

متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین

□ عبدالحسین خسروپناه

چکیده:

انتظار بشر از دین، یکی از مسائل جدید کلامی است که با اشکال دیگری در کلام سنتی و فلسفه اسلامی؛ همچون «ضرورت بعثت پیامبران» مطرح گردیده است. فارابی با تلفیق حقیقت دینی، حقیقت فلسفی، وفاق میان دین و فلسفه و طرح مسئله مدینه فاضله و ابن سینا نیز با مبانی فلسفه اجتماع و نیاز اجتماعی انسان، به تبیین ضرورت بعثت پیامبران پرداختند و دیگر فیلسوفان و متکلمان اسلامی نیز از آنان تبعیت کردند. این رویکرد، قابلیت استنباط دیدگاه متفکران اسلامی در باب انتظار بشر از دین را دارد.

کلید واژگان: انتظار، بشر، دین، پیامبران، ضرورت بعثت و فلاسفه.

مقدمه

انتظار بشر از دین، یکی از پرسشهای روزگار ماست که رویکردها و روشهای گوناگونی را برانگیخته است. پرسش اصلی در این پژوهش، این است که آیا دین، فقط عهده دار نیازهای فردی است یا به نیازهای اجتماعی نیز پاسخ می دهد. آیا انتظار ما از دین در عرصه های گوناگون، منطقی است یا فقط باید انتظار حد اقلی از دین داشت یا هرگونه انتظار از دین، نامعقول است؟

مسئله انتظار بشر از دین، همیشه مورد توجه متفکران اسلامی و غربی بوده است. متکلمان، حکیمان و عارفان شیعه و اهل سنت و اندیشه‌وران مغرب‌زمین در قرون وسطی و رنسانس و دوران معاصر، از جمله گالیله، کانت، دورکیم، مارکس، وبر، شلایر ماخر، تیلش، استیس، هیک، فروید، یونگ، فروم و مکاتب دئیسم، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم و فلسفه تحلیل زبانی، آن را تبیین و بررسی کرده‌اند.^۱ اگر در این مسئله و رویکردهای گوناگون آن دقت منطقی شود، به این آسیب مشترک پی می‌بریم که همه آنها گرفتار مغالطه «جمع المسائل فی مسألة واحدة» شده‌اند؛ یعنی مسائل انتظار بشر از دین در عرصه‌های علوم طبیعی، تربیتی، اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، مدیریت، فلسفه، هنر، عرفان، اخلاق، حقوق و... را یک مسئله تلقی کرده، دیدگاه‌های باطن‌مدارانه، دنیاگرایانه تفریطی، دنیاگرایانه افراطی (ایدئولوژی‌گرایانه)، عدالت‌گرایانه بر مبنای حقوقی و جامع‌نگرانه و به عبارت دیگر، انتظارات حدّاقلی و حدّاکثری و انتظارات اعتدالی را درباره آن یک مسئله طرح کرده‌اند؛ در حالی که برای پرهیز از آن کج‌روی و آسیب فکری، یعنی مغالطه «جمع المسائل فی مسألة واحدة»، باید پرسش انتظار بشر از دین در عرصه‌های گوناگون را به گونه‌ای مستقل بررسی کرد. پاسخ دقیق این پرسش، به تبیین مفاهیم ذیل بستگی دارد:

انتظار: واژه انتظار، به معنای نیاز به کار می‌رود، با این تفاوت که انتظار، نوعی نیاز متوقعانه است که شخص منتظر را صاحب حق قلمداد می‌کند. حال اگر بر اساس مبانی انسان‌شناسی، بتوان انسان را در برابر دین محق دانست، می‌توان واژه انتظار را در مسئله انتظار بشر از دین به کار برد و اگر انسان در برابر دین، فقط مکلف باشد، نیازمندی است که هیچ حقی در برابر آن ندارد؛ خواه منظور از دین، آفریدگار دین یا آورنده و مفسر آن (پیشوایان دینی) یا متون دینی و حقایق و آموزه‌های دینی باشد.

دین: واژه دین در لغت به معنای عقیده، جزا، آیین و... به کار رفته و در اصطلاح، با استمداد از روشهای درون متون دینی و بدون آن و نیز رویکرد کارکردگرایی، مشمول

۱. برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: نگارنده، *انتظارات بشر از دین*، بخش دوم و سوم.

تعریفهای گوناگون مفهومی، اخلاقی، شهودی و عاطفی شده است. پاره‌ای از تعاریف، هنجاری و ارزش‌گرایانه (Normative) و برخی دیگر، ماهوی و وصفی و غیر هنجاری (Descriptive) است و دسته دیگر نیز از تعاریف مرکب و مختلط (Complex) از تعریفهای ماهوی و ارزشی برخوردار است.^۱

نکنه قابل توجه اینکه اولاً تعاریف لغوی دین در مباحث علمی و دین‌پژوهی، مشکلی را حل نمی‌کند. ثانیاً در تعاریف اصطلاحی باید هدف خود را مشخص سازیم. اگر در صدد تعریف مشترک از تمام ادیان و مذاهب هستیم، باید توجه داشته باشیم که ارائه تعریف مشترک و جامع و مانع که تمام مصادیق موجود را (اعم از ادیان آسمانی و زمینی، الهی و بشری، تحریف شده و تحریف ناشده و حق و باطل) شامل شود، امکان‌پذیر نیست و فقط می‌توان بر اساس نظریه شباهت خانوادگی^۲ ویتگنشتاین، ادیان را دو به دو یا چند به چند تعریف کرد تا به صورت موجبه جزئی به مشترکات آنها پی برد.

اگر بخواهیم دین را در مقام «باید»، نه در مقام «تحقق»، تعریف کنیم، یعنی با نگاه کلامی و فلسفی به چیستی دین بپردازیم، نه با رویکرد جامعه‌شناختی، تعریف دین عبارت است از مجموعه حقایق و ارزشهایی که از طریق وحی یا هر طریق قطعی دیگر، برای تأمین هدایت و سعادت انسان به ارمغان می‌رسد؛ بنابراین، دین حق، اولاً باید آسمانی، ثانیاً دارای پیام الهی و ثالثاً مصون از تحریف و خطا باشد و چنین دینی در عصر حاضر، فقط در اسلام تجلی یافته است؛ زیرا ادیان دیگر، یا آسمانی و الهی نیستند یا از متون دینی مصون از تحریف محرومند.

بشر: مقصود از بشر، همه انسانها، اعم از خواص و عوام است؛ بنابراین، در پرسش انتظار بشر از دین از دیدگاه متکلمان اسلامی، انسانهای متخصص و متکلمان مورد توجه قرار می‌گیرند.

روش پژوهش: مسئله انتظار بشر از دین و نیاز انسانها به دین اسلام، در عرصه

1. J.H. Hick, *Philosophy of Religion*, p.2-7.

2. Family Resemblance.

علوم، روش جمع درون و برون دینی و از نوع کتابخانه‌ای است. پاره‌ای از محققان در پاسخ به پرسشهای دین‌پژوهی، فقط به قرآن و سنت مراجعه می‌کنند و از عقل، تجربه و تاریخ بهره‌ای نمی‌گیرند. این طایفه به طور معمول، از ظواهر آیات و روایات استفاده می‌کنند و مخاطبان را از هرگونه تدبیر و تدبیر در قرآن بازمی‌دارند. این گروه نص‌گرایان و به ظاهر مسلمان، مانند مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل، داوود بن علی اصفهانی، امام الحرمین جوینی و ابن تیمیّه حرانی با این رویکرد، گرفتار تشبیه و تجسم الهی شده، با مقتضیات زمان فاصله گرفتند و از مدلولهای التزامی گزاره‌های دینی بهره‌ای نگرفتند.^۱

گروه دیگری از نویسندگان با بهره‌گیری از هرمنوتیک فلسفی، فقط به پذیرش فهم تأویلی فتواداده، بر این باورند که فقط باید با روشهای برون‌دینی، مانند روش کارکردگرایی، روش عقلی، فلسفی، روش انسان‌شناسی تجربی و... به پرسشهای دین‌پژوهی پاسخ داد.^۲

حق مطلب آن است که نخست با روش عقلی - فلسفی به نیاز بشر به دین (به صورت موجبه جزئیّه) و حجیت مصداقی از مصادیق دین موجود پی برده، آنگاه آن دین، افزون بر رفع آن نیاز مکشوف، به بیان نیازهای دیگر پنهان آدمی و رفع آنها می‌پردازد. پاره‌ای از متکلمان اسلامی نیز با همین شیوه، مبحث پیشگفته را دنبال کرده‌اند.

چیستی انتظار بشر از دین

تبیین مفاهیم پیشگفته روشن می‌سازد که منظور از انتظار بشر از دین، نیاز انسانها به آموزه‌های دینی است و اینکه آیا دین در حوزه‌های گوناگون علمی و ساحت‌های مختلف معیشت آدمی و مسائل اجتماعی و اقتصادی، انسان‌شناختی، رفتارشناختی،

۱. بنگرید به: ابن حزم اندلسی، *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۶؛ احمد امین،

ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ابن تیمیّه، *درء تعارض العقل و النقل*، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. بنگرید به: عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت*، ص ۱۳۵.

سیاسی، حقوقی و... حضور و ظهور دارد. آیا دخالت دین در این عرصه‌ها، مستقیم است یا غیر مستقیم؟ آیا در پاسخ به این پرسشها فقط باید به روش درون‌دینی پرداخت یا روشهای بیرون‌دینی، مانند روش آثار و خدمات و کارکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دین و نیز روش تعقلی و روش تجربی و انسان‌شناختی نیز به کار این پژوهش می‌آید؟

برخی از محققان بر این باورند که مسئله انتظار بشر از دین، یکی از محصولات اومانیزم است که با نگاه انسان محوری و انسان‌خدایی زاییده شده است؛ زیرا اومانیزم در نقش گوهر مدرنیسم در فرهنگ غرب، انسان را در مقام نظر و عمل و در محور معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی، ملاک صحت و سقم و خیر و شر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، اومانیزم، تفکری است که توجه اصلی آن بر انسان و شئون انسانی تمرکز دارد.

اومانیزم در مقام نظر می‌گوید: «هر معرفتی باید برای انسان باشد»؛ زیرا ذهن بشر، آینه تمام‌نمای خارج نیست، بلکه معرفت و شناخت، محصول کنش و واکنش ذهن و خارج است؛ پس نمی‌توان از معرفت مطابق با واقع سخن گفت. بدین ترتیب، معرفت، به انسان وابسته است. اومانیزم در مقام عمل نیز شرافت و ارزش هیچ موجودی را بیش از انسان نمی‌داند و سودانگارانه، فقط بایدها و نبایدهایی را می‌پذیرد که برای انسان و زندگی دنیایی او مفید باشد.^۱

اومانیزم با این دو رکن معرفت‌شناختی و وظیفه‌شناختی، مسئله انتظار بشر از دین را طرح می‌کند تا فقط نیازهایی دینی را پذیرا باشد که معرفت بشری، آنها را درک کرده است و با این پیشفرض، به دین حداقلی فتوا دهد و اوامر و نواهی عقل‌گریز را از دایره نیازهای بشر به دین خارج سازد.^۲ نگارنده این ادعا را می‌پذیرد که اومانیزم در ساحت معرفت‌شناسی، نسبی‌گرا، و در ساحت وظیفه‌شناسی، پراگماتیست است و بر این اساس، پاسخ خاصی به مسئله

۱. بنگرید به: تونی دیویس، *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز.

۲. بنگرید به: عبدالحسین خسروپناه، *انتظارات بشر از دین*، مقدمه آیه‌الله سبحانی.

انتظار بشر از دین می‌دهد، ولی پاسخ خاص او مانستی از مسئله، نباید گمراه‌کننده باشد و پرسش انتظار بشر از دین را بی‌معنی جلوه دهد و مسئله انتظار دین از بشر را جایگزین آن سازد؛ زیرا هر دو مسئله، معنی‌دار است و مستقل از یکدیگر، در مباحث کلامی جایگاه ویژه دارند.

متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین

متکلمان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، در مسئله انتظار بشر از دین، عنوان مستقلی نگشوده‌اند، ولی در فصل نبوت و پیامبرشناسی، به مسئله‌ای با عنوان «ضرورت بعثت پیامبران» پرداخته‌اند که با افزودن مقدمه‌ای می‌توان دیدگاه متکلمان اسلامی در باب انتظار بشر از دین را از آن کشف کرد.

توضیح این‌که، در چيستی انتظار بشر از دین و معنای انتظار و بشر و دین، گذشت که انسان معاصر به دنبال این پرسش است که آیا آدمی نیازی به دین و آموزه‌های الهی دارد یا خیر؟ و علاوه بر حس و عقل، آیا به ابزار معرفتی دیگری به نام وحی نیازمند است؟ آیا انسان در ساخت این جهان و رفع نیازهای دنیوی، به دین الهی محتاج است یا خیر؟ مسئله ضرورت بعثت پیامبران نیز به دنبال این پرسش است که آیا بشر برای سعادت دنیا و آخرتش به برانگیختن پیامبران نیاز دارد؟ و آیا بر حق تعالی لازم و ضروری است که انسانهای برگزیده‌ای را برای هدایت انسانها انتخاب کند؟ اگر پاسخ به ضرورت بعثت پیامبران مثبت باشد، با توجه به اینکه پیامبران الهی به نزول دین و وحی الهی اقدام می‌کنند، نیاز بشر به دین و وحی نیز ثابت می‌گردد. بنابراین، پاسخ متکلمان اسلامی به مسئله ضرورت بعثت پیامبران، کاملاً با مسئله انتظار بشر از دین انطباق پیدا می‌کند.

متکلمان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، در حوزه انتظار بشر از دین و ضرورت بعثت پیامبران، از دیدگاه و رهیافت یکسانی برخوردار نیستند. پاره‌ای از متکلمان با تکیه بر حسن و قبح عقلی، به قاعده لطف تمسک و با این قاعده، ضرورت بعثت انبیا را در دوری از معصیت و نزدیکی به طاعت تبیین کردند و انتظار بشر از دین را در این

دامنه محدود ساختند. تقریر استدلال، این است که برانگیختن پیامبر، لطف است و لطف بر حق تعالی واجب است؛ پس بعثت پیامبران واجب است.

توضیح مطلب اینکه خداوند متعال به بندگان، دو نوع احسان تکوینی و تشریحی دارد. لطف الهی، احسان تشریحی خداوند است که مکلفان را با حفظ اختیار و آزادی، از معصیت خداوند، دور، و به اطاعت او نزدیک می‌سازد و در توانا ساختن انسان به انجام اطاعت دخالت ندارد. به تعبیر متکلمان اسلامی، «فإنّ المواظبة علی السمعیات مقرّبة من العقلیات»؛ یعنی توجّه به احکام شرعی، مقرّب انسان به احکام عقلی خواهد بود.^۱

بدین ترتیب، فرستادن پیامبران و فرود آوردن کتابهای آسمانی از طرف خداوند لطف است؛ زیرا مردم را به اطاعت خداوند سبحانه نزدیک و از معصیت او دور می‌کند و در عین حال، آنها را به اطاعت و ترک معصیت و انمی دارد و اگر پیامبران نیز نمی‌آمدند، انسانها به طور کلی از اطاعت الهی ناتوان نمی‌شدند و عقل (به طور کلی و به صورت محدود) آنها را راهنمایی می‌کرد؛ اما علت و جوب لطف و احسان تشریحی بر خداوند، قاعده حسن و قبح عقلی است؛ زیرا لطف از مصادیق حسن عقلی به شمار می‌رود.

بر اساس این دیدگاه، انتظار بشر از دین، فقط در دوری از گناه و نزدیکی به طاعت الهی محدود می‌شود و هیچ گستره دیگری ندارد. ما در تقسیم‌بندی گذشته، از این نگرش به دیدگاه خداگرایانه یاد کردیم.

پاره‌ای دیگر از متکلمان، هم مشرب حکیمان شده، رویکرد عدالت‌گرایانه بر مبنای حقوقی و روش عقلی فلسفی را مشی کردند و همانند ابن سینا، سهروردی، فارابی و صدرالمتألهین، از ضرورت حیات اجتماعی و عقول اربعه انسان و اتصال عقل مستفاد

۱. بنگرید به: فوشجی، شرح فوشجی بر تجرید الاعتقاد، مبحث قاعده لطف؛ شیخ زین‌الدین بناطی بیاطی، الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم، ج ۱، ص ۴۰؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۶؛ محمدباقر مجلسی، حق‌الیقین، ص ۱۷؛ مولا نظرعلی طالقانی، کاشف الاسرار، ص ۱۰۹؛ محمدرضا مظفر، عقائد الشیعه، ص ۲۴ و ۲۵؛ حسن ایوب، تبسیط العقائد الاسلامیه، ص ۱۱۳؛ محمد بن محمد بن نعمان مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۷؛ همو، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۲۷؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶۳؛ اسماعیل بن محمد ریزی، فلسفه اشراق، ص ۵۱۵-۵۱۶؛ ملاهادی سبزواری، رسائل، ص ۲۱۳.

به عقل فعال سخن به میان آوردند.

گروه دیگری از متکلمان با روش کارکردگرایی و توجه به آثار و خدمات دنیایی احکام و دستورهای اسلام، به دیدگاه دنیاگرایانه توجه بیشتری کردند و انتظارات دنیایی را از دین طلبیدند و دسته دیگری از متکلمان با روش نقلی و با استناد به آیات و روایات، دیدگاه جامع‌نگر را برگزیدند و برای نمونه، به آیه «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»^۱ تمسک کردند تا نشان دهند نیاز به عدالت، از مهم‌ترین نیازهای بشری است که به وسیله پیامبران تحقق می‌پذیرد یا با استناد به آیه «و ما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله علی بشر من شيء»^۲ از طریق قدر و منزلت الهی، به اثبات ضرورت نبوت اقدام کردند؛ زیرا در این آیه، نزول وحی با شناخت منزلت الهی، ملازم یکدیگر دانسته شده است.

رویکرد دیگر متکلمان اسلامی درباره انتظار بشر از دین، از طریق استدلال بر حسن یا وجوب تکلیف است؛ اما از آنجا که حقیقت تکلیف الهی از یک سو به ذات احدیت و از سوی دیگر به یکایک انسانها مرتبط می‌شود، نگاهی غایت‌انگارانه داشته، به تبیین هدف و حکمت تکلیف در ارتباط با تکلیف‌گذار و تکلیف‌پذیر پرداخته، انتظارات بشر از دین را استنباط کردند. ذات حق تعالی به واسطه آنکه غنی محض و واجد همه کمالات وجودی است، هیچ نیازی در جایگاه هدف فاعلی در باب صدور تکلیف ندارد، ولی هیچ تلازم منطقی بین بی‌نیازی خداوند به هرگونه هدف و غایت و بین بی‌هدف بودن خلقت و تکلیف الهی برای بندگان وجود ندارد، بلکه تلازم ضروری بین حکمت الهی و هدفدار بودن مخلوقات برقرار است.^۳

غالب متکلمان اسلامی از حسن یا لزوم و فواید تکلیف (به معنای الزام بر فعل یا ترک) سخن گفته^۴ و تصریح کرده‌اند که تکلیف از آن رونیکوست که برای آدمی، ثواب عظیم را به ارمغان می‌آورد. ابن نوبخت در این باره می‌نویسد:

۱. حدید / ۲۵.

۲. انعام / ۹۱.

۳. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ۸، ص ۴۸.

۴. قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۱۰؛ حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی

شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۱۹.

کارهای خدا خالی از غرض نیست و غرض از مکلف کردن آدمی، آن است که او را به منفعتی بزرگ برساند و این مطلب با توجه به اینکه ثواب دادن ابتدایی قبیح است، روشن تر خواهد شد.^۱

سید مرتضی علم الهدی نیز می نویسد:

ثواب دادن بدون استحقاق، کار نیکی نیست و این استحقاق، فقط از رهگذر طاعات حاصل می شود.^۲

البته محقق طوسی در *تجريد الاعتقاد*، افزون بر توجه به ثواب آخرتی، به پابندی انسانها در نظام مدنی به وسیله تکالیف، به امور عالی نیز عنایت داشته، تکالیف الهی را مقدمه ای برای گشودن افقهای متعالی در برابر شخص مکلف معرفی می کند.^۳ علامه حلی نیز پرورش عقلائی نفس، خو گرفتن نفس به اندیشیدن در مسائل والای مبدئی و معادی، حفظ نظام بر پایه عدل و حاصل کردن ثواب برای مکلف را از ثمرات و غایتهای تکلیف ذکر می کند.^۴ میرسید شریف جرجانی نیز غرض از تکلیف را فراهم ساختن منافع دنیایی و آخرتی برای مکلف برمی شمرد.^۵

چکیده سخن آنکه عموم متکلمان، تکلیف را از «کلفت» به معنای تعب و مشقت، مشتق دانسته، ولی آن را نیکو و ضروری شمرده اند؛ زیرا انسان به واسطه تکلیف، به نفع بزرگی می رسد که جز از آن طریق، وصول به آن ممکن نیست.^۶ حال اگر آن بهره

۱. حسن بن یوسف حلّی، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، ص ۱۵۰.

۲. سید مرتضی، *شرح جمل العلم و العمل*، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۳. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، ص ۳۱۹-۳۲۱.

۴. همان. ۵. عضدالدین ایجی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۲۳۴.

۶. ابوصلاح حلبی، *تقریب المعارف*، ص ۷۱؛ سدیدالدین محمود حمصی رازی، *المنقذ من التقليد*،

ج ۱، ص ۲۴۱؛ فخر رازی، *محصل الافکار*، ص ۴۸۴؛ عبدالقاهر بغدادی، *اصول الدین*، ص ۲۰۷؛

محمد بن حسن طوسی، *الاقتصاد*، ص ۶۱؛ همو، *الذکری الالفیة*، ص ۲۲۱؛ سید مرتضی، *الذخیره*

فی علم الکلام، ص ۱۰۵؛ حسن بن یوسف حلّی، *مناهج الیقین*، ص ۲۴۹؛ همو، *الباب الحادی عشر*،

ص ۲۹؛ مقداد سیوری، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، ص ۲۷۳ و ۲۷۴؛ *اللوامع الالهية فی*

المباحث الكلامیه، ص ۱۴۵.

بزرگ، ثواب آخرتی یا اعمّ از دنیایی و آخرتی باشد، بنا بر هر یک از این دو رویکرد، دو نتیجه متفاوت در باب انتظار بشر از دین به دست می‌آید. برخی نیز تکالیف الهی را عامل تقویت قوه عاقله و قرار گرفتن آن در مسیر تعادل و سبب تعدیل قوای دیگر معرفی کرده‌اند.^۱ حکیمان نیز حکمت تکالیف الهی را در پیدایش نظام اجتماعی متعادل می‌جویند.^۲

گذشته از این، سید بن طاووس، سرچشمه تکالیف را نیاز طبیعی آدمی معرفی می‌کند و آن را بزرگ و گرامی از سوی حق تعالی دانسته، می‌گوید: «حکمت بنیادین تکلیف الهی، این است که خدای شایسته عبادت، بندگانش را گرامی داشته است».^۳ از این دیدگاه، تکلیف، مشقّت نیست، بلکه نوعی به حضور پذیرفتن است و غایت آن، رسیدن به ثواب نیست، بلکه افتخاری است که استعلا و کمال آدمی را نشان می‌دهد. متکلمان اسلامی با دفع شبهات، از جمله شبهه براهمه، به ضرورت پیامبری و نیاز بشر به دین پرداخته و ثمرات دینداری را بیان کرده‌اند.^۴ اکنون به بیان دیدگاههای متکلمان شیعه و اهل سنت درباره انتظار بشر از دین می‌پردازیم.

۱. متکلمان شیعه

* شیخ مفید^۵ (۳۳۶-۴۱۳ ق) که از متکلمان و متفکران نامدار شیعی است، در پاسخ به این پرسش که «بر وجوب نصب انبیا و رسل، چه دلیلی وجود دارد؟» می‌نویسد:

۱. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۳.
۲. ابن سینا، شفا - الالهیات، المقالة العاشرة، الفصل الثاني.
۳. سید بن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنة، چاپ سنگی، ص ۴.
۴. بنگرید به: حسن بن یوسف حلّی، مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ همو، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۸۳؛ محمد بن حسن طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۱۵۲؛ عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ فخر رازی، محصل الافکار؛ امام الحرمین الجوینی، کتاب الارشاد، ص ۱۲۴؛ سید مرتضی، الذخیرة فی علم الکلام، ص ۳۲۴-۳۲۷.
۵. محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم ابی عبدالله العکبری البغدادی معروف به شیخ مفید.

دلیل ما لطف است که بر حق تعالی و جوب دارد: «اللطف هو ما یقرّب المکلف معه من الطاعة و یبعد عن المعصية و لا حظ له فی التمکین و لم یبلغ الإلجاء».

او درباره و جوب لطف الهی می‌گوید: غرض حق تعالی [که هدایت انسانها باشد] به آن توقف دارد؛^۱ البتّه شیخ مفید با گستره و ظایف امام و مقام امامت، به نظریه جامع‌نگری به شریعت اسلام اعتقاد داشت. وی می‌نویسد: «اتّفتحت الإمامیّة علی أنّ إمام الدین لا یكون إلاّ معصوماً من الخلف لله تعالی، عالماً بجمیع علوم الدین، کاملاً فی الفضل».^۲

او نیز در تعریف امامت چنین آورده است: «الأئمة قائمون مقام الأنبياء - صلّى الله علیهم و سلّم - فی تنفيذ الأحكام و إقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأديب الأنام». مارتین مکدرموت در تفسیر این مطلب می‌نویسد: در پرتو این تعریف معلوم می‌شود که امام فقط رئیس جامعه اداری، قضایی و لشکری نیست، بلکه معلّم نوع انسانی با قدرت مطلقه است؛ به همین جهت، شیعیان عصمت از گناه و خطا را شرط دانسته‌اند.^۳ با این رویکرد، انتظار بشر از دین، گسترش می‌یابد.

مکدرموت ضرورت نبوت از دیدگاه شیخ مفید را نیاز انسان به معرفت الهی و قواعد اخلاقی می‌داند که در این صورت، انتظار بشر از دین و نیاز انسانها به شریعت از دیدگاه شیخ مفید این است که حق تعالی را به آنها بشناساند و آنها را به قواعد اخلاقی راهنمایی کند.^۴

شیخ مفید در جای دیگری با عنوان «القول فی أنّ العقل لا ینفک عن سماع» می‌نویسد: امامیه بر این مطلب اتفاق نظر دارند که عقل در علم و نتایج علمی به سماع و شریعت نیازمند است و از آن انفکاک ندارد؛ زیرا شریعت، عاقل را در کیفیت استدلال آگاه می‌سازد.^۵

۱. محمد بن محمد مفید، مصنفات، ج ۱۰؛ النکت الاعتقادیة فی المذاهب و المختارات، ص ۳۵.

۲. همو، مصنفات، ج ۴؛ اوائل المقالات، ص ۳۹.

۳. مارتین مکدرموت، نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید، ص ۱۵۵.

۴. همان، ص ۱۲۹.

۵. محمد بن محمد مفید، مصنفات، ج ۴؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۴۴.

با این توضیح روشن می‌شود که نه تنها در نزدیکی مکلف به طاعت و دوری از معصیت به دین و شریعت نیاز مندیم، بلکه در کیفیت استدلال عقل و در علم و نتایج عقلی نیز به متون دین نیاز داریم.

از مطالب شیخ مفید در مسئله امامت نیز استفاده می‌شود که دعاوی مبنی بر وجوب معرفت امام، افضلیت و وجوب امامت حضرت علی علیه السلام و فساد امامت مفضول بر فاضل و اثبات فضایل مولا علی علیه السلام و اثبات علم و عصمت، و دیگر فضایل امامت، به جهت گستره کمی و اهمیت کیفی دین اسلام است؛^۱ بنابراین گرچه در مقام اثبات ضرورت بعثت انبیا به قاعده لطف بسنده کرد، در بحث امامت به گستره شریعت و اسلام جامع نگر اعتقاد داشت؛ البته از آن رو که مسئله انتظار بشر از دین و قلمرو شریعت، مورد پرسش روزگار شیخ مفید نبوده، از گستره مذهب به تفصیل سخن به میان نیامده است.

* سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق) از متکلمان برجسته شیعی، با استفاده از قاعده لطف، به ضرورت بعثت انبیا می‌پردازد. در میان افعال انسانها، افعال و رفتاری یافت می‌شود که اگر آنها را برگزیند، فعل واجب عقلی را مرتکب خواهد شد یا از قبیح عقلی پرهیز خواهد کرد و همچنین افعالی یافت می‌شود که انتخاب آنها، مستلزم انجام فعل قبیح یا اخلال به واجب می‌شود. حال اگر حق تعالی چنین مطلبی را بداند، بر او لازم است تا به بندگان اعلام کند تا به انجام فعل واجب و پرهیز از فعل قبیح دعوت شوند؛ بنابراین، بعثت اعلام‌کننده، یعنی پیامبران واجب است.^۲

این استدلال از سید مرتضی، چیزی جز تمسک به قاعده لطف نیست؛ یعنی یگانه نیاز ما به دین و شریعت این است که مرتکب زشتیها نشویم و به انجام واجبات توفیق یابیم؛ اما گستره تکالیف قبیح و واجب را بیان نمی‌کند؛ اگرچه از مباحث امام شناسی و تثبیت ریاست مطلقه، وسعت در قلمرو شریعت نیز استفاده می‌شود؛^۳ بنابراین اگر

۱. بنگرید به: همان، ج ۸، *الافصاح فی الامامة*.

۲. سید مرتضی، *الدخیره فی علم الکلام*، ص ۳۲۳.

۳. همان، ص ۴۰۹.

فقط به مسئله بعثت انبیا توجه شود، سید مرتضی فقط به قاعده لطف و قرب به طاعت و بُعد از معصیت بسنده کرده است؛ اما با نگاه گسترده به دیدگاههایش به ویژه در مسئله امامت باید دیدگاه اسلام جامع نگر را به وی نسبت داد؛ گرچه به تفصیل از آن سخن نگفته باشد؛ به ویژه در عبارت ذیل که از نقصان و کمبود عقل و جبران آن به وسیله شریعت سخن به میان آورده است که در آن صورت، گستره شریعت از دیدگاه او به خوبی نمایان است. وی در این باره می نویسد:

اعلم أنه لا طريق من جهة العقل إلى القطع بفضل مكلف على آخر، لأن الفضل المرعى في هذا الباب هو زيادة استحقاق الثواب، ولا سبيل إلى معرفة مقادير الثواب من ظواهر فعل الطاعات، لأن الطاعتين قد تتساوى في ظاهر الأمر حالهما وإن زاد ثواب واحدة على الأخرى زيادة عظيمة وإذا لم يكن للعقل في ذلك مجال فالمرجع فيه إلى السمع، فإن دلّ سمع مقطوع به من ذلك على شيء عوّل عليه وإلا كان الواجب التوقف عنه والشك فيه.^۱

یعنی مجالی برای عقل در درک ثواب و عقاب نیست و یگانه مرجع، سمع و شرع است.

تا آنجا که نگارنده این سطور تحقیق کرده است، نخستین بار، سید مرتضی با این عبارت، گرفتار اصل حضور دین در غیاب عقل شده است که از آفات دین پژوهی است. شریعت در امور حیاتی و مربوط به سعادت و شقاوت انسان که از قلمرو عقل خارج است، به داوری می پردازد، ولی فعالیت آن فقط در این امور منحصر نمی شود. * شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) از عالمان، فقیهان و متکلمان برجسته شیعی که در طول ۷۵ سال عمر پربرکت خود، تحقیقات فراوانی در زمینه های کلامی، فقهی، تفسیری و... به مدارس علوم دینی تحویل داده است.

وی در کتاب *الاقتصاد فیما يجب علی العباد و تمهید الاصول* با تفصیل بیشتری به ضرورت بعثت انبیا و فواید نبوت و نیازهای بشر به دین پرداخته است و در فواید نبوت می نویسد:

۱. همو، رسائل، ص ۱۹.

دلیلی که خوبی برانگیخته شدن پیامبران را می‌رساند، این است که آنان پیامهایی به ما می‌رسانند که نیکی و مهربانی به ما می‌باشد؛ زیرا می‌شود که خداوند برتر از همه چیز، بدانند مردم که برابر با خردشان باید کارهایی را انجام بدهند و از کارهایی باید دست بازدارند، پاره‌ای از کارهای دیگر هست که اگر آنها را به جا آورند، به انجام دادن آنچه خرد، آنها را به آن وادار می‌کند، می‌کشاند و یا آنان را از کارهایی که خردشان بد می‌داند، روگردان می‌کند یا کارهای دیگری هست که با انجام دادن آنها به سر زدن کار بد یا کوتاهی کردن در کاری که باید انجام بدهند، می‌کشاند؛ پس خداوند که به اینها آگاه است، باید مردم را از آن کارها آگاه گرداند؛ زیرا آگاهی دادن از کارهای نخست، مهربانی به آنان است و انجام شدن کارهای دوم، آنان را به نابودی می‌کشاند و آگاه نبودن از آن کارها بنا بر آنچه در گذشته آشکار کردیم، نارساییهایی در کار آنان است که خداوند برتر از همه چیز، باید مهربانی کند و نارساییهایی را که هست، باید از میان بردارد و نمی‌شود خداوند این نارساییها را به آنان بیگاهاند، جز آنکه پیامبری برانگیزاند که او مردم را از آن نارساییها آگاه گرداند و این را از آن رو گفتیم که با نشانیهای عقل نمی‌توان به این نارساییها پی برد و اگر خداوند، دانشی آشکار به این نارساییها در آنان بیافریند، خوب نیست؛ زیرا اگر مردم، خودبه‌خود، از همه چیز آگاه باشند، نارسایی در کارشان نخواهد بود و دیگر کاری نباید انجام بدهند یا از کاری نباید دست بازدارند و پس از این سخنان راهی نمی‌ماند، جز آنکه باید پیامبران برانگیخته شوند تا آن کارهایی را که باید مردم انجام بدهند یا از آن دست بازدارند، به آنان بشناسانند و همین سخن، دلیل بر آن است که می‌گوییم، چون برانگیخته شدن پیامبران خوب است، باید برانگیخته شوند و خوب بودنش، از اینکه باید انجام گردد، جدا نمی‌شود.^۱

شیخ طوسی برای اینکه گرفتار اصل غروب دین در طلوع عقل نشود و فقط نیاز بشر به دین را در چارچوب مجهولات عقلانی بشر محدود نسازد، کارکرد شریعت در معلومات بشری را نیز تبیین می‌کند و می‌نویسد:

رواست خداوند برتر از همه چیز، پیامبری برانگیزاند تا او آنچه را در خردها هست، استوارتر گرداند؛ هرچند فرمانهایی با او نباشد و برانگیخته شدن او از این راه که خرد

۱. محمد بن حسن طوسی، تمهید الاصول، ص ۶۸۴-۶۸۵.

برای دانا بودن به آنها بس است، بیهوده نخواهد بود؛ زیرا می‌شود خود برانگیخته شدن آن پیامبری که به همان چیزهایی که خرد مردم، از آن آگاه است، می‌خواند، برای انجام دادن کارهایی که باید انجام گردد یا باید انجام داده نشود، مهربانی باشد؛ پس با کمک برانگیخته شدن چنین پیامبرانی، کسانی که اگر به وسیله آنان به آنچه در عقل هست، خوانده نمی‌شدند، نمی‌گرویدند، بدان خواهند گروید.^۱

شیخ طوسی نیز همانند استادان خود، یعنی شیخ مفید و سید مرتضی، امامت را به ریاست عامه و فرماندهی میان عامه مردم تفسیر می‌کند و با این رویکرد، نگرش جامع‌نگرانه را در بحث انتظار بشر از دین می‌پذیرد.^۲

* شیخ سدیدالدین محمود حمصی رازی، مؤلف *المنتقد من التقليد* متوفای اوایل قرن هفتم و از بزرگان شیعه، امور ذیل را فواید بعثت و نیازهای انسان به دین بر می‌شمرد:
 ۱. شناساندن مصالح و مفاسد مکلفان؛ ۲. تبیین ثواب و عقاب آخرتی؛ ۳. شناخت وحدانیت الهی؛ ۴. تأکید بر احکام عقلی؛ ۵. بیان غذاهای مفید و مضر؛ ۶. معرفی لغات حمصی در ادامه بحث، تک‌تک این فواید را به نقد می‌کشاند و می‌گوید: آیا طریق دیگری برای وصول به معرفت و آگاهی از این مصالح و مفاسد غیر از شریعت وجود ندارد و آیا استحقاق عقاب و ثواب و معرفت الهی و نیز تأکید بر احکام عقلی از ناحیه عقل حاصل نمی‌شود؛ همچنان که شناخت سموم و غذاهای مفید با تجربه و آزمایش به دست می‌آید؟ وی در پاسخ این پرسشها می‌نویسد: مصالح و مفاسدی در عالم وجود دارد که در قرب الهی مؤثر است و از حوزه عقل بشر فاصله دارد و رسیدن به آنها فقط از ناحیه انبیا میسر است. غذاهای مفید و مضر نیز با تجربه قابل شناسایی اند، ولی زمان طولانی لازم دارد و چه بسا در این بستر زمانی، بسیاری از انسانها از بین بروند؛ به همین دلیل پیامبران آنها را بیان می‌کنند و تأکید شریعت بر احکام عقلی نیز به جهت آن است که متضمن تذلل و تضرع و خشوع به حق تعالی است.^۳
 به نظر نگارنده، مؤلف *المنتقد من التقليد*، به مسئله انتظار بشر از دین نگاهی

۲. همان، ص ۷۶۷-۷۷۵.

۱. همان، ص ۶۸۵-۶۸۶.

۳. سدیدالدین محمود حمصی رازی، *المنتقد من التقليد*، الجزء الاول، ص ۳۷۳-۳۸۲.

جامع نگر دارد، ولی دقیقاً مشخص نکرده است که گستره شریعت در این امور تا کجاست و در چه مرزی از عقل و تجربه تمایز می یابد و آیا اگر بعدها مسئله ای به وسیله عقل روشن شد، از شرعیت آن کاسته می شود؟ اینها پرسشهایی است که شیخ سدیدالدین حمصی پاسخ مناسبی برای آنها ارائه نکرده؛ افزون بر اینکه بین فواید و غایت بعثت نیز خلط کرده است. شیخ در بحث امامت، امام را ریاست عامه در امور دین می شمرد^۱ و ریاستی برای امام در امور دنیا قائل نمی شود و این دیدگاه به معنای گرایش سکولاریستی نیست؛ زیرا وی در توضیح می گوید: امام در صنعت خطاطی بر خطاطان و در صنعت نجاری بر نجاران ریاست ندارد. نه اینکه امور دینی هیچ دخالتی در امور دنیا نداشته باشد، بلکه دخالت امام در امور دنیایی صرف، منتفی است.

* ابو معین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی، از عالمان قرن پنجم هجری در کتاب وجه دین، گفتار هشتم با عنوان «اندر واجب گشتن و فرستادن پیغمبران و عدد ایشان»، نیاز بشر به دین و چگونگی انتظار ما از شریعت را در حوزه تکامل انسانی بیان می کند و می نویسد:

گوئیم به توفیق الله تعالی که چون مردم از دو گوهر بود، مرکب شد یکی جسم کثیف و دیگر نفس لطیف، و جسم کثیف را غذا از چهار طبع عالم پدید آمد که از آن چهار طبع، دو لطیف بودند چون نفس، و آن آتش بود و هوا، و دو کثیف بودند چون جسم، و آن خاک بود و آب. تا این کالبد کثیف با نفس لطیف پیوسته شد، از نبات کزین دو لطیف و دو کثیف پدید آمد. غذا پذیرفت و قوی شد، لازم آید از روی حکمت که غذای نفس لطیف که بدین کالبد کثیف پیوسته است هم از چهار حد باشد کز آن، دو روحانی باشد چون نفس، و دو جسمانی باشد چون کالبد تا نفس غذایی کز ایشان یابد قوی شود؛ پس ایزد تعالی از چهار حد شریف، غذای نفس مردم پدید آورد: دو ازو لطیف بودند و آن نفس و عقل کلی است که این نفس و عقل جزوی که اندر مردم است از آن نفس و عقل کلی اثر است، و دو از آن مرکب است و آن ناطق است و اساس که ایشان مردمان بودند به کالبد و فرشتگان مقرب بودند به عقل و نفس تا به علم شریف ایشان مردم را از درجه دیوی به درجه فرشتگی رسانند

و هر دو چیزی که ترکیب مردم از آن است، حق خویش از آفریدگار خویش بیافتند. به راستی چنان که خدای تعالی فرمود قوله تعالی: «ذلک تقدیر العزیز العلیم» و چون مردم را مرگب یافتیم از این چهار طبع کثیف و از نفس لطیف و لطافت به کثافت پیوسته شده بود و نصیب خویش یافته بود از عالم لطیف بدین عقل غریزی که دیگر حیوانات را نبود، واجب آمد کز آن اصل که این مردم را نصیب از پیوسته است به یک تن از مردم نصیب به تمام پیوسته شود که این عقلهای غریزه از آن یک تن بپذیرد بدانچه ایشان را حاجت است و آن کس که این عنایت و نصیب تمام از عقل کل بدو پیوسته شد، پیغمبر بود ﷺ و اگر آن یک تن فایده‌دهنده نبود، این عقلهای پذیرای همه ضایع بودی و بازی نمودی و دور است صانع حکیم از بازی؛ چنان که فرمود قوله تعالی: «أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً و أنکم إلینا لاترجعون»^۱.

* **خواجه طوسی**،^۲ در آثار فلسفی و کلامی خویش، دو رویکرد گوناگون درباره ضرورت بعثت انبیا و نیاز انسان به دین ارائه می‌کند. در *اخلاق ناصری*، روش فارابی را به کار می‌گیرد و از طریق ضرورت مدینه فاضله به اثبات مدعا می‌پردازد؛ همچنان که در کتاب *تلخیص المحصل و قواعد العقائد* طریق معروف حکیمان را که بر مبنای حیات اجتماعی انسان استوار است، طرح می‌کند. او در *شرح الاشارات و التنبیها* به

۱. ناصر بن خسرو، *وجه دین*، ص ۴۶-۴۷.

۲. خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، ریاضیدان، ستاره‌شناس، حکیم و سیاستمدار شیعی به سال ۵۹۷/۱۲۰۱ در «طوس» تولد یافت. پس از تحصیلات ابتدایی نزد پدر خود، محمد بن حسن، به تحصیل فقه، اصول، حکمت و کلام، در محضر فریدالدین داماد، به تحصیل *اشارات* ابن سینا و در حضور محمد حسیب در نیشابور به ریاضیات پرداخت. وی سپس به بغداد رفت و در آنجا طب و فلسفه را نزد قطب‌الدین، ریاضیات را نزد کمال‌الدین بن یونس و فقه و اصول را نزد سالم بن بدران فراگرفت. طوسی، خدمات رصدخانه را در زمان هلاکو انجام داد و تا فتح بغداد به سال ۶۵۷/۱۲۵۸ در جایگاه مشاوره امین در خدمت هلاکو باقی ماند و تا سال مرگش (۶۷۲/۱۲۷۴) از مقام مهمی برخوردار بود.

مهم‌ترین آثار عقلی او به شرح ذیل است: *اساس الاقتباس*، *منطق التجرید*، *تعديل المعیار*، *تجرید العقائد*، *قواعد العقائد*، *رسالة اعتقادات*، *اخلاق ناصری*، *فصول*، *رسالة علل و معلولات*، *رسالة ضرورت مرگ*، *رسالة در اثبات عقل فعال*، *رسالة در وجود جوهر مجرد و تلخیص المحصل* (م.م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۸۰۵-۸۰۷).

نقد استدلال ابن سینا می‌پردازد و فقط از زاویه مشخصی به اثبات لزوم نبوت اشاره دارد و در **تجریده الاعتقاد** با روش کارکردی، به آثار و خدمات دین اقدام می‌کند. اکنون به تفصیل در این باره سخن خواهیم گفت. خواجه در **تلخیص المحصل** و **قواعد العقائد** به تقریر حکیمان پرداخته، در مقام ضرورت بعثت انبیا می‌نویسد:

النبی إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده ليكملهم بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته و في الاحتراز عن معصيته و تعرف نبوته بثلاثة أشياء: أولها أن لا يقرّر ما يخالف ظاهر العقل كالقول بأنّ الباري تعالى أكثر من واحد و الثاني أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة الله و الاحتراز عن معاصيه و الثالث أن يظهر منه عقيب دعوة النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعواه.^۱

بنابراین، فلسفه وجودی بعثت انبیا تکامل انسانهاست با توجه به شناختی که از طاعت و معصیت می‌یابند؛ در نتیجه، انبیا نباید سخنی مخالف با عقل سلیم اظهار کنند و باید مردم را به طاعت بخوانند و از گناه بازدارند و برای اثبات نبوت خویش، به معجزه و تحدی دست یازند.

طریق الحکماء، أنّ الإنسان مدنیّ بالطبع أي لا يمكن تعیّشه إلا باجتماعه مع أبناء نوعه ليقوم كلّ واحد شيء ممّا يحتاجون إليه في معائشهم من الأذیة و الملبوسات و الأبنیة و غیر ذلك فیتعاونون في ذلك إذ یمتنع أن یقدر واحد علی جمیع ما یحتاج إليه من غیر معاونة غیره فيه و إذا كان كلّ انسان مجبولاً علی شهوة و غضب فمن الممكن أن یمتنع من أبناء نوعه من غیر أن یعینهم، فلا یستقیم أمرهم إلا بعدل و لا یجوز أن یمتنع من غیر ذلك العدل أحداً منهم من غیر مزیة إذ لو كان كذلك لما استقام أمرهم و المعجز هو الذی به یمتاز مقرر العدل عن غیره و لو لم یکن ذلك من عند الله لم یکن مقبولاً عند الجمهور... فإذن لا یمکن استقامة أمور نوع الإنسان إلا بنبی ذی معجز یخبرهم عن ربهم بما لا یمتنع فی عقولهم و یظهر العدل و یدعوهم إلى الخیر و یعدّهم بما یرغبون فيه إن استقاموا، ... و یوعدّهم بما یرهونونه إن لم یستقیموا و یمهدّ لهم قوانین فی عبادة بارئهم القادر علی كلّ ما یشاء المطّلع علی الضمائر الغنیّ من غیره لکیلا ینسوه و یقبلوا شریعته ظاهراً و باطناً و قواعد یقتضی العدل فی

۱. نصیرالدین طوسی، **تلخیص المحصل**؛ همو، **قواعد العقائد**، الباب الرابع، ص ۴۵۵.

الأمر المتعلّقة بالأشخاص و بالنوع و السياسة لمن لا يقبل تلك القوانين أو يعمل بخلافها ليستمرّ الناس على ما ينفعهم في دنياهم و آخريهم.^۱

البته خواجه نصیرالدین طوسی، در کتاب *شرح اشارات*، این استدلال را نقد، و از باب مقدمه بودن دنیا برای آخرت، به نیاز اجتماعی دین اعتراف می‌کند. تفصیل این مطلب در دیدگاه ابن سینا بیان شد.

وی در کتاب *اخلاق ناصری*، حکمت نظری و عملی را که شامل الهیات، ریاضیات، طبیعیات، تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق است، به لحاظ موضوع و روش از اعتباریات متمایز می‌سازد و بر این باور است که حکمت با امور طبیعی و واقعی سروکار دارد؛ به همین دلیل، تدبیر منزل و سیاست کشورداری و شهرداری که از مباحث حکمت عملی به شمار می‌روند، با روش عقلی تحقیق‌پذیرند و اموری که قوام آنها به وضع و اعتبار واضح، بستگی دارد، مانند شریعت و قوانین الهی نیز لازم است و در معیشت دنیایی انسانها مفید و ضروری شمرده می‌شود.

وی در این باره می‌نویسد:

بباید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود، آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد و اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع، اتفاق رأی جماعتی بود، آن را آداب و رسوم خوانند، و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود؛ مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنچه راجع به هر نفسی بود به انفراد؛ مانند عبادات و احکام آن، و دوم آنچه راجع به اهل منازل بود به مشارکت؛ مانند مناکحات و دیگر معاملات، و سیم آنچه راجع به اهل شهرها و اقلیمها بود؛ مانند حدود و سیاسات و این نوع علم را علم فقه خوانند.^۲

۱. همان، ص ۴۵۶-۴۵۷ و بنگرید به: ص ۳۶۷-۳۶۸.

۲. نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ص ۴۱.

وی درباره شرافت عدالت، مطالب فراوانی را ذکر می‌کند و عادل را کسی می‌داند که به چیزهای نامتناسب و نامتساوی مناسبت و مساوات می‌بخشد و ناموس الهی را واضح تساوی و عدالت معرفی می‌کند.^۱

خواجه طوسی همانند فارابی از طریق ضرورت مدینه فاضله به لزوم مرشدان و هادیانی که از ناحیه حق تعالی مورد تأیید قرار گرفته‌اند، فتوا می‌دهد و نیاز انسان به دین و بعثت انبیا را در تحقق مدینه فاضله قلمداد می‌کند. وی پس از بیان اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن می‌گوید:

اما مدینه فاضله، اجتماع قومی بود که همتهای ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود و هرآینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز: یکی آرا و دوم افعال؛ اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معاد خلق و افعالی که میان مبدأ و معاد افتد، مطابق حق بود و موافق یکدیگر و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود، مفروغ بود در قالب حکمت، و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست... و نباید دانست که قوت تمیز و نطق در همه مردمان یکسان نیافریده‌اند... و چون قوت تمیز متساوی نبود، ادراک همه جماعت مبدأ و منتهی را که با مدرکات دیگر در غایت مبیئتند، بر یک نسق نتواند بود، بلکه کسانی که به عقول کامل و فطرت‌های سلیم و عادات مستقیم مخصوص باشند و تأیید الهی و ارشاد ربانی متکفل هدایت ایشان شده... به معرفت مبدأ و معاد و کیفیت صدور خلق از مبدأ اول و انتهای همه با او بر وجه حق... رسیده باشند.^۲

خواجه در **تجربید الاعتقاد**، رویکرد کارکردگرایی را به کار می‌گیرد و فواید و ثمراتی را برای اثبات حسن و وجوب بعثت بیان می‌کند:

البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه و استفادة الحكم فيما لا يدل و إزالة الخوف و استفادة الحسن و القبح و المنافع و المضار و حفظ النوع الإنساني و تکمیل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة و تعليمهم الصنائع

۲. همان، ص ۲۸۱.

۱. همان، ص ۱۳۳.

الخفیه والأخلاق والسیاسات والإخبار بالعقاب و الثواب فيحصل اللطف للمكلف.^۱

توضیح عبارت خواجه چنین است:

بعثت انبیا، به جهت مشتمل بودنش بر فواید و ثمراتی، نیکو و لازم است:

۱. در مواردی که شرع به یاری عقل می‌شتابد و احکام عقلی را در حوزه مستقلات و غیر مستقلات عقلی یاری می‌کند؛ مانند اثبات وجود و صفات الهی؛
۲. عقل در مواردی که توان درک و داوری را ندارد نیز به شریعت نیازمند است؛ مانند معرفتی طبقات بهشت و جهنم و مراحل قیامت یا مسائل مربوط به فروع دین؛
۳. شریعت انبیا، منشأ زوال خوف و بیم انسانها درباره اعمال و رفتارشان می‌شود؛ آن‌گاه که اعمالشان با باید و نبایدهای شرعی انطباق یابد؛
۴. عقل در درک افعال پسندیده و ناپسندیده نیز نیازمند شرع است؛
۵. درک خوراکها و داروهای سودمند و زیانبار و هر چیز دیگر نافع و مضر که تجربه‌ناپذیرند یا به زمان طولانی نیاز دارند؛
۶. حفظ نوع انسانی در اثر برقراری نظم اجتماعی و قوانین و سنتهای الهی؛
۷. تکمیل امور اخلاقی و تربیتی و معنوی انسانها به حسب استعدادهای مختلفشان؛
۸. آموزش صنایع و فنونی که بر مردم پوشیده است؛
۹. تعلیم اخلاق و سیاستهای اجتماعی؛
۱۰. اطلاع یافتن از ثواب و عقاب و پاداش و جزای آخرتی.

خواجه طوسی در کتاب *تحصیل المحصل* نیز فواید پیشگفته را مطرح می‌سازد.^۲ یکی دیگر از کارکردهایی که بدان اشاره می‌کند، در ناحیه نیاز اجتماعی انسانها به دین است؛ از آنجا که دین در ضمانت اجرایی و پیدایش قوانین اجتماعی ظهور یابد. توضیح مطلب آنکه تعارض میان آزادی فرد و اختلاف منافع، موجب فروپاشی زندگی اجتماعی می‌شود و همین، لزوم وجود قوانین الهی را برای تنظیم امور انسانی

۱. حسن بن یوسف حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۲۷۱؛ احمد اردبیلی، *الحاشیه*

علی الهیات الشرح الجدید للتجرید، ص ۲۹۲.

۲. نصیرالدین طوسی، *نقد المحصل*، ص ۳۶۱-۳۶۴.

ضروری می‌سازد، ولی از آنجا که وجود خداوند، و رای هر نوع ادراک حسّی و فهم ماست، خدا پیامبرانی را برای هدایت مردم می‌فرستد. این در جای خود، امامت را پس از پیامبران، برای اجرای قوانین الهی ایجاب می‌کند.^۱

طریق دیگری که خواجه طوسی برای اثبات نبوت به کار می‌گیرد، از مبادی علم النفس فلسفی و عقول اربعه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد در انسان و عقل فعّال در عالم کبیر بهره می‌جوید. وی در این تقریر می‌نویسد:

۱. خروج عقول هیولانی انسان از قوه به فعل فقط به وسیله عقل بالفعل ضرورت می‌یابد؛ زیرا خروج به وسیله نیرویی مثل و مانند آنها یا خروج ذاتی آنها ممکن نیست.
۲. سزاوار نیست که خروج عقول هیولانی انسان به وسیله عقل فعّال که مدبّر فلک قمر است و واهب صور نام دارد، صورت پذیرد.

۳. بنابراین، عقول بالفعلی به نام انبیا ضرورت وجودی می‌یابند. این برهان در کتاب *مصارع المصارع* به نقد و نقدالنقد کشیده شده است^۲ که ذکر آنها لازم نیست. نکته قابل توجه این است که این سنخ استدلالها برای اثبات بعثت پیامبران، به اثبات پیشفرضها و اصول موضوعه فراوانی نیاز دارد. در ضمن، علت نیازمندی خروج عقول هیولانی از قوه به فعل در این براهین تبیین نشده است. یگانه اشکالی که در رویکرد خواجه طوسی به ذهن می‌رسد، در روش کارکردگرایانه اوست؛ زیرا اولاً پاره‌ای از فواید و حسنات پیشگفته در *تجرید الاعتقاد* بی‌بدیل و بدون رقیب نیست. ثانیاً چه‌بسا در آینده، پاره‌ای از این نیازها با علل و عوامل دیگری برطرف شود و دین را گرفتار قبض و بسط سازد. ثالثاً محقق طوسی در فایده ششم به رویکرد فلسفی ابن سینا اشاره می‌کند؛ در حالی که در شرح *الاشارات* به نقد آن پرداخته است؛ بنابراین، سیر از فایده به نیاز، نوعی برهان ائی است که حجیت منطقی ندارد و لازم است در اثبات ضرورت بعثت انبیا و نیاز انسان به دین از برهان لمّی بهره‌مند شود.

* امام جمال‌الدین ابومنصور، حسن بن یوسف بن علی بن محمد بن مطهر،

۱. م.م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۸۲۱.

۲. نصیرالدین طوسی، *مصارع المصارع*، ص ۱۹۸-۲۰۰.

معروف به علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) از فقیهان و متکلمان برجسته شیعی نیز همانند دیگر متفکران اسلامی، به مسئله بعثت انبیا پرداخته و فوایدی را بر نبوت مترتب ساخته و از آن فواید، حسن و امکان آن را ثابت کرده است.

فواید بعثت انبیا از دیدگاه علامه حلی عبارتند از:

۱. اخبار قطعی بر وقوع عقاب بر گنهکاران؛ زیرا عقل فقط بر استحقاق عقوبت دلالت دارد؛ اما بر وقوع آن حکمی نمی‌راند و بی‌شک این اخبار در پرهیز از ارتکاب گناهان مؤثر است؛

۲. معرفی مصالح و مفاسد؛

۳. تأکید شرع بر معارف عقلی؛ مانند توحید و صفات الهی؛

۴. ارائه وجوب تکالیفی که کنه آنها از عقول بشری فاصله دارد؛

۵. عقول آدمی گرفتار اضدادی چون شهوت، نفرت، وهم و... است که گاهی انسان را به امور منافی با عقل دعوت می‌کنند و فقط پیامبر خارجی می‌تواند مانع و زاجر این قوا باشد؛

۶. شناساندن برخی از صفات الهی که از سوی عقل راهی به کشف آنها نیست؛

مانند کلام و سمع و بصر الهی؛

۷. حسن و قبحهایی که انبیا آنها را کشف می‌کنند؛

۸. پیامبران، زایل‌کننده خوف و حیرت انسانها؛

۹. منافع و ضررهایی که در گناهان وجود دارد و عقل بشر از ادراک آنها ناتوان است؛

۱۰. زوال تنازع میان انسانها در اثر زندگی اجتماعی؛

۱۱. معرفی صنعتهای پنهان و خفی از عقول بشر.^۱

علامه حلی افزون بر حسن بعثت، به وجوب آن نیز پرداخته و همانند هم‌مسلمانان خود، به قاعده لطف تمسک کرده است و بعثت پیامبران را لطف در تکلیف عقلی و سمعی شمرده و آن را در مقایسه با تکالیف عقلی، لطف مقرب و در مقایسه با تکالیف

۱. حسن بن یوسف حلی، *مناهج الیقین*، ص ۲۶۴-۲۶۵؛ نیز بنگرید به: همو، *کشف المراد فی شرح*

تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۶.

سمعی و شرعی، لطف محصل دانسته است؛ زیرا در تکالیف سمعی، اموری چون علم به استمرار ثواب و عقاب مطرح است که فقط از ناحیه بعثت انبیا تحصل می‌پذیرند.^۱ او به مشرب حکیمان، یعنی دیدگاه عدالت‌گرایانه نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد: انسان توان زندگی فردی و استقلالی را ندارد و در رفع بسیاری از نیازهای خود به دیگران نیازمند است. از طرفی، طبایع بشری گرفتار شهوت و غضب و حسادت و دیگر اموری است که منشأ تنازع و هرج و مرج می‌شود؛ بنابراین به قوانین انتظامی نیاز دارد و جهت ضمانت اجرایی، باید آن قوانین از سوی شارع مقدس و با استفاده از معجزه صادر شود.^۲

تحلیل این مطالب این است که علامه حلی، با مشرب فیلسوفان در مسئله انتظار بشر از دین، گرایش عدالت‌گرایانه دارد و با مشرب کلامی، نیاز انسان به دین را در نزدیکی به طاعت و دوری از معصیت محدود می‌کند، ولی در نگاه کارکردگرایی، فواید بسیار فراوان فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی، سیاسی و اجتماعی، مادی و معنوی، و علمی و ارزشی برای دین قائل می‌شود و از طرف دیگر، در تعریف امامت می‌نویسد: «هی رئاسة عامّة فی الدین و الدنیا لشخص من الأشخاص»^۳، و در جای دیگری می‌نویسد: احتیاج به امام به جهت گرفتن حقّ مظلوم از ظالم، رفع فساد، ریشه‌کن کردن فتنه، جلوگیری از تعدی، پرهیز مردم از محرمات و ترویج عمل به طاعات، اقامه حدود و فرایض، مؤاخذه فاسقان و غیره است؛ به همین دلیل، عصمت امامت شرط است،^۴ و این نشان می‌دهد که علامه حلی، دیدگاه جامع‌نگرانه در مسئله انتظار بشر از دین دارد؛ گرچه در مقام اثبات ضرورت بعثت، به ادله محدودتری استناد می‌کند.

* محقق لاهیجی از راههای متفاوتی به مسئله انتظار بشر از دین پرداخته است و هم از عنصر تکلیف و تقسیم آن به عقلی و شرعی کمک می‌گیرد و هم مواظبت مکلف

۱. مناہج الیقین، ص ۲۲۶؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۷.

۲. حسن بن یوسف حلی، مناہج الیقین، ص ۲۷۶؛ همو، الباب الحادی عشر، ص ۳۵.

۳. حسن بن یوسف حلی، مناہج الیقین، ص ۲۸۹.

۴. همو، نهج الحقّ وکشف الصدق، ص ۱۶۴.

بر عبادات شرعی را موجب نزدیک‌تر شدن به مقتضای تکالیف عقلی معرفی می‌کند و تکالیف شرعی را لطف الهی می‌شمارد. دلیل دیگر وی بر حسن تکالیف شرعی آن است که نفس ناطقه، مجرد است و برای جلوگیری از تعارض قوای آن؛ یعنی عقل و شرع و رسیدن انسان به کمال حقیقی که غرض الهی است، تکالیف شرعی لازم است؛ پس نخستین نیاز بشر به دین در ساحت تکالیف شرعی، برای رسیدن به تکالیف عقلی و جلوگیری از تعارض قوای انسانی و رسیدن به کمال حقیقی بیان شده است. محقق لاهیجی به حدیث امام صادق علیه السلام به روایت هشام بن حکم در اصول کافی استناد می‌کند و از آن رو که اهمال خلق بر خلاف حکمت است^۱ و انسانها به اوامر و نواهی شارع نیازمندند و از آن جهت که خداوند از مشاهده و مکالمه خلق منزّه است، بعثت پیامبران ضرورت می‌یابد؛ بنابراین، دومین نیاز بشر به دین به جهت ترک اهمال نوع انسان که برترین انواع کائنات است، روشن می‌شود؛ البته مؤلف گوهر مراد به استدلال اشاعره و معتزله و حکیمان درباره ضرورت بعثت انبیا نیز اشاره می‌کند.^۲

وی طریقه صوفیه در اثبات نبوت را چنین باز می‌گوید که غایت وجود انسان، سیر و سلوک به سوی خدای تعالی است و مراتب سیر سالک چهار است: اول سیر من الخلق الی الله به نفی ماسوا از خود، بلکه به نفی خود، دوم سیر فی الله به مشاهده ذات احدیت، سوم سیر مع الله به مشاهده هویت مطلقه، و چهارم سیر من الله الی الخلق به بازگشتن به عالم وجود.^۳

لاهیجی درباره قلمرو و گستره دین می‌گوید:

هر شریعتی واجب الاشتمال است بر دو گونه امور: یکی امور متعلق به توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظری است و دیگری امور متعلق به تهذیب اخلاق و رعایت قوانین سیاسی که غایت حکمت عملی است، و قسم اول از این دو گونه امور، میان جمیع شرایع مشترک است و نسخ و تبدیل در آن، راهی ندارد، و قسم دوم، لامحاله مختلف می‌شود به حسب اختلاف اوقات و اشخاص؛ لذا جمیع

۱. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۳. ۲. همان، ص ۳۵۶.

۳. همان، ص ۳۶۱-۳۶۳.

شرایع در اصول توحید و معارف متفقد و در خصوص عبادات و آداب و عادات و فروع و قوانین و سنن و سیاسات مختلفند و این قسم دوم به نحوی که انتفاع به آن عام و شایع باشد، به دو چیز محتاج است: یکی به وضع و تعلیم و دیگری به اجرا و تنفیذ و به مجموع این دو کار، نبوت تمام شود و نظام گیرد، و امر اول را سیاست و امر دوم را مملک و سلطنت گویند.^۱

* فیض کاشانی (۱۰۹۱) متکلم، حکیم و محدث برجسته شیعی بابی را در علم الیقین، با عنوان «فی الاضطرار إلى الرسل و الشرائع و أسرار التکالیف» می‌گشاید و با بیان نُه فصل، ضرورت و لزوم دین و دینداری و انواع نیازهای بشر به شریعت را تبیین می‌کند.

۱. فصل اول، تقریری از برهان حکیمان بر اثبات ضرورت بعثت انبیاست. توضیح اینکه دنیا منزلی از منازل مسافران الهی و بدن نیز مرکب است؛ بنابراین بدون تدبیر منزل و مرکب، سفر به پایان نمی‌رسد. برای حفظ آن دو، خوردن و آشامیدن و نکاح که آنها نیز بر تمدن و تعاون و اجتماع توقف دارد، لازم است و از آن رو که اختلاف و تفرقه در معاملات بشر و مانند آن پدید می‌آید، به قانون عادلانه نیاز دارد و قانون همان شریعت است که معیشت دنیا و طریق الی الله و تذکر آخرت را فراهم می‌آورد.

۲. انسان در آغاز تولد، فاقد کمال لایق است؛ زیرا «و الله أخرجکم من بطون أمهاتکم لاتعلمون شیئاً». گرچه حق تعالی به او سمع و بصر داد، به مقتضای طبیعت و طینت نمی‌تواند به کمال نهایی دست یابد؛ در نتیجه سیاست و تربیت و تدبیر در جهت خیر و سعادت از ناحیه حق تعالی ضرورت دارد تا در مرتبه بهائم اسیر نشود.

۳. عنایت الهی، تمام نظام عالم، حتی رشد ابرو و مژه و باریدن باران و گودی کف پا را شامل شده است و از آن رو که نظام عالم از موجبات صلاح دنیا و آخرت بی‌نیاز نیست، ارسال رسل نیز ضرورت دارد.

۴. فیض کاشانی در فصل چهارم تا هفتم از حد وسط طاعت و عبادت و تکالیف و قوانین و لزوم مباشرت معلم قوانین با انسانها استفاده می‌کند تا ضرورت بعثت انبیا را

ثابت کند.

۵. در فصل هشتم و نهم نیز با روش فایده‌گرایانه، فوایدی چون الهی شدن مخلوقات، مخدوم شدن عقول برای شهوات، و ارجاع دنیا به آخرت را مطرح می‌سازد.

نکته قابل توجه اینکه فیض کاشانی، برهان عدالت‌گرایانه ابن سینا را به چند برهان مستقل تجزیه کرده است؛ در حالی که -چنان که در دیدگاه ابن سینا گذشت- تمام آن بخشها مقدمات برهان، منظور شده است.^۱

* **مولا نظر علی طالقانی (۱۲۴۰-۱۳۰۶ ق)** از عالمان بزرگ امامیه و فقیهان اثنا عشریه و جامع فروع و اصول و دربردارنده معقول و منقول است که در مسئله انتظار بشر از دین، مطالب ارزنده‌ای را نگاشته. وی یکی از نیازهای بشر به دین را قرب الهی معرفی می‌کند و بر این مبنا، فایده تکلیف را توضیح می‌دهد:

بدان که غرض از تکلیف، تکمیل بندگان و قرب به خداوند عالمیان است؛ پس تکلیف، مخصوص کسی است که هم ناقص باشد و هم قابل کمال و ترقی باشد.^۲

طالقانی در لزوم ارسال پیامبران، به قاعده لطف و حُسن و قبح عقلی تمسک می‌کند و از این طریق، فواید عمومی را به شریعت نسبت می‌دهد. وی در این باره می‌نویسد:

بدان که هر که قائل به حسن و قبح عقلی و وجوب لطف است، قائل است که فرستادن پیغمبران و ائمه علیهم‌السلام بر خدا واجب است... [امام صادق] فرمود: ما چون ثابت نمودیم که ما را خالق صانع است که متعالی است از ما و از همه خلق و بود، آن صانع حکیم متعالی که ممکن نیست اینکه مشاهده نمایند او را خلق او و ملامسه نمایند او را، پس مباشرت نماید ایشان را و مباشرت نمایند او را و محاجه نماید با ایشان و محاجه نمایند با او، ثابت شد که او را سفیران و قاصدان و پیغام‌آوران است در میان خلق او که تعبیر نمایند از او به سوی خلق او و بندگان او و هدایت نمایند

۱. بنگرید به: فیض کاشانی، *علم الیقین*، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲. مولا نظر علی طالقانی، *کاشف الاسرار*، ص ۲۳.

ایشان را بر مصالح ایشان و منافع ایشان و آنچه به اوست بقای ایشان و در ترک اوست فنای ایشان؛ پس ثابت شد امرکنندگان و نهی‌کنندگان از قبیل حکیم علیم در میان خلق او و تعبیرکنندگان از او جلّ و عزّ و ایشانند انبیا و صفوت او از خلق او تا آخر حدیث شریف.

بدان که امام علیه السلام دو مقدّمه چید و نتیجه گرفت. مقدّمه اول آنکه خداوند عالم متعال به جهت علوّ ذات و نهایت کمال، احدی را از ممکنات ممکن نیست که او را ببیند و نشست و برخاست با او نمایند و گفت و شنود در میان آورند؛ پس محتاج به واسطه نباشند و هر کسی خود با او سؤال و جواب نماید. مقدّمه دیم آنکه خداوند تعالی حکیم است؛ یعنی صنعت و کارهای او، همه از روی علم و اراده و اختیار و حکمت و مصلحت است و با فایده و غایت است... و چون ثابت شد که خداوند عالم، حکیم است و او را محبوب و مبعوض است که در محبوب اوست تقرّب و بقای خلق، و در مبعوض اوست دوری و هلاک خلق، و ثابت شد که همه را فهم این ممکن نیست، پس ثابت شد که باید بعضی را ممکن باشد تا خود به ایشان رساند و ایشان به پایین تر رسانند و هكذا تا منتهی شود به پست ترین بندگان و بی فهم و جاهل ترین ایشان و به همین بیان امام علیه السلام ثابت شد که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم از هر جهت کمال، کامل تر از جمیع امت خود باشد.^۱

تحلیل دیدگاه طالقانی این است که وی برای ضرورت بعثت پیامبران به قاعده لطف تمسک کرد و در فواید تکلیف، عنصر قرب بندگان به خداوند متعالی را پیش کشید، ولی با توجه به رویکرد او در مسئله امامت در جایگاه ریاست امور دینی و دنیایی، باید دیدگاه جامع نگر را به وی نسبت داد. مؤلف کاشف الاسرار در این باره می نویسد:

مراد از امامت در نزد شیعه و سنی، ریاست است در امور دین و دنیا؛ یعنی امام کسی است که رئیس و مطاع و مرجع خلاق باشد در حفظ دین و نظم دنیای ایشان.^۲

* میرسیداحمد علوی عاملی، شاگرد و داماد میرداماد در تعریف نبوت

می نویسد:

۱. همان، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۲. همان، ص ۱۲۳-۱۲۴.

نبوت عبارت است از اخبار از حقایق الهی و عوارض ربانی ذاتاً و صفتاً، اسماً و فعلاً و این بر دو قسم است: نبوت تعریف و نبوت تشریح. اول عبارت است از اخبار از معرفت ذات و صفات و اسماء و افعال، و دوم، جمیع این امور است با تبلیغ احکام.^۱

وی در لطیفه اول کتاب **لطائف غیبیه** می نویسد:

بدان که عقل، بعد از اطلاع بر وجود و علم و قدرت حق تعالی، در مقام خوف افتد. چنان چه هر چه از او صادر شود، متوهم باشد که نه بر طبق رضای حق تعالی بود، پس موجب زوال نعمت و حلول نعمت گردد و دفع آن میسر نیست، مگر با علوم.

وی در لطیفه دوم می نویسد:

آن که استعدادات و قابلیتات اشخاص متفاوت است و کسی که مطلع باشد بر تفاوت درجات هر یک، چنان که فکر هر کس در تربیت و تکمیل به قدر استعداد آن کس است، ممکن نیست بی اعلام و الهام الهی.

در لطیفه سوم، ضرورت بعثت انبیا را برای بیان اغذیه و ادویه جسمانی و نفع ادویه و اغذیه و مضرت آنها بیان می کند؛ خواه اغذیه و ادویه متعلق به پیکر عنصری باشد یا به جوهر قدسی از اعمال صالحه و اکتساب عقاید یقینیه تعلق داشته باشد؛ بنابراین افزون بر بیان اغذیه و ادویه جسمانی، ارشاد مردم و هدایت آنان به کمالات علمی و عملی بر ضرورت بعثت انبیا تأکید می کند.

در لطیفه چهارم، حد وسط لزوم دین و نیاز بشر به دین، عبارت است از بیان طریق ریاضات و مجاهدات و تصفیه ظاهر و باطن از دنس تعلقات و بالجمله ریاضت نفوس انسانی و قوای حیوانی بر وجهی که منقاد عقل شوند و ضروری به دماغ و قوا نرسد و از اعتدال مطلوب بیرون نرود.

مؤلف در لطیفه پنجم به نیاز بشر به امداد یکدیگر در معاش و معاد و انتظام نوع انسان و احتیاج به عدالت و نهج عملی برای دفع نزاع و اختلاف و فساد اشاره می کند و

۱. میرسیداحمد علوی عاملی، **لطائف غیبیه**، ص ۲۰۸.

از باب لطف الهی، ضرورت بعثت پیامبران و نیاز بشر به دین را بازمی‌گوید.^۱

* سیداسماعیل طبرسی نوری در *کفایة الموحدين* از چند طریق به اثبات نبوت و ضرورت بعثت انبیا و به تبع، مسئله نیاز بشر به دین می‌پردازد. نخست، طریق حکیمان مبنی بر حیات اجتماعی انسان و نیازمندی او به قانون عادلانه که پیش‌تر بیان شد. دوم اینکه حق تعالی به مقتضای حکمت بالغه خود، شهوات و میل به قبایح و منکرات را در بندگان آفرید؛ بدین سبب، نفوس آنان به حسب جبلت از اقدام به سوی طاعات و مشقّات تکلیفیّه متنفر است و از طرفی، عقل انسان به تنهایی در انزجار عباد از دواعی شهوانیّه کفایت نمی‌کند. حال اگر حق تعالی پیامبرانی را بعث نکند و نوع عباد به سوی معاصی و قبایح کشیده شوند، اغرا و تحریص به معاصی و قبایح از سوی حق تعالی لازم می‌آید که محال است. سومین طریق وی، استفاده از قاعده لطف است که توضیح آن گذشت. چهارمین دلیل، از حدّ وسط و خوب تکلیف بر حق تعالی و عدم قابلیت تمام انسانها در تلقی وحی مدد می‌گیرد، و دلیل پنجم این است که انسانها به حسب استعداد و قوه علمی و عملی، مختلف‌المراتبند و بعثت پیامبران، بی‌شک برای مراتب ضعیف و متوسط ضرورت دارد.^۲

چکیده سخن آنکه طبرسی نوری، انتظارات بشر از دین را در قالب نیازمندی انسانها به قوانین عادلانه، تکالیف الهی، کنترل شهوات و مختلف‌المراتب بودن انسانها می‌داند.

* اخباریان، گروهی از عالمان شیعه‌اند که کوشش علمی خود را در برابر اصولیان عرضه می‌کردند. اصولیان در استنباط فروع فقهی از اصول، عقل را به کار می‌گرفتند؛ ولی اخباریان به شدت با این نوع عملیات فقهی مخالفت ورزیده و آن را ریشه تمام فسادها و انحرافها دانسته‌اند و در این باره به سخنان پیشوایان معصوم تمسک می‌کردند که فرموده‌اند: به کارگیری عقل در دین، موجب انحراف از صراط مستقیم و سقوط در ضلالت و حیرت است. سرّ اینکه رویکرد اخباریان در جایگاه گروهی از

۱. همان، ص ۲۰۹-۳۰۰.

۲. سیداسماعیل طبرسی نوری، *کفایة الموحدين*، ص ۵۰۹-۵۱۲.

فقیهان شیعه در فصل متکلمان اسلامی و شیعه مطرح شده، این است که این گروه نیز مانند بسیاری از متکلمان از طریق روش شناسی و قلمرو عقل به دامنه دین و انتظارات بشر از دین دست یافتند. به اعتقاد مجلسی که از اخباریان معتدل به شمار می‌رود، بهره‌گیری از عقل بجز در طریق اثبات امامت، کاری نادرست است؛ زیرا باب عقل، پس از شناخت امام، به وسیله خود امام مسدود می‌شود و انسان، در آن صورت باید معارف دین را از امامان اخذ کند و از عقل ناقص خود که سبب کج فهمیها و انحرافات است، بپرهیزد؛ افزون بر اینکه تعصبات و جاه‌طلبیها و... بر صرافت ادراک عقلی اثر می‌گذارند و از صحّت آن می‌کاهند^۱ و اگر عقل انسان به درک گفتار امامان نرسید، اصرار در تفکر ضرورتی ندارد و فقط ایمان به گفته‌های آنها شایسته است و معرفت اجمالی در تحقق ایمان کفایت می‌کند؛ زیرا حتماً مطلب ائمه حق بوده است و تو نفهمیده‌ای و ضعف عقل تو نباید به رد اخبار منجر شود.^۲ اخباریان علت اختلاف آرا و تکثرگرایی در عرصه اصول دین را به کارگیری بی‌جهت عقل و تأویل عقلی متون و منابع شرعی معرفی می‌کنند. آنها دلیل عقلی پذیرفته شده نزد عموم عقلا را با توجه به اختلاف عقول انسانها و مراتب ادراک مورد تردید قرار می‌دهند؛ زیرا بسیاری از ادله‌ای که گروهی بر بداهت آن تأکید دارند نزد عده‌ای دیگر نه تنها بدیهی نیستند، بلکه آنها را خلاف عقل می‌شمارند و اگر مراد از عقل و دلیل عقلی، مقبولیت نزد شخص مستدل باشد که با مشکل عمیق‌تری روبه‌رو می‌شویم؛ زیرا تعداد عقول با نظرات یقینی متفاوت و مختلفی مواجه‌اند و هر کدام اندیشه خود را مطابق با واقع می‌پندارند.^۳

سید نعمت‌الله جزائری نیز ضمن بیان اقسام لذات حسی و خیالی و عقلی و شرافت علوم عقلی می‌گوید: دستیابی بشر به علوم عقلی محال است؛ زیرا عقول آلوده انسان غیر از گمان و خیال و وهم به چیز دیگری دست نمی‌یابد و با این اوضاع نیل به

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۴.

۲. رسایل مجلسی، ص ۱۸-۱۹؛ رساله اعتقادات، ص ۱۷.

۳. یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ سید نعمت‌الله موسوی جزائری، الانوار النعمانیة، ص ۱۲۹-۱۳۱.

حقیقت اشیاء محال خواهد بود.^۱

در برابر این همه هجمه اخباریان به عقل و دلایل عقلی جای این پرسش گشوده می شود که مدلول آیات قرآنی و اخبار معصومین که بر اعتماد و عمل بر مقتضای عقل تأکید دارند چگونه توجیه می شود؛ اینکه عقل حجت باطنی و وسیله صعود انسان و ورود در بهشت است و مانند اینها.

پاسخ می گوییم که این عقل، همان عقل درست فطری و درونی است که اوهام بر آن غلبه ندارند و جاه و تعصب و اغراض، آن را فاسد نمی کنند و با شرع مخالفی نمی ورزد؛^۲ نتیجه آنکه اخباریان، منکر عقل نیستند و بدیهیات عقلی را به صورت احکام عقل فطری می پذیرند و عمل بر اساس آن را ضرور و غیر قابل انکار می شمارند؛ اما غیر بدیهیات که از راه استدلال و تفکر عقلی به دست می آیند، هنگامی پیروی می شوند که با دلیل شرعی یا عقلی دیگر تعارضی نداشته باشند و در صورت تعارض، دلیل شرعی مقدم است.^۳ با توجه به دامنه و قلمرو حدّ اقلی عقل می توان انتظار حدّ اکثری از دین را به اخباریان نسبت داد و فقط راه عقل تا رساندن انسان به منزل و مدرسه امامت خلاصه می شود و از آن به بعد باید از شرع و نقل به حقایق و سعادت دست یافت.

در مقام داوری باید به نکات ذیل توجه شود:

یک. احتیاط اخباریان از عقلگرایی افراطی و تأویل گرایی بسیار ارزشمند و مبارک است. چه بسیار عالمانی که با جایگزینی وهم و ظن به جای عقل و یقین، به سرعت به تأویل آیات و روایات پرداخته، از معانی ظاهری دست برداشتند و منشأ اختلافات و تراحمها و چالشها در عرصه معرفت دینی شدند.

دو. پرسش مهم ما از اخباریان این است که چگونه می توان در مقام اثبات امامت، از عقل بهره برد و احکام آن را معتبر دانست، ولی پس از این مرحله، به کارگیری عقل

۱. سید نعمت الله موسوی جزائری، *الانوار النعمانیة*، ص ۱۲۷.

۲. یوسف بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۳. سید نعمت الله موسوی جزائری، *الانوار النعمانیة*، ج ۳، ص ۱۳۲-۱۳۳.

و احکام عقلی را نادرست تلقی کرد؟ اگر در نظام معرفت شناختی، معیار شناخت و توجیه وجود دارد، این معیار در همه جا باید کارآمد باشد.

سه. احادیثی که در مذمت و ممنوعیت عقل وارد شده، در مقام منسد ساختن عقل نیست و یقینی و قطعی شمرده نمی شود، بلکه مقصود احکامی است که از عقل ظنی مانند قیاس و استحسان به دست می آید.

چهار. پذیرش احکام عقل فطری و عدم پذیرش احکام عقل غیر فطری نیز ناتمام است؛ زیرا ملاک پذیرش و عدم پذیرش احکام، یقین و عدم یقین است. چگونه ممکن است احکام بدیهی عقل پذیرفته شود، ولی احکام یقینی که با یک یا چند واسطه به بدیهیات می رسد، رد شود.

۲. متکلمان اهل سنت

* غزالی در روش شناسی فهم دینی به روش و طریقه اهل سنت روی آورد و راه جمودگرایان، حشویه، فلاسفه و غلات از معتزله را ناکام و برای شریعت مضر دانست. وی می گوید: راه اهل سنت که بهره گرفتن از عقل و شرع است، نه گرفتار تفریط و نه گرفتار افراط بوده است. غزالی در تمهید چهارم از کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد*، افزون بر سمعیات، از روشهای منطقی چون بدیهیات عقلی و قیاس و برهان سبر و تقسیم و مقدمات حسیه استفاده می کند و در تمهید اول، تحصیل دانش دین شناسی را برای شناخت درست حق تعالی و صفات و افعالش ضرور می داند و در تمهید دوم تأکید می کند که علم کلام برای پاره ای از بندگان ضرورت دارد، ولی این علم همانند دارویی است که بیماری قلوب را درمان می کند و طبیب ماهر، داروی بیش از مصلحت را تجویز نمی کند؛ به همین دلیل در تمهید سوم، تحصیل علم کلام را واجب کفایی نه واجب عینی می شمرد و در حدّ دفاع از گزاره های دینی در مقابل شبهات مبتدعان لازم می داند.^۱

۱. بنگرید به: ابو حامد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تمهید اول تا چهارم.

غزالی در باب دوم از *الجام العوام عن علم الکلام* در باب ضرورت بعثت انبیا می‌نویسد: ۱. پیامبر اسلام دربارهٔ مصلحت دنیا و آخرت بندگان، داناترین مردم به شمار می‌رود و از طرف دیگر، آگاهی به نفع و ضرر آخرتی از طریق تجربه و عقل تحصیل شدنی نیست؛ زیرا ابزار تجربه، مشاهده، از آن حقیقت قاصر است و همچنین عقل نمی‌تواند آن حقایق را درک کند؛ پس یگانه وسیلهٔ شناخت آن امور، نور نبوت است. ۲. پیامبر، تمام امور مربوط به نفع و ضرر، و معاد و معاش بندگان را که به او وحی شده، ابلاغ کرده و چیزی را از مردم کتمان نکرده است؛ پس تمام آنچه را که مقرب مردم به جنت و مبعود آنان از آتش بوده، آشکار ساخته است.^۱

وی در *المنتقم من الضلال* در باب علوم سیاسی می‌نویسد:

علوم سیاست که به مصالح حکومت و رابطه آن با امور دنیایی مردم می‌پردازد، از کتابهای آسمانی و مآثورات بزرگان گذشته تدوین شده است.^۲

وی در بخش آخر این کتاب در باب نبوت‌شناسی می‌نویسد:

فطرت آدمیان از هرگونه دانشی خالی بوده و حق تعالی در آغاز حیات برای ادراک انسان به او حواس داد تا جهان محسوسات را درک کند و در سن هفت سالگی، قوهٔ تمییز به او بخشید و در مرحلهٔ بالاتر، عقل را به او عطا کرد تا حقایقی را که در مراحل قبلی نمی‌توانست بیابد، درک کند، ولی برتر از مرحلهٔ عقل، مرحلهٔ دیگری از کمال وجود دارد و آن بصیرتی است که انسان با آن، امور غیبی را درک می‌کند؛ مانند: رؤیای صادقه‌ای که در خواب می‌بیند؛ پس نبوت، عبارت است از مرحله‌ای از کمال که با آن دیدی همراه است که با نور آن، مسائل غیب و اموری که عقل از ادراک آن ناتوان است، ادراک می‌شود و دلیل وجود چنین مقامی، وجود معارفی است که هرگز با عقل قابل دستیابی نبوده؛ مثل دانش پزشکی و ستاره‌شناسی. این امور، با تجربه و تحقیق به دست نمی‌آید و انسان در شناخت آنها به الهام و یا توفیق الهی نیازمند است.

۱. بنگرید به: همو، *الجام العوام عن علم الکلام*، ص ۲۸-۴۳.

۲. ابوحامد غزالی، *شک و شناخت*، ص ۳۶.

غزالی در این گفتار، راه تصدیق پیامبران را تصفیة دل معرفی می‌کند و می‌نویسد:

یقین به حقیقت نبوت را از این راه طلب کن، نه از راه اژدها شدن عصا و شق القمر و اگر ایمان نسبت به معجزه بر دلیل متکی باشد، چه بسا استدلال دیگری بر آن دلیل، شبهه ایجاد کند.^۱

غزالی در *احیاء علوم الدین* به طبقه‌بندی علوم می‌پردازد و آنها را علوم عقلیه و علوم شرعیه، و علوم شرعیه را به ضروریه و مکتسبه، و مکتسبه را به دنیویه و اخرویّه تقسیم می‌کند. علوم عقلیه، عبارتند از علومی که از طریق تقلید و سماع به دست نمی‌آیند و بدهت عقل بدان حکم می‌کند و بر دو نوع است: علوم بدیهیه و ضروریه؛ مانند علم به استحالة اجتماع ضدان و نقیضان و علوم مکتسبه که با تعلّم و استدلال، قابل تحصیل است؛ اما علوم دینیّه از طریق تقلید انبیاء علیهم‌السلام گرفته می‌شود؛ یعنی به وسیله آگاهی از کتاب و سنت به دست می‌آید و به وسیله علوم شرعی، صفت قلب، کمال، و از امراض سلامت می‌یابد؛ بنابراین، علوم عقلیه در سلامت قلب کفایت نمی‌کند؛ همچنان که عقل در استمرار صحّت اسباب بدن کافی نیست.

دیدگاه، رویکرد و رهیافت غزالی در تعارض دیدگاهی، مشمول نقدهای ذیل است:

۱. روش دین‌پژوهی غزالی، جمع روش درون و برون متون دینی است؛ به همین دلیل، در پاسخ به مسئله انتظار بشر از دین و ضرورت بعثت انبیا، به روشهای منطقی و نقلی تمسک می‌جوید، ولی در مقام طرح و تفصیل آن، در تألیفات متفاوت به بی‌راهه می‌رود؛ برای نمونه، در آثاری چون *المنقذ من الضلال* فقط روش عقلی و برون متون دینی را به کار می‌گیرد و از مراجعه به کتاب و سنت غفلت می‌کند یا این که در کتاب *احیاء علوم الدین* فقط به احادیث نبوی تمسک می‌جوید و براهین عقلی را نادیده می‌گیرد.

۲. اصل غیاب دین در حضور عقل و تجربه و نیز فروع دین در غیاب عقل و تجربه

۱. همان، ص ۵۰-۵۲؛ همو، *مجموعه رسائل*، ص ۶۶-۷۰.

از مسلمات غزالی است که از متون اخلاقی و کلامی وی استفاده می‌شود؛ برای نمونه، در بحث قلمرو دین، بر مصالح دنیا و آخرت بندگان تأکید می‌ورزد و بر این باور است که آگاهی از نفع و ضرر آخرتی از طریق تجربه و عقل تحصیل‌ناشدنی است یا در کتاب *المنقذ من الضلال*، دانش پزشکی و ستاره‌شناسی را (به جهت ناتوانی عقل) از وظایف و رسالت پیامبران می‌شمارد، ولی در *احیاء علوم الدین*، علم طب و نجوم را جزء علوم عقلیه دنیویّه قلمداد می‌کند؛ گرچه عقل را در کسب این علوم، بی‌نیاز از شرع نمی‌داند؛ بنابراین، نکته قابل توجه این است که منشأ اصلی تذبذب غزالی در مصادیق نیازهای انسان به دین، پذیرش این کبرای کلی است که دین آنجا حضور دارد که عقل و تجربه غایب باشند؛ در حالی که اولاً چه‌بسا در عرصه دین‌پژوهی، عقل و تجربه توانمند باشند، ولی دین نیز به عللی حضور یابد؛ مانند وجوب عدالت‌ورزی که از ناحیه عقل عملی فی‌البداهه پذیرفتنی است و شارع مقدّس نیز برای ضمانت اجرایی و تحقّق ایمان قلبی (افزون بر ایجاد علم) آن را تأکید می‌کند. ثانیاً چه‌بسا در پاره‌ای از مسائلی که عقل و تجربه، توان بالفعلی برای ادراک آنها نداشته باشد، شارع مقدّس نیز به اظهار آنها - بدان جهت که ارتباط چندانی با سعادت دنیا و آخرت انسان ندارد - نمی‌پردازد و البته عقل و تجربه، استعداد شناخت آنها را نیز دارند.

۳. غزالی، فقه و اخلاق و اعتقادات را از مهم‌ترین بخشهای نیاز بشر به دین معرفی می‌کند، ولی از عبارتهای وی در *احیاء علوم الدین* چنین استنباط می‌شود که گویا اخلاق و تصوّف، گوهر دین است و برای اثبات این مدّعا، به چند روایت نبوی تمسک می‌کند؛ در حالی که روایات دیگری در منابع روایی اسلام موجود است که ولایت را گوهر دین می‌داند. به هر حال، بر غزالی لازم بود که به بررسی جامعی در این روایات اقدام کند.

۴. غزالی، فقه را علم دنیایی می‌داند که به مصالح دنیا متعلّق است؛ چنان که فقیهان را عالمان دنیا خوانده است، ولی به صراحت آن را در آبادانی آخرت مؤثر می‌داند؛ به همین دلیل، برخی از محققان دچار بدفهمی شدند و میان تفسیر اخلاقی دنیا و کلامی آن خلط کرده، از مذمت دنیا به بی‌اعتنایی فقه کشیده شدند؛ در حالی که دنیایی مورد مذمت است که به معنای غفلت از خدا باشد، نه به معنای حقایق دنیایی؛ بنابراین،

دنیایی بودن فقه، بدین معنی است که احکام فقهی و حقوقی، جهت اداره امور دنیایی از سوی شارع مقدّس وضع شده است؛ بدین جهت، غزالی در عرصه سیاست و حکومت، به حضور جدّی دین اعتقاد داشت؛ البتّه او از بُعد معنوی و نیّت افعال عبادی غفلت نموده و فقط به ظواهر مسائل فقهی توجّه کرده است.

۵. واپسین نکته این است که تفاوت فاحش غزالی در قلمرو قرآن و دین در *احیاء علوم الدین* و *جواهر القرآن و المنقذ من الضلال* غیر قابل جمع و توجیه است.

* امام ابوالحسن علی بن محمد ماوردی (م ۴۵۰) یکی از عالمان اسلامی قرن پنجم هجری، از طریق نقصان عقل و عدم ضمانت احکام عقلی، سرّ نیاز بشر به بعثت انبیا را تبیین می‌کند و می‌نویسد:

انبیا، فرستادگان الهی به سوی بندگانشان که با اوامر و نواهی، مستلزم احکامی مازاد بر عقولند؛ زیرا خداوند متعال، کرامت عاقل، شرافت افعال و استقامت احوال و انتظام مصالح او را اراده کرده است؛ برای اینکه انسانها توان درک مصالح خویش و عواقب امور را با ادراک عقلی ندارند و در مقام اختلاف هواهای نفسانی، قدرت منع از آنها ساقط است؛ اما آداب الهی و حدود و اوامر، و وعد و وعیدهای الهی مورد تبعیّت و ضمانت اجرایی قرار می‌گیرد.^۱

* گروهی از جبری مسلکان به انکار فواید بعثت و نفی انتظار بشر از دین پرداختند و گفتند: اگر کفر و ایمان با خلق الهی در مؤمنان و کافران تحقّق می‌یابد، ارسال رسولان و انزال کتب بی‌فایده خواهد بود؛ گرچه دنیا از پیامبران و کتابهای آسمانی پر شود؛ زیرا حجّیت کتاب و پیامبران با تأثیر آنها معنی می‌یابد.^۲

این تلازم، به طور کامل درست است؛ یعنی طرفداران جبرگرایی نمی‌توانند به ارسال پیامبران و انزال کتابهای آسمانی ایمان داشته باشند.

* محمد بن عمر بن حسین رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق) معروف به ابن خطیب و ملقب به امام المشکّکین از بزرگان و عالمان اهل سنّت است که در عمر شصت و سه

۱. ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، *اعلام النبوه*، ص ۱۰۱.

۲. ابوسعید محسن بیهقی، *رسالة ابلیس الی اخوانه المناحیس*، ص ۱۰۱.

ساله خود، آثار فراوانی از خود بر جای گذاشت. حاصل عمر او تألیف دهها کتاب فلسفی کلامی، فِرَق، تفسیری و اخلاقی است.^۱ وی در آخر عمر، از بحث و جدل کناره جست و حال خود را با زبان قال چنین گزارش داد:

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی جمعنا فیه قیل و قال^۲
به تعبیر حافظ شیرازی:

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت

یک چند نیز خدمت معشوق و می کنم

فخر رازی در بحث ضرورت بعثت انبیا، مقداری به مسئله انتظار بشر از دین پرداخته است که در حدّ مجال این نوشتار بدان اشاره می‌کنیم.

شایان ذکر است که با تتبع در آثار او نمی‌توان یک دیدگاه را در مسئله انتظار بشر از دین به وی نسبت داد. در *المباحث المشرقیه و تلخیص المحصل*، شریعت و دین را در تنظیم روابط اجتماعی مردم و چگونگی رفتار آنها در زندگی فردی و اجتماعی لازم می‌داند و سعادت‌مندی آنها را در گرو قوانین شرعی معرفی می‌کند.^۳ وی در *المحصل*، پیامبر را رهبری ظاهری و باطنی یعنی راهنمای دنیایی و آخرتی مردم می‌شناساند و تفسیر جامع‌گرایانه از دین را با برشمردن فواید دوازده‌گانه دنیایی و آخرتی نبوت تثبیت می‌کند. بدین سان، امام فخر رازی به گونه‌ای از رهبری گسترده پیامبر سخن می‌گوید که انتظار گسترده‌ای از دین را دربرمی‌گیرد و پیوند محکمی بین دین و سیاست و دیگر مسائل اجتماعی برقرار می‌سازد؛ همان‌گونه که در تعریف امامت، جانشینی پیامبر در امور دینی و دنیایی مسلمانان را تأیید می‌کند و رهبری امور دنیایی

۱. از جمله آثار وی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: *المباحث المشرقیه*، شرح *الاشارات و التنبيهات*، شرح *عیون الحکمه*، *المخلص فی الحکمه و المنطق*، *لباب الاشارات*، *الاربعین فی اصول الدین*، *اساس التقدیس*، *النبوات و ما یتعلق بها*، *البراهین در علم کلام*، *نهاية العقول*، *المعالم فی اصول الدین*، *المحصل*، *المطالب العالیه*، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، *اسرار القرآن*، *لوامع البینات فی شرح اسماء الله تعالی و الصفات*، *جامع العلوم و یواقیت العلوم*.

۲. بنگرید به: اصغر دادبه، *فخر رازی*، فصل احوال و آثار.

۳. فخر رازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۵۵۵-۵۵۶.

و رهبری امور آخرتی را به امامان، در جایگاه جانشینان پیامبر اختصاص می‌دهد؛ البته فخر رازی در آغاز راه به اهل تسنن گرایش داشت و امامت را مسئله‌ای فقهی و از جمله فروع دین می‌شمرد و در *البراهین در علم کلام*، ابوبکر و عمر و عثمان را جانشین بحق پیامبر معرفی می‌کرد و ادله شیعیان را به نقد می‌کشید، ولی در *المطالب العالیه* دو اصل مهم شیعه در باب امامت، یعنی عصمت امامان و صاحب‌الزمان را می‌پذیرفت و گرایش به شیعه را از خود نشان می‌داد. به هر حال، جدای از این اختلاف، بی‌تردید، نگاه فخر رازی به مسئله نیاز بشر به دین، جامع‌گرایانه است؛ گرچه از رویکردهای گوناگون عدالت‌گرایانه، کارکردگرایانه، و... نیز مدد می‌جوید.^۱

فخر رازی فواید بعثت را می‌پذیرد و آنها را در دوازده مورد تبیین می‌کند که عبارتند از: معرفتی احکام عقلی مستقل و احکام غیر مستقل، بیان منافع و ضررهای مواد غذایی، نظام جامعه بر اساس قوانین عادلانه، تکامل انسانها بر اساس اختلاف در استعدادها، آگاهی از صنعتهای نافع علم به احکام دنیایی و سیاستهای اجتماعی و...^۲ این فواید، بر نگرش جامع‌نگرانه فخر رازی در باب انتظار بشر از دین دلالت دارد.

او در تألیفات دیگرش، منکران نبوت را شش طایفه دانسته است: نخست آنان که منکران تکلیف بوده، می‌گویند: چون مقصود از بعثت انبیاء است، تکلیف، و تکلیف باطل است، بعثت انبیا باطل خواهد بود. طایفه دوم گروهی اند که می‌گویند: تکلیف رواست؛ اما عقل در معرفت تکلیف، کافی است؛ پس در بعثت فایده نباشد. سومین طایفه، بعثت را به طور عقلی جایز، و یگانه راه معرفت به ثبوت نبوت را معجزه می‌دانند؛ اما یا فعل خارق عادت را محال شمرده یا به جهت عدم رؤیت مصادیق معجزه به انکار آن پرداخته و خبر واحد و گزارشگر واحد بر معجزه را نیز ظنی دانسته‌اند؛ بنابراین، راههای ثبوت نبوت را منسد معرفی کردند. طایفه چهارم یعنی گروهی از صوفیان، متابعت انبیا را جایز ندانسته و دعوت انبیا به طاعت و عبادت را

۱. همو، *تلخیص المحصل*، ص ۳۶۷-۳۷۳.

۲. همو، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، ص ۱۶۵-۱۶۶.

حجاب و مانع از معرفت حق تعالی معرفی کرده‌اند. پنجمین طایفه نیز پاره‌ای از احکام شرعی چون نماز و حج را بی‌فایده شمرده، از این طریق به انکار شریعت پرداختند و طایفه آخر، اصل نبوت را مسلم دانسته؛ اما در نبوت حضرت محمد ﷺ تردید کردند.^۱ فخر رازی در پاسخ به این شبهات به فواید بعثت اشاره کرده، ولی در ثمره تکالیف الهی، ثواب و عقاب آخرتی را مطرح می‌کند؛ فایده‌ای که اولاً آخرت‌گرایانه است و ثانیاً به مکلف برمی‌گردد.^۲

* **علی بن محمد الولید (۵۲۲-۶۱۲ق)** نیز فایده‌گرایانه به اثبات نبوت پرداخته، می‌نویسد: حکمت الهی اقتضا می‌کند که مصالحی بر بندگان ارسال کند؛ مصالحی که فقط به وسیله معلمان آسمانی، یعنی پیامبران به بشر منتقل می‌شود. او لزوم و ضرورت ارسال انبیا را ثابت می‌کند؛ به ویژه که نفس انسان مراتبی (از عقل روحانی گرفته تا طبیعت شرور) دارد و نیز مشتمل بر قوای شهوانی و غضبی است. حال اگر نفس به شهوات تمایل یابد، به بهایم و حیوانات نزدیک می‌شود و فساد، نظام عالم را دربرمی‌گیرد و حق تعالی با ارسال شریعت آسمانی به وسیله پیامبران، انسانها را کنترل می‌کند؛ همان‌گونه که در قرآن آمده است: «و ما نرسل المرسلین إلا مبشّرين و منذرین و یجادل الذین کفروا بالباطل لیدحضوا به الحق و اتّخذوا آیاتی و ما أنذروا هزواً».^۳

* **ابن میمون** نیز از طریقت نقصان عقل مدد می‌جوید و ضرورت بعثت پیامبران را اثبات می‌کند، ولی همچون متکلمان عدلیه، از حدّ وسط قاعده لطف غفلت نکرده، ارسال رسولان را بر آن مبتنی می‌سازد؛ اما به صورت روشن، شفاف و تفصیلی، سرّ نیاز بشر به دین را بیان نمی‌کند. وی در شرح **الاشارات** می‌نویسد:

لما كانت قضايا الشرع فصار بالعقل فيها التجویز، و الجائز متردّد بین النفسی و الاثبات، لطف الله بعباده و من علیه خلیقته بإرسال الرسل إلیهم و إقامة الحجّة علیهم

۱. همو، البراهین در علم کلام، ج ۲، ص ۱-۶؛ همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، ج ۸، ص ۷-۹.

۲. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، ص ۴۴.

۳. کھف / ۵۶؛ علی بن محمد الولید، تاریخ العقائد و معدن الفوائد، ص ۴۹-۵۰.

و لما كان الدين و قضاياه التکلیفیه لا توجد إلا عنهم و لاتصدر إلا منهم، عظم موقعه في الدين، و وجب التعتی بالعلم بها على جميع المسلمين.^۱

نقد و بررسی این دیدگاهها از مطالب پیشین به دست می‌آید.

* **ابن خلدون**^۲ در مسئله نیاز بشر به دین، روش برون متون دینی و عقلی را می‌پذیرد و افزون بر این که به کارکردهای دین توجه دارد، برای دین، قلمرو دنیایی و آخرتی نیز قائل می‌شود. وی در *مقدمه* تاریخ خود به سه نوع قدرت مبتنی بر زور، حاکمیت مبتنی بر سیاست و تدبیر عقلی و سیاست از جانب خداوند اشاره می‌کند. نوع اول را بدترین نوع حکومت، و نوع دوم را وسیله آبادانی دنیا، و نوع سوم را ابزاری برای سیاست در دنیا و کمال در آخرت معرفی می‌کند و در معنای امامت و خلافت چنین می‌نگارد:

چون حقیقت پادشاهی، نوعی اجتماع ضروری بر بشر به شمار می‌رود و مقتضای آن، قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است، از این رو اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می‌شوند و به مردم زبردست خویش در امور دنیوی ستمگری روا می‌دارند؛ زیرا بیشتر اوقات، آنان را به کارهایی وامی‌دارند که تاب و توان اجرای آن را ندارند؛ کارهایی که از اغراض شخصی و شهوات آنان سرچشمه می‌گیرد... و عصبیت پدید می‌آید که به هرج و مرج و کشتار منجر می‌گردد. اگر این‌گونه قوانین از جانب خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد، چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه از سوی خدا به وسیله شارع و قانونگذاری بر مردم فرض و واجب گردد، آن را سیاست دینی می‌خوانند و چنین سیاستی در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود؛ زیرا مقصود از آفرینش

۱. ابوبکر بن میمون، شرح الارشاد، ص ۴۰.

۲. ابوزید عبدالرحمان بن محمد معروف به ابن خلدون در سال ۷۳۵ ق / ۱۳۳۲ م در «تونس» زاده شد و در سال ۸۰۸ ق / ۱۴۰۶ م در قاهره بدرود حیات گفت. ابن خلدون مدتها گرفتار مناصب و مشاغل گوناگون بود. در بسیاری از حوادث با سلاطین آن دیار همراه و هم‌قدم بود. وی تصمیم گرفت تاریخ مغرب را بنویسد. ابن خلدون بر این تاریخ، مقدمه‌ای نوشت و در این مقدمه، نظریات اجتماعی و فلسفی خود را آورد. (حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۷۱۰) بر این اساس، وی جامعه‌شناس و مورخ اسلامی شناخته می‌شود.

بشر فقط زندگی دنیوی آنان نبوده که یک سره باطل و بی‌فایده است؛ زیرا غایت آن مرگ و نابودی است... این است که شرایع پدید آمد تا در کلیه احوال از عبادات گرفته تا معاملات و حتی در کشورداری در اجتماع بشری که امری طبیعی است، ایشان را بدان راه رهبری کنند؛ چنان که امر مملکت‌داری را در راه و روش دین جریان دادند تا کارهای دینی و دنیایی، همه زیر نظر شرع باشد...؛ در صورتی که احکام سیاست، تنها ناظر به مصالح این جهان است که ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند، لیکن مقصود شارع، صلاح و رستگاری آخرت مردم است؛ از این رو بر حسب اقتضای شرایع، وادار کردن عموم به پیروی از احکام شرعی در احوال دنیا و آخرت ایشان فرض و واجب است و این فرمانروایی، مخصوص بنیانگذاران و خداوندان شریعت می‌باشد و آنها پیامبران‌اند و کسانی که جانشین ایشان می‌شوند، یعنی خلفا؛ پس، از آنچه یاد کردیم، معنای خلافت روشن شد و هم معلوم گردید که کشورداری و حکومت طبیعی، واداشتن مردم به امور زندگی بر مقتضای غرض و شهوت است و مملکت‌داری سیاسی، واداشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن می‌باشد، ولی خلافت، واداشتن عموم بر مقتضای نظر شرعی در مصالح آن جهان و این جهان مردم است که باز به مصالح آن جهان باز می‌گردد؛ زیرا کلیه احوال دنیا در نظر شارع به اعتبار مصالح آخرت سنجیده می‌شود؛ بنابراین، خلافت در حقیقت، جانشینی از صاحب شریعت به منظور نگهداری دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است.^۱

ابن خلدون استدلال حکیمان دربارهٔ وجوب نبوت در میان بشر را نمی‌پذیرد و می‌نویسد:

برخی برآنند که مستند وجوب آن عقل است و اجماعی که در این باره روی داده، قضاوتی به حکم عقل در آن است و گفته‌اند: وجوب عقلی آن بدان سبب است که اجتماع برای بشر ضروری است و زندگی و موجودیت انسان، به حالت انفراد محال می‌باشد و سبب برخورد اغراض و مقاصد افراد با یکدیگر. تنازع نیز از امور اجتناب‌ناپذیر اجتماع است؛ چنان که اگر در میان آنان حاکمی نباشد تا ایشان را از تجاوز به یکدیگر منع کند، فرجام کار آنان به چنان هرج و مرجی کشیده می‌شود که

۱. عبدالرحمان بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۶۵.

هلاک بشر و انقراض او را اعلام می‌دارد؛ در صورتی که حفظ نوع، از مقاصد ضروری شرع است و این معنی به عین، همان استدلالی است که حکما دربارهٔ وجوب نبوت در میان بشر اقامه کرده‌اند و ما به بطلان آن اشاره کردیم و یادآور شدیم که یکی از مقدمات این قضیه، مسلم نیست و آن این است که می‌گویند: بازدارنده، تنها باید شرعی و از جانب خدا باشد و عموم مردم از روی ایمان و اعتقاد به او گروند و تسلیم وی شوند؛ در صورتی که گاهی ممکن است حاکم مردم به نیروی قدرت پادشاهی و قهر و غلبه خداوندان شوکت پدید آید؛ هرچند شرعی از ایشان نباشد؛ چنان که در میان امت‌های معجوس و دیگر ملت‌هایی که کتاب آسمانی نداشته‌اند و دعوت صاحب کتاب هم به ایشان نرسیده است، این معنی به ثبوت رسیده است، یا اینکه می‌گوییم: برای رفع تنازع، کافی است که هر فردی به حرام بودن ستمگری آگاه شود و به حکم عقل، زمان آن را دریابد؛ پس ادعای حکما این است که رفع تنازع، تنها از راه وجود شرع در آنجا و گماشتن امام در اینجاست که درست نیست، بلکه این امر، همچنان که از راه تعیین امام صورت می‌گیرد، ممکن است به وجود رؤسایی از خداوندان قدرت نیز جامهٔ عمل پوشد یا اینکه مردم، از زد و خورد و ستمگری به یکدیگر امتناع ورزند؛ پس دلیل عقلی ایشان که بر چنین مقدمه‌ای مبتنی است، از میان نمی‌رود؛ بنابراین معلوم شد چنان که یاد کردیم، مستند وجوب نصب امام فقط همان شرع است که به وسیلهٔ اجماع اثبات می‌شود.^۱

ابن خلدون افزون بر پذیرش ضرورت سیاست دینی و اثبات شرعی آن، به کارکرد مهمی از دین اشاره کرده، دین را عامل مؤثر در درمان آفات اجتماعی معرفی می‌کند. وی در فصل بیست و هفتم با عنوان «در اینکه پادشاهی و کشورداری برای تازیان حاصل نمی‌شود، مگر به شیوهٔ دینی از قبیل پیامبر یا ولایت یا به طور کلی به وسیلهٔ آثار بزرگ دینی» به مطلب مهمی اشاره می‌کند و بر این نکته تأکید می‌ورزد که درشتخویی و گردن‌فرازی و فزون‌جویی و رقابت و هم‌چشمی در ریاست، از بدترین آفات اجتماعی است که فقط با بهره‌گیری از پیامبران درمان پذیرند؛ چون که از راه پیامبری یا ولایت به کیشی گرایند. آن وقت حاکم و رادع آنان رخت برمی‌بندد و در نتیجه، انقیاد و اجتماع ایشان آسان می‌شود؛ چون دین در دل همهٔ آنان جایگزین می‌شود و

۱. همان، ج ۱، ص ۳۶۷.

خویهای تکبر و رشک و هم‌چشمی را از میان می‌برد و مطیع کردن و گرد آوردن ایشان را آسان می‌کند؛ از این رو، هرگاه در میان ایشان، پیامبر یا ولی و خلیفه‌ای پدید آید، آنان را به انجام دادن فرمان خدا برمی‌انگیزد و خویهای نکوهیده را از میان آنان می‌زداید و آنان را به فراگرفتن صفات نیکو و امی دارد و آن‌گاه همهٔ ایشان برای آشکار ساختن حق، همدل و هم‌رأی می‌شوند و اجتماع آنان کمال می‌پذیرد و جهان‌گشایی و غلبه و کشورداری برای ایشان حاصل می‌شود.^۱

ابن خلدون بر همین مطلب، در جای دیگر *مقدمه* تأکید می‌کند و می‌نویسد:

آیین دینی، هم‌چشمی و حسد بردن به یکدیگر را که در میان خداوندان عصبیت یافت می‌شود، زایل می‌کند و وجهه را تنها به سوی حق و راستی متوجه می‌سازد؛ از این رو، هرگاه چنین گروهی در کار خویش، بینایی حاصل کنند، هیچ نیرویی در برابر آنان یارای مقاومت نخواهد داشت؛ چه، وجههٔ آنان یک است و مطلوب در نزد همهٔ آنان وسیع و بلند است و چنان بدان دل‌بسته‌اند که حاضرند در راه آن جان سپاری کنند.^۲

ابن خلدون در جای دیگر *مقدمه* خود، قلمرو قرآن را توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات معرفی می‌کند و افزون بر فهم‌پذیری قرآن در این باره می‌نویسد:

قرآن به زبان عرب و بر اسلوب بلاغت آن قوم نازل شده است و همهٔ اقوام عرب آن را می‌فهمیدند و معانی آن را از مفردات و ترکیبهای آن می‌آموختند و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات، جمله جمله و آیه آیه نازل می‌شد؛ چنان که برخی از آنها در عقاید ایمانی و بعضی دربارهٔ احکام پیشامدها و گرفتاریهای شبانه‌روزی و برخی متقدم و بعضی متأخر است و ناسخ آن می‌باشد و پیامبر ﷺ آیات مجمل را بیان و تشریح می‌کرد و ناسخ را از منسوخ جدا می‌کرد و آنها را به اصحاب خویش می‌آموخت.^۳

۲. همان، ج ۱، ص ۳۰۲.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۸۹۰.

وی در تفسیر و کارکرد فقه می‌گوید:

فقه، شناسایی احکام خدای تعالی دربارهٔ افعال کسانی است که مکلف می‌باشند؛ بدین سان که دانسته شود، کدام فعل آنان واجب یا حرام و کدام مستحب یا مکروه یا مباح است و این احکام را از کتاب (قرآن) و سنت و ادله‌ای که شارع برای شناختن احکام مقرر داشته، فرامی‌گیرند و بنابراین، هرگاه احکام از ادلهٔ مزبور استنباط شود، چنین احکامی را فقه می‌گویند.^۱

ابن خلدون علت اختلافات اجتناب‌ناپذیر در فقه را معانی مختلف الفاظ نصوص، طرق گوناگون سنت و اختلاف در دیگر ادلهٔ معرفی می‌کند. وی در باب گسترهٔ شریعت، افزون بر بیان قلمرو اثباتی دین، به قلمرو سلبی آن نیز اشاره می‌کند و طب را از حوزهٔ دین خارج می‌سازد و می‌نویسد:

طبی که در شریعات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است [مبتنی بر تجربیات است] و به هیچ رو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب، عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر ﷺ ذکر این طب از نوع آن احوالی است که روی عادت و جبلت بوده است، نه از جهت اینکه این امر بر این نحو، عمل مشروع بوده است؛ زیرا وی ﷺ از این رو مبعوث شد که ما را به شرایع آگاه کند، نه به خاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را به ما بیاموزد؛ چنان که برای وی دربارهٔ تلیق درخت خرما پیش آمد و آن گاه گفت: شما به امور دنیایی خویش داناترید. بنابراین سزاوار نیست که چیزی از طب که در احادیث صحیح منقول آمده است، بر این حمل شود که مشروع است؛ چه در اینجا دلیلی بر این امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرک و میمنت و صدق عقیدهٔ ایمانی به کار بریم، از لحاظ منفعت، دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سودبخش را در طب مزاجی نمی‌توان یافت.^۲

بر دیدگاه ابن خلدون نقدهایی وارد است:

۱. ابن خلدون نیز گرفتار و اسیر پیشفرض غیر مذکوری شده و آن غروب دین در

۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۳۴.

۱. همان، ج ۲، ص ۹۰۷.

حضور عقل، و فروغ دین در غیاب عقل است؛ به همین دلیل، برهان حکیمان مبنی بر ضرورت عقلی بعثت انبیا را برای جلوگیری از هرج و مرج به جهت وجود جانشین پذیری آن، نقد می‌کند؛ در حالی که اصل آن پیشفرض، نیازمند اثبات است.

۲. در نقد نقد خواجه طوسی ذکر شد که قوانین اجتماعی دین فقط برای آباد ساختن دنیا و رفع هرج و مرج تدوین نشده‌اند، بلکه در جهت آبادانی آخرت فرود آمده‌اند؛ بنابراین، دین در این کارکرد، جانشین‌ناپذیر است.

۳. در باب طب و دیگر علوم بشری نباید این نکته را فراموش کرد که امور مباح یا مستحب و مکروهی را که در حوزه بهداشت و درمان، از سوی پیشوایان دین بیان یا از طریق وحی بر پیامبر ﷺ ارسال شده است نباید به صرف واجب یا حرام نبودن از قلمرو وحی و الهام و دین خارج ساخت و حدیث تلقیح درخت خرما، افزون بر اینکه سند مخدوشی دارد، در صورت پذیرش آن، باید دلیل مخصص در نظر گرفته شود؛ زیرا اصل اولی آن است که کلام پیامبر، وحی و سخنان پیشوایان دینی جزء دین باشد، مگر آنکه دلیل دیگری مخصص یا مقید آن شود.

۴. نبوت پیامبران را نمی‌توان پذیرفت و در آن حال، به خطای پاره‌ای از گفته‌های آنها فتوا داد؛ زیرا عصمت انبیا، در حوزه‌های گوناگون فعالیت انبیا جریان دارد؛ به همین دلیل، سخنان آنها در مسائل طبّی و علوم دیگر با واقع مطابقت دارند و می‌توان حقانیت و صدق علمی گفتار پیشوایان دین را یکی از معجزات آنها و وسیله‌ای برای هدایت انسانها برشمرد. جالب اینکه ابن خلدون همین مطلب را می‌پذیرد و می‌نویسد:

نفس انسانی دارای استعدادی برای انسلاخ و تجرد از بشریت و تبدیل به فرشتگی باشد تا در وقت معین و لحظه خاصی به فعل (در برابر قوه) از جنس فرشتگان گردد و سپس به عالم بشریت بازگردد و در عالم فرشتگی، آنچه را که مکلف است، به ابنای بشر و هموعان خود تبلیغ کند، فراگیرد و معنای وحی و خطاب و گفت‌وگو با فرشتگان همین است و همه پیامبران، طبیعتاً بر این کیفیت آفریده شده‌اند؛ چنان که گویی این حالت، ذاتی و جبلّی آنان است و در این لحظه انسلاخ، در سختی و جوش و خروش خاصی ممارست می‌کنند که درباره ایشان معروف است و دانشهای ایشان

در این حالت، دانش دیدن و عیان است و هیچ‌گونه خطا و لغزشی بدان راه نمی‌یابد و در آن، غلط و وهمی روی نمی‌دهد، بلکه مطابقت معلومات ایشان با حقیقت ذاتی است؛ زیرا پرده غیب از پیش دیده ایشان برداشته می‌شود و پس از مفارقت از آن حالت و بازگشت به عالم بشریت، شهود آشکار برای آنان حاصل می‌گردد و هرگز از دانش آنان، وضوح جدا نمی‌شود.^۱

* **معتزله** یکی دیگر از نحله‌های کلامی اهل سنت است که با بیان ضرورت بعثت پیامبران، انتظار بشر از دین را تبیین کرده است. هدف اصلی حرکت اعتزال، دفاع عقلانی از شریعت و به کارگیری عقل در فهم دین و تمییز سره از ناسره در دین بود؛ زیرا با گسترش اسلام و ورود فرهنگها و مذاهب گوناگون در میان مسلمانان و مقبولیت عام مسائل عقلانی نزد همه آنها، دفاع عقلانی از اسلام نزد عقلگرایان معتزلی ضرورت یافت. بر این اساس، حرکت اعتزال بر پایه استدلال و تعقل، جهت عقلانی کردن اسلام و اصول اساسی آن در اوایل قرن دوم آغاز شد.^۲

عقلگرایی معتزله در دیدگاه آنها بر مسئله انتظارات بشر از دین، تأثیر جدی نهاده است. اولاً منشأ محدود دانستن معجزات و انکار کرامت اولیا و انکار رؤیت جن شد.^۳ ثانیاً عقل را بر وحی ترجیح داده، هنگام تعارض، به تقدّم عقل فتوا دادند.^۴ نکته قابل توجه اینکه نباید عقلگرایی معتزله را دین‌زداپنداشت؛ زیرا هدف اصلی آنها از تمسک به عقل، دفاع از دین است. بر این اساس، به شدت با عقلگرایان دین‌زدا در تقابل بوده، با براهمه که عقل را یگانه راه وصول به حقیقت می‌دانستند و از وحی و دین، ابراز بی‌نیازی می‌کردند، به مبارزه برخاستند.^۵ معتزله، بر خلاف براهمه عقل را یگانه راه کشف حقیقت ندانسته، معتقد بودند که انسان هرگز از وحی و دین بی‌نیاز نیست و در

۱. همان، ج ۲، ص ۸۷۰.

۲. محمدعلی ابوریان، *تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ص ۱۵۴.

۳. احمد امین، *ظهر الاسلام*، ج ۴، ص ۲۰-۲۳.

۴. م.م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۳۲۷.

۵. ابن حزم اندلسی، *ملل و نحل*، ص ۶۹؛ عبدالکریم شهرستانی، *نهایة الاقسام فی علم الکلام*،

ص ۳۷۸؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، *شرح الاصول الخمسه*، ص ۵۶۳.

نقد براهمه می‌گویند: موافقت مسائل دینی با عقل، همیشه به معنای قدرت درک عقل، از آن مسائل نیست. چه بسا در مواردی دین درباره آن، حکمی داشته باشد و از طرف عقل نیز مخالفتی دیده نشود؛ گرچه حکم آن از قدرت عقل خارج باشد.

* قاضی عبدالجبار معتزلی در این باره می‌نویسد:

فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة و قبح المفسدة متقرران في العقل إلا أننا لما لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة و ذلك مفسدة بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال.^۱

معتزله در باب تعیین قلمرو عقل و دین، سه جایگاه تصویر می‌کنند: جایگاه نخست، مختص حکم عقلی و مبتنی بر استدلال عقلی است که تمسک به دین در این موارد باطل و مستلزم تناقض است؛ مانند اثبات شریعت و اصول آن که استفاده از سمعیات در آن حوزه، مستلزم دور است.^۲ جایگاه دوم، اموری اند که عقل فی البداهه آنها را درک می‌کند و در شناخت آنها نه به احکام دین و نه به استدلال عقلی نیاز نداریم؛ مانند وجوب شکر منعم.^۳ جایگاه سوم، آن جاست که عقل بر حکم قادر نیست و دین، وظیفه بیان آن حقایق را بر عهده دارد. در این موارد که غیر از اصول و بدیهیات اند، رابطه احکام عقل و احکام دین، رابطه مجمل و مفصل است؛^۴ بنابراین، انتظار بشر از دین در جایگاه سوم خلاصه می‌شود. معتزله درباره نیاز اخلاقی بشر به دین، همان رأی شیعه را در حُسن و قبح عقلی دارد؛ یعنی بر این باورند که اولاً افعال، فی نفسه دارای حُسن و قبح اند. ثانیاً این حسن و قبح، به وسیله عقل درک می‌شود و ثالثاً بر فعل حُسن، ثواب، و بر فعل قبیح، عقاب مترتب است.^۵

۱. شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶۴-۵۶۵.

۲. ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۴، ص ۱۵۱.

۳. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ص ۴۵.

۴. ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۱۱۸.

۵. عواد بن عبدالله المعتق، معتزله و اصولهم الخمسه، ص ۱۶۴-۱۶۷.