



کاربست عقل عملی در استنباط آموزه‌های کلامی با تکیه بر متون کلامی

رضا برنجکار^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۲۵

مهدی نصرتیان‌اهور^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۵

چکیده

علم کلام از جمله علمی است که از هر دو منبع عقل و نقل، در استنباط آموزه‌های اعتقادی بهره می‌برد. عقل نیز در حوزه کلام، کارکردهای گوناگونی همچون کارکرد نظری، عملی، استنباطی و دفاعی دارد. مقاله حاضر به بحث «کارکرد عملی» می‌پردازد. از جمله مهم‌ترین کارکردهای عقل عملی در حوزه کلام، اثبات حسن و قبح افعال است که با توجه به آن، مسائل گوناگونی از آن استخراج می‌شود. در این نوشتار، به نمونه‌هایی اشاره می‌شود که با قاعده حسن و قبح عقلی اثبات شده‌اند؛ همچنین عقل عملی با تکیه بر قاعده لطف، دفع ضرر محتمل، وجوب شکر منعم و تعلیق الواجب علی الجائز، مسائل گوناگون کلامی را استخراج می‌کند.

واژگان کلیدی

عقل، عقل عملی، قاعده لطف، حسن و قبح عقلی.

۱. استاد دانشگاه تهران.

۲. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت علیه‌السلام).

مقدمه

کشف و استنباط گزاره‌های اعتقادی مانند سایر گزاره‌ها، در گرو توجه به منابع و روش‌های دستیابی به آن است. صحت و درستی هر استنباطی، به صحت و درستی منابع معرفت‌بخش و روش آن استنباط بستگی دارد. رخ دادن خطا در هر یک از منابع یا روش، موجب بروز اشتباه و پدید آمدن خلل در فرایند استنباط خواهد شد؛ به همین جهت، بحث از امکان معرفت‌بخش بودن منابع خاص استنباط کلامی و روش دستیابی به آن، امری گریزناپذیر است.

گزاره‌های به‌دست‌آمده در علم کلام، همگی از یک سنخ نیستند؛ برخی از آن‌ها جز از طریق عقل قابل وصول نیست، برخی دیگر فقط با توجه به منبع وحیانی قابل دستیابی‌اند و گونه‌ای دیگر از مسائل کلامی با هر دو منبع عقل و وحی قابل کشف و اثبات هستند؛ به عبارت دیگر، در استنباط مسائل کلامی، منبع و روش منحصر در عقل یا نقل نیست، بلکه به خصوصیت مسئله بستگی دارد. در برخی مسائل، مثل اصل اثبات خدا صرفاً عقل منبع استنباط است، زیرا حجیت نقل، متأخر از این اصل است و نمی‌توان با نقل به اثبات توحید پرداخت؛ برخی دیگر از مسائل، مثل جزئیات معاد در حیطه عقل نیست و چاره‌ای جز تمسک به نقل وجود ندارد؛ و برخی از مسائل کلامی، مثل اصل معاد را می‌توان هم از روش عقلی و هم از روش نقلی به دست آورد.

عقل عملی، یکی از کارکردهای عقل در حیطه استنباط مسائل گوناگون اعتقادی است. یکی از پرسش‌هایی که پیش‌روی این تحقیق وجود دارد، پرسش از جایگاه عقل عملی در استنباط کلامی است؛ عقل عملی به چه میزان از حجیت برخوردار است؟ هم‌چنین سؤال از روش‌های کاربست عقل عملی در استنباط مسائل مختلف کلامی، از جمله دغدغه‌های مهم این مقاله است؛ به راستی اگر حجیت عقل عملی را پذیرفتیم، با چه شیوه‌هایی می‌توانیم از آن استفاده کرده و به آموزه‌های اعتقادی دست پیدا کنیم؟ در کتب کلامی به چه میزان از این عقل عملی بهره برده شده است؟ چه مسائلی از علم کلام با تکیه بر عقل عملی استخراج شده‌اند؟ این مسائل، بیان‌گر پرسش‌های بنیادین در زمینه کارکرد عقل در علم کلام است و سعی بر آن است تا با توجه به این پرسش‌ها، به چینش مباحث اقدام شود.

مفهوم‌شناسی

لغت‌پژوهان برای «عقل»، معانی گوناگونی همچون: ضد جهل (فراهیدی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۵۹)، نهی و منع (ابن فارس، ۱۳۹۱ق، ۴: ۶۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، دیه (جزری، ۱۳۶۷، ۳:

۲۷۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، لباس قرمز (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، پناهگاه (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، حفظ کردن (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۳۶۶)، ضد حماقت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، قوه مستعد برای پذیرش علم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷) و علم برآمده از قوه پذیرنده آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۵۰۴) ذکر کرده‌اند.

به نظر می‌رسد، همان‌گونه که ابن‌فارس و برخی لغت‌پژوهان دیگر بدان تصریح کرده‌اند، عقل به معنای منع و نهی است؛ قوه عقل نیز قوه‌ای است که از انجام کارهای ناپسند و گفتار ناپسند جلوگیری کند، وگرنه بدون شناخت این امور، هیچ‌گونه منع به ترک کار زشت و امر به انجام کار خوب از عقل صادر نخواهد شد. پس می‌توان گفت، عقل به معنای منع است و به دلالت التزامی نیز بر شناخت و فهم دلالت دارد. با توجه به همین معنای لغوی می‌توان علت نام‌گذاری عقل به واژه «عقل» را کشف کرد، همان‌گونه که برخی نیز بدان تصریح کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، زیرا انسان را از افتادن در مهلکه بازمی‌دارد و منع می‌کند.

برای عقل، معانی اصطلاحی گوناگونی نیز ذکر شده است (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۰-۱۰۴)، ولی مقصود ما از عقل در این نوشتار که با برداشت از متون دینی هم سازگار است، عبارت است از: حقیقت نوری که با آن، نفس حقایق را ادراک می‌کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۹۹-۱۰۰).

اقسام عقل

برای عقل به لحاظ‌های گوناگون، تقسیمات متعددی ذکر شده است؛ مثل تقسیم به لحاظ وجودشناختی، تقسیم به لحاظ معقول آن، تقسیم به لحاظ عرصه حضور و تقسیم به لحاظ کارکرد آن. در این مقاله، به جهت رعایت تناسب با محتوای نوشتار، تنها به تقسیم عقل از لحاظ کارکرد آن اشاره خواهد شد.

عقل دو گونه کارکرد دارد: کارکرد استقلالی و کارکرد آلی. مقصود از کارکرد استقلالی عقل آن است که عقل، منبع مستقل معرفت بشری تلقی شود و توان اعطای معرفت به بشر را داشته باشد. این کارکرد را می‌توان فعالیت برون‌منبعی عقل به شمار آورد. مقصود از کارکرد آلی عقل نیز این است که عقل به عنوان ابزاری در اختیار منبع دیگری همچون وحی قرار بگیرد. این کارکرد را می‌توان فعالیت درون‌منبعی عقل قلمداد کرد.

در کارکرد استقلالی عقل می‌توان به سه فعالیت اشاره کرد: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد ابزاری. مقصود از کارکرد نظری عقل یا «عقل نظری» آن است که عقل به کشف حقایق

نظری، واقعیت‌ها، هست‌ها و نیست‌ها، مثل: خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی بپردازد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲). مقصود از کارکرد عملی عقل یا «عقل عملی» عبارت است از: ادراک باید‌ها و نبایدها؛ البته در حوزه علم کلام، مقصود همان درک حسن و قبح ذاتی افعال است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶). مقصود از «عقل ابزاری» همان چیزی است که انسان را به تدبیر و اصلاح امور زندگی و سامان‌بخشی به معاش دنیوی هدایت می‌کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

در این‌که عقل عملی، قوه ادراکی است یا قوه تحریک‌کننده به سوی عمل، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است، ولی به نظر می‌رسد مطابق برداشت مورد تأیید روایات (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۹)، عقل عملی ابزاری برای درک حسن و قبح افعال است؛ یعنی جنبه ادراکی دارد. به همین جهت، میان عقل نظری و عقل عملی، تفاوت ماهوی وجود ندارد و فقط مدرکات آن‌ها متفاوت است؛ مدرکات عقل نظری، اموری از جنس هستی و نیستی است و مدرکات عقل عملی، اموری از جنس باید و نباید (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱، ۱۲۲).

در کارکرد غیراستقلالی عقل نیز می‌توان به کارکرد استنباطی و کارکرد دفاعی اشاره کرد. مقصود از کارکرد استنباطی عقل این است که عقل در محدوده وحی به فهم منظور متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازم نص، مقایسه عام با خاص، مطلق و مقید و جمع‌بندی میان آن‌ها می‌پردازد. به طور خلاصه، مباحث الفاظ علم اصول فقه را می‌توان از جمله کارکردهای استنباطی عقل به حساب آورد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹). مقصود از کارکرد دفاعی عقل این است که عقل به دفاع از دین برمی‌خیزد. دفاع به معنای عام کلمه، اقداماتی است که متکلم پس از استنباط آموزه‌های دینی و در مواجهه با مخاطب جهت زمینه‌سازی برای اعتقاد او به دین انجام می‌دهد. این مراحل عبارتند از: تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

حجیت عقل عملی

یکی از اختلافات اساسی میان متکلمان اسلامی، بحث از حکم عقل عملی است؛ آیا عقل می‌تواند درباره انجام دادن یا ترک کردن فعلی، حکم و درکی داشته باشد یا این حکم پس از دریافت نظر دین صورت می‌گیرد و عقل مستقل از شرع، هیچ حکم و ادراکی نخواهد داشت؟ آیا دریافت عقلی، وابسته به اطلاع و آگاهی از نظر شرع است و یا قطع نظر از شرع نیز می‌تواند خوبی یا بدی امری را کشف کند و به آن دستور دهد؟ آیا پشتوانه قواعدی همچون قاعده حسن و قبح (که عدلیه آن را حسن و قبح عقلی می‌دانند و اشاعره حسن و قبح شرعی)، دفع ضرر

محتمل، وجوب شکر منعم، تکلیف مالایطلاق و... حکم و ادراک عقلی است و یا نظر و حکم شرع؟ عدلیه (امامیه و معتزله) معتقدند، عقل است که به پشتیبانی از چنین قواعدی برمی‌خیزد، درحالی‌که اشاعره و اهل حدیث شرع را پشتوانه این امور معرفی می‌کنند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

عدلیه معتقد است، چگونه می‌توان حسن و قبح را شرعی دانست، در حالی که حجیت خود شرع وابسته به عقل و حکم عقل عملی است؟ زیرا مردم در غالب موارد، درستی گفتار پیامبران را با معجزه کشف می‌کنند و در صورتی که فرد مدعی نبوت بتواند معجزه ارائه دهد، مردم به گفتار وی ایمان می‌آورند و او را در مدعایش راست‌گو تلقی می‌کنند؛ در حالی که دلالت معجزه بر صدق گفتار پیامبران، وابسته به صفت حکمت الهی است؛ یعنی اگر برای خداوند، صفت حکمت الهی ثابت شد، این صفت اقتضا می‌کند که خداوند معجزه را به دست فرد دروغ‌گو نهد تا مردم فریب وی را بخورند و گمراه شوند. پس اگر خداوند چنین معجزه‌ای را به فرد دروغ‌گو بدهد، عقل چنین عملی را قبح تلقی می‌کند. به همین جهت می‌گویند رابطه معجزه و صدق پیامبران، تلازم منطقی است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۹۴-۹۶).

از این اشکالی که به مبنای اشاعره وارد می‌شود، گاه به رخ دادن «دور» نام می‌برند. اندیشمندان معتقدند، لازمه پذیرش مبنای اشاعره در شرعی بودن حسن و قبح، تن دادن به دور است. اشاعره خود به این اشکال متوجه بوده و خواسته‌اند با فرق‌گذاری میان مقام ثبوت و اثبات، اشکال مذکور را دفع کنند.

آن‌ها معتقدند در مقام ثبوت، ارسال رسول متوقف بر آن است که خدایی وجود داشته باشد که عالم، قادر و مختار باشد و روی‌گردان از افعال قبیح و انجام‌دهنده افعال خوب و حسن. چنین خدایی وقتی اراده کند بندگان را هدایت کند، دست به ارسال رسل می‌زند؛ پس ارسال پیامبران برای بندگان، متوقف بر مبحث توحید و عدل است. اما در مقام اثبات و علم لازم نیست چنین چینی لحاظ شود، بلکه نمی‌تواند با آوردن معجزه، به اثاره عقول مردم دست بزند و عقول جامعه را در برابر خود خاضع ساخته و مطیع اوامر خود کند؛ سپس به مردم بگوید: خداوند یکی است، و مردم نیز از وی بپذیرند و یا دستور بدهد در باب خداشناسی، نظر و استدلال را به‌کار بگیرید یا حسن و قبح را برای آنها تبیین کند و امور قبیح و حسن را برای آنها برشمارد (ابن‌الوزیر، ۱۳۱۸ق: ۱۱۵). این همان روشی است که اشاعره از آن سود جست‌ه‌اند.

پرسش اصلی در برابر پاسخ مذکور این است که: عقول سلیم و عقل فطری به چه دلیل در مقابل مدعی نبوت، که معجزه هم آورده، خاضع شده است؟ آیا این خضوع آن‌ها، ناشی از حکم عقل در مسئله حسن و قبح نیست؟ بدون عقلی بودن حسن و قبح، این خضوع حاصل نمی‌شود.

قواعد عقل عملی در علم کلام

پس از اشاره به حجیت عقل عملی، پرداختن به پاسخ پرسش اصلی این تحقیق، ضرورت دارد. به راستی عقل عملی در استنباط آموزه‌های کلامی، از چه شیوه‌ها و روش‌هایی پیروی می‌کند؟ عقل عملی در قالب چه قواعدی به این امر مدد می‌رساند؟ اگر این شیوه‌ها و قواعد به کار بسته نشود، چه خلأهایی در علم کلام رخ می‌دهد؟ در تحقیق حاضر، سعی بر ارائه پاسخ با رویکرد جزئی‌نمونی به مخاطب است تا در سایه این نمونه‌های ارائه‌شده، هم‌سوئی و هم‌دلی مخاطب با نویسنده ایجاد شود و بتوان در فهم نقش و کارکرد عقل عملی در علم کلام، به نقطه مشترکی دست یافت.

۱. قاعده حسن و قبح

چنان‌که گذشت، یکی از نکات اختلاف‌برانگیز در علم کلام، عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح است؛ آیا عقل بشری می‌تواند خوبی یا بدی افعال را درک کند، یا باید این خوبی و بدی را از امر و نهی الهی کشف نمود؟ امامیه و معتزله معتقدند، عقل این توان را دارد که بدون مددگیری از امر و نهی شارع و قطع نظر از فاعل فعل، خوبی یا بدی افعال را درک کند. با این رویکرد، مسائل گوناگونی در علم کلام اثبات می‌شود که در ادامه به برخی از این نمونه‌ها اشاره خواهد شد.

۱-۱. ثواب و عقاب

یکی از پرسش‌هایی که برای افراد جست‌وجوگر در علم کلام رخ می‌دهد، سؤال از چرایی ثواب و عقاب بر افعال خوب و بد است؛ به چه دلیل وقتی انسان کار خوبی انجام می‌دهد، به آن ثواب داده می‌شود و اگر فعل بدی را مرتکب شد، به آن عقاب تعلق می‌گیرد؟ پاسخ این سؤال نیز با تکیه بر قاعده حسن و قبح عقلی روشن می‌شود. وقتی حسن و خوبی عملی برای عقل روشن شد، به طور بدیهی وجوب مدح بر آن عمل را درک می‌کند و انجام‌دهنده آن را مستحق مدح می‌داند و برعکس؛ وقتی بدی و زشتی عملی را درک می‌کند، به طور بدیهی استحقاق مذمت برای فاعل آن را درک می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۵۱).

۱-۲. وجوب انتصاف

متکلمان اسلامی جملگی معتقدند، بر خداوند تعالی واجب است حقّ مظلوم را از ظالم بگیرد و در مقابلِ ظلمی که ظالم به مظلوم کرده است، برخی از منفعت‌های ظالم را به مظلوم بدهد. متکلمان در عین این وحدت نظر، در ملاک حکم مذکور با یکدیگر اختلاف دیدگاه دارند؛ برخی ملاک آن را شرعی می‌دانند و عده‌ای نیز آن را شرعی و عقلی قلمداد کرده‌اند. آن دسته از اندیشمندانی که ملاک را شرعی و عقلی قلمداد می‌کنند، به حسن و قبح عقلی متمسک شده و دست به اثبات این حکم زده‌اند. آن‌ها معتقدند، عقل حکم می‌کند اگر خداوند انتصاف نکند و حقّ مظلوم را از ظالم نگیرد، حق مظلوم را ضایع کرده است، زیرا این خداوند است که به ظالم، قدرت و تمکن داده است و در عین این که می‌توانست با اعمال قدرت خود، راه ظلمِ ظالم را بگیرد، چنین کاری نکرده است؛ پس اگر حقّ مظلوم را از ظالم نگیرد، حقّ مظلوم را ضایع کرده و چنین امری قبیح است و خداوند نیز مرتکب قبیح نمی‌شود (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۱-۱۳۲).

درباره ظلم‌هایی که به حیوانات از سوی حیوانات دیگر صورت می‌گیرد، مشابه همین بحث مطرح می‌شود. شیخ مفید معتقد است، مطابق جودِ خداوند بر وی واجب است به درد و رنج‌های حیوانات در دنیا عوض دهد، زیرا خداوند حیوانات را برای بهره‌مندی از سود خلق کرده است و اگر در مقابل درد و رنج، سود و بهره‌ای گیرشان نیاید، انگار آن‌ها برای زیان دیدن خلق شده‌اند و خداوند از چنین کاری منزّه و پیراسته است، زیرا چنین کاری تنها از فرد ظالم و سفیه سر می‌زند، نه از خداوند عالم، کریم و حکیم (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۱۱۰).

۱-۳. وجوب معرفت‌الله

در وجوب عقلی یا شرعی معرفت‌الله، میان عدلیه و اشاعره اختلاف است. اشاعره معتقدند، شرع حکم می‌کند به لزوم شناخت خداوند، ولی عدلیه معتقد است این لزوم از ناحیه ادراک عقلی است و اگر عقل در این جهت نتواند حکم و ادراک مستقلی داشته باشد، شرع نیز نمی‌تواند به چنین فعلی دستور دهد، زیرا شرع زمانی استوار می‌گردد که عقل وجود خدا و برخی از صفات وی، مثل: علم، قدرت، اختیار و حکمت را ثابت کند و به تبع آن، نبوت فرد مدعی نبوت را نیز تثبیت نماید؛ پس از آن می‌توان به دستورات شرع گردن نهاد و تابع آن شد، ولی تا پیش از اثبات این مراحل، خود شرع نیز استقرار و ثباتی ندارد تا چه رسد بخواهد انسان را به امری تحریک کند.

عدلیه معتقد است، شناختِ خداوند امری نیکو و ستوده است، زیرا در سایه آن، بندگان به شکر منعم نایل می‌شوند، و هیچ شکی هم میان عقلا در نیکو بودن شکر منعم نیست. هم‌چنین

با ترک شناخت خداوند احتمال دارد بندگان به ضرر و زیان مبتلا شوند، زیرا ممکن است در سایه نشناختن خداوند، به اموری دست بزنند که آخرت و عاقبت خود را تباه کنند. هیچ عاقلی در قبیح و زشت بودن چنین فعلی، تردیدی به خود راه نمی‌دهد؛ به همین جهت است که معرفت‌الله، ضروری و لازم تلقی می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۷).

۱-۴. پیراستگی فعل خدا از بیهودگی و عبث

اشاعره معتقدند، افعال خداوند نمی‌تواند غایت‌مند باشد، زیرا غایت داشتن افعال الهی به منزله وجود نقص در ذات الهی است و اگر افعال خداوند در پی تحصیل آن غایات باشد، استکمال در ذات خداوند رخ می‌دهد. در نقطه مقابل آن‌ها، متکلمان عدلیه قرار گرفته و می‌گویند: باید میان دو نوع غایت فرق نهاد؛ غایتی که به فاعل برمی‌گردد و غایتی که بر خود فعل مترتب است. قطعاً در افعال الهی نمی‌توان چنین تصور کرد که غایت و نفع به خداوند برسد، زیرا نشانه نقص در ذات خداوند است، ولی اگر فعل خداوند از هر گونه غایت و هدفی هم عاری باشد، لغویت و عبث پیش می‌آید و انجام دادن فعل لغو و عبث از حکیم قبیح است؛ به همین جهت، باید افعال الهی را دارای غایت و هدف دانست. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، اثبات غایت‌مندی فعل الهی در سایه تمسک به قاعده حسن و قبح صورت می‌گیرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۷-۲۵۸ و ۲۶۴-۲۶۵).

متکلمان اسلامی با توجه به همین کبرای لزوم پیراستگی فعل الهی از لغویت است که می‌گویند عقل درک می‌کند که بر خداوند، مکلف کردن بندگان لازم و ضروری است، زیرا عقل درک می‌کند که خداوند باید بندگان را به هدف نهایی خلقتشان برساند و چنین امری زمانی به وقوع می‌پیوندد که آن‌ها را به امور رساننده به کمال، مکلف سازد و از امور بازدارنده از کمال نیز منع کند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۸).

با توجه به همین کبرای کلی است که متکلمان معتقدند، عقل حکم می‌کند که برای مکلف کردن بندگان علاوه بر عقل، به انبیا و رسولان الهی نیاز است، زیرا عقل به تنهایی برای دریافت و درک تکالیف کافی نیست و چاره‌ای از ارتباط وحیانی نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۸).

۱-۵. تأمل در براهین مدعیان نبوت

در هر دوره و زمانه‌ای، برخی ادعای ارتباط به خداوند و گاه نیز ادعای نبوت از جانب خدا را مطرح می‌کنند. در میان این مدعیان، برخی از آن‌ها واقعاً از جانب خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند و برخی نیز ادعای دروغین دارند و هیچ ارتباطی میان آن‌ها و خداوند وجود ندارد. اگر انسان بخواهد سخن هیچ‌یک را نپذیرد، قطعاً به گمراهی رفته و از پذیرش حق در

موارد واقعی ارتباط با خداوند سر باز زده است و خود، ضرر و خسران بزرگی تلقی می‌شود. اگر هم بخواهد همه را بپذیرد، در این صورت نیز به گمراهی مبتلا شده و به دستورات برخی مدعیان دروغین نبوت گرفتار شده است؛ به همین جهت، عقل درک می‌کند که بر انسان لازم است به براهین و ادله مدعیان نبوت توجه کند تا بتواند راست‌گو را از دروغ‌گو تشخیص دهد. اگر این حکم عقلی در کار نبود، هیچ‌گاه وجوب نظر در ادله مدعیان نبوت لزوم و ضرورت نمی‌یافت، زیرا شرع پس از اثبات نبوت شخص نبی، حجیت می‌یابد و اثرگذار است و تا پیش از اثبات نبوت نمی‌تواند حکمی را درباره بشر الزامی کند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۸).

۱-۶. تکلیف بما لایطاق

یکی از مسائل مهم علم کلام که می‌توان عنوان قاعده را نیز بدان اختصاص داد، تکلیف بما لایطاق است. این بحث در دو امر و مولا باید به صورت جداگانه بحث شود: الف) زمانی که مولا و امرکننده انسان است؛ ب) مولا و امرکننده خداوند متعال است.

مورد «الف» از جمله کارکردهای عقل عملی نیست، بلکه به کارکرد عقل نظری برمی‌گردد، زیرا زمانی که امر و مولا می‌داند مکلف قدرت بر تکلیف ندارد، در درون وی اراده جدی به امر و نهی شکل نمی‌گیرد و به همین جهت است که تکلیف از وی صادر نمی‌شود؛ به همین جهت می‌گویند: تکلیف ما لایطاق در امر و نهی بشری، به استحاله تکلیف برمی‌گردد.

ولی مورد «ب» از جمله مصادیق عقل عملی است، زیرا تکلیف بما لایطاق، ظلم و قبیح است و با صفت حکمت الهی سازگار نیست؛ محال است خداوند حکیم، بنده را مکلف به امری سازد که قدرت بر آن ندارد. در محال بودن این تکلیف، فرقی نمی‌کند که تکلیف ذاتاً ممکن باشد، ولی به جهتی از جهات از قدرت مکلف خاص بیرون باشد و یا تکلیف ذاتاً ممکن نباشد؛ به عبارت دیگر، چه تکلیف ما لایطاق به تکلیف محال برگردد و چه برنگردد، خود محال است و قابل پذیرش نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۰۱-۳۰۲).

در تفاوت میان این دو مورد (که یکی از جمله کارکرد عقل نظری به حساب آمد و دیگری کارکرد عقل علمی) می‌توان گفت: در صورت اول، عقل درک می‌کند که مولا و امرکننده بشری با احتساب عدم قدرت، مکلف اراده جدی ندارد، پس تکلیف نکرده است؛ به عبارت دیگر در این بخش، سخن از آن است که عقل عدم حکم و تکلیف مولا را ادراک می‌کند. این چنین ادراکی از جمله کارکردهای عقل نظری است، چون به هست و نیست‌ها ناظر است؛ ولی در قسم دوم، عقل به قبح و ظلم بودن چنین تکلیفی از جانب مولای حکیم حکم می‌کند که از جمله کارکردهای عقل عملی است. البته قابل انکار نیست که ممکن است علاوه بر این حکم عقل

عملی، حکم عقل نظری هم وجود داشته باشد و بگوید حال که چنین تکلیفی قبیح است، پس خداوند چنین تکلیفی ندارد.

۱-۷. عقاب بلا بیان

از جمله مسائلی که در علم کلام با رویکرد عقل عملی ثابت می‌شود، قبح عقاب بلا بیان است. عقل حکم و درک می‌کند اگر مولا تکلیفی را به بندگان اعلام نکرده باشد و با وجود این، بخواهد آن‌ها را به جرم مخالفت از دستورات خود عقاب کند، در این صورت مرتکب ظلم به آن‌ها شده است، و ظلم نیز با حکمت خداوند سازگار نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۶۰).

۱-۸. رابطه معجزه و نبوت

یکی از مسائل علم کلام، بحث بر کیفیت دلالت معجزه بر صدق نبوت است؛ آیا دلالت معجزه بر صدق و راستی گفتار پیامبران، دلیلی برهانی است و یا دلیلی اقماعی است؟ برخی معتقدند، هیچ ارتباط منطقی میان معجزه و دلالت بر راستی گفتار پیامبران نیست، بلکه پیامبران با نشان دادن معجزه، مردم را در مقابل ادعای خود خاضع می‌کنند. این طبیعت بشری است که با دیدن امر خارق‌العاده، در مقابل آورنده آن خضوع می‌کند و به سخنانش گوش می‌دهد، بدون این‌که هیچ ارتباط منطقی میان معجزه و صدق پیامبران وجود داشته باشد؛ در مقابل، بسیاری از اندیشمندان اسلامی با تکیه بر عقل و با توجه به چند مقدمه معتقدند، میان معجزه و صدق گفتار پیامبران، ارتباط و تلازم منطقی وجود دارد.

این‌که رابطه میان معجزه و راستی گفتار پیامبران به چه نحوی است، از جمله مسائل عقل نظری است، زیرا کشف رابطه میان دو امر، از جمله مسائل عقل نظری است و هیچ باید و نبایدی در کار نیست، ولی این استنباط و کشف با توجه به یک مقدمه عقل عملی صورت گرفته است. عقل درک می‌کند که خداوند نباید بر فرد دروغ‌گو قدرت بر انجام کار خارق‌العاده را بدهد، زیرا خداوند حکیم است و کار خلاف حکمت نیز انجام نمی‌دهد. حکمتش اقتضا می‌کند، بندگان را به سوی کمال هدایت و راهنمایی کند و اگر خداوند به فرد دروغ‌گو قدرت بر انجام کارهای خارق‌العاده را بدهد، در واقع سبب شده است مردم به گمراهی بیفتند و از هدایت دور شوند که با حکمت الهی نیز سازگار نیست. بنابراین، دلالت منطقی معجزه بر صدق و راستی گفتار پیامبران برهانی است، نه اقماعی (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۹۴-۹۶).

۱-۹. عصمت پیامبران

عصمت پیامبران نیز از جمله مسائلی است که با توجه به قاعده حسن و قبح عقلی قابل استنباط است. مردم زمانی به سخنان مدعی نبوت گوش می‌دهند که در حق وی، دروغ و

ارتکاب معصیت را جایز ندانند، ولی اگر از وی دروغ‌گویی و یا ارتکاب گناهان مختلف را مشاهده کنند، به هیچ وجه به سخنان و اوامر و نواهی او گوش نخواهند داد و در نتیجه، به صلاح و رستگاری نیز نخواهند رسید. پس به کمال رسیدن و رستگار شدن بندگان در گرو آن است که خداوند فردی را به پیامبری برگزیند که هیچ‌گونه احتمال دروغ‌گویی و یا معصیت در حق وی ممکن نباشد؛ به همین دلیل، عصمت پیامبران یکی از مسائلی است که امامیه بر آن تأکید فراوان دارد، زیرا با معصوم نبودن فرد نبی، هدف از بعث و ارسال رسولان نقض خواهد شد؛ امری که از خداوند حکیم هیچ‌گاه صادر نخواهد شد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۶۷-۱۷۱).

۱-۱۰. عذاب اطفال

حشویه معتقدند خداوند، فرزندان مشرکان و کافران را عذاب می‌کند و اشاعره نیز چنین امری را جایز می‌دانند، ولی عدلیه برخلاف آن‌ها معتقدند، خداوند غیرمکلفان را عذاب نمی‌کند؛ اطفال نیز مکلف نیستند، پس عذاب نخواهند داشت. عدلیه برای این اعتقاد خود، از حکم و ادراک عقل عملی کمک می‌گیرد. عقل عملی حکم می‌کند که چنین عذاب‌کردنی قبیح است؛ فعل قبیح نیز از خداوند متعال سر نمی‌زند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۹۴).

۲. قاعده دفع ضرر محتمل

یکی از قواعدی که برخی مسائل بنیادین و پایه‌ای علم کلام، با توجه به آن کشف و استنباط شده، قاعده دفع ضرر محتمل است. مطابق این قاعده، عقل عملی حکم می‌کند که بر انسان لازم است ضرر احتمالی را مرتفع سازد و به گونه‌ای رفتار کند که متضرر نشود. این قاعده یکی از ارکان اثبات توحید است، به گونه‌ای که اگر کسی به این قاعده و حکم عقل اعتنا نکند و دست به انکار آن بزند، نمی‌تواند شریعت را اثبات کند و حتی نظام اعتقادی شکل نخواهد گرفت. در ادامه، به دو نمونه از کاربرد این قاعده در علم کلام اشاره می‌شود.

۲-۱. وجوب معرفت‌الله

در جوامع بشری، افراد فراوانی یافت می‌شوند که ادعای اصلاح جامعه و اخلاقی کردن فضای زندگی بشری را دارند و بشریت را به سوی اعتقاد به خدا و صفات کمالیه وی و برخی تکالیف دینی دعوت می‌کنند و به مردم می‌گویند: زندگی انسان با مرگ تمام نمی‌شود، بلکه مرگ پُلی است برای زندگی دیگر انسان؛ به گونه‌ای که اگر فردی، اعمال خوب و صالح را به جا آورد، پاداش عظیمی به وی داده می‌شود و اگر اعمال ناشایست را انجام دهد، عذاب خواهد شد.

در طول تاریخ بشریت، مردان بسیاری ظهور کرده و ادعای اصلاح جامعه و ارتباط داشتن با خدا را مطرح کرده‌اند؛ انسان‌هایی که نه تنها متهم به دروغ‌گویی نبودند، بلکه نشانه‌های راستی

و درستی نیز از گفتار و رفتار و سبک زندگی‌شان معلوم و مشهود است. عقل بشری با تجزیه و تحلیل چنین وضعیتی، به لزوم بحث و بررسی گفتار این افراد وامی‌دارد تا مبدا ضرر احتمالی متوجه انسان شود. به همین جهت است که عقل با توجه به دفع ضرر محتمل، حکم می‌کند باید به دنبال شناخت خداوند بود تا اگر برای جهان، خداوند و آفریدگاری وجود داشته باشد، در اثر شناخت آن و به تبع گوش سپردن به فرمان‌های وی، به سعادت رسید و از عذاب الهی رهایی یافت (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۴؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹-۱۰).

در این جا باید گفت، ممکن است مسئله‌ای با توجه به دو یا چند قاعده و اصل قابل اثبات باشد؛ مثل بحث وجوب معرفت‌الله که قابلیت دارد یا با قاعده دفع ضرر محتمل اثبات شود و یا با قاعده وجوب شکر منعم.

۲-۲. وجوب تدین

قاعده دفع ضرر محتمل علاوه بر این که شناخت خداوند را لازم و ضروری می‌نماید، تدین و اعتقادورزی بدان را نیز حتمی می‌شمارد، زیرا بدون تدین و تصدیق به امور شناخته‌شده، ایمان حاصل نمی‌شود؛ در نتیجه، نه تنها احتمال ضرر اخروی و تضییع حق مولا، بلکه یقین به ضرر اخروی برای انسان تردیدناپذیر خواهد بود (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱).

۲. قاعده شکر منعم

قاعده شکر منعم با قاعده دفع ضرر محتمل، از جمله ارکان اساسی نظام اعتقادی هستند و در سایه این دو قاعده است که شناخت امور اعتقادی بر انسان واجب می‌شود. این قاعده نیز مانند قاعده دفع ضرر محتمل، در اثبات وجوب معرفت‌الله و وجوب تدین به آن، نقش تعیین‌کننده دارد.

بی‌تردید، انسان در زندگی روزمره خود، غرق در نعمت‌های فراوانی است و عقل نیز درک می‌کند که اگر این نعمت‌ها، نعمت‌دهنده‌ای دارد، باید از او تشکر کرد. شکرگزاری و سپاس از منعم، تنها در سایه شناخت او مقدور است؛ پس عقل حکم می‌کند باید به دنبال شناخت منعم بود تا بتوان حق و شکر وی را به جا آورد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱، ۱۰-۱۱).

هم‌چنین عقل حکم می‌کند باید پس از شناخت این منعم، به وی تدین و اعتقاد نیز داشت و به فرامین وی گوش سپرد، زیرا مخالفت با دستورات خداوند و منعم، با شکرگزاری منافات دارد (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱).

۴. قاعده تعلیق الواجب بالجائز

یکی از قواعدی که برخی مسائل کلامی با توجه به آن کشف و ثابت می‌شود، قاعده تعلیق الواجب علی الجائز است. برخی متکلمان معتقدند، نمی‌توان واجب را به امر جایز وابسته کرد و از این حکم با قاعده «تعلیق الواجب علی الجائز» یاد می‌کنند. یکی از مسائلی که با توجه به این قاعده در علم کلام ثابت می‌شود، بحث و بررسی درباره فردِ ظالمی است که اعمال خوب او به قدری نیست که بتواند عوضِ ظلم‌های انجام‌داده را پوشش دهد؛ در این صورت، میان متکلمان این بحث رخ داده است که اگر چنین ظالمی وجود داشته باشد، آیا ممکن است خداوند به چنین ظالمی قدرتِ ظلم بدهد یا بر خداوند واجب است با اعمال قدرتِ خود، از ظلم کردن وی جلوگیری کند؟ از میان متکلمان عدلیه برخی معتقدند، جایز است که خداوند به چنین فردی قدرتِ بر ظلم بدهد و لازم نیست به او به اندازه‌ای عمر دهد که بتواند اعمالی انجام دهد که مساویِ عوضِ ظلمش باشد، بلکه اگر خداوند به او عمر بیشتر نداد و در حالی جان بدهد که اعمالش پاسخ‌گوی ظلم‌هایش نباشد، خداوند در آخرت عوض و جای‌گزین ظلم‌های وی را با فضل خود اعطا می‌کند و از آن به مظلوم داده می‌شود و اخلاقی به واجب رخ نداده و ارتکاب حرامی هم پیش نیامده است. عده‌ای دیگر از متکلمان معتقدند چنین امری جایز نیست، بلکه باید خداوند به او عمر دهد تا اعمالش کفاف عوضِ ظلم‌هایش را بدهد، زیرا به حکم عقل، انتصاف واجب است و خداوند باید حقّ مظلوم را از ظالم بگیرد، در حالی که فضل گفته‌شده، امر جایز و ممکن است و نمی‌توان امر واجب را به امر جایز معلق و وابسته کرد.

سید مرتضی نیز در مقابل این عده معتقد است، همان‌گونه که فضل امر جایزی است، عمر اضافی دادن نیز امر جایزی است و نمی‌توان انتصاف را به آن منوط کرد، بلکه خداوند باید در حقّ این ظالم اعمال قدرت نماید و از ظلم کردن جلوگیری کند. خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز با دیدگاه سید مرتضی موافقت کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰-۱۳۱).

همان‌گونه که از استدلال برمی‌آید، یکی از ادله کسانی که دیدگاهشان بر منع تمکن دادن به ظالم در این حالت است، بر اساس قاعده تعلیق الواجب علی الجائز پایه‌ریزی شده است.

۵. قاعده لطف

«لطف» از جمله صفات خداوند است و به هر فعلی اطلاق می‌شود که مکلف را به سوی اطاعت و دوری از معصیت برمی‌انگیزاند. این لطف گاه در افعال خداوند محقق می‌شود و خداوند، فاعلِ آن فعل است؛ مثل فرستادن پیامبران برای هدایت بشر. در این‌گونه افعال، اطلاق

صفت لطف بر خداوند بدین معناست که بر خداوند واجب است چنین فعلی را انجام دهد، وگرنه نقض غرض می‌نماید. لطف گاه نیز با فعل غیر خداوند تحقق می‌یابد. این مورد خود به دو گونه تقسیم می‌شود:

الف) فعل را کسی انجام می‌دهد که لطف نیز به وی می‌رسد و از آن بهره می‌گیرد؛ مثل شناخت خداوند. انسان با شناخت خداوند می‌تواند به اطاعت وی دست یابد و از معصیت او نیز دوری کند، ولی با نشناختن وی چنین امری ممکن نخواهد بود. در این‌گونه افعال نیز اگر لطف از جمله صفت خداوند شمرده می‌شود، بدین لحاظ است که بر خداوند لازم است انجام دادن این عمل را بر مکلف لازم و ضروری سازد. به همین جهت است که با اعطای عقل و حکم آن به وجوب شناخت خداوند، به چنین فعلی مبادرت ورزیده است.

ب) فعل را کسی انجام می‌دهد که لطف به غیر خودش می‌رسد و دیگران از این فعل او بهره می‌برند؛ مثل امر به معروف و نهی از منکر. هرچند کسی که فردی را به معروف امر می‌کند، اطاعت دستور الهی نموده و از آن جهت سود می‌برد، ولی این فرد پذیرنده امر و نهی است که سود مأمور به و فعل معروف، به وی می‌رسد. در این حالت نیز لطف از آن جهت صفت خداوند قرار می‌گیرد که خداوند مکلفان را به امر به معروف و نهی از منکر کردن دستور داده و چنین فعلی را بر آن‌ها واجب کرده است. اگر خداوند چنین وجوبی را مقرر نمی‌کرد، مکلفان نیز بدان مبادرت نمی‌ورزیدند و در نتیجه، افعال خوب رواج پیدا نمی‌کرد و افعال بد و زشت نیز ریشه‌کن نمی‌شد.

لطف به دو گونه است: لطف محصل و لطف مقرب. مقصود از «لطف محصل» آن است که مکلف به این لطف توجه کرده و با التزام به آن، به هدف برسد؛ مثل این‌که خداوند، پیامبران را برای هدایت بشر می‌فرستد و انسان‌ها نیز به این ارسال رسل توجه نموده و از دستورات آن‌ها تبعیت می‌کنند و در نهایت نیز هدایت‌پذیر شده و به سعادت نایل می‌آیند. مقصود از «لطف مقرب» آن است که مکلف می‌توانست با توجه کردن و التزام ورزی به آن، به هدف از فعل برسد، ولی به دلایل گوناگون دست به چنین کاری نزده است؛ مثل این‌که خداوند، پیامبران را برای هدایت بشر می‌فرستد، ولی برخی مردم از پذیرش دستورات آن‌ها سر باز می‌زنند؛ در نتیجه، هدایت نمی‌شوند و به سعادت هم نمی‌رسند. در این صورت، لطف در حالت اقتضا باقی می‌ماند، ولی در لطف محصل، لطف از اقتضا به فعلیت می‌رسد.

از قاعده وجوب لطف، در استنباط بسیاری از مسائل مهم و ریشه‌ای علم کلام استفاده شده است. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

۵-۱. بعثت پیامبران

انسان با عقل خود به تعدادی از تکالیف عقلی دست پیدا می‌کند؛ مثلاً می‌تواند با استدلال عقلی، وجوب معرفت‌الله را بشناسد، زیرا بدهت عقلی حکم می‌کند انسان باید ضرر محتمل را از خود دفع کند. با توجه به این که در دنیا انسان‌هایی یافت می‌شوند که تمام عمر خود را صرف هدایت و اصلاح جامعه کرده‌اند و پیاپی از وجود خداوند و جهان پس از مرگ خبر می‌دهند و در برابر مخالفت با آن نیز گرفتاری در عذاب الهی را پیش‌بینی کرده‌اند، در این صورت عقل حکم می‌کند انسان باید در پی دفع ضرر محتمل باشد و به دنبال شناخت راه صحیح برود و اگر راه صحیح منجر به پذیرش خدا باشد، باید بدان پای‌بند باشد و اگر به خلاف آن دست یابد، دغدغه و نگرانی از عذاب الهی نخواهد داشت. پس یکی از احکام عقلی، دفع ضرر محتمل است. یکی دیگر از این احکام عقلی، وجوب شکر منعم است.

در کتاب‌های کلامی، دین و احکام شرعی را لطفی جهت دست‌یابی به احکام و تکالیف عقلی دانسته و معتقدند، انسان با پای‌بندی به تکالیف شرعی بهتر می‌تواند به تکالیف عقلی بپردازد؛ به همین دلیل، تکلیف شرعی لطف شمرده می‌شود. از سویی نیز تکالیف شرعی بدون پیامبران قابل شناخت نیست؛ پس باید پیامبرانی برای بشر فرستاده شود تا انسان به تکالیف شرعی و در نتیجه، به تکالیف عقلی دست یابد.

هم‌چنین در این کتاب‌ها، استدلال دیگری نیز ارائه می‌شود؛ انسان با تکیه بر عقل خود نمی‌تواند به سعادت و هدایت نهایی برسد، زیرا راه‌های هدایت و سعادت را با عقل صرف نمی‌توان شناخت؛ بنابراین، نیاز به شخصی است که این راه‌ها را از طریق وحی دریافت کرده باشد و به بشر نیز اعلام کند. چنین شخصی جز انبیا و پیامبران الهی، کس دیگری نخواهد بود؛ تنها پیامبرانند که به همه راه‌های منجر به سعادت و هدایت بشر علم و آگاهی دارند. این استدلال به وضوح، لطف بودن بعثت و ارسال پیامبران را نشان می‌دهد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۳۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۱).

۵-۲. امامت

در میان متکلمان اسلامی، کمتر مخالفی یافت می‌شود که وجوب امامت را نپذیرد. این عده به اندازه‌ای کم هستند که سید مرتضی معتقد است، آن‌ها به جهت کمی اعضا حتی نمی‌توانند به عنوان یک گروه مطرح باشند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۶۷). سایر متکلمان در اصل وجوب امامت با یکدیگر اتفاق نظر دارند، ولی در ملاک و منشأ این وجوب، دیدگاه واحدی ارائه

نکرده‌اند؛ اشاعره و برخی فرقه‌های کلامی، منشأ و ملاک این وجوب را نص و شرع می‌دانند و امامیه و معتزله نیز آن را به عقل واجب می‌دانند.

از جمله استدلال‌های امامیه بر وجوب امامت، قاعده لطف است. وجود امام معصومی که ریاست عامه بر مردم داشته باشد، مردم را به اطاعت اوامر و نواهی الهی تحریک کند و آن‌ها را از مخالفت با دستورات خداوند نهی کند، خود مایه اصلاح جامعه و قرار گرفتن در مسیر هدایت است. با وجود چنین امامی، مردم به پذیرش و اطاعت دستورات الهی راغب‌تر خواهند بود و از مخالفت با امر و نهی الهی نیز برحذر خواهند شد. چنین امری، مصداق لطف است. از سویی نیز عصمت، امری مخفی و پنهان است و غیر از خداوند کسی از ذاتِ بندگان آگاهی ندارد؛ از این رو، این لطف بر خداوند واجب می‌شود تا نقض غرض رخ ندهد (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۳-۱۵۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۳۹؛ مظفر، ۱۴۲۲ق: ۳۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۵۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۶۵-۶۸).

به عبارت دیگر، تفسیر قرآن کریم و تشریح مقاصد و اهداف آن، کشف اسرار و آموزش، تبیین حکم موضوعاتی که برای مردم پیش می‌آید، برطرف کردن شبهات و تشکیک‌های وارد بر مردم، محافظت دین از تحریف و تدلیس و پایش اصول و فروع دین، از جمله اموری است که نیازمند به متولی و کسی است که عهده‌دار آن‌ها باشد. با سپردن این امور به دست فرد معصوم، مردم به صلاح و رستگاری نزدیک‌تر خواهند شد و از معاصی نیز به دور. چنین امری لطف است و بر خداوند، نصب فردی که توان انجام این امور را داشته باشد، واجب است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۶).

۳-۵. فرصت دادن به فرد توبه‌کار برای جبران

در علم کلام این بحث مطرح است که اگر خداوند علم داشته باشد کافری بعد از مدتی مؤمن خواهد شد و از کفرش برخواهد گشت و یا فرد فاسقی بعد از مدتی از فسق و گناه خود توبه خواهد کرد، آیا خداوند می‌تواند این فرد را پیش از فرصت دادن برای برگشت از کفر و یا توبه از فسقش از دنیا ببرد، یا باید به وی عمر دهد تا از کفرش و یا فسقش برگردد؟ شیخ مفید معتقد است، خداوند نباید فاسقی را که توبه خود را نقض نکرده و کافری را که به کفرش رجوع نکرده، بدون مهلت دادن برای جبران خطاهایش از دنیا ببرد، ولی اگر مهلت داده و دوباره به فسق و یا کفر خودش رجوع کرده باشد، لازم نیست خداوند به وی مهلت دوباره بدهد، زیرا اگر حکمت چنین امری را بر خداوند لازم کند، حکمتش به عبث تبدیل خواهد شد و تکلیف نیز هیچ اجری نخواهد داشت (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۱۰۹).

نتیجه گیری

«عقل عملی» که یکی از کارکردهای عقل به شمار می‌رود، قوه درک بایدها و نبایدها به شمار می‌رود. تفاوت میان عقل نظری و عملی، تفاوت ماهوی نیست، بلکه صرفاً در مدرکات آن‌ها تفاوت است؛ عقل نظری به هست‌ها و نیست‌ها ناظر است و آن‌ها را درک می‌کند و عقل عملی بایدها و نبایدها را. برای استنباط مسائل گوناگون کلامی می‌توان از عقل عملی بهره گرفت. استنباط گزاره‌های اعتقادی بر اساس عقل عملی، بر پایه برخی قواعد استوار است. قاعده حسن و قبح یکی از همین قواعد است. از قاعده حسن و قبح می‌توان در برخی مسائل، همچون: اثبات ثواب و عقاب بر افعال خوب و بد، امکان عفو مرتکب کبیره، پیراستگی فعل خداوند از بیهودگی و عبث، لزوم تأمل در براهین مدعیان نبوت، قبح تکلیف بما لایطاق، تبیین رابطه معجزه با صدق نبی، عصمت پیامبران، وجوب انتصاف و... بهره گرفت. علاوه بر قاعده حسن و قبح، می‌توان از قاعده دفع ضرر محتمل در مسائلی همچون: وجوب معرفت‌الله و وجوب تدین به امور اعتقادی استفاده کرد. همچنین قاعده وجب شکر منعم، که یکی از پایه‌های اساسی در لزوم شناخت خداوند است، از جمله قواعدی است که ذیل کارکرد عقل عملی قرار گرفته است. قاعده تعلیق الواجب علی الجائز از دیگر قواعدی است که ذیل کارکرد عقل عملی است و در برخی مسائل اعتقادی کاربرد دارد. قاعده لطف، یکی دیگر از این قواعد است که در استنباط مسائل گوناگون، همچون: لزوم بعثت پیامبران، لزوم امامت، فرصت دادن به فرد توبه‌کار برای جبران و... کارآیی دارد.

منابع

۱. ابن‌الوزیر، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم، (۱۳۱۸ق)، *ایثار الحق علی الخلق*، قاهره، بی‌جا.
۲. ابن‌فارس، ابی‌الحسین احمد، (۱۳۹۱ق)، *معجم مقاییس اللغة*، مصر، مطبعة البابی الحلبي و اولاده.
۳. ابن‌منظور، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، تحقیق: سیدجمال‌الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر- دارصادر، چاپ سوم.
۴. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی علم کلام*، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول.
۵. جزری، ابن‌اثیر، (۱۳۶۷)، *النهاية فی غریب الحدیث*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، *الصحاح*، تحقیق و تصحیح: أحمد عبدالغفور العطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد*، تحقیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.

۸. خرازی، سیدمحسن، (۱۴۱۷ق)، *بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ چهارم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات في غريب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم الدارالشامية.
۱۰. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس*، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، چاپ سوم.
۱۲. سبزواری، قطب‌الدین، (۱۳۷۳)، *الخلاصة في علم الكلام*، تحقیق: رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۱۳. سیدمرتضی، علی بن حسین بن موسی، (۱۴۱۰ق)، *الشافی فی الإمامة*، تحقیق: سیدعبدالزهره حسینی، تهران، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چاپ دوم.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۲)، *تلخیص الشافی*، تحقیق: حسین بحر العلوم، قم، انتشارات المحبین، چاپ اول.
۱۵. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهیدثانی)، (۱۴۰۹ق)، *حقائق الإیمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة*، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۱۶. عسکری، أبوهلال، (۱۴۱۲ق)، *الفروق اللغویة*، تحقیق: بیت‌الله بیات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳)، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی و اسعد الطیب، قم، اسوه.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۱۹. مظفر، محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، *دلائل الصدق*، قم، مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام)، چاپ اول.
۲۰. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق) (الف)، *النکت فی مقدمات الأصول*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول.
۲۱. _____، (۱۴۱۳ق) (ب)، *أوائل المقالات في المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۲۲. _____، (۱۴۱۳ق) (ج)، *النکت الاعتقادية*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.