

اشتراکات دستگاه کلامی امامیه و اشعریه در مبانی و روش استنباط از قرآن و حدیث

حسین حیدری خورمیزی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد کلام و عقاید از دانشگاه قرآن و حدیث)

z.bardestani67@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰)

چکیده

دستگاه‌های کلامی بر اساس میزان توجهشان به عقل و نقل در کشف باورهای اعتقادی، به سه مکتب مهم «عقل‌گرا»، «نقل‌گرا» و «جامع» تقسیم می‌شوند. در این میان، دو دستگاه کلامی مربوط به امامیه و اشعریه، از طرفداران مکتب جامع به شمار می‌آیند که به هر دو منبع عقل و نقل توجه دارند. در نتیجه، این دو دستگاه کلامی برای استنباط از منبع نقل، مبانی و روش‌هایی دارند. آشنایی با این مبانی و روش‌ها، ما را با عوامل تقارب اندیشه‌ها آشنا می‌کند، هم‌چنان‌که ارزیابی دستگاه‌های کلامی به صورت دقیق‌تری انجام می‌شود. مصونیت قرآن از تحریف، تمسک به خبر واحد در اعتقادات، بهره‌گیری از نقل متواتر و تمسک به نقل در جایی که عقل راهی ندارد، از مبانی مشترک این دو دستگاه کلامی به شمار می‌آیند. هم‌چنین ظهورگیری، دلالت التزامی، حلّ تعارض مفهومی میان دو متن و استدلال‌پذیر کردن متن از اشتراکات روشی این دو دستگاه کلامی است.

کلیدواژگان: دستگاه کلامی، امامیه، اشعریه، روش، مبانی، استنباط.

۱ - مقدمه

دستگاه کلامی، نظام‌واره‌ای است که به استنباط، تبیین، تنظیم و دفاع از آموزه‌های اعتقادی می‌پردازد. برخی دستگاه‌های کلامی با توجه زیاد به نقل، از مراجعه به عقل غفلت ورزیده و برخی دیگر در بهره‌گیری از عقل راه افراط در پیش گرفته‌اند. در این میان، دستگاه کلامی امامیه و اشعریه به عنوان مهم‌ترین



و پرطرفدارترین دستگاه‌های کلامی، با استفاده از نقل و عقل، مکتب جامع را در کنار دو مکتب عقل‌گرا و نقل‌گرا ایجاد کرده‌اند. همین امر باعث شده است تا برخی محققان با نگرشی مقایسه‌ای به مسائل کلامی مطرح شده در دو دستگاه بپردازند، چنان‌که نویسنده کتاب الشیعه بین الاشاعره و المعتزله به مسائل کلامی این دو دستگاه اشاره داشته است. مقالاتی نیز به صورت ویژه، برخی از مسائل اختلافی میان دو دستگاه را بررسی کرده‌اند.

بنا بر آن چه گفته شد، نوشتارهای سابق، بیش‌تر بر مسائل کلامی تأکید داشته و به صورت مستقل به مبانی و روش‌های این دو دستگاه پرداخته نشده است. این در حالی است که ریشه اختلاف این دو دستگاه با دستگاه‌های دیگر در تبیین مبانی و به کارگیری روش‌های استظهار از نصوص است و کشف این مبانی، ما را در تحلیل داده‌های اعتقادی آن‌ها کمک می‌کند، هم‌چنان‌که می‌توانیم به ارزیابی میان این دو دستگاه و دستگاه‌های دیگر بپردازیم تا نقاط مثبت و منفی آن‌ها رخ بنماید. در نوشتار پیش رو، در دو بخش به اشتراکات این دو دستگاه در روش‌ها و مبانی استنباط از نقل اشاره می‌کنیم.

۲ - اشتراکات دستگاه کلامی اشعری و امامیه در مبانی استنباط گزاره‌های اعتقادی

مراد از استنباط، کشف مقصود و مراد گوینده است. لسان العرب، معنای لغوی استنباط را استخراج می‌داند و استنباط فقیه را استخراج فقه بر مبنای فهم و اجتهادش می‌داند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷ / ماده نبط) در توضیح واژه «بقر» بیان می‌کند که چون امام باقر^{علیه السلام}، چارچوب‌های علم را شناخته و فروع را از آن‌ها استنباط کرده، لقبشان «باقر» است. (همان: ۴ / ماده بقر) مقصود از مبانی، سلسله اصول و باورهایی است که متکلم آن را پذیرفته است و بر اساس آن‌ها به استنباط می‌پردازد. بنا بر آن چه گفته شد، استنباط باید از منابع انجام شود و نقل از مهم‌ترین منابع استنباط است که ابتدا به برخی اشتراکات دو دستگاه در مبانی استنباط اشاره می‌کنیم که آثار بیش‌تری در استنباط از قرآن و حدیث دارند:

