

Theology in Ethics in the Light of Mu'tazilite Scholars

ARTICLE INFO

Article Type

Analytical Review

Authors

Parastoo Dolabi ¹

Habibollah Danesh Shahraki ^{2*}

How to cite this article

Parastoo Dolabi, Habibollah Danesh Shahraki, Seyed Theology in Ethics in the Light of Mu'tazilite Scholars. *Journal of Quran and Medicine*. 2020; 5 (1):72-82

1. PhD student, Department of Islamic Theology, Qom University, Qom, Iran.
2. Assistant Professor, Director of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Qom University, Qom, Iran.

* Correspondence:

Address:

Phone:

Email: hdaneshshahraki@gmail.com

Article History

Received: 2020/05/01

Accepted: 2020/06/06

Published: 2020/06/20

ABSTRACT

The importance of theology methodology is due to the fact that differences in methods over the course of history have led to the emergence of various and sometimes deviant ideas. In this article, with a brief reference to the history of the debate, the methods of theology in the early period and how it is used in theology and the argumentation of Shiite theology are discussed. Also, the reasons for the emergence of theological methods and the three approaches of extra-religious, intra-religious and the sum of the two in the method of theology have been stated. Also, the theological schools of Hadith, Mu'tazilites and Ash'arites have been briefly reviewed and the characteristics of the Shiite theological school have been enumerated.

Keywords: theology, ethics, Mu'tazilites, Shiite school, Ash'arite school.

علم کلام در اخلاق در پرتو نگاه دانشمندان معتزلی

پرستو دولابی^۱

دانشجوی دکتری، گروه کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

حبیب الله دانش شهرکی^{۲*}

استادیار، مدیر گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران.

چکیده

اهمیت روش‌شناسی علم کلام از آن روست که اختلاف روش‌ها در گذر تاریخ، سبب پیدایی عقاید گوناگون و بعضاً انحرافی شده است. در این نوشتار با اشاره‌ای اجمالی به تاریخچه بحث، از جدلی بودن روش‌های علم کلام در دوران نخستین و چگونگی کاربرد آن در کلام و برهانی بودن کلام شیعی سخن به میان آمده است. همچنین علل پیدایش روش‌های کلامی و سه رویکرد برون‌دینی، درون‌دینی و جمع آن دو در روش علم کلام بیان گردیده است. نیز به اختصار مکاتب کلامی اهل‌حدیث، معتزله و اشاعره نقد و بررسی و ویژگی‌های مکتب کلامی شیعه برشمرده شده است و در پایان، عقاید هر مکتب در باب صفات خداوند ذیل عنوان دیدگاه معطله، مشبهه و دیدگاه بین تشبیه و تعطیل مطرح گردیده است.

کلید واژه: کلام، اخلاق، معتزلی، مکتب شیعه، مکتب اشاعره.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۷

*نویسنده مسئول: hdaneshshahraki@gmail.com

مقدمه

شکی نیست که هر علمی به تناسب «موضوع» و «مسائل» و نیز غایت و هدفش روش ویژه خود را می‌طلبد. دلیل اهمیت و توجه دین‌پژوهان به مسئله روش‌شناسی علم کلام نیز آن است که تمدن و فرهنگ اسلامی ما تمدنی متن‌محور است و در درون چنین فرهنگ تمدنی بر عقل تأکید فراوان شده است. آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان، و پیرو آن، چالش میان فرهنگ اسلامی و غیر اسلامی دو مدل دین‌پژوهی را پدید آورد: روش کلام فلسفی و روش فلسفه کلامی. در روش کلام فلسفی، کلام و اعتقادات دینی را تابع شیوه خاصی قرار می‌دهند که معتزلیان دنباله‌رو آن بودند. در مقابل نیز، جریان دین‌پژوهی اشاعره یعنی امثال فخررازی و غزالی قرار داشتند. این گروه با فلسفه ارسطویی مخالفت کردند، اما از فلسفه و مسائل آن نیز سخن گفتند و آن را تابع اعتقادات دینی قرار دادند (۱، ۲). از سوی دیگر، عده‌ای یکباره عقل را کنار نهادند و از مضامین روایات تبعیت کردند. عده‌ای نیز از شیوه کلام عرفانی پیروی کردند و هر کدام فرقه و مذهب متفاوتی را پدید آوردند. مهم‌ترین انشعابی که در حوزه کلام صورت پذیرفت به دو حوزه عقل‌گرایی و نص‌گرایی باز می‌گردد.

این قضایای تاریخی که در زمان حاضر اهمیت دوچندانی یافته است، بحث از روش‌شناسی علم کلام را ضرورت می‌بخشد؛ زیرا جمود بر یک شیوه خاص معرفتی سبب انحراف از جاده توحید شده و شیوع نسبت‌های ناروایی را درباره ذات باری تعالی در پی داشته است. برای نمونه، می‌توان به فرقه مشبهه و مجسمه اشاره کرد. بی‌گمان برجسته‌ترین انشعابات درون فرقه‌های برخاسته از اختلافاتی بوده است که در شیوه تبیین عقاید رخ داده است. این خلدون پس از اشاره به امهات عقاید می‌نویسد: «اما پس از چندی در تفصیل این عقاید اختلاف روی داده و بیشتر انگیزه‌های این اختلافات آیات متشابه است و اختلافات مزبور سبب کشمکش‌ها و مناظرات و استدلال‌هایی شده است که جنبه عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام وضع شده است».

یکی از مهم‌ترین علل پیدایش نخستین فرقه سیاسی و مذهبی در جهان اسلامی، یعنی خوارج، تعصب ورزیدن بر ظواهر و نصوص دین بود» (۳).

تاریخچه بحث

تاریخ دقیقی از کاربرد روش کلامی به معنای روش عقلی و نقلی یا برهان و جدل در دست نیست و نمی‌توان به صراحت روش‌های کلامی را در آثار متکلمان سلف یافت؛ ولی گفته شهرستانی در الملل و النحل، تا حدی رهگشاست. وی در مقام بیان اختلاف معتزله و متکلمان سلف در باب «صفات»، از مناظره سلف بر اساس «قول اقتاعی» و نه بر اساس «قانون کلامی» سخن به میان می‌آورد (الملل و النحل، ۴۰/۱) و در جای دیگر، از کاربرد «مناهج کلامیه» توسط اشعری گزارش داده است. وی رواج اصطلاح کلام را به دوره پس از ترجمه و عصر مأمون بازمی‌گرداند (همان، ۳۲/۱)؛ لکن با مراجعه به احادیث اسلامی بطلان سخن وی آشکار شود؛ زیرا از مناظره جاثلیق با هشام بن حکم و سخنان ابن ابی العوجاء نزد امام

کعبی که از شیوخ معتزله در قرن چهارم است، می‌گوید: «یکی از امتیازات معتزله این است که سند آن، به پیامبر گرامی می‌رسد و این تنها امتیاز این مکتب است.

حتی دشمنان معتزله می‌دانند که «واصل» مذهب خود را از فرزند محمد حنفیه «ابوهاشم» و او از پدرش، و او از علی بن ابی‌طالب اخذ کرده است و علی نیز از پیامبر فرا گرفته است» (۵).

قاضی عبدالجبار و سید مرتضی و ابن ابی‌الحدید نیز در این مورد سخنان مشابهی دارند (۶، ۷).

روش‌های استدلال و کاربرد آنها در کلام

شیوه‌های استدلال برای یافتن یک مجهول، در علم منطق تجزیه و تحلیل می‌شود. راه‌های استدلال منطقی در مرحله نخست به دو شیوهٔ مباحثی و غیرمباحثی تقسیم می‌گردد، و استدلال غیرمباحثی نیز منحصر در سه قسم است:

۱. قیاس؛ ۲. استقراء؛ ۳. تمثیل.

استدلال مباحثی به علت بی‌نیازی به حد وسط، مفید یقین است، و قیاس نیز در صورت دارا بودن شرایط خاص یقین‌آور است؛ همچنین است استقرای معلل. از سوی دیگر، قیاس از جهت ماده نیز به صناعت‌های پنجگانهٔ برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه تقسیم می‌شود که قیاس برهانی همواره نتیجهٔ یقینی و کلی به همراه دارد. در کلام اگر چه به طور عموم از قیاس استفاده می‌شود، اما مبادی استدلال‌های کلامی کاملاً متفاوت است.

۱. در برخی مسائل کلامی مانند نبوت و ویژگی‌های معاد و حشر، مبادی استدلال را قضایای برگرفته شده از کتاب و سنت تشکیل می‌دهند که به آن کلام نقلی (Revealed theology) گویند.

در اکثر مباحث کلامی، همچون اثبات واجب تعالی، اوصاف باری تعالی، نبوت عامه و اصل معاد از قیاس جدلی استفاده می‌شود که مبادی آن را قضایای عقلی تشکیل می‌دهند و به آن کلام عقلی (Natural theology) گویند. بر همین اساس، تقسیم‌بندی‌هایی در روش‌شناسی علم کلام صورت پذیرفته است؛ مانند:

۱. کلام وحیانی و کلام طبیعی؛

۲. کلام عقلی و کلام نقلی (آشنایی با علوم اسلامی، بخش کلام؛ مجله تخصصی کلام، ش ۳۱، ص ۸۵). تقسیم‌بندی نخست از سوی متکلمان غربی و تقسیم‌بندی دوم از سوی قدمای متکلمان اسلامی صورت پذیرفته است.

به گفته شهید مطهری، مهم‌ترین اصل متعارفی که متکلمان، به ویژه معتزله، به کار می‌برند «حسن و قبح» است؛ با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی، و اشاعره شرعی می‌دانند؛ معتزله یک سلسله اصول و قواعد، مانند «قاعدهٔ لطف» و «وجوب اصلاح» و بسیاری مطالب دیگر را بر این اصل مترتب کرده‌اند، ولی فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی، که در منطق مطرح است و تنها در «جدل» قابل استفاده است، نه در «برهان». از این روی، فلاسفه کلام را «حکمت جدلی» می‌خوانند نه «حکمت برهانی» (۸). البته منظور از کلام، کلام اهل سنت است، ولی کلام شیعی از همان آغاز کلامی عقلی و فلسفی بوده و با کلام اهل سنت تفاوت داشته است. شهید مطهری

صادق و نیز مناظرهٔ امام صادق با مرد شامی به دست می‌آید که اصطلاح متکلمین پیش از این دوره رایج بوده است (۴).

در روایت دوم باب نخست کتاب التوحید اصول کافی آمده است: امام از ابن ابی‌العوجاء که در برابر ایشان سکوت اختیار کرده بود، می‌پرسد: ما یمنعک من الکلام؟ (چه چیز مانع سخن گفتن تو شده است؟) ابن ابی‌العوجاء پاسخ می‌دهد: اجلاً لک و مهابةً □□ بنطق لسانی بین یدیک فانی شاهدت العلماء و ناظرت المتکلمین فما تداخلنی هیبةً □□ قطّ مثل ما تداخلنی من هیبتک...؛ یعنی هیبت و ابهت شما مانع شده که من نزد شما سخنی بگویم. همانا من علما و متکلمان بسیاری را دیده و با آنان مناظره کرده‌ام، لکن هیچ یک از آنان ابهت شما را نداشته و در دل من هیبت و ترس نینداخته‌اند.

در روایت چهارم باب نخست کتاب الحجّه نیز یونس بن یعقوب از امام صادق می‌پرسد: شنیده‌ام که شما از کلام منع کرده و فرموده‌اید: «ویل لأصحاب الکلام یقولون هذا ینقاد و هذا لا ینقاد و هذا لا ینساق و هذا لا ینقله و هذا لا ینقله». فقال ابو عبدالله انما قلت: «فویل أن ترکوا ما اقول و ذهبوا الی ما یریدون».

ولفسن، نویسندهٔ کتاب فلسفهٔ علم کلام نیز در این باره می‌نویسد: «ابن خلدون از متکلمانی سخن گفته است که پیش از طلوع معتزله نامدار شده بودند». وی می‌نویسد: «افزون بر این، به وسیلهٔ ابن خلدون نه تنها از متکلمان پیش از معتزله آگاهی حاصل می‌کنیم، بلکه از کلام آن متکلمان و اینکه چگونه بوده است نیز باخبر می‌شویم».

برای مثال وی در فقره‌ای مربوط به اوضاع دین در اسلام پیش از ظهور معتزلیان، می‌گوید: «مسلمانان نخستین، ضمن بیان کردن اصول عقاید، نخست به ذکر آیاتی از قرآن و گزارش‌هایی از سنت می‌پرداختند. بعدها، هنگامی که دربارهٔ جزئیات و تفصیلات اصول عقاید اختلافاتی پیش آمد، «علاوه بر استناد به مدارک به دست آمده از سنت و روایت به برهان عقلی نیز پرداختند و از همین جا علم کلام آغاز شد».

به عقیدهٔ ولفسن، متکلمان پیش از معتزله با الهام از شیوهٔ استدلال در فقه، یعنی قیاس فقهی، به نوعی همانندسازی در مباحث کلامی روی آوردند و مثلاً آیات ناظر بر جسم بودن خدا را با فرمول «جسمی نه چون جسم‌ها» تأویل کردند. متکلمان در این دوره افزون بر استناد به روایت و سنت، از شیوهٔ قیاس فقهی نیز بهره می‌جستند. بنابراین می‌توان این دوره را دورهٔ گذر از تعبد صرف به آیات و روایات در باب توحید و صفات باری تعالی دانست. با همهٔ این اوصاف، آغاز رویارویی نحله‌های کلامی از منظر روش را می‌توان از هنگام شکل‌گیری مکتب اعتزال دانست؛ چراکه معتزلیان سنگ بنای تفکر سامانیافتهٔ کلامی و فلسفی را نهادند و کوشیدند با به دست دادن تفسیرهایی عقلانی از متون و آموزه‌های دینی به دفاع از آیین اسلام بپردازند.

البته به شهادت بزرگان معتزله، واصل بن عطاء، بنیان‌گذار این مکتب، اندیشه‌های کلامی به ویژه دو اصل «توحید و عدل» را از مکتب اهل بیت آموخته، و خطبه‌ها و سخنان امیر مؤمنان الهام‌بخش اصول فکری او بوده است.

شواهد گوناگونی بر این امر گواهی می‌دهد که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

تفاوت شیوه کلامی معتزله با شیوه کلام شیعه را در جدلی بودن حکمت معتزلی و برهانی بودن حکمت شیعی می‌داند.

استفاده از جدل و استناد بر حسن و قبح افعال، شیوه‌ای است که تا پیش از خواجه نصیرالدین طوسی میان متکلمان متداول بود. این شیوه برای دفع همه شبهه‌هایی که روز به روز بر کمیت، تنوع و عمق آنها افزوده می‌شد کافی نبود، و از سوی دیگر، بر اثر تعارض میان حکما و متکلمان، ضعف و نارسایی این شیوه در اثبات مسائل بخش کلام عقلی هر چه بیشتر نمایان شده بود. از این روی، حکیم فرزانه، محقق طوسی بر آن شد که کلام را از حالت جدلی خارج سازد و به آن صبغهای برهانی و فلسفی بدهد. صبغه برهانی کتاب ارزشمند تجرید الاعتقاد به حدی است که بعضی آن را مرحله پایانی حیات کلام جدلی می‌شمارند.

در کتاب یاد شده، نظم و ترتیب مباحث نیز تغییر یافته و به کتاب‌های فلسفی بسیار نزدیک شده است. بیشتر مباحث این کتاب - همچون همه کتاب‌های فلسفی - از امور عامه آغاز و به الهیات بالمعنی الاخص ختم می‌شود. پس از محقق طوسی نیز کتاب‌هایی که در این علم نگارش یافتند - همچون شرح مواقف و شرح مقاصد و شوارق الالهام مرحوم لاهیچی - کما بیش همین شیوه را پی گرفتند. به گفته شهید مطهری، خواجه نصرالدین تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرد، ولی در دوره‌های بعد کلام تقریباً سبک جدلی خود را از دست داد و همه پیرو حکمت برهانی شدند. گفتمنی است، تنوع در روش‌های استدلال کلامی به اعتبار اهداف و غایاتی است که بر این علم مترتب است. این اهداف عبارت‌اند از:

۱. شناخت تحقیقی خداوند و صفات او؛
۲. اثبات موضوعات علوم دینی و مبادی آنها؛
۳. ارشاد حقیویان و الزام معاندان؛
۴. پاسداری از اصول و عقاید دینی.

در دو قسم نخست باید از راه یقین و برهان استفاده کرد، اما در دو مورد اخیر، همه راه‌های استدلال را می‌توان به کار برد و متکلم با در نظر گرفتن روحیه طرف مقابل و میزان درک و فهم مخاطب شیوه‌ای خاص را به کار می‌برد.

بنابراین نمی‌توان راه‌های استدلال کلامی را در جدل منحصر دانست، بلکه چه بسا مواردی که جدل اصولاً کاربرد ندارد؛ مانند اثبات وجود خدا و صفاتش. البته نباید استفاده از جدل را در مناقشات کلامی نشانه ضعف روش‌های کلامی پنداشت؛ زیرا با در نظر گرفتن هدف و غایت کلام و رسالتی که متکلم در این زمینه دارد، روشن است که اقتناع برخی مخاطبان از راه برهان امکان‌پذیر نبود؛ به ناچار باید از راه‌های دیگر او را هدایت کرد یا به مقابله با او برخاست. این راهی است که در قرآن نیز توصیه شده است. قرآن کریم سه راه برای دعوت به توحید برمی‌شمارد:

۱. راه حکمت و برهان؛ ۲. راه موعظه حسنه؛ ۳. راه جدال احسن: *ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ*... (النحل، ۱۲۵) (۹).
- علل پیدایش روش‌های کلامی

(الف) شاید بتوان نخستین علت این امر را منع کتابت حدیث از سوی خلفا که حدود یک قرن طول کشید (تا زمان عمر بن عبدالعزیز)

دانست. وجود احادیث بسیار در فضیلت علی و اهل بیت خلفای وقت را بر آن داشت تا به بهانه اختلاط قرآن با احادیث نبوی و در نتیجه تحریف قرآن، مسلمانان را از ترویج احادیث پیامبر منع کنند؛ به گونه‌ای که جز در پاره‌ای موارد مانند اخلاقیات و احکام، و نه سیاست، نقل حدیث ممنوع بود. عمر برخی از افراد همچون ابوذر و عبدالله بن مسعود را که به نقاط گوناگون فرستاده بود احضار کرد و به آنان گفت: این احادیث چیست که در دنیا انتشار داده‌اید؟ وی از آن پس خروج آنان را از مدینه ممنوع ساخت و سه تن دیگر را به سبب کثرت نقل حدیث زندانی کرد (۱۰، ۱۱).

روزی خلیفه دوم دستور داد هر کس حدیثی از پیامبر نوشته است نزد او بیاورد و مردم را بر آن قسم داد. مردم نیز پوست‌ها و استخوان‌هایی که بر روی آنها احادیث پیامبر نقش بسته بود آوردند. آن گاه خلیفه دستور داد همه را در آتش سوزانند (۱۲).

محروم ماندن مسلمانان از احادیث گرانبار پیامبر اسلام به تدریج آنها را از فضای فرهنگی اسلام راستین دور ساخت و کم‌کم راه، برای دروغ‌پردازان و جعل‌کنندگان احادیث باز شد. آنان هرچه را می‌خواستند از زبان پیامبر نقل می‌کردند؛ به گونه‌ای که بخاری صحیح خود را که نزدیک به ۲۷۰۰ حدیث است، از میان ششصد هزار حدیث استخراج کرده است (۱۳).

از سوی دیگر، سیاست منع کتابت احادیث زمینه را برای یهودیان فراهم ساخت و احبار یهودی اسرائیلیات خود را به نام اسلام بر مسلمانان تحمیل کردند.

شهرستانی می‌نویسد: «بسیاری از یهودیان احادیث متعددی را در مسائل تجسیم و تشبیه به نام احادیث اسلامی در روایات اسلامی گنجانند حال آنکه همه آنها از تورات گرفته شده بود» (۱۴).

بی‌شک اگر کتابت و نقل احادیث پیامبر ممنوع نبود، فرهنگ پربرار سنت نبوی به دروغ‌پردازان یهودی و غیریهودی مجال نمی‌داد تا احادیث خلاف عقل و منطق را به نام اسلام بر فرهنگ اسلامی تحمیل کنند. اما به هر روی، مسلمانان تشنه معارف نبوی با حرص و ولع به جمع‌آوری این احادیث پرداختند و همه آنها را، مخالف یا موافق عقل و یا حتی مخالف با قرآن، جمع کردند.

ناهمگونی بسیاری از این روایات با فطرت و عقل سلیم، که اغلب در باب توحید و صفات باری‌تعالی و آزادی و اختیار انسان بود، اندیشمندان و متفکران را دچار تردید کرد، و ایشان را بر آن داشت تا به تأویل و تفسیر و تعقل در باب این گونه روایات و احیاناً آیات متشابه قرآن بپردازند؛ هرچند این اندیشه، خود برگرفته از قرآن بود که برخلاف یهودیت و مسیحیت، همواره انسان‌ها را به تفکر فرا می‌خواند.

ب) البته عوامل بیرونی نیز بی‌تأثیر نبود. گسترش اسلام و رویارویی مسلمانان با فرهنگ‌های دیگر و تأثیر افکار بیگانه بر مسلمانان، دانشمندان اسلامی را برای دفاع از مبانی دین در مقابل ادیان و فلسفه‌های معارض برانگیخت (۱۵).

دروازه‌های باز جهان اسلام، باعث طرح هر چه بیشتر عقاید دیگران و طرح اشکال‌ها درباره باورهای اسلامی شد و علما ناچار بودند از دین دفاع کنند. بحث‌های دامنه‌دار ائمه مانند امام صادق و امام رضا

صورت عدم تعارض با شرع می‌پذیرند، و در صورت تعارض، دلیل شرعی را بر دلیل عقلی مقدم می‌دانند.

(ب) رویکرد برون‌دینی

این رویکرد با مدل‌های گوناگونی ارائه شده است:

۱. روش عقلی و فلسفی، که با استدلال‌های منطقی و عقلی به اثبات باورهای دینی، مانند اثبات وجود خدا، می‌پردازد. بیشتر متکلمان معتزله و امامیه این روش را برگزیده‌اند. البته اشاعره نیز از عقل بهره می‌گرفتند، ولی در نهایت، عقل را تابع شریعت معرفی می‌کردند.

۲. روش کارکردگرایی، که به طور عمده در روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین از آن استفاده می‌شود. این روش بدون توجه به صدق و حقیقت گزاره‌های دینی به بیان فواید و آثار و کارکردهای باورهای دینی می‌پردازد.

۳. روش بهره‌گیری از موافقان و مخالفان دین، که در آن سخن از اقبال متدینان به دین و ادبار مخالفان از آن است. این روش به لحاظ تجربی قابل توجه است، ولی توان اثبات و تحقیق‌پذیری ندارد و حقیقت یا بطلان گزاره‌های دین را برای مخاطبان آشکار نمی‌سازد.

۴. روش انسان‌شناسی تجربی، که با مطالعه نیازهای آدمیان و نقش علوم بشری در رفع آنها به کشف عرصه دین و نیازهای دین دست می‌یابد. آن گاه با همین روش به پژوهش‌های دینی می‌پردازد (۱۹).

(ج) روش جمع درون‌دینی و برون‌دینی

این روش نیز مدل‌های گوناگونی دارد. مدل نخست در کنار کتاب و سنت، مراجعه به عقل و استدلال عقلی را پیشنهاد می‌دهد و ترکیب عقل و نقل را مطرح می‌سازد.

مدل دوم، روش مکتب تفکیک خراسان است که ضمن پذیرش هر سه روش قرآن، عرفان و برهان، در عرصه دین‌پژوهی، به تفکیک هر سه روش از یکدیگر تأکید می‌ورزد تا معارف و شناخت‌های خالص قرآنی، فلسفی و عرفانی به دست آید و از معارف و شناخت‌های ممتزج قرآنی - عرفانی، قرآنی - فلسفی و ... پرهیز شود (حکیمی، مکتب تفکیک).

مکاتب و روش‌های کلامی اسلام

در باب حیطة و نقش عقل در آموزه‌های دینی، مکاتب و نحله‌های گوناگون کلامی در عالم اسلام پدید آمده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

(الف) رویکرد اهل حدیث (روش نقلی)

نخستین جریان عام فکری در اسلام نص‌گرایی است. طرفداران این نظریه، که به حنابله و اهل حدیث معروف‌اند، می‌گویند: «این التراب و رب الارباب»؛ بشر این موجود خاکی و زمینی کجا و سیر و سلوک عقلی یا قلبی در وادی سهمگین ماورای حس کجا؟ مسائل الهی همه آسمانی است و خبر آسمان را تنها باید از خود آسمان شنید (۲۰).

آنان ظواهر گزاره‌های دین را در اصول و فروع، معتبر می‌دانند و هرگونه بحث و تعمق و تجزیه و تحلیل را در مسائل ماورای طبیعی

و شاگردان آنان، همچون هشام بن حکم و مؤمن الطاق، با صاحبان آرای گوناگون نمونه آشکاری در این زمینه است.

تنوع روش‌های کلامی

کلام دانشی تک‌روشی نیست، بلکه علمی است که در آن از روش‌های گوناگون و متنوع می‌توان بهره گرفت. متکلمان ادیان نیز در عمل چنین می‌کنند؛ لکن برخی چنین پنداشته‌اند که تنوع روش‌های کلامی ناشی از بی‌موضوع بودن علم کلام و حتی بی‌روش بودن آن است. به عبارتی متکلم در بررسی مسائل کلامی ناگزیر است روش‌های متنوعی را به خدمت گیرد؛ برخلاف علوم دیگر که هر یک به تناسب، پای‌بند روشی خاص‌اند (۱۶).

به نظر می‌رسد بی‌موضوع دانستن کلام، بیشتر ناشی از اختلافاتی است که در تعیین موضوع این علم وجود دارد؛ اما باید توجه داشت که اولاً، این اختلاف در دیگر علوم نیز وجود دارد؛ ثانیاً، اثبات یک مسئله از راه‌های گوناگون دلیل بر بی‌روشی علم مربوط به آن نیست؛ ثالثاً، تنوع در روش‌های کلامی از تنوع در اهداف و غایات این علم برخاسته است. یکی از معاصران در این زمینه می‌گوید:

اصل اولی استفاده از عقل است. متکلم از عقل می‌خواهد بهره بگیرد، ولی چون غرضش همیشه تعیین کننده روش هم هست و چون غرضش دفاع از اصول دین است، گاهی از تجربه هم بهره می‌گیرد، و حتی در بعضی از مباحث چاره‌ای ندارد که از تاریخ بهره بگیرد؛ مانند بحث امامت، که نمی‌تواند از عقل بهره بگیرد. البته کلی امامت را می‌توان با عقل ثابت کرد، اما در تاریخ امامت و سقیفه باید از تجربه و تاریخ بهره گرفت (۱۷).

رویکردهای روش‌شناسی علم کلام

(الف) رویکرد درون‌دینی

گروهی از دین‌پژوهان در عرصه دین‌شناسی، مراجعه به کتاب و سنت را پیشنهاد می‌دهند و از بهره‌گیری دیگر منابع برون‌دینی روی بر می‌تابند. این رویکرد از سوی نص‌گرایان و ظاهرگرایان مطرح شد که البته طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند. افرادی مانند مالک بن انس (۱۷۹-۹۳ ق)، محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰ ق)، احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۱ ق) در این جرگه‌اند. اینان با ورود هر گونه اندیشه بشری و عقلی در دین مخالفت می‌ورزند.

این گروه با شیوه فکری اصحاب عراق چون ابوحنیفه (۱۵۰-۸۰ ق) به شدت مقابله کردند. اخباریان، گروهی از علمای شیعه‌اند که در مقابل اصولیان از استفاده شیوه عقلی در اصول و فروع پرهیز می‌کردند و آن را موجب انحراف از صراط مستقیم و سقوط در ضلالت و حیرت می‌دانستند. آنان، علت اختلاف آرا و تکتگرایی در عرصه اصول دین را به کارگیری بی‌جهت عقل و تأویل عقلی متون و منابع شرعی معرفی می‌کنند (۱۸).

البته اخباریان شیعه مانند ظاهرگرایان اهل سنت مطلقاً با عقل مخالف نیستند. آنان بدیهیات عقلی را به منزله احکام عقلی فطری می‌پذیرند و عمل بر اساس آن را ضروری می‌دانند. همچنین احکام غیر بدیهی را که از راه استدلال و تفکر عقلی به دست می‌آیند در

قرآن و سنت ناروا می‌شمارند. سفیان بن عیینه، یکی از فقهای این جماعت گفته است: «هر چه خداوند خودش را در قرآن توصیف کرد نباید تفسیر کرد و درباره‌اش بحث نمود. تفسیر این گونه آیات، تلاوت آنها و سکوت درباره آنهاست». آنان در تعارض عقل و نقل، نقل را بر عقل مقدم می‌دانند. به باور اهل حدیث، عقل مفتاح دین و شریعت است.

بنابراین ارزش عقل تنها در حدی است که انسان را به آستانه دین و وحی و شریعت بکشاند. پس عقل حق دخالت در این گونه امور را ندارد و هر گونه پرسش عقلی، بدعت است (۲۱).

از مالک بن انس، پیشوای مذهب مالکیه و از رؤسای اهل حدیث درباره استوای خداوند بر عرش، که در آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه، ۵) آمده پرسیدند. وی گفت: استوای خدا بر عرش معلوم، اما کیفیت آن مجهول است، و به هر حال ایمان داشتن به آن واجب، و پرسش کردن درباره آن بدعت است. گویا جمله «الکیفیه» مجهوله و السؤال بدعه» عبارت شایعی بوده است که در آن زمان، همه اهل حدیث در پاسخ پرسش‌کنندگان گستاخ این گونه مسائل می‌گفته‌اند. همین جمله از احمد بن حنبل نیز نقل شده است. احمد بن حنبل، بیش از یک قرن و نیم، پیشوای عقاید اهل سنت و به ویژه اهل حدیث بود و گفتار وی ملاک سنت و بدعت به شمار می‌رفت.

در پرتو اصولی که احمد برای اهل حدیث تدوین کرد، گرایش‌های تجسیمی و تشبیهی فزونی یافت و اینکه خدا در جهتی قرار دارد و بر عرش خود مستقر است و زیر عرش را از آنجا می‌نگرد، جزو عقاید بسیاری از مسلمانان شد. هرچند ابوالحسن اشعری مکتب حنبله را تعدیل کرد احمد بن تیمیه حرانی دمشقی باردیگر آن را احیا کرد. ابن تیمیه بار دیگر احادیث تشبیه و تجسیم داشتن خدا را مطرح ساخت و بر حفظ ظواهر آنها اصرار ورزید. وی اصولی را نیز بر اصول احمد افزود. هرچند با مرگ ابن تیمیه سلفی‌گری و احیای مکتب احمد بن حنبل در عقاید به فراموشی سپرده شد، با روی کار آمدن محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶) این مکتب بار دیگر احیا شد. البته او تنها بخش خاصی از عقاید احمد را محور دعوت خود قرار داد، و آن، مسئله توحید و شرک بود. در این زمینه، سفر برای زیارت پیامبر و تبرک به آثار او و توسل به وی و بنای سایبان بر قبور شرک دانسته شد. به بخش دیگری از آموزه‌های ابن تیمیه که ناظر به تشبیه و تجسیم و جهت‌مندی خداوند است، اعتنایی نشد؛ هرچند این روزها مبلغان وهابی بار دیگر به این بخش روی آورده‌اند.

نقد و بررسی

در رویکردی دین‌پژوهانه می‌توان گفت که اولاً اهل حدیث در کاربرد معیار عمل به ظواهر، به اصول خود نیز پایبند نیستند؛ زیرا آیات فراوانی وجود دارد که بر آن است خدا مثل و مانندی ندارد؛ آیاتی همچون لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری، ۱۱). ثانیاً، این روش مخالف دیگر آیات قرآنی است که آدمی را به تأمل و تفکر فرا می‌خواند. بنابراین بدعت دانستن پرسش از کیفیت عرش الهی، خود بدعتی است که هیچ مبنای قرآنی ندارد (۲۱).

ب) رویکرد معتزله

این رویکرد در اوایل قرن دوم هجری از سوی واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ق) پدید آمد و پس از او کسانی چون عمرو بن عبید، نظام، جاحظ و ابوالهذیل علاف و قاضی عبدالجبار راه او را پی گرفتند (۲۲). آنان در رفع تعارض عقل و دین می‌کوشیدند. به عقیده آنان عقل، با صرف نظر از شرع می‌تواند حسن و قبح افعال را درک کند. شهید مطهری درباره روش معتزله می‌گوید: «روش اعتزال (معتزله) در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی، اولین شرط، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است».

محقق لاهیجی نیز روش معتزله را چنین وصف می‌کند: «اتباع واصل بن عطا به سبب اعتزال مذکور مسما به معتزله شدند و آیات و احادیثی را که مضمونش به حسب ظاهر موافق آرا و عقول ایشان نمی‌نمود به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می‌کردند» (۲۳).

نقد و بررسی

معتزله عقل را تنها اساس حقیقت و واقعیت پنداشتند. از این روی، ساحت فلسفه و دین، درباره سبب نامیده شدن این گروه به معتزله علل گوناگونی مطرح شده است. در این باره، ر.ک: محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۵۰ کردند. آنان کوشیدند ایمان را به زبان تفکر محض تفسیر کنند؛ غافل از اینکه اصول اساسی دین را، به حکم ماهیت آنها، نمی‌توان با برهان منطقی و حجت عقلی تبیین کرد. اصول اساسی اسلام سخن از حقایقی به میان می‌آورد که ورای محسوسات است و از این جهت باید آنها را بدو براساس آن پذیرفت.

هرچند روش معتزلیان در اعتماد به عقل تا حدی صحیح است، آنان در این راه افراط پیشه کردند؛ زیرا در این شیوه ابتدا می‌کوشیدند تا اصول اساسی اسلام را بر پایه استدلال‌های عقلی بی‌بریزند؛ بدین معنا که معتقدات و آموزه‌های دین را از طریق تفاسیر عقلی و استدلالی تبیین کنند. اما همین که معتزلیان عقل‌گرا به مطالعه ترجمه‌های عربی آثار طبیعیون و فیلسوفان یونانی پرداختند، در صدد برآمدند تا روش‌های فلسفی و افکار یونانیان را در اصول اساسی اسلام نیز به کارگیرند. این عمل، واکنش‌هایی را در جهان اسلام برانگیخت؛ به گونه‌ای که آنان را بدعت‌گذار دانستند. آنان در واقع عقل را میزان و معیار همه چیز دانستند، در حالی که این روش درستی نیست؛ زیرا هرچند برخی از امور مبنای عقلی دارند، درک آنها فراتر از عقل است، ولی با این حال، انسان‌های مؤمن و متدین چنین اموری را می‌پذیرند. برای مثال، هرچند به عقیده ابن‌سینا نمی‌توان معاد جسمانی را بر اساس استدلال عقلی توجیه کرد، چون گوینده چنین سخنی معصوم است و مسلمانان بر اساس عقل، پیامبری او را باور دارند، آن را می‌پذیرند؛ هرچند نتوانند آن را توجیه عقلی کنند.

ج) مکتب اشاعره

بنیان‌گذار این مکتب، ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ یا ۳۳۰) است. او در کودکی به اهل حدیث و در جوانی به اعتزال گرایید و چهل سال در مکتب اعتزال درس خواند (سیحانی، الهیات فلسفی، مجله

دیگر مکاتب ممتاز کرده است. شیعه از یک سوی، عقل و تفکر عقلی را معتبر می‌داند و از سوی دیگر، به نصوص معتبر اهمیت می‌دهد (۲۱). تفکر شیعی را نباید با تفکر معتزلی قیاس کرد؛ چراکه معتزله در اعتماد به حکم خرد، بیش از حد پیش رفته، در مواردی که حکم خرد قطعی نیست یا شایستگی داوری ندارد، به حکم آن اعتماد و ظواهر قرآن و سنت را تأویل کرده‌اند. این گونه تجاوز از حد در کلام امامیه مطرود بوده است، و اصولاً می‌توان گفت در قرآن مجید آیه‌ای که ظاهر تصدیقی و جملی (نه ظاهر ابتدایی و افرادی) آن با حکم صحیح خرد مخالف باشد وجود ندارد.

علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «برخی گمان کرده‌اند که تفکر شیعی درباره علم کلام و عقاید، همان تفکر معتزلی است، ولی این تصور بی‌پایه است؛ زیرا اصولی که از اهل‌بیت روایت شده و امامیه به آنها اعتماد دارند، با مذاق معتزله سازگار نیست» (۲۵). و چنان که پیش از این گذشت، معتزله اصول خود را از شاگردان مکتب اهل‌بیت اخذ کرده‌اند.

استاد شهید مطهری نیز در باب تفکر شیعی می‌گوید:

مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم‌الایام عقل فلسفی بوده است؛ یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم، استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی، که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود، و با تفکر اشعری، که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد، مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است، ولی جدلی است نه برهانی. به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند.

علامه طباطبایی نیز بر آن است که از نظر شیعه، قرآن کریم مأخذ اساسی هرگونه تفکر اسلامی است. نکته مهم و جالب توجه اینکه، بر خلاف آنچه میان اهل سنت دیدیم، تا قرن سوم هجری در تشیع میان متکلمان و محدثان اختلاف نظر چندانی وجود نداشت. البته بین متکلمان و اصحاب ائمه گاهی مباحثات و کشمکش‌هایی در می‌گرفت، اما شکافی که در این دوران میان حنابله و معتزله وجود داشت، در نص‌گرایی و خردگرایی تشیع دیده نمی‌شود. دلیل این امر اعتدال دانشمندان شیعه در کاربست عقل و استناد به نصوص دینی بود. وجود روایات اهل‌بیت و به ویژه حضور آنان در کنار شیعیان، نیز از بروز افراط و اختلاف کاست. اساساً شیوه امامان شیعه به گونه‌ای است که با وجود استقبال از عقل و طرح مباحث عقلی، دایره ادراک عقل را محدود کرده، مؤمنان را از کشاندن عقل به فراسوی مرزهای آن برحذر می‌دارد.

از قرن سوم، که با عصر تقیه و دوران غیبت ائمه مقارن بود، این دو جریان کلامی و حدیثی به تدریج از یکدیگر فاصله گرفتند و در نهایت به دو دیدگاه کاملاً متفاوت تبدیل شدند. هرچند در عالم تشیع هیچ گاه تقابل حنبلی - معتزلی شکل نگرفت، در قرن سوم و چهارم دو جریان عقل‌گرایی و نص‌گرایی، کاملاً متمایز و تقریباً رودرروی یکدیگر قرار گرفتند. بارزترین شخصیت‌های کلامی را باید در خاندان نوبختی جست و بزرگ‌ترین نمایندگان نص‌گرایی را محدثان قم و ری می‌توان شمرد.

قیسات، ش ۳۸، ص ۱۶). وی سپس از اعتزال روی گردانید و مکتب جدیدی را بنیان نهاد. اشعری معتقد بود چون معتزله در دین پژوهی تنها عقل را ارجح می‌نهادند عقل جایگزین ایمان می‌شود و در نهایت این امر موجب محو دین خواهد گشت. همچنین به نظر او درک برخی از اصول اساسی دین، نظیر ایمان به عالم غیب فراتر از درک عقل است و استدلال عقلی در این دست امور رهگشا نیست (۲۴).

او همچنین مخالف تفریط‌گرایی اهل حدیث در به‌کارگیری عقل بود. بنابراین اشعری مخالف عقل نبود، بلکه می‌کوشید تا بین نقل‌گرایی افراطی اهل حدیث و عقل‌گرایی افراطی معتزله راهی میانه و معتدل پیش گیرد. اشاعره بر خلاف معتزله در ترجیح عقل و وحی، وحی را مقدم می‌شمردند. اشعری چهارچوب تفکر حنابله را پذیرفت و با مبانی عقلی به دفاع از آن پرداخت. او میان بعد نظری و عملی عقل فرق نهاد و دریافت‌های معرفتی عقل را پذیرفت، ولی همچنان تأکید داشت که عقل از درک حسن و قبح افعال ناتوان است. به عبارتی اشاعره طرفدار اخلاق مبتنی بر اراده خدا بودند. آنان نیک را آن می‌دانستند که خداوند تجویز یا امر کرده، و بد نیز آن است که او نهی کرده است. بنابراین حکم عقل را بدون وحی معتبر نمی‌دانستند. به عقیده آنان جدا از احکام الهی، عدل و ظلم، و نیک و بد هیچ‌گونه معنایی ندارد؛ زیرا اگر شرع نمی‌بود عقل به حسن و قبح اشیا حکم نمی‌کرد، بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمی‌بود، و حسن عدل و قبح ظلم به مجرد گفته شارع ثابت می‌شود، و بلکه شارع می‌توانست ظلم را حسن و عدل را قبیح کند (۲۳). بنابراین خدا ملزم نیست مطابق عدل عمل کند.

«والواجبات كلها سمعیه» و العقل لیس یوجب شیئا و لا یقتضی تحسینا و تقبیحا. فمعرفة الله بالسمع تحصل و بالعقل تجب...». اشعری با این تفکیک اهل حدیث را یک گام به سوی عقل نزدیک کرد و به این ترتیب توانست علم کلام را، که تا آن زمان در انحصار معتزله بود، گسترش و مقبولیت عام بخشد.

گرایش اشعری به ظواهر او را بر رقبای خود چیره ساخت؛ زیرا جمود بر ظواهر با طبع بیشتر مردم سازگارتر است؛ به ویژه آنکه اشعری نیز آنها را تحت قواعد عقلی و نظری منسجم کرد. از سویی حکام جور نیز گرایش به مکتب اشعری را به نفع خود دیدند و از آن حمایت کردند. همه این امور سبب شد که مذهب اشعری در میان مسلمانان فراگیر شود و بیشتر علما نیز به آن گرایش یابند (۲۳).

این پیروزی برای جهان اسلام زیانبار بود. شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد.

این پیروزی، پیروزی جمود و تقشیر بر حریت فکر بود؛ هر چند اشعریگری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری برکنار نماند».

(د) مکتب شیعه

شیوه دین‌پژوهی شیعه در اصول عقاید، که برگرفته از آموزه‌های اهل‌بیت است، بر استدلال، تبیین و احتجاج بر پایه عقل و وحی مبتنی است. ویژگی کلی این روش را می‌توان با عنوان «طریق اعتدال و مصون از افراط و تفریط» تعریف کرد و همین ویژگی آن را از

علم کلام مقدم بر اخلاق

برخی از متدینان عقیده دارند که علم کلام مقدم بر علم اخلاق است. این گروه بر آنند که ما ابتدا باید وجود خدا و صفات او را اثبات نماییم و سپس از طریق صفات الهی، ضرورت بعثت انبیا و نزول کتاب آسمانی، ثابت شود و آن‌گاه خدا خوبی‌ها و بدی‌ها، و باید‌ها و نباید‌ها را از طریق کتاب‌های آسمانی به آگاهی انسان برساند. در نتیجه خداشناسی مقدم بر اخلاق و عقل نظری، مقدم بر عقل عملی است. این عقیده هم در جهان غرب و هم در جهان اسلام، طرفدارانی دارد که به اختصار آن را توضیح می‌دهیم.

کسانی که علم کلام و خداشناسی نظری و عقلی را مقدم بر علم اخلاق می‌دانند، معتقدند چیزی از نظر اخلاقی خوب و صحیح است که خداوند آن را امر کند و هر چیزی را که خدا نهد، بد و نادرست است.

فراتر از حکم و خواست الهی، هیچ واقعیت دیگری حتی عقل، نمی‌تواند مبنای حکم اخلاقی قرار گیرد. بر اساس این نظریه ملاک حسن و قبح افعال، همان امر و نهی خدا است و صرف نظر از اوامر و نواهی خدا، خوبی و بدی وجود ندارد. از این رو، این گروه منکر حسن و قبح ذاتی افعال هستند پس این که «عدل و راستگویی خوب است» و «ظلم و دروغ‌گویی بد و قبیح است» فقط به دلیل آن است که خدا فرمان داده است. اگر خدا نبود یا اگر خدا بود ولی امر و نهی نمی‌کرد، هیچ فرقی میان اعمال یادشده نبود و عقل ما نمی‌توانست خوبی و بدی افعال را تمییز دهد.

این نظریه در غرب، نظریه فرمان اخلاقی (divine command theory) و در حوزه اسلام به نام اشاعره و نظریه حسن و قبح شرعی نام گرفته است.

نقد و بررسی:

منتقدان این نظریه عقیده دارند که آدمی نمی‌تواند تمام اصول و گزاره‌های اخلاقی و به تعبیری حسن و قبح تمام افعال را از اوامر و نواهی خدا بگیرد. عقل پیش از فرمان خدا این توانایی را دارد که به حسن و قبح پاره‌ای از افعال حکم کند که دلایل آن‌ها به شرح ذیل است.

۱. اگر سؤال شود که به چه دلیل من باید از خدا تبعیت کنم؟ جواب داده می‌شود که چون خدا خیر محض و کمال مطلق است. اگر در همین جواب دقت شود، ما به یک حکم اخلاقی مستقل از خدا اذعان کرده‌ایم. تبعیت از کمال مطلق و خیر محض، خوب است. بنابراین ما ناگزیریم که به یک حکم اخلاقی مستقل از فرامین خدا اذعان کنیم. اگر عقل ما می‌تواند به یک حکم اخلاقی مستقل از فرامین خدا دسترسی پیدا کند، چرا نتواند احکامی مشابه صادر کند.

۲. اگر خوبی و بدی همه افعال آدمی مبتنی بر اوامر و نواهی الهی باشد، ما هیچ راهی برای اثبات خوبی و بدی اوامر و نواهی الهی نداریم؛ زیرا اگر بخواهیم زشتی و زیبایی افعال را از طریق دین و یا اوامر و نواهی الهی به دست آوریم، باید پیش از آن ثابت کنیم که اخبار پیامبران، بلکه اخبار خداوند، صحیح و به دور از کذب است. یعنی قبلاً اثبات کنیم که دروغ‌گویی، از نظر عقل قبیح و زشت است و خداوند و پیامبران از چنین زشتی پیراسته‌اند (ضیائی‌فر، ۱۳۸۲: ص

۳۹). خواجه نصیر طوسی این استدلال را با این تعبیر بیان می‌کند: لانتفاها مطلقاً لو ثبتاً شرعاً؛ اگر حسن و قبح عقلی نباشد، شرعی هم ثابت نمی‌شود، زیرا از آنجا که دروغ گفتن قبیح نیست، اگر پیامبری هم که نبوت او ثابت شده، خبر دهد که دروغ قبیح است، نمی‌توان از او قبول کرد، زیرا که شاید او دروغ گوید. و نیز پیامبری او هم ثابت نمی‌شود، چون خلاف حکمت، برخدا قبیح نیست و تصدیق دروغ‌گو نیز قبیح نیست و بعید نیست کسی که به دروغ دعوی نبوت کند و خدا به دست او معجزه جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم بسیاری از چیزها را که خدا منع نکرده یا امر نفرموده برای مردم حرام و واجب گرداند. و به طور کلی، وقتی حسن و قبح عقلی نباشد، تمام این احتمالات روا است.

۳. از آیات قرآنی و روایات اسلامی به خوبی بر می‌آید که حسن و قبح بعضی از افعال ذاتی و با قطع نظر از دستور شارع است و شارع به افعالی که در واقع نیکو و خوب است، فرمان داده و از افعالی که در واقع ناپسند و بد است، باز می‌دارد و عقل و وجدان آدمی را به داوری دعوت می‌کند:

۱. وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (شمس: ۹۱). ۷ و ۸).
قسم به جان آدمی و آن کسی که آن را (آفریده و) منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.
۲. أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ (ص: ۳۸). ۲۸).

یا مگر کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، چون مفسدان در زمین می‌گردانیم یا پرهیزگاران را چون پلیدکاران قرار می‌دهیم.

۳. هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (الرحمن: ۵۵). ۶۰).

آیا پاداش احسان چیزی جز احسان است.

۴. إِنْ اللَّهُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ آتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نحل: ۱۶). ۹۰).
همانا، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و از ستمکاری باز می‌دارد به شما اندرز می‌دهد، باشد که پند گیرید.

۵. قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ (اعراف: ۷). ۳۳).

بگو: پروردگار من فقط زشتکاری‌ها را، چه آشکار و چه پنهان، و گناه و ستم ناحق را حرام گردانیده است.

۶. يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ (اعراف: ۷). ۱۵۷).

پیامبر خدا مردم را به کاری پسندیده و معروف امر می‌کند و از کارهای ناپسند و منکر نهی می‌کند.

۷. وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ آمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ (اعراف: ۷). ۲۸).

هنگامی که کار ناشایسته و عمل زشتی انجام می‌دهند می‌گویند پدران ما این اعمال را انجام داده‌اند و خداوند، ما را به آن‌ها امر کرده است. بگو خداوند به کارهای ناروا امر نمی‌کند.

۱. از طریق کتب آسمانی که خداوند آنها را از طریق پیامبران، در اختیار آدمی قرار می‌دهد.
۲. از طریق عقل که خداوند برخی از اوامر و نواهی خود را در نفس آدمی نهاده است.

بنابراین اگر آدمی، برخی از خوبی‌ها و بدی‌ها را مستقل از کتب آسمانی، درک می‌کند، همان الهام‌های الهی است که خدا به قلب آدمی الهام کرده است؛ قرآن در این باره می‌فرماید:
«وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا
«و قسم به جان آدمی و آن کسی که آن را (آفریده و) منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.»

بنابراین، حتی احکام عقلی هم با این نگرش، جز اوامر و نواهی الهی به شمار می‌روند و در نتیجه می‌توان گفت که اخلاق متأخر از خداشناسی و علم کلام است. آدمی، ابتدا باید خدا را بشناسد و سپس با چنین آگاهی به اوامر و نواهی اخلاقی، پی برد.

برخی از روایات اسلامی نیز تأکید می‌کنند که عقل همانند نقل راهنمای انسان به سوی احکام الهی است و حکم آن همچون حکم شریعت معتبر است. برای نمونه:

۱. حضرت علی(ع) می‌فرماید: العقل رسول الحق «عقل پیام‌آور حق است.»

۲. امام صادق(ع) می‌فرماید:

العقل دليل المؤمن «عقل، راهنمای مؤمن است.»

۳. امام کاظم(ع) می‌فرماید:

إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةَ فَالرُّسُلَ وَالْأَنْبِيَاءَ وَالْأَثَمَةَ وَأَمَّا الْبَاطِنَةَ فَالْعُقُولَ

خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و باطنی. حجت آشکار، رسولان و انبیا و امامانند و اما حجت باطنی، عقل‌های مردمند. از این روایات به خوبی برمی‌آید که خداوند دو رسول دارد؛ یکی رسول باطنی که عقل است و دیگری رسول ظاهری که انبیا و امامانند. و حکم هر دو آنها به یکسان معتبر است. بنابراین احکام عقل نیز جز اوامر و نواهی خدا است.

در همین مسأله بحث دیگری مطرح است که آیا برای شناخت خدا، نیازمند احکام اخلاقی و به تعبیری احکام عقل عملی نیز هستیم یا صرفاً باید از احکام عقل نظری مدد بگیریم؟ جواب این سؤال از خلال بحث‌های آینده روشن خواهد شد.

۲. اخلاق مقدم بر علم کلام است.

در تاریخ تفکر غرب شاید بتوان گفت که فیلسوف بزرگ آلمانی ایمانوئل کانت، مدافع چنین تفکری است. البته در تاریخ تفکر اسلامی نیز چنین گرایشی وجود دارد که به طور اجمال به آن اشاره خواهیم نمود.

کانت معتقد است که اخلاق مقدم بر علم کلام و الهیات است. ما از طریق اخلاق است که به دین و موضوعات اساسی آن یعنی خدا و جاودانگی نفس می‌رسیم نه برعکس. او در مقدمه چاپ اول دین در محدوده عقل محض نوشت:

در آیه دوم، خداوند با استفهام انکاری سؤال می‌کند آیا ما صالحان و مفسدان را در یک ردیف قرار دهیم؟! یعنی هرگز ما چنین نخواهیم کرد. زیرا این کار مناسب با مقام عدل و حکمت خداوند نیست. همین معنا در آیه سوم به‌طور روشن‌تری مطرح است که آیا جزای احسان چیزی غیر از احسان است. در آیات چهارم و پنجم و ششم، خداوند به یک مطلب اساسی توجه داده است و آن این که خدا و پیامبر او به اعمال نیک و مطابق عدل امر کرده و از کارهای ناپسند و ظلم و تعدی بر دیگران نهی می‌کنند. ظاهر این آیات، این است که همان معنایی که افراد بشر از عدالت و ظلم می‌فهمند و همان کارهایی که نزد همگان، معروف یا منکر به شمار می‌رود، امر و نهی الهی هستند، البته، ممکن است در پاره‌ای از موارد، معروف و منکر برای مردم مشتبه گردد؛ در این صورت پیامبران خدا معروف را از منکر جدا می‌کنند و به مردم می‌شناسانند.

به علاوه در ذیل آیه چهارم، می‌فرماید: «بِعَظْمِكُمْ لِعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» این تعبیر، حاکی از آن است که امر الهی به عدل و احسان، و نهی او از فحشاء و منکر، جنبه یادآوری دارد و آدمی این خوبی‌ها و بدی‌ها را در سرشت خود آموخته است و خداوند در این آیه فقط به یادآوری آن اشاره می‌فرماید.

دلالت آیه هفتم گویاتر است؛ زیرا در قسمت اول آیه، به کارهای زشت و ناپسند اشاره شده است. کارهایی که ناپسندی و قبح آن بر دیگران و حتی خود آن‌ها معلوم بوده است؛ از این رو، وقتی مورد اعتراض واقع می‌شوند، جهت دفع اعتراض به روش نیاکان خود تمسک می‌جویند؛ و چون عمل نیاکان آن‌ها نیز به تنهایی نمی‌توانست توجیه‌گر کارهای آن‌ها باشد، می‌گفتند، خداوند نیز ما را به این اعمال دستور داده است. در ذیل آیه، گفتار مشرکان را مردود دانسته و امر خدا به اعمال ناروا را نفی می‌کند.

بنابراین، آیه بر آن دلالت دارد که مشرکان، کارهای ناشایست را مرتکب می‌شوند، یعنی نزد وجدان و عقل و فطرت خود به ناپسندی آن‌ها اذعان داشتند، آن‌گاه برای راضی کردن خود به آن دلایل متوسل می‌شوند.

همچنین در روایات به این نکته تصریح شده است:

حضرت علی(ع) می‌فرماید:

فَأِنَّهُ لَمْ يَأْمُرْكَ إِلَّا بِحَسَنِ لَمْ يَنْهَكَ إِلَّا عَنْ قَبِيحٍ (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

و همانا خداوند تو را به کاری جز کار پسندیده دستور نداده و تو را از کاری مگر کار ناپسند باز نداشته است.

امام صادق(ع) می‌فرماید:

فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ

پس مردم با عقل، خدای خویش را شناختند ... و به واسطه آن، کار پسندیده را از ناپسند تشخیص دادند.

از مجموع آیات و روایات بر می‌آید که قرآن به خوبی و بدی اعمال، صرف نظر از امر و نهی شارع، حکم می‌راند. امروزه طرفداران این نظریه در مقابل این دلایل، چنین پاسخ داده‌اند که اوامر و نواهی خدا به دو صورت مطرح می‌گردد:

References

The Holy Quran.

Approach to rhetoric.

1. Ojbi, Ali, *The New Word in the Passage of Thoughts*, Tehran, Cultural Institute of Contemporary Thought, 1996.
2. Sharif, Mir Mohammad, *History of Philosophy in Islam*, translated by Nasrollah Pourjavadi et al., Tehran, University Publishing Center, 1983.
3. Al-Razi Mosque, Abu Ali, *Experiences of Nations*, Tehran, Darsroush, second edition, 2000.
4. Sheikh Saduq, Al-Tawhid, Qom, published by the Society of Teachers, [Bita].
5. Ibn al-Murtada, Ahmad ibn Yahya, *Tabaqat al-Mu'tazilah*, Beirut, Dar al-Muntazr, 1409 AH / 1988.
6. Sayyid Morteza, Amali, *Darahiyah al-Kitab al-Arabiyyah*, first edition, 1373 AH / 1954 AD.
7. Ibn Abi al-Hadid, Abu Hamid, *Sharh Nahj al-Balaghah*, research by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, second edition, 1385 AH / 1965 AD.
8. Motahari, Morteza, *Introduction to Islamic Sciences*, Tehran, Sadra Publications, [Bita]
9. Rabbani Golpayegani, Ali, *Theological Differences and Religions*, The World Frontier of Islamic Sciences, Second Edition, 2002.
10. Al-Hakim Al-Nishaburi, Muhammad bin Abdullah, *Al-Mustadrak Ali Al-Sahihin*, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Almiyeh, first edition, 1419 AH / 1998 AD.
11. Al-Dhahabi, Shams al-Din, *Tazkereh al-Hifaz*, Beirut, Dar al-Kitab al-Almiya, first edition, 1419 AH / 1998 AD.
12. Ibn Sa'd, Muhammad, *Al-Tabqat al-Kubra*, Beirut, Dar al-Kitab al-Almiya, 1410 AH.

اخلاق از آن حیث که مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان فاعل مختاری است که فقط از آن جهت که مختار است به واسطه عقل، خودش را به قوانین مطلق ملزم و تکلیف می‌کند، نه نیازمند تصور موجود دیگری بالای سر انسان است تا تکلیف خود را بفهمد و نه محتاج انگیزه‌ای غیر از خود قانون تا به وظیفه خود عمل کند ... بنابراین، اخلاق به خاطر خودش به دین نیاز ندارد، بلکه به برکت عقل عملی محض، خودکفا و بی‌نیاز است.

کانت بر اساس مبانی تفکر فلسفی خود، لزوماً به چنین نتایجی می‌رسید. او در حوزه عقل نظری بر آن است که شناخت انسان محدود به عالم تجربی است. به نظر او شناخت ترکیبی از ماده خارجی و صورت‌های ذهنی است و صورت‌های ذهنی هنگامی کاربرد صحیح دارند که فقط در حوزه تجربه به کار گرفته شوند. و چون تجربه ما محدود به پدیده‌های مادی است، خدا در حوزه عقل نظری کاملاً برای ما دست نیافتنی است. بنابراین هیچ شناختی در مورد خدا (وجود، ذات و اراده او) نداریم و هنگامی که تلاش می‌کنیم که برای مثال بفهمیم که خدا نسبت به ما چگونه بخشنده، مهربان و عادل است، گرفتار تناقض می‌شویم. از این رو ما نمی‌توانیم در حوزه عقل نظری نه در مورد خدا و نه در مورد ارتباط او با خودمان، شناخت پیدا کنیم.

نتیجه گیری

در نتیجه هیچ الاهیات عقلانی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر الیهاتی که مبتنی بر اخلاق است. و چون در حوزه عقل نظری ما هیچ شناختی در مورد خدا نداریم، نمی‌توانیم هیچ تکالیفی نسبت به او داشته باشیم.

همچنین کانت از آنجا که در حوزه عقل عملی، اخلاق را بر اصل استقلال و خود مختاری اراده بنا کرده است، بدیهی است هر سلطه‌ای غیر از اراده، یعنی عواطف، ترس، امید، اقتدار امور طبیعی و ماورای طبیعی را برای اراده نفی کند و این دلیل اساسی است که چرا کانت اخلاق را بر دین و الاهیات مبتنی نکرده است.

کانت اوامر خدا را که در عهد عتیق و جدید مکتوب است، انکار نمی‌کند، بلکه صرفاً آن‌ها را به عنوان منابع قانون اخلاقی رد می‌کند. آن‌ها را به صورت پیشینی نمی‌توان شناخت؛ زیرا اصول اخلاقی زیادی را باید پیش‌فرض گرفت. حتی اگر خدا به ما فرمان مستقیم بدهد، این سؤال اخلاقی هنوز باقی است که آیا ما باید فرمان و امر خدا را اطاعت کنیم؟

هنگامی که کسی اظهار می‌دارد عملی را خدا فرمان داده است ما از قبل قضاوت می‌کنیم که آیا آن امر و فرمان مطابق با اصول اخلاقی است یا نه؟ این اصول اخلاقی مأخوذ از منبع دیگری غیر از فرمان الهی است. بنابراین اگر اراده خدا مبنای اخلاق قرار گیرد، ما، قبل از آن، نیاز به احکام اخلاقی دیگری برای توجیه چنین دیدگاهی داریم در نتیجه چنین مکتب اخلاقی ناقص خواهد بود.

کانت همچنین از راه اخلاق وجود خدا و جاودانگی نفس را اثبات می‌کند، یعنی از طریق اخلاق، موضوع اساسی علم کلام را که خدا و دین است، اثبات می‌نماید که به اجمال آن را توضیح خواهیم داد.

13. Muhammad Abuzoo, Muhammad, Hadith and the Muhaddithun, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 1404 AH.
14. Sobhani, Ja'far, Theology, Qom, The World Center for Islamic Studies, Fourth Edition, 1411 AH.
15. Hana Al-Fakhouri, Khalil Al-Jarr, History of Philosophy in the Islamic World, translated by Abdul Mohammad Ayati, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, fifth edition, 1998.
16. Fanaei, Abolghasem, An Introduction to the Philosophy of Religion and Theology, Qom, Ishraq Publications, First Edition, 1996.
17. Rezanejad, Izz al-Din, "The Method of Theological Debates", Specialized Journal of Theology, No. 31, 1999.
18. Bahrani, Yusuf, Al-Hadaiq Al-Nazareh, Qom, published by the Society of Teachers, second edition, 1414 AH.
19. Soroush, Abdolkarim, Tolerance and Management, Tehran, Sarat Publications, First Edition, 1997.
20. Shirvani, Ali, Islamic Education in the works of Shahid Motahari, Qom, Deputy of Islamic Professors and Education, 1997.
21. Mohammad Rezaei, Mohammad, Philosophical Theology, Qom, Islamic Propaganda Office Publications, 2004.
22. Shahrestani, Mohammad Ibn Abdul Karim, Al-Mulla wa Al-Nahl, Beirut, Dar al-Sarwar, 1989 AH / 1948 AD.
23. Lahiji, Abdolrazaq, Gohar Morad, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, first edition, 1993.
24. Carbon, Henry, History of Islamic Philosophy, translated by Assadollah Mobasheri, Tehran, Amirkabir Publications, third edition, 1982.
25. Tabatabai, Mohammad Hossein, Tafsir Al-Mizan, Tehran, Ismailian Press, Fifth Edition, 1992.