

بن‌مایه‌های تمدن علوم عقلی در اندیشه‌های کلامی صدوق و مفید

هادی رستگار مقدم گوهری*

مریم زارعی**

چکیده

جریان تمدن در علوم از تطور اندیشه‌های دانشمندان ظهور می‌یابد. بدیهی است دانش‌ها گاه در بدایت امر از بساطت و سادگی برخوردارند ولی در گذر زمان رشد، عمق و توسعه یافته و به کمال خود می‌رسند. یکی از این علوم، دانش کلام است که در قرائت دانشمندان اسلامی حاوی مطالب بلندی بوده و در فرایند زمان، زمینه‌های رشد و توسعه‌ی آن فراهم شده و توانسته است تأثیر چشم‌گیری در علوم عقلی بگذارد. پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد که چگونه علمای کلام شیعی در علوم عقلی نقش‌آفرینی نموده و متقابلاً در مبانی خویش از آن علوم بهره‌جسته‌اند. دانش کلام به عنوان یک علم، از زمان شیخ مفید آغازیدن گرفت. اگرچه پیش از مفید گزاره‌های کلامی مطرح بوده، و برخی از عالمان دینی همچون نوبختیان، صدوق و دیگران همت به گردآوری دسته‌ای از گزاره‌های آن نموده و با بیان توضیحی و گاه تبیینی، جریان به وجود آمدن این علم را هموار ساخته‌اند ولی مفید به آن شاکله و بنیاد جدیدی داد. به‌همین سبب می‌توان او را خاستگاه ظهور کلام به عنوان یک علم شناسایی کرد چنان‌که از همین رهگذر، دسته‌ای از قواعد و احکام علوم عقلی فلسفی به وجود آمده است. پژوهش حاضر بر آن است تا اندیشه‌های صدوق به‌عنوان عالم نصّ‌گرا و مفید به‌عنوان عالم عقل‌گرا را مورد مذاقه قرار دهد. از این منظر که از یک سو، مبتنی بر آموزه‌های اهل بیت 7 بوده و از سوی دیگر به سامان‌دهی دانش متفاوت کلام انجامیده است و قواعد فلسفی همانند اصالت در وجود، قاعده‌ی امکان و وجوب، برهان صدیقین، برهان حدوث، برهان فصل و وصل، برهان تمناع و غیر این‌ها در آن اشراب گردیده که بعدها در تطور علوم عقلی از استحکام و رشد و توسعه‌ی فزاینده‌ای برخوردار شده است.

واژگان کلیدی: علوم عقلی، برهان صدیقین، فصل و وصل، تمناع، مفید، صدوق.

*تمام خارج فقه و اصول و کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد yahoo.com@Hadirm1429
**دانش آموخته سطح دو حوزه علمیه مشهد و کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه فردوسی مشهد yahoo.com@Zareie62

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۷



مقدمه

انسان در سیر زندگی حقیقی خود همواره به دنبال کشف و تبیین عقلانی پدیده‌ها بوده است. این گرایش حل عقلانی پدیده‌ها، راه را برای استکشاف علوم عقلی گشود. بنابراین نمی‌توان مبدائی برای گرایش عقلانی و علوم عقلی نشان داد. اگرچه برخی از عالمان و دانشمندان بزرگ تاریخ احکامی برای علوم عقلی ذکر کرده‌اند ولی این فرایند به‌واقع کشف علم عقلی نیست بلکه کشف احکام و مسائل آن بوده است.

اگرچه در دوره‌ی اسلامی، برخی از گرایش‌های مذهبی با هر نوع عقلانیتی مبارزه می‌کردند و با تبیین عقلانی هر نوع پدیده‌ای عناد می‌ورزیدند اما با ژرف‌نگری و تأمل در حالات و اندیشه‌های آنان پی برده می‌شود که نمی‌توانند عقل را به طور کلی وانهند. البته برخی دیگر به سمت عقل‌نگری صرف گرایش پیدا کرده‌اند. در این میان برخی دیگر راه میانه را طی کردند. یعنی هم از تجربه برای تبیین پدیده‌ها بهره برده‌اند، هم از عقل، و هم از نقل. در حقیقت این گروه، دانشمندان و عالمانی بودند که با تأسی از آموزه‌های اهل بیت پیامبر ﷺ خواه در زمان حیات آنان و خواه بعد از قرن سوم - ظهور کردند. این شیوه از یک سو نوعی نوآوری را به دنبال داشته است و از سویی دیگر همین شیوه بود که جریان تمدنی در علوم عقلی را پدید آورد.

روشن است که ابداعات و نوآوری‌ها در حوزه‌ی علوم عقلی، یا تأسیسی است یا تأصیلی. ابداعات تأسیسی، رهاوردهای بدون پیشینه‌ی قبلی است. اما ابداعات تأصیلی، نظریات مسبوق به سابقه است و با جرعه‌های ذهنی آشکار می‌شود و همچنین از طریق شرح و توضیح مبانی سابق نمود پیدا می‌کند. به این نوع گزاره‌ها ابداعات توسعه‌ای نیز گفته می‌شود. این پژوهش به دنبال کشف ابداعات و نوآوری‌های دانشمندان اسلامی - شیعی برای جریان تمدن علوم عقلی نیست، بلکه بُن‌مایه‌های فکری در حوزه‌ی علوم عقلی را واکاوی کرده و آن را بر اساس فهم خود نشان می‌دهد. در این میان جریان فکری صدوق به‌عنوان یکی از عالمان نص‌گرا و مفید به عنوان عالم عقل‌گرا در حوزه‌ی علم کلام انتخاب شده‌اند تا تأثیر اندیشه‌ی آنان در متفاوت‌شدن علم کلام آشکار گردد. هم چنین مشخص

شود که روی آورد عقلانی حلّ پدیده‌ها را چگونه به سامان رسانده‌اند و چگونه رشد و توسعه‌ی علوم عقلی از این مبدأ فکری نشأت گرفته است.

با توجه به روی آورد صدوق و نیز مفید که آموزه‌های اهل بیت 7 را پیگیری می‌کردند و روشن است که از آن آموزه‌ها در جریان استدلال‌هایشان بهره برده‌اند. می‌توان با قاطعیت بیان کرد که صدوق بر اساس همان آموزه‌ها گاه ابداعات توسعه‌ای و گاهی نیز ابداعات تأسیسی داشته است. به‌همین سبب، این فرضیه به وجود آمده است که صدوق اگر از عقل و استدلال‌های عقلی بهره برده است در حقیقت از عقل در مسیر شرح و توضیح آن نصوص بهره گرفته است. به عبارت دیگر، این همان مسأله‌ای است که در این پژوهش بیان و گفته شده است. در رویکرد صدوق، عقل متأخر از نصوص است. بدین معنا که استدلال‌های صدوق از عقل و نقل سامان یافته است. به طوری که «نقل» یک طرف برهان و «عقل» طرف دیگر آن قرار دارد. ولی از آنجا که ابداعات مفید مبتنی بر عقل بدون نقل بوده است، می‌توان وی را مؤسس برخی از مبانی عقلی دانست. به عبارت دیگر مفید، عقل را مقدم بر نصّ و نقل قرار داده و از آن بهره می‌برد. یعنی شیوه‌ی نگرش او به نصوص با عقل سنجیده می‌شود، و این را در مواجهه با نصوص اشباح نشان داده است.

صدوق و مفید، دو عالم و دانشمند کلامی هستند که از یک جهت مشابهت دارند و از جهت دیگر، از یکدیگر متمایز می‌شوند. وجه مشابهت آنان در این است که هر دو از نصّ و نقل بهره برده و پایه‌های استدلال هر دو از آموزه‌های اهل بیت عصمت 7 است. ولی وجه تمایز بین آنان در نحوه‌ی کاربرد احکام و قواعد عقلی است. صدوق، عقل را مادامی که با نصوص و وحی تقابلی نداشته باشد در مسیر استدلال‌هایش قرار می‌دهد. در نتیجه عقل، متأخر از نقل می‌شود. این شیوه، صدوق را در بهره‌برداری وی از آموزه‌های اهل بیت عصمت و طهارت 7 برای استخراج برخی از قواعد عقلی مانند: برهان صدیقین، برهان تمنع، برهان امکان و وجوب، برهان حدوث، برهان فصل و وصل، و غیر این‌ها، می‌توان مشاهده کرد. اما مفید، عقل را پایه صحت، شرح و توضیح نصوص قرار داده است، و به وسیله آن صحت نصوص را می‌آزماید. به‌همین جهت، روش تقدم عقل بر نصّ مفید در



این پژوهش بیان شده است. این شیوهی مفید نیز از آموزه‌های اهل بیت 7 بهره گرفته است. هم چنین می‌توان قاعده‌ی اصالت در وجود را از بحث اثبات وجود خدا و اصل توحید وی استنباط نمود.

۱. عقل در قرائت متکلمان نص‌گرا

با نگاه به کلام شیعه از منظری بیرونی، می‌توان گفت: متکلمان شیعه از عقل به عنوان منبعی الهام‌بخش در یک حدّ و یک گونه بهره‌مند نشده‌اند. صدوق، روایاتی از امام صادق 7 نقل کرده که ظاهر آن را می‌توان به عقل نظری منتسب نمود. روایاتی مانند: «*الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ عَقْلٌ*»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۲۴۰) «*و سئِلَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَ فَعْقِيلَ لَهَ مَا الْعَقْلُ فَقَالَ التَّجَرُّعُ لِلْعَصَةِ حَتَّى تَمَالَ الْقُرْصَةُ*»^۲ (ابن بابویه، همان: ۲۴۰)

صدوق بر اساس این اخباری که نقل کرده، در حقیقت به همان عقل نظری توجه دارد، به‌ویژه زمانی که برای اثبات توحید یا امامت تلاش کرده و با طرف مقابل به استدلال می‌پردازد. وی روایتی از امام صادق 7 در مورد حق تعالی آورده که فرمود: «*وَ حَالِئَنَا لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ وَاحِدٌ أَحَدِيٌّ الدَّاتِ وَ أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى*»^۳ (ابن بابویه، بی تا الف: ۱۶۹) نمی‌توان مدعی شد که صدوق از این روایت هیچ معنایی را درک نکرده است. هر چند ممکن است معنایی را که فیلسوفان و عارفان تحلیل‌هایی وسیعی برای آن ارائه کرده‌اند، مد نظر او نبوده باشد. به‌بیان دیگر، فیلسوفان از عبارت موجز پیش‌گفته، ابوابی را گشوده‌اند. درک حقیقتی را که این عبارت کوتاه بیان می‌کند برای همگان ممکن نیست مگر برای گروهی که تلاش‌های فراوانی در حوزه‌ی فلسفه و عرفان معطوف داشته‌اند.

در تفسیر روایت مذکور گفته شده: خدای تعالی أَحَدٌ است یعنی هیچ ترکیبی در او راه نیافته و بسیطی است که از اجزاء ترکیب نیافته است. این معنای أَحَدِيٌّ الدَّاتِ است. اما معنای أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى یعنی هر صفتی از صفاتش همانند ذاتش، متصف به احدیت است، و هیچ حدّی را بر نمی‌تابد. بنابراین صفاتش عین ذاتش می‌باشد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۳۹) امام باقر 7 أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى بودن حق تعالی را بدین‌صورت بیان فرموده است که هیچ

کثرتی از حیث معانی کثیره در او راه ندارد «مِنْ صِفَةِ الْقَدِيمِ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى وَ كَيْسٌ بِعَيْنِ كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ». (همان: ۱۴۴) به همین جهت در ادامه فرمود: «إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ». ^۴ (همانجا) سمع و بصر، از جهت معنا در ذات حق تعالی دو چیز نیست، بلکه یک چیز است، ولی از جهت مفهوم دو چیز است. پس او مطلق است و حتی از قید اطلاق هم مبرا است.

بنابراین این همان چیزی است که عرفا به آن اذعان داشته فرموده‌اند: مقامِ احدیت، ظلِّ صورت و تفصیلِ مقامِ احدیت است. در این مقام نیز، کثرت وجودیه، منتفی است. با این تفاوت که در احدیت از کثرتِ نسبیة عین اثری نیست و در حضرت علم و مقام الهیة یا الوهیت، کثرتِ نسبیة که ریشه و اساس کثرتِ خارجیة است، تحقق دارد. و این شئت قلت: احدیت و واحدیت، دو شأن ذاتی مقام غیب وجودند که ذات در مقام جلوه و تشأن یا اتصاف به احدیت، مبرا از کلیه‌ی کثرات است. (قیصری، ۱۳۸۱: ۵۶)

تحلیل‌هایی را که صدوق درباره برخی از روایات توحیدی بیان می‌کند، او را از یک اخباری بودن و متکلم نقلی صرف خارج می‌سازد. هر چند او در بحث اثباتِ برخی گزاره‌های ماورائی، عقل را در استدلال کافی نمی‌داند، بلکه توفیقات عقل و برهان‌های آن را در سایه‌ی وحی قابل قبول می‌داند. به عبارت دیگر، صدوق زمانی از عقل و کاربردهای آن بهره می‌برد که بتواند یک طرف از مواد برهان‌هایش را نقل قرار دهد. او از این شیوه در هیچ یک از کتاب‌هایش تخطی نکرده و همواره بر آن پای فشرده است. به طوری که این تصور به وجود می‌آید که او عقل و نقل را در کنار یکدیگر کارآمد می‌داند.

صدوق روایاتی را از هشام بن حکم نقل کرده که بیان‌کننده‌ی شیوه‌ی کلامی هشام است و گاهی صدوق در ذیل آن روایات، استدلال‌های خود را آورده که وجه تمایز صدوق با هشام است. بنابراین خردورزی صدوق و هشام، مسأله‌ی اجتناب‌ناپذیر آنها در مواجهه با گزاره‌های کلامی است ولی هر یک در این خردورزی شیوه‌ی خاصی را ارائه می‌کردند، به طوری که روش و رویکرد صدوق و هشام از یک جهت با هم شباهت دارد، و از جهتی نیز متفاوت است.



شباهت روش و رویکرد صدوق با هشام: الف) هر دو در مقام استدلال به عقل رجوع می‌کنند. ب) هر دو در استدلال‌هایشان از نقل بهره برده و آن را یکی از مقدمات برهان خود قرار می‌دهند.

وجه تمایز روش و رویکرد صدوق با هشام عبارت است از: رویکرد صدوق، عقل را در دریافت‌های گزاره‌های دینی و کلامی ناکافی می‌پندارد و آن را در کنار نقل کارآمد می‌پندارد. همچنین وی عقل را همواره بعد از نقل دارای اعتبار می‌داند. اما شیوه و رویکرد هشام گاهی رویکرد عقلی صرف است که برای اثبات گزاره‌های دینی انتخاب می‌کرد و گاهی دیده شده که در استدلال‌های وی عقل قبل از نقل قرار می‌گیرد، به طوری که روایاتی را که منطبق بر عقل نباشد مورد استفاده قرار نداده است. گاهی نیز در استدلال‌هایش از نقل به طور مستقیم بهره نمی‌برد، بلکه مفهوم و محتوای نقل را عقلی کرده و مورد استدلال و برهان قرار می‌دهد. (ابن بابویه، بی تا الف: ۲۷۹-۲۸۲)

۲. بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای جایگاه عقل و علوم عقلی در اندیشه‌های کلامی صدوق و مفید

در عقیده صدوق، عقل بدون مساعدت وحی نمی‌تواند خدا را آن‌گونه که باید بشناسد، نه آن که نتایج عقلی و مستنبطات آن یکسره بی‌اعتبار باشد. گفتنی است، بسیاری از احتجاجات عقلی و استدلالات نظری ائمه ۷ در حوزه اعتقادات، توسط صدوق گردآوری، و به دست متکلمان بعدی رسیده است. به عبارت دیگر، صدوق در کتاب‌های اعتقادی خویش، عمدتاً وقع و آرجی به ادراکات عقلی صرف و بهره‌گیری از این منبع مهم - بدون در نظر گرفتن نقل - ننهاده، و عملاً به آن توجه نکرده است، ولی در عین حال به مبارزه با آن نیز برخاسته است. شاید این نوع برخورد صدوق با مباحث عقلی به جهت موقعیت زمان خویش بوده که تمایل داشته است احادیث ائمه ۷ را در پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز ترویج کند، نه این‌که درکی از آن مباحث نداشته است. و الا این توهم پیش می‌آید که او با نقل آن دسته از روایات معصومین ۷، تصدیق بلا تصور نموده است. چنان‌که توضیحات

و تفسیرهایی را که نسبت به برخی از روایت کتاب *التوحید* دارد خلاف این معنا را ثابت می‌کند و از شخصیت او بعید به نظر می‌رسد که نسبت به چنین مباحثی ناآگاه بوده باشد. اما در رویکرد مفید، معرفت به خداوند و انبیا امری اکتسابی است. (مفید، ۱۴۱۳ه: ۶۱/۴) یعنی بنابر رویکرد ایشان شناخت خدا و انبیا امر توقیفی نیست بلکه وی معتقد است اگر از کاربرد عقل و استدلال روی گردانی شود، گام در مسیر تقلید گذاشته خواهد شد که این‌گونه تقلید ناپسند و مذموم به شمار می‌آید. (مفید، ۱۴۱۳و: ۷/۷۳) او همچنین در جایی دیگر و در راستای همین اعتقادش کاربرد عقل را از اصول اعتقادی به اصول احکام شریعت توسعه داده و می‌گوید: «اصول احکام شرعیه سه دسته هستند...، و راه رسیدن به علم شرعی در این اصول نیز سه طریق می‌باشد: اول، عقل است و آن، راهی است برای شناخت حجیت قرآن و ادله خبری. دوم، کاربردهای زبانی و آن، راهی است برای معرفت به معانی کلام. سوم اخبار است، و آن، راهی است برای کشف و اثبات سرچشمه‌های اصول از قرآن و سنت و فرمایشات ائمه 7». (مفید، ۱۴۱۳الف: ۲۸/۹)

بنابر پاره‌ای از داده‌های مفید چنین به نظر می‌رسد که وی حجیت قرآن (وحی) را به واسطه‌ی عقل مورد توجه قرار داده است. به همین جهت وی در حوزه‌ی اعتقادات، رساله‌هایی را به نگارش در آورده که تنها مجموعه‌ای از احادیث و اخبار نیست، بلکه گاه جمله‌های تندی نسبت به نص‌گرایان و دشمنان عقل دارد. وی رساله‌ای نیز در این باب تحت عنوان *مقابس الأنوار فی البرز علی أهل الأخبار* (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۰۱) نگاشته است. از خردورزی مفید، می‌توان اندیشه‌های او را در مجموعه کتاب‌هایش جست‌وجو کرد. او از کاربردهای زبانی خود در قالب کلمات و اصطلاحات کلامی برای پاسخ به پرسش‌های پیشینی بهره برده است. وی استدلال‌هایی دارد که اصول برخی قواعد را در فلسفه‌ی اسلامی با کاربرد زبانی - کلامی بیان کرده است که قابل انطباق با برخی قواعد فلسفی می‌باشد. در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. او می‌گوید: «فإن قيل ما حد الواجب و ما الممكن فالجواب الواجب هو الذی لا یفتقر فی وجوده إلی غیره و لا یجوز علیه العدم و الممكن هو الذی یفتقر فی وجوده إلی غیره و یجوز علیه العدم.» اگر پرسش شود



که به وجود آورنده‌ی حوادث واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؟ پاسخ داده می‌شود که واجب‌الوجود حوادث را ایجاد می‌کند. پس اگر پرسش شود که تعریف واجب و ممکن چیست؟ در پاسخ گفته می‌شود: «واجب، موجودی است که در وجودش به غیر محتاج نیست (یعنی وجودی فی‌حدّ ذاته داشته و متقوم به هیچ چیزی نیست، جز ذات خودش) و عدم هم بر او تقدّم ندارد (یعنی وجود ذات باری تعالی مسبوق به عدم نیست، تا تصور شیئیت عدم در مقابل وجود شود). و ممکن، چیزی است که در وجودش محتاج غیر است و وجودش مسبوق به عدم است.» (مفید، ۵۱۴۱۳: ۲۱/۱۰)

شیخ مفید در تعریف واجب، به دو شرط اشاره دارد که هم تعریف‌ناپذیری واجب را می‌رساند و هم اصالت در وجود را آشکار می‌کند. او می‌گوید: «در وجودش، محتاج غیر نیست» یعنی وجودش برای ذاتش، ذاتی است. به عبارت دیگر هیچ ماهیتی ندارد مگر خود ذات و وجودش. و اینکه گفت: «عدم بر او راه ندارد» یعنی موجودی حادث نیست که مسبوق به عدم باشد. پس همواره وجودش موجود بوده و در جایی که «وجود» موجود باشد، عدم راه ندارد. پس هر آن چه که هست، وجودش هست، و لاغیر. این معنا را می‌توان با معنای اصالت وجود در حکمت متعالیه قابل انطباق دانست که با اصطلاحات کلامی در کاربرد زبانی مفید جاری شده است.

پس تا بدین جا می‌توان گفت: اختلاف روی‌آوردی که صدوق با مفید در مباحث کلامی دارند در کاربرد عقل و نسبت تعامل عقل و وحی (نقل) است. صدوق عقل را متأخر از نقل می‌داند ولی مفید عقل را مقدم بر نقل دانسته، بدین معنا که در مواجهه با گزاره‌های کلامی، نخست عقل را به کار می‌گیرد و سپس نقل را مؤید و منطبق با آن ارائه می‌کند. یعنی بدین‌سان چنین می‌نمایاند که هر کجا حکم عقل باشد نقل از آن تخطی ندارد. و اگر در جایی اختلافی بین عقل و نقل به وجود آمد نقل را یا تأویل می‌کند و یا در برابر آن متوقف می‌شود. این روی‌آورد مفید در مواجهه با گزاره‌های دینی را می‌توان در نوع تفسیر وی از روایات اشباح مشاهده کرد. روایاتی که کلینی آنها را آورده است مبنی بر این که ائمه‌ی اطهار 7 قبل از خلقت نزد حق تعالی بوده‌اند. و یا آن‌ها نوری بودند در پیشگاه

حق تبارک و تعالی. « قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا جَائِرُ! إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلْقَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ عَشْرَتَهُ الْهُدَاةَ الْمُتَهْتِدِينَ فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ. فَكُلْتُ: وَ مَا الْأَشْبَاحُ؟ قَالَ: ظِلُّ النُّورِ أَنْبَادُنْ نُورَاتِيَّةٍ بِلَا أَرْوَاحٍ وَ كَانَ مُؤَيِّدًا بُرُوحٍ وَاحِدَةً وَ هِيَ رُوحُ الْفُلَسِّ فَبِهِ كَانَ يُعْبَدُ اللَّهُ وَ عَشْرَتُهُ وَ لِذَلِكَ خَلَقْتُهُمْ مُكَلَّمَاءَ مُكَلَّمَاءَ بَرَّةً أَضْفِيَاءَ يُعْبَدُونَ اللَّهَ بِالصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ السُّجُودِ وَ التَّسْبِيحِ وَ التَّهْلِيلِ وَ يُصَلُّونَ الصَّلَوَاتِ وَ يُحْجُونَ وَ يَصُومُونَ». (كليني، ۱۴۰۷: ۴۴۲/۱)

مفید این نظریه و روایاتی را که محمد بن سنان و مفضل بن عمرو و غیر این دو نقل کرده‌اند تضعیف کرده و ردّ می‌کند و در حقیقت با آنها به مناقشه و مبارزه برخاسته است. وی در تعریض به سخن قائلان به تقدّم وجودی صور و اشباح معصومان از خاندان پیامبر 7 قبل از وجود آدم 7 این سخن را باطل و دور از حق می‌داند. به طوری که نه دانش‌آموخته‌ی مبتدی به آن معتقد شده و نه عالم فرهیخته‌ای به آن متدین گشته است. تنها جریان فکری غالبان جاهل و فرقه‌ی حشویه‌ی منشعب از شیعه به آن قائل می‌شوند و آنان نه بصیرتی نسبت به معانی حقیقی دارند و نه حقیقت کلام را آگاه هستند. (مفید، ۱۴۱۳ج: ۲۸/۶)

وی در جایی دیگر تصریح دارد به اخباری که از ائمه 7 در مورد اشباح و خلقت ارواح قبل از خلق آدم 7 به دو هزار سال وارد شده است، همگی باطل است. «ما قوله آدم الله تأييده في معنى الأخبار المروية عن الأئمة الهادية عليه السلام في الأشباح و خلق الله تعالى الأرواح قبل خلقه آدم عليه السلام بألفي عام و إخراج الذرية من صلبه على صور الذر». و معنی قول رسول الله صلی الله علیه و آله «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف». الجواب، و بالله التوفيق، إنّ الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها و تتباين معانيها و قد بنت الغلاة عليها أباطيل كثيرة و صنّفوا فيها كتباً لغواً فيها و هندوا فيما أثبتوه منه في معانيها... (مفید، ۱۴۱۳ج: ۳۷/۷-۴۰) وی در نتیجه‌گیری نهایی خود نخست انکار عقل را منتفی می‌داند و سپس عدم تضاد روایات با عقل را گوشزد می‌کند. این شیوه‌ی عقلانی دینی است که حتی در حکمای پس از آن‌ها به‌ویژه حکمایی که روش اشراقی و حکمت متعالیه را طی کرده‌اند کم و بیش دیده می‌شود.



شاید بتوان با جرأت بیان کرد که مفید در این مناقشه در رابطه با روایات اشباح به نوعی معتقد به عدم وجود روح قبل از بدن شده باشد. همان‌گونه که ملاصدرا بدان استدلال آورده است و آن را تحت عنوان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بیان کرده است. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۶)

۲-۱. روی آورد صدوق در گزاره‌های کلامی

روی آورد صدوق در گزاره‌های کلامی مبتنی بر عقل است. هر چند وی اصول اندیشه‌های عقلانی خویش را از نصوص شرعی اخذ می‌کند. او با نقل روایاتی درباره‌ی نهی از جدل اعتقاد دارد که نباید در مسأله حق تعالی جدل کرد. «و سئِلَ الصَّادِقُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمَنَتَهُ قَالَ: «إِذَا انْتَهَىٰ الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَىٰ فَأَمْسِكُوا». و یا فرمود: «وَوَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «مَنْ طَلَبَ الدَّيْنَ بِالْجَدَلِ تَرْتَدَّقَ». چون وی معتقد است: متکلمان چون جدل کنند به هلاک تهدید شده‌اند. (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۴۲/۵) ولی به یک شرط جایز می‌شمارد. او می‌گوید: «استدلال کردن با مخالفان به وسیله‌ی 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، جایز نیست. بلکه ممنوع و حرام است.» (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۴۳/۵)

حتی او معتقد است: «تنها کسانی مجاز به استدلال و جدل هستند که اولاً باید مهارت در مباحث کلامی داشته باشند و ثانیاً استدلال‌های آنها باید در محدوده کلمات خدا و ائمه 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. این همان معنای تأخر عقل از نقل است. به همین جهت مفید می‌گوید: «صدوق رساله‌هایی نوشت که تنها مجموعه‌ی احادیث نبود بلکه مجموعه‌هایی از پاسخ‌هایش به پرسش‌ها را فراهم آورده و کاری به احادیث و بیان تفسیر آنها نداشت. او عادتاً میان آنچه به وسیله‌ی عقل شناخته نمی‌شود با آنچه وسیله‌ی شناختن آن وحی است، تمایز می‌گذاشت.» (مکدموت، ۱۳۶۳: ۴۲۱)

این شیوه و روی آورد صدوق در سخن محقق لاهیجی بهتر می‌تواند توجیه شود. او می‌گوید: «تحصیل معارف به دلیلی که منتهی می‌شود به گفته معصوم 7 کلام منتهی به طریق صواب می‌باشد. به اعتقاد وی مقدماتی که از معصوم گرفته شود به منزله‌ی اولیات در قیاس برهانی است و چنان‌که قیاس برهانی افاده یقین کند، دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات مأخوذه از معصوم، افاده‌ی یقین تواند کرد. به این طریق که این گفته‌ی معصوم است و هر چه گفته‌ی معصوم است، حق است. پس این مقدمه‌ی حق می‌باشد.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۸) در واقع این سخن محقق لاهیجی اثبات‌کننده‌ی همان فرضیه‌ای است که این پژوهش در صدد بیان آن است. به همین جهت صدوق در کتاب التوحید روایاتی را از هشام بن حکم نقل می‌کند که ابوشاکر دیصانی از امام صادق 7 راجع به دلیل بر وجود صانع پرسش کرد، آن حضرت در پاسخ، خود را مصنوع معرفی کرده و از همین طریق و با حصر عقلی به اثبات صانع خود می‌پردازد. «فَقَالَ لَهُ أَتَأْتِدُّ لِي فِي السُّؤَالِ فَقَالَ لَهُ سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ فَقَالَ لَهُ مَا الدَّلِيلُ عَلَيَّ أَنَّ لَكَ صَانِعًا فَقَالَ وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ إِذَا أَنَا أَكُونُ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي فَإِن كُنْتُ صَنَعْتُهَا أَنَا فَلَا أَحِلُّو مِنْ أَحَدٍ مَعْنَيْنِ إِذَا أَنَا أَكُونُ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً أَوْ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِن كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدْ اسْتَعْنَتْ بِمَوْجُودٍ عَنْ صَنَعْتِهَا وَ إِن كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا فَقَدْ ثَبَتَ الْمَعْنَى الثَّلَاثُ أَنَّ لِي صَانِعًا وَهُوَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ فَمَامَ وَمَا أَحَارَ جَوَابًا.» (ابن بابویه، بی تا الف: ۲۹۰) سپس صدوق در توضیح این حدیث می‌گوید: «القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال عرفنا الله بالله لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز وجل واهبها وإن عرفناه و جل بأنبيائه و رسله و حججه ع فهو عز وجل باعثهم و مرسلهم و متخذهم حججا و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز وجل محدثها فبه عرفناه.»^۵ (همانجا)

درواقع این سخن توضیحی صدوق، بیان ساده و بسیطی است که قرن‌ها بعد به صورت فنی و فلسفی تحت عنوان «برهان صدیقین» به وجود آمد.

البته به آن بخش از سخن صدوق که گفت: «ما خدا را به خدا می‌شناسیم» می‌توان نگاه دیگری داشت. یعنی ما ذات خدا را می‌توانیم به واسطه‌ی فعل خدا که شامل جمیع



مخلوقاتش است بشناسیم. به عبارت دیگر، می‌توانیم خدا را به واسطه‌ی مظاهر اسما و صفات که هر یک از آنها دارای تجلیاتی هستند و ظهورات آنها در عالم اعیان، جمیع مصنوعات و محدثات می‌باشد، بشناسیم. در حقیقت نوعی اتحاد بین دال و مدلول وجود دارد. چنان‌که او خود به سخن امام صادق 7 اشاره کرده و می‌گوید: «آن حضرت فرمود: 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.» (همانجا) چراکه معرفت از مقوله‌ی وجود است و اگر فعل موجود نگردد، معرفت حاصل نمی‌شود. زیرا علم، معلوم می‌خواهد و معلوم معرفت (علم)، فعل حق است.

هم‌چنین روایت دیگری را نقل کرده است که ابن عمران دقاق از قول محمد بن یعقوب نقل می‌کند. او درباره‌ی معنای فرمایش امیر مؤمنان 7 که فرمود: «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَ أَوْلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» (همان: ۲۸۶)، صدوق از قول کلینی می‌گوید: «مَعْنَى قَوْلِهِ اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْأَشْخَاصَ وَ الْأَلْوَانَ وَ الْجَوَاهِرَ فَأَلْغَى الْأَعْيَانَ الْأَبْدَانَ وَ الْجَوَاهِرَ الْأَرْوَاحَ وَ هُوَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُشْبِهُ جِسْمًا وَ لَا رُوحًا وَ لَا يَسِي لَأَخَذِهِ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَكِ أَثَرٌ وَ لَا سَبَبٌ هُوَ الْمُنْفَرِدُ يَخْلُقُ الْأَرْوَاحَ وَ الْأَجْسَامَ فَمَنْ نَمَى عَنْهُ الشَّبَهَيْنِ شَبَّهَ الْأَبْدَانَ وَ شَبَّهَ الْأَرْوَاحَ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ بِاللَّهِ وَ مَنْ شَبَّهَهُ بِالرُّوحِ أَوْ الْبَدَنِ أَوْ النُّورِ فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ.»

«اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ، یعنی خدای عزوجل، 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 شناخته است.» (همان: ۲۸۸) پس اگر صدوق گفته است: «خدا عقل را 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. هر یک از این مظاهر در حقیقت وجود خودشان، نسبت به دیگری شدت و ضعف و غیر این‌ها را دارا هستند. همان‌گونه که مولای متقیان در دعای شریف صباح عرضه

می‌دارد: «یا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ دَاتِهِ بِدَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنِّ مُجَانَسَةَ مُخْلِقَاتِهِ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱/۲۴۳) و چنان‌که حضرت سیدالشهداء 7 در دعای عرفه می‌فرماید: «يَكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا كَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَعَى عَيْتٍ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلٍ يُدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَعَى بُعْدَتٍ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيثٌ عَيْنٌ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا وَ حَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيْبًا». (همان: ۲۲۶/۹۵) همچنین از امام سیدالساجدین و زین‌العابدین علی بن‌الحسین 7 در دعای ابوحمزه‌ی شمالی مروی است: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ». (همان: ۸۲/۹۵) پس اگر از این طریق، به حق معرفت پیدا می‌شود چیزی جدای از حق نیست. بدین‌جهت روش عقلی صدوق در ورود و خروج به مباحث کلامی کاملاً آشکار است مگر اینکه روش وی در عین بساطت، عمقی دارد که با آگاهی از قواعد و اصطلاحات قوم در دوران جدید بهتر آشکار شده و فهمیده می‌شود.

۳-۲. رابطه‌ی عقل و وحی در روی‌آورد کلامی صدوق

صدوق درباره‌ی ارتباط عقل با وحی معتقد است که عقل بدون وحی نمی‌تواند به شناخت خدا برسد. این بدان معنا نیست که نتایج حاصل از عقل اعتبار و صحت ندارد. او درباره‌ی رسیدن مردمان به شناخت خدا سخن می‌گوید. وی در صدد پژوهش درباره‌ی قدرت عقل به‌تنهایی نیست، خواه برای اثبات و خواه برای رد آن. روی‌هم‌رفته صدوق تمایزی میان کار عقل و وحی قائل نمی‌شود. او اگر حدیثی برای توضیح یک نکته در دسترس داشته باشد، به تحقیق و پژوهش شخصی خود اعتماد نمی‌کند. دو اثر وی، *علل الشرایع* و *معانی الاخبار* که به بیان دلایل پدیده‌ها اختصاص دارد، تقریباً همگی از احادیث فراهم آمده است.

البته در یافتن دلیل برای اوامر الهی و تثبیت حق و باطل به واسطه‌ی عقل و استدلال اختلاف وجود دارد. صدوق ضمن تأیید این مطلب دیدگاه فضل بن شاذان را مبنی بر اینکه دلایل حکیمان‌ای برای همه‌ی اوامر خدا وجود دارد نقل می‌کند. (ابن بابویه، بی‌تاب: ۲۵۱/۱) وی دلایلی را که فضل برای بعضی از احکام شریعت آورده است برمی‌شمارد. (همان: ۲۵۱/۱-۲۷۴) بدین‌ترتیب معلوم می‌شود که صدوق منکر حق عقل و استدلال برای تحقیق و جست‌وجو در موضوعات عقیده یا شریعت نیست، هر چند خود از این حق



استفاده نکرده باشد. چنان که فضل استنباط و استخراج نتایج عقلی را منکر نشده است، اما برای استخراج علل و احکام و شرایط عقل را وامی‌نهد زیرا عقل عاری از وحی را کافی برای دریافت علل و مراد حق تعالی نمی‌داند. (همان: ۲۷۵/۱)

۲-۳. بن‌مایه‌های قواعد عقلی (فلسفی) در روی‌آورد کلامی صدوق

۲-۳-۱. دلیل عقلی بر نفی تشبیه؛ برهان وجوب و امکان

مهم‌ترین کتابی که صدوق در حوزه‌ی نفی تشبیه نگاشته *الهدایة* است. تألیف کتاب *الهدایة* ظاهراً مقدم است بر کتاب *التوحید* زیرا 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. و چون تشبیه از حق تعالی نفی شده است از این‌رو قابل رؤیت هم نیست. «مَنْ سَبَّ اللَّهَ بِخُلُقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُ شَيْئًا وَلَا يُشَبَّهُ شَيْءٌ وَكُلُّ مَا وَقَعَ فِي أَلْوَاهِمِ فَهُوَ بَخْلَافِهِ» وی در شرح این حدیث چنین می‌گوید: «دلیل اینکه خدا به هیچ یک از آفریدگانش از هیچ لحاظ شباهت ندارد آن است که هیچ یک از مخلوقات او دارای جنبه‌ای نیست که محدث نباشد و هیچ جنبه‌ی محدث نیست که نشان‌دهنده‌ی قدیم نبودن دارنده‌ی آن نبوده باشد. پس اگر خدا شبیه یکی از آنان می‌بود لازم می‌آمد که آن جنبه، به‌همان‌گونه که نشانه‌ای از حدوث دارنده‌ی 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. 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، بی‌تألف: ۸۰)

این استدلال عقلی صدوق اگرچه مبهم است، ولی می‌توان فهمید که او می‌خواهد بگوید: صفت حدوث در جمیع مخلوقات و در تمام جهات آنان وجود دارد. بنابراین هر چیزی که بتوان درباره‌ی مخلوقات اندیشید و یا بتوان گفت: این اندیشیدن و سخن گفتن منعکس کننده حدوث آنها است. اما برای آنکه دو چیز شبیه یکدیگر باشند لازم است میان آن دو

جنبه‌ی مشترکی وجود داشته باشد. پس خدا را شبیه مخلوقات دانستن، مستلزم آن است که خدا یک صفت حادث داشته باشد. از طرف دیگر، خدا را هم اثبات می‌کند که قدیم است. پس خدا دارای دو صفت متضاد و متناقض می‌باشد به همین جهت برای اثبات محال بودن دو صفت متناقض در خدای تعالی با استدلال به اثبات قدیم بودن خدا می‌پردازد، و می‌گوید: «یک دلیل برای قدیم بودن خدا این است که اگر او محدث می‌بود لازم می‌آمد که پدیدآورنده‌ای داشته باشد، چون فعل تنها از فاعل آن صادر می‌شود. ولی همین مطلبی که برای خدا گفتیم برای پدیدآورنده‌ی او نیز صدق می‌کند و این مستلزم آن است که رشته‌ای از محدث‌ها پدید آمده باشد که هیچ آغازی ندارد و این امر 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 می‌کند، دلیل اثبات قدمت صانع ما نیز هست.» (همان: ۸۱)

این برهان صدوق برای اثبات ذات قدیم حق تعالی در قرائت فلسفی با تعبیر «برهان امکان و وجوب» شهرت یافته است. برهان امکان و وجوب، یکی از استوارترین و یقینی‌ترین برهان‌ها است. زیرا تنها برهانی که مبتنی بر مقدمات عقلی محض و به دور از پیش‌فرض‌های غیرعقلانی باشد، همین برهان امکان و وجوب است که مقدمات آن فلسفی محض است. (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۳۱۲) مطهری این برهان را از ابتکارات ابن‌سینا می‌داند و می‌گوید: «خود او آن را عالی‌ترین برهان می‌خواند.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۹۶۳/۶) ابن‌سینا به وسیله‌ی این برهان اثبات واجب کرده است، و صدوق با استدلال خود از یک سو صانعی را اثبات می‌کند که پدیدآورنده‌ای ندارد. و از دیگر سو این صانع را قدیم می‌پندارد. زیرا موجودی که پدیدآورنده نداشته باشد، قدیم خواهد بود.

۲-۳-۲. برهان تمناع

همچنین وی برای اثبات توحید (وحدت حق) از برهانی بهره می‌برد که بعدها به «برهان تمناع» بین متکلمان شهرت می‌یابد. صدوق روایت طولانی را که فردی در باره کتاب خدا شک کرده روایت نموده و امیر المؤمنین در باره شک او در باره قرآن به عدم بهره‌گیری کامل از عقل اشاره کرده می‌فرماید: «فَمَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ كِتَابَ



اللَّهِ كَيْصِدْرُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَلَا يُكْدِبُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ لَكِنَّكَ لَمْ تُرْزَقْ عَمَلًا تَنْتَفِعُ بِهِ». (ابن بابویه، بی‌تألف: ۲۵۵) سپس در پایان صدوق در توضیح این روایت می‌گوید: «دلیل این که 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 صانع، قدیم و ابدی و یگانه است. دلیل دیگر این است که، هر یک از آن دو باید قادر باشد که چیزی را از دیگری پوشیده نگاه دارد و اگر چنین باشد، آن کسی 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. این برهان بر ردّ دو قدیم است که صفات هر یک از آن دو همان صفات قدیمی باشد که وجود او را اثبات کردیم.» (همان: ۲۶۹)

۳-۳-۲. برهان فصل و وصل (حرکت)

علاوه بر این، صدوق در شرح روایت «إِنَّ لِلْجِسْمِ سِتَّةَ أَحْوَالٍ الصَّحِيَّةَ وَ الْمَرَضَ وَ الْمَمُوتَ وَ الْحَيَاةَ وَ النَّوْمَ وَ الْبَيْقُظَةَ وَ كَذَلِكَ الرُّوحُ فَحَيَاتُهَا عِلْمُهَا وَ مَوْتُهَا جَهْلُهَا وَ مَرَضُهَا سُكُّهَا وَ صِحَّتُهَا بَقِيَّتُهَا وَ نَوْمُهَا عَمَلُهَا وَ بَيْقُظَتُهَا حِفْظُهَا». برهان حدوث اجسام را به کار می‌برد که بعدها این برهان به «برهان فصل و وصل» و یا «برهان حرکت» در بخش طبیعیات فلسفه شناخته می‌شود. تقریر برهان او چنین است: «دلیلی که اجسام باید محدث باشند این است: آنها باید متصل یا منفصل، متحرک یا ساکن باشند. اتصال و انفصال و حرکت و سکون، در زمان حادث می‌شوند و از این جا معلوم می‌شود که اجسام باید حادث باشند. از آن جهت که آنچه نمی‌توانند از آن جدا شوند، حادث است.» (همان: ۳۰۰) اگر چه حکما از این برهان علاوه بر اثبات حدوث استفاده‌های دیگری هم کرده‌اند، از جمله اینکه دو شیء مستقل از یکدیگر نمی‌توانند هم‌زمان یک مکان را اشغال کنند.

پس می‌توان مدعی شد که او یک متکلم عقلی است و روش او مبتنی بر عقلانیت است. زیرا استدلال‌های او گاه از مقدمات عقلی صرف تشکیل شده است. چنان‌که در برهان امکان و وجوب ذکر شد و گاه مبتنی بر عقل با مقدمات نقلی سامان یافته است که چیزی از روش و روی‌آورد او نمی‌کاهد. اما این مطلب درست است که گفته شود موادّ استدلال و یا نتیجه‌گیری‌های او ممکن است گاه عقیم، نارسا و قابل‌خدشه و مناقشه باشد. البته این در تمامی حکما نیز دیده شده و یک روش مرسوم و قابل قبول است. بنابراین روی‌آورد صدوق مبتنی بر عقل با مقدمات عقلی، در یک طرف برهان‌هایش قرار می‌گیرد، و طرف دیگر برهان را روایات تشکیل داده است.

نتیجه‌گیری

حاصل این نوشتار عبارت از این است: با توجه به نحوه‌ی روی‌آورد صدوق می‌توان گفت که روش کلامی او مبتنی بر عقل است. هرچند که وی اعتقاد و اصول اندیشه‌ی خودش را از نصوص شرعیه اخذ کرده و با نقل روایاتی از امام صادق ع درباره‌ی نهی از جدل درباره‌ی خدای تعالی، اعتقاد دارد که نباید در مسأله‌ی حق تعالی جدل کرد و بیان می‌دارد متکلمانی که بدین‌سان عمل کرده‌اند به هلاک تهدید شده‌اند. در واقع او از این روش پرهیز کرده و این رویکرد را تنها در مواجهه با گزاره‌هایی که به نحوی با خدای تعالی مرتبط است، دارد. اما در دیگر گزاره‌های کلامی، او نیز این روش را به خوبی مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد، به طوری که مفید او را یک متکلم جدلی معرفی می‌کند. مفید با این اعتقاد صدوق که درباره‌ی خدا نباید جدل کرد مخالف است. اختلاف او با صدوق در این است که صدوق، وظیفه‌ی شخص کارشناس را محدود به توضیح و بیان کردن احادیث می‌دانست. چراکه او تمایل نداشت که از آن احادیث بسیار دور شود. وی چنان به تفسیر و توجیه آنها می‌پردازد 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. بر همین اساس



می‌گوید: استدلال عقلی حق است و مناظره هم بر اساس حق، صحیح است. بنابراین توجیه اخباری را که صدوق نقل کرده است، آن‌گونه که او از معانی آن خیال کرده است، نیست. به‌همین جهت مفید می‌گوید: صدوق در برخی از آثار خود میان آنچه به‌وسیله‌ی عقل شناخته نمی‌شود، با آنچه وسیله‌ی شناختن آن وحی است، تمایز قائل شده است. درعین حال صدوق در برخی از نوشته‌هایش روش عقلی را پیموده است ولی در مقدمات، برهان برای اثبات یک گزاره از متون شرعی (قرآن یا روایات) بهره برده است. به‌همین جهت، او درباره‌ی ارتباط عقل با وحی معتقد است که عقل بدون وحی نمی‌تواند به شناخت خدا برسد و این بدان معنا نیست که نتایج حاصل‌شده از عقل اعتبار و صحت ندارد.

در این پژوهش اشاراتی ذکر شده است که صدوق را از یک محدث و یا اخباری‌بودن صرف خارج ساخته و نمی‌توان باور داشت که وی با هر نوع دلیل عقلی دشمنی می‌ورزد. بلکه می‌توان مدعی شد که او یک متکلم عقلی است. مهم این است که روش او مبتنی بر عقلانیت است به‌طوری‌که گاهی استدلال‌های او از مقدمات عقلی صرف تشکیل شده مانند برهان امکان و وجوب و گاه مبتنی بر عقل ولی با مقدمات نقلی سامان یافته است مانند برهان صدیقین یعنی شناخت خدا با خدا.

ازسوی‌دیگر، وی عقل را در استدلال به مسائل عوالم غیرمادی کافی نمی‌داند بلکه توفیقات عقل و برهان‌های آن را در سایه‌ی وحی قابل قبول می‌داند. به‌عبارت‌دیگر صدوق زمانی از عقل و کاربردهای آن بهره می‌برد که بتواند یک طرف از مواد برهان‌هایش را نقل قرار دهد. او از این شیوه در هیچ‌یک از کتاب‌هایش تخطی نکرده و همواره بر آن پای فشرده است. به‌طوری‌که این تصور به وجود می‌آید که او عقل و نقل را در کنار یکدیگر کارآمد می‌داند.

با این بیانات، به نظر می‌رسد که عالمانی چون صدوق و مفید، مواد اولیه برای رشد و توسعه تمدن علمی در حوزه‌ی مباحث عقلی را فراهم آورده‌اند. البته از آنجا که شخصیت‌هایی مانند: فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹ق)، ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق)، صدوق (۳۰۶ - ۳۸۱ق)، مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ق)، و غیر ایشان در یک زمان بسیار نزدیک

بلکه تقریباً هم‌عصر با یکدیگر می‌زیسته‌اند، بعید است شهرت و آوازه‌ی علمی هر یک از آنان به گوش دیگری نرسیده باشد. بر اساس این فرضیه، می‌توان ادعا کرد که در این دوره تأثیر و تأثرهایی در حوزه‌ی علوم عقلی بر یکدیگر مترتب بوده است که به نظر می‌رسد چندان بی‌ارتباط با این هم‌زمانی نبوده است.



پی‌نوشت‌ها

۱. چیزی است که به وسیله ی آن خدای بخشنده پرستش شود، و بهشت به دست آید.
۲. نیز از امام حسن مجتبی 7 از ماهیت عقل سؤال شد، فرمود: عقل آن است که همواره در اندوه به سر بری تا فرصتی به دست آری.
۳. وحدانیت حق تعالی هم احدی‌الذات و هم احدی المعنی است .
۴. حق تعالی از همان جهت که می‌شنود، می‌بیند و از همان جهت که می‌بیند، می‌شنود.
۵. سخن صحیح درباره‌ی آن، این است که گفته شود: ما خدا را با خدا می‌شناسیم. چراکه اگر ما او را با عقل خود بشناسیم، باید دانست که او عقل را به ما بخشیده است. و اگر خدا را به واسطه‌ی رسولان و پیامبران و حجّت‌های (امامان) او بشناسیم، در این خصوص نیز او خود آنان را فرستاده و براهین و حجّت‌های خویش قرار داده است ولی اگر او را به وسیله نفس‌های خود بشناسیم، این نیز واضح است که او آنها را پدید آورده است. بنابراین او را به وسیله‌ی خودش می‌شناسیم.
۶. این همان قاعده عقلی است که گفته شده است: «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد».

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ ۱۴۱۴، *الإعتقادات*، قم: کنگره شیخ مفید.
۲. -----؛ بی تا الف *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
۳. -----؛ بی تا ب، *علل الشرایع*، ج ۱، قم: داوری، چ اول.
۴. -----؛ ۱۳۶۱، *معانی الاخبار*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۵. ذبیحی، محمد؛ ۱۳۸۶، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرم آراء ابن سینا*، تهران: سمت.
۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربیة.
۷. قیصری، داود؛ ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، با حواشی: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: حکمت و فلسفه ایران.
۸. -----؛ ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، با حاشیه میرزا ابو الحسن جلوه تهران: علمی و فرهنگی.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ ۱۴۰۷، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۰. مجلسی، محمد باقر؛ ۱۴۰۳، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. مطهری، مرتضی؛ ۱۳۸۰، *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، تهران: صدرا.
۱۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ ۱۴۱۳ الف، *التذکرة باصول الفقه*، ج ۹، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۳. -----؛ ۱۴۱۳ ب، *المسائل السرویة*، ج ۷، تحقیق: صائب عبد الحمید، -----.
۱۴. -----؛ ۱۴۱۳ ج، *المسائل العکبریة*، ج ۶، تصحیح: علی اکبر الهی خراسانی، -----.
۱۵. -----؛ ۱۴۱۳ د، *النکت الإعتقادیة*، ج ۱۰، -----.
۱۶. -----؛ ۱۴۱۳ هـ، *اوائل المقالات*، ج ۴، -----.



۱۷. -----؛ ۱۴۱۳، *تصحیح الاعتقاد*، ج ۵، -----.
۱۸. مکدرموت، مارتین؛ ۱۳۶۳، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۹. نجاشی، احمد بن علی؛ ۱۳۶۵، *رجال النجاشی*، قم: جامعه مدرسین.