۲-۱ - بهره‌گیری از نقل متواتر

نقل متواتر، آیات قرآن و روایاتی است که به وسیله عده‌ای به ما رسیده و از نظر

عقلی یا طبیعی، هماهنگی آنان در دروغ‌سازی محال است. در حجیت چنین نقلی هیچ اشکالی نیست؛ چون موجب قطع است. (صافی، ۱۴۲۸: ۱۵۲/۲) مقصود ما از نقل متواتر، علاوه بر روایات قطعی الصدور شامل آیات قرآن نیز می‌شود. سید مرتضی که سخت‌گیرانه‌ترین موضع را در حجیت و قبول خبر دارد، پس از این که خبر را به معلوم‌الصدق، معلوم‌الکذب و نامعلوم تقسیم می‌کند، خبر متواتر را از اقسام معلوم‌الصدق برمی‌شمارد. (علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۶/۲)

فراوان مشاهده می‌شود که امامیه در اثبات گزاره‌های اعتقادی به نقل متواتر تمسک می‌جویند. در اثبات امامت بلافضل حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام به خبر متواتر استناد شده است، مانند دو عبارت «لحدیث الغدير المتواتر» و «لحدیث المنزلة المتواتر». هم‌چنین در شرح دلیل دیگری بر اثبات امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام چنین بیان شده است: «چون به تواتر رسیده است که او در خیبر را گشود»، (حلی، ۱۴۲۷: ۵۰۲ - ۴۹۸) هم‌چنان که اشاعره نیز به خبر متواتر استناد می‌کنند.

در اثبات معاد جسمانی، نقل متواتر از همه انبیا بر وقوع معاد را به عنوان دلیل مطرح می‌کنند (آمدی، ۱۴۲۳: ۲۶۱/۴) و پای‌بندی اشاعره به حجیت خبر متواتر از آن جا روشن می‌شود که وقتی می‌خواهند دلیل شیعه را بر ثبوت نص متواتر بر ولایت حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام رد کنند، متواتر بودن را نفی می‌کنند، (همان: ۱۶۳/۵) نه این که حجیت خبر متواتر را انکار کنند. اگر خبر متواتر نزد آن‌ها حجت نبود، از ابتدا بیان می‌کردند که خبر متواتر حجیتی ندارد و با مراجعه به کتب امامیه و اشاعره می‌توان مواردی زیاد برای استناد به خبر متواتر پیدا کرد. (همان: ۲۴۷)

۲-۲ - تمسک به خبر واحد در اعتقادات

«خبر واحد»، ترکیبی اضافی است که گاهی به اشتباه در قالب ترکیب وصفی استفاده می‌شود. بنا بر این، «خبر الواحد» صحیح است؛ زیرا مقصود از «الواحد»، راوی است. مشهور علما، خبر واحد را در فقه الاحکام، حجت می‌دانند، ولی حجیت آن در غیر احکام مورد بحث است. برخی معتقدند که حجیت خبر واحد در اعتقادات معنا ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵/۱۰) برخی نیز حجیت آن را به عدم

امکان تحصیل علم مشروط دانسته‌اند و از آن در اصول اعتقادات چون اصل توحید و نبوت استفاده نمی‌کنند و تنها از آن در فروع اعتقادی مانند جزئیات برزخ بهره می‌گیرند. (انصاری، ۱۴۳۴: ۲۷۲/۱)

در بحث حجیت خبر واحد در اعتقادات، برخی راه افراط را پیش گرفته‌اند، به گونه‌ای که مخالفت با خبر واحد را با مخالفت با ضروری دین مساوی دانسته‌اند (زرکشی، ۱۴۱۳: ۱/۳۶۶-۲۶۴) و شبهات واردشده در باب حجیت خبر واحد را بدعت متکلمان می‌دانند. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸: ۲/۳۹۵) گروهی دیگر به مجرّد این که خبر از مصادیق خبر واحد باشد، آن را لاجت معرفی می‌کنند. (تفتازانی، ۱۴۳۲: ۱۷) در این میان، عالمان امامیه برای حجیت خبر واحد، معیارهایی چون موافقت با ظاهر قرآن و اجماع طایفه را ذکر کرده‌اند. (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۱۴۴) هم‌چنین دانشمندان اشعری برای حجیت خبر واحد، قرآینی بیان کرده‌اند. (آمدی، بی تا: ۲/۳۲-۳۱)

از همین جاست که مشاهده می‌کنیم این دو دستگاه از اخبار آحاد، گزاره‌های اعتقادی را استنباط کرده‌اند و استفاده از اخباری را که شرایط حجیت نداشته باشند، نقد می‌کنند، مانند آن چه شیخ مفید در مسئله سهو النبی، مستند را اخبار واحدی دانسته است که شرایط حجیت یعنی قرآینی را ندارد. (مفید، ب، ۱۴۱۳: ۲۷)

اشاعره در بحث احتجاج بر مخالفین به خبر واحد استناد کرده‌اند. در بحث اثبات حوض بیان می‌کنند که معتزله، حوض را انکار کرده‌اند، ولی از پیامبر و اصحابش، وجوه زیادی در این مورد روایت شده است. (الأشعری، ۱۳۹۷: ۲۴۷) هم‌چنین در بحث اثبات عذاب قبر بیان می‌دارند که معتزله آن را انکار کرده‌اند، ولی این مسئله از پیامبر و اصحابش به گونه‌های مختلفی روایت شده است. (همان) در نتیجه، هر دو دستگاه، استفاده از خبر واحد را به طور کلی منع نکرده‌اند، بلکه اخباری را نقد کرده‌اند که استانداردهای حجیت را ندارند.

۲-۳. مصونیت قرآن از تحریف

بیش‌تر مسلمانان اتفاق نظر دارند که قرآن از تحریف مصون است و آن چه در حال حاضر میان مردم وجود دارد، همان قرآنی است که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده و نه

چیزی از آن کم شده و نه چیزی به آن افزوده شده است. امامیه معتقدند آن چه از قرآن رسیده، همان چیزی است که نزد مردم است و اگر کسی به امامیه نسبت دهد که آن ها قرآن را بیش از صد و چهارده سوره می دانند، دروغ می گوید. (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۸۴) حتی در جواب شبهه افکنان بیان می دارند که اگر جایی گفته شده است هفده هزار آیه وجود دارد، از این باب است که اگر کلمات وحی غیر از قرآن به آن افزوده شود، عدد آیات به هفده هزار می رسد، نه این که قرآن هفده هزار آیه بوده است و از آن چیزی کم شده باشد. (همان: ۸۵)

هم چنین اشاعره معتقدند که تحریفی در قرآن راه ندارد و به نظر آن ها امکان ندارد کلمات قرآن از جای خود تغییر پیدا کند و هم چنان که تغییر در ریشه و اساس واژگان قرآن را نفی می کنند، تغییر در اوصاف کلمات اعم از تشدید و اعراب را نیز منفی می دانند. این مطلب دال بر این است که متن قرآن از هر گونه تحریفی اعم از زیاده و نقصان و تأخیر مصون است. (ایجی، ۱۳۲۵: ۲۱)

بنا بر این، هر دو دستگاه در مصون بودن متن قرآن کریم از تحریف اتفاق نظر دارند و مصون بودن قرآن از هر گونه تحریف، آثار مهمی را به دنبال دارد؛ زیرا وقتی الفاظ قرآن تحریف نشده و حتی تقدیم و تأخیری صورت نگرفته باشد، از چینش کلمات و هیئت تألیفیه نیز مسائل کلامی را می توان استنباط کرد، مانند این که در آیه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...»، (نساء: ۵۹) با توجه به این که فعل «أَطِيعُوا»، عامل نصب رسول و أولو الأمر است، استفاده شده است که أولو الأمر در اطاعت قرین پیامبرند. پس مانند پیامبر از مقام عصمت بهره مندند. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۳۲۱) هم چنان اشاعره در بحث رؤیت خداوند متعال، الفاظ قرآن را تحلیل لغوی می کنند و با استفاده از واژگان به اثبات نظریه خود می پردازند. (الاشعری، بی تا: ۶۴)

۲- ۴ - تمسک به نقل در نارسایی ادراک عقلی

معتزله معتقدند که معرفت دینی را نباید بر پایه نقل استوار کرد؛ چون به دور می انجامد. (رضایی، ۱۳۹۳: ۱۵) با این حال، هر دو دستگاه امامیه و اشعری، عقل نظری را به عنوان منبع معرفت پذیرفته اند و از روش های عقلی در استنباