

روش‌شناسی کلامی صدوق*

جهانگیر مسعودی**

مریم زارعی***

چکیده

تعامل انسان با موجودات دیگر بر محور معرفت و شناخت صورت می‌گیرد. به همین سبب معرفتی که از یک روش و از طریق یک قوه و مجرای ادراکی خاص به دست آمده اشست، شیوه اثباتی آن نیز باید بر پایه همان روش و از طریق همان قوه و مجرای ادراکی خاص صورت گیرد. نمی‌توان اثبات یک شیء عقلانی را که با قوه و ادراکات عقلی صورت می‌گیرد با قوه و ادراکات حسی و تجربی و حتی نقلی، سلب یا رد نمود. بر اساس این اصل، نوشتار حاضر به دنبال کشف روش کلامی در اندیشه‌های اعتقادی و دینی شیخ صدوق است. اگرچه نام روش بر این نوشتار نهاده شد، اما مراد از روش در این پژوهش، نوع قرائت و نگاه، و نیز نوع رویکردی است که اندیشه‌های کلامی صدوق را در مواجهه با گزاره‌های کلامی بازخوانی می‌کند. در این پژوهش برای رسیدن به این مهم از روش تحلیلی-توصیفی و از شیوه جمع‌آوری اطلاعات بر اساس اسناد بهره گرفته شده است. حاصل این نوشتار، عبارت است از اینکه رویکرد شیخ صدوق نسبت به گزاره‌های کلامی بر اساس عقل سامان یافته است. به عبارت دیگر، خلاف آنچه مشهور است که صدوق یک متکلم نقلی و اخباری است، شایسته است وی را یک متکلم عقل‌گرا دانست تا یک اخباری و محدث صرف.

کلید واژه‌ها: صدوق، کلام شیعی، روش علم کلام، رویکردهای عقلانی، کارکردهای عقل.

*. تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۲/۱۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۵/۱۵

**دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری دانشگاه فردوسی مشهد / Masoudi-

g@ferdowsi.um.ac.ir

***کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد / Zareie62@yahoo.com

مقدمه

کشمکش در بحث‌های کلامی موجب شد که دانشمندان علم کلام به دو گروه اشاعره و معتزله تقسیم شوند، البته اصول افکارشان در زمان خلفا و بلکه در زمان رسول خدا ﷺ موجود بود.

شیعه در همان ابتدای طلوعش قبل از معتزله و اشاعره - به بحث‌های کلامی مبادرت ورزیده است؛ یعنی بعد از رحلت رسول خدا(ص) برخی از بزرگان صحابه هم چون سلمان، ابی‌ذر، مقداد، عمار و غیر از ایشان، مبادرت به بحث‌های کلامی می‌کردند که اغلب آنان به دست امویان کشته شدند، اما شیعه مجدداً در زمان امام محمدباقر و امام جعفر صادق علیهما السلام تشکلی یافته و آوازه آنان بلند گردید، در نتیجه بحث‌های کلامی آغازی دوباره گرفت و مؤلفان به تألیف کتاب‌ها و رساله‌ها پرداختند. با وجود این، علی‌رغم آنکه آنان تحت سیطره و قهر حکومت‌های جائر بودند و همواره از ناحیه حکومت‌ها سرکوب می‌شدند، اما از کوشش خود دست برنداشتند و همچنان پیشرفت در مباحث کلامی و علمی برای آنها حاصل می‌شد.

در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد که سیمای بحث کلامی در شیعه از نظر محتوا به سیمای بحث کلامی معتزله شبیه‌تر است تا سیمای بحث کلامی در اشاعره. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۲۸۳-۲۷۱) اما از نظر شکل و روش در بحث، به روش اشاعره شبیه‌تر است، به‌ویژه در آن دسته از دانشمندان شیعه که تا اواخر قرن چهارم می‌زیستند و در برهان‌های خود از نصوص و عقل بهره می‌بردند. درست خلاف معتزله که روش آنها در مباحثه و مناظره با تکیه بر عقل صرف بوده، و عقل را در فهم گزاره‌های دینی مستقل می‌دانستند.

با این مقدمه کوتاه، اهمیت بحث از روش‌شناسی رخ می‌نماید. این پژوهش درصدد کشف و شناخت روش صدوق بوده و رویکرد وی را در مواجهه با گزاره‌های کلامی پیگیری نموده و آن را مدّ نظر دارد.

محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۳۰۵ق-۳۸۱ق) در دورانی می‌زیست که جریان‌های کلامی با گرایش‌های اشاعره توأم بود. از سوی دیگر، حاکمان عباسی به ویژه متوکل عباسی در مباحث کلامی و اعتقادی، اندیشه‌های اشعری را بر دیگر گرایش‌ها حاکم کرده بود، به گونه‌ای که تمام گرایش‌ها تحت سیطره اشاعره بود، و نفوذ آنها موجب کشته شدن و یا فرار برخی از متکلمان شده بود.

این جریان عقل‌ستیزی و ترویج حدیثی‌گری در دوران آل بویه نیز ادامه داشت. ضمن اینکه طبق شواهد تاریخی، متکلمان اسلامی مبانی فلسفی را نیز می‌آموختند. در این دوران، صدوق باید، هم به مباحث کلامی شیعی می‌پرداخت و هم ظاهر

حدیثی‌گری را حفظ می‌کرد. به همین جهت، این فرضیه به دست می‌دهد که صدوق یک متکلم عقل‌گراست، تا یک متکلم با گرایش حدیثی‌گری صرف (اخباری). بنابراین برای اثبات و یا ردّ این فرضیه، این پژوهش سامان یافته است، پس باید دلایلی ارائه گردد تا جهت اثباتی این فرضیه پر رنگ گردد.

اما اینکه چرا صدوق برای این منظور انتخاب گردید، به جهت این است که او از جمله دانشمندان حوزه اسلامی است که میان گذر از دوره غیبت صغری به غیبت کبری واقع شده است. هم‌چنین دوران او معاصر با فارابی (۲۶۰ق-۳۳۹ق) و ابن سینا (۳۷۰ق-۴۲۸ق) است که از فیلسوفان اسلامی به شمار می‌روند. پس این پرسش مطرح می‌شود که وجود اندیشه‌های فلسفی تا چه میزان بر اندیشه‌های صدوق تأثیر گذاشته است؟ و یا اساساً این تأثیر وجود داشته است یا خیر؟ بنابراین اهمیت کشف روش و شناخت آن در اندیشه‌های صدوق به خوبی روشن است و نیز جا دارد که برای این مهم بیش از یک مقاله تدوین گردد و زوایای خاموش آن دوران را بیش از پیش واکاوی نمود.

۱. کارکردهای عقل

عقل در مواجهه با نصوص و متون، کارکردهای مختلفی دارد؛ گاه تبیینی و تفسیری است و گاه برای اثبات و گاه برای دفاع از آن بهره برده می‌شود.

الف) کارکرد تبیینی عقل

در خبری که کلینی (۳۲۹ ق) از امام صادق علیه السلام در مورد آگاهی از علم غیب آورده است، حضرت بیانی داشته و چون فرمایش ایشان از سطح فهم مخاطبان بیشتر بوده است، با تبیین و توضیح مناسب این چنین فهم آنان را تغییر داده، می‌فرماید:

«إِنِّي لَأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَ أَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ وَ أَعْلَمُ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ قَالَ ثُمَّ مَكَثَ هُنَيْئَةً فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَبِيرَ عَلَيٍّ مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ فَقَالَ عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ»؛ من هر آنچه در آسمان‌ها و زمین، بهشت و دوزخ و آنچه که بوده و خواهد بود را می‌دانم. سپس اندکی تأمل کرد و دید این سخنان بر مخاطبان سنگین آمد، لذا فرمود: من این (مطالب را) از کتاب خدای عزوجل می‌دانم. خدای عزوجل در آن کتاب می‌فرماید: بیان هر چیز در قرآن است. (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۶۱)

این روایت بر اساس خبری است که از ناحیه ابن مسعود بوده و او نیز از ابن عباس نقل کرده است. او می‌گوید: «مَا كُنْتُ مُحَدِّثًا قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةٌ» (طبری‌آملی، ۱۴۱۵ق: ۲۴۵) و نظیر همین روایت را ابن عباس از پیامبر خدا ﷺ نقل کرده، می‌گوید:

«نَحَدِّثُ بِكُلِّ مَا نَسَمَعُ مِنْكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِلَّا أَنْ تُحَدِّثَ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَضِبُّهُ عُقُولُهُمْ فَيَكُونُ عَلَى بَعْضِهِمْ فِتْنَةٌ»؛ می‌توانم هر آنچه را از شما شنیده‌ام به دیگران منتقل کنم و به آنها بگویم؟ فرمود: بلی؛ ولی با گروهی که ذهن‌شان توان فهم و نگهداری این مسائل را ندارد، این مسائل را مطرح مکن، چون موجب فتنه خواهد شد. (ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۲۷)

همچنین امام صادق علیه السلام در تبیین و توضیح حدیث ردّ جبر و تفویض فرمود:

«لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَلَا كُنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؛ مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَهَ فَفَرَّكَتَهُ فَعَمِلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَرَّكَتَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ»؛ مثال این مطلب این است که مردی را می‌بینی که درصدد گناه است. تو او را نهی می‌کنی، اما او گناه را رها نمی‌کند. پس تو او را رها می‌کنی. بدین معنا نیست که تو او را به گناه امر کرده‌ای... (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۶۰)

یکی دیگر از مواردی که امام علیه السلام برای فرمایش خود دلیل آورده است و سخن خود را تبیین می‌کند، روایتی است که سدید از ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام با حالت خشم وارد شد. چون در مسند خویش قرار گرفت، فرمود: شگفتا از مردمی که گمان می‌کنند ما غیب می‌دانیم. کسی جز خدای عز و جلّ غیب نمی‌داند. من می‌خواستم فلان کنیزم را بزخم، او از من گریخت و من ندانستم که او در کدام اتاق منزل پنهان شده است.

چون آن حضرت برخاست و به منزلش رفت، من و ابوبصیر و میسر خدمتش رفتیم و گفتیم: قربانت گردیم. آنچه درباره کنیزت فرمودید، شنیدیم و ما می‌دانیم که شما علم زیادی دارید و علم غیب را به شما نسبت ندهیم؟ فرمود: ای سدید! مگر تو قرآن را نمی‌خوانی؟ گفتم: چرا. فرمود: در آنچه از خدای تعالی خوانده‌ای، این آیه شریفه: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»^۱ را دیده‌ای؟ گفتم: قربانت کردم. این آیه را خوانده‌ام. فرمود: آن مرد را شناختی و فهمیدی چه اندازه از

علم کتاب نزد او بود؟ گفتیم: شما به من خبر دهید. فرمود: به اندازه یک قطره آب نسبت به دریای اخضر. گفتیم: قربانت گردم، چه کم! فرمود: ای سدید! چه بسیار است آن مقداری که خدای عزوجل نسبت داده است به علمی که اکنون به تو خبر می‌دهم. ای سدید! باز در آنچه از کتاب خدای عز و جل خوانده‌ای، آیه «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»^۱ را دیده‌ای؟ گفتیم: فدایت شوم، این آیه را خوانده‌ام. فرمود: آیا کسی که تمام علم کتاب را می‌داند، با فهم‌تر است یا کسی که بعضی از آن را می‌داند؟ گفتیم: نه‌خیر. بلکه کسی که تمام علم کتاب را می‌داند. آن‌گاه حضرت با دست اشاره به سینه‌اش نمود و فرمود: به خدا تمام علم کتاب نزد ماست. به خدا تمام علم کتاب نزد ماست. (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۵۷)

از این گزارش این فرضیه به دست می‌آید که آن حضرت در جلسه‌ای که افراد بیشتر بوده‌اند، سخنی بیان کرده است، ولی در جلسه‌ای که محدود به چند تن از اصحاب نزدیک بوده است، سخنی توضیحی بیان کرده که در حقیقت، واقعیت و مراد جدی خود را بیان کرده است. البته این روش در سخنان حضرات ائمه علیهم‌السلام بسیار دیده شده است که تحت عنوان تقیه بیان می‌شود.

ب) کارکرد اثباتی عقل

این نوع کارکرد را می‌توان از نحوه مواجهه قرآن کریم با کافران که منکر اعجاز آن بودند، استنباط کرد. می‌فرماید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۰) یعنی ارائه برهان، دلیلی برای اثبات صداقت است.

برهان به لحاظ ماده، یکی از اقسام قیاس است که از مقدماتی تشکیل می‌شود. پس دلیل برهانی به لحاظ مقدمات نیز به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود، چرا که مواد برهان یقینی را به بدیهیات اولیه که می‌توان آن را در زمره عقل نظری قرار داد و حدسیات، حسّیات و تجربیات را به عقل عملی منطبق دانست.

مقصود از دلیل مبتنی بر مقدمات عقل نظری، این است که مقدمات برهان با عقل نظری تنظیم گردد و نتیجه از آن استنباط شود. چون بیشتر متکلمان به‌ویژه متکلمان شیعه، معرفت‌ها و استنباطات عقل نظری را قبول دارند. پس این‌گونه معرفت‌ها که از این مقدمات حاصل می‌شود، از مهم‌ترین براهین در علم کلام محسوب می‌شود. به طور مثال، مباحث اثبات وجود خدا و صفات ثبوتی و سلبی که از گزاره‌های کلامی است، می‌تواند مصداق اتم این نوع استدلال قرار بگیرد. و مقصود از دلیل مبتنی بر

مقدمات عقل عملی، همان گونه که از نامش پیداست، دلیلی است که از مقدمات مأخوذ از عقل عملی استفاده می‌شود. اکثر استدلال‌های مربوط به افعال الهی یا عدل الهی از این نوع است. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۹)

همچنین در دیگر مباحث کلامی مانند اثبات افضل بودن امام، که اگر افضل نباشد یا با دیگران مساوی باشد، نصبش ترجیح بلامرجح لازم می‌آید و یا اگر پایین‌تر از دیگران باشد، نصبش ترجیح مرجوح است و این نیز قبیح است. (همان: ۳۶۶) نقش نقل در این قسم، طرف بودن در قیاس می‌باشد، یعنی یکی از مقدمات قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، ممکن است قضیه‌ای از راه برهان و قیاس به اثبات برسد، در حالی که ماده آن نقل باشد. مهم این است که شکل قیاس را دارد که روش عقلانی خواهد بود. در این صورت، نقل در برابر عقل قرار نمی‌گیرد.

گاهی این روش عقلی در متن نقل قرار می‌گیرد، چنان که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در پاسخ به شبهه‌ای درباره قضا و قدر که سائل پرسیده بود: ما به قضا یا به قدر الهی به قصد شام بیرون آمدیم؟ فرمود: ای شیخ! به خدا قسم هیچ بلندی را بالا نرفتید و بر هیچ سرزمینی وارد نشدید، مگر اینکه به سبب قضای الهی و قدرش بوده است. سائل می‌پرسد: گمان می‌کردم نزد حق تعالی جزو مجاهدان محسوب می‌شدم ای امیرمؤمنان. حضرت پاسخ می‌دهد: تأمل کن ای شیخ! شاید گمان کردی که این قضای حتمی و قدر لازم بوده است. اگر این گونه باشد ثواب و عقاب و امر و ناامری باطل است و وعد و وعید بی‌معنا می‌شود و در این صورت، شخص خطاکار سرزنش نمی‌شد و شخص نیکوکار قابل ستایش نبود. (ابن بابویه، بی‌تا: ۳۸۰)

در این روایت، امیرمؤمنان علیه السلام نخست قضا و قدر الهی را محیط بر هر چیز معرفی می‌کند و بعد از اینکه سائل از این تعریف، برداشت ناروایی را ارائه می‌کند، حضرت با برشمردن پیامدهای آن برداشت و معرفی نادرست بودن آن در واقعیت، پندار سائل را تصحیح می‌کند. در حقیقت از طریق ارائه برهان خلف، اثبات اصل فرض صحیح بیان شده است؛ این روش استدلال عقلی بسیار زیاد در متن روایات قابل مشاهده است. دلیل دیگری که برای اثبات و یا دفاع از یک گزاره دینی که در متن روایت، از راه دلیل عقلی وجود دارد و از طریق قیاس «ذوحدین»^۱ به دفاع و اثبات گزاره‌ای پرداخته شده، روایتی است که از امام باقر علیه السلام نقل شده است.

۱. قیاس ذوحدین، استدلالی است که یکی از مقدمات آن یک قضیه عنادیه (یا متقابل) است که دارای دو احتمال می‌باشد و مقدمات دیگر آن دلیل بر این است که هر یک از این دو احتمال، متضمن نتیجه دیگری است که هر دو به یک نتیجه منتهی می‌شود. این قیاس، یک قیاس مرکب (مزدوج) است که دارای دو حد

این روایت، مناظره‌ای است بین عبدالله بن نافع ازرق (از خوارج) و امام باقر علیه السلام. ابن نافع، حدیث خیبر را در مناقب علی علیه السلام نقل می‌کند، ولی معتقد است و می‌گوید او بعد از حکمین کافر شد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «درباره حدیث خیبر چه می‌گویی؟ گفت: این حدیث بدون تردید درست است، ولی بعد از این کفر پدیدار شد. امام علیه السلام فرمود: آیا خداوند عزّ و جلّ روزی که او را دوست می‌داشت، می‌دانست که علی بن ابی طالب نهروانیان را می‌کشد یا نمی‌دانست؟ گفت: (نفهمیدم) دوباره تکرار کن. امام علیه السلام مجدّد فرمود: آیا خداوند عزّ و جلّ روزی که او را دوست می‌داشت، می‌دانست که علی بن ابی طالب نهروانیان را می‌کشد یا نمی‌دانست؟ حضرت فرمود: اگر بگویی نه نمی‌دانست، کافر می‌شوی. او گفت: می‌دانست. امام علیه السلام فرمود: آیا خدای متعال علی علیه السلام را دوست می‌داشت، برای اینکه به اطاعت کردن از او عمل کرده یا برای اینکه معصیت و نافرمانی او را انجام دهد؟ ابن نافع گفت: برای اینکه به طاعت و فرمان او عمل کرده است. حضرت فرمود: پس از جا برخیز که شکست خوردی. ابن نافع از جا برخاست، در حالی که آیه شریفه «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ؛ تا اینکه رشته سپید بامداد از رشته سیاه شب بر شما نمودار و آشکار گردد.» (بقره: ۱۸۷) و «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ؛ و خدای تعالی بهتر می‌داند که رسالتش را کجا قرار دهد.» (انعام: ۱۲۴) را قرائت می‌کرد. (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۳۵۱)

در این روایت، روش عقلی کاملاً پیداست؛ امام علیه السلام طرف مقابل را در حصر عقلی بین دو چیز دانستن یا ندانستن حق تعالی و یا دوست داشتن و یا دوست نداشتن حق تعالی نسبت به امیرالمؤمنین قرار می‌دهد به طوری که طرف مناظره ناگزیر باید یکی از آن دو را قبول کند، زیرا راه سوم وجود ندارد. یعنی باید بین تسلیم شدن و کفر یکی را بپذیرد. این روش را در کتب منطقی، روش قیاس ذوحذین یا مزدوج می‌گویند.

۲. رویکرد صدوق در گزاره‌های کلامی

رویکرد صدوق در مواجهه با گزاره‌های کلامی از خلال نصوص شرعیه، شامل قرآن مجید و احادیث شریفه، قابل استخراج است و اندیشه‌های کلامی او را می‌توان در اثنای آثارش که عموماً تبیین و تفسیری بر این نصوص و یا حتی تعلیقه‌ای بر آنها نگاشته است، مشاهده نمود. (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۱۵۲)

است و خصم را در تنگنا قرار می‌دهد و او را به قبول نتیجه وادار می‌کند. (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۱۶) قضیه عنادیه یا دو پهلو باید به نحوی باشد که اثبات یک طرف، مستلزم انکار و یا ابطال طرف دیگر باشد.

با توجه به نحوه رویکرد صدوق، می‌توان گفت روش کلامی او مبتنی بر عقل است. هر چند او اعتقاد و اصول اندیشه خودش را از نصوص شرعی اخذ می‌کند و با نقل روایاتی از امام صادق علیه السلام درباره نهی از جدل (ابن بابویه، بی‌تا: ۴۶۱-۴۵۶) درباره خدای تعالی، او نیز معتقد است که نباید در مسئله حق تعالی جدل کرد و متکلمان به هلاک تهدید شده‌اند. (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۴۲) در واقع او از این روش پرهیز کرده است، اما این رویکرد را تنها در مواجهه با گزاره‌هایی که به نحوی با خدای تعالی مرتبط است، دارد اما در دیگر گزاره‌های کلامی، به‌ویژه مسئله امامت، او نیز این روش را به خوبی مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد.

صدوق بسیار متعبد به آنچه از روایات به دست می‌آورد، بود. بدین جهت متن روایات را انتخاب اعتقاد خود می‌پنداشت و بدان عمل می‌کرد. به همین سبب است که او جدل را در امور دینی به‌ویژه خداشناسی حرام می‌دانست، ولی به یک شرط جایز می‌شمارد. او می‌گوید:

استدلال کردن با مخالفان به وسیله کلمات خدا و امامان یا به میانجیگری اندیشه‌هایی که از گفته‌های ایشان منظور نظر بوده است، بدون محدودیت برای کسی که چنین مهارتی را ندارد، مجاز نیست، بلکه ممنوع و حرام است. (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۴۳)

او معتقد است تنها کسانی مجاز به استدلال و جدل هستند که اولاً مهارت در مباحث کلامی را داشته باشند، ثانیاً استدلال‌های آنها باید در محدوده کلمات خدا و ائمه علیهم السلام باشد، یعنی مهارت در تفسیر و نقل و توضیح اخبار را داشته باشند. پس نقش شخص متخصص در علم کلام از دیدگاه صدوق همین مقدار تصور می‌شود نه بیشتر. مفید با این اعتقاد صدوق مخالف بوده است و چنین به نظر می‌رسد که او صدوق را یک جدلی می‌دانست، ولی اختلاف او با صدوق در این مسئله است که صدوق، وظیفه شخص کارشناس را محدود به توضیح و بیان کردن احادیث می‌دانست، چرا که او تمایل نداشت که از آن احادیث بسیار دور شود و چندان به تفسیر و توجیه آنها بپردازد که سازگاری و توافق میان این احادیث و تحقیق و پژوهش استقلالی به وجود آورد، ولی مفید معتقد بود عقل در مقدمات و نتیجه‌گیری‌های خود به یاری سمع (وحی) نیازمند است. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۴۴) بر همین اساس می‌گوید: استدلال عقلی حق است و مناظره هم بر اساس حق، صحیح است. بنابراین توجیه اخباری که صدوق نقل کرده است، آن‌گونه که او از معانی آن برداشت کرده است، نیست. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ۷۳)

به همین جهت مفید می‌گوید: صدوق رساله‌هایی نوشت که تنها مجموعه احادیث نبود و مجموعه‌هایی از جواب‌های خودش به پرسش‌هایی است که از او شده بود، که

کاری به احادیث و بیان تفسیر آنها نداشت و او عادتاً میان آنچه به وسیله عقل شناخته نمی‌شود با آنچه وسیله شناختن آن وحی است، تمایز می‌گذاشت. (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۴۲۱)

صدوق در برخی از نوشته‌هایش روش عقلی را پیموده است، اما در مقدمات برهانی که برای اثبات یک گزاره استفاده کرده است از نصوص شرعی - قرآن یا روایات - بهره برده است. به طور مثال، می‌توان به اثبات مسئله خلیفه که قبل از آفرینش جعل می‌شود، اشاره کرد. نخست، آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) را مطرح کرده و می‌گوید:

آیه شریفه دلالت بر این حقیقت دارد که حکمت در خلیفه، گویاتر از حکمت در آفرینش است. سپس ادامه می‌دهد و استدلال خویش را در قالب یک قضیه شرطیه منطقی ریخته و می‌گوید:

۱. هرکس مدعی می‌شود که حتی یک ساعت دنیا می‌تواند بدون امام باقی بماند، در نفی رسالت با براهمه موافقت دارد.

۲. اگر قرآن به خاتم پیامبر بودن حضرت محمد ﷺ شهادت نمی‌داد، در هر عصری لازم بود پیامبری وجود داشته باشد.

۳. این شهادت قرآن که حضرت محمد ﷺ خاتم پیامبران است، صحیح است. پس آمدن رسول بعد از او منتفی است.

نتیجه: پس خلیفه بعد از رسول امام است، بنابراین دنیا نمی‌تواند خالی از امام باشد، حتی یک ساعت. (ابن بابویه، بی‌تا: ۴)

صدوق با سه مقدمه به اثبات اصل تئوری که حقیقت آیه شریفه است، پرداخته است. این روش او مبتنی بر یک روش عقلی است که مقدمات استدلال او را عقل و سمع تشکیل داده است. این استدلال منطقی از سخن او برداشت شده است، که گفت:

و چون این امر حق است (یعنی نص قرآن که محمد ﷺ خاتم پیامبران است) این اندیشه که فرستاده‌ای پس از او باشد، حذف می‌شود، ولی در ذهن صورت عقلانی خواهان جانشینی باقی می‌ماند، [بَقِيَتِ الصُّورَةُ الْمُسْتَدْعِيَّةُ لِلْخِلَافَةِ فِي الْعَقْلِ] بدین معنی که خدا هرگز به پذیرفتن آموزه‌ای دعوت نمی‌کند، مگر اینکه حقانیت آن را در جانها مصور کرده باشد. هنگامی که چنین نکرده باشد، دعوت کردن به این تعلیم و آموزه درست نیست، چه دلیل و حجیت استقرار نیافته است و این بدان جهت است که اندیشه‌ها درباره چیزها با یکدیگر سازگارند و با متقابل‌های خود تعارض دارند. بدان گونه که اگر در ذهن، انکار پیامبران وجود داشت، خدا اصلاً پیامبری نمی‌فرستاد. (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۴۲۱)

محقق لاهیجی در خصوص تحصیل معارف با استدلال و دلیل به‌ویژه دلیل نقلی

می‌گوید:

این قسم کلام - یعنی تحصیل معارف به دلیلی که به گفته معصوم علیه السلام منتهی می‌شود - کلام منتهی به طریق صواب می‌باشد. به اعتقاد وی مقدماتی که از معصوم گرفته شود، به منزله اولیات در قیاس برهانی است و چنان‌که قیاس برهانی افاده یقین کند، دلیلی که مؤلف از مقدمات مأخوذه از معصوم باشد، افاده یقین تواند کرد. به این طریق که این گفته معصوم است و هر چه گفته معصوم است، حق است. پس این مقدمه حق می‌باشد. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۴)

صدوق در کتاب *التوحید* روایاتی را تحت عنوان بابی آورده است که می‌تواند ماده استدلال برای دو برهان فلسفی و کلامی شود که بعدها در مسیر تطوّر عقلانی و سیر صعودی فلسفه به برهان صدیقین^۱ و برهان حدوث^۲ شهرت یافته است. او روایتی را از هشام بن حکم نقل می‌کند که ابوشاکر دیصانی از امام صادق علیه السلام راجع به دلیل بر وجود صانع پرسیده و آن حضرت خود را مصنوع معرفی کرده و با حصر عقلی به اثبات صانع خود می‌پردازد. می‌فرماید:

وجود من از دو حال خالی نیست، یا خودم، خودم را خلق کردم یا دیگری مرا خلق کرده است. اگر خودم، خودم را خلق کرده‌ام، این نیز از دو حال خارج نیست، یا من در حالی که موجود بوده‌ام، خودم را خلق کرده‌ام و یا در حالی که معدوم بوده‌ام، خودم را خلق کرده‌ام. بنابراین اگر در حالی که موجود بوده‌ام، خودم را خلق کرده‌ام، وجود داشته‌ام و دیگر نیازی به خلق نبوده است. و اگر معدوم بوده‌ام، به خوبی می‌دانی که معدوم نمی‌تواند چیزی را خلق کند و به صحنه وجود بیاورد. با این توصیف ثابت می‌شود که معنای سوم صحیح است. به این معنا که برای وجود من باید صانعی و خالقی باشد که آن حضرت ربّ الأرباب و ربّ العالمین است. (ابن بابویه، بی‌تا: ۲۹۰)

۱. یکی از براهین اثبات صانع و ذات واجب و توحید خدای عالم است. این برهان، طریقه و روش انبیا و اولیاء است که از وجود، اثبات وجود کرده‌اند. (رک: سجادی، ۱۳۷۵: ۱۲۵)
۲. برهان حدوث، یعنی از راه حدوث اشیاء (نفس و عالم) به اثبات می‌پردازند. از جمله منابعی که به این برهان پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۹۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۷؛ رازی، ۱۳۷۳: ج ۲: ۳۰۱. در این کتاب از طریق برهان حدوث نفس به ابطال تناسخ پرداخته است.

صدوق در توضیح این حدیث می‌گوید:

سخن صحیح درباره آن، این است که گفته شود: ما خدا را با خدا می‌شناسیم. چرا که اگر ما او را با عقل خود بشناسیم، باید دانست که او عقل را به ما بخشیده است و اگر به واسطه رسولان و پیامبران و حجت‌ها (امامان) او را بشناسیم، در این خصوص او نیز آنان را فرستاده و براهین و حجت‌های خویش قرار داده است و اما اگر او را به وسیله نفس‌های خود بشناسیم، این نیز واضح است که او آنها را پدید آورده است. بنابراین او را به وسیله خودش می‌شناسیم. (همان)

در واقع این سخن توضیحی صدوق، بیان ساده و بسیطی است که قرن‌ها بعد به صورت فنی و فلسفی به وجود آمد و گفته شده است:

- وجود، امر واحد عینی و حقیقت بسیط است که اختلاف میان افراد آن به کمال و نقص و غنا و فقر است.

- وجود، متأصل در خارج بوده و ذو مراتب است به اشدّیت و اضعفّیت، و شدّت و ضعف و مرتبت کمال و غایت شدّت آنکه کمال و اتمّ از آن نیست و متعلّق به غیر نبوده و تمام مراتب دیگر متعلّق به آن باشد. مرتبت فوق تمام، مرتبتی است که از لحاظ شدّت و قوت، و مدّت و عدّت، نامتناهی است.

- وجود تمام و تام قبل از وجود ناقص و غنی قبل از فقیر، و وجود قبل از عدم و فعل قبل از قوّت است.

- مرتبت کمال و تمام هر شیء، عبارت از همان شیء است با چیزی زیادتر و در حقیقت وجود کامل، حاوی تمام مراتب مادون خود است که موجودات ناقصه باشند با امری زیادتر که کمال او است؛ در نتیجه مرتبت کمال و تمام هر چیزی محتاج به مراتب ناقصه و مادون خود نیست.

- وجودات بر دو قسم هستند، یا ناقص‌اند و محتاج به مرتبت کمال خود و یا کامل و مستغنی از مراتب ناقصه مادون خود، زیرا واجد تمام مراتب است با امری زیادتر که کمال او است و آن واجب‌الوجود است و مراتب ناقصه دیگر ممکنات‌اند. بالجمله، وجود یا تامّ الحقیقه و واجب‌الهوویه است و یا ناقص و محتاج. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۶-۱۳)

البته نگاه دیگری هم به آن بخش از سخن صدوق که گفت: «ما خدا را به خدا می‌شناسیم»، می‌توان داشت. یعنی ما ذات خدا را می‌توانیم به واسطه فعل خدا که شامل جمیع مخلوقاتش است، بشناسیم. به عبارت دیگر، می‌توانیم خدا را به واسطه اسماء و صفات که هر یک از آنها دارای تجلیاتی هستند که ظهورات آنها در عالم اعیان، جمیع مصنوعات و محدثات می‌باشد، بشناسیم. چنان‌که او خود به سخن امام صادق علیه السلام اشاره کرده، می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: «لَوْ لَا اللَّهُ مَا عَرَفْنَا وَ لَوْ لَا نَحْنُ مَا عَرَفَ اللَّهُ». (ابن بابویه، بی تا: ۲۹۰) یعنی اگر ما به عنوان مخلوق و فعل الهی نبودیم،

خدا به عنوان فاعل و خالق، قابل معرفت نبود و اگر فاعل حقیقی یعنی خدا نبود، فعل او نیز قابل معرفت نبود. چرا که معرفت از مقوله وجود است و اگر فعل موجود نشود، معرفت حاصل نمی‌شود، زیرا علم، معلوم می‌خواهد و معلوم معرفت(علم)، فعل حق است.

همچنین روایت دیگری را نقل کرده است که ابن‌عمران دَقَّاق از قول محمد بن یعقوب نقل می‌کند که او درباره معنای فرمایش امیرمؤمنان علیه السلام که فرمود: «اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولی الامر بالمعروف و العدل و الاحسان» (همان: ۲۸۶) می‌گوید:

اعرفوا الله بالله، یعنی خدای عز و جل، اشخاص و الوان و جواهر و اعیان ابدان و جواهر ارواح خلق کرد. سپس در ادامه می‌گوید: کسی که حق تعالی را از دو تشبیه نفی کند، تشبیه به ابدان و تشبیه به ارواح، در حقیقت خدا را به خدا شناخته است و کسی که خدا را به روح یا بدن و یا نور تشبیه کند، بنابراین خدا را به خدا نشناخته است. (همان: بی تا: ۲۸۸)

همچنین امام صادق علیه السلام به داود بن کثیر، نمازی را آموزش دادند که در سجده دوم باید این ذکر خوانده شود و فرمود: «یا مَنْ هَدَانِي اللهُ وَ دَلَّنِي عَلَيْهِ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ عَلَيْهِ وَ سَأَقِنِي مِنَ الْحَيْرَةِ اِلَى مَعْرِفَتِهِ وَ بَصَّرَنِي رُشْدِي بِرَأْفَتِهِ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۱)

پس اگر صدوق گفته است عقل را خدا به ما بخشیده است و رسولان و پیامبران و حجج الهی و حتی نفوس ما، همه فعل حق هستند، این سخن وی به مظاهر وجودی حق تعالی اشاره دارد که هر یک از این مظاهر در حقیقت وجود خودشان نسبت به دیگری شدت و ضعف و غیر این‌ها را دارا هستند، پس اگر از این طریق به حق معرفت پیدا می‌شود، چیزی جدای از حق نیست. بدین جهت روش عقلی در ورود و خروجش به مباحث کلامی کاملاً آشکار است، الا اینکه این روش او در عین بساطتش، عمقی دارد که با آگاهی از قواعد و اصطلاحات قوم در دوران جدید بهتر آشکار شده و فهمیده می‌شود.

صدوق درباره ارتباط عقل با وحی معتقد است که عقل بدون وحی نمی‌تواند به شناخت خدا برسد. این بدان معنا نیست که نتایجی که عقل به آنها می‌رسد، اعتبار و صحت ندارد. او درباره رسیدن مردمان به شناخت خدا سخن می‌گوید. وی در صد

۱. ای کسی که مرا به او هدایت کرد و حقیقت وجود مرا بر او راهنمایی کرد و مرا از تحیر و سرگردانی به معرفت و آگاهی خودش سوق داد و به سبب رأفتش رشد مرا با بصیرت همراه گردانید.

پژوهش درباره قدرت عقل تنها، خواه برای اثبات و خواه برای رد آن، نیست. روی هم رفته، صدوق تمایزی میان کار عقل و وحی قائل نمی‌شود. او اگر حدیثی برای توضیح یک نکته در دسترسی باشد، به تحقیق و پژوهش شخصی خود اعتماد نمی‌کند. دو اثر وی، *علل الشرایع و معانی الاخبار* که به بیان دلایل چیزها اختصاص دارد، تقریباً به تمامی از احادیث فراهم آمده است. (مکدموت، ۱۳۶۳: ۴۲۴)

البته یافتن دلیل برای اوامر الهی و تثبیت حق و باطل به واسطه عقل و استدلال، به یک شیوه انجام نمی‌شود. صدوق ضمن تأیید این مطلب، دیدگاه فضل‌بن‌شاذان را مبنی بر اینکه دلایل حکیمان‌های برای همه اوامر خدا وجود دارد، نقل می‌کند. (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۱) و دلایلی را که فضل برای بعضی از احکام شریعت آورده است، برمی‌شمارد. (همان: ۲۷۴-۲۵۱) بدین ترتیب معلوم می‌شود که صدوق منکر حق عقل و استدلال برای تحقیق و جستجو در موضوعات عقیده یا شریعت نیست، هرچند خود از این حق استفاده نکرده باشد. چنان‌که فضل استنباط و استخراج نتایج عقلی را منکر نشده است، اما برای استخراج علل و احکام و شرایع، چون عقل‌عاری از وحی را کافی برای دریافت علل و مراد حق تعالی نمی‌داند، آن را وا می‌نهد. (همان: ۲۷۵)

دلیل عقلی صدوق بر نفی تشبیه

مهم‌ترین کتابی که در حوزه نفی تشبیه از سوی صدوق نگاشته شده است، کتاب *الهدایه* است و چون تشبیه از حق تعالی نفی شده است، بدین جهت قابل رؤیت هم نیست. ظاهراً کتاب *الهدایه* مقدم بر کتاب *التوحید* است، چرا که در این کتاب غالباً احادیثی را که روایت می‌کند با ملاحظات توضیحی از خویش مورد تفسیر قرار می‌دهد. چنان‌که بعضی از این توضیحات برای اثبات نظر ضد تشبیهی او است که در آثار قدیم‌تر وی فقط به بیان آن اکتفا کرده بود. یکی از این ملاحظات، اثبات این امر است که خدا به مخلوقات خود شباهت ندارد. او چنین می‌گوید:

دلیل اینکه خدا به هیچ یک از آفریدگانش از هیچ لحاظ شباهت ندارد، این است که هیچ یک از مخلوقات او دارای جنبه‌ای نیست که محدث نباشد و هیچ جنبه محدث نیست که نشان‌دهنده قدیم نبودن دارنده آن نبوده باشد. پس اگر خدا شبیه یکی از آنان می‌بود، لازم می‌آمد که آن جنبه به همان‌گونه که نشانه‌ای از حدوث دارنده آن است، نشانه‌ای از حدوث خدا نیز باشد. چه، دو چیز که عقلاً با یکدیگر شباهت دارند از آن جهت که شبیه یکدیگرند، دارای یک حکم واحد

هستند.^۱ پیش از این ثابت شد که خدا قدیم است و غیر ممکن است که خدا از یک لحاظ قدیم و از لحاظ دیگر محدث باشد. (ابن بابویه، بی تا: ۸۰)

این استدلال عقلی صدوق اگرچه مبهم است، اما می توان فهمید او می خواهد بگوید که صفت حدوث در جمیع مخلوقات و در تمام جهات آنان وجود دارد. بنابراین هر چیزی که بتوان درباره مخلوقات اندیشید و یا بتوان گفت، این اندیشیدن و سخن گفتن منعکس کننده حدوث آنهاست، اما برای آنکه دو چیز شبیه یکدیگر باشند، لازم است جنبه مشترکی داشته باشند، پس خدا را شبیه مخلوقات دانستن، مستلزم آن است که خدا یک صفت حادث داشته باشد. از طرف دیگر خدا را هم اثبات می کند که قدیم است، پس خدا دارای دو صفت متضاد و متناقض می باشد. به همین جهت برای اثبات محال بودن دو صفت متناقض در خدای تعالی با استدلال به اثبات قدیم بودن خدا می پردازد و می گوید:

یک دلیل برای قدیم بودن خدا این است که اگر او محدث می بود، لازم می آمد که پدیدآورنده ای داشته باشد، چه فعل تنها از فاعل آن صادر می شود، ولی همین مطلبی که برای خدا گفتیم، برای پدید آورنده او نیز صدق می کند و این مستلزم آن است که رشته ای از محدث ها پدید آمده باشد که هیچ آغازی ندارد و این محال است. پس معلوم شد که باید یک صانع قدیم وجود داشته باشد و چون چنین است، آنچه ابدیت و قدمت صانع را ضروری و ثابت می کند، دلیل اثبات قدمت صانع ما نیز هست. (همان: ۸۱)

برهانی را که صدوق برای اثبات ذات قدیم حق تعالی بهره برده و بیان کرده است، در قرائت فلسفی با تعبیر برهان امکان و وجوب شهرت یافته است. برهان امکان و وجوب، یکی از استوارترین و یقینی ترین برهان ها است، زیرا برهانی که مبتنی بر مقدمات عقلی محض و به دور از پیش فرض های غیرعقلانی باشد، همین برهان امکان و وجوب است که مقدمات آن فلسفی محض است. (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۳۱۲)

مطهری این برهان را از ابتکارات ابن سینا می داند و می گوید: «خود او آن را عالی ترین برهان می خواند». (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶: ۹۶۳)

ابن سینا به وسیله این برهان اثبات واجب کرده است (همان)، و صدوق با استدلال خود از یک سو اثبات صانعی می کند که پدیدآورنده ای ندارد و از دیگر سو این صانع را قدیم می پندارد زیرا موجودی که پدیدآورنده نداشته باشد، قدیم خواهد بود. صدوق برای اثبات توحید (وحدت حق) از برهانی بهره می برد که بعدها بین متکلمان به برهان تمنع (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۲۴) شهرت می یابد. او می گوید:

۱. این همان قاعده ای است که فلاسفه گفته اند: «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد».

دلیل اینکه صانع یگانه است و بیشتر از یکی نیست، این است که اگر دو بودند، وضع چنان می‌شد که هر یک از آن دو یا قدرت جلوگیری از دیگری برای انجام دادن کاری که می‌خواست بکند، می‌داشت یا دارای چنین قدرتی نبود. در حالت اول، کارهای ایشان عقیم می‌ماند و آن که کارش بی‌حاصل و عقیم می‌ماند، محدث است، به همان گونه که مصنوع محدث است و اگر چنین قدرتی نداشته باشند به ضرورت ناتوان و ناقص هستند و این خود نشان محدث بودن است. بنابراین ثابت شد که قدیم و ابدی یگانه است.

دلیل دیگر، هر یک از آن دو باید قادر باشد که چیزی را از دیگری پوشیده نگاه دارد و اگر چنین باشد، آن یک را که چیزی را می‌توان از او پوشیده نگاه داشت، محدث است و اگر قادر نباشد، ناتوان است و آن که ناتوان باشد، محدث است، چنان که در جای دیگر به اثبات رسانده‌ایم و این برهان بر ردّ دو قدیم است که صفات هر یک از آن دو، همان صفات قدیمی باشد که وجود او را اثبات کردیم. (ابن بابویه، پیشین: ۲۶۹) صدوق در جای دیگری برهانی را برای حدوث اجسام به کار می‌برد که بعدها این برهان، به برهان فصل و وصل و یا برهان حرکت شناخته می‌شود. او برهان را چنین بیان کرده است:

دلیلی بر اینکه اجسام باید محدث باشند این است که آنها باید متصل یا منفصل، متحرک یا ساکن باشند. اتصال و انفصال و حرکت و سکون در زمان حادث می‌شوند و از اینجا معلوم می‌شود که اجسام باید حادث باشند، از آن جهت که آنچه نمی‌توانند از آن جدا شوند، حادث است. (همان: ۳۰۰)

چند اعتراض بر این برهان صدوق مطرح شده است، از جمله اینکه:

چون می‌بینیم که متصل تنها بدان جهت متصل است که اتصال حضور دارد و با حضور انفصال، منفصل می‌شود، چرا منکر آن می‌شوید که با وجود هر دو متصل، منفصل شود؟ (همان: ۳۰۱)

در پاسخ به نحوه این اشکال گفته شده است که اتصال و انفصال هر دو از اعراض ضدّ یکدیگر می‌باشند و اُضداد در وجودشان با هم ضد هستند، بنابراین در حالی که با هم ضدّیت دارند، در وجودشان قابل جمع نیستند. (همان)

این مقدار اشاره کافی است که آگاه شویم، صدوق اگرچه یک محدث است و بیشتر آثار او بر نقلیات سامان یافته است، اما این دلیل نیست که او یک اخباری صرف دانسته شود که با هر نوع دلیل عقلی دشمنی بورزد، بلکه می‌توان مدعی شد که او یک متکلم عقلی است.

مهم این است که روش او مبتنی بر عقلانیت است و گاهی همان گونه که اشاره شد- استدلال‌های او از مقدمات عقلی صرف تشکیل شده است، چنان که در برهان

امکان و وجوب ذکر شد، اما این مطلب درست است که گفته شود، مواد استدلال و یا نتیجه‌گیری‌های او ممکن است عقیم، گاه نارسا و قابل‌خدشه و مناقشه باشد که البته این در تمامی حکما نیز دیده شده است و یک روش مرسوم و قابل قبول است. بنابراین رویکرد صدوق، گاه مبتنی بر عقل با مقدمات عقلی است و گاه مبتنی بر عقل با مقدمات نقلی سامان یافته است که چیزی از روش و رویکرد او نمی‌کاهد.

نتیجه

کارکردهای عقل در مواجهه با نصوص و متون، مختلف است. گاه جنبه اثباتی دارد و برای اثبات تلاش می‌کند، گاه جنبه دفاعی دارد و گاه به تفسیر و تبیین می‌پردازد. کار اثباتی عقل را می‌توان از آیه شریفه «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» استنباط کرد.

رویکرد صدوق در مواجهه با گزاره‌های کلامی، مبتنی بر عقل است. به عبارت دیگر، صدوق برای اثبات و یا نفی گزاره‌ای برهان ارائه می‌کند، اما مواد تشکیل دهنده برهانش، گاه نقل است، گاه عقل و گاه نیز از هر دو بهره برده است. صدوق در کتاب التوحید، روایاتی را ذکر کرده است که هر یک از آن روایات، ماده استدلال برهان‌های فلسفی و کلامی است که بعدها با رشد مباحث فلسفی در اصطلاح به نام برهان صدیقین و برهان حدوث شهرت یافته است.

صدوق در توضیح روایتی از امام صادق علیه السلام برای اثبات صانع، سخن به ظاهر ساده و بسیطی آورده است که با تحلیل آن، این مطلب که وجود، امر واحد عینی و حقیقت بسیط است که اختلاف میان افراد آن به کمال و نقص و شدت و ضعف، و غنا و فقر است به دست می‌آید.

صدوق درباره ارتباط عقل و وحی معتقد است که عقل بدون وحی نمی‌تواند به شناخت خدا برسد و این بدان معنا نیست که نتایجی که عقل به آنها رسیده است، اعتبار و صحت ندارد.

صدوق برای اثبات ذات قدیم حق تعالی، برهانی را بیان کرده است که در قرائت فلسفی با تعبیر برهان امکان و وجوب شهرت یافته است. برهان امکان و وجوب، یکی از استوارترین و یقینی‌ترین برهان‌هاست، زیرا این برهان از هرگونه پیش‌فرض غیر عقلانی به دور است و صرفاً مقدمات آن عقلی محض است. ابن‌سینا به وسیله این برهان اثبات واجب کرده است.

همچنین صدوق برای اثبات توحید (یعنی وحدت حق) از برهانی بهره برده است که بعدها به برهان تمنع بین متکلمان شهرت یافته است.

صدوق برای اثبات حدوث اجسام به برهانی متمسک می‌شود که به برهان فصل و وصل در بحث‌های طبیعیات فلسفی شهرت یافته است.

در نهایت چنین به نظر می‌رسد که رویکرد کلامی صدوق به طور کلی در دو بخش قابل تأمل است:

۱. در باب مسائل خداشناسی، صدوق تعبد صرف به نصّ دارد و از هرگونه جدل در این زمینه پرهیز می‌کند؛

۲. در رابطه با گزاره‌های کلامی دیگر همانند نبوت و امامت و... رویکرد وی مبتنی بر عقل است و از جدل و استدلال بهره می‌برد، هرچند که در کنار آن از نص نیز استفاده می‌کند. یعنی مواد استدلال در برهان‌های او را آیات قرآن (نقل) تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، نصوص روایی و قرآنی در برهان‌های وی، طرف برای اثبات گزاره‌های کلامی قرار می‌گیرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، *کمال الدین و تمام النعمة*، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (بی تا)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (بی تا)، *علل الشرایع*، ج ۱، قم: داوری.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶)، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرم آراء ابن سینا*، تهران: سمت.
- رازی، فخر الدین (۱۳۷۳)، *شروح عیون الحکمة*، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، *معجم طبقات المتکلمین*، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرای*، تهران: سازمان چاپ و وزارت ارشاد.
- شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمدین قوام (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین.
- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵ق)، *المسترشد فی إمامة علی بن أبیطالب علیه السلام*، قم: کوشانپور.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *مصباح المتهدد و سلاح المتعبد*، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران: سایه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات*، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *تصحیح الاعتقاد*، قم: کنگره شیخ مفید.

- مکدرموت، مارتین (۱۳۶۳)، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، احمد آرام، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، *القیسات*، تهران: دانشگاه تهران.
- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، *تنبيه الخواطر و نزهه النواظر*، قم: مکتبه فقیه.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی