

کارکرد حدیث در دانش کلام

محمد شعبانپور*

استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۱)

چکیده

علم کلام، علمی است که درباره اصول و عقاید اسلامی بحث می کند و با استفاده از روش های مختلف استدلال به دفع شبهات مخالفان می پردازد. حدیث نیز به معنای سخنی است که حاکی از قول و فعل و تقریر معصوم باشد. این پژوهش با روش تحلیل محتوا به کارکرد حدیث در کلام می پردازد و این نتیجه به دست آمد که در دوره نخست کلام اسلامی بنای متکلمان بر آن بود که اعتقادات اسلامی را با ذکر آیات و روایات بیان کنند و حتی در دوره کلام عقلی نیز حدیث به کلی کنار گذاشته نشده بود ولی امروزه یکی از مشکلات اساسی که در کلام وجود دارد فاصله گرفتن آن از کلام نقلی است در حالی که حدیث در تبیین مسائل کلامی به ویژه در برخی از مسائل جدید آن، همچنان جایگاه برجسته ای دارد.

واژگان کلیدی: علم کلام، حدیث، کلام نقلی، کلام عقلی، مسائل جدید کلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* E-mail: mohamadshabanpour@gmail.com

۱. طرح مسأله

علم کلام از کهن ترین علوم دینی و دانش‌های بشری می‌باشد، یکی از مهمترین اهداف و رسالت‌های این علم، تبیین و تثبیت عقاید دینی و پاسخ‌گویی به سؤالات دینی و اعتراضات مخالفان است. این رسالت، یکی از شئون پیامبران و رهبران الهی بوده‌است و بدین جهت می‌توان گفت: تاریخ علم کلام، با تاریخ ادیان آسمانی آغاز می‌گردد.

بی‌تردید دفاع از عقاید دینی، جایگاه ممتاز و نقش برجسته‌ای در بالندگی اصل دین دارد. چنین مطلبی مشترک همه ادیان و مذاهب بوده، اختصاص به دین و مذهب خاصی ندارد. از این رو در اسلام نیز برای رونق معارف دینی از روش تبیین و دفاع از عقاید به نحو کلامی بهره برده شده است. با مروری بر آیات قرآن این حقیقت به خوبی آشکار می‌شود که قرآن کریم به طور وسیعی به این بحث پرداخته‌است و راهنمایی‌های مطرح شده در آیات قرآن مشکلات قابل توجهی را از پیش روی بشریت برمی‌دارد؛ ولی بدیهی است که در برابر نیازمندی‌های گسترده بشر بسیار اندک بوده و کافی نیست. افزون بر این، در تعداد قابل توجهی از این آیات، فقط به اصل تبیین و معرفی مسائل کلامی پرداخته و از جزئیات، سخنی به میان نیامده‌است و اگر سخن روشنگری چون حدیث به آن ضمیمه نشود کارایی مورد نظر را نخواهد داشت. از این روی این پژوهش در صدد است تا با تکیه بر آیات قرآن و احادیث اهل بیت (ع) و مطالعه دانش کلام به کارکردهای ویژه حدیث در این دانش دست یابد. بدیهی است پیش از آنکه به موضوع اصلی بحث بپردازیم باید برخی از مبادی تصویری این بحث و واژگانی که در فهم این بحث تاثیرگذار است را به اختصار شرح دهیم.

۲. معناشناسی حدیث

حدیث در لغت ضد قدیم و به معنی کلام، خبر و جدید است (ر.ک؛ صحاح اللغه، لسان العرب، مجمع البحرین، قاموس المحيط، ذیل ماده) و چون هر خبر و سخنی، حاکی

از مطلب تازه و جدید است آن را حدیث می‌نامند از این روی احکامی که از ناحیه شخص پیامبر (ص) انتشار یافته حدیث نامگذاری شده و در مقابل قرآن که به عقیده بیشتر اهل سنت (یعنی اهل الحدیث به‌ویژه احمد بن حنبل) کلام قدیم است، قرار گرفته است (ر.ک؛ مدیر شانه‌چی، علم الحدیث، ص ۲۱، سال ۱۳۸۸، به نقل از فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ابن حجر عسقلانی).

حدیث در اصطلاح، کلامی است که حاکی از قول و فعل و تقریر پیامبر (ص) باشد (ر.ک؛ همان، به نقل از وجیزه شیخ بهایی)^۱. منتهی بعدها اهل سنت قول و فعل صحابه را در احکام، به عنوان بخشی از حدیث و منبع احکام قرار دادند. (چون به عدالت مطلق آنان اعتقاد دارند). چنانکه امامیه روی مبانی کلامی خود، قول و فعل ائمه (ع) را در شمار حدیث می‌دانند. بنا بر این حدیث نوع خاصی از خبر است که به اعتبار مفادش، تازه و جدید است. از حدیث به سنت، اثر، روایت نیز تعبیر شده است (ر.ک؛ مدیر شانه‌چی، تاریخ حدیث، ۱۳۸۸، ص ۹-۱۰).

۳. تعریف علم کلام

درباره تعریف علم کلام از سوی متکلمان دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است بهترین تعریف از آن استاد شهید مرتضی مطهری است. وی در تعریف علم کلام می‌گوید: «علم کلام علمی است که درباره اصول و عقاید اسلامی بحث می‌کند به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید» (کلیات علوم اسلامی، ج ۲ بخش کلام، ص ۲۰). امتیاز این تعریف در این است که توضیح و تبیین عقاید اسلامی را از وظایف کلام و متکلم دانسته است زیرا چه بسا منشا شبهات و اعتراضات مخالفان عقاید دینی تفسیرهای نادرست آنان نسبت به عقاید و مفاهیم دینی باشد (ر.ک؛ علی ربانی گلپایگانی، مدخل و درآمد علم کلام، ۱۳۷۲: ۳۹).

۳-۱. موضوع علم کلام

موضوع علم کلام آراء مختلفی به شرح زیر نقل شده است.

الف. موجود بما هو موجود

ب. ذات و صفات خداوند

ج. اصول عقاید دینی

د. اوضاع شریعت (ر.ک؛ همان، ص ۱۲۲).

بنا بر نظریه نخست، فلسفه و کلام از نظر موضوع متحد، و برپایه آرای دیگر، موضوع آن متمایز می‌باشد؛ چنانچه محقق لاهیجی در شوارق الهمام پس از نقل و بررسی آرای پیرامون موضوع علم کلام گفته: «فَالصَّوَابُ أَنْ لَا يُفَرَّقَ بَيْنَ الْكَلَامِ وَالْفَلَسَفَةِ الْإِلَهِيِّ بِحَسَبِ الْمَوْضُوعِ بَلْ يَجِبُ أَنْ يُجْعَلَ مَوْضُوعَ كَلِّ الْعُلَمَاءِ الْمَوْجُودُ بِمَا هُوَ الْمَوْجُودُ» رای صحیح این است که میان کلام و فلسفه الهی از نظر موضوع تفاوتی گذاشته نشود بلکه موضوع هر دو علم موجود بما هو موجود به شمار آید (ر.ک؛ همان به نقل از شوارق الهمام: ۱۱). البته براساس تعریف شهید مطهری از علم کلام، رای سوم به صواب نزدیکتر است.

۳-۲. اسلوب و روش بحث در علم کلام

چنانکه در تعریف علم کلام گفته شد، متکلم در مواردی در بکارگیری روش‌های مختلف استدلال مجاز است از این روی می‌تواند از روش جدال احسن (نحل/ ۱۲۵) استفاده کند به همین منظور هشام بن حکم به خاطر بهره‌گیری از این روش در مناظره با عمرو بن عبید معتزلی پیرامون مسأله امامت مورد تکریم امام صادق (ع) قرار می‌گیرد (ر.ک؛ اصول کافی، ج ۱: ۱۲۹). همچنین متکلم غالباً در بحث‌های خود موضع‌گیری دینی داشته و می‌کوشد تا عقیده‌ای را که از قبل پذیرفته است از طریق استدلال عقلی به اثبات برساند

برخلاف فیلسوف که چنین موضع گیری برای او مطرح نیست. به عبارت دیگر متکلم می‌کوشد تا بحث‌های عقلی را در استخدام اثبات عقاید دینی گرفته و تلاش او بر این است که اندیشه‌های عقلی با ظواهر شرعی مطابق باشد اگرچه احیاناً برخی از متکلمان از این خط منحرف شده و برای اثبات اندیشه‌های کلامی خود دست به تأویل ظواهر زده‌اند (ر.ک؛ مدخل علم کلام: ۱۲۷).

