

کاربست عقل ابزاری در روش نقلی کلامی با تکیه بر متون کلامی

رضا برنجکار* / کوه مهدی نصرتیان اهور**

چکیده

مقصود از روش عقلی و روش نقلی در این نوشتار منبع بودن عقل و نقل در کسب معرفت است؛ اما عقل گذشته از منبع بودن، در روش نقلی نیز نقش آفرینی می‌کند. بدیهی است در روش نقلی، عقل نیز کارایی دارد، ولی نه به منزله منبع بلکه به مثابه ابزاری در اختیار متن. کاربرد عقل ابزاری در روش نقلی کلامی به معنای نقش آفرینی عقل در استنباط و دفاع از نقل است. نشان دادن نحوه به کارگیری عقل در استفاده کردن از متون وحیانی در کسب معرفت یکی از ضرورت‌های این تحقیق است که در کتب کلامی کمتر به این امر مهم پرداخته و بیشتر به تبیین نقش‌های کلی عقل اشاره شده است. هدف از این نوشتار تبیین نقش‌های مختلف عقل به منزله ابزاری در اختیار نقل است. برای رسیدن به این هدف از روش توصیفی - تحلیلی بهره گرفته می‌شود. به همین جهت به کتب کلامی جهت یافتن نمونه‌های مختلف به کارگیری عقل در بهره‌بردن از نقل مراجعه می‌شود. نقش استنباطی، نقش تبیینی - دفاعی و نقش اعتباربخشی از جمله کارکردهایی‌اند که در نوشته حاضر بدانها اشاره شده است. کلیدواژه‌ها: استنباط، تبیین، دفاع، رفع تعارض، اعتباربخشی، پاسخ به شبهه، عقل ابزاری، روش نقلی.

درآمد

علم زمانی شکل می‌گیرد که مجموعه‌ای از مسائل گوناگون با توجه به موضوع و یا هدف مشترک در کنار یکدیگر قرار بگیرند. استنباط و اثبات مسائل هر علمی در همان علم و با توجه به منابع معرفتی آن صورت می‌گیرد. بدیهی است با توجه به نوع مسائل و موضوعات آنها، روش آن علم نیز با دیگر علوم متفاوت خواهد شد. برای نمونه وقتی موضوع علمی، حسی باشد، روش تجربی از جمله مؤثرترین روش‌هاست و اگر موضوع یک علم، غیرحسی باشد، تجربه‌کارایی ویژه‌ای در آن علم نخواهد داشت. موضوعات علم کلام نیز معمولاً از جمله امور غیرحسی‌اند؛ لذا تجربه محض نمی‌تواند کارایی چندانی داشته باشد بلکه در برخی از مسائل مانند مسئله توحید و اصل نبوت، باید از روش عقلی تبعیت کرد و در پاره‌ای مسائل همچون جزئیات معاد نیز باید روش نقلی را پیش گرفت. در بعضی مسائل مانند اصل معاد و امکان وجود عالمی پس از مرگ نیز می‌توان از هر دو روش بهره گرفت. به همین دلیل باید علم کلام را از جمله علوم چند روشی دانست که هم روش عقلی در آن کاربرد دارد، هم روش نقلی.

در برخی از مسائل کلام، عقل منبع مستقل معرفت به واقعیت اعتقادی تلقی می‌شود. برای نمونه در باب توحید، عقل منبع مستقل معرفت به‌شمار می‌رود و می‌تواند نسبت به آن واقعیت خارجی معرفت‌بخش باشد و در برخی مسائل نقل، منبع معرفت محسوب می‌شود؛ مثلاً در باب جزئیات معاد؛ چراکه عقل کارایی و توان اثبات جزئیات معاد را ندارد. در این صورت نقل منبع مستقل معرفتی این‌گونه مباحث است. برخی دیگر از مسائل نیز چنان‌اند که آنها را هم می‌توان با دلیل عقلی ثابت کرد و هم با دلیل نقلی؛ مانند اصل معاد که هم می‌توان با اقامه ادله عقلی به اثبات آن پرداخت و هم می‌توان پس از اثبات اصل توحید و نبوت با بهره‌گیری از نقل، آن را استنباط کرد.

بدیهی است وقتی عقل منبع معرفت باشد، در این صورت امکان تعارض میان عقل و نقل در برخی از صور قابل تصور است. تعارض میان عقل قطعی و نقل ظنی، یا تعارض میان عقل ظنی و نقل قطعی و یا تعارض میان عقل و نقل ظنی از جمله صور قابل فرض در تعارض است؛ ولی وقتی عقل ابزاری در اختیار نقل است، تعارض و تخالفی میان عقل و نقل رخ نمی‌دهد؛ زیرا تعارض و ناهماهنگی زمانی متصور است که هر دو در یک رتبه و هم‌عرض یکدیگر باشند؛ درحالی‌که طبق فرض، عقل ابزار معرفتی و نقل منبع معرفت است. در این صورت هم‌رتبه بودن آنها متغی است. به عبارت دیگر عقل در این فرض اصلاً معرفت مستقلی ارائه نمی‌دهد تا فرض تعارض پیش آید؛ بلکه عقل درصدد کشف مراد و مقصود نقل است. پس هیچ تنافی‌ای میان مدلول نقل و عقل در فرض ابزاری بودن عقل رخ نخواهد داد.

در روش عقلی، بی‌شک نقش محوری بر عهده عقل است، به گونه‌ای که عقل قادر به کشف واقع است و حتی نقل نیز در اصل حجیت خود نیازمند عقل خواهد بود؛ اما در روش نقلی که نقش بنیادین و محوری با نقل است، عقل چه نقشی دارد؟ در برخی مقالات و کتب مانند کتاب *روش‌شناسی علم کلام* تألیف رضا برنجکار و *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* نوشته آیت‌الله جوادی آملی از نقش ابزاری عقل بحث‌هایی صورت گرفته، ولی کاربری آن به نمایش گذاشته نشده است. در این پژوهش تلاشمان بر آن است تا این کارکردها را با تکیه بر متون کلامی تبیین کنیم. البته نباید چنین تلقی کرد که هر متن کلامی‌ای که نقل می‌شود و به نوعی کارکرد عقل در آن متن به نمایش درمی‌آید حتماً نحوه استفاده صاحب کتاب کلامی مذکور مورد تأیید همه علمای مذهب است و هیچ اختلافی در آن دیده نمی‌شود و همچنین نباید چنین برداشت کرد که وقتی نگارنده متنی را نقل می‌کند و کارکردی ویژه از عقل را در آن نص به تصویر می‌کشد، حتماً با صاحب کتاب در این زمینه موافق است؛ بلکه هدف از نقل آن متن تنها به تصویر کشیدن نحوه به‌کارگیری عقل در روش نقلی و درون‌منبعی آن است؛ بدون هیچ قضاوتی درباره درستی یا نادرستی آموزه برآمده از آن.

نقش عقل در روش نقلی کلامی

طبیعی است در روش نقلی، عقل نیز حضور دارد و به گونه‌های متفاوت ایفای نقش می‌کند؛ زیرا فهم متن بدون به‌کارگیری عقل معنا ندارد؛ ولی پرسش اصلی این پژوهش اقتضا می‌کند تنها به کارکردهایی اشاره کنیم که درون‌منبعی به‌شمار می‌آیند؛ در نتیجه نباید انتظار داشت در این مقاله اثبات حجیت برای نقل، یا به عبارت دیگر کارکرد اعتباربخشی به اصل نقل از جمله توانایی‌های عقل قرار داده شود؛ زیرا هرچند چنین کارکردی برای عقل وجود دارد، فعالیت مزبور، کارکرد درون‌منبعی نیست؛ بلکه از جمله کارکردهای عقل در روش عقلی به‌شمار می‌آید و به عبارت دیگر عقل در این کارکرد نقش ابزاری ندارد؛ بلکه منبع مستقل برای معرفت محسوب می‌شود.

۱. نقش استنباطی

نخستین گام در فعالیت‌های کلامی، استنباط آموزه‌های اعتقادی است. تا زمانی که گزاره‌ای استنباط نشده باشد، نه تبیین آن ممکن است و نه تنظیم و رد شبهه و اثبات آن. گزاره‌های کلامی گاه از منبع معرفتی عقلی استنباط می‌شوند و گاه از منبع معرفتی نقلی. زمانی که منبع معرفت قضیه‌ای دلیل نقلی

باشد به صرف ذکر نقل، فعالیت کلامی صورت نگرفته است؛ زیرا در این صورت محقق صبغه حدیثی به خود گرفته و مضمون روایت را بیان می‌کند. البته با این بیان درصدد انکار وجود فعالیت عقلی در فهم مفاد نقل نیستیم و چنین قصدی نداریم که بگوییم در فهم مفاد نص، نیازی به عقل نیست؛ بلکه مقصود این است که در فعالیت مزبور مرتبه ضعیفی از کارکرد عقل مشاهده می‌شود؛ آن هم کارکردی مشترک، نه کارکرد کلامی؛ زیرا فعالیت کلامی زمانی اطلاق می‌شود که علاوه بر نقل و فهم مضمون خبر، به تحلیل آنها پرداخته و میان چند قضیه ارتباط برقرار شود. در واقع محقق هنگام فعالیت کلامی، به استخراج گزاره‌های کلامی از یک یا چند دلیل و تحلیل آنها دست می‌زند و نیز آنها را اثبات می‌کند و یا احیاناً به رد شبهات می‌پردازد.

بدیهی است که در این نوع از پژوهش عقلی، تعقل و تفکر برای تحلیل و به‌دست دادن آموزه‌های کلامی بسیار سودمند خواهد بود. یکی از مهم‌ترین کارهایی که در کتب کلامی صورت گرفته، مربوط به همین بخش است. برای استنباط آموزه‌ها از نقل باید شیوه‌هایی ویژه به کار گرفت. برای نمونه در استنباط آموزه دینی نقلی نمی‌توان از الفاظ آن غفلت کرد و یا نسبت به نوع تصدیق برآمده از آن بی‌اعتنا ماند. در ادامه به نمونه‌هایی اشاره خواهیم کرد که با توجه به آنها استنباط رخ داده است.

۱-۱. تمسک به ظهور

در علم کلام از حجیت ظواهر الفاظ بحث نمی‌شود؛ زیرا این بحث از جمله مباحث علم اصول است و در علم کلام به‌عنوان اصل موضوعی، حجیت ظواهر مسلم تلقی شده و از آن استفاده می‌شود. بی‌شک تمسک به ظاهر در استنباط آموزه‌های گوناگون از نص کارایی بسیار دارد؛ به گونه‌ای که بدون چنین پیش‌فرضی عملاً فرض استنباط از متن عقیم می‌ماند. استنباط گاه با توجه به الفاظ و ظهور آن یکی از روش‌هایی است که به استنباط آموزه‌های کلامی می‌انجامد که با ذکر نمونه‌ای، این نقش را به تصویر خواهیم کشید.

عَلَمَهُ مَجْلِسِي بِاسْتِفَادَةِ زُظْهُورِ الْفَظِّ بَرُخِي از آيات، مانند آية «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) آموزه بدا را استنباط می‌کند. ایشان با توجه به اصل احترازی بودن قیود معتقد است «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» اشاره به علم فعلی و تغییرپذیر خداوند دارد و «عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» نیز به علم ذاتی خداوند اشاره می‌کند. وی معتقد است: خداوند دو لوح دارد: یکی لوح محفوظ که مطابق با علم ثابت و تغییرناپذیر خداوند است، یا به عبارت دیگر لوحی که مطابق با علم ذاتی اوست، و دیگری

لوح محو و اثبات که مطابق با علم فعلی خداوند است. لوح محو و اثبات، علم فعلی خداوند است. بنابر آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» خداوند برخی از مقدرات خود را محو و جایگزین می‌کند. محو کردن زمانی معنا دارد که از پیش چیزی وجود داشته باشد و اکنون شخص بخواهد آن را از بین ببرد و چیز دیگری را جایگزین آن کند. اگر بدا مقبول و معقول نباشد، چنین تغییری نمی‌تواند معنا دار باشد؛ زیرا همان‌گونه که در ذات خداوند تغییری معقول نیست، در علم ذاتی وی نیز چنین تغییری معنا نخواهد داشت. پس آشکار می‌شود که این آیه ناظر به علم ذاتی و لوح محفوظ نیست و باید برای خداوند علم دیگری تصور کرد که با توجه به آن محو و اثبات رخ دهد؛ و نباید از جمله امور ذاتی و علم ذاتی باشد، تا محذور تغییر در ذات رخ ندهد. چنین علمی از جمله فعل، و در واقع علم فعلی اوست (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۸، ص ۲۸). با دقت در تقریب استدلال روشن می‌شود که نقل به صراحت بدا را مطرح نکرده است؛ بلکه عقل با توجه به ظواهر الفاظ چنین آموزه‌ای را از نقل استنباط می‌کند.

همچنین شیخ مفید با توجه به ظهور برخی از منابع دینی مانند آیات «وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالِ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشْرَنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (حشر: ۴۷)، «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يَكْذِبُ بَايَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل: ۸۳) و «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَتَيْنَنَا أَتَيْنَيْنِ وَأُحْسِنْنَا أَتَيْنَيْنِ فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (غافر: ۱۱) آموزه رجعت را استنباط می‌کند. وی معتقد است این آیات ظهور دارند که دو نوع حشر برای انسان‌ها وجود دارد: یکی حشر اکبر که در روز قیامت رخ خواهد داد؛ زیرا آیه اول دلالت دارد که همه مردم در روز قیامت محشور خواهند شد و کسی هم فروگذار نخواهد شد؛ اما مطابق مفاد آیات دوم و سوم در قبال این حشر، حشر دیگری وجود دارد که از آن با نام حشر الرجعه یاد شده است که پیش از ورود به قیامت و در دنیا صورت خواهد گرفت. در این حشر تنها بخشی از مردم محشور خواهند شد نه همگی آنها؛ زیرا مطابق آیه دوم در حشر یوم الرجعه، از هر گروهی تنها بخشی از آنها برانگیخته می‌شوند؛ آنهایی که آیات الهی را تکذیب کرده‌اند. در آیه سوم نیز خداوند قول ظالمین را نقل می‌کند که در روز قیامت خواهند گفت: «خدایا ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی و به گناهانمان پی بردیم؛ آیا راه خلاص شدن وجود دارد» (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۴۷-۵۲).

۲-۱. کشف استلزامات

گاهی استنباط آموزه‌ای منوط به کشف استلزامات است. آموزه‌های دینی به‌ویژه گزاره‌های اعتقادی

چنان‌اند که با هم یک نظام معرفت خاص و شبکه معرفتی ویژه را تشکیل می‌دهند. البته این ادعا بدین معنا نیست که تک‌تک گزاره‌ها باید با هم ارتباط داشته باشند؛ بلکه در این حد می‌توان ادعا کرد که برخی از گزاره‌های اعتقادی با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند و می‌توان از مجموع برخی از آنها و برقراری ارتباط میان آنها پی به لوازمی برد و لازمه آن را استنباط کرد. برای نمونه شاید در روایات به‌صراحت درباره‌ی ایمان/ابوطالب مطلبی به چشم نخورد؛ ولی متکلمین شیعه کوشیده‌اند از طریق کشف استلزامات، آموزه مزبور را استنباط کنند. شیخ مفید از جمله کسانی است که از این شیوه در استنباط متن استفاده کرده است. وی معتقد است روایت زیرا از طریق ملازمه به ایمان/ابوطالب دلالت دارد:

«لَمَّا مَاتَ أَبُو طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أَتَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ فَادْنَاهُ بِمَوْتِهِ- فَتَوَجَّعَ تَوَجُّعًا عَظِيمًا وَحَزَنَ حَزْنًا شَدِيدًا- ثُمَّ قَالَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ- امض يا علي فقول أمره وتول غسله- وتخبيطه وتكفينه فإذا رفعته على سريره فأعلمني- ففعل ذلك أمير المؤمنين ﷺ فلما رفعه على السرير- اغترصه النبي ﷺ فرق وتحنن وقال- وصلت رحماً وجزيت خيراً يا عم- فلقد رببت وكفلت صغيراً- ونصرت وأزرت كبيراً- ثم أقبل على الناس وقال- أما والله لأشفعن لعمتي شفاعة يعجب بها أهل الثقلين» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۱۲۵).

در این روایت می‌توان از دو بخش به‌طور مجزا به ملازمه میان آنها و ایمان/ابوطالب پی برد. در بخشی از این روایت پیامبر ﷺ حضرت امیر را مأمور غسل و کفن/ابوطالب کرده است. اینکه حضرت علی ﷺ مأموریت می‌یابد که احکام مسلمین را درباره‌ی جنازه پدرش/ابوطالب اجرا کند، دلالت بر اسلام وی دارد. توضیح اینکه حضرت علی ﷺ ایمان آورده و مسلمان شده است و دو برادر دیگر وی یعنی عقیل و طالب که در مکه‌اند هنوز ایمان نیاورده‌اند. جعفر نیز که ایمان آورده، در مکه نیست و در حبشه به سر می‌برد. اگر مطابق فرض مخالفین،/ابوطالب مشرک باشد، باید عقیل یا طالب عهده‌دار غسل و کفن وی باشند؛ زیرا میان مسلمان و کافر علقه‌ای نیست تا به خاطر آن دست به چنین اقدامی بزنند. پس اگر این فرض درست باشد، پیامبر باید عقیل یا طالب را مأمور دفن و کفن وی کند. پس امر پیامبر خود کاشف از ایمان اوست.

بخش دیگری از این روایت نیز می‌تواند به دلالت التزامی دال بر ایمان وی باشد؛ زیرا در بخش پایانی روایت چنین استظهار می‌شود که پیامبر بر جنازه/ابوطالب حاضر شده است و برای وی با بیان جملات خاص دعا کرده و از وی تمجید نموده است و حتی اعلام می‌دارد که وی را شفاعت خواهد کرد. دعای حضرت بر جنازه/ابوطالب همان صلاتی است که در آیه شریفه از آن نهی شده

است: «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ» (توبه: ۸۴)؛ یعنی پیامبر هیچ‌گاه نباید بر جنازهٔ مشرک و کافر حاضر شود. پس حضور حضرت و دعای برای ابوطالب حاکی از ایمان داشتن ابوطالب است (مفید، ۱۴۱۳ق ج، ص ۲۹-۱۷؛ همو، ۱۴۱۳ق ث، ص ۴۵-۴۶).

۳-۱. تواتر

اعتقاد حاصل از ادلهٔ نقلی همیشه یک‌سان نیست. گاه از ادلهٔ نقلی می‌توان به‌طور یقینی امری را پذیرفت و گاه نیز به‌طور ظنی می‌توان به آن التزام داشت و گاه نیز بر اثر رویارویی با این ادله، صرفاً به‌صورت شک و احتمال می‌توان مفاد آن را پذیرفت. قطعاً این حالات حکم یک‌سانی ندارند، بلکه نقلی که برای انسان قطع تولید می‌کند بدون نیاز به منبع و دلیل دیگری حجت است و حجتش ذاتی است؛ ولی اگر نقل، ظن به حکم را در انسان ایجاد کند، باید بررسی کرد که آیا این ظن از پشتوانهٔ علم برخوردار است تا بتوان به آن التزام ورزید و یا فاقد آن است.

از جمله مشکلات بنیادین در علم کلام، اختلاف‌نظر فاحش دربارهٔ حجیت خبر واحد در اعتقادات است؛ به‌گونه‌ای که برخی از دانشمندان صرفاً خبر متواتر را حجت می‌دانند و در مقابل عده‌ای معتقدند در فروع اعتقادات می‌توان از دلیل ظنی مثل خبر واحد پیروی کرد. دست یافتن به متن متواتر نیز با مشکلات ویژهٔ خود همراه است و به‌ندرت می‌توان نص متواتر در اعتقادات و یا حتی در غیر اعتقادات یافت؛ ولی یکی از بهترین شیوه‌ها برای دستیابی به تواتر، استفاده از تواتر معنوی است. تواتر به دو گونه است: گاه تواتر لفظی است، بدین معنا که الفاظ روایتی به‌صورت متواتر و با رعایت شروط آن به دست مسلمین رسیده است و گاه نیز تواتر معنوی است؛ بدین معنا که شاید الفاظ و مفاد این نصوص با هم یک‌سان نباشند، بلکه هر کدام از آنها به مطلبی اشاره دارد، ولی از مجموع این نصوص می‌توان به امری واحد دست یافت. نمونه‌هایی از این شیوه را می‌توان در آثار متکلمین اسلامی به‌وفور مشاهده کرد. برای نمونه شیخ مفید در استنباط برتری امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به سایر صحابه و به تبع، استنباط انحصار حق جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در وی، از تواتر معنوی روایات بهره می‌برد. وی از مجموع روایاتی که محبت به حضرت علی علیه السلام را هم‌شان محبت به پیامبر قلمداد و بغض به وی را نیز همانند بغض به پیامبر تلقی می‌کنند، روایاتی که امیرالمؤمنین علیه السلام را پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله محبوب‌ترین فرد نزد خداوند معرفی می‌کنند و نیز آیات و روایات دال بر اینکه حضرت علی نفس پیامبر است، به تواتر معنوی چنین

نتیجه می‌گیرد که حضرت علی پس از رسول اکرم برترین خلق حتی نسبت به انبیای پیشین است (مفید، ۱۳۴۱ق ت، ص ۱۸-۳۸).

۴-۱. بررسی سند روایات

در استناد به روایت، هم باید به محتوای آن نظر داشت و هم در سند. گاه اشتباه به استنباط و خطای آن به جهت توجه نکردن به ضعف محتوایی روایت است و گاه نیز این خطا به دلیل غفلت از ارزیابی سند روایت رخ می‌دهد. در فقه این مباحث به صورت دقیق‌تر و ضابطه‌مندتر بررسی می‌شوند، ولی در اعتقادات به دو جهت چنین توجهی کم‌رنگ است. گاه این بی‌توجهی بدین جهت است که اصلاً خبر واحد را در اعتقادات حجت نمی‌دانند و به تبع، بحث از سند آن امر لغوی خواهد بود و گاه نیز بدین جهت است که معتقدند مضمون در اعتقادات از اولویت برخوردار است. اگر مضمونی خلاف عقل نباشد، هرچند سند ضعیفی هم داشته باشد مشکلی رخ نمی‌دهد.

با این همه به نظر می‌رسد در کنار توجه به مضمون متن، توجه به سند روایت نیز ضرورت دارد. چه بسا اعتقادات جعلی و خرافه‌ها بر اثر تمسک به روایات ضعیف وارد جامعه و اذهان عمومی می‌شوند و شاید از مقبولیت نیز برخوردار باشند. به هر حال انتساب آموزه‌ای به دین، نیاز به دلیل دارد که این دلیل در روایات باید از دو جهت مورد توجه قرار بگیرد: جهت دلالتی و جهت صدور.

در متون کلامی می‌توان مواردی را مشاهده کرد که با استفاده از همین شیوه (نقد سند) استنباط یا تبیین متفاوتی از یک عقیده ارائه شده است. برای نمونه در مبحث قضا و قدر، شیخ مفید به شیخ صدوق اعتراض می‌کند که در این مسئله چرا به روایات شاذ و ضعیف اعتماد کرده و در نهایت نیز با توجه به همین روایات نتوانسته معنای صحیح و مقبولی از قضا و قدر ارائه دهد. وی پس از این نقد خود با توجه به آیات و روایات، معانی متفاوتی برای قضا و قدر ارائه می‌دهد و سرانجام معنای این دو واژه را دربارهٔ افعال الهی بیان می‌کند. وی برای قضا چهار معنا را بیان می‌کند و برای هر کدام نیز نمونه‌ای را از آیات می‌آورد. او معتقد است یکی از معانی قضا خلق کردن است و این معنا در آیه «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت: ۱۲) به کار رفته است. معنای دیگر آن، امر کردن است که در آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) قابل مشاهده است. قضا گاه نیز به معنای خبر دادن است: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا» (اسراء: ۴). گاه نیز به معنای حکم کردن و فصل الخطاب است:

«وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (غافر: ۲۰) (مفید، ۱۴۱۳ ق پ، ص ۵۴-۵۷).

۵-۱. رفع تعارض

در استخراج آموزه‌ای از متون دینی، گاه نصوص با هم هماهنگی دارند و از مجموع آنها می‌توان گزاره‌ای را استخراج کرد و گاه نیز امر بدین منوال نیست؛ بلکه ادله نقلی از جهت مضمون با یکدیگر سازگار نیستند و باید چاره‌ای اندیشید و از مجموع این نصوص متخالف و گاه متعارض، آموزه‌ای واحد را استنباط کرد. به عبارت دیگر، گاه استنباط آموزه‌ای از طریق استظهار و بهره‌گیری از ظواهر الفاظ به سرانجام می‌رسد و گاه نیز امر بدین منوال نیست، بلکه باید میان مجموع نصوص داوری، و آنها را با هم جمع کرد؛ و اگر جمع کردن مدلول‌های آنها امکان‌پذیر نباشد، باید یکی را بر دیگری ترجیح داد. در متون کلامی نیز می‌توان بهره‌مندی از این شیوه را به‌وضوح مشاهده کرد. برای نمونه در میان اخبار دال بر بدا، در گفتار معصومین دو گونه روایت وجود دارد؛ مطابق روایت زیرا در وقایعی که ائمه علیهم‌السلام خبر داده‌اند، وقوع بدا ممکن است:

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليهما السلام يَقُولُ لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْتُكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ آيَةٌ آيَةٌ قَالَ قَوْلُ اللَّهِ يَمْخُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۱۸؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۱۲؛ ابن‌طاووس، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳).

این در حالی است که مطابق روایت ذیل بدا در اخبار آنها محال است:

عَنْ الْفَضْلِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَحْتُمَةٌ جَائِيَةٌ لَا مَحَالَةَ وَمِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مُوقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يَلْقَاهُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَيَمْخُو مِنْهَا مَا يَشَاءُ يُثَبِّتُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ أَحَدٌ يَغْنَى الْمَوْقُوفَةَ فَأَمَّا مَا جَاءَتْ بِهِ الرَّسُلُ فَهِيَ كَائِنَةٌ لَا يَكْذِبُ نَفْسَهُ وَلَا نَبِيَّهُ وَلَا مَلَائِكَتَهُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۱۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۱۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۶۸).

ناسازگاری میان این دو گونه از روایات مشهود است؛ زیرا مطابق گونه دوم روایات، همه اخبار پیامبران باید به همان نحو که خبر داده‌اند واقع شوند؛ ولی مطابق احادیث گونه اول، ممکن است در خبری که پیامبر یا ائمه بیان کرده است، بدا رخ دهد و مضمون خبر عیناً واقع نشود.

علامه مجلسی از جمله کسانی است که با استفاده از قواعد تعارض درصدد است تا از مجموع این روایات امکان یا عدم امکان بدا در اخبار ائمه را استنباط کند. وی از قاعده «الجمع مهماً امکان اولی من الطرح» استفاده، و این دو گونه روایات را با هم جمع کرده است. وی معتقد است شاید مقصود از این

روایت - که می‌گوید هر آنچه به پیامبران ابلاغ شده، حتمی است و واقع خواهد شد و به تبع تخلف در آن راه ندارد، این باشد که آنچه به منزله حتم به ایشان ابلاغ شود و آنها هم به صورت حتم از آن خبر بدهند در آن بدا رخ نخواهد داد. به عبارت دیگر اخبار پیامبران بر دو گونه است: بعضی را مقید به حتم کرده‌اند مانند ظهور قائم عجل الله فرجه و خروج سفیانی و صیحه آسمانی؛ و برخی را نیز مقید به حتم نکرده‌اند. آنچه مقید به حتم شده، بدا در آن رخ نمی‌دهد؛ ولی در اخبار غیرحتمی آنها بدا رخ می‌دهد (مجلسی، ۱۳۶۸، ص ۲۸). وی برای اینکه جمع خود را عرفی جلوه دهد نه تبرعی، این فرمایش حضرت علی رضی الله عنه را گواه می‌آورد: «اگر در کتاب خدا آیه "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ" نبود خبر می‌دادم از هر آنچه تا روز قیامت روی خواهد داد» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۴)؛ زیرا اگر اخبار ابلاغ شده به آنها حتمی و تخلف‌ناپذیر باشد در این صورت برای این کلام و حدیث معنایی نمی‌توان تصور کرد. البته این وجه، تنها وجه رفع ناسازگاری میان این دو گونه روایت نیست؛ بلکه دانشمندان راه‌های دیگری را نیز ارائه کرده‌اند که در اینجا تنها نمونه‌ای از رفع تعارض میان نصوص، آن‌هم به روش جمع عرفی را ارائه کردیم (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳۳).

رفع ناسازگاری دو نص گاه با برقراری جمع عرفی میان آنهاست که نمونه‌ای از این شیوه را در استنباط پیشین نشان دادیم و گاه نیز تعارض در حدی است که نمی‌توان آنها را با هم جمع کرد و ناچار باید یکی را بر دیگری ترجیح داد. در این صورت باید از مرحجات گوناگون مانند سازگاری با عقل، هماهنگی با نظام معرفتی، مرحجات دلالتی و مرحجات سندی استفاده کرد. یکی از مواردی که در آموزه‌های کلامی میان نصوص مختلف تعارض و ناهماهنگی یافت می‌شود امکان صدور سهو از پیامبر است:

تَمِيمُ الْفَرَسِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ عَنِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا رضي الله عنه يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ فِي الْكُوفَةِ قَوْمًا يَزْعُمُونَ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله لَمْ يَتَّعَ عَلَيْهِ السَّهْوُ فِي صَلَاتِهِ فَقَالَ كَذَبُوا لَعَنَهُمُ اللَّهُ إِنَّ الَّذِي لَأَسْهَوُ هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَبْرَ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۰۵).

مطابق چنین روایاتی پیامبر در نماز خود سهو داشته و منکر این گزاره نیز مورد لعن واقع شده است. در مقابل، بنابر روایاتی، یکی از ویژگی‌های معصوم، منزه بودن از سهو است:

إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَابِرٍ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي بَيَانِ صِفَاتِ الْإِمَامِ قَالَ: فَمِنْهَا أَنْ يُعْلَمَ الْإِمَامُ الْمَوْتُ عَلَى أَنَّهُ مَعْصُومٌ مِنَ الذُّنُوبِ كُلِّهَا صَغِيرَهَا وَكَبِيرَهَا لَا يَزِلُّ فِي الْقِتَابِ وَلَا يُخْطِئُ فِي الْجَوَابِ وَلَا يَسْهَوُ وَلَا يَنْسَى وَلَا يَلْهُو بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۰۸-۱۰۹).

حال بسیاری از علما و اندیشمندان در مقام حل تعارض و ناسازگای این روایات برآمده‌اند. برخی از

این متفکران معتقدند باید از روایات دال بر سهو نبی دست کشید و بدانها ملتزم نشد. به عبارت دیگر آنها معتقدند این روایات با ادله عقلی و قرآنی قطعی ناسازگارند و بنابراین باید کنار گذاشته شوند؛ زیرا عقل حکم می‌کند که پیامبر باید معصوم از خطا و اشتباه باشد و سهو نیز یکی از موارد اشتباه است. ایشان همچنین معتقدند این روایت با آیه تطهیر و آیه دال بر مطابقت کل گفتار و رفتار پیامبر با وحی در تنافی است (مفید، ۱۳۴۱ق چ، ص ۱۷). در این رفع تعارض، از موافقت عقل با یکی از نصوص به منزله مرجح استفاده، و مضمون یک روایت به کلی کنار گذاشته شده و مضمون روایت دیگر به نحو کلی و مطلق پذیرفته شده است.

۶-۱. جامع‌نگری و قرینه‌یابی

در استنباط آموزه‌های دینی نباید از قراین گوناگون حالیه و مقالیه غفلت کرد؛ زیرا بی‌توجهی به این قراین موجب می‌شود تا در استخراج گزاره‌های دینی خطا رخ دهد. اگر در استنباط تنها به برخی از نصوص توجه شود و از برخی دیگر غفلت گردد، ممکن است مطلبی استنباط شود که با بقیه آموزه‌ها سازگار نباشد؛ برای نمونه اگر در استنباط معنای اجر رسالت پیامبر صرفاً به آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شور: ۲۳) توجه شود می‌توان محبت اهل بیت علیهم‌السلام را از جمله مصادیق اجر رسالت دانست و چنین برداشت کرد که این آیه درصدد بیان معنای اجر رسالت است و می‌فرماید اجر رسالت مادی نیست؛ بلکه این اجر دو نوع یا دو فرد دارد: اجری که خداوند می‌دهد و دیگری محبتی که مردم باید به اهل بیت ایشان داشته باشند. طبیعتاً با توجه به ظاهر آیه چنین برداشتی گریزناپذیر است؛ ولی وقتی این آیه در کنار آیه «وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (هود: ۲۹) و آیه «يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِينَ فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (هود: ۵۱) قرار می‌گیرد، مطلب دیگری باید استنباط شود؛ زیرا مطابق این دو آیه، اجر رسالت فقط و فقط بر عهده خداوند است. در این صورت محبت کردن مردم به اهل بیت ایشان نمی‌تواند از جمله مصادیق اجر رسالت باشد، پس ناگزیر باید مستثنای موجود در جمله استثنائیه را منقطع دانست نه متصل. به عبارت دیگر قسمت قبل از استثنا که موافق با دو آیه دیگر است به کلی دال بر این است که اجر رسالت نه تنها مادی نیست، بلکه صرفاً بر عهده خداوند است. استثنای موجود در آیه اول نیز چون منقطع است، کلام جدید و دستوری جداگانه را بیان می‌کند که عبارت است از وجوب محبت مردم به اهل بیت پیامبر اکرم، اما نه از باب اجر رسالت.

۲. نقش تبیینی - دفاعی

گاه آموزه‌ای از متون دینی استخراج می‌شود، ولی نیازمند تبیین و توضیح است؛ زیرا القای یک آموزه به دیگران علاوه بر استخراج و استنباط آن، نیازمند توصیف و باورپذیر کردن آن است. به عبارت دیگر استنباط آموزه‌ها هرچند لازم و ضرور است، به تنهایی برای القا به دیگران بسنده نیست؛ بلکه علاوه بر آن باید بیان و ادبیات مشترک میان مخاطب و متکلم واسطه باشد. عقل می‌تواند زمینه درخور برای فراهم شدن این واسطه را ایجاد کند؛ بدین صورت که عقل پس از آنکه این آموزه‌ها از طریق نص استخراج شدند، با تبیین و توصیف، آنها را برای مخاطب قابل فهم کند. تبیین، شیوه‌های گوناگونی دارد: گاه با توصیف مفردات و بیان معنای آنها می‌توان آموزه‌ای را تبیین کرد و گاه نیز باید از مفاد آن ابهام را برطرف ساخت و یا تأویل کرد و معنایی جدید ارائه داد.

۱-۲. توصیف

در انتقال آموزه‌های استنباط‌شده، یکی از موارد لازم، تبیین و توصیف آموزه است. تا زمانی که مخاطب تصویری از گزاره نداشته باشد و مفهوم گزاره برایش مبهم باشد چگونه می‌تواند نسبت به پذیرش یا انکار آن اقدام کند؟ چگونه می‌توان انتظار داشت کسی بدون فهم مقصود از قضیه‌ای در مقام اثبات تن به مفاد آن بدهد، و یا بتواند خودش دست به رد شبهه بزند؟ طبیعتاً دفاع از آموزه استخراج‌شده نیازمند تبیین و توضیح مقصود از الفاظ و مفردات آن است.

از جمله آموزه‌های استنباط‌شده، الفاظ و صفاتی‌اند که در حق خداوند سبحان به کار می‌روند. بر پایه نصوص دینی، اسما و صفات الهی توقیفی‌اند؛ یعنی نمی‌توان هر صفتی را به خداوند منتسب کرد، بلکه باید دید در منابع دینی چه صفتی بر خداوند اطلاق شده است. اگر در این منابع، واژه و صفتی به خدا نسبت داده شود، در این صورت ما نیز می‌توانیم همین صفت را درباره خداوند به کار ببریم و اگر صفتی در این منابع به خداوند نسبت داده نشده باشد، هرچند اطلاق معنای آن بر خداوند ممکن باشد، حق نداریم آن را درباره خداوند به کار ببریم. در برخی متون دینی، مانند آیه «ما نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۱۰۶) نسیان درباره خدا به کار رفته است. قطعاً این نسیان نمی‌تواند به معنایی که در انسان به کار می‌رود درباره خداوند نیز کاربرد داشته باشد؛ زیرا مستلزم نقص در ذات الهی است. پس باید معنایی برای آن ارائه کرد که چنین نقصی را به دنبال نیاورد.

شیخ مفید در توصیف و تبیین معنای این آیه می‌گوید مراد از نسیان در این آیه، ترک و تأخیر است و معنای آیه چنین می‌شود که ما آیه‌ای را نسخ نمی‌کنیم و یا ترک و به تأخیر نمی‌اندازیم، مگر اینکه بهتر از آن را جایگزین می‌کنیم. وی معتقد است «نَسُوا اللَّهَ» در آیه «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمْ الْأَعْسِقُونَ» (توبه: ۶۷) نیز بدین معناست که آنها اطاعت الهی را ترک کردند و «فَنَسِيَهُمْ» نیز بدین معناست که خداوند آنها را از ثوابش محروم کرد. «فَأَنسَاهُمْ» نیز در آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹) بدین معناست که آنها را به سوی ترک عهد و پیمانشان کشاند (مفید، ۱۴۱۳ق پ، ص ۳۸-۳۹).

۲-۲. تأویل

در برخی از متون دینی واژگان و مفاهیمی به خدا نسبت داده شده‌اند که بدون تأویل و ارائه معنای معقول، پذیرفتنی نیستند؛ زیرا برخی از این واژگان لوازم محالی چون جسمیت را به دنبال دارند. پس به‌ناچار باید دست به تأویل آنها زد. برای نمونه برخی آیات و روایات واژه ید درباره خداوند به کار رفته است. ظاهرگرایان و مشبهه، این لفظ را به همان معنای عرفی ظاهر در انسان حمل کرده‌اند و معتقدند خداوند نیز دست دارد؛ هرچند قید «بلا کیف» را بدان اضافه می‌کنند تا در دام تشبیه خداوند به انسان نیفتند. آنان معتقدند مطابق ظاهر آیه خداوند دست دارد، ولی این دست کیفیت دست انسان را دارا نیست. بدیهی است که این معنا قطعاً مستلزم تشبیه و جسمانیت است و با آیه «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) نیز سازگاری ندارد؛ زیرا مطابق این آیه هیچ چیزی مثل خداوند نیست و هیچ مشابهتی میان خالق و مخلوق وجود ندارد. قید بلا کیف نیز نمی‌تواند راه فرار به‌شمار آید. پس حمل ید بر معنای عرفی با آیه مزبور سازگار نیست. در نتیجه باید دست به تأویل زد. به همین جهت متکلمان شیعی برای تنزه خداوند از این تشبیه و راهیابی جسم و جسمیت به خداوند، دست به تأویل روی آورده‌اند. *فاضل مقداد* درباره صفاتی که به خداوند نسبت داده شده است ولی به ظاهر صبغه جسمیت در آن وجود دارد، به تفصیل اظهار نظر، و تک‌تک الفاظ را بررسی می‌کند. او در باب اطلاق واژه ید بر خداوند می‌گوید: واژه ید گاه به‌صورت مفرد در خداوند به کار رفته است، مانند: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و «يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ» (مائده: ۶۴) و گاه نیز به‌صورت تثنیه به کار رفته است، همچون: «لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي» (ص: ۷۵) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ۶۴) و در برخی موارد نیز به‌صورت جمع به کار رفته

است، مانند: «مِمَّا عَمِلْتُمْ أُيْدِينَا» (یس: ۷۵). واژه ید وقتی در معنای مجازی به کار گرفته شود می‌تواند یکی از چند معنا را برساند: قدرت، نعمت، بیان تأکید و ایجاد ارتباط در کلام. حال درباره این الفاظ باید گفت در آیه اول «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» ید به معنای قدرت است؛ یعنی قدرت خداوند بر قدرت آنها غالب است. در آیه دوم «يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ» مقصود نعمت است؛ زیرا این آیه درباره کلام یهودیان است و آنها نیز با به وجود خالق در این عالم اقرار دارند و یا منکر چنین خالق هستند. اگر وجود خالق را بپذیرند که معنا ندارد بگویند خالق عالم مغلول و مقید است؛ زیرا این حرف به ذهن هیچ عاقلی نمی‌رسد، و اگر هم منکر خالق عالم باشند که در این صورت کلامشان لغو و بی‌فایده است. پس باید مراد از ید نعمت باشد تا بتوان معنایی برای کلام یهود تصور کرد و به مبارزه با آن پرداخت. درباره آیه «لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي» نیز در میان علما دو نظر مطرح است: الف) منظور از دست‌ها صفت قائم به ذات خداوند است که خلقت به واسطه آن (آن‌هم به وجه تکریم) صورت می‌گیرد؛

ب) مراد از دست در این آیه نیز قدرت است و علت ثنا ذکر شدن دست نیز به جهت کثرت عنایت به خلقت حضرت آدم است. معمولاً انسان‌ها نیز وقتی می‌خواهند در بعضی از امور مهم مبالغه کنند همین تعبیر عملت بیدی را به کار می‌برند.

در آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» نیز مراد از ید نعمت است؛ زیرا در پاسخ قول یهود ذکر شده و علت ثنا ذکر شدن ید نیز بیان کثرت نعمت و عمومیت آن برای خلق است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۳-۱۷۵).

۳-۲. پاسخ به شبهه

تبیین و انتقال آموزه‌ای به مخاطب در برخی از موارد نیازمند پاسخ دادن به برخی از شبهات است. گاه وجود برخی از مبانی خاص در ذهن، مانع از پذیرش و تبیین درست اعتقادات است. برای نمونه یکی از آموزه‌های استنباط‌شده در کلام امامیه، وجود نص پیامبر اکرم ﷺ در معرفی ائمه دوازده‌گانه است. در مقابل، زیدیه با اعتراض به امامیه می‌گویند اگر نام امامان دوازده‌گانه را پیامبر مشخص کرده و مردم و خود امامان با این نام‌ها و اشخاص آشنا هستند، پس چگونه امام صادق ﷺ در معرفی امام پس از خود دچار اشتباه می‌شود و نخست فرزند بزرگ خود اسماعیل را به منزله امام و جانشین پس از خود معرفی می‌کند، ولی او در زمان حیات پدر از دنیا می‌رود؟ زیدیه همچنین معتزلی‌اند که امامیه در توجیه سخن خود، به روایت «مَا بَدَأَ لِلَّهِ بَدَأَ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۰۹) تمسک کرده‌اند.

متکلمان امامیه کوشیده‌اند ابهام موجود در روایت را برطرف کنند. ایشان می‌گویند با چینیسی که در تقریب اشکال گذشت، این روایت مربوط به مسئله امامت است و باید در زمینه تغییر امام صادر شده باشد و برای خداوند در باب امامت بدا حاصل شده باشد. بدین صورت که ابتدا بنا بود اسماعیل امام باشد و خداوند همین امر را بیان کرده بود؛ ولی پس امام کاظم را جایگزین ایشان ساخت. این در حالی است که روایت اصلاً در باب امامت نیست و با توجه به سایر روایات می‌توان این ابهام را برطرف کرد؛ زیرا برپایه برخی از روایات مانند روایت «کان القتل قد کتب علی اسماعیل مرتین فسألت الله فی دفعه عنه فدفعه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۲۷)، دو بار مرگ برای اسماعیل مقدر شده بود که با دعای امام صادق علیه السلام تقدیر الهی تغییر کرد؛ یعنی تقدیر الهی مشروط بود و با دعای حضرت شرط تغییر کرد و به تبع آن تقدیر نیز عوض شد. پس این روایت اصلاً ربطی به مقام امامت ندارد تا این ابهام رخ دهد که اگر پیامبر اسامی دوازده امام را بیان کرده‌اند، پس چرا امام صادق خود از این امر آگاه نبود و حتی یاران وی نیز به ایشان اعتراض نکردند که نام اسماعیل در زمره اسامی دوازده امام موجود در روایت نبوی نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق ب، ص ۹۹-۱۰۰؛ همو، ۱۴۱۳ق پ، ص ۶۷، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۲۷).

۳. نقش اعتباربخشی

متون دینی در موارد بسیاری نیاز به اعتباربخشی دارند تا در سایه آن، پذیرش مفاد نقل با سهولت صورت بگیرد. از اعتباربخشی می‌توان دو معنا را قصد کرد: گاه مقصود از اعتباربخشی عقل به ادله نقلی این است که عقل اصل معرفت‌زا بودن نقل و حجیت آن را ثابت می‌کند، و گاه نیز مقصود این است که عقل پس از آنکه اصل نقل را حجت شمرد، دلیل نقلی ویژه‌ای را مستندسازی، و از جهت مفاد مستحکم می‌کند. به عبارت دیگر گاه بحث در این است که آیا نقل می‌تواند منبع معرفت برای بشر باشد یا خیر؟ عقل در این مقام می‌تواند دست به استدلال بزند و حجیت نقل را ثابت کند؛ برای نمونه می‌توان سیره عقلا را که از جمله ادله عقلی به معنای عام است شاهد بر حجیت نقل و امارات شرعی دانست و معتقد شد ادله نقلی مطرح در شرع با توجه به شروط خاص خود حجت هستند و می‌توان بدانها تمسک جست و می‌توانند منبع معرفتی بشر تلقی شوند. حال پس از آنکه اصل امکان معرفت‌دهی برای نقل ثابت شد، گاه در مفاد و مضمون یک دلیل خاص بحث پیش می‌آید که آیا می‌توان به مفاد آن ملتزم شد یا نه. در این صورت می‌توان در نفی یا اثبات آن، از عقل و استدلال عقلی

کمک گرفت. عقل می‌تواند مفاد آن دلیل نقلی را در قالب استدلالی عقلی ارائه دهد تا بدین‌وسیله مضمون آن پذیرفته شود. البته اعتباربخشی همیشه بدین معنا نیست که باید مضمون خود نقل را در قالب استدلال بیارود تا پذیرفتنی باشد، بلکه باید در برخی موارد قول یا دلیل مخالف را رد، و بدین‌وسیله از نص دفاع کرد و آن را موجه ساخت. پس در اعتباربخشی علاوه بر موجه‌سازی مضمون نقل با استفاده از به تصویر کشیدن مضمون آن در قالب استدلال عقلی، می‌توان به موجه‌سازی مفاد نقل با دفاع از آن و رد قول مخالف نیز پرداخت. مقصود ما از اعتباربخشی عقل در روش نقلی همین مورد اخیر است؛ زیرا اعتباربخشی به اصل نقل و اثبات معرفت‌بخش بودن نقل، امری درون‌منبعی به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه از جمله امور خارج از مفاد نقل است. بحث در اصل حجیت نقل، خارج از مفاد نقل است. پس این بخش از معنای اعتباربخشی مدنظر ما نیست؛ بلکه مقصود ما از اعتباربخشی عقل در روش نقلی این است که عقل مفاد نقل را در قالب استدلال عقلی درمی‌آورد تا در سایه آن، التزام به مضمون نقل به آسانی صورت بگیرد و مفاد آن از پذیرش بیشتری برخوردار باشد و یا در برخی موارد، با دفاع از مضمون نقل و رد قول و دلیل مخالف، در موجه‌سازی آن می‌کوشد.

متکلمان عقل‌گرای اسلامی از همین شیوه در آموزه نفی امکان رؤیت خداوند بهره برده‌اند. یکی از مباحث مهم و چالش‌انگیز میان متکلمین مسلمان، بحث درباره امکان رؤیت خداوند است. برخی معتقدند خداوند را می‌توان دید. در مقابل برخی دیگر از علما معتقدند چنین کاری محال است. هریک از این دو طایفه برای اثبات مدعای خود ادله عقلی و نقلی را شاهد می‌آورند. متکلمان شیعه مانند ابن‌میثم بحرانی نظریه منکران رؤیت خداوند را تقویت می‌کنند و در دفاع از آن دست به استدلال عقلی و نقلی می‌زنند. یکی از ادله نقلی آنها، آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) است. آنان در مقام اعتباربخشی و استحکام مضمون نقل، مفاد آن را در قالب استدلالی عقلی ارائه می‌دهند و بدین طریق در دفاع از مضمون آن می‌کوشند. این آیه، دیده نشدن خداوند به چشم ظاهری را از صفات جلالیه شمرده است و امکان رؤیت خدا را منتفی می‌داند. هر آنچه سلبش از جمله صفات جلالیه باشد، ثبوتش حتی در زمانی اندک، نقص خداوند است و این نقص به ذاتش راه خواهد یافت. پس دیده شدن به چشم ظاهری، نقص خداوند است. در قالب این استدلال به آسانی می‌توان از مفاد آیه دفاع کرد و مضمون آن را برای مردم پذیرفتنی ساخت؛ زیرا مقتضای آیه، نص مذکور در مقام مدح است و خداوند را می‌ستاید که به چشم دیده نمی‌شود. پس نباید دیده شدن در هیچ زمانی (حتی در زمانی کوتاه) در او راه یابد. این امری است که نیاز به استدلال هم ندارد. لذا قضیه دیده نشدن خداوند یک قضیه سالبه همیشگی است (ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۶-۷۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله با ارائه نمونه‌هایی از نصوص گوناگون کلامی این نتیجه به دست می‌آید که عقل در روش نقلی نقش‌های گوناگونی همچون نقش‌های استنباطی، تبیینی - دفاعی و اعتباربخشی دارد. در مقام استنباط گزاره‌های دینی از متون دینی، عقل از ظواهر الفاظ، کشف استلزامات، تواتر، بررسی سند روایات، جامع‌نگری، قرینه‌یابی و رفع تعارض بهره می‌برد. در مقام تبیین و دفاع نیز گاه از توصیف، گاه از تأویل و گاه از پاسخ به شبهات استفاده می‌کند. در مقام اعتباربخشی نیز مضمون دلیل نقلی را در قالب استدلال درمی‌آورد تا با توجه به استدلال مزبور، مفاد نقل پذیرفتنی باشد.



منابع

- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۵)، *کشف المحجّة لثمره المهجّة*، محمد حسون، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قسم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثة، قم، مؤسسه بعثه.
- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل البيت.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نورالتقلین*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية.
- فاضل مقداد، مقادبن عبدالله (۱۴۲۲ق)، *اللوائح الإلهية فی المباحث الكلامية*، تعلیق محمدعلی قاضی طباطبائی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۸)، *مجموعه رسائل اعتقادی*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، *المسائل السرویه*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- (۱۴۱۳ق ب)، *المسائل العکبریه*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- (۱۴۱۳ق پ)، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- (۱۴۱۳ق ت)، *تفضیل أمير المؤمنين*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- (۱۴۱۳ق ث)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- (۱۴۱۳ق ج)، *ایمان أبی طالب*، چ دوم، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- (۱۴۱۳ق چ)، *عدم سهو النبي*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.