

بنیاد معرفتی ساختار علم کلام

اسحاق طاهری^۱

چکیده

مبانی معرفت شناختی علم کلام، موضوع این نوشتار است. از این منظر، اقتضائات فطرت انسان و نیازهای بنیادی آن و اصول عقلی ناظر بر حجیت نصّ آسمانی، مبادی معرفت شناختی در علم کلام است. بر همین اساس، مادامی که اصل دین و نصّ آسمانی آن، به طور مستدلّ پذیرفته نشود، آنچه از طریق براهینی چون «امکان و وجوب» و «حرکت» حاصل می‌گردد، «علت‌العلل» و «محرک لا یتحرک» و امثال آن است و بدیهی است که این گونه امور را نمی‌توان آن خدایی دانست که در نصوص دینی معرفی شده است؛ روش منطقی ایجاب می‌کند که نخست حجیت نصوص آسمانی احراز گردد و سپس به کمک عقل و نقل، مسائل کلامی از قبیل وجود خدا، توحید ذات و صفات الهی طرح و بررسی گردد.

از این رو، با پذیرفتن ضرورت دین بر اساس مقتضیات فطرت، از جمله مسأله‌ی مهمّ تکلیف، اصل دین استوار می‌گردد و بر پایه‌ی دو قاعده‌ی «حُسن و قُبْح عقلی» و «لطف»، حجیت و اعتبار نصّ آسمانی تأمین می‌شود و بدین طریق، بستر مناسب تبیین مسائل کلامی فراهم می‌گردد.

۱- استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

کلید واژگان: ساختار علم کلام، مبانی معرفتی علم کلام، فطرت انسان، خداشناسی

مقدمه

هر علم مجموعه‌ی مسائلی است که پیرامون موضوعی خاص و در قالب روشی منطقی و مناسب با ماهیت موضوع، سامان می‌یابد. علم کلام، یکی از علوم در حوزه‌ی دین پژوهی است که به لحاظ اهمیت اساسی آن در تبیین مسائل بنیادی دین، آن را فقه اکبر خوانده‌اند. چون مسائل این علم یک دست نیستند که بتوان آنها را به موضوع خاصی نسبت داد، در بیان چستی موضوع این علم و چگونگی روش بحث و تحقیق در آن، همواره اختلاف نظر وجود داشته است؛ این اختلاف با توجه به نزدیکی این علم به فلسفه، مباحثی را پیش کشیده است.

نوشتار حاضر به منظور ارائه‌ی تصویر روشنی از ساختار نظام کلام اسلامی، به رشته‌ی تحریر در آمده است؛ این تصویر و بیان، جدید نیست و در سخنان متکلمان و فیلسوفان اشارات صریحی در باره‌ی آن دیده می‌شود، ولی کمتر به آن توجه شده است. در بحث از ساختار علم کلام، مبادی تصویری و تصدیقی که پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهند، از اهمیت مضاعف برخوردار است.

نقش بنیادی منطق، معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی اولی در علم کلام

برخی از علوم نسبت به علم کلام، صورت مقدمه و پیش درآمد پیدا می‌کنند و از این جهت می‌توان آنها را از مبادی این علم دانست. علم منطق چون متکفل بیان طرق و ضوابط تفکر صحیح است، مسائل آن را می‌توان از مبادی علم کلام دانست؛ این مطلب با توجه به استدلالی بودن علم کلام و نیاز آن به شیوه‌های مختلف استدلال، روشن است. بر این اساس، متکلمان مسلمان در ادوار گذشته در کتب کلامی خود، ابتدا مباحث منطق را به اجمال و در پاره‌ای اوقات به تفصیل ذکر کرده‌اند.

یکی دیگر از این علوم، معرفت‌شناسی است که پیرامون معنا و مفهوم معرفت،



حقیقت علم، امکان و چگونگی حصول معرفت برای انسان و نیز چگونگی احراز اعتبار و حکایت گری آن، بحث می‌کند. این رشته از معارف بشری در دنیای غرب از عمر بلندی برخوردار نیست و حدود دو قرن از عمر آن می‌گذرد؛ اما در عالم اسلام از پیشینه‌ی بلندی برخوردار است و در نخستین آثار کلامی نیز دیده می‌شود؛ از این رو، کتبی مانند «الیاقوت» اثر ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت، قدیم‌ترین اثر روشمند کلامی تشیع، قبل از ورود به مباحث کلامی متعرض مباحث مربوط به علم و معرفت شده است. امروزه با پیدایش علمی چون نروساینس^۱ و روان‌شناسی ادراک، علم معرفت‌شناسی وسعت یافته است و حوزه‌ی کار متکلمان گسترده‌تر و عمیق‌تر شده است.

دانش دیگری که تا حدی از مقدمات علم کلام دانسته می‌شود، فلسفه‌ی اولی است. این دو دانش در مسائل مربوط به مبدأ و معاد، غایت مشترکی را دنبال می‌کنند، گر چه روش بحث در هر یک با دیگری متفاوت است. از آثار فلسفی یونان باستان به وضوح می‌فهمیم که نخستین پرسش فلسفی، پیرامون «اصل نخستین» بوده است؛ منظور از اصل نخستین، آن امری است که موجودات از آن به وجود آمده و سرانجام به آن باز می‌گردند. این همان غایت مهم در علم کلام، اما در سطحی متعالی‌تر است.

افزون بر آن، بسیاری از مسائل فلسفی پایه‌ی استدلال‌های کلامی را تشکیل می‌دهند؛ چگونه می‌توان بدون آگاهی از مسائل هستی‌شناختی فلسفه، به معنا و مفهوم توحید پی برد؟ چگونه بدون شناخت مراتب و ویژگی‌های هستی می‌توان از امکان و ضرورت عقلی دنیای آخرت آگاه شد؟ مگر نه این است که صدرا المتألّهین تنها راه شناخت مبدأ و معاد را شناخت نفس و شناخت فلسفی را مقدمه‌ی لازم برای آن، دانسته است؟ بر این اساس، متکلمان بزرگ شیعه در آثار کلامی خود، قبل از ورود به مباحث کلامی، به طرح و تبیین مسائل فلسفی پرداخته‌اند.

موضوع، روش و قلمرو علم کلام

در باره‌ی موضوع و روش بحث در علم کلام، بین اشاعره از یک سو و معتزله و شیعه از سوی دیگر اختلاف نظر وجود دارد. اشاعره از این جهت، بین فلسفه و کلام تفاوت قائلند و می‌گویند کلام علمی است که در باره‌ی موجود با تقید به مطابقت با شرع بحث می‌کند و این تغایر، مربوط به موضوع نیست، بلکه مربوط به روش بحث و شیوه‌ی استدلال بر مسائل است (نفتازانی، ۱، ۱۷۶). شیعه در نقد این نگرش می‌گوید اگر مراد از این تقید، تقید به ظواهر شرعی است، در این صورت دیگر علم کلام مبتنی بر پایه‌ی عقل و برهان نخواهد بود و صورت نقلی و جدلی به خود خواهد گرفت و الزام عقلی آن را حمایت نخواهد کرد.

متکلمان شیعه شیوه‌ی جدلی و غیر برهانی را کاشف احوال موجودات و دانش ناظر به مبدأ و معاد نمی‌دانند؛ زیرا تحصیل علم حصولی تنها بر پایه‌ی برهان امکان پذیر است و اگر با برهان، مبدأ و معاد و سپس نبوت و عصمت انبیا اثبات شد، در این صورت می‌توان از کلام انبیا به عنوان حدّ وسط در اثبات بخش وسیعی از اعتقادات بهره جست؛ از جمله در اثبات آن دسته از اعتقادات که عقل، تنها به امکان آنها حکم می‌کند و نسبت به ضرورت تحقق آن ساکت است؛ و از این قبیل است اعتقاداتی که به دلیل جزئی بودن، امکان اثبات آنها توسط عقل نیست. این گونه استفاده از نصوص دینی، هیچ مغایرتی با برهان ندارد، بلکه در طول آن واقع است. بدیهی است که تحصیل یقین از طریق شرع بسته به آن است که صدور نصّ از شارع و جهت صدور و چگونگی دلالت آن، بر پایه‌ی ظنّ و گمان نباشد؛ زیرا ظنّ در مسائل اعتقادی فاقد ارزش است (جوادی آملی، ۱، ۲۳۸-۲۳۷) ملأ عبدالرزاق لاهیجی از محققین حکما و متکلمان شیعه در این باره می‌گوید:

پس این قسم کلام، اعنی تحصیل معارف به دلیلی که منتهی شود به گفته‌ی معصوم، کلام مؤدّی به صواب باشد و مشارک بود با طریقه‌ی حکمت در افاده‌ی یقین و فرق همین باشد که طریقه‌ی حکمت افاده‌ی یقین تفصیلی کند و این طریق افاده‌ی یقین اجمالی. و این طریقه‌ی قدمای متکلمین امامیه است، مثل هشام بن الحکم و نُظرای وی. و در احادیث ائمه‌ی معصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - ثابت شده که کلامی که



مأخوذ از ما باشد ممدوح است و غیر آن مذموم^۱ و مراد همین کلام است که بیان کرده شد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۵۰)

بر این اساس روش بحث در مسائل علم کلام، صورت استدلال عقلی و برهانی به خود می‌گیرد. بدین ترتیب که پس از اثبات مبدأ و ضرورت تحقق اصل نبوت بر پایه‌ی مبادی انسان شناختی و عقلی، تصدیق شخص پیامبر و راست گویی او نیز احراز می‌گردد و مسائل دیگر با استناد به نصّ آسمانی قرآن و روایات قطعی الصدور از معصوم^(ع) و با استفاده از قواعد عقلی اثبات می‌گردد.

مطلب دیگر به قلمرو علم کلام مربوط است؛ این علم حوزه‌ی وسیعی را پوشش می‌دهد و نمی‌توان آن را تنها ناظر به اصول دین و تبیین آن پنداشت. متکلم می‌بایست به هر گونه شبهه در اصول دین پاسخ دهد و در بخش مربوط به فروع نیز طرح و تبیین حکمت احکام آن و پاسخ گویی به شبهات مبنایی در این زمینه، بر عهده‌ی اوست.

مبادی معرفت شناختی در علم کلام

مبادی معرفتی علم کلام شالوده و اساس ساختار و نظام این علم را تشکیل می‌دهند؛ اینک این مبادی در دو بخش طرح و بررسی می‌گردد:

الف - مبادی انسان شناختی در علم کلام

اصل دین و نیاز فطری انسان به آن و نیز امکان تأمین این نیاز، مستند به مبادی انسان شناختی است؛ اما بیان ضرورت تأمین این نیاز از جانب خالق هستی، بر پایه‌ی اصل حُسن و قُبْح عقلی و قاعده‌ی لطف صورت می‌پذیرد. رشد مادّی و معنوی، احساس فطری تکلیف و لزوم حیات اجتماعی از مبادی انسان شناختی علم کلام است که به ترتیب از آنها سخن می‌گوییم.

۱- رشد و شگوفائی انسان

از منظر علوم عقلی، انسان مرکب از روح و بدن است و بین این دو ارتباط و اتّحادی

بنیادی وجود دارد، به گونه‌ای که آنها به صورت واقعیت واحدی در آمده‌اند. به بیان دیگر، انسان دو مرتبه‌ی وجودی دارد، در مرتبه‌ای با بدن متحد است و با عالم ماده و مادیات در تعامل و در فعل و انفعال متقابل است و در مرتبه‌ای دیگر، مجرد است و آثار غیر مادی دارد. روح انسان چون متعلق به ماده است و پیوند عمیقی با بدن دارد، حرکت و استكمال آن امری ممکن است و می‌تواند بدین طریق کمالاتی را کسب نماید. بر این اساس هرگز روح یک نوزاد را نمی‌توان به لحاظ بر خورده‌اری از کمالات وجودی با روح یک فرد تکامل یافته، برابر دانست.

روح انسان در مراحل مختلف حیات، باقی می‌ماند و از میان نمی‌رود. روح در جریان تکامل دستخوش تحولات جوهری می‌گردد، از این رو، نباید استكمال نفس را در سطح اعراض دانست. استكمال روح به این معنا است که جوهر ذات و حقیقت و وجود آن متحول می‌گردد. بر این اساس، آفرینش ویژه‌ی انسان به گونه‌ای است که می‌تواند از مرتبه‌ی حیات مادی و جسمانی، با سیر مراحل مختلف به کمالات نباتی، حیوانی و انسانی نائل گردد و حتی از آن هم بالاتر رود. اکنون لازم است جهت آگاهی بیشتر به وسعت و عمق ابعاد تکاملی وجود انسان، به بیان عظمت روح انسان پردازیم.

۲- وسعت و عمق وجود آدمی

هستی انسان دارای ابعاد گوناگون است و بنیاد آن را امری تشکیل می‌دهد که تا کنون اندیشمندان نتوانسته‌اند به اسرار آن، پی ببرند؛ شیخ الرئیس ابو علی سینا در تعبیری نفس انسان را انتهای عالم جسمانی و ابتدای عالم مجردات دانسته و بر پیوند این دو مرتبه‌ی هستی به واسطه‌ی نفس تأکید ورزیده است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۳، ۲۶۴ - ۲۶۰). ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز حقیقت انسان را روح دانسته (همان، ۱۴۳) و با این تعبیر بعد جسمانی و بدن را از دایره‌ی وجود آدمی به حاشیه رانده است.

از این منظر، نفس، ذاتاً مجرد ولی در مقام فعل وابسته به بدن است. این نگرش، همراه با تجزیه و تحلیل‌هایی که پیرامون نفس و قوای گوناگون آن به عمل آمده، زمینه‌ی تبیین امکان وقوع بعضی افعال شگفت و خارق عادت توسط انسان را فراهم نموده است. حوادث غیر طبیعی که توسط بعضی از افراد به وقوع می‌پیوندد و اعجاب



همگان را بر می‌انگیزد، بر مضمون این گونه تعابیر صحّه می‌گذارد. نفس ناطقه از طریق عقل فعال، سیر استکمال را از عقل هیولانی آغاز و با عبور از دو مرتبه‌ی دیگر، شامل عقل بالملکه و عقل بالفعل، به مرتبه‌ی عقل مستفاد^۱ می‌رسد؛ انسان در مرتبه‌ی عقل مستفاد، به طور مستقیم با عقل فعال مرتبط و حتّی متّحد می‌گردد؛ البته وصول به مرتبه‌ی اخیر به ندرت رخ می‌دهد و تنها برگزیدگان الهی به چنین مقام شامخی ره می‌یابند (همان، ۲، ۳۵۳-۳۵۴).

در این نگرش، تعامل قوای نفس با اندام‌های حسّی سبب پیدایش حالات خاصّ نفسانی در انسان می‌گردد؛ مثل این که ارتباط قوای نفس و اندام‌های حسّی با یکدیگر، سبب می‌گردد که هنگام احساس یا تخیّل یک شیئی، حالتی در انسان ایجاد شود و حتّی در صورت تکرار، به صورت ملکه در آید؛ همچنان که چنین فرآیندی به صورت معکوس نیز رخ می‌دهد؛ بسیار پیش می‌آید که حالتی روحانی به انسان دست می‌دهد و او را به انجام فعلی بر می‌انگیزاند. ابن سینا از باب ذکر نمونه، می‌گوید: بنگر تو آنگاه که غرق توجّه به خدای بزرگ و باعظمت هستی و به جبروت او می‌اندیشی، چگونه به خود می‌لرزی و موی بدن (از هیبت) راست می‌ایستد (همان، ۳۰۷-۳۰۶).

بر این اساس، استکمال معنوی انسان معنا پیدا می‌کند. در اشاره به این امر، برخی چنین گفته‌اند:

چون روح انسان بر اثر ارتقاء و اشتداد وجودی نوری، از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت می‌گردد، هرگاه طبیعتش را مسخّر خود کند و بر آن غالب آید، احکام عقول قادسه و اوصاف اسمای صقع ربوبی بر وی ظاهر گردد تا

۱- عقل هیولانی نخستین مرتبه‌ی نفس است؛ نفس در این حالت نسبت به معقولات، بالقوه است و از هر گونه صورت عقلی تهی و شبیه به هیولای اولی است و از این رو، آن را عقل هیولانی گفته‌اند. وقتی که نخستین صورت عقلی در آن محقق شد، وارد مرتبه‌ی عقل بالملکه می‌شود که کمال اول قوه‌ی عاقله از آن حیث که بالقوه است، می‌باشد. وقتی نفس با تکرار و ممارست به حالتی رسید که توانست معقولات حاصله را هر گاه اراده کرد، مشاهده نماید، آن را عقل بالفعل گویند. آنگاه که عقل بالفعل به عقل فعال متّصل گردد و معقولات را در آن ببیند، در آن حالت عقل مستفاد خوانده می‌شود. عقل فعال نیز نزدیک‌ترین مرتبه‌ی عالم عقل به عالم ماده است و اصل همه‌ی پدیده‌ها را در بر دارد (صدرالدین شبیرازی، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صص ۲۰۷-۲۰۲).

به حدّی که وعای وجودش، وعای وجود مجردات قاهره و بسائط نوریه‌ی دائمه گردد و متخلّق به اخلاق ربوبی شود (حسن زاده آملی، ۱۳۷۷، ۱۶۱). علاوه بر حکما، دانشمندان بزرگ در علوم تجربی نیز به عمق و وسعت ساحت‌های وجودی انسان تصریح کرده اند؛ از آن جمله الکسیس کارل است که در دو زمینه‌ی فیزیولوژی و پیوند رگ‌ها موفق به کسب دو جایزه‌ی نوبل گردید. او در اشاره به پیچیدگی وجود انسان می‌گوید:

در حقیقت، انسان مجموعه‌ی پیچیده و مبهم و غیر قابل تفکیکی است که نمی‌توان او را به آسانی شناخت و هنوز روش‌هایی که بتواند او را در اجزا و در مجموعه و در عین روابطش با محیط خارج بشناسد، در دست نیست. چه برای چنین مطالعه‌ای دخالت تکنیک‌های فراوان و علوم مشخصی ضروری است و هر یک از این علوم نیز که یک جنبه و یک جزء از این مجموعه‌ی پیچیده را مطالعه می‌کند، نتیجه‌ای خاص به دست می‌آورد و تا آنجا که تکنیکش اجازه دهد، در این راه به جلو می‌رود؛ ولی مجموعه‌ی این مفاهیم انتزاعی از درک واقعیت در مورد آدمی ناتوان است. زیرا هنوز نکات پر ارزش و مهمی در تاریکی باقی می‌ماند، و کالبد شناسی و شیمی و فیزیولوژی و روان شناسی و علم تربیت و تاریخ و علم الاجتماع و اقتصاد و رشته‌های آنان به کنه وجود آدمی نمی‌رسند. بنا بر این، انسانی را که متخصصین هر رشته از این علوم می‌شناسند نیز واقعی نیست بلکه شبیحی، ساخته و پرداخته‌ی تکنیک‌های همان علم است (کارل، ۳-۲).

۳- قوه‌ی قدسی در نفس انسان

فارابی به وجود قوه‌ای قدسی، در نفس برخی از انسان‌ها توجه نموده و می‌گوید: هیچ جهتی، روح قدسی را از توجه به جهت دیگر باز نمی‌دارد و حس ظاهر، حس باطن آن را نمی‌پوشاند؛ و گاهی تأثیر روح قدسی از بدن مربوط به خود فراتر می‌رود و اجسام عالم و محتوای آن را نیز فرا می‌گیرد و بدون تعلیم بشری، معقولات را از روح ملکی دریافت می‌کند (الفارابی، ۱۴۰۵، ۸۲). ابن سینا با تفصیل بیشتری بحث را در این باره پیش برده است؛ او تحقّق امور



غریبه در جهان طبیعت را پذیرفته و برای آن، سه مبدا قائل است: اول - ملکات و هیأت های نفسانی، اعم از فطری و اکتسابی، نظیر معجزه، سحر و کرامت؛ دوم - خواص اجسام عنصری، مانند نیروی جاذبه‌ی مغناطیسی و نیرنجات؛ سوم - قوای آسمانی با اتصال و ارتباط مخصوص به مواد و عناصر زمینی یا نفوسی که دارای حالات فعلی یا انفعالی متناسب باشند، طلسمات از این قبیل است.

او به منظور اثبات قوه‌ی قدسیه‌ی نفس که منشأ امور غریبه‌ی دسته‌ی اول است، سخن را با بیان تفاوت فکر با حدس آغاز می‌کند. فکر حرکت نفس است که در اکثر موارد به یاری تخیل و برای یافتن حدّ وسط، رخ می‌دهد تا مجهولی را بر ما معلوم سازد؛ این حرکت گاهی ما را به مطلوب می‌رساند و گاهی نمی‌رساند. اما در جریان حدس، حدّ وسط یکباره در ذهن متمثل می‌گردد و همراه آن، مطلوب نمایان می‌گردد؛ این رخداد ممکن است مسبوق به اشتیاق باشد یا نباشد. او سپس به استناد تفاوت مشهود انسان‌ها، در برخورداری از مراتب شدت و ضعف تفکر و نیز برخورداری برخی افراد از حدس، می‌گوید:

همان گونه که جانب نقصان و کاستی فکر و حدس، به شیء فاقد حسّ منتهی می‌گردد، یقین بدان که جانب کمال و فزونی نیز، ممکن است به کسانی منتهی گردد که در بیشتر اوقات و احوال از تعلّم و تفکر بی‌نیازند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۲، ۳۶۰-۳۵۹).

او جایی دیگر می‌گوید:

تجربه و قیاس بر این مطلب که نفس انسانی در حالت خواب به گونه‌ای با عالم غیب مرتبط می‌گردد، وفاق دارند؛ پس در این که در حالت بیداری نیز چنین حالتی رخ دهد، مانعی نیست مگر این که زوال و ارتفاع آن ممکن است (همان، ۳، ۳۹۹).

صدرالمتألّهین نیز در تعبیری به این ویژگی ممتاز در نفس اشاره کرده و می‌گوید: نفس انسان شأنیّت آن را دارد که به مرتبه‌ای برسد که همه‌ی موجودات، اجزای ذات آن باشند و قوت آن در همه‌ی آنها ساری و وجودش غایت تکوین و آفرینش باشد (ملاً صدرا، ۱۳۶۳، ۵۸۶).

۴- ساختار وجودی انسان و مقتضیات آن

بر اساس پیش گفته ها، انسان ترکیبی است از روح و بدن و هر یک از این دو، اقتضائات خاص خود را دارد که احیاناً با دیگری سازگار نیست. اکنون این پرسش مهم مطرح می شود که: این دو گانگی کدام نحوه‌ی زیست و رفتار را می طلبد؟ با نظر به دو عامل روح و بدن، انسان دو نوع زندگی دارد: مادی و معنوی. باتوجه به تعامل روح و بدن و تأثیر متقابل آنها بر یکدیگر، چگونه باید رفتار کرد تا مقتضای هر یک از این دو حاصل گردد؟ انسان می بایست برای این پرسش پاسخ قطعی و مستدلی داشته باشد تا در پرتو یقینی که به دست می دهد، حس کنجکاو و پرسشگر او را آرام کند. این پاسخ، در واقع برنامه‌ای جامع و عادلانه برای رفتار آدمی خواهد بود که نظر به محدود بودن شناخت انسان، تدوین آن از عهده‌ی او بر نمی آید.

۴-۱- حیات اجتماعی انسان و نیاز آن به قانون

انسان ذاتاً موجودی اجتماعی نیست، اما نیازمندی‌های فراوان او را ناگزیر از زندگی اجتماعی می سازد. دقت در بیان چگونگی اجتماعی شدن انسان، نشان می دهد که سودجویی و منفعت طلبی سبب اصلی آن است. چرا که هر کس می خواهد در پرتو زندگی جمعی از مواهب آن بهره مند شود و اسباب آسایش هر چه بیشتر خود را به این طریق فراهم آورد.

زندگی جمعی با وجود مزایایی که برای افراد دارد، سبب تزاخم منافع و از میان رفتن حقوق افراد ضعیف می گردد و چه بسا منجر به هرج و مرج گردد؛ زیرا هر کس بر پایه‌ی غریزه‌ی سودجویی می کوشد تا جایی که ممکن است غریزه‌ی زیاده طلبی خود را اشباع نماید و به این طریق زمینه‌ی اختلاف و تزاخم و فروپاشی زندگی اجتماعی فراهم می گردد؛ انسان در چنین شرایطی نیاز به عاملی دارد که بتواند با حفظ حقوق انسان‌ها از زیاده طلبی بی حد و حصر آنها جلوگیری کند و بقای حیات اجتماعی را تضمین کند. این عامل کارساز، قانون است؛ قانونی که بر پایه‌ی شناخت همه جانبه‌ی انسان، تدوین یافته باشد و همگان التزام به مفاد آن را و وظیفه‌ی خود دانسته و به آن پای بند باشند.

مسلم این که چنین قانونی می بایست برخاسته از نیازمندی‌های مادی و معنوی

انسان باشد و بتواند زمینه‌ی اعتماد راستین انسان‌ها را به خوبی فراهم آورد. این قانون چون ناظر بر نیازهای واقعی انسان و منطبق بر فطرت او است، صورت جاودانگی به خود می‌گیرد و گذر زمان از کارآمدی آن نمی‌کاهد.

وضع و تدوین چنین قانونی از عهده‌ی چه کسی بر می‌آید؟ گفته شد که واضع این قانون می‌بایست از همه‌ی ابعاد وجودی انسان و نیازمندی‌های او به خوبی آگاه باشد؛ اما محدودیت‌های معرفتی انسان، عدم صلاحیت وی را در این باره روشن ساخته است.

۲-۴-۱ احساس فطری تکلیف در انسان

یکی از ویژگی‌هایی که آفرینش در نهاد وجود آدمی قرار داده است، احساس تکلیف است. احساس فطری تکلیف، یکی از ویژگی‌های وجودی و بنیادی انسان است و می‌بایست در امر مهم تربیت و نیز هنگام تبیین و تفسیر هستی، به این ویژگی انسان توجه شود و بر این اساس، اندیشمندان به این امر توجه نموده اند. شیخ طوسی بر فطری بودن تکلیف در انسان تأکید ورزیده و انسان را موجودی متعهد و ملتزم به اداء تکلیف دانسته و از نظر او باید انسان را متوجه تعهد ذاتی و فطری خود نمود، تا همگان به اقتضای آن رفتار نمایند. این اندیشمند مسلمان حتی موضوع علم کلام را تکلیف قرار داده و در مواضع متعدّد مباحث کلامی، به آن می‌پردازد. او ثابت می‌کند که اگر کسی در مناطق غیر مسکون پرورش یابد و از هیچ کس چیزی نیاموزد، و متدین به هیچ دینی و فرمانبر هیچ قانونی نباشد، خود را ترسان می‌بیند که مبدا کاری ناشایست از وی سر بزند. پس او خود را متعهد و مسؤول می‌داند که باید کارهایی را انجام دهد و از انجام کارهایی نیز دوری گزیند؛ هر چند خود آن کارها برایش مبهم است و او از روی فطرت در جستجو است تا افعال خوب و بد را از هم باز شناسد. (الطوسی، ۱۳۵۸، سیزده و چهارده)

کانت فیلسوف شهیر آلمانی نیز در مقام توجه به این بُعد از وجود انسان چنین می‌گوید:

ای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ، خوشایند و دل ربا نیستی، اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی و هر چند اراده‌ی کسان را به جنبش در می‌آوری، نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی و لیکن قانونی وضع می‌کنی



که به خودی خود در نفس راه می‌یابد و اگر هم آن را اطاعت نکنیم، خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم و همه‌ی تمایلات با آن که در نهانی بر خلاف آن رفتار می‌کنند، در پیشگاهش ساکتند.

ای تکلیف، اصلی که شایسته‌ی توست و از آن بر خاسته‌ای کدام است؟ ریشه‌ی نژاد ارجمند تو را کجا باید یافت که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یک سره‌گریزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند، شرط واجبش از همان اصل و ریشه بر می‌آید. انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است همانا به واسطه‌ی آن اصل از خود فراتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند درک نماید. آن اصل همانا شخصیت انسان، یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت است (کانت، ۴۳).

کانت در عبارات یاد شده بنیادی بودن احساس تکلیف در حیات انسان را نیک به تصویر کشیده و تعالی انسان در فعل و عمل را ناشی از این اصل مهم دانسته است. بنا بر این احساس تکلیف و دغدغه‌ی انسان در تعیین نوع اعمالی که انجام می‌دهد، امری فطری تلقی شده و می‌بایست از طریق عاملی درخور و شایسته اشباع گردد. این عامل، همان شریعت است.

۳-۴- جهل انسان

علم انسان در برابر جهل او بسیار اندک است. بسیاری از اندیشمندان به این حقیقت اعتراف کرده‌اند. ابن سینا به عجز و ناتوانی انسان در شناخت حقیقت اشیاء تصریح کرده و گفته است: انسان هیچ‌گاه به حقیقت اشیاء علم پیدا نمی‌کند، زیرا مبدأ معرفت او حسّ است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۸۲). فخرالدین رازی نیز در این باره چنین گفته است:

از نظر همه‌ی عقلا روشن‌ترین معلومات علم انسان، به ذات مخصوص خود و معرفت به خود است. اما این علم با این که روشن‌ترین علوم و آشکارترین معارف است از جهت دشواری و خفا به گونه‌ای است که عقل‌ها از درک آن ناتوانند (الرازی، ۱، ۴۱).

تاریخ علم و معرفت گویای واقعیتی است که از نسبتی شگفت بین کشفیات انسان



از یک سو و مجهولات وی از سوی دیگر حکایت دارد. مسأله تنها فزونی مجهولات نسبت به معلومات انسان نیست؛ حیرت انگیز آن است که هر کشف جدیدی انبوهی از مجهولات را همراه خود پیش روی انسان می‌گذارد. هر کشف تازه‌ای در طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی، تعاریف و دلایل پیشین ما را دگرگون می‌سازد به گونه‌ای که به طور مسلم بر نوع نگرش انسان، پیرامون جهان تأثیر گذاشته و بدین طریق پرسش‌های تازه تری پیش می‌آید. بر این اساس، وهن مطلق گویی‌های ما، در ادوار پیشین تاریخ علم و جهان بینی به خوبی روشن می‌شود.

بنا بر این، انسان نمی‌تواند در هیچ زمینه‌ای معرفت خود را قطعی و تام تلقی کند؛ این اصل آنگاه که موضوع معرفت و شناسایی خود انسان باشد، بیشتر صدق می‌کند. زیرا، برخورداری او از مراتب عالی ادراک و تعقل (روح)، آن را از حوزه‌ی شمول معرفت معتبر و جامع، مستثنی ساخته است. امروزه حتی اندیشمندان ژرف نگر شناخت بُعد مادی انسان را نیز به غایت دشوار یا غیر ممکن دانسته اند. بر این اساس ممکن نیست که انسان به تنهایی از عهده‌ی وضع قانونی عادلانه و متناسب با نیازهای اصیل خویشتن برآید یا بتواند تکالیف خود را به درستی باز شناسد و با انجام آن به آرامش روان، که اساس حیات انسان و تکامل او را تشکیل می‌دهد، برسد. پس موجودیت انسان و اقتضائات فطری او، به گونه‌ای است که ضرورت و لزوم دین را اثبات می‌کند.

ب- مبادی تصدیقی در علم کلام

اصل حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی همراه با قاعده‌ی لطف، مبادی تصدیقی علم کلام را تشکیل می‌دهند؛ البته دیگر مبادی تصدیقی از قبیل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین که علوم عقلی بر آن استوار گشته است، در علم کلام نیز ایفای نقش می‌کنند ولی مختص آن نبوده و در اینجا، نیازی به بررسی آنها نیست. لذا اینک از دو مبدأ تصدیقی مختص علم کلام سخن می‌گوییم.

۱- اصل حُسن و قُبْح عقلی

نهاد اصل حُسن و قُبْح عقلی نخست نزد فیلسوفان یونان جوانه زد. آنان حکمت را به دو قسم عملی و نظری تقسیم کردند؛ بر این اساس، دانش انسان دو بخش دانسته شد: یک

بخش آن ناظر به اموری است که تنها دانستنی است و به حوزه‌ی عمل و رفتار ارتباطی ندارد، مثل علم به این که عالم مبدأ دارد یا آگاهی از برابر بودن مجموع زوایای یک مثلث با دو زاویه‌ی قائمه. بخش دیگر آن، دانستنی‌های مربوط به عمل و رفتار است، نظیر علم ما به نیکو بودن عدل و ناپسندی ظلم. بخش نخست نام حکمت نظری یافت و بخش دوم حکمت عملی خوانده شد (الفارابی، ۱۹۹۶، ۷۹ - ۷۶).

اصل مورد بحث، در عالم اسلام شکوفا شد و با طرح و کاربرد آن در علوم مختلف مانند کلام، اصول فقه و اخلاق جایگاه بس بلندی یافت. از اصل مورد بحث، به حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی فعل فاعل مختار تعبیر شده است. دو وصف «ذاتی» و «عقلی»، مندرج در این عنوان، ناظر به پاسخ دو پرسش است:

- ۱- آیا فعل فاعل مختار به خودی خود و صرف نظر از حکم شرع در باره‌ی آن، به حُسن و قُبْح متّصف است یا خیر؟ و در صورت پاسخ مثبت:
- ۲- آیا عقل انسان به تنهایی و صرف نظر از عاملی دیگر، می‌تواند وجوه حُسن و قُبْح این گونه افعال را در یابد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها به لحاظ احتمالات منطقی ذهن، سه موضع محتمل است:

- ۱- انکار ذاتی بودن حُسن و قُبْح.
 - ۲- پذیرش ذاتی بودن این دو همراه با انکار امکان شناخت عقلی آنها.
 - ۳- پذیرش ذاتی بودن این دو همراه با امکان شناخت عقلی آنها.
- اما موضع دوم شهرت چندانی نداشته است و در مجموع، سخنان متکلمان مسلمان در این باره سبب شکل‌گیری دو نظریه‌ی متضاد گشته است: یکی نظریه‌ی شیعه و معتزله و دیگری نظریه‌ی اشاعره. قبل از طرح دیدگاه‌ها، لازم است برای فهم دقیق این اصل، منظور از مفهوم «ذاتی» را توضیح دهیم.

۱-۱- معانی ذاتی

ذاتی در علم منطوق در دو موضع و به دو معنای متفاوت به کار رفته است: در مبحث مقدماتی مربوط به معرف، مفاهیم ماهوی به دو دسته تقسیم شده اند: یکی مفاهیم مقوم یا قوام بخش ذات ماهیت، یعنی جنس و فصل که ذات ماهیت را بر پا می‌دارند و بنا بر

منطق ارسطویی، کامل ترین تعریف (حدّ تامّ) را به دست می‌دهند، مثل «حیوان ناطق»، در تعریف انسان. دسته‌ی دوم شامل مفاهیمی است که بیرون از ذات شیء است، مثل نویسندگی که فقدان آن در یک فرد، انسان بودن او را منتفی نمی‌سازد. (الحلی، ۱۳۶۳، ۲۲) از این دو قسم، اولی را ذاتی و دومی را عرضی نامیده اند.

موضع دیگر کاربرد مفهوم «ذاتی» در منطق، بخش مربوط به برهان است. معنای ذاتی در این مقام اعمّ است از معنای مذکور و مفاهیمی چون زوجیت و فردیت اعداد را نیز شامل می‌گردد. از این رو، در تعریف آن گفته اند: هر آنچه را که در حدّ موضوع منظور شود یا موضوع در تعریف آن لحاظ گردد، ذاتی (باب برهان) گویند (همان، ۲۰۸). از بخش نخست تعریف، همان مقوم شیء، یعنی ذاتی باب کلیات، اراده شده است؛ اما بخش دوم آن ناظر به مفاهیمی چون زوجیت و فردیت عدد و امکان، وجوب و امتناع است که موضوع ذاتاً و به خودی خود و بدون نیاز به شیئی دیگر به آنها متّصف می‌گردد.

اکنون می‌بایست آشکار شود که: منظور از ذاتی بودن حُسن و قُبْح چیست؟ آیا منظور از ذاتی بودن حُسن و قُبْح، ذاتی باب کلیات است یا ذاتی باب برهان؟ روشن است مواردی چون عدل و ظلم که ما ذاتی بودن حُسن و قُبْح را به آنها نسبت می‌دهیم مانند انسان و جسم از قبیل ذوات نیستند که دارای جنس و فصل باشند و بتوان ذاتی باب کلیات را به آنها نسبت داد. از این رو اسناد این دو وصف به افعالی مثل عدل و ظلم بر پایه‌ی حمل اولی نیست و نمی‌توان آن گونه که حمل اولی اقتضا دارد، مفهوم حُسن و قُبْح را مندرج در مفهوم این دو فعل دانست. بنا بر این می‌توان گفت که حُسن و قُبْح از قبیل مفاهیمی است که از فعل فاعل مختار انتزاع می‌گردند.

برخی این دو مفهوم را از قبیل ذاتیات باب برهان نیز نمی‌دانند؛ از نظر آنان انتزاعی و ثانوی بودن این دو مفهوم حاکی از انطباق معنای آنها با ذاتی باب برهان نیست؛ زیرا بر خلاف مفاهیمی مانند زوجیت و فردیت، این دو وصف، ورای وجود موضوع، وجود دیگری ندارند تا عقل ملازمه‌ی بین موضوع و لازم آن را کشف کند. عقل پس از مقایسه‌ی فعل با بُعد ملکوتی‌ای که خود حائز آن است و با توجه به سازگاری یا ناسازگاری فعل با آن بُعد ملکوتی، بر حُسن یا قُبْح آن حکم می‌کند؛ پس عقل بر این دو وصف حکم



می‌کند، نه این که آنها را کشف کند (همان، ۲۰۸).

به نظر می‌رسد حکم دانستن حُسن و قُبْح، با انطباق آنها بر ذاتی باب برهان منافات ندارد؛ حتی امر منحصر به انطباق آنها بر ذاتی باب برهان است. زیرا سخن و بحث از این دو در حوزه‌ی علم حصولی است و بنیاد این نوع علم را مفاهیم تشکیل می‌دهند. چون فعل از قبیل ذوات نیست که بتوان اوصاف آن را از قبیل معقولات اولی و ذاتی باب کلیات خواند، ناگزیر از زمره‌ی مفاهیمی چون امکان به شمار خواهد رفت و نهایت امر این که کسی مفاهیم و معقولات ثانی فلسفی را دو قسم بدانند.

۲-۱- اعتبارهای دوگانه در گزاره‌های حاکی از حُسن و قُبْح

از آنچه گذشت دریافتیم که: اولاً حُسن و قُبْح از خود فعل انتزاع می‌گردد و ثانیاً عقل انسان در مواردی می‌تواند این حُسن و قُبْح را دریابد. اینک سخن پیرامون حُسن و قُبْح از زاویه‌ی دیگری مطرح می‌شود؛ در علم منطق قضایای حاکی از حُسن و قُبْح افعال را از جمله‌ی مشهورات می‌دانند (الحلی، ۱۳۶۳، ۲۳۳). این گونه قضایا که ماده‌ی صنعت جدل را فراهم می‌آورند، مفید یقین نیستند و نمی‌توان باورهای دینی را بر آنها بنا نهاد. از میان صناعات پنج گانه‌ی منطق تنها برهان، مفید یقین است که مواد آن را قضایای یقینی شامل اولیات، محسوسات، مجربات، متواترات، حدسیات و قضایای فطری (فطریات) تشکیل می‌دهند (همان، ۲۰۱ - ۱۹۹). اکنون این پرسش به میان می‌آید که: چگونه معتزله و شیعه قضایایی چون: عدل حَسَن است و ظلم قبیح است، را پایه‌ی بسیاری از اعتقادات خود قرار داده‌اند؟

بر این اساس و در برابر این اشکال، برخی روش بحث و تحقیق در مباحث اعتقادی را از نوع صنعت جدل دانسته‌اند؛ از این منظر غایت مباحث اعتقادی اسکات مخالفان است، نه حصول یقین. چرا که وصول به یقین بر مبنای قضایای مشهور ممکن نیست. ملا عبد الرزاق لاهیجی این روش را مربوط به کلام قدما خوانده و می‌گوید:

اما کلام قدما صنعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات خواه نه (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۴۲).



اما در طرف مقابل، کسانی هستند که قضایای ناظر به حُسن و قُبْح افعال را از جمله‌ی یقینیات دانسته و منعی نمی‌دانند در این که قضیه‌ای از یک جهت مشهوره و از جهتی دیگر از یقینیات باشد. محقق لاهیجی در این باره می‌گوید:

ضروری بودن حکمین مذکورین (حکم به نیکو بودن عدل و ناپسندی ظلم)، و عدم توقّف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه‌ای است که انکار آن مکابره‌ی محض است، و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد، از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر می‌گردد. . . . چه تواند بود که قضیه‌ی واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات. و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی (لاهیجی، ۱۳۶۴، ۶۱)

اما چگونه می‌توان حکم به حُسن و قُبْح افعال را از اولیّات شمرد؟ در تعریف اولیّات گفته اند: قضایایی است که عقل صریح به تنهایی و بدون نیاز به چیزی دیگر، سبب آن شده است، مثل حکم به این که: کلّ از جزء بزرگ تر است (الحلّی، ۱۳۶۳، ۲۰۰). بدیهی است که قضیه‌ی «عدل نیکو است»، نیز از چنین وصفی برخوردار است و عقل بدون نیاز به امری دیگر و تنها پس از تصور اجزای آن، بر آن حکم می‌کند.

مطلب دیگر این که مطابقت با خارج شرط معتبر در قضایای یقینی است و قضایای مشتمل بر حُسن و قُبْح افعال نیز واجد این شرط است. زیرا برای تأمین این شرط کافی است که آن با فطرت و بعد ملکوتی وجود انسان، هماهنگ باشد؛ انسان همین که قضایای ناظر به حُسن عدل و قُبْح ظلم را در نظر بگیرد و بر فطرت خویش عرضه نماید، بی‌درنگ انطباق آن بر فطرت را نیز خواهد یافت. و چون فطرت انسانی واقعیت عینی دارد، به این اعتبار قضایای مورد بحث نیز نمایانگر واقع و یقینی خواهد بود (السبحانی، ۴۵).

ابن سینا معنای انطباق ادراک انسان بر فطرت را این گونه بیان کرده است:

معنای فطرت آن است که انسان خود را به گونه‌ای تصور کند که ناگهان به دنیا آمده و بالغ و عاقل است؛ اما هیچ رأیی را نشنیده و به هیچ دینی در

نیامده و با هیچ امتی نیامیخته و هیچ سیاستی را نمی‌داند. اما شاهد محسوسات است و از آن خیالاتی را بر گرفته و بر ذهن عرضه نموده و در آن شک می‌کند. چنانچه در آن حالت شک را در آن روا بداند، فطرت آن را گواهی نمی‌کند و اگر شک در آن برایش ممکن نباشد، درک او از جمله‌ی اموری خواهد بود که فطرت سبب آن است. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۶۲)

۳-۱- تبیین دیدگاه‌ها

الف- دیدگاه معتزله و تشیع

معتزله و تشیع به دو پرسش یاد شده، پاسخ مثبت داده‌اند؛ بنابر این از نظر آنان فعلِ فاعل مختار ذاتاً و به خودیِ خود به حُسن و قُبْح متَّصِف بوده و عقل انسان نیز به تنهایی و فی الجمله می‌تواند وجوه حُسن و قُبْح آن را دریابد. اینک برخی از استدلال‌های آنان در این باره را ذکر می‌کنیم.

آنها در مقام استدلال گفته‌اند: ما از قبح سخن دروغ و ظلم و نیز از حُسنِ راست‌گویی و عدل آگاهیم؛ منشأ این آگاهی نیز چیزی جز عقل یا شرع نمی‌تواند باشد. اما نمی‌توان آن را به شرع نسبت داد، چرا که با چنین فرضی می‌بایست هیچ موردی از اعتقاد به حُسن و قُبْح افعال، در جوامع غیر دینی یافت نشود، در حالی که مردمان عصر جاهلیت که از شرع بی‌خبر بوده‌اند و براهمه که منکر شرایع‌اند نیز به حُسن و قُبْح افعال حکم کرده‌اند.

دیگر این که اگر حُسنِ فعل از ناحیه‌ی شرع باشد، افعال الهی را می‌بایست فاقد این وصف و قبیح دانست. توضیح استدلال این که از نظر اشاعره حَسَن چیزی است که خدا به آن امر کرده باشد، اما می‌دانیم که خداوند طرف امر قرار نمی‌گیرد و افعال او از جمله‌ی دستورات دینی نیست. از این رو نمی‌توان آنها را حَسَن دانست. ممکن است گفته شود که سبب حُسن افعال الهی، تعلق نگرفتن نهی به آن است؛ همین که نهی متوجه آنها نیست برای اسناد حُسن به آنها کافی است و دیگر نیازی به تعلق امر به آنها نیست. این سخن نیز صائب نیست؛ زیرا اگر فقدان نهی موجب حُسن شود، تعلق نگرفتن امر هم سبب قبح خواهد بود؛ چرا که اتحاد حکم ضدین محال است. پس به هر تقدیر لازمه‌ی



شرعی دانستن حُسن و قُبْح آن است که تمام افعال الهی قبیح و ناپسند باشد.

افزون بر آن، اگر حُسن و قُبْح، عقلی نباشد، صدور هیچ عملی از خدا قبیح نخواهد بود. پس می‌بایست برانگیختن شخص دروغ گو به عنوان پیامبر و همچنین ارسال خبر دروغ و خلف وعده از جانب خدا ممکن باشد و در آن صورت اعتبار و حجّیت نصوص آسمانی به کلی منتفی خواهد گشت.

در استدلالی دیگر چنین آمده است: ما هنگام آگاهی از ظالمانه بودن فعل، به قبیح آن حکم می‌کنیم، اگر چه از سبب دیگری آگاه نباشیم و همین که وجه ظالمانه بودن و دیگر وجوه قبیح، در آن منتفی گشت، دیگر به قبیح آن حکم نمی‌کنیم. این امر مقتضی آن است که اسناد قبیح به آن فعل، ناشی از ظالمانه بودن آن باشد.

خواجه نصیر الدین طوسی نیز در مقام انکار حُسن و قُبْح شرعی می‌گوید: شرعی دانستن حُسن و قُبْح، مستلزم منتفی شدن حُسن و قُبْح عقلی و شرعی، هر دو است (الحلی، ۱۴۰۷، ۳۰۳). با این بیان که اگر ما حُسن و قُبْح امور را از طریق عقل ندانیم، نمی‌توانیم بر قبیح اموری از قبیل کذب، حکم کنیم؛ در آن صورت، صدور کذب از خدا ممکن خواهد شد. بنابر این، آنگاه که او از حُسن و قُبْح اشیاء به ما خبر دهد، خبر او را باور نمی‌کنیم و اصل شرع استوار نمی‌گردد. در نتیجه حُسن و قُبْح شرعی نیز معنا نخواهد داشت. ادله‌ی دیگری نیز در این زمینه وجود دارد (رک: انوار الملکوت، ۱۰۷-۱۰۶) که از ذکر آنها خودداری می‌شود.

ب- دیدگاه اشاعره

اشاعره حُسن و قُبْح ذاتی افعال را انکار کرده اند و این دو وصف را صرفاً ناشی از امر و نهی خداوند دانسته اند. آنان می‌گویند که عقل هیچ صلاحیتی برای داوری در این زمینه ندارد و حُسن و قُبْح افعال تنها از ناحیه‌ی شرع است؛ هر چه را که شرع بدان امر کرده، نیکو است و هر چه را که از آن نهی کرده، ناپسند است. به تعبیر دیگر امر خداوند سبب حسن فعل و نهی او سبب قبیح آن است. آنان نمی‌گویند که امر و نهی الهی از روی واقعیت امور پرده بر می‌دارد و حُسن و قُبْح آن را بر ما می‌نمایاند، از نظر آنان افعال به خودی خود فاقد حُسن و قُبْح بوده، همین که خداوند به آن امر یا از آن نهی کرد، فعل

حَسَن یا قبیح می‌گردد. از این منظر اگر خداوند امر به ظلم و نهی از عدل فرماید، ظلم نیکو و عدل قبیح می‌گردد. از این رو آنان تکلیف فوق طاقت انسان از سوی خدا را ممکن می‌دانند (الغزالی، ۱۱۱).

از ادله‌ی مهمّ اشاعره در این باره آن است که می‌گویند اگر نیکو و بدی افعال را ناشی از امر و نهی الهی ندانیم، ناگزیر می‌بایست آنها را معلّل به اغراض دانسته و در آن صورت هر کس بنا بر اغراض خود، افعال را ارزش گذاری می‌کند. بر این اساس حُسن و قُبْح دو امر نسبی خواهند شد و یک فعل واحد و خاصّ را فردی نیکو و دیگری، آن را قبیح می‌داند؛ مثل این که قتل یک شخص از نظر بستگانش قبیح ولی نزد دشمنانش نیکو است.

شهرستانی از مشاهیر اشاعره این گونه برنفی ذاتی بودن حُسن و قُبْح استدلال کرده است:

آنچه مطلب را آشکار می‌سازد آن است که صدق و کذب مبتنی بر حقیقتی ذاتی است که ذات آنها جز از طریق موجودیت آن حقیقت، تحقّق نمی‌یابد؛ همان گونه که گفته می‌شود: صدق، اخبار از شیء است آن گونه که هست و کذب، اخبار از آن است بر خلاف آنچه که هست. اما ما می‌دانیم که هر کس حقیقت آن شیء را یافت، به صدق یا کذب آن نیز پی می‌برد، بدون آن که هیچ حُسن و قُبْحی به ذهن او خطور کند؛ بنا بر این حُسن و قُبْح از صفات ذاتیه‌ای که حقیقت صدق و کذب را محقّق ساخته اند، نیستند و همان گونه که بیان کردیم اینها با هم نه در ذهن تلازم آشکار دارند و نه در تحقّق خارجی (الشهرستانی، ۲۱۲-۲۱۱)

ج- نقد و بررسی دیدگاه‌ها

چنین به نظر می‌رسد که انسان در توصیف افعال فاعل مختار به حُسن و قُبْح، به طور طبیعی نظر به خود فعل دارد. از این رو حتّی طفل که نسبت به شرع و اوامر و نواهی آن کاملاً بیگانه است نیز در مقابل رفتار ظالمانه‌ای که متوجّه او می‌گردد، واکنش نشان می‌دهد و با گریه و فریاد به آن اعتراض می‌کند. بر این اساس استناد حُسن و قُبْح افعال



به شرع صحیح به نظر نمی‌رسد. افزون بر آن، انحصار و استناد اوصاف فعل به حکم شرع، سبب می‌گردد حسن و قبح بخش بسیار وسیعی از افعال که شرع، حکمی در باره‌ی آن صادر نکرده است، نامعلوم باقی بماند.

اشکال شهرستانی نیز بنیادی ندارد؛ زیرا اساساً تصوّر وی از حُسن و قُبْح و ذاتی بودن آنها نادرست است. پیش از این گفته شد که منظور از ذاتی در این مبحث، ذاتی باب کلیات و آنچه او آن را مردود دانسته، نیست. بنابراین وی موضع نزاع را به درستی نیافته است و در واقع تصویر ناصوابی را که در ذهن خود در این باره پرورانده، نفی کرده است. از همه‌ی اشکالات مهمّ تر این که: از کجا باید دانست که توجّه به اصل دین و التزام به دستورات و احکام آن، نیکو یا ناپسند است؟ در این باره نمی‌توان از تعالیم دینی بهره جست، چون تکلیف انسان در باره‌ی توجّه یا انصراف از اصل دین را نمی‌توان مستند به خود دین دانست. اصل نبوّت که با تحقّق آن دین استوار می‌گردد و راست گویی نبی، که به وسیله‌ی آن، نصوص دینی توثیق می‌یابد، همگی با فرض صحت نظر اشاعره محال خواهند بود. بر این اساس، علامه حلّی در بیان نقش بنیادین اصل حُسن و قُبْح عقلی و ذاتی و بی‌پایگی سخن مخالفان می‌گوید:

بدان که این اصل عظیمی است که قواعد اسلامی بلکه احکام مطلق دین بر آن استوار است و بدون آن هیچ دینی، تمام و آگاهی از راستگویی هیچ پیامبری، ممکن نیست و چقدر ناپسند است که انسان برای خود شیوه‌ای پیشه کند که به سبب آن از همه‌ی ادیان خارج شود و برایش ممکن نباشد که خدای متعال را بر پایه‌ی شریعتی از شرایع سابق و لاحق عبادت کند (الحلّی، ۱۴۱۴، ۷۲).

د- اعتراف ناخواسته‌ی فاضل قوشجی

ضعف بنیادی نظر اشاعره، ملا علی قوشجی را بر آن داشته تا بیان معقولی از آن ارائه کند، وی برای حُسن و قُبْح سه معنا ذکر کرده و انکار عقلی بودن را تنها متوجّه معنای سوم دانسته است؛ (قوشجی، مبحث صفات فعل) در یک معنا، به چیزی که صفت کمال باشد، حَسَن و آن را که صفت نقص است، قبیح گویند؛ مثل این که می‌گویند: دانائی حَسَن،

یعنی صفت کمال است و نادانی قبیح یعنی صفت نقص است. در این معنای از حُسن و قُبْح، نزاع و خلافی نیست.

گاهی نیز به چیزی که با غرض و مقصود سازگار باشد، حَسَن و آن را که با غرض و مقصود سازگار نباشد، قبیح گویند. بدیهی است بر این اساس، چیزی که هیچ ارتباطی به غرض انسان ندارد، به هیچ یک از این دو وصف متّصف نمی‌گردد. گاهی از این معنا تعبیر به مفسده و مصلحت می‌نمایند و می‌گویند: حَسَن چیزی است که در آن مصلحت باشد و قبیح آن است که دارای مفسده باشد، و آنچه فاقد مصلحت و مفسده باشد، به هیچک از این دو متصف نمی‌گردد. حُسن و قُبْح به این معنا با توجّه به اعتبارات مختلف، متفاوت می‌گردد، مثل این که کشتن فرد نزد دشمنان وی دارای مصلحت و نیکو است، اما برای دوستان وی دارای مفسده و ناپسند است. در این معنا نیز نزاعی نیست و مسلم است که آن را عقل ادراک می‌کند.

گاهی حُسن و قُبْح در معنایی غیر از دو معنای مذکور به کار می‌رود و به فعلی که مدح و پاداش خداوند به آن تعلق می‌گیرد، حَسَن و به آن که نکوهش و کیفر خدا را به دنبال دارد، قبیح گفته می‌شود. به این اعتبار، آنچه خارج از این دو باشد، متّصف به حُسن و قُبْح نمی‌گردد. البته این معنا که گفته شد مربوط به حُسن و قُبْح اعمال بندگان است و اگر این دو وصف با این معنا به افعال خداوند نسبت داده شود، حَسَن به فعلی گویند که مدح و ثنا به آن تعلق گیرد و قبیح آن است که نکوهش در پی داشته باشد. محل نزاع همین معنای سوم است و اشاعره این معنای حُسن و قُبْح را شرعی می‌دانند. زیرا با این اعتبار، هیچ فعلی بدون امر و نهی شارع، سبب مدح و ثواب فاعل یا ذمّ و کیفر وی نمی‌گردد.

این بود نظر فاضل قوشجی متکلم اشعری؛ اما روشن است که این بیان در حقیقت پذیرش نظر امامیه و معتزله و تسلیم در مقابل آنان است، زیرا محلّ نزاع اساساً معنای سوم نیست. چون بدیهی است که ثواب و عقاب و مدح و ذمّ خدا ناشی از امر و نهی او است و بدون امر و نهی الهی ثواب و عقابی معقول نیست. ولی این هم از باب قبح عقاب بلا بیان است که عقل به تنهایی به آن حکم کرده است. افزون بر آن، مقدمه‌ی اول قیاس



حاکمی از یکسان بودن همه‌ی افعال مورد بحث است و در حقیقت این جمله مصادره است. علاوه بر این، آنجا که او مناط حسن و قبح افعال الهی را تنها مدح و ذمّ دانسته، باید پرسید که: این مدح و ذمّ از ناحیه‌ی کیست؟ آیا از ناحیه‌ی بندگان است یا از ناحیه‌ی خود خدا؟ اگر از ناحیه‌ی بندگان باشد، ملاکش چیست و قضاوت در باره‌ی آن چگونه صورت می‌گیرد؟ اگر قضاوت با عقل باشد مدّعی امامیه و معتزله ثابت است. اما اگر مدح و ذمّ افعال الهی را توسط خود خداوند بدانیم، این امر مستلزم آن است که خداوند خود را برای فعلی ثنا گوید و برای فعلی نکوهش کند، امری که هیچ صاحب نظری آن را نمی‌پذیرد.

۲- قاعده‌ی لطف

در باره‌ی قاعده‌ی لطف مباحث فراوانی میان اندیشمندان مسلمان به وقوع پیوسته و آن از پیشینه‌ای بس طولانی بر خوردار است. ریشه‌ی تاریخی این بحث حداقل به دوره‌ی حیات علی بن اسماعیل اشعری متوفای سال ۳۲۴ هجری می‌رسد؛ او دیدگاه‌های معروف پیرامون قاعده‌ی لطف را گزارش کرده است. (الأشعری، ۱۳۳ - ۱۳۲)

از نظر بشر بن معتمر و پیروانش خداوند نباید لطف خود را به کسی که می‌داند با بهره‌مندی از لطف او ایمان آورد، ارزانی دارد؛ زیرا اگر چنین کند و آفریده‌ای ایمان آورد، درخور ثواب و پاداش نیکو خواهد بود، و از این حیث، تفاوتی با کسی که بدون بهره‌مندی از لطف ایمان آورده، نخواهد داشت و این ستمی است در حق شخص اخیر. وظیفه‌ی مخلوق است که به آنچه بیشتر به مصلحت و سود او در دین است، عمل کند؛ خدا موانعی را که بنده را از ادای تکلیف باز می‌دارد، از سر راه او برخواهد داشت و موجبات عمل به تکلیف را برای او فراهم خواهد ساخت.

جعفر بن حرب، خداوند را دارای لطفی می‌داند که اگر آن را در باره‌ی کفار روا بدارد، همه‌ی آنها با اختیار ایمان می‌آورند؛ ولی در آن صورت، آنها آن پاداش را سزاوار نخواهند بود که در صورت تحقق ایمان بدون لطف، شایسته‌ی آن می‌گشتند. اصلح همان است که خداوند در باره‌ی بندگان عمل کرده است؛ زیرا خداوند عالی‌ترین و شریف‌ترین منزلت و بهترین و بیشترین پاداش را برای بندگان مقرر داشته است. می‌گویند جعفر بن حرب، سرانجام از این نظریه عدول کرده و رأی یاران خود را پذیرفته است.

اکثر معتزله بر این باورند که هرگز توانایی خدا، اجازه‌ی لطف به آفریده‌ای که خالق، کفر او را می‌داند، نمی‌دهد؛ خدا بهترین مصلحت‌ها را در حق بندگان خود ارزانی می‌دارد تا اوامرش را انجام دهند و هر چه را سودمند بداند به خاطر ادای تکلیف در اختیارشان می‌گذارد.

از نظر جبائی، لطف را نباید به معنای توانایی خدا بر آن دانست که کافر را مشمول لطف نماید تا او ایمان آورد. خداوند فاقد لطفی است که سبب ایمان کسانی گردد که او می‌داند ایمان نخواهند آورد. خداوند شایسته‌ترین امر در باره‌ی دین بندگان را تعیین و فراهم ساخته است؛ اگر در علم خداوند لطفی بود که سبب ایمان و اصلاح همگان می‌شد و او از چنین لطفی نسبت به آنان مضایقه می‌کرد، در حقیقت فساد آنها را خواسته بود. او توانایی آن را دارد که در باره‌ی بندگان کاری کند که موجب اطاعت و استحقاق پاداش بیشتری برای آنها باشد، اما انجام چنین کاری برای او لازم نیست، چنان که ترک این کار هم باعث آن نمی‌شود که دعوت بندگان به ایمان، بیهوده باشد.

در اقوال یاد شده نوعی پیوند بین لطف و عدل الهی به چشم می‌خورد که در قول نخست با صراحت بیشتر ذکر شده است.

۱-۲- تعریف لطف و نسبت آن با عدل الهی

از آن جهت که در میان پیشینیان، شیخ طوسی بیش از دیگران بر توضیح و تبیین قاعده‌ی لطف اهتمام ورزیده است، بر مبنای آثار وی به بیان و معرفی این اصل می‌پردازیم. شیخ طوسی این قاعده را معتبر دانسته و مسائل اساسی فراوانی را بر آن استوار ساخته است. تعریف او از قاعده‌ی لطف و چگونگی تبیین و اسناد لزوم آن بر خداوند، نشان می‌دهد که مدلول آن بسیار وسیع و گسترده است؛ به نحوی که می‌توان گفت: شامل آماده کردن هر گونه مقدمه برای هر گونه تقرب انسان به اطاعت و دوری از معصیت است.

شیخ طوسی در تعریف این قاعده تعابیر زیر را به کار برده است:

۱- لطف، آن است که مکلف را به انجام واجب بر می‌انگیزد و از ارتکاب قبیح دور

می‌سازد.

۲- آن چه که به لزوم ریاست الهی دلالت می‌کند، لطف بودن آن در واجبات عقلی



است، مانند معرفت که هیچ مکلفی از وجوب آن بر کنار نیست.

۳- آن چه که دلالت بر وجوب امامت می‌کند، قاعده‌ی ثابت شده‌ی لطف است. امامت لطفی است در تکلیف عقلی به طوری که بدون آن، تکلیف مزبور انجام نمی‌شود؛ بنابر این امامت مانند سایر الطاف در معارف و غیر معارف است که تکلیف به آنها بدون الطاف شایسته نیست.

۴- لطف، عبارت است از هر آنچه که مکلف به وسیله‌ی آن به انجام طاعت نزدیک‌تر و از ارتکاب معصیت دورتر می‌شود، ولی نه در حدود اجبار و تمکین (الطوسی، ۱۴۰۰، صص ۷۷ و ۱۵۳ و ۱۸۴؛ ۱۳۵۸، صص ۴۴۶، ۶۸۴ و ۷۶۷)

بنابر تعاریف مذکور، لطف چیزی است که محدود به دو حدّ است: یکی وجود تکلیف و دیگری در میان نبودن اضطرار، یعنی عدم سلب اختیار؛ هر چه از چهارچوب این تعریف خارج باشد در اصطلاح لطف خوانده نمی‌شود.

اما بیان نسبت لطف با عدل الهی، بر برخی اصول وابسته به وجود آدمی، مبتنی است؛ این امور را می‌توان به صورت زیر برشمرد:

۱- بدون تردید هدف نهایی آفرینش انسان‌ها، به ثمر رسیدن شخصیت آنان است.
۲- وجود آدمی کامل و مطلق نیست؛ دست کم از جهت نیازی که به علت دارد، ناقص است و برای بقای خود به رابطه‌ای با ابدیت نیاز دارد.

۳- کمال مطلوب که هدف انسان است بدون فعالیت و کوشش امکان پذیر نیست.
۴- هر گونه فعالیتی تکامل انسان را سبب نمی‌شود، این مهم تنها در نتیجه‌ی فعالیت‌هایی به وقوع می‌پیوندد که عقل و وجدان در آن هماهنگ گشته و فاعل آن، از تراوشات نفوس قدسی و روح پیامبران و پیشوایان الهی بهره مند شده باشد.

اموری که سبب تحقق اصول مذکور می‌گردد، بر دو دسته است: دسته‌ی نخست امور غیر اختیاری است، مانند به وجود آمدن، دارای اجزاء و شؤون طبیعی مخصوص بودن، وراثت، عوامل محیطی اعم از جغرافیایی و اجتماعی، رابطه‌های گوناگون طبیعت، داشتن غرایز معین، نیروی عقل و وجدان و برانگیخته شدن پیشوایان الهی. عامل تعدیل و تنظیم این دسته از امور، عدل خداوند است، زیرا با توجه به ارتباط عمیق تکامل و

شکوفایی هستی انسان با این گونه امور، هیچ عاملی جز فعل حکیمانه و عادلانه‌ی خدا را برای تنظیم و تعدیل آنها نمی‌توان جستجو کرد.

دسته‌ی دوم امور اختیاری است، اگر وضع موجودیت انسان به گونه‌ای بود که همواره می‌توانست دو قلمرو اختیاری و غیر اختیاری را از هم باز شناسد، مسیر او تا حدّی روشن تر بود. چرا که مطابق دریافت عقل و فطرت، قلمرو امور غیر اختیاری مؤثر در پیدایش و رشد انسان، مربوط به عدل خداوندی و قلمرو امور اختیاری مربوط به خود انسان است.

مطلب دیگر این که آدمی هرگز به تنهایی نمی‌تواند در تمام کارهای خود، مرزهای واقعی اختیاری و غیر اختیاری را بشناسد. در چنین شرایطی دامنه‌ی عدل الهی به عنوان لطف، شامل حال او می‌گردد و در عالم درون، از عامل بصیرت و نوری برخوردار می‌شود تا در هنگام ابهام در تشخیص دو قلمرو فوق، سرگردان و متحیر نشود و از این عاملِ روشنایی، عواملِ برون ذاتی نیز به عنوان وسایل توفیق در انجام تکالیف، نزد وی نمودار شوند.

با این بیان می‌توان گفت که لطف، نمود خاصی از عدالت خداوند است که انسان را هنگام ابهام در تشخیص دو قلمرو اختیار و عدم اختیار، یاری می‌رساند و از حیرت به در می‌آورد.

۲-۲- آیا لطف خداوند بر مخلوق واجب است؟

در این مقام برخی پنداشته اند که واجب دانستن لطف بر خداوند فاقد معناست، چرا که او فوق همه چیز است و نمی‌توان هیچ تکلیفی را متوجّه او دانست. اینک مسأله را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف- دلیل لزوم لطف بر خداوند

امامیه و معتزله قاعده‌ی لطف را به این دلیل عقلی مستند می‌دانند که خداوند انسان‌ها را به انجام تکالیف معینی مأمور و از ارتکاب معاصی نهی کرده است. این تکالیف، بیهوده و بدون غرض نیست و نیز ممکن نیست که خداوند خواسته باشد از اطاعت بندگان سودی جسته یا از خود دفع ضرری نماید. پس این غرض در واقع برای تأمین خواسته‌های فطری



و جبلی خود بندگان است. به تعبیری می‌توان آن را به ثمر رسیدن شخصیت انسان در حرکت به سوی ابدیت دانست. پس خداوند رشد و تکامل انسان‌ها را اراده کرده است. خداوند حکیم، قطعاً از آفرینش بشر غایتی دارد، هر چند که آن غایت، استکمال و رفع نقص و احتیاج خود نیست، بلکه نیل بشر به کمال و سعادت است و برای این که نقص غرض نکرده باشد، لازم است وسایلی که بشر را به این هدف نزدیک می‌کند و وی را از انحراف دور می‌سازد، در اختیار او قرار دهد. به بیان دیگر، او می‌بایست هر گونه وسیله‌ای را که موجب هموار شدن راه عمل به قوانین و دستورات الهی است، از راه لطف فراهم آورد و به بعثت انبیا، ابلاغ تکلیف، پاداش و کیفر، قبول توبه، نصب امام و پیشوا بعد از پیامبر، و سایر الطاف اقدام نماید تا غرضی که از تکلیف بندگان منظور کرده است، نقض نشود.

ب- تقسیم سه‌گانه‌ی لطف

شیخ طوسی صورت‌های لطف را در سه قسم منحصر دانسته و وجوب هر سه قسم را ضروری می‌داند: آنگاه که لطف ناشی از فعل خدا باشد، واجب است که او آن فعل را انجام دهد، مانند هموار ساختن زمینه‌ی فعالیت‌های عقلانی مکلف و ارسال پیامبران و تأیید آنان با معجزات. گاهی لطف به فعل خود مکلف مربوط می‌باشد که در این صورت، واجب است خداوند او را به آن کار، آگاه سازد، مثلاً اگر مکلف برای انجام تکلیف، به آموزش نیاز داشته باشد، می‌بایست خداوند او را متوجه این نیاز نماید. و اگر لطف از قبیل اموری چون ارشاد مکلف توسط دیگری و مربوط به فعل شخص ثالث باشد، باز هم لازم است خداوند مکلف را نسبت به آن آگاه سازد (الطوسی، ۱۴۰۰، ۷۸).

ج- طرح یک اشکال

اشاعره گفته‌اند که چون بندگان خدا به هیچ وجه نمی‌توانند برای او وظیفه‌ای تعیین کنند، وجوب لطف خداوند نسبت به بندگان قابل اثبات نیست. اشکال مزبور اساس محکمی ندارد؛ این که بندگان شأن تعیین تکلیف برای خداوند را ندارند، بی‌گمان قرین به صواب است؛ اساساً خداوند مکلف نیست، بلکه اصل تکلیف با توجه به اوامر و نواهی او نسبت به بندگان، پیش می‌آید. اما او با آفرینش بندگان،

تقاضاهایی را نیز در آنان ایجاد کرده و اساس آفرینش و نظم جهان را مبتنی بر عدالت دانسته است. ما نیز در حقیقت، از واقعیتی که خود او ایجاد کرده و به عقل سلیم و وجدان ما تلقین نموده است، حکایت می‌کنیم.

او در یک جا می‌فرماید: «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ (ع ۱۱۵)»، و جایی دیگر می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِيهِ الرَّحْمَةَ (ع ۱۲)»؛ به این معنا که شأن خداوند و مقتضیات جهان هستی بسترساز عدالت و رحمت است. اگر مطابق درک عقل سلیم و دلایل متقن قرآنی اثبات شود که هدف خلقت، کمال‌نهایی و به ثمر رسیدن شخصیت انسان‌ها است، آیا عقل درک نمی‌کند که انگیزه‌ای برای حرکت به سوی کمال لازم است، خواه این انگیزه مانند عقل سلیم، درونی باشد یا مانند پیامبران، برونی؟!

د- نتایج قاعده‌ی لطف

با توجه به معنایی که از این قاعده اراده می‌شود، می‌توان موارد زیر را از نتایجی دانست که بر آن مترتب است:

- ۱- منشأ بیان و ابلاغ تمام معارف الهی که بشر می‌بایست در حدّ توان فرا گیرد، قاعده‌ی لطف است.
- ۲- تکالیف و دستورات الهی به مقتضای قاعده‌ی لطف، برای تکامل شخصیت انسان‌ها ضروری و لازم دانسته می‌شود.
- ۳- وجوب نصب پیشوا و امام مشمول قاعده‌ی لطف است.
- ۴- حجّیت اجماع که یکی از مدارک حقوق و فقه اسلامی است، مستند به قاعده‌ی لطف است؛ زیرا بر پایه‌ی قاعده‌ی لطف، خداوند از خطای اهل حلّ و عقد که کلامشان مسموع است، جلوگیری می‌کند.

نتیجه‌گیری

از مباحث گذشته دریافتیم که مطالعه‌ی انسان و تحلیل وجود شناختی او، ضرورت و نیاز او به دین را نمایان می‌سازد؛ تکامل انسان به عنوان واقعیتی مشهود و نیاز آن به اصول و

موازن کارآمد و متعادل، زندگی اجتماعی و نیاز آن به قانون جامع و عادلانه‌ای که از ضمانت اجرایی در سطح مناسب برخوردار باشد، احساس فطری تکلیف و لزوم پاسخ به آن از طریق دستوراتی که متضمّن موارد تکلیف باشد و انسان با رفتار بر اساس آن، احساس کند که تکلیف خویشتن را به جا آورده است و جهل و محدودیت‌های انسان در تأمین این امور، عوامل انسان شناختی است که بر لزوم دین صحّه می‌گذارد و بنیاد مباحث کلامی را تشکیل می‌دهد.

علم منطق، معرفت شناسی و فلسفه‌ی اولی نیز از مبادی علم کلام به شمار می‌روند؛ چون متضمّن قوانین تفکر صحیح و روش‌های استدلال است؛ معرفت شناسی نیز چون خود علم و معرفت را موضوع بحث قرار می‌دهد و از حقیقت شناخت، واقع‌نمایی علم، ابزارهای معرفت و توانایی انسان بر کسب معرفت و . . . سخن می‌گوید. بدین طریق چون علم کلام نوعی معرفت است، مبتنی بر معرفت شناسی خواهد بود. فلسفه‌ی اولی (امور عامه) نیز نسبت به علم کلام، از جمله‌ی مبادی به شمار می‌رود؛ همچنین بسیاری از مسائل فلسفی، اساس استدلال‌های کلامی را تشکیل می‌دهند. مباحث وجودشناختی فلسفه، بستر مناسبی است برای طرح و تبیین مسأله‌ی مهمّ توحید و معاد؛ حرکت جوهری، اساس برهان حدوث است و وجوب وجود، اصلی است که متکلمان بر پایه‌ی آن صفات کمال الهی را اثبات می‌کنند.

دو اصل مهمّ در این میان از اهمّیت بسیاری برخوردار است: اصل حُسن و قُبْح عقلی و قاعده‌ی لطف. زیرا اصل شریعت که مباحث کلامی بر مدار آن شکل می‌گیرد، بر اساس این دو اصل تثبیت می‌شود و کشف صدق سخن پیامبر بر پایه‌ی اصل حُسن و قُبْح و لزوم لطف خداوند، اعتبار و حجّیت نصوص آسمانی را تأمین می‌کند و بدین طریق شریعت استقرار می‌یابد.



کتابشناسی

- ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، الطبع الثاني، تهران: دفتر نشرالكتاب، ١٤٠٣.
- ، التعليقات، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي ، قم : مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي ١٤٠٤.
- ، النجاة، چاپ دوم، تهران: المكتبة المرتضوية ١٣٦٤.
- الرازي، فخرالدين ، المطالب العاليه من العلم الالهى، الجزء الاول، قم: منشورات الشريف الرضى ، الطبعة الاولى ١٤٠٧.
- السبحاني، جعفر، رسالة فى التحسين و التقبيح العقليين، بي.جا. بي.تا.
- الشهرستاني، هبة الدين، نهاية الأقدام فى علم الكلام، muslimphilosophy .on line
- الحلبي، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد، قم: انتشارات بيدار ١٣٦٣.
- ، انوارالملكوت فى شرح الياقوت، بتحقيق محمد نجميّ الزنجاني، الطبعة الثانية، قم: انتشارات الرضى- انتشارات بيدار ١٣٦٣.
- ، كشف المراد فى شرح تجريدالاعتقاد، صححه و قدم له و قدم عليه الأستاذ حسن زاده الآملى، مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٧.
- ، نهج الحق و كشف الصدق ، قم ، منشورات دارالهجرة، ١٤١٤ هـ ق.
- الغزالي، ابوحامد، احياء علوم الدين مع مقدمة فى التصوف الإسلامى و دراسة تحليلية فى شخصيّة الغزالي و فلسفته فى الأحياء بقلم الدكتور بدوي طبانه، مكتبة و مطبعة كزباطة فوترا ١٩٥٧.
- الفارابي، ابو نصر، احصاء العلوم ، قدم له و شرحه و بوبه الدكتور على بو ملحم، دار

و مكتبة الهلال ١٩٩٦.

- ، فصوص الحكم، بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين،
الطبعة الثانية، قم: انتشارات بيدار ١٤٠٥.

- الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، طهران: منشورات
مكتبة جامع چهلستون.

- ، تمهيد الاصول، ترجمه و مقدمه و تعليقات عبد المحسن
مشكاة، تهران: انتشارات انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران ١٣٥٨.

- المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، الطبعة الثانية المصححة، بيروت: مؤسسه الوفاء
١٤٠٣.

- تفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، قم، انتشارات شريف الرضي، الطبعة
الاولى، ١٣٧١-١٣٧٠، ج١، ص ١٧٦.

- جعفرى، محمد تقى، ترجمه و تفسير نهج البلاغه، چاپ هفتم، تهران: دفتر نشر
فرهنگ اسلامي ١٣٧٦.

- جوادى آملی، عبدالله، رحيق مختوم شرح حكمة متعالية، جلد اول، قم، مركز
نشر اسراء، چاپ اول، ١٣٧٥.

- حسن زاده آملی، حسن، يازده رسالة فارسی (فلسفی، منطقی، عرفانی)، چاپ
دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ١٣٧٧.

- صدرالدین محمد بن ابراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، با
حواشي حكيم محقق حاج ملا هادي سبزواری، تعليق و تصحيح و مقدمة سيد جلال

الدين آشتياني، چاپ دوم، تهران: مركز نشر دانشگاہي ١٣٦٠.

- ، مفاتيح الغيب مع تعليقات لمولى على لنورى، صححه و قدم



- له محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۳.
- قوشجی، ملا علی، شرح تجرید الاعتقاد، نسخه‌ی خطی بدون شماره‌ی صفحه، مبحث صفات فعل.
- کارل، الکسیس، انسان موجود ناشناخته، مترجم: دکتر پرویز دبیری، اصفهان، چاپ خانه‌ی فردوسی ۱۳۵۴.
- لاهیجی، عبد الرزاق، گوهرمراد، با تصحیح و تحقیق و مقدمه از زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی ۱۳۷۲.

-The Project Gutenberg Ebook of **The Critique of Practical Reason**, by Immanuel Kant, translated by Thomas Kingsmill Abbott.