



● محسن جوادی^۱ | کلام افعال یا الهیات اخلاقی در دیدگاه فارابی*

چکیده

این مقاله با الهام از تعریف فارابی از دودانش فقه و کلام که وی آن‌ها را صنعت می‌نامد، به خلأ علم کلام افعال یا به تعبیر امروزی الهیات اخلاقی در جهان اسلام اشاره می‌کند. اگرچه فقه به دقت در باره احکام افعال صحبت کرده است اما در صدد دفاع عقلانی و توجیه آن‌ها برنیامده است. براساس تعریف فارابی از صنعت کلام، در واقع هدف کلام نصرت آموزه‌های نظری و عملی اسلام است و باید علاوه بر توجیه و دفاع از اعتقادات دینی برای دفاع از آموزه‌های عملی (اخلاقی) و مفهوم و معقول کردن آن‌ها نیز اهتمام داشته باشد. البته دشواری توجیه افعال شرعی و یا نگرانی از وقوع خطا و تأویل نادرست احکام عملی شرع براساس هوی و هوس که دغدغه‌هایی قابل درک هستند، در عمل از رشد و تطوّر الهیات اخلاقی اسلامی جلوگیری کرده است. به‌طور کلی برای دفاع از آموزه‌های دینی چه در مباحث اعتقادی و چه در مورد افعال شرعی راه‌هایی زیاد وجود دارد که فارابی به آن‌ها اشاره می‌کند که از جمله آن‌ها نوعی ایمان‌گرایی درباره فقرات شریعت و التزام به بی‌نیازی از تبیین عقلانی آن‌ها است. اما خطاب این مقاله با کسانی است که از لزوم توجیه عقلانی شریعت و یا حداقل از سودمندی آن سخن می‌گویند و تلاشی درخور در باب توجیه آراء و عقاید دارند ولیکن به هر دلیلی از کاربرد این روش درباره افعال شرعی و مسائل اخلاقی (عملی) سرباز می‌زنند.

واژگان کلیدی: فقه، کلام، کلام افعال، فارابی، الهیات اخلاقی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۵

۱- استاد دانشگاه قم. moh_javadi@yahoo.com



مقدمه

علم کلام علاوه بر شرح و تبیین آموزه‌های اساسی دین، دفاع از معقولیت و موجه بودن آن‌ها را نیز برعهده دارد. به لحاظ سنتی، بیشتر مسائل کلام معطوف به شرح و دفاع از اعتقادات یا همان آموزه‌های نظری به‌ویژه وجود خداوند و صفات او و یا معاد و چگونگی آن شده است. در این میان پاره‌ای از آموزه‌های اصلی اسلام مانند عدالت، سعادت، دوستی و محبت، بندگی و عبودیت کمتر مورد بحث و بررسی فلسفی و کلامی قرار گرفته‌اند. اگرچه وظایف عملی مسلمانان در علم فقه مورد بررسی قرار گرفته و در قالب رساله‌های عملیه در اختیار ایشان است اما در این میان آن‌چه جای خالی آن احساس می‌شود، بررسی و دفاع عقلانی از آموزه‌های بنیادین اسلام دربارهٔ امور عملی مانند بندگی و عبودیت آدمی، سعادت و فضیلت‌های دینی است که به دلیل ویژگی‌های روشی فقه در آن‌جا قابل پیگیری نیست.

کتاب‌های کلامی البته با تفاوتی که در شیوهٔ بحث کلامی داشته‌اند، کم و بیش به موضوعاتی مانند عدالت، حسن و قبح اخلاقی، تکلیف و مانند آن پرداخته‌اند و حتی گاهی رساله‌هایی مستقل نیز در خصوص برخی از این موضوعات نگاشته شده است. اما آن‌چه مایهٔ تأسف می‌باشد، این موضوع است که در کلام متأخر شیعی همین اندک مباحث مربوط به آموزه‌های عملی نیز به مرور حذف شده است و از این روی دانش کلام بیشتر به سمت فلسفهٔ نظری سوق داده شده و کمتر از مباحث فلسفهٔ عملی بحثی به میان آمده است. تأخیر در پرداختن به چنین موضوعاتی به بنیان دفاعی علم کلام اسلامی در دنیای جدید به شدت آسیب خواهد زد. از این رو با توجه به اهمیت بنیادین موضوع، این مقاله با الهام از کتاب الحروف، کتاب الملة و احصاء العلوم فارابی به طرح بحث در این زمینه می‌پردازد.

۱- تعریف و ماهیت فقه در دیدگاه فارابی

۱-۱: تعریف فقه

فارابی در تعریف فقه می‌گوید:

« و صناعة الفقه هی التي بها يقتدر الإنسان علی أن یستنبط تقدیر شیء مما لم یصرح واضع الشریعة بتحدیده علی الأشياء التي صرح فیها بالتحدید والتقدیر. » (فارابی، ۱۹۹۶، ۸۵)

«صناعت فقه به آدمی امکان و قدرت می‌دهد تا حکم آن‌چه را که واضع شریعت به صورت مشخص به آن تصریح نکرده است از روی آن‌چه حکم آن به طور مشخص و به صراحت در شریعت آمده است، استنباط کند.»



وی در ادامه می‌افزاید: «و أن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة^۳ التي شرعها في الأمة التي لها شرع.» (همان، ۸۶) «و درصدد تصحیح آن بر مبنای غرض شارع از تشریح آن برآید.»
بنابه تعریف فارابی از فقه، فقیه باید در فرآیند استنباط حکم افعال غیرمصرّح به غرض واضع شریعت نظر داشته باشد و حکم مستخرج را بر اساس آن غرض تصحیح نماید. این نکته با صراحت بیشتری در کتاب الحروف^۴ آمده است:
«يلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق ان يصرح به، محتذيا بما يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به.» (فارابی، ۱۹۹۰، ۱۵۲-۱۵۳)

دکتر جهانگیری در توضیح تعریف فارابی از فقه می‌گوید:

«علم فقه صناعتی است که انسان به وسیله آن قدرت پیدا می‌کند تا از تنصیصات و تصریحات واضع شریعت اموری را استنباط کند که تنصیص و تصریح نشده است و این عمل باید طبق غرض شارع و با توجه به علت تشریح احکام شریعت انجام پذیرد.» (جهانگیری، ۱۳۸۳، ۳۸)
محسن مهدی، فارابی‌پژوه معاصر هم بر لزوم توجه به غرض شارع در استنباط فقهی از دیدگاه فارابی تأکید دارد.
(Mahdi, 1972, 12)

اما در این که «غرض شارع» چه طور می‌تواند مبنای تصحیح حکم استنباط شده از شریعت باشد، ابهام وجود دارد. در اصول فقه و حتی در برخی تک‌نوشته‌های مربوط به علل و مناطات احکام شرعی بحث‌هایی دقیق در بیان مراد از علت تشریح، انواع و اقسام آن و نیز تفاوت آن با حکمت تشریح آمده است. فقیهان شیعی معمولاً در استفاده از علل الشرایع برای استنباط و یا تصحیح حکم شرعی احتیاط‌های زیادی دارند به طوری که موارد آن در آثار فقهی اندک است و در این مسیر تنها از علل منصوصه استفاده می‌کنند. البته استفاده از علل الشرایع با عنوان مقاصد الشریعه در فقه اهل سنت بیشتر رایج است. اما این که خود غرض واضع شریعت و یا غرض شارع از حکم منصوص چیست و چگونه معلوم می‌شود، موضوع بحث این مقاله نیست.
شایان ذکر است که فارابی دو شرط مهم برای فهم غرض شارع و به تبع برای استنباط فقهی صحیح بیان می‌کند. یکی این که فقیه باید خود آراسته به فضائل شرعی باشد و دیگر آن که صحیح الاعتقاد باشد و آراء آن دین را به درستی دریافته باشد.

«ولیس یکن هذا التصحیح او یكون صحیح الاعتقاد لآراء تلك الأمة فاضلا بالفضائل التي هی فی تلك الملله فضائل و من كان هكذا فهو فقیه.» (فارابی، ۱۹۹۱، ۵۰)



در هر صورت موضوع این مقاله چگونگی تأثیر غرض شارع در استنباط فقهی نیست؛ بلکه تأملی است در مفهوم کلام افعال و علل یا دلایل عدم رونق آن در مجموعه معارف اسلامی و نیز شباهت و اختلاف آن با آنچه امروز الهیات اخلاقی نامیده می‌شود.

۲-۱: ماهیت و کارکرد فقه

فارابی می‌گوید هرملت و دینی شامل دو جزء آراء و افعال است. یعنی اعتقاداتی درباره خدا و صفات او یا آخرت و احوال آن دارد و نیز دارای افعالی مانند عبادات و یا معاملات است. وی در کتاب الملة و با تفصیلی بیشتر در آراء اهل المدينة الفاضلة، آراء یک شریعت و حیانی را که مبنای مدینه فاضله است، توضیح می‌دهد که برخی از این آراء مربوط به اشیاء نظری و برخی مربوط به اشیاء ارادی است. (فارابی، ۱۹۹۱، ۴۴-۴۵)

دسته اول اعتقادات دینی درباره اموری است که اراده انسان در تحقق آن نقش ندارد؛ مانند توحید و صفات الهی و یا حدوث عالم و خلقت آدم اما آرای دسته دوم به تاریخ انسان اعم از خوبی یا بدی او مربوط است؛ مانند اعتقادات دینی درباره پیامبران و یا ملوک و امت‌های پیشین یا آینده.

البته برخی از عالمان مسلمان تعداد اجزاء دین و شریعت را بیشتر می‌دانند؛ به عنوان مثال راغب اصفهانی می‌گوید هر شریعتی مشتمل بر پنج جزء است: اعتقادات، عبادات، معاملات، مزاجر و آداب اخلاقی. (اصفهانی، ۱۹۸۸، ۲۴) اما روشن است که تمام آن‌ها در همان دوگانه آراء و افعال فارابی جای می‌گیرند. از نظر فارابی فقه هم با آراء و هم با افعال سرو کار دارد؛ زیرا فقه در واقع به معنای فهم تقدیرات دین و شریعت است. وی می‌گوید:

«إذا كان التقدير في شيئين - في الآراء والأفعال - لزم أن تكون الفقه جزئين: جزءاً في الآراء و جزءاً في الأفعال.» (فارابی، ۱۹۹۱، ۵۰-۵۱)

و شاید به همین معنای عام از فقاهت است که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.» (توبه / ۱۲۲)

قرآن کریم از افراد توانا و مستعد می‌خواهد تا برای یادگیری و فهم دین اعم از عقاید و افعال شرعی مهاجرت کنند و سپس برای تبلیغ آن چه آموخته‌اند به میان قوم خود برگردند و مردم را نسبت به آینده خود بیمناک سازند تا شاید پرهیزگار شوند.



علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

« مراد از تفقه در آیه، فهم همه معارف دینی اعم از اصول و فروع است و محدود به احکام عملی که در اصطلاح امروز فقه گفته می‌شود، نیست، زیرا اگر چنین بود مفهوم انذار که مبتنی بر فهم معارف اعتقادی است، ممکن نبود.» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۹: ۴۰۴)

به علاوه آن‌چه در روایات درباره ارزش فقه آمده است، احتمالاً به هر دو بخش فقهات اعم از فقه آراء - که در گذشته به آن فقه اکبر می‌گفتند - و فقه افعال یا همان چیزی که امروز در عرف متشرعه به فقه معروف است، اشاره دارد. اگر بالاترین کمال آدمی، فقهات است پس معنای عام آن که فهم همه اجزای دین است، مراد می‌باشد. «الکَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ الَّتَفَقُّهُ فِي الدِّينِ» (کلینی، ۱۳۷۹، ۳۹) و اگر خدا برای کسی خیر بخواهد او را در دین فقیه می‌کند (شیخ مفید، ۱۳۶۴، ۱۷۴) لاجرم به معنای درک و فهم همه دین است نه فقط جزء عملی آن. از آن‌چه تاکنون گفتیم می‌توان چنین برداشت کرد که در بخش آراء، کار فقیه شرح و بیان عقاید مصرح در شرع و نیز استنباط لوازم آن‌ها است. در بخش افعال نیز کار او شرح و بیان احکام افعال مصرح در شرع و استنباط احکام افعال غیرمصرح بر اساس آن‌ها است. البته در هر دو صورت استنباط و استخراج آراء و افعال مستحدثه باید در چهارچوب غرض شارع باشد.

ولی نکته این است که فارابی در کتاب الحروف تعریفی دیگر از فقه می‌آورد و نقش آن را به استنباط احکام عملی محدود می‌کند که کاملاً با معنای خاص فقه که امروز رایج است، تطابق دارد.

«فاذا حدث بعد ذلك قوم يتاملون ما تشتمل عليها الملة و كان فيهم من يأخذ ما صرح به في الملة واضعها من الأشياء العملية الجزئية مسلمة و يلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح به محتذياً بما يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به حدثت من ذلك صناعة الفقه.» (فارابی، ۱۹۹۰، ۱۵۲-۱۵۳)

به نظر فارابی، فقه یا استنباط احکام افعال که در پی عدم دسترسی ما به معصومین مورد نیاز است، مقدمات عملی جزئی دارد و درباره افعال است و نه آراء و اعتقادات. این تعریف از فقه که از آن‌چه در کتاب الملة و احصاء العلوم آمده، متفاوت است، همان معنایی می‌باشد که در تاریخ اسلام رواج و شهرت یافت.

۱-۳: اهمیت دلیل و حکم عقلی در استنباط فقهی

از عبارت فارابی در تعریف فقه چنین برمی‌آید که منبع استنباط فقهی و کشف احکام افعال غیرمصرح شرعی صرفاً نصوص و تصریحات شرعی است. اما بر حسب گفته بسیاری از فقیهان شیعی در فرآیند استنباط علاوه بر



نصوص مصرّح شرعی، مستقلات عقلیه نیز به مثابه مقدمه استنباط فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که عقل به عنوان یک سرچشمه معرفت مستقل از وحی جزء منابع فقه به شمار آمده است. میرزای قمی از فقیهان برجسته ضمن تأکید بر اهمیت دلیل عقلی می‌گوید:

« مراد از دلیل عقلی، حکم عقلی است که از طریق آن به حکم شرعی می‌رسیم. علم به آن حکم عقلی، علم به حکم شرعی است. البته انواعی از احکام عقلی وجود دارد که مقدمه اثبات حکم شرعی است. برخی از نوع مستقلات عقلیه هستند و برخی دیگر مانند مفهوم اولویت یا استلزام حرمت نهی از ضد، حکم عملی عقلی به واسطه یک خطاب شرعی می‌باشند.» (قمی، ۲۰۰۹، ۳: ۷)

وی سپس در مورد نقش شرع، آن‌جا که عقل حکم عملی دارد، تأکید می‌کند که نقل برای اتمام حجت است؛ در غیر این صورت عقل به شکل مستقل در آن موارد حکم عملی معتبر دارد.

« این‌که گفته می‌شود شریعت، لطف الهی است، جز این نیست که ابتدا عقل، احکام شرعی را مانند این‌که خدا از آدمی می‌خواهد عدل پیشه کند و امانت را به صاحب آن برگرداند یا ظلم و فساد نکند یا این‌که صدق و فروتنی و بخشندگی و گذشت خوب و در مقابل دروغ و تکبر و بخل و دورویی بد است، در می‌یابد. لطف بودن شریعت به معنای یاری دادن عقل به وسیله نقل است تا بیان الهی کامل و حجت تمام شود.» (همان، ۱۵)

حاصل آن‌که به گفته وی « اگر عقل به استقلال، حسن یا قبح چیزی را بدون قید و شرط و یا با لحاظ قید و شرط دریافت، باید گفت همان حکم شرع است، زیرا خدای تعالی امر به قبیح نمی‌کند و یا تهی از حسن نمی‌کند، بلکه به عدل و احسان امر می‌کند و از فحشاء و منکر نهی می‌کند.» (همان، ۳: ۱۱)

البته این‌که کجا و چگونه از این مستقلات عقلیه در استنباط احکام فرعیه شرعیه (که تصریحی به آن‌ها در متون نشده است) استفاده شده باشد، محل تأمل و تردید است و حتی کسانی مانند محمد باقر صدر مستقلات عقلیه را منبع بالقوه برای استنباط حکم شرعی می‌دانند که بالفعل مورد استفاده فقیهان نیست.^۷

روشن است که این نگرش میرزای قمی سابقه‌ای چندان در فقه شیعی ندارد و به گفته مرحوم مظفر اصل استفاده از عقل به مثابه یک دلیل به ابن ادریس حلی بازمی‌گردد؛ البته به صورت بسیار محدود و کم‌مایه‌تر از آن‌چه در بیان میرزای قمی دیده می‌شود. (مظفر، ۱۳۸۶، ۲: ۱۲۸)

به علاوه در دوران اخیر اخباریان شیعه به شدت با این نظر مخالف بودند به نحوی که دامنه این مخالفت برخی از آثار فقهی معاصر را نیز گرفته است. این‌که آیا مبنای رد دلیل عقلی به معنایی که میرزای قمی می‌گوید (استنباط



حکم شرع از حکم عقل) عدم اعتقاد آن‌ها به قاعدهٔ ملازمه^۶ است - به این معنا که آن‌ها اصل وجود حکم عقلی به حسن یا قبح چیزی را می‌پذیرند ولی آن را ملازم با حکم شرع نمی‌دانند و یا مانند اشاعره حسن قبح عقلی را از اصل نمی‌پذیرند^۷ - مورد اختلاف است.^۸

اما شاید این سخن لاهیجی در سرمایهٔ ایمان پاسخی در خور به کسانی باشد که وجود حکم عقلی به حسن و قبح را انکار می‌کنند: «حسن بعضی افعال مانند عدل و صدق و هم‌چنین قبح بعضی افعال مانند ظلم و کذب، ضروری است. عقل در این هردو حکم محتاج نیست به شرع و لهذا متفق هستند در این احکام اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب در نهایت ظهور است.» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۶۰)

این سخن وی نیز پاسخ به کسانی است که قاعدهٔ ملازمه را انکار می‌کنند:

«پس ممدوح و مذموم عقل، ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر و مذموم و ممدوح در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عند الله (که به ممدوحیت در نزد خدا به معنای ثواب و مذمومیت به معنای عقاب است) در غیر این صورت لازم آید جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه بروفق نفس الامر و این هردو معنی بالاتفاق باطل است» (همان، ۶۰)

۴-۱: تحلیل تعریف فقه از دیدگاه فارابی و پیامدهای آن

اگر تعریف فقه در فارابی را چنان‌که ظاهر عبارت نشان می‌دهد محدود به فهم استنباط احکام افعال از روی احکامی که شرع به آن‌ها تصریح کرده و حد اکثر تصحیح آن‌ها بر اساس غرض شارع بدانیم، فقه از بهره‌گیری از مستقلات عقلیه یا آرای عقلایی که در قالب آرای محموده است، کاملاً دور خواهد بود. شاید آن‌چه در تاریخ فقاہت اتفاق افتاده است با این تفسیر سازگار باشد.

اما این دیدگاه با نگرش فارابی در باب علم مدنی و اهمیت آن چندان تناسب ندارد. اگر چنان‌که از بحث فارابی در اخلاق و سیاست برمی‌آید ادراکات اخلاقی (که در دیدگاه فارابی از سنخ امور برهانی است) اعتبار دارد و حتی در توجیه احکام فقهی و یا در رد افعال خلاف شرع مورد استفاده قرار می‌گیرد، باید دربارهٔ لوازم آن و از جمله تأثیر مستقلات عقلیه در استنباط فقهی، تأملاتی جدی‌تر داشته باشیم.

فارابی فقه را متناظر با فلسفه عملی یا همان حکمت مدنی می‌گیرد و می‌گوید:

«الفقه فی الاشیاء العملية من الملة إذن إنما یشتمل علی اشیاء هی جزئیات الکلیات التی یمتوی علیها المدنی فهو إذن جزء من أجزاء العلم المدنی و تحت الفلسفة العملية.» (فارابی، ۱۹۹۰، ۵۲)

روشن است که فارابی در چهارچوب نگرش کلی خود در جمع میان دین و فلسفه، سرچشمه هر دو را عقل فعال دانسته و اختلاف آن‌ها را به زبان و نحوه بیان آن حقایق مربوط می‌داند و برهان اعتقادات دینی را در حکمت می‌جوید. اما پرسش جدی که باید درباره آن تأمل کرد این است که آیا کلیات مربوط به امور عملی که به گفته فارابی در علم مدنی یا اخلاق از آن بحث می‌شود و از جنس امور بدیهی و ضروری اولی یا حداقل برهانی است در فرآیند استنباط فقهی که بنا به تعریف فارابی از مقدمات جزئی و منصوص شرعی استفاده می‌کند، تأثیر دارد؟ به تعبیر دیگر آیا این ادعای فارابی که برهان آراء و افعال دینی در حکمت نظری و عملی است، هیچ اثری در فرآیند استنباط فقهی دارد؟ و آیا این براهین می‌تواند در دفاع از اعتقادات دینی و یا افعال شرعی مورد استفاده قرار گیرد؟

برای روشن شدن این مسأله لازم است به تبیین علم کلام از دیدگاه فارابی و نسبت آن با فلسفه نظری هم توجه کنیم تا موضوع اصلی این مقاله که کلام افعال است، بیشتر روشن شود.

۲- ماهیت کلام در دیدگاه فارابی

تعریف فارابی از علم کلام در احصاء العلوم کاملاً محدود به وجه دفاعی و توجیهی آن است:

«و صناعة الکلام - یقتدر بها الإنسان علی نصره الآراء و الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، و تزییف کل ما خالفها بالأقوال، و هذا ینقسم جزءین أيضاً: جزء فی الآراء، و جزء فی الأفعال.» (فارابی، ۱۹۹۶، ۸۶)

صناعت کلام به آدمی این قدرت و امکان را می‌دهد که از آراء و افعالی که حدود آن به طور مشخص در زبان شارع بیان شده است، دفاع کرده و به آن‌ها یاری رساند. افزون بر این علم کلام می‌تواند بطلان و خطای آراء و افعال مخالف شرع را نشان دهد.

کلام نیز به تبع شریعت که دو جزء داشت؛ در دو بخش تحقق می‌یابد: آراء و افعال. اما کلام غیر از فقه است زیرا فقه تصریحات شارع در آراء و افعال را مسلم گرفته، آن را به مثابه مقدمه استدلال خود برای استنباط حکم فقهی به کار می‌برد، در حالی که کار متکلم دفاع از همان تصریحات شارع است که به مثابه اصل برای فقیه مورد استفاده قرار می‌گیرد. (همان)

بنابراین فقه به معنای عام ابتدا آراء و افعال شرعی را مشخص کرده و آراء و افعال ناگفته شرعی را نیز بر اساس آن چه گفته شده نظم و نسق می‌دهد. پس از این وظیفه اصلی دانش کلام شروع شده و در واقع به دفاع از آراء و افعال شرعی می‌پردازد.



متکلمان در تعریف کلام " معمولاً بر دو نکتهٔ اثبات اعتقادات و رد شبهات تأکید دارند. مثلاً قاضی ایجی می‌گوید: « علم یقندر معه علی اثبات العقائد الدینیة بایراد الحجج و دفع الشبهة و المراد بالعقائد ما یقصد به نفس الاعتقاد دون العمل و بالدینیة، المنسوبة الی دین محمد صلی الله تعالی علیه و سلم. » (ایجی، بی تا، ۷)

در این میان البته برخی مانند شیخ صدوق حتی نیازی به اثبات عقاید نمی‌بینند و تنها نقش قابل قبول برای کلام را نشان دادن بطلان آرای مخالف می‌دانند.^۲ (شیخ صدوق، ۱۳۷۱، ۴۳)

۱-۲: رویکردهای مختلف کلامی در دفاع از دین

فارابی دربارهٔ رویکردهای مختلف کلامی که برای دفاع از دین مطرح است به دانش کلام در مقام تحقق (و نه دانش کلام برحسب تعریف) نظر دارد که به احتمال زیاد بیشترین روش‌ها مورد قبول او نیست و با مبانی وی در فلسفه سازگار نیست. وجه دفاعی کلام در عمل اولاً محدود به آراء و اعتقادات است و افزون بر این از برخی شیوه‌های غیر قابل قبول نیز بهره می‌گیرد.

به گفتهٔ فارابی گروهی از متکلمین دربارهٔ آرای که باید از آن‌ها دفاع شود، معتقد هستند این آراء قابل بررسی از طریق آراء عقلی انسانی نیست؛ زیرا مأخوذ از وحی و دارای اسرار مہانی است که عقول انسانی قادر به درک آن‌ها نمی‌باشد. در واقع اصلاً آدمی به گونه‌ای است که ادیان از طریق وحی چیزی را به او می‌گویند که با عقل خود درک نمی‌کند و عقل او در برابر آن حیران است. در غیر این صورت برای وحی چه فایده‌ای است؟ و اگر نه آدمیان به همان عقول خود واگذار می‌شدند. افزون بر این حتی ممکن است آراء دینی مورد انکار عقول و نفرت اوهام ما باشد، اما در عقول الهی صحیح باشد. آدمی هر چه در کمال انسانی بلوغ یابد، جایگاه او نزد دارندگان عقل الهی (پیامبران)، جایگاه کودکی نزد انسان کامل است. افزون بر این همان‌طور که آدمی قبل از تأدب و تعلم چیزهایی را که با علم و تجربه خلاف آن‌ها را می‌یابد، انکار کرده و محال می‌شمارد، بعید نیست انسان کامل نیز در حد انسانی هنوز چیزهایی را ممتنع بداند که در حقیقت چنین نیست. از این روی این گروه تصحیح شرایع^۳ و ادیان را محال می‌دانند و علی‌القاعده نقش کلام را در رد آراء مخالف می‌دانند. (فارابی، ۱۹۹۶، ۸۹)

وی سپس دربارهٔ گروهی دیگر از متکلمین می‌گوید:

«گروهی دیگر از متکلمین در محسوسات، مشهورات و معقولات فحص و جست و جو می‌کنند و اگر در آن‌ها چیزی یافتند که خود یا لوازم حتی بعید آن‌ها دلیل و گواهی بر مضامین دین است، برای نصرت دین از آن‌هایاری می‌جویند و اگر چیزی یافتند که در تناقض با مطالب دین است و امکان تأویل لفظ شرعی به مطلبی همسو

با آن امر متناقض وجود دارد (هرچند تأویل بعید)، آن را تأویل می‌کنند و اگر این امکان وجود نداشت ولی رد آن امر متناقض با نصوص شرعی و حمل آن بوجه موافق دین ممکن بود، چنین می‌کنند. اگر میان مشهورات و محسوسات ضدیت در گواهی یک مطلب شرعی پیدا شد و مثلاً محسوسات یا لوازم آن‌ها موجب چیزی و مشهورات یا لوازم آن‌ها موجب چیز دیگری شد، بررسی می‌کنند که دلالت کدام بر مطلب دینی و شرعی قوی‌تر است و همان را گرفته و دیگری را رها می‌کنند. اگر حمل لفظ بر موافق یکی از آن‌ها امکان نداشت و حمل آن‌ها بر موافق لفظ دین نیز ممکن نبود و امکان بطلان آن امر محسوس یا مشهور و یا معقول^۴ که ضد لفظ دینی است، وجود نداشت، می‌گویند حق با لفظ شرعی است زیرا مخبر صادق خبر داده است. در این حالت این گروه مانند قبلی عمل می‌کنند و به همان روش گروه سابق آن را نصرت می‌دهند.» (همان، ۹۰)

و بالأخره گروهی از اهل کلام چون دین خود را صحیح می‌دانند و در صحت آن شک ندارند، می‌اندیشند آن را پیش دیگران نصرت دهند و نیک بدانند و شک و تردید را از آن بزدایند و خصم را به هر شکل که ممکن است دفع نمایند و حتی ممکن است از دروغ، مغالطه و بهت و مکابره بهره‌گیرند؛ زیرا گمان می‌کنند مخالف دین آن‌ها یکی از این دو است: یا دشمن (عدو) است که مانند جهاد و حرب، کذب و مغالطه در جنگ با آن‌ها مجاز است و یا دشمن نیست ولی به دلیل ضعف عقل و فقدان تمییز، بهره خود را از دین نگرفته است و جایز است برای فراهم کردن امکان استفاده چنین کسانی از بهره‌ناگرفته خود از دین، دروغ بگویند و مغالطه کنند، هم‌چنان‌که در مورد کودکان برای بهره‌مندی آن‌ها از سهم خود چنین می‌کنند. (همان، ۹۱)

جای تعجب است که فارابی نظرش را در مورد روش‌های کلامی مورد اشاره خود بیان نمی‌کند و همین سبب سوء برداشت‌هایی شده است. برخی حتی این بیان فارابی در توضیح روش‌های کلامی را به نوعی نقد علم کلام از دیدگاه فارابی دانسته‌اند. اما باید توجه داشت که فارابی بر خصلت خطابی فقه و کلام در موارد مختلف تأکید می‌کند:

« فتحصل صناعة هاتين القوتين و بين انه ليس يمكن ذلك الا بالطرق المشتركة و هي الطرق الخطبيه. » (فارابی، ۱۹۹۰، ۱۴۵)

به نظری صنعت مربوط به دو قوه استنباط آراء و افعال که همان کلام و فقه است، مگر بر مبنای روش‌های خطابی و نه برهانی، امکان وجود نخواهد داشت.

با این توضیح آیا دانش کلام و به تبع، کلام افعال یک صنعت خطابی است که بنا به تعریف خطابه از مقدمات مشهوره و مسلمه استفاده می‌کند تا از آراء و یا افعال شرعی دفاع کند؟



برای پاسخ به این سؤال اولاً توجه به تعریفی دیگر از علم کلام از فارابی لازم است. وی می‌گوید: «وإن رام مع ذلك قوم أن يستنبطوا من الامور النظرية و العملية الكلية ما لم يصرح به واضع الملة . او غير ما صرح به منها محتدين حذوه فيما صرح به حدثت من ذلك صناعة ما أخرى و تلك صناعة الكلام.» (فارابی، ۱۹۹۰، ۱۵۲)

در این تعریف بوجه ایجابی کلام یعنی استنباط عقاید جدید و غیر مصحح تأکید شده است هر چند در ادامه بوجه دفاعی آن در برابر مخالفان هم تأکید می‌شود. در این جا برخلاف تعریف قبلی وظیفه استنتاج آرای کلی نظری و عملی را هم بر عهده متکلم می‌گذارد.

آیا می‌توان آن چه را در جهان اسلام و به ویژه تحت تأثیر ابن‌سینا و به نام کلام فلسفی نشو و نما کرد، تا حدی زیاد در امتداد همین تعریف از کلام دانست؟ آیا این تعریف با آن چه وی در احصاء العلوم درباره روش‌های کلامی می‌گوید، سازگار است؟

شاید بتوان گفت آن چه فارابی به عنوان روش‌های کلامی مطرح کرده است، بیشتر برای دفاع از اعتقادات دینی در میان عامه مردم است نه اثبات آن‌ها برای اهل فلسفه و منطق. موضوع اثبات اعتقادات دینی که جان‌مایه کلام فلسفی است از دیدگاه فارابی در واقع کار فلسفه نظری است.

«الآراء النظرية التي في الملة، براهينها في الفلسفة النظرية و تؤخذ في الملة بلا براهين.» (فارابی، ۱۹۹۱، ۴۷)
همان‌طور که اثبات افعال شرعی که جان‌مایه کلام فلسفی افعال است از دیدگاه وی بر عهده فلسفه عملی است. وی در این باره می‌گوید:

«الفقه في الاشياء العلمية من الملة مشتمل اما على جزئيات الكلليات التي تحتوى عليها الفلسفة النظرية وإما على مثالات لأشياء تحت الفلسفة النظرية فهو إذن جزء من الفلسفة النظرية.» (فارابی، ۱۹۹۱، ۴۷)
از این روی اصل امکان اثبات اعتقادات دینی توسط فلسفه نظری، حتی اگر در اصطلاح فارابی آن را صناعت کلام نخوانیم، مورد قبول وی است و در واقع کار فلسفه مدنی و نظری همین است.

۳- الهیات اخلاقی یا کلام افعال

اگر کلام افعال را با این توسعه در روش‌های آن مشتمل بر روش برهان و جست و جوی حقیقت هم بدانیم که در واقع بخشی از فلسفه نظری و عملی است، در آن صورت می‌توان ایده کلام افعال فارابی را بسیار شبیه به الهیات اخلاقی دانست.



درست است که در میان اهل ملل و ادیان، خطابه کارایی بیشتر دارد و از این روی کلام محقق در تاریخ ادیان بیشتر مبتنی بر همین روش‌های جدلی و خطابی که مورد اشاره قرار گرفت، بوده است، اما هر جا که سخن از اثبات اعتقادات و یا افعال شرع باشد، به نظر فارابی برهان کارایی بیشتر داشته و جایگاه فلسفه نظری و عملی است. اثبات اعتقادات و افعال شرعی خود یکی از وجوه دفاع از دین است که البته به دلیل دشواری مقدمات آن از اقبال عمومی در میان اهل ملل برخوردار نیست.

شاید این تنوع در نقش کلام در میان مسلمانان که فارابی به آن‌ها اشاره می‌کند، قابل مقایسه با تنوع رویکردهای الهیاتی در میان مسیحیان باشد. مثلاً در الهیات تومیستی (کاتولیکی) بر نقش اثباتی و نیز سلبی عقل و به تبع فلسفه در دفاع از دین تأکید می‌شود، اما در میان پروتستان‌ها - به عنوان مثال در الهیات اصلاح‌شده -^{۱۵} کاربرد عقل و به تبع آن فلسفه برای اثبات عقایدی مانند وجود خدا نیست؛ بلکه برای رد مخالف و ملحد است. به علاوه در رویکردهای ایمان‌گرایانه اصل نیاز به توجیه عقلانی حتی صورت‌های خطابی و جدلی هم مورد انکار است و ایمان بر بنیاد یک فعل آزادی نفس و جاهت می‌یابد.

از این رو شاید بتوان فارابی را پیشگام طرح ایده الهیات اخلاقی^{۱۶} دانست که بعدها بیشتر با نام توماس آکویناس در مسیحیت شهرت یافت. آکویناس با بهره‌گیری از متون مقدس مسیحیت و نیز نظریه قانون طبیعی در اخلاق به شرح و بیان و نیز دفاع و توجیه افعال شرعی مسیحیت پرداخت. الهیات اخلاقی از خود متن شروع می‌شود و برای دفاع از متن است اما در مسیر توجیه عقلانی که در پرتو عقل مشترک و یا همان وحی عام^{۱۷} صورت می‌گیرد از زبانی عام‌تر که حتی برای غیرمؤمنان قابل فهم است، استفاده می‌کند و هم‌سویی عقل و وحی را نشان می‌دهد. (C. Meilaender, 1991, 10) فهم عقلانی وحی گاهی با فهم صرفاً ظاهری در تعارض قرار می‌گیرد و ممکن است شائبه مخالفت با متن را به وجود آورد ولی اگر این فرا رفتن از ظاهر متن در پرتو عقل و در چهارچوب ضوابط زبان متن باشد، شاید نتوان آن را مخالفت با متن به حساب آورد.

به هر حال الهیات اخلاقی عبارت از توجیه احکام جزئی اخلاقی در مرحله تصمیم‌گیری اخلاقی نیست تا ادعا شود که چنین چیزی چون چیزی و بی‌شمار است تاب دفاع عقلانی ندارد، بلکه برای ارائه یک نگرش هنجاری بنیادین درباره زندگی آدمی است که همسوبا جهان‌بینی یا آراء نظری او بوده و در ساختار منسجم و حیاتی-عقلانی نظم و نسق گرفته است. (Häring, 1978, 6)



۱-۳: کارکرد الهیات اخلاقی یا کلام افعال

بدون تردید مهم‌ترین کار الهیات اخلاقی یا کلام افعال شرح و بیان و دفاع از مواضع ارزشی دینی است. اگر الهیات نظری متعارف این نقش را در دفاع از آراء و باورهای اعتقادی دینی دارد و علاوه بر ارائه یک مجموعه نظام‌وار از ساختار عقیدتی یک دین، برای معقولیت و توجیه آن از همهٔ سرچشمه‌های مجاز معرفت مانند عقل و حس و قلب بهره می‌گیرد، الهیات اخلاقی نیز در قیاس با افعال شرعی همین جایگاه را دارد.

براین اساس کلام افعال برای توجیه ساختار ارزشی شرع که جزئیات آن در فقه بیان می‌شود و دفاع از آن در برابر اشکالات مخالفان نقشی مهم دارد. (البته ممکن است همان رویکردهای مختلف کلامی را که فارابی ذکر می‌کند، در این جا نیز داشت و مثلاً مانند گروه اول نیازی به اثبات یا دفاع ایجابی از افعال شرعی ندید و صرفاً معطوف به ابطال افعال مخالف شرع بود و یا از روش‌های دیگر و حتی از روش برهانی در دفاع از نظام ارزشی دین استفاده کرد.) در این که چنین نقشی برای علم کلام در تاریخ اسلام مغفول مانده است و متکلمین افعال نداریم، تردیدی نیست و این نقطه ضعفی بزرگ است که تأخیر در جبران آن لطماتی زیاد به اعتماد نسل جوان به ساختار ارزشی شریعت و فقه می‌زند. البته تردیدی نیست که دفاع از همهٔ نصوص افعال به صورت عقلانی و ابطال عقلانی همهٔ ادعاهای خلاف آن شاید محال باشد ولی این محال بودن رسیدن صددرصد به هدف، نباید مانع تلاش برای وصول به همان هدف در حد و اندازه‌ای پایین‌تر باشد. همان‌طور که اصل اعتقاد و اطمینان به یک ساختار ارزشی قابل افزایش و کاهش است، دفاع از آن نیز در درجات مختلف ممکن است و می‌تواند نقشی مهم در افزایش و یا حفظ اعتقاد به آن نظام ارزشی ایفا کند. افزون بر این الهیات اخلاقی می‌تواند نقشی مهم در رد و ابطال نگرش‌های غیردینی به اخلاق برعهده گیرد.

۲-۳: روش‌شناسی کلام افعال

همان‌طور که در ابتدای مقاله عنوان کردیم، هدف ما تنها طرح مسئله و بازکردن مسیری است که بحث‌های زیادی را در راستای این موضوع در پی خواهد داشت. از جمله این که آیا در مسیر دفاع از آراء یا افعال تنها باید به گزاره‌های عقلی محض استناد جست یا می‌توان از دستاوردهای تجربی هم مدد گرفت؟ به عنوان مثال در مورد این که آیا می‌توان برهان نظم را دلیل مجاز بودن اعتقاد به خدا دانست، جای بحث و گفت‌وگو است که مشابه آن در دفاع از افعال دینی قابل طرح است؟ یا این که آیا مثلاً مشهورات و مقبولات و یا مجربات می‌توانند در راستای توجیه و احتمالاً تصحیح افعال دینی به کار آیند یا باید صرفاً از احکام عقل عملی (مستقلات عقلیه) بهره گرفت؟

پرسشی دیگر که می‌توان مطرح کرد این است که آیا روش توجیه و دفاع از آراء و عقاید دینی صرفاً باید در قالب قیاس باشد یا می‌توان از شکل‌هایی دیگر مانند استقراء یا «بهترین تبیین» نیز بهره گرفت؟ جالب است که گاهی می‌بینیم برخی از بزرگان کلام اسلامی حتی بهره‌گیری از روش‌های مغالطی برای دفاع از حقیقت دینی اعم از رأی و عقیده یا فعل را مجاز می‌دانند.

اما صرف نظر از بحث افعال غیر مصّرح در شرع و تأسیس یا اصلاح آن‌ها بر اساس امور مصّرحه در شرع یا علت‌های تشریح، آن‌چه بیشتر جای بحث و تأمل دارد، این موضوع است که آیا تصریحات شرعی (اعتقادات و افعال) ممکن است در رهگذر تبیین عقلانی آن‌ها توسط متکلمین در معرض تصحیح یا تأویل قرار گیرند؟ در این‌که برخی از عقاید مصّرحه در شریعت نیازمند تأویل است، تردیدی نیست. آیاتی که از آن‌ها بوی تشبیه استشمام می‌شود معمولاً برخلاف ظاهر آن‌ها به صورتی سازگار با برداشت‌های بنیادین عقلی و نقلی ما در مجموعه اعتقادات دینی قرار می‌گیرند. اگرچه برخی با گشاده‌دستی آیات قرآن کریم و روایات معصومین را تأویل می‌کنند، اما روشن است که این کار باید در چهارچوب ضوابطی که از جمله آن‌ها ضوابط زبان است، باشد. اگر مثلاً بر حسب احکام عقلی چیزی ممتنع است اما در بیان صریح دینی مجاز دانسته شده است به گونه‌ای که هیچ احتمال معنایی دیگر در آن روا نیست، شاید بهتر باشد به جای تأویل، توقف کنیم و به ناسازگاری خرد خود با امر مصّرح شرعی اعتراف کنیم. البته این‌که پس از قبول این ناسازگاری چه باید کرد، پرسشی جدی فراروی ما است.

راه حل کسانی مانند کرکگور آن است که جوهر اصلی ایمان، تن دادن به این تعارض و فرارفتن از ساحت عقلی (اخلاقی) است. به هر حال مواردی از آیات و روایات چنین می‌نماید که تعارضی جدی میان یافته عقل با آن‌چه داده وحی است، وجود دارد که سزاوار است درباره آن‌ها بحث شود.

۴- ضرورت و اهمیت پرداختن به کلام افعال

در بحث آراء و عقاید، فقه مصطلح امروزی به طور کلی موضوع را اعم از شرح و بیان و یا دفاع از باورهای دینی به کلام واگذاشت و از این رو متکلمین با رویکردهای مختلف به نظم و نسق دادن به عقاید اسلامی و دفاع از آن‌ها پرداختند. تنوع دیدگاه‌های کلامی در عقاید، از دو چیز سرچشمه می‌گیرد: نخست سرچشمه‌های معرفتی و دیگر روش‌های معرفتی. این‌که دامنه شریعت را فقط تصریحات موجود در قرآن کریم و سخنان رسول (ص) بدانیم یا مائورات ائمه معصومین (ع) را نیز بخشی از آن بدانیم، یکی از مهم‌ترین عوامل اختلاف در ساختارهای



کلامی در جهان اسلام است. به عنوان مثال اختلاف درباره این‌که آیا در سامان دادن به عقاید دینی فقط به نصوص شرعی و لوازم زبانی آن بها دهیم یا به عقل نیز در تصحیح آن نصوص و کشف لوازم عقلی آن‌ها اعتبار بخشیم، کلام اهل سنت و جماعت را از کلام معتزلی متفاوت می‌کند. اما در فقه افعال که در طول تاریخ اسلام دانشوران بزرگی عهده‌دار آن شدند، وظیفه فقهی مصطلح یعنی استنباط احکام افعال غیرمصرّح در شریعت بر اساس احکام مصرّح و بحث نصرت و دفاع از آن‌ها که در حیطه کلام مصطلح می‌باشد، از یکدیگر جدا شده است. بخش نخست در متون فقهی با ظرافت دنبال شده است و حجم و دقت آن متون شگفت‌انگیز است. اصول فقه یا منطق این استنباط به نوبه خود دانشی عمیق و بدیع است.

اما جای تأسف است که متکلمین کار خود را به نصرت آراء محدود کردند و از آن طرف فقیهان نیز صرفاً به استنباط احکام فعل پرداختند و وظیفه نصرت افعال دینی بدون متولی ماند. درباره چرایی این اتفاق می‌توان تحلیل‌هایی مختلف ارائه نمود. مثلاً ممکن است بگوییم توجیه و دفاع عقلانی از افعال دینی بر خلاف دفاع عقلانی از عقاید دینی کاری بس دشوار است یا بگوییم در حوزه افعال، عقل آدمی ادراک مستقل ندارد و تکیه بر مشهورات نیز به کار دفاع و توجیه آن‌ها نمی‌آید. یا ممکن است بگوییم ادراکات عملی آدمی بسیار خطاپذیر و در معرض وسوسه هوی و هوس است و نمی‌تواند مبنای توجیه و یا تصحیح احکام شرعی افعال قرار گیرد.

در برخی از این گفته‌ها حتی فرض شده است که حسن و قبح اموری مانند عدالت و ظلم، عقلی است اما به رغم قبول آن، عقل را فاقد قدرت تشخیص مصادیق عدالت و یا ظلم دانسته و در عمل، شرع را مبنای احکام محتوایی اخلاق می‌دانند. در واقع از نظر اینها عقلی بودن حسن و قبح عدالت و ظلم فاقد نقش تصحیحی در شریعت است؛ زیرا موضوع آن احکام یعنی عدالت و ظلم کاملاً شرعی است و عقل قادر به شناخت آن نیست! اگر چایی از راه شریعت دریافتیم که مثلاً انجام کاری عدل است، عقل حُسن آن را در می‌یابد. اما پرسش جدی این است که اگر عقل خود قادر به درک هیچ مصداقی از عدالت نیست چطور می‌توان حُسن آن را عقلی دانست؟

اگر حُسن عدالت را به این معنا عقلی بدانیم که عقل مصادیق عدالت را در می‌یابد و هم زمان بر حُسن آن‌ها صحه می‌گذارد در آن صورت اگر بخواهیم سامانه افعال شرعی را که حسب فرض عادلانه است نظم و نسق بخشیم شاید گاهی نیاز به تخصیص یا تقیید و یا حتی تأویل در برخی از مصرّحات افعال شرعی باشد. البته همان‌طور که گفته شد این تصحیح و تأویل باید در چهارچوب ضوابط زبان عربی باشد در غیر این صورت در وضعیت استقرار تعارض بین حکم عقلی و نصّ شرعی باید از تأویل نصّ شرعی به صورت غیرمجاز اجتناب کرد.

در این صورت باید دید که آیا بحث تعادل و تراجیح که در آخر اصول فقه مطرح می‌شود، می‌تواند راه‌گشا باشد و مثلاً درباره تعارض مستقر نص شرعی و دلیل عقلی داوری کند. بدون تردید در برخی از وجوه مانند این‌که نص شرعی از ادله ظنی هم‌چون خبر واحد باشد، کار داوری سهل‌تراست تا جایی که مثلاً تعارض میان نص شرعی، قرآنی و حکم عقلی باشد.

این نکته که ما نمی‌توانیم همه احکام شرعی را بر اساس ادله عقلی یا حتی آراء محموده اخلاقی (مشهورات) توجیه و تبیین کنیم، نمی‌تواند برای عدم استفاده از احکام عقلی در مواردی که می‌توان به دفاع از حکم فعل یا دیدگاه ارزشی دین پرداخت، عذری باشد. در خود آراء و عقاید نیز این اشکال وجود دارد؛ آیا می‌توان برای همه آراء و عقاید دینی دفاع عقلانی مستقل داشت؟ چرا متکلمین به رغم نکته فوق، تلاش عقلانی در دفاع از آراء دینی را حتی المقدور رها نکردند؟

آیا مضمون این روایت امام رضا (ع) که فرمود:

«رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَا أُمَّرْنَا»، [قال الراوی:] «فَقُلْتُ لَهُ: «فَكَيْفَ يُحْيِي أُمَّرَكُمْ؟» قَالَ: «يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا.» (ری شهری، ۱۳۸۴، حدیث ۱۳۷۹۷) این نیست که مردم و به ویژه مخالفان اگر محاسن کلام ما یا همان شرح و بیان معقول سخنان ما را دریابند، از آن تبعیت می‌کنند؟ این شرح و بیان در حوزه افعال که امروزه بیش از حوزه عقاید مورد هجوم است، شاید ضرورت بیشتری دارد.

کمتر کسی است که با فضای شبه‌ناک و چالش‌های جدید دینی آشنایی داشته باشد و بر این سخن صحه نگذارد که نوک پیکان الحاد در دوران جدید بیش از اعتقادات به افعال دینی سوگیری شده است. ارزش‌های اخلاقی دینی امروز در معرض شدیدترین تهاجم‌های الحادی هستند و ایمان‌گرایی دیگر حریف این موج نیست. اگر مسأله شرور در طول تاریخ، لانه زنبور الحاد بودند، امروز ناتوانی در دفاع از ارزش‌های اخلاقی دینی مانند بندگی و تکلیف‌مداری آدمی، لانه زنبور خطرناک‌تری برای ایمان دینی است، زیرا اگر مادی‌گرایی اخلاقی و بی‌توجهی به ارزش‌های متعالی دینی در عمل، بر زندگی کسی سایه افکند، چون خوره‌ای همه باورها و اعتقادات دینی او را در برمی‌گیرد. مؤمنانی که تحت عناوین مختلف مانند لذت‌گرایی یا خودسری که گاهی خودآیینی نیز خوانده می‌شود، در اسارت هوی و هوس درآمده‌اند و چنان زندگی می‌کنند که هیچ نشانی از آن باورهای سترگ ایمانی در عمل نیست، به راحتی در معرض از دست دادن باورها و اعتقادات ایمانی خود هستند. از این رو دفاع از هویت عمل دینی و نشان دادن معقولیت آن کمکی بزرگ به دین‌داری افراد است.



قرآن کریم در مورد کسانی که گرفتار اعمال خلاف شرع و عقل هستند می‌گوید:
«مُتَّمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السَّوْأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» (روم/۱۰) «عاقبت کسانی که در بدی فرورفته‌اند، تکذیب و حتی استهزاء آیات الهی است.»



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نتیجه‌گیری

شرح و بیان عقلانی نظام ارزشی دین که گاهی نیازمند تصحیح برخی از فقرات فقهی است، لزوماً به معنای باز کردن فضای هرج و مرج در استنباط فقهی نیست. اگرچه متأسفانه این نگرانی جدی است و به همین دلیل برخی از فقهای عظام با عبارت «و یلزم منه فقه جدید» با احتیاطی فراوان در برابر آن ایستادگی می‌کنند و البته باید در حد ممکن در این خصوص احتیاط کرد. اما ترس از ورود نااهلان به عرصه استنباط فقهی که کاملاً موجه است، نباید مانع دست‌یابی به دفاع عقلانی از احکام فقهی - البته به حسب وسع انسانی ما که گاهی به ندرت مستلزم تصحیح و تقیید در برخی از احکام افعال است - شود. همان‌طور که به قول علامه طباطبایی ترس از وقوع خطا در معرفت که ممکن است در مجموعه معرفت‌های ما وجود داشته باشد، نباید مانع پذیرش معارف صحیح - یا آن‌چه که طبق ضوابط معرفت‌شناسی صحیح به نظر می‌آید - گردد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پی‌نوشت‌ها

۱. واژه وضع و به تبع واضع در اصطلاحات امروزی اخلاق بیشتر به معنای اعتبارکردن چیزی است و در مقابل کشف امر واقع به کار می‌رود اما روشن است که در این جا به معنای بیان چیزی است اعم از این که بیان امر واقعی باشد یا انشاء یک طلب و نهی اعتباری.
۲. فارابی در کتاب الملة هم همین تعریف را با اندکی اختلاف در عبارت برای فقه می‌آورد. (فارابی، ۱۹۹۱، ۵۰)
۳. این عبارت در متن احصاء العلوم که توسط محسن مهدی تصحیح و در مجموعه کتاب الملة و نصوص اخری چاپ شده است "بالملة" است که مانند تعریف فقه در کتاب الملة است. رک: فارابی (۱۹۹۱)، إحصاء العلوم، در کتاب الملة و نصوص اخری، تصحیح محسن مهدی، الطبعة الثانية، بیروت: دار المشرق، ۵۰.
۴. البته در آن جا فارابی می‌گوید: «فقه دانشی است که با اخذ یکی از امور عملی جزئی که شارع به آن‌ها تصریح کرده، شروع می‌شود و در چهارچوب غرض شارع، حکمی را که به آن تصریح نشده است، استخراج می‌کند».
۵. مثلاً ابوحنیفه نعمان بن ثابت کتابی با همین عنوان الفقه الاکبر در زمینه اعتقادات دارد.
۶. محمدرضا مظفر حُسن و قبح را از جنس امور عقلایی و آراء محموده می‌داند، ولی باز امکان کشف حکم شرعی را از روی آن می‌پذیرد، زیرا شارع را رئیس عقلا می‌داند اما محمد باقر صدر برواقعی بودن حسن و قبح و به تبع کشفی بودن حکم عقل به حسن و قبح تأکید دارد. (مظفر، ۱۳۸۶، ۱۲۵؛ صدر، ۱۹۷۸، ۴۳۰)
۷. وی می‌گوید: «و أما ما یسمى بالدلیل العقلی الذی اختلف المجتهدون والمحدثون فی انه هل یسوغ العمل به أو لا فنحن وإن کنا نؤمن بأنه یسوغ العمل به و لکننا لم نجد حکماً واحداً یتوقف إثباته علی الدلیل العقلی بهذا المعنی بل کل ما یشب بالدلیل العقلی فهو ثابت فی نفس الوقت بکتاب أو سنة.» (صدر، ۱۹۹۸، ۱۲)
۸. این قاعده که به صورت «ما حکم به العقل حکم به الشرع» بیان می‌شود موافقان و مخالفان زیادی دارد که برای آشنایی با ادله آن‌ها مراجعه کنید به: رشدی محمد، ۲۰۰۸، ۱۹۳-۲۶۱.
۹. برخی از اشاعره به این دلیل که اصل ثبوت حسن و قبح به معنای ممدوحیت نفس الامری و یا مذمومیت نفس الامری را بدون خطاب شرع مجاز نمی‌دانند به تبع امکان درک عقلی آن را هم منتفی می‌دانند اما برخی دیگر صرفاً بر ناتوانی عقل در درک حسن و قبح به دلایل مختلف تأکید دارند.
۱۰. مرحوم سید کاظم یزدی می‌گوید این‌ها به دلیل کثرت وقوع خطا در احکام عملی عقل آن را از اصل بی اعتبار می‌دانند و در واقع حکم عقل را نمی‌پذیرند. (یزدی، ۱۴۲۶، ۱، ۱۱)



۱۱. برای بررسی تعریف‌های مختلف کلام مراجعه کنید به: حیدرپور، ۱۳۸۵، ۱۳۱-۱۵۶.
۱۲. وی می‌گوید: «فأما الإحتجاج على المخالفين بقول الأئمة أو بمعاني كلامهم لمن يحسن الكلام فطلق، و على من لايسحن فمحظور محرم.»
۱۳. روشن است که منظور از تصحیح شرایع و ادیان به این معنا نیست که در آن‌ها خطا وجود دارد بلکه ناظر به فهم ما درباره آن‌ها است.
۱۴. منظور از رد محسوس یا معقول نشان دادن این است که در واقع محسوس یا معقول نبوده است و نه این‌که به رغم قبول معقول بودن آن، آن را رد و انکار کنیم.

15. Reformed Epistemology

16. Moral Theology

۱۷. در برابر وحی خاص و به معنای راهنمایی عمومی عقلی است که در قالب ادراکات اولیه فطری برای همگان در دسترس است.





منابع و مأخذ

۱. جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، مجموعه مقالات، تهران: انتشارات حکمت.
۲. حیدر پور، احمد (۱۳۸۵)، بررسی تعاریف علم کلام، معارف عقلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، شماره ۳، صص ۱۳۱-۱۵۶.
۳. راغب اصفهانی (۱۹۸۸)، الاعتقادات، تحقیق: الدكتور شمران العجلی، بیروت: مؤسسه الأشرف.
۴. رشدی محمد، عرسان علیان (۲۰۰۸)، دلیل العقل عند شیعة الامامیه، بیروت: مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی.
۵. شیخ صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۷۱)، الاعتقادات، تحقیق عصام عبدالسید، طبعة الاولى، قم: المؤتمر العالی الألفية الشيخ المفید.
۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۶۴)، امالی، ترجمه حسین استاد ولی، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش های اسلامی.
۷. صدر، محمد باقر (۱۹۷۸)، الحلقة الثالثة، مجلد الاولى، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۸. ———، (۱۹۹۸)، الفتاوى الواضحة، تعليقه السيد محمد حسين فضل الله، الطبعة الثانية، بیروت: دارالاملاک للطباعة والنشر والتوزيع.
۹. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۱)، الميزان في تفسير القرآن، جلد ۹، قم: اسماعیلیان.
۱۰. فارابی، ابو نصر (۱۹۹۶)، إحصاء العلوم، تصحيح الدكتور على بوملحم، دار و مكتبة الهلال.
۱۱. ———، (۱۹۹۱)، كتاب الملة ونصوص أخرى، تصحيح محسن مهدي، الطبعة الثانية، بیروت: دارالمشرق.
۱۲. ———، (۱۹۹۰)، كتاب الحروف، تصحيح محسن مهدي، الطبعة الثانية، بیروت: دارالمشرق.
۱۳. قاضی ایچی (بی تا)، المواقف في علم الکلام، بیروت: عالم الکتب.
۱۴. قی، میرزا ابوالقاسم (۲۰۰۹)، القوانين المحکمه في الاصول المتقنه، شرح و تعليق سيد رضا حسين صبح، جلد ۳، انتشارات ثامن الحجج.
۱۵. لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۲)، سرمایه ایمان، تصحيح صادق لاریجانی، تهران: الزهراء.
۱۶. محمدی ری شهری؛ محمد (۱۳۸۴)، ميزان الحكمة، ترجمه حمیدرضا شیخی، ج ۸، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۱۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶)، اصول الفقه، الطبعة الثانية، نجف: دار النعمان.



۱۸. یزدی، شیخ محمد ابراهیم (۱۴۲۶)، حاشیة فرائد الاصول، تقریرات سید محمدکاظم یزدی، جلد اول، قم: دار الهدی.

19. Gilbert C. Meilaender, (1991), **Faith and Faithfulness: Basic Themes in Christian Ethics**, Notre Dame: University of Notre Dame

20. Bernard Häring, C.Ss.R. (1978), **Free and Faithful in Christ: Moral Theology for Priests and Laity**, Volume I: General Moral Theology, Middlegreen, Slough: St. Paul Publications.

21. Mahdi, Muhsin (1972), **Alfarabi on Philosophy and Religion**, Philosophical Forum 4 (1):5





محمدحسین زاده^۱ | اعتبار عقل از راه عقل در دستگاه مبنایان؛ تبیین و ارزیابی*

چکیده

مبنایان با این معضل روبرو است که چگونه می‌توان معرفت و معرفت‌های عقلی را از راه منع عقل ارزیابی کرد؟ براساس این اشکال، اعتبار عقل، خود از راه عقل اثبات می‌شود که این دوری آشکار است. در این نوشتار پس از تبیین و تقریر نقد پیش گفته، به بررسی و ارزیابی آن می‌پردازیم و با تأمل در تقریرهای اشکال به این نتیجه رهنمون می‌شویم که این اشکال، متوجه خود پایه‌ها و مبادی و نه ابتدای گزاره‌های نظری بر مبادی بدیهی هستند. پیامد این کاوش ژرف و دشوار این است این گونه اشکالات شکاکانه را به دو گونه می‌توان پاسخ گفت: پاسخی ویژه و پاسخی عام. افزون بر ارائه پاسخی ویژه با تمرکز بر معیار صدق و راه‌حل‌های اندیشمندان مسلمان در این مسأله، می‌توان پاسخی نقضی و حلی عام بسیاری ارائه کرد که دسته‌ای از آن پاسخی بر استدلال ناپذیری و نیز شهودی بودن مبنایان برگزیده استوار است.

واژگان کلیدی: معیار صدق، علم حضوری، اولی، ذاتی، اولیات، عقلانیت و استدلال ناپذیری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۰

۱- عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). mohammad_h@qabas.net