کنیم، مفاد آیه این خواهد بود که تعدد خدایان و مدبران عالم، موجب بر هم خوردن نظم جهان خواهد شد (توحید در ربوبیت)، و اگر فساد، به نیستی تفسیر شود، معنای آیه این خواهد بود که اگر خدایان متعددی وجود می داشت، جهان آفریده نمی شد (توحید در خالقیت). توضیح این که پدید آمدن هر چیزی را فرض کنیم، با دو آفریدگار مفروض نسبت یکسان دارد؛ اگر هر دو، آن ها آن را بیافرینند، آن شی در عین یکی بودن، دو موجود خواهد بود، که محال است. فرض آفرینش یکی از آن دو بدون دیگری نیز ترجیح بدون مرجح و محال است. فرض این که هیچ کدام آن را ایجاد نکنند نیز مستلزم عدم آن است، در نتیجه هیچ موجودی، تحقق نخواهد یافت، و این بر خلاف واقع و باطل است. پس وجود دو آفریدگار مستقل برای جهان، باطل است.

این تقریر بر این که فساد را به بی نظمی تفسیر کرده و آیه شریفه را دلیل بر توحید در ربوبیت بدانیم برتر است؛ زیرا هرج و مرج و بی نظمی ناشی از اختلاف در تدبیر است که ناشی از اختلاف در علم، حکمت و اراده دو مدبر است، در حالی که دو مدبر مفروض از نظر علم، قدرت، حکمت و اراده همانند یکدیگرند، لذا در تدبیر جهان اختلافی نخواهند داشت (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۳۶-۳۷؛ مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۱۱۴-۱۱۶).

در قرآن کریم برای اثبات ضرورت معاد به طرق مختلفی استدلال شده است، که حکمت و عدل از آن جمله است. درباره برهان حکمت فرموده است: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (مؤمنون: ۱۱۵). آیا پنداشته اید که شما را عبث آفریده ایم و به سوی ما بازگردانده نخواهید شد؟! در این آیه شریفه، آفرینش انسان بدون معاد، عبث به شمار آمده که با حکمت الهی ناسازگار است.

و در باره برهان عدالت فرموده است: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص: ۲۸). آیا مومنان و صالحان را با مفسدان در زمین، و پرهیزگاران را با تبهکاران یکسان قرار خواهیم داد؟! در این آیه بر این اساس که رفتار یکسان با مؤمنان و پرهیزگاران و مفسدان و تبهکاران بر خلاف عدل الهی است، بر ضرورت معاد استدلال شده است؛ زیرا زندگی دنیا به گونه‌ای نیست که عدل جزایی خداوند در باره این دو گروه به صورت کامل تحقق یابد، بنابراین باید سرای دیگری باشد که قابلیت تحقق چنین عدالتی را دارا باشد.

۲-۴. ژرفا بخشیدن به تفکر عقلی

یکی از آثار سازنده نقل و حیانی بر تفکر عقلی در الهیات، ژرفا بخشیدن وحی به تفکر عقلی است، یعنی تفکر عقلی لایه‌هایی از معارف اعتقادی را کشف می‌کند که عقل بدون الهام‌گیری از وحی توان درک آنها را ندارد. لذا تفاوت این دسته از مسایل با مسایل اعتقادی فراعقلی، مانند تفاسیل برزخ و قیامت، این است که عقل از فهم آنها به کلی ناتوان است، ولی در این جا با الهام‌گیری از وحی، آنها را فهم می‌کند. برای روشن شدن مطلب دو نمونه را بیان می‌کنیم:

۱-۴-۲. نمونه اول: درک عمیق توحید

عقل فلسفی، در پرتو وحی می‌تواند از توحید درک عمیق‌تری بدست آورد و از «وحدت عددیه» به «وحدت حقّه» نایل آید. علامه طباطبایی در این باره گفته است: «اگر چه فطرت انسانی که او را به توحید دعوت می‌کند، وی را به خدایی نامتناهی در ذات و صفات فرا می‌خواند، لکن انس و الفت انسان در زندگی با واحدهای عددی از یک سو، و گفت و گوهای موحدان با بت‌پرستان و دوگانه پرستان برای اثبات یگانگی خداوند از سوی دیگر، وحدت عددیه را در اذهان مسجّل کرده و حکم فطرت در این باره مورد غفلت قرار گرفته است. بدین جهت، آنچه در کلمات فلاسفه مصر قدیم و

یونان و اسکندریه و پیروان آنان یافت می‌شود وحدت عددیه است، تا آنجا که شیخ رئیس ابوعلی سینا در کتاب شفاء به آن تصریح کرده است^۱، و فلاسفه پس از او نیز تا حدود هزار سال پس از هجرت نبوی، همانند او اندیشده‌اند و در احتجاج‌های متکلمان درباره توحید نیز بیش از وحدت عددیه نیامده است.

بنابراین، آن‌چه قرآن کریم در باب توحید بیان کرده است، نخستین گامی است که در تعلیم این حقیقت برداشته شده است، ولی مفسران قرآن، از صحابه و تابعین و دیگران، در درک آن اهمال ورزیده‌اند، و تنها کسی که نخستین بار از این حقیقت قرآنی پرده برداشت، امیرالمؤمنین (علیه السلام) بود و پس از آن در کلمات فلاسفه اسلامی پس از هزاره هجری راه یافت و آنان تصریح کرده‌اند که آن را از کلمات امام (علیه السلام) آموخته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶: ۱۰۴؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۵۴ [الف]، ۶۳).

۲-۴-۲. نمونه دوم: اثبات توحید و صفات خداوند

نمونه دیگری از این دست، روش اثبات توحید و صفات خداوند در آثار فلاسفه اسلامی است؛ زیرا در مکتب‌های فلسفی صرف، که از تعالیم وحیانی در این باره استفاده نشده است، نخست خداوند به عنوان واجب الوجود بالذات اثبات شده و سپس بر اساس وجوب بالذات، توحید و دیگر صفات الهی اثبات گردیده است، ولی ملاک وجوب بالذات بیان نشده است، اما در حکمت متعالیه صدرایی که در این خصوص از تعالیم وحیانی بهره گرفته است، ملاک وجوب بالذات تبیین شده است، یعنی نخست خداوند به عنوان موجودی که بسیط الحقیقه و صرف الوجود است، اثبات شده، آن‌گاه وجوب بالذات و توحید و دیگر صفات کمال الهی از آن نتیجه‌گیری شده است. استاد مطهری، در این باره چنین گفته است:

درباره ذات و صفات و اسمای حق، در شرق و غرب از طرف فلاسفه، عرفا و متکلمین، بحث‌های استدلالی فراوان با سبک‌های گوناگون شده است، ولی در متون اسلامی یک سبک کاملاً ابتکاری و بی‌سابقه است، مسائلی که در بالا برشمردیم^۲ غالباً

۱. واجب الوجود واحد بالعدد و لیس كأشخاص تحت نوع، بل معنی شرح اسم له فقط (ابن سینا، بی‌تا، ۴۷). برخی از محققان در توجیه کلام ابن سینا گفته است: این تعبیر شیخ رئیس از باب تشبیه معقول به محسوس است، و گر نه وی با صراحت، ماهیت را از خدا سلب کرده است، بنابراین، کم منفصل بر خدا صدق نمی‌کند، و واحد بالعدد نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۰۶).

۲. مانند: اطلاق ولاحدی و احاطه ذاتی و قیومی خداوند و این که او هستی مطلق و نامحدود است، چیستی (ماهیت) ندارد و قید و حد را به هیچ وجه در او راه نیست، هیچ مکان و زمانی از او خالی نیست، هم بر زمان تقدم دارد و هم بر

از این مسایل است و روش استدلال با آنچه پیش از اسلام بوده متفاوت است. در دوره اسلام نیز سبک امثال فارابی و بوعلی و ابن رشد و خواجه نصیرالدین که بیش‌تر یونانی است با سبک و روش صدرالمألهین که سرشار از الهامات قرآن و نهج البلاغه و کلمات ائمه اطهار: است، متفاوت است؛ محور استدلال‌های امثال فارابی و بوعلی در مباحث مربوط به ذات و صفات و شؤون حق، از وحدت و بساطت و غنای ذاتی و علم و قدرت و مشیت و... «وجوب وجود» است، یعنی همه چیز از وجوب وجود استنتاج می‌شود و خود «وجوب وجود» از یک طریق غیر مستقیم، یعنی از یک نوع برهان آتی اثبات می‌گردد، از این راه که بدون فرض واجب الوجود، وجود ممکنات غیر قابل توجیه است. در این راه ذهن، هرگز به ملاک «وجوب الوجود» دست نمی‌یابد، ولی در متون اسلامی، بر چیز دیگری غیر از «وجوب وجود» تکیه شده است و آن همان چیزی است که ملاک «وجوب وجود» است، یعنی اطلاق ولاحدی و بی مرزی ذات حق» (مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۱۴-۱۵؛ همو، ۱۳۵۴ [الف]، ۷۲-۷۴).

۵-۲. گشودن افق‌های جدید به سوی عقل

وحی الهی، علاوه بر ژرفا بخشیدن به تفکر عقلی، افق‌های جدیدی را نیز به سوی آن می‌گشاید. قرآن کریم درباره ضرورت معاد، علاوه بر استدلال‌های عقلی‌ای چون برهان عدالت، حکمت و وفای به وعده که در آثار متکلمان پیشین مطرح شده، ارائه نموده، استدلال‌هایی نیز بیان کرده که در آثار کلامی گذشتگان نام و نشانی از آنها نیست، ولی در آثار کلامی معاصر و نیز در تفاسیر موضوعی مورد توجه واقع شده که همگی از قرآن کریم الهام گرفته‌اند. این برهان‌ها عبارتند از: «برهان توحید»، «برهان حکمت و هدفداری»، «برهان رحمت»، «برهان تجرد یا بقای روح» و «برهان فطرت» (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۰، ج ۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، بخش پنجم؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵؛ سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۹).

به اعتقاد شهید مطهری، برهان هدایت بر اثبات وجود خدا با برهان نظم که در آثار متکلمان مسیحی و اسلامی مطرح گردیده، متفاوت است، و این روشی است که

مکان و هم بر عدد، وحدت او وحدت عددی نیست، زمان و مکان و عدد در مرتبه متأخر از او یعنی در مرتبه فعل او است، وجودش مساوی وحدت است و دلیل وجود واجب، عین دلیل وحدت او است، با همه چیز است و در هیچ چیز نیست، او بسیط است و هیچگونه جزء برای او فرض نمی‌شود، صفاتش عین ذاتش است، هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن، هیچ شائی او را از شأن دیگری باز نمی‌دارد، کلام او عین فعل و ابداع او است...

قرآن کریم مبدع آن است. از نظر وی، در قرآن کریم از سه راه: «خلقت»، «اتقان صنع» و «هدایت» بر وجود خدا استدلال شده است، چنان که فرموده است: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (اعلی: ۲-۳). نیز فرموده است: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ۵۰). ایشان درباره تفاوت این راه خداشناسی با راه نظم گفته است:

«از جمله آثار و علائمی که در خلقت موجودات مشاهده می‌شود و دلیل بر دخالت نوعی قصد و عمد و تدبیر است «راه یابی» اشیاء است. هر موجودی علاوه بر ارگانیسم و سازمان منظم داخلی، از یک نیروی مرموز برخوردار است که به موجب آن نیرو، راه خود را به سوی آینده می‌شناسد... این دلیل غیر از دلیل نظم است. دلیل نظم به تشکیلات و سازمان مادی و جسمانی و به عبارت دیگر، به ارگانیسم اشیاء مربوط است... راه یابی اشیاء بر دو نوع است: یک نوع آن لازمه جبری سازمان داخلی است؛ یعنی ممکن است سازمان و تشکیلات داخلی یک دستگاه، آنچنان منظم باشد که به طور خودکار راهی را که باید برود و کاری که باید بکند انجام دهد. یک دستگاه ساعت، آنچنان دقیق ساخته می‌شود که کار خود را بدون یک ذره تخلف انجام می‌دهد. یک سفینه فضایی، آنچنان دقیق و منظم ساخته می‌شود که مسیر خود را بدون انحراف طی می‌کند و کارهایی که باید انجام دهد از قبیل عکسبرداری و مخابره دقیقاً انجام می‌دهد.

این نوع از راه یابی، از گذشته و علیت فاعلی سرچشمه می‌گیرد، یعنی از مجموع اموری که دارای یک سلسله خواص فیزیکی و شیمیایی می‌باشند، سازمانی به وجود آمده و اجزاء مجموعه به یکدیگر مربوط شده‌اند و لازمه قهری و نتیجه جبری مواد جمع شده، بعلاوه خاصیت‌هایی که هر کدام دارند، و بعلاوه نظم و ارتباطی که میان آنها برقرار شده و آنها را به صورت یک دستگاه در آورده، کار معین و راه پیمایی منظم است.

نوع دیگر از راه یابی که در اشیاء مشاهده می‌شود آن چیزی است که گذشته و علیت فاعلی، یعنی نظم مادی، برای چنین راه یابی کافی نیست. آن نوع از راه یابی، از رابطه مرموزی میان شی و آینده‌اش و از علیت غائبه یعنی از یک نوع علاقه و توجه به غایت و هدف حکایت می‌کند.

قرآن کریم، ظاهراً اول کتابی است که میان نظم داخلی اشیاء و هدایت و راه یابی

آنها تفکیک کرده و آنها را به صورت دو دلیل ذکر کرده است، یعنی تلویحا ثابت کرده است که راه یابی موجودات تنها معلول نظم و ساختمان مادی و داخلی آنها نیست. راه اثبات آن، «ابداع و ابتکار» است. هر جا که نوعی ابتکار دیده می‌شود، دلیل بر وجود هدایت نوع دوم است. لازمه جبری ساختمان منظم مادی اشیاء، «کار منظم پیش بینی شده» است، ولی ابداع و ابتکار نمی‌تواند محصول سازمان مادی و حرکات پیش بینی شده باشد. ابداع و ابتکار نشانه وابستگی به آینده و عدم وابستگی کامل به گذشته است.

اثبات و نفی چنین هدایتی در جمادات اندکی دشوار است؛ اما در نباتات و حیوان و انسان، یعنی آنجا که پای حیات به معنای مصطلح در میان است، دشوار نیست. در مورد جانداران، در کار سلول‌های حیاتی، چند نوع کار ابتکاری دیده می‌شود که ساختمان ماشینی آنها برای توجیه آن کافی نیست. یا باید معتقد شویم که آن سلول‌ها دارای آن قدر عقل و علم و شعور و ادراک‌اند که خود انسان به هیچ وجه به پای آنها نرسیده و نخواهد رسید، و یا باید معتقد شویم که یک نیروی مرموز، مستقیماً آنها را در کارشان به شکل دیگری غیر از طریق عقل و ادراک، رهبری کرده است. با توجه به نادرستی فرض اول، فرض دوم متعین خواهد بود» (مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۴۸-۵۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۳ [ب]، ۱۰۱-۱۳۰؛ همو، ۱۳۷۳ [الف]، ۶: ۹۴۹-۹۵۴).

۲-۶. معیار ارزیابی و داوری

برخی از مسایل اعتقادی به گونه‌ای است که عقل بشری از درک همه زوایای آن ناتوان است، بدین جهت آراء و تفسیرهای مختلفی از آنها ارائه می‌شود، در حالی که در متون وحیانی، روشنگری‌های ارزنده و راهگشایی در این باره وجود دارد که می‌تواند فصل الخطاب به شمار آید. در این جا چند نمونه را بازگو می‌کنیم:

۱-۲-۶. نمونه اول: تفسیر قضا و قدر الهی

متکلمان عقل‌گرا (امامیه و معتزله)، برای قضا و قدر سه معنا ذکر کرده‌اند: ۱. خلق فعل، ۲. الزام و ایجاب، ۳. اعلام و اخبار. آنان، قضا و قدر به معنای اول را به این دلیل که مستلزم محال (جبر در افعال انسان و استناد قبایح به خداوند) است، نپذیرفته، معنای دوم را مخصوص واجبات دانسته، و معنای سوم را پذیرفته‌اند؛ زیرا خداوند همه امور را در لوح محفوظ مقرر داشته و وقوع آنها را به فرشتگان خبر داده



است، و از طرفی، وجوب رضا به قضا و قدر الهی نیز با همین معنا سازگار است (علامه حلی، بی تا، ۴۳۲-۴۳۵).

این تفسیر، پذیرفته نیست؛ زیرا قضا و قدر الهی را به قضا و قدر علمی منحصر کرده است، در حالی که قضا و قدر، آن گونه که در آیات و روایات مطرح شده است، هم علمی است و هم عینی، و هم تکوینی است و هم تشریعی.

فیلسوفان مشائی، قضا را به قضاء علمی، (علم فعلی و نه علم ذاتی خداوند) تفسیر کرده اند، از نظر آنان قضاء عبارت است از علم به موجودات امکانی با نظم خاص آنها نزد عقول مفارقه. و قدر عبارت است از وجود عینی موجودات در مواد خارجی آنها (طوسی، ۱۴۰۳، ۳: ۳۱۷).

صدر المتألهین، تفسیر مزبور را نپذیرفته و گفته است: «قضاء، عبارت است از صور علمیه موجودات که از لوازم ذات الهی می باشند و در آنها جعل و تأثیر و تأثر راه ندارد و اجزاء عالم نیستند؛ زیرا در آنها حیثیت عدمی و امکانی راه ندارد. و قدر، عبارت است از وجود صور موجودات در عالم نفسی سماوی به صورت جزئی که با نظام موجودات در عالم مادی مطابقت دارد (شیرازی، بی تا، ۶: ۲۹۲-۲۹۳).

حکیم سبزواری، برای قضاء الهی دو مرتبه اجمالی و تفصیلی قائل شده است، قضای اجمالی، صورهای علمی اشیاء است که قائم به عقل اول می باشد و قضاء تفصیلی، صور علمی موجودات و قائم به عقول عرضیه است. وی، قدر را به علمی و عینی تقسیم کرده و قدر علمی را صور جزئی موجودات که به نفوس جزئیة فلکیه قائم است، و قدر عینی را به تحقق آنها در مواد خارجی تفسیر کرده است (سبزواری، ۱۳۶۷، ۱۷۰-۱۷۱).

این تفسیرها نیز فرض هایی بیش نیستند و اگر درست هم باشند، تنها بر بخشی از حقیقت قضا و قدر الهی، آن گونه که در آیات و روایات مطرح شده، منطبق است.

علامه طباطبائی و تبیین قضا و قدر الهی: تبیینی که علامه طباطبائی از قضا و قدر ارائه کرده است، در عین این که جنبه عقلی و فلسفی دارد، به آیات و روایات نیز توجه کرده و از آنها الهام گرفته و در نتیجه هم با معنی لغوی قضا و قدر و هم با آیات و روایات سازگار است. قضا، در لغت به معنای حتمیت، احکام و تنفیذ است. قضا در آیه ﴿فَقَضَاهُنَّ سَجَّ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمٍ﴾ (فصلت: ۱۲) به معنی احکام و حتمیت آفرینش آسمان ها است، و قاضی را به این جهت قاضی نامیده اند که درباره نزاع، حکم

قطعی صادر کرده و فصل خصومت می‌کند، مرگ را نیز این جهت که امری حتمی در زندگی انسان است، قضاء نامیده‌اند. قدر در لغت به معنی اندازه و مقدار چیزی است (ابن فارس، ۱۴۱۸، ۵: ۶۳ و ۹۹؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ۳۹۵ و ۴۰۶). همین دو معنا، در روایات نیز آمده است: القضاء هو الإبرام و إقامة العین، و القدر هی الهندسة، و وضع الحدود من البقاء و الفناء (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۵۸، حدیث ۴).

أ) قضا و قدر تکوینی: علامه طباطبایی، در تفسیر «المیزان»، قضاء تکوینی را صفت فعل دانسته و آن را به حتمیت وقوع شیء که ناشی از علت تامه آن است، تفسیر کرده است. این معنا بر افعال اختیاری انسان نیز صادق است؛ زیرا پس از آن که انسان انجام فعلی را اراده کند، وقوعش حتمی خواهد شد. از آن جا که نظام اسباب و مسببات تابع اراده و مشیت خداوند است، قطعیت وجود اشیاء و افعال مستند به اراده و مشیت خداوند می‌باشد، و این حتمیت همان قضاء تکوینی خداوند است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۳: ۷۴). اما در «نهایة الحکمة»، قضاء الهی را به ذاتی و فعلی تقسیم کرده، و قضاء فعلی را همان که بیان شد دانسته، و قضاء ذاتی خداوند را علم ذاتی او به حتمیت وجود موجودات که ناشی از علت تامه آنها است، دانسته است (طباطبایی، بی‌تا، ۳۵۷).

علامه آیات ذیل را ناظر به قضاء تکوینی الهی دانسته است:

۱. ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره: ۱۷۷)؛
۲. ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ۱۲)؛
۳. ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ (اسراء: ۴)؛
۴. ﴿قَضَىٰ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (یوسف: ۴۱).

قضاء تکوینی الهی، دارای دو گونه عام و خاص است: قضاء تکوینی عام، عبارت است از ضرورت و حتمیت موجودات با تحقق علت تامه آنها، و قضاء تکوینی خاص، عبارت است از ضرورت و حتمیت وجود هر موجودی با تحقق علت تامه آن (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۳: ۷۴). قدر تکوینی الهی، نیز دو گونه است: قدر تکوینی عام، که عبارت است از حد وجود موجودات، یعنی امکان و نیازمندی آنها که همه موجودات امکانی را شامل می‌شود. و قدر تکوینی خاص، به موجودات عالم ماده و طبیعت اختصاص دارد و عبارت است از تحدید وجود اشیاء از حیث وجود و آثار

وجودی و خصوصیات آنها که ناشی از اختلاف اسباب و علل و شرایط آنها می باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۹۱، ۱۲: ۱۴۴).

آنچه بیان شد مربوط به قدر عینی است؛ قدر علمی خداوند عبارت است از حد و خصوصیات اشیاء در مرحله علم الهی و قبل از وقوع عینی آن ها، چنان که فرموده است: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱). و فرموده است: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (رعد: ۸). بنابراین، قدر هر چیزی از حیث علم و مشیت بر آن تقدم دارد، اگر چه از حیث وجود عینی، مقارن با آن است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۲: ۱۴۴).

ب) قضا و قدر تشریعی: علامه طباطبایی، از قدر تشریعی سخن به میان نیاورده است، ولی قضاء تشریعی را به حکم قطعی خداوند درباره آنچه مربوط به افعال اختیاری انسان است، تفسیر کرده و در این باره به آیه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (اسراء: ۲۲) و آیه ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (جاثیه: ۱۷) و آیه ﴿وَقَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (زمر: ۷۵) استشهاد کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۳: ۷۳).

ایشان، در تفسیر دو آیه اخیر گفته است: «هذا القضاء بمعنى فصل الخصومة، تشریعی بوجه و تکوینی بآخر»: این قضا که به معنای فصل خصومت است، به یک وجه، تشریعی و به وجهی دیگر، تکوینی است (همان). از این جهت که از مقوله حکم و داوری است، قضاء تشریعی است، و از آن جهت که به مکلفان پاداش و کیفر داده می شود، قضاء تکوینی است.

ج) نسبت میان قضا و قدر: قدر به معنای عام آن، ملازم با قضاء است؛ زیرا امکان و نیازمندی، که قدر و حد عمومی موجودات امکانی است، امری است حتمی و انفکاک ناپذیر، ولی قدر به معنای خاص آن، با قضاء ملازمه ندارد؛ زیرا قدر خاص، ناشی از علل و اسباب معلول است، هرگاه علت تامه معلول تحقق یابد، قدر ملازم با قضاء می باشد، و هرگاه علت ناقصه معلول تحقق یابد، قدر ملازم با قضا نخواهد بود. بنابراین، قضاء تخلف ناپذیر است، ولی قدر تخلف پذیر می باشد. در روایتی (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۳۶۹) آمده است که علی علیه السلام از پای دیواری کج که در شرف فرو افتادن بود، به پای دیوار دیگری رفت. به ایشان گفته شد: آیا از قضای الهی فرار

می‌کنید؟ حضرت پاسخ داد: از قضای الهی به قدر او می‌گریزم: «أفر من قضاء الله الى قدر الله عزوجل» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۹: ۹۱-۹۲).

۲-۶-۲. نمونه دوم: اراده الهی و افعال انسان

درباره تعلق اراده خداوند به افعال انسان، در میان متکلمان اسلامی دو دیدگاه مطرح شده است: دیدگاه متکلمان عدلیه این است که اراده خداوند تنها به افعال نیک و طاعات تعلق گرفته است، خواه انسان آنها را انجام دهد یا نه، و دیدگاه اشاعره این است که اراده خداوند به آنچه از انسان صادر می‌شود تعلق گرفته است، خواه نیک باشد یا بد، طاعت باشد یا معصیت. گروه اول، به این که اراده کارهای ناروا قبیح است و خداوند از قبايح منزّه است، و گروه دوم، به اصل توحید در خالقیت، استدلال کرده‌اند (علامه حلی، بی‌تا، ۴۲۲-۴۲۳).

در حقیقت، هر دو دیدگاه درست است، با این توضیح که میان اراده تکوینی و تشریعی خداوند فرق گذاشته شود، چنان که در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) فرق نهاده شده است. اراده تکوینی خداوند، عمومیت دارد (دیدگاه اشاعره) ولی اراده تشریعی خداوند، تنها به طاعات و کارهای پسندیده تعلق دارد (دیدگاه عدلیه). اراده تشریعی، همان رضای خداوند است، و قرآن کریم تصریح کرده است که به کفر (و قبايح دیگر) تعلق نمی‌گیرد (زمر: ۷)، ولی اراده تکوینی خداوند، عمومیت دارد ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (تکویر: ۲۹).

امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، افعال را به فرائض، فضائل و معاصی تقسیم کرده و یادآور شده است که فرائض مسبوق به امر (ایجابی)، رضای الهی، قضا و قدر، و مشیت و علم الهی‌اند و فضایل به جز امر (ایجابی)، مسبوق به امور یاد شده‌اند، ولی معاصی، نه مسبوق به امرند و نه مسبوق به رضای خداوند، اما مسبوق به قضا، قدر، مشیت و علم خداوند می‌باشند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۳۶۹-۳۷۰، حدیث ۹).

امام رضا (علیه‌السلام)، در پاسخ این اشکال که چگونه کار عیسی (علیه‌السلام) در ساختن پرنده از گل، برای اثبات نبوت خود، و کار سامری در ساختن گوساله، برای ابطال نبوت موسی (علیه‌السلام)، به مشیت خداوند بوده است؟ فرمود: خداوند، دو گونه مشیت و اراده دارد: اراده حتمی و اراده عزمی [تکوینی و تشریعی] او از چیزی نهی می‌کند، ولی تحقق آن را می‌خواهد (از نظر تشریعی اراده نکرده است، اما هرکسی با سوء اختیار خود آن را انجام دهد، فعل او به اراده تکوینی خداوند صورت گرفته است) و به چیزی امر

می‌کند و آن را نمی‌خواهد (به اراده تشریعی می‌خواهد، ولی هرگاه فردی به سوء اختیار آن را انجام ندهد، اراده تکوینی خداوند نیز در آن مورد تحقق نیافته است) (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۶۳-۶۴، حدیث ۱۸).

۳-۶-۲. نمونه سوم: تفسیر اراده الهی

در تفسیر اراده الهی، از سوی متکلمان و فلاسفه اسلامی، تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. مشهورترین تفسیر این است که اراده خداوند از صفات ذاتی است و به علم باز می‌گردد؛ علم به اصل بودن فعل (فلاسفه) (شیرازی، بی‌تا، ۶: ۳۱۷؛ سبزواری، ۱۳۶۷، فریده دوم، مبحث اراده) یا علم به مصلحت داشتن فعل (متکلمان) (طوسی، ۱۳۹۸، ۵۷؛ علامه حلی، بی‌تا، ۴۲۲-۴۲۳)، برخی نیز آن را صفت ذاتی مستقل دانسته‌اند، ولی هیچ‌گونه توضیحی درباره حقیقت آن نداده‌اند (اشاعره) (جرجانی، ۱۴۱۲، ۸: ۸۱-۸۷). عده‌ای دیگر آن را صفت سلبی دانسته و به مکره نبودن خداوند تفسیر کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۱۲۹). برخی نیز اراده را به ابتهاج و رضا ارجاع داده و آن را به ذاتی و فعلی تقسیم کرده‌اند (غروی اصفهانی، بی‌تا، ۱: ۱۱۶).

در این میان، شیخ مفید، اراده خداوند را از صفات فعل دانسته و آن را به دو قسم تقسیم کرده است: الف) اراده خداوند نسبت به افعال خود (اراده تکوینی)، ب) اراده خداوند نسبت به افعال بشر (اراده تشریعی)، اراده تکوینی را به ایجاد افعال توسط خداوند، و اراده تشریعی را به امر خداوند به افعال بشر تفسیر کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ۵۸).

علامه طباطبایی، نیز معتقد است اراده از صفات فعلیه خداوند است و از مقام فعل و به لحاظ علت تامه آن انتزاع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۱: ۲۹۴). وی، با تأمل در آیات قرآن (بقره: ۱۱۷؛ نحل: ۴۰؛ یس: ۸۲) در این باره گفته است: «قرآن کریم، ایجاد الهی را امر، قول و کلمه الهی نامیده است، چنان‌که از قرآن به دست می‌آید، اراده و قضاء الهی یک چیز است و به لحاظ اعتبار بر قول و امر الهی تقدم دارد، یعنی نخست وجود چیزی مورد اراده و قضاء خداوند قرار می‌گیرد، آنگاه متعلق قول و امر الهی واقع می‌شود (ایجاد می‌گردد) (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۲: ۲۹۴).

ایشان، نظریه معروف فلاسفه، که اراده را از صفات ذاتیه دانسته و به علم الهی به اصل بودن فعل تفسیر کرده‌اند را، رد کرده و گفته است: «مفهوم اراده، همان گونه که با مفاهیم قدرت، حیات و صفات دیگر تفاوت دارد، با مفهوم علم نیز متفاوت است، و

ارجاع یک مفهوم به مفهوم دیگری، در حقیقت انکار آن است، آنچه در مورد خداوند مبرهن است، وحدت مصداقی صفات ذاتیه خداوند است، نه وحدت مفهومی آنها، و معیار در صفات ثبوتیه خداوند این است که ما نخست مفاهیم صفات ثبوتیه و کمالیه‌ای را که در خود می‌شناسیم از نواقص تجرید می‌کنیم و معنای مجرد از نواقص را برای خداوند اثبات می‌کنیم، اما اگر نواقص اراده در انسان را از آن تجرید کنیم، معنای دیگری باقی نمی‌ماند که آن را به عنوان اراده ذاتیه به خداوند نسبت دهیم» (طباطبایی، بی‌تا، ۲۶۳؛ شیرازی، بی‌تا، ۶: ۳۱۶-۳۱۷).

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر این که اراده از صفات فعلیه خداوند است، تأکید شده و ارجاع و تفسیر اراده الهی به علم خداوند آشکارا ابطال شده است:

۱. «فَارَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۱۴۷، حدیث ۱۷): اراده خدا همان فعل است نه غیر آن.

۲. «إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ بَلْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ» (همان، ۱۴۶، حدیث ۱۵): مرید، موجود نیست مگر این که مراد با او است، خداوند از ازل عالم و قادر بود، سپس اراده کرد.

۳. «الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنَ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ» (همان، ۳۳۸): مشیت و اراده از صفات افعال است.

۴. «أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاؤُهَا ثَلَاثَةٌ» (همان، ۴۳۵): ابداع، مشیت و اراده، نام‌های سه‌گانه‌ای برای یک معنا می‌باشند. و احادیث دیگر.

با توجه به آیات و روایات، درباره اراده خداوند، می‌توان درباره اقوال و آراء فلاسفه و متکلمان به درستی داوری کرد. نمونه‌های دیگری نیز می‌توان ارائه کرد که نقل آنها موجب گستردگی مقال خواهد شد، بدین جهت به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

نتیجه

هریک از عقل و نقل و حیانی، در زمینه اعتقادات دینی کارکردهای ویژه‌ای دارد که در نهایت، مؤید و مکمل یکدیگر بوده و مایه تحکیم و پویایی اعتقادات دینی و تقویت و تکامل باورهای دینی مؤمنان می‌باشند. اثبات، استنباط، تبیین و دفاع از

عقاید دینی کارکردهای ویژه عقل، و دعوت و ترغیب به تفکر و استدلال عقلی، استدلال عقلی در اعتقادات پیشاوحیانی، استدلال عقلی بر اعتقادات عقلی - نقلی، ژرفابخشیدن به تفکر عقلی، گشودن افق‌های جدید فراروی عقل و معیار ارزیابی و داوری در زمینه برخی از اعتقادات دینی، کارکردهای ویژه نقل و حیانی در این باره می‌باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، *الشفاء، الالهیات*، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۱۸ق، *معجم المقاییس فیل اللغة*، بیروت، دارالفکر.
۴. بحرانی، سید هاشم، بی تا، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، دارالکتب العلمیه.
۵. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم المقدسه، منشورات الشریف الرضی.
۶. جرجانی، سید شریف، ۱۴۱۲ق، *شرح الموافف*، قم المقدسه، منشورات الشریف الرضی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲ش، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰ش، *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، المكتبة المرتضوية.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۶ش، *امامت در بینش اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۲ش، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، قم، انتشارات رائد.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۷ش، *عقاید استدلالی*، قم، مرکز نشر هاجر.
۱۳. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰ش، *منشور جاوید*، قم، انتشارات توحید.
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۰ق، *الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و الفعل*، لبنان، الدار الإسلامية.
۱۵. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۶۷ش، *شرح المنظومة*، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۶. شریف رضی، محمد بن الحسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغة*، تحقیق صبحی صالح، قم، نشر هجرت.
۱۷. شیخ صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق سید هاشم حسینی، قم،