۳-۳. غایات علم کلام

براساس تعریف ارائه شده، برای علم کلام غایات ذیل مترتب می‌گردد:

- الف. کسب معرفت تفصیلی در زمینه عقاید دینی
- ب. ارشاد و هدایت مستر شدان و هدایت جویان
- ج. الزام معاندان، و پاسخگویی به شبهات مخالفان
- د. اثبات موضوع برای سایر علوم دینی (ر.ک؛ همان، ص ۱۳۲).

۴. اعتبارسنجی احادیث کلامی

پیش از بکارگیری حدیث در حوزه اندیشه و کلام باید به حجیت آن معتقد بود. از این روی تمام فرق شیعه و سنی حجیت آن را فی الجمله پذیرفته‌اند، ولی در عین حال دیدگاه‌های یکسانی در این باب نداشته‌اند به همین جهت در اینجا به محل نزاع و دیدگاه‌های مختلف و ملاک‌های افراط و تفریط در بکارگیری حدیث در حوزه کلام پرداختم. پرواضح است که بعد از قرآن کریم حدیث، دومین منبع و سند دین شناسی است و تکیه گاه عمده ی عالمان دین به شمار می‌رود. و بسیاری از علوم از این منبع حیات بخش سرچشمه می‌گیرند و از آن استفاده می‌کنند. اساساً به هیچ روی نمی‌توان علوم اسلامی را جدای از حدیث مطالعه کرد. به خصوص عالمان و دین پژوهان که بدون

مدد جستن از حدیث نمی‌توانند به نگرش‌های عمیق و همه‌جانبه دست یابند. لکن در حوزه مباحث کلامی یک نکته اساسی و قابل تامل وجود دارد و آن این که با توجه به اینکه بسیاری از روایات مورد استفاده در مسائل اعتقادی، روایات آحاد ظنی است این پرسش اساسی مطرح است که آیا در مسائل و موضوعات کلامی، می‌توان از روایات آحاد ظنی استفاده کرد یا خیر؟ آیا می‌توان از این دسته از روایات برای معتقد شدن به اصلی از اصول اعتقادات یا شاخه‌ای از فروع آن استفاده کرد یا نه؟ به دیگر سخن آیا ظنون حاصله از روایات آحاد در حوزه اندیشه و کلام، در بحث کلی عدم اعتبار ظنون باقی است یا به دلایل خاصی از آن استثنا شده و در نزد شارع معتبر شناخته شده‌اند.

متکلمان در بکارگیری حدیث به دو گروه طرفدار حجیت خبر واحد و طرفدار عدم حجیت خبر واحد تقسیم شده‌اند. همچنین اصولیون نیز در بحث قطع و ظن و به هنگام بحث از ظنون معتبره در حوزه عمل مکلفان در حاشیه مباحث خود به بحث از حجیت اخبار آحاد در مسائل اعتقادی و حوزه اندیشه مکلفان نیز پرداخته‌اند و در این زمینه دیدگاه‌های مختلف مطرح شده است:

الف. عالمان اهل سنت بی‌آن که تفاوتی بین اخبار آحاد فقهی و غیرفقهی بگذارند، همه روایات منقول از افراد ثقه و مورد اطمینان - که اصطلاحاً - صحیح نامیده می‌شود معتبر و حجت می‌دانند و عمل و اندیشه خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنند.

ب. در میان عالمان شیعه اختلاف به شرح زیر است:

۱. عده‌ای از اصولیون شیعه از جمله شیخ مفید، سید مرتضی، ابن ادریس، قاضی ابن براج و طبرسی روی مبنای خودشان اخبار آحاد را چه در حوزه های فقهی، و چه در حوزه های کلامی تفسیری و... فاقد اعتبار و حجت دانسته و تمامی اخبار آحاد را تحت یک اصل کلی «عدم اعتبار ظنون» باقی می‌گذارند (ر.ک؛ التذکره باصول الفقه، ج ۹: ۴۴؛ فرائد الاصول، ج ۱: ۱۰۹؛ معالم الدین، ۱۷۹).

۲. بسیاری از اصولیون امامیه مانند شیخ طوسی، شیخ انصاری، مرحوم مظفر و... اخبار آحاد موثق در حوزه عمل واحکام فقهی را با عنوان «ظنون معتبر» اعتبار دانسته‌اند (ر.ک؛ همان؛ اصول فقه، ج ۳: ۷۵؛ معارج الاصول: ۱۸۹) ولی در حوزه اندیشه و کلام اختلاف نظر دارند:

*محقق نائینی و علامه طباطبائی و جمعی دیگر از علمای شیعه هر گونه ظن از جمله خبر واحد را در مباحث اعتقادی و مسائل کلامی فاقد اعتبار می‌دانند و بر این باورند که در عرصه اندیشه نمی‌توان به چیزی جز علم استناد کرد؛ زیرا در مسائل اعتقادی باب علم مفتوح است و می‌توان از طریق براهین عقلی و نقلی قطعی نسبت به اصول دین از قبیل معرفه الله و معرفت الهی و... تحصیل علم نمود. بدیهی است با انفتاح باب علم نوبت به ظن نمی‌رسد.

مرحوم نائینی در بحث حجیت خبر واحد می‌نویسد: «ان الخبر انما یکون شمولاً لدلیل الحجیه اذا کان ذا اثر شرعی؛ خبر تنها آن گاه مشمول دلیل حجیت است که دارای اثر شرعی باشد و چون بر خبر واحد در این حوزه هیچ اثر شرعی مترتب نیست قهراً حجت نبوده و از اعتبار کافی برخوردار نیست» (اجودالتقریرات، ج ۲، ۱۳۵۲: ۱۰۶).

*علامه طباطبائی نیز در تفسیر المیزان به روایاتی که درباره مسئله وحی شدن عمران و وجود میوه غیر موسمی در محراب مریم وارد شده می‌نویسد «این روایات هر چند خبر واحدند و خالی از ضعف نیستند و یک محقق ملزم نیست حتماً به آنها تمسک جوید و به مضامین آنها احتجاج کند. ولی دقت و توجه در آیات قرآنی این مضامین را به ذهن نزدیک می‌کند در این صورت چرا آنها را نپذیریم؟ و از آن روایات آنچه از امامان (ع) نقل شده، مشتمل بر هیچ مطلب خلاف عقلی نیست». (المیزان، ۱۳۹۳ ق، ج ۳: ۲۸۹) وی پس از نقل دودسته روایات از شیعه و سنی در ذیل آیه «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا» (بقره/۲۵۹) می‌گوید:

هر دو دسته، خبرهای واحدند و پذیرفتن و عمل به خبر واحد واجب نیست. افزون بر این، سند روایت نیز تا حدی ضعیف است و هیچ شاهی از ظاهر آیات بر آنها نیست. در جای دیگر می‌نویسد: «از بحث‌های پیشین دانستی که ما بر خبرهای واحد در غیر احکام فرعی، تکیه نمی‌کنیم» (همان).

برخی دیگر از علمای شیعه همچون آیت‌الله خوئی قائل به تفصیل شده‌اند و در اموری مانند شناخت خدا که در آنها وجوب معرفت مطرح است، ظن را فاقد اعتبار می‌دانند و در مسائلی مانند جزئیات برزخ و معاد و امور مربوط به صراط و میزان و رخدادهای قیامت که در آنها تسلیم و انقیاد مدنظر است، ظن خاص را معتبر می‌دانند (ر.ک؛ البیان، ص ۵۴۹)۲.

۵. نقد و بررسی

در میان اقوال مختلف می‌توان قول به تفصیل که مناسب تر و معقول به نظر می‌رسد را ترجیح داد زیرا امروزه در بحث متدلوژی و طبقه‌بندی روش‌های علوم دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. در یک تقسیم‌بندی سنتی روش تحقیق در علوم به سه دسته عقلی، تجربی و نقلی تقسیم می‌شود با توجه به این تقسیم‌بندی می‌توان گفت که در علم کلام عمدتاً از دو روش عقلی و نقلی استفاده می‌شود. بر این اساس موضوعات و مسائل کلامی را نیز می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

۱-۵. طبیعت بخشی از مسائل کلامی به گونه‌ای است که هم با دلیل عقلی و هم با دلیل نقلی قابل اثبات‌اند این مسائل سهم عمده‌ای از مباحث کلامی را به خود اختصاص می‌دهند مانند بحث اسماء و صفات باری تعالی.

در برخی از مسائل کلامی دیگر تنها استفاده از روش عقلی مجاز است مانند مسأله معرفه الله و اثبات وجود خدا و بعثت انبیاء و معاد که در این گروه جای دارد. البته این بدان معنا نیست که در این گونه مسائل کلامی اصلاً حدیثی وجود نداشته باشد بلکه

برعکس احادیث فراوانی در این نوع از مسائل کلامی وجود دارند که عمدتاً با نام «احادیث اعتقادی هماهنگ و همخوان با ادله عقلی» از آنها یاد می‌شود به عبارت دیگر احادیث اعتقادی نسبت به این گونه امور جنبه ارشادی و امضایی دارند مثل برهان حدوث، برهان نظم، برهان علی و دهها براهین دیگری که احادیث در تایید آنها وارد شده و به مدد اصول عقلی آمده‌است.

(۱) پاره ای از مسائل کلامی نیز به گونه ای است که در مورد آن روش عقلی کارآیی ندارد و تنها می‌توان بر دلیل نقلی اتکا کرد مانند بحث در مورد عالم پس از مرگ و جزئیات آن و جهان آخرت.

با این بیان بخوبی روشن می‌شود که نزاع درباره حجیت خبر واحد در مسائل کلامی از نوع اول و دوم به دلیل حضور عقل و ارشادی بودن حدیث، هیچ فایده و ثمره ای ندارد اما در نوع سوم همانطوریکه مرحوم خوبی بیان داشتند معیار تسلیم و انقیاد است نه معرفت و علم چون عقل در اینگونه امور اعتراف دارد که نمی‌تواند معرفت یقینی حاصل کند و این کار از توان عقل خارج است بنابراین با ظنون معتبر تسلیم و انقیاد حاصل می‌گردد و همین مقدار از دلالت بر حجیت احادیث اعتقادی و کلامی کافی است.

بر این اساس، خیلی از سخنان بزرگانی چون علامه طباطبائی که نقل شد معنا می‌شود زیرا مرحوم علامه بر این اعتقاد است که ما در حوزه‌ی اندیشه و کلام، نیاز به یقین و علم داریم و آنچه که بعنوان خبر واحد بعنوان یک منبع کلامی مطرح می‌شود، اگر به این حد رسید، معتبر است. اما اگر به این حد نرسید، اینگونه نیست که به متکلم بگویند فلان خبر ولو صحیح‌السند، نقل شده است و شما باید بر اساس آن، عمل کنید. لذا ایشان در مقام عمل برای حدیث کاربرد قائل است نه حجیت. دلیل این مطلب آن است که ایشان قبل از تفسیر المیزان، کتابی را با نام «البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن» نوشته و در این کتاب تفسیر روایی قرآن را نوشته و فقط روایات را ذکر کرده‌است. ایشان در تمامی مباحث تفسیر المیزان، بحث روایی دارد. اگر از کلمات علامه، معنای عدم حجیت خبر

واحد بطور مطلق در حوزه‌ی کلام و یا تفسیر، یا هر علم دیگر مرتبط با حدیث، استنباط شود، چنین تالیفاتی توسط ایشان کار لغوی می‌شد. در حالیکه می‌بینیم در بحث‌های روایی المیزان، در مواردی روایات را پذیرفته است و در مواردی هم به سند تمسک کرده و آن را رد کرده است. آنچه که در این مجموعه می‌تواند مشکل را حل کند، این است که هر دانشمندی باید در رشته‌ی مربوط به خود، تکلیف آن را مشخص کند. و بگوید چه حدیثی بکارش می‌آید؟ یعنی اینکه آیا آن حدیث باید یقین آور باشد یا اینکه غیر یقینی هم بکار می‌آید؟ این امر، به عهده‌ی خود آن دانش‌ها است که تکلیف خود را باید مشخص کنند.

۶. رویکرد احادیث نسبت به علم کلام و متکلمان

در بحث پیشین، اعتبار حدیث در علم کلام فی الجمله اثبات شد. و در این قسمت از بحث به رویکرد آن در علم کلام و منزلت متکلمان خواهیم پرداخت. با بررسی اجمالی در جوامع روایی این نتیجه به دست می‌آید که رویکرد احادیث نسبت به علم کلام و متکلمان بر دو گونه بوده است:

۱- رویکرد منفی ۲- رویکرد مثبت.

۶-۱. رویکرد منفی احادیث

از ظواهر بعضی احادیث که از ائمه معصومین (ع) نقل شده است این مطلب استظهار شده که از علم کلام و متکلمان نکوهش گردیده و از مجادله در دین بطور مطلق نهی شده است. عده‌ای با استناد به این روایات بحث‌های کلامی را مطلقاً مذموم و نا مشروع می‌شمارند (الاحتجاج، ج ۲: ۲۸۴؛ اصول کافی، ج ۱ کتاب الحججه: ۲۴۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶: ص ۵ و ص ۱۹۴، ح ۲۲؛ در این باب حدود ۳۰ حدیث نقل شده است که طرح آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد) البته در نقد این رویکرد گفته شده که اگر به تاریخ علم کلام و

فضای کلامی عصر ائمه (ع) به ویژه امامین صادقین (ع) مراجعه شود می توان اذعان نمود که این گونه مذمت‌ها ناظر به کدام کلام و جدال کلامی است (التوحید، باب ۶۷، ح ۱۲، بی تا: ۱۸۵).

باتوجه به اینگونه از روایات، باید مذمت‌ها و نهی‌های آن بزرگواران، درباره کلام و متکلمان را ناظر به امور زیر دانست:

۱- بحث درباره حقیقت ذات الهی که فراتر از توانایی فکر و اندیشه بشر است و تفکر در آن جز مایه گمراهی نخواهد بود (همان).

۲- افراط در مجادله و بالا گرفتن آن که مایه خصومت و دشمنی می‌گردد (همان، ح ۲۱).

۳- استناد به آراء و اقوال صاحبان مذاهب نادرست و ترک آراء ائمه طاهری که رأی صحیح و استوار می‌باشد (همان، ح ۲۴). همچنین متکلمان در آن زمان به بحث‌های غیر ضروری می‌پرداختند و این امر مانع از فراگیری مطالب لازم دینی بود (مدخل علم کلام، ص ۵۹؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۳).

۶-۲. رویکرد مثبت احادیث

با تأمل در سیره امامان شیعه به ویژه صادقین (ع) در می‌یابیم که آن بزرگواران نه تنها مخالف نبودند بلکه احادیث بسیاری از آنان نقل شده که در آن از علم کلام و متکلمان تحسین گردیده‌است و دفاع از عقاید دینی و پاسداری از سنگرهای اعتقادی و ایدئولوژیکی که از اهداف مقدس و رسالت‌های خطیر پیامبران الهی بود و از ارزش بسیار والایی برخوردار بوده‌است را جزء وظایف متکلمان بشمار آورده‌است (ر.ک؛ الاحتجاج، ج ۲: ۲۸۵؛ اصول کافی، ج ۱: ص ۱۲۰؛ کتاب-الحججه، ۱۳۸۸ ق: ۲۴۱، ح ۴).

استاد مطهری در این باره گفته است: «ائمه اهل بیت (ع) نه تنها خود به بحث و تجزیه و تحلیل مسائل کلامی می پرداختند، بلکه گروهی را نیز در مکتب خود برای بحث های اعتقادی تربیت می کردند. هشام بن حکم همه برجستگی اش در علم کلام بود نه فقه یا حدیث یا تفسیر، امام صادق (ع) او را از سایر اصحابش بیشتر گرامی می داشت و او را بالادست دیگران می نشانند، همگان در تفسیر این عمل حضرت اتفاق دارند که این تجلیل ها فقط به علت متکلم بودن هشام بوده است زیرا با مقدم داشتن هشام متکلم بر ارباب فقه و حدیث، در حقیقت می خواسته ارزش بحث های اعتقادی را بالا ببرد و کلام را بالا دست فقه و حدیث بنشانند. بدیهی است که اینگونه رفتار ائمه (ع) تاثیر بسزایی در ترویج علم کلام داشته است» (کلیات علوم اسلامی، کلام و عرفان، ص ۶۰). بنابراین نقش اساسی و تلاش امامان بزرگوار در ایجاد و تقویت مکتب کلامی شیعه رامی توان در سه محور زیر خلاصه کرد:

الف) پرورش راویان متکلم در بین شیعیان (ر.ک؛ سفینه البحار، ج ۲: ۴۹۳؛ سیدحسن صدر، تاسیس الشیعه: ۳۶۱؛ گوهر مراد: ۷۸).

ب) ارشاد مردم در مراجعه به متکلمان دینی، همان گونه که امامان شیعه در پرورش راویان متکلم اهتمام داشتند متقابلاً مردم را نیز به رجوع به آنان و گرفتن نظر آنان و مناظره با آنان تشویق می کردند (ر.ک؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۸۴؛ اصول کافی، ج ۱ کتاب الحججه، ص ۲۴۰، ح ۴).

ج) توجه دادن به مبانی اصیل کلامی، که در دستور کار امامان شیعه (ع) قرار داشت. این دستور در چند محور به شرح زیر قابل دسته بندی است:

۱- روایاتی که کتاب و سنت را مرجع هر گونه داوری در رفع اختلافات بر می شمرد و ارجاع هر حکمی به کتاب و سنت را الزامی می دانند (ر.ک؛ اصول کافی، ج ۱: ۶۹).

۲- روایاتی که ریشه هر حکم و اعتقادی را در کتاب و سنت، به ویژه قرآن اعلام می‌کند (همان، ص ۵۸ و ۹۸).

۳- روایاتی که کتاب و سنت را جامع حقایق دین اعلام می‌کند و تخطی از این حقیقت را مایه ضلالت و انحراف می‌داند (ر.ک؛ همان، توحید، ۲۴۳؛ ۶۲-۶۳).

۷. کارکرد حدیث در کلام نقلی

در دوره نخست کلام اسلامی، بنای متکلمان بر آن بوده که اعتقادات اسلامی را با ذکر آیات و روایات بیان نمایند. در این دوره تقریباً از استدلال‌های عقلی خبری نیست و اگر در مورد اختلافی، متکلمان وارد بحث استدلالی با مذاهب دیگر می‌شوند، عمدتاً به آیات و روایات استدلال می‌کنند؛ و کمتر دیده می‌شود که از استدلال عقلی بهره ببرند.

عمده کتاب‌های کلامی که قبل از شیخ مفید نوشته شده‌است، مثل کتاب الايضاح، تألیف فضل بن شاذان نیشابوری (متوفای ۲۰۶ ق) و کتاب الاعتقادات، کتاب التوحید و کتاب اکمال الدین و اتمام النعمه از تألیفات شیخ صدوق (متوفای ۳۸۶ ق) از این سنخ می‌باشد. البته کتاب التوحید بیشتر به عنوان کتاب حدیث شناخته می‌شود تا کتاب کلامی؛ در حالی که با توجه به سبک تألیف متکلمان آن عصر - که مباحث کلامی را با ذکر آیات و احادیث بیان می‌نمودند - این کتاب را هم می‌توان جزء تألیفات کلامی شیخ صدوق به حساب آورد (ر.ک؛ تایخ علم کلام، بی تا: ۱۲۷).

۸. کارکرد حدیث در کلام عقلی و فلسفی

دوره دوم کلام اسلامی، کلام عقلی است، بی شک این دوره با شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) آغاز شده‌است، اگرچه قبل از ایشان هم رگه‌هایی از روش عقلی در کلام اسلامی دیده می‌شود، اما این شیوه از بحث کلامی را ایشان، رسمیت بخشیده‌است. رویکرد کلام عقلی شیخ مفید در آثاری چون اوائل المقالات و به خصوص تصحیح عقائد الامامیه

جلوه گر شده است. وی در عین حال که به سبک کلام عقلی بحث می کند، اما نقل را فدای عقل نمی کند؛ بلکه شدیداً پای بند به نقل است و از نقلیات کمال استفاده را در مباحث خود می برد.

بنیان گذاری این سبک تفکر کلامی توسط شیخ مفید هم زمان است با رواج فلسفه مشاء. چرا که مروج اصلی حکمت مشاء یعنی شیخ الرئیس ابن سینا پانزده سال بعد از شیخ مفید یعنی در سال ۴۲۸ هجری قمری از دنیا رفته است. لذا این دو سبک تفکر یعنی کلام عقلی و کلام فلسفی، دوشادوش هم پیش رفته و در مواردی با یکدیگر درگیر هم شده اند. به خصوص زمانی که کلام عقلی به دست متکلمان سنی و خصوصاً اشعری افتاده است.

بعد از جلوه گری ابن سینا و رواج حکمت مشاء، شخصیت هایی مانند غزالی و سپس فخر رازی، متوجه به این معنا می شوند که فلاسفه مسائلی تازه را وارد میدان اندیشه نموده اند. این ها بعد از مطالعه این مسائل و پاسخ های فلسفی آنها، پاسخ های فیلسوفان را با آرای کلامی اشعری ناسازگار می یابند. لذا منتقد فلسفه مشاء شده و با آن به نزاع علمی برمی خیزند، که از این برهه به بعد مرحله سوم کلام اسلامی آغاز می شود. این مرحله عبارت است از فلسفه کلامی که در آن سیستم فلسفی، تابع علم کلام است لذا متکلمانی چون غزالی و فخر رازی برخلاف اسلاف خودشان، موضوع کلام را همان موضوع فلسفه ذکر می کنند (تاریخ علم کلام، ص ۶۵).

بعد از این دوره، دوره کلام فلسفی فرامی رسد که مؤسس آن را می توان خواجه نصیرالدین (م. ۶۷۲ق) دانست. او با تالیف کتاب تجرید الاعتقاد سبک جدیدی از بحث کلامی را پایه ریزی می کند که بر بنیان های فلسفی استوار شده است. (همان) طریقه وی بعدها توسط دیگر اندشمندان شیعی چون ملاصدرا، علامه طباطبائی، امام خمینی، جوادی آملی، حسن زاده آملی و ... پی گرفته شد. بلکه در آثار کلامی برخی از این بزرگواران یک مرحله فراتر از کلام فلسفی را هم مشاهده می کنیم که می توان نامش را کلام عرفانی گذاشت.

۹. نقد و بررسی

گفته شد آغاز کلام اسلامی با کلام نقلی همراه بوده به نحوی که کتب کلامی جناب شیخ صدوق جزء کتب حدیث نیز شمرده می‌شوند. اما در دوره‌های بعد حدیث نقش کمرنگ‌تری را در کلام داشته است به طوری در کلام امروزی حدیث دیگر آن کارکرد در کلام نقلی را ندارد.

سؤال اساسی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا رها نمودن کلام نقلی و روز به روز آمیختن آن با فلسفه و عرفان، راه صحیحی است یا نه؟ به عقیده نگارنده دادوستد ضابطه‌مند و منطقی علوم منعی ندارد، اما گرایش افراطی به فلسفه و عرفان، ما را از دریای عظیم معارف اهل بیت (ع) محروم می‌سازد. با نظر در آیات معرفتی و به خصوص روایات ناظر به امور عقیدتی متوجه می‌شویم که کلام خدا و حجج الهی دارای سطوح چندگانه هستند؛ پاره‌ای از آن‌ها به درد مباحث کلامی می‌خورند، پاره‌ای دیگر در سطح فلسفه کاربرد دارند و پاره‌ای هم در عرفان قابل استفاده‌اند حتی گاه یک‌آیه یا حدیث خودش چندین معنا در سطوح مختلف دارد.

لذا حکما و عرفا در مباحث خودشان از آیات و روایاتی استفاده می‌کنند که ناظر به سطح مباحث خودشان است و سطح مباحث آن‌ها مافوق سطح فهم اغلب مردم می‌باشد. در حالی که علم کلام برخلاف فلسفه و عرفان نظری، که برای خواص می‌باشند، علمی است که می‌خواهد با عموم مردم ارتباط داشته‌باشد و عقائد مردم را سامان دهد. خود خداوند متعال و ائمه معصومین (ع) نیز با در نظر گرفتن این واقعیت اجتماعی که مردم سطوح فکری مختلف دارند، در سطوح مختلف سخن گفته‌اند؛ و حتی در احادیث متعددی تصریح شده که انبیاء و ائمه (ع) متناسب با عقول مخاطبان با آن‌ها سخن می‌گفتند. پیامبر اکرم (ص) در این باره فرمودند: «نَحْنُ مُعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ تَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ؛ ما گروه پیامبران دستور داریم که با مردم درخور عقل آنان سخن بگوییم» (اصول کافی، ۱۳۸۸ ق: ج ۱۱۷).

بر اساس این منطق، ما باید دوباره به منابع نقلی خود باز گردیم و در سطحی وسیع تر از آن چه امروز کلام ما از نقل استفاده می کند، از نقلیات استفاده کنیم. امروزه در کلام شیعه نقل یا در حاشیه است یا کمرنگ تر از آن است که باید باشد. ما وقتی به منابع روایی شیعه نظر می کنیم با دریایی از معارف مواجه می شویم که در کتب کلامی ما خبری از آن ها نیست. در حالی که این معارف می توانند در علم کلام مورد تحقیق قرار گیرند، اما کمتر متکلمی است که تحقیق خود را در متون روایی قرار دهد. توجه به چند نمونه در این باره می تواند اهمیت مساله را برای ما روشن کند.

*. در کلام ما سخن چندانی از توحید در حاکمیت یا توحید در مالکیت نیست؛ در حالی که توحید در حاکمیت، اساس سیاست و حکومت اسلامی و توحید در مالکیت، اساس اقتصاد اسلامی است. می-طلبد که متکلمان بزرگوار از زوایای کلامی به این مباحث پردازند و آن را در معرض دیدگان قرار دهند. این نمی شود مگر با تحقیق عمیق در معارف اهل بیت (ع) و اینکه در هر موضوعی آیات و روایات را بکاویم و مجموعه کامل آیات و روایات یک موضوع را استخراج کنیم و با بررسی کل آن مجموعه، اقدام به نظریه پردازی و استدلال کنیم. در این صورت است که می توان ادعا نمود سخن ما سخن خدا یا سخن اهل بیت (ع) است و می تواند منشا پیدایش علوم انسانی با مدل اسلامی باشد.

** نمونه دیگر، بحث خلقت آدم (ع) و نحوه خلقت زن و مرد است، که آیات و روایات فراوانی را به خود اختصاص داده اند، بحث شعور و تکلیف و معاد حیوانات و بلکه نباتات و جمادات است که در کلام ما مغفول مانده است، بحث نزول و صعود و ملکوت اشیا و ربط بین عوالم طولی در کتاب و سنت است که ربط وثیقی با بحث خلقت و بحث وحی و نبوت دارد. باید توجه شود وقتی از کلام نقل محور سخن می گوئیم، کلام نقلی صرف توصیه نمی شود بلکه منظور این است که تحقیقات کلامی ما باید از نقل آغاز شود و کتب کلامی ما باید با شواهد نقلی غنی سازی شوند و مباحث کلامی

جدیدی از متون نقلی وارد کتب کلامی ما شوند و سبک جدیدی از علم کلام پا به عرصه معرفت بگذارد که نام آن رامی توان «کلام فلسفی نقل محور» گذاشت. مفاد حدیث شریف این نوع کلام را تأیید می کند: امام رضا (علیه السلام) فرمودند: رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا فَقُلْتُ لَهُ وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ قَالَ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ كَوَعَلْمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَبَعُونَا (بحارالانوار، ج ۲: ۳۰) یعنی: خدا رحمت کند بنده ای را که امر ما را احیا کند. (راوی می گوید): گفتیم: چگونه امر شما را زنده گرداند؟ فرمودند: علوم ما را یاد می گیرد و به مردم یاد می دهد. همانا مردم اگر زیبایی های سخنان ما را بدانند حتماً از ما پیروی می کنند (همان).

۱۰. کارکرد حدیث در کلام جدید

در بحث پیشین وضعیت حدیث در دوره کلام عقلی و فلسفی بررسی شد و تا حدودی معلوم شد که کلام شیعه علی رغم اینکه در دوره آغازین خود نقل محور بوده و مجموعه کتب حدیثی به عنوان کتابهای کلامی معروف بودند ولی به مرور از منبع روایی دور شده و با آن فاصله گرفته است. در ادامه برای تأکید بیشتر نمونه هایی از کارکرد حدیث در برخی مسائل جدید کلامی مورد بررسی قرار می گیرد تا روشن شود که اولاً؛ مثل دوره های آغازین، علم کلام بدون حدیث کارایی لازم را ندارد و ثانياً؛ حدیث هنوز هم به عنوان منبع اصلی این علم در تفسیر و تبیین موضوعات کلامی نقش بی بدیل دارد.

۱۰-۱. کارکرد حدیث در تعیین خاستگاه دین

بحث در مورد خاستگاه و منشا دین همچون بسیاری دیگر از مباحث فلسفه دین و کلام جدید، از تشکیک ها و پرسش های انسان دوره جدید در مورد دین و باورهای دینی است. به عقیده بسیاری از دانشمندان، عاری نبودن جهان از دین نه در گذشته و نه در آینده و بقاء همیشگی علاقه مردم به دین یکی از واقعیت های ملموس جامعه بشری است، این حقیقت، متفکران بسیاری را به تأمل در راز دینداری و خاستگاه مذهب

فراخوانده و دیدگاه‌هایی گوناگون پدید آورده است. گروهی با رویکرد روانشناختی، عواملی چون ترس از حوادث طبیعی را در پیدایش و گرایش به دین مؤثر دانسته (نظریه روانشناسی که «فروید» و «گوستاو یونگ» از طرفداران و مبتکرین این نظریه می‌باشند - جستارهایی در کلام جدید، جمعی از نویسندگان: ۱۳۸۱: ۲۰۷) و جمعی بر کارکردهای اجتماعی آن انگشت نهاده‌اند. نظریه جامعه‌شناختی که «آگوست کنت» و «دورکهم» و «مارکس» نیز از طرفداران این نظریه‌اند (همان: ۱۸۶) از سوی دیگر کم نیستند اندیشمندانی که با تکیه بر آیات قرآن و منابع روایی و عواملی چون عقل و فطرت، بر منشأ الهی دین تأکید می‌ورزند.

با مراجعه به متون اسلامی و با تکیه بر احادیثی که از حضرات معصومین (ع) در این باره وارد شده می‌توان به آسانی دریافت که هیچ یک از نظرات مطرح شده درباره خاستگاه دین مورد پذیرش نیست بلکه دین شناسان اسلامی معتقدند که خاستگاه دین را باید در فطرت انسانی جستجو کرد نه در جامعه و یا تمایلات انسانی. بر این اساس اصطلاح خاستگاه دین دست کم در دو معنای اصلی به کار می‌رود که باید از آمیختن آن‌ها بایکدیگر پرهیز کرد: علت پیدایش دین، و راز گرایش به آن.

پیدایش دین را می‌توان در اراده خداوند برای هدایت آدمیان که در قالب انزال وحی بر پیامبران تجلی می‌یابد ریشه یابی کرد که دلایل آن را باید در کتاب‌های کلامی که این مباحث را به تفصیل بیان کرده‌اند جستجو کرد، پس دین حقیقی خاستگاهی الهی دارد؛ هر چند عواملی از آن دست که ملحدان برمی‌شمارند، می‌توانند به پیدایش ادیانی انحرافی و بشر ساخته نیز بینجامند.

گرایش به دین نیز از یک سو ثمره اندیشه عقلانی است که با تفکر درباره راز هستی و نظم و هماهنگی میان آن می‌توان بوجود پدید آورنده و تدبیر او پی برد (ر.ک؛ نهج البلاغه/ خ ۹۱). از سوی دیگر، طنیت آدمی را با گرایش به خدا سرشته‌اند.

قرآن کریم نیز دین را یکی از فطریات انسان می‌داند و مردم را به پاسخ‌گویی به این نیاز درونی فرا می‌خواند از آیات و روایات زیر می‌توان فطری بودن دین را دریافت (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)؛ «پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن؛ این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی بیش‌تر مردم نمی‌دانند» (روم/۳۰).

همچنین آیات و روایات میثاق نیز بهترین گواه برفطری بودن مساله خداشناسی است (اعراف/۱۷۲).

در میان روایات ائمه (ع) نیز می‌توان اشاراتی به فطری بودن شناخت خدا یافت. بعنوان مثال امام باقر (ع) در ذیل آیه ۳۰ سوره روم فرمود: (فَطَرَهُمْ عَلَيَّ الْمَعْرِفَةَ)؛ خداوند انسان‌ها را بر معرفت خویش سرشته است» (اصول کافی، ج ۱: ۱۳۰).

امام علی (ع) نیز در این باره می‌فرماید: «الحمد لله الملهم عباده حمده و فاطرهم علی معرفه ربوبیته؛ حمد سپاس ویژه خدایی است که حمد خود را به بندگان الهام کرده و سرشت آنان را بر معرفت خود آفریده است» (همان، ص ۱۳۹) و در جای دیگر می‌فرماید: «بعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیسئادوهم میثاق فطرته و یذکر و هم منسی نعمته؛ پس رسولانش را در میانشان گمارد و پیمبرانش را پیایی فرستاد تا از آنان بخواهند حق میثاق فطرت را بگذارند و نعمتی را که فراموششان شده به یادشان آرند» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

روایت دیگری که عبدالله بن عمر از حضرت رسول (ص) نقل کرده است و علامه طباطبائی بیان لطیفی از آن ارائه فرمودند این است که پیامبر (ص) فرمودند «لا تضرُّوا أطفالکم علی بُکائهم فَإِنْ بُکائهم أربعه أشهر شهادة أن لا اله الا الله، و أربعه أشهر الصلاه علی النبی (ص) و آله، و أربعه أشهر الدعاء لوالدیه» (التوحید، باب ۵۳، ح ۱۰: ۳۳۱). کودک را به خاطر اینکه می‌گرید، مزیند زیرا گریه طفل تا چهار ماه گواهی شهادت

به لاله‌الاله است، و تا چهار ماه دیگر دعا به جان پدر و مادر است.

مرحوم علامه (ره) در تفسیر حدیث فوق می‌فرماید: این حدیث، مضمون لطیفی دارد و معنایش این است که طفل تا ۴ ماه اول هیچ کسی را نمی‌شناسد تنها یک چیز را حس می‌کند و آن حاجت و نیازمندی خودش است که با گریه می‌خواهد آن نیازش را برطرف کند و چون رافع آن نیاز و حاجت را خدا می‌داند و لذا گریه برای خداست و در واقع شهادت به وحدانیت اوست.

در ۴ ماه دوم: کودک والدین خود را می‌شناسد، و می‌فهمد که این دو واسطه میان او و رافع حاجتش هستند البته تنها این مقدار را درک می‌کند که واسطه‌اند اما بشخصه آن دو تشخیص نمی‌دهد بلکه واسطه‌ای بین خود و رافع نیازهای خود (خدا) می‌بیند، ولی نمی‌داند آن واسطه که رحمت و فیض را می‌گیرد و به خلق می‌رساند پیغمبر است پس گریه‌اش در چهار ماهه دوم درحقیقت درخواست رحمت است از پروردگارش برای پیغمبر، تا بوسیله پیغمبر به او نیز برسد.

در ۴ ماه سوم: کودک والدین خود را بشخصه و با خصوصیتی که دارند می‌شناسد و از بیگانه تمیز می‌دهد و لذا گریه‌اش دعا به جان آن دو، می‌خواهد رحمت خدا از مسیر آن دو به وی برسد. پس در واقع این حدیث شریف، لطیف‌ترین معنا و اشارت‌ها را در کیفیت جریان فیض از مجرای واسطه‌ها بیان می‌کند (ر.ک؛ المیزان، ج ۱۶: ۲۸۲).

باتوجه به مباحث یاد شده، سؤالی اساسی در اینجا به ذهن خطور می‌کند و آن اینکه؛ چرا و به چه دلیل خداوند دین را برای یک انسان ضروری و در فطرت و نهان او قرار داده‌است؟ بدون شک همان‌گونه که دلایل و انگیزه‌ها عقلی و منطقی به انسان جهت می‌دهند، در درون انسان نیز کشش‌ها و جاذبه‌هایی وجود دارد که گاهی آگاهانه و گاه ناخودآگاه مسیر زندگی و اندیشه انسان را تعیین و جهت می‌دهند؛ فلسفه وجودی این نیروهای درونی این است که انسان در مسایل حیاتی خود همیشه نمی‌تواند در انتظار عقل

و منطقی باشد؛ چراکه مثلاً اگر انسان بخواهد با محاسبه صغری و کبرای قیاس منطقی برای غذا خوردن و انجام سایر امور برنامه ریزی و اقدام کند این کار سبب تعطیل شدن هدف‌های حیاتی انسان خواهد شد.

جاذبه و کشش موجود در انسان، خود دو قسم هستند: بعضی ناآگاهانه است که از آن‌ها به عنوان «غرایز» یاد می‌شود که نیازی به وساطت عقل و شعور ندارد و گاهی آگاهانه است، یعنی این جاذبه درونی در عقل و اندیشه اثر می‌گذارد و او را وادار به انتخاب مسیری خاص می‌کند؛ خداگرایی، خداپرستی و گرایش به دین از اینگونه امور هستند (ر.ک؛ مکارم، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ۴۲۲).

آنچه از روایات و آیه قرآن در اینجا نقل شد به همین حقیقت اشاره دارد که فطری بودن دین را به عنوان یک حقیقت عینی و کاوش روانی انسان و به عنوان یک درس انسان‌شناسی بیان می‌کند.

دلیل روشن دیگری که می‌توان بر فطری بودن دین ارائه داد، دوام اعتقاد مذهبی و ایمان به خدا در طول تاریخ است. مورخان بزرگ اذعان می‌کنند که تا آنجا که تاریخ بشر را بررسی کرده و تا آنجایی که امکان دسترسی به آثار دوران قبل از تاریخ وجود داشته‌است، هرگز لادینی را به جز مواردی استثنایی در جوامع انسانی مشاهده ننموده‌اند (همان). بالاتر اینکه نسل بشر با پیامبر و خلیفه آغاز شده‌است.

۱۰-۲. کارکرد حدیث در توجیه اعتقادات دینی

یکی دیگر از بحث‌های مهم در حوزه کلام جدید توجیه اعتقادات دینی است. شیوه‌های گوناگونی برای توجیه ایمان به خدا که شاخص‌ترین مصداق اعتقادات دینی است؛ وجود دارد که مهم‌ترین آنها به شرح زیر می‌باشد:

۱۰-۲-۱. ایمان‌گرایی

برخی بر این عقیده‌اند که عقل برای توجیه اعتقادات دینی مناسب نیست و اعتقاد دینی نباید بر بنیان عقل سامان گیرد. ترتولین و سورن کی‌یر کگور و ویتگنشتاین را در عالم مسیحیت، اهل الحدیث و سلفی‌ها همانند مالک بن انس، غزالی و دیگران در عالم اسلام را می‌توان مدافع ایمان‌گرایی دانست (جستارهایی در کلام جدید، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

۱۰-۲-۲. عقل‌گرایی

در سنت عقل‌گرایی، برای توجیه اعتقادات دینی و به‌ویژه خداوند، گونه‌های مختلفی از استدلال فراهم است یکی از پرجاذبه‌ترین الگوهای استدلال برهان است.

اقامه برهان بر وجود خداوند در نخستین آثار مکتوب فلسفی دیده می‌شود. برهان محرک اول ارسطو؛ امکان و وجوب ابن‌سینا؛ صدیقین ملاصدرا از این موارد است. (ر.ک؛ جوادی در آمدی بر خداشناسی فلسفی؛ ملاصدر، اسفار، ج ۶، ص ۱۴-۱۷). بن‌مایه‌های این براهین را می‌توان در بیانات حضرات معصومین (ع) به‌ویژه امامین صادقین (ع) جستجو کرد مانند: برهان تدافع قدرتین مطلقین، برهان فرجه، برهان تمانع و ... که طرح آن در این مجال نمی‌گنجد (ر.ک؛ زنادقه، در عصر صادقین (ع) از نگارنده).

در عالم مسیحیت هم کوشش‌های فراوانی برای اقامه برهان بر وجود خداوند وجود دارد.

توماس آکوئیناس، آنسلم قدیس، دکارت، لایب‌نیتس و جان لاک از مدافعان برهان و چهره‌های شاخص عقل‌گرا هستند (همان).

۱۰-۲-۳. مصلحت‌اندیشی

بر خلاف عقل‌گرایان، برخی از دانشمندان بدین نتیجه رسیدند که مسأله وجود خداوند را نمی‌توان با استدلال نظری حل و فصل کرد. احتمال وجود یا عدم وجود خداوند از

لحاظ معرفتی تقریباً مساوی است و صرفاً بر اساس اطلاعات نظری نمی‌توان یکی از دو طرف مساله را انتخاب کرد. روح حاکم بر این دیدگاه آن است که توجیه ایمان نباید بر مولفه‌های علمی و معرفتی انسان استوار باشد بلکه باید بر اساس «ملاحظه‌های مصلحت‌اندیشانه» سامان گیرد. بلز پاسکال (م. ۱۶۶۲) دانشمند و ریاضی‌دان معروف فرانسوی، به‌رغم روحیه استدلالی که در عرصه ریاضیات و علم داشته است، در مورد اعتقاد به وجود خداوند از هر گونه استدلال نظری خودداری می‌نماید و برای توجیه اعتقاد دینی روشی رادنبال می‌کند که بعدها به مصلحت‌اندیشی پاسکال شهرت یافت. وی بر اساس الگویی که ارائه می‌کند؛ نتیجه می‌گیرد که اعتقادورزی به خداوند کاملاً معقول است و مومن کار معقول انجام می‌دهد (ر.ک؛ جستارهایی در کلام جدید، ۱۳۸۱: ۱۳۱).

رویکرد پاسکال به موضوع اعتقاد به خداوند از نوع وجودشناسی نیست و بیشتر به تحلیل روانشناسی اعتقاد دینی و چگونگی تصمیم‌گیری شبیه است. برخی از نویسندگان معاصر به تشابه مصلحت‌اندیشی پاسکال و احتجاجی از امام صادق (ع) با ابن‌ابی‌العوجا اشاره کرده، چنین راهی را مناسب دیده‌اند (همان: ۱۳۲).

۱۱. نقد و بررسی

چنانکه پیشتر اشاره شد، امروزه علم کلام ما در لاک دفاعی فرو رفته و یک نحوه حالت انفعالی به خود گرفته است؛ به این معنا که اغلب متکلمان ما مترصد این هستند که شبهه‌ای مطرح شود یا مسأله‌ای از سوی مخالفان مذهب یا مخالفان اسلام طرح شود تا در مقام پاسخ به آن برآیند. درحالی که اگر ما از این حالت انفعال بیرون آمده و به منابع نقلی و جوامع حدیثی خود بازگردیم و به صورت جدی منابع خود را بکاویم، می‌توانیم افق‌های کلامی جدیدی را باز کنیم و فعالانه معارفی نو به عرصه معرفت عرضه کنیم. اینکه برخی از نویسندگان معاصر خواستند میان نظریه مصلحت‌اندیشی پاسکال و احتجاجی که امام صادق (ع) با یکی از سران کفر و زندقه بنام ابن‌ابی‌العوجا داشته است تشابه برقرار کنند؛ یعنی مسئله‌ای که پاسکال در صدد اثبات آن بوده است بعینه امام صادق

(ع) در هزار چهارصد سال قبل در برخورد با ابن ابی العوجا اثبات کرده بود. از همین موضع انفعالی است (ر.ک؛ خرمشاهی، جهان غیب و غیب جهان ۱۳۶۵ ش: ۳۴). زیرا مرحوم کلینی این حدیث را در کافی چنین نقل کرده است: «چون سال آینده شد امام صادق (ع) در حرم مکه خطاب به ابن ابی العوجا یکی از سران کفر و زندقه که منکر خدا و قیامت بودند فرمود: «ان یکن الامر کما تقول و لیس کما تقول نجونا و نجوت و ان یکن الامر کما تقول و هو کما تقول نجونا و هلكت...» اگر حقیقت چنان باشد که تو گویی در صورتی که چنان نیست ما و تو رستگاریم و اگر حقیقت چنان باشد که ما می‌گوییم و چنان هم هست ما رستگاریم و تو هلاک می‌شوی...» (اصول کافی، ج ۱، باب حدوث العالم: ۱۰۰).

در عبارت دیگری چنین آمده است:

«وقتی ابن ابی العوجا به امام (ع) عرض کرد: گفته ما با شما و همه حاجی‌ها یکی است و هیچ فرق نمی‌کند. امام (ع) در پاسخ فرمود: «کیف یكون قولک و قولهم واحداً؟ و هم یقولون: ان لهم معاداً و ثواباً و عقاباً و یدینون بان فی السماء الها و انها عمران و انتم تزعمون ان السماء خراب لیس فیها احد...» چگونه گفتار تو با حاجی‌ها یکی است، در صورتی که آن‌ها معتقدند که معاد و پاداش و کیفری دارند و معتقدند که در آسمان معبودی است و آنجا با وجود فرشتگان آباد است ولی شما عقیده دارید که آسمان خراب است و کسی در آن نیست» (همان: ۹۶).

این بیان امام (ع) را می‌توان در تعلیل برای علت نجات مؤمن و عدم نجات ملحد که در بیان قبلی امام (ع) آمده بود به حساب آورد. و مضمون این دو جمله امام (ع) همانی است که در استدلال پاسکال بدان اشاره شده است اگرچه برخی بر این باورند که مضمون روایت مذکور را باید بیشتر بررسی کرد که آیا به قصد تبیین معقولیت اعتقادات دینی صورت گرفته است یا برای احتجاج با دیگری و بر مبنای پذیرفته‌های او و بر اساس صنعت جدل که به عقیده منطقیون معمولاً برای رد انکار و شکست اُبَهِت و همینه انکار بکار

می‌رود و امام (ع) نیز چون مقامش مقام هدایت و راهنمایی است از هر راهی که بتواند منکر را هدایت کرد استفاده می‌کند و یکی از آن ابزار هدایت جدال احسن است که برای آن منظور می‌توان از آن در احتجاجات با خصم از آن بهره گرفت.

آنچه که درباره این حدیث شریف مهم جلوه می‌کند چند نکته اساسی است. نخست، سند این حدیث است که ظاهراً مشکل خاصی وجود ندارد زیرا طرح این حدیث در کتاب شریف کافی که از کتب اربعه و دارای اعتبار است خود دلیل بر وثوق و اطمینان در جهت پذیرش آن می‌باشد از این رو حدیث به لحاظ سند مورد قبول و پذیرش است. نکته دوم، آنست که در بیان دوم امام (ع) همان الگویی تبیین شده‌است که یکی از پایه‌های اصلی استدلال پاسکال در آن بوده‌است و مسأله تبیین هزینه‌هایی است که یک مؤمن و حاجی به اصطلاح متحمل شود که عبارتند از:

۱- عقیده به معاد ۲- ثواب و عقاب ۳- هدفدار بودن نظام عالم که همه اینها برای انسان مسئولیت‌آفرین است و در مقابل، این هزینه‌ها برای ملحد و کافر وجود ندارد.

نکته سوم، این است که با توجه به این حدیث شریف، دیگر نظریه مصلحت‌اندیشی پاسکال نمی‌تواند از مسائل جدید کلامی باشد بلکه از مسائل کلامی به معنای عام است که پیشینه آن چهارده قرن پیش برمی‌گردد و مبتکر آن شخصی از سلاله پاک نبی مکرم اسلام حضرت جعفر بن محمد (ع) می‌باشد.

نتیجه‌گیری

۱. پس از قرآن کریم مهمترین راهنمای مسلمین در حوزه کلام و اندیشه سیره واحادیث اهل بیت (ع) است که مستقلاً و یا به عنوان تشریح آیات قرآن، ملاک عمل مسلمین است. براین اساس ابتدا حدیث و معنای مصطلح آن بیان کردیم و سپس، تعریف علم کلام، موضوع، روش و غایت آن را نیز به خوبی تبیین نمودیم.

۲. درباره اعتبار سنجی حدیث و اینکه خبر واحد در حوزه کلام و اندیشه حجت است یا خیر؟ گفته شد که این بحث، اگرچه که خاستگاه اولیه آن علم کلام است ولی در علم اصول نیز این بحث مطرح شد و حجیت آن فی الجمله معتبر دانسته شد.

۳. دانش کلام و متکلمان نزد ائمه (ع) از جایگاه رفیع و منزلت والایی برخوردارند از این روی احادیث ناظر بر مذمت آنان را به یکی از جهاتی که توسط خود ائمه (ع) و در روایاتی که از آن بزرگواران نقل شد توجیه و تأویل کردیم.

۴. با توجه به تطورات تاریخی علم کلام، این دانش به سه دوره کلام نقلی، کلام عقلی و کلام جدید تقسیم شد. نقش حدیث در هر سه دوره به اجمال بررسی شد و تا حدودی معلوم شد که کلام اسلامی علی رغم اینکه در دوره آغازین خود نقل محور و متکی به حدیث بود ولی به مرور زمان از منبع روایی دور شد و از آن فاصله گرفته است. لکن با ارائه نمونه هایی از کارکرد حدیث در کلام جدید مانند نقش حدیث در تعیین خاستگاه دین و توجیه اعتقادات دینی، به وضوح ثابت شد که اولاً؛ حدیث در دانش کلام نقش اعانتی و اثباتی دارد به طوری که بدون حدیث بسیاری از معارف عقلی و حکمت الهی مغفول مانده و دست بشر به لایه های زیرین آن نمی رسد. و ثانیاً؛ حدیث هنوز هم به عنوان منبع اصلی این علم در تقریر و تبیین موضوعات کلامی نقش بی بدیل دارد و باید همانند دوره آغازین، کلام نقلی را احیاء کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت

^۱ شیخ بهایی در تفاوت حدیث با سنت می نویسد: الحدیث، کلام یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره . سپس می فرماید: « و اما نفس الفعل و التقریر فیطلق علیهما اسم السنه لالحدیث».

۲ اقوال و دیدگاه‌های دیگر نیز در این زمینه مطرح است که شیخ انصاری در کتاب گرانسنگ خود، «رسائل» به دیگران نسبت داده است (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۹).

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن منظور. (۱۴۰۸ق.). *لسان العرب، الطبعة الاولى*. بیروت: نشر ادب الحوزه.
- انصاری، شیخ مرتضی. (بی تا). *فرائد الاصول*، تحقیق عبدالله نورانی. بی جا: نشر اسلامی جامعه مدرسین قم.
- بروجردی، سیدحسین. (۱۳۸۶). *منابع فقه شیعه ترجمه جامع الاحادیث*. مترجم محمد حسین مهوری. چ اول. تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
- حلی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن. (۱۴۰۳ق.). *معارج الاصول*. چ اول. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حلبی، علی اصغر. (بی تا). *تاریخ کلام*. تهران: انتشارات اساطیر.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۵). *درآمدی بر خداشناسی فلسفی*، چ اول. قم: نشر معارف.
- الجواهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۹۰م.). *صاحح اللغة*، الطبعة الرابعة. بیروت: دارالعلم للملایین.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *جهان نمیب و نمیب جهان*، انتشارات کیهان، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۵ش.
- دشتی، محمد. (۱۳۷۹). *ترجمه نهج البلاغه*. چ اول. قم: نشر رامین.

- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۲). *مدخل و در آمد علم کلام*. چ اول. قم: مؤلف.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۵). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*. چ اول. قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- شبللی، نعمان. (بی تا). *تاریخ علم کلام*. ترجمه فخر داعی. تهران: نشر اساطیر.
- شیخ حسن ابن شهید ثانی، حسن ابن زین الدین. (۱۳۶۳). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*. قم: علمیه اسلامیة.
- شیخ صدوق. (بی تا). *التوحید*. تصحیح و تحقیق سید هاشم حسین طهرانی. بیروت: دارالمعرفه.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق.). *التذکره باصول الفقه*، (مجموعه مصنفات) قم: گنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- شهرستانی، عبدالکریم. (بی تا). *الملل و النحل*. تحقیق محمد سید گیلانی. بیروت: دارالمعرفه.
- صدر، سید حسن. (بی تا). *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*. طهران: منشورات الاعلمی.
- طبرسی، ابومنصور. (۱۴۰۳ق.). *الاحتجاج*، مشهد: نشر المرتضی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۳ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- عاملی، شیخ حر. (۱۴۱۴ق.). *وسایل الشیعه*. الطبعة الثانية، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

- قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق.). شرح توحید صدوق. چ ۱. تهران: ارشاد اسلامی.
- قمی، شیخ عباس. (بی تا). سفینه البحار. بی جا: انتشارات کتابخانه سنایی.
- کلینی، یعقوب. (۱۳۸۸ق.). اصول کافی. طهران: المکتبه الاسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۰). کشف الفوائد فی شرح قواعد العقاید (نرم افزار معجم العقاعدی). تبریز: نشر مکتبه الاسلام.
- گروه تخصص تفسیر قرآن. (۱۳۸۹). تفسیر همراه، چ دوم. تهران: نشر ستاد عالی کانون های فرهنگی و هنری مساجد.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۷۲). گوهر مواد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (بی تا). شوارق الالهام. بی جا.
- مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۸۸). تاریخ حدیث. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸). علم الحدیث. ش ۲۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه.
- ملاصدرا. (بی تا). الاسفار الاربعه. مکتبه المصطفوی، قم.
- _____ (۱۳۷۰ق.). شرح اصول کافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروی مازندرانی، ملا محمد صالح. (۱۳۸۲ ق.). شرح اصول کافی، (نرم افزار معجم فقهی). تهران: نشر مکتبه الاسلامیه طهران.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *کلیات علوم اسلامی (بخش کلام)*. ش ۳۴. تهران: انتشارات صدرا.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۶ق). *اصول فقه*. نجف: دارالنعمان.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ش). *بحار الانوار*. الطبعة الثانية. بیروت: مؤسسه الوفا.

مکارم، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

میرزای نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۲ش). *اجودالتقریرات*. چ اول. قم: مطبعة العرفان.

نوری، یحیی. (بی تا). *شناخت تحلیلی اسلام و برخی ملکیها و ادیان*. بی جا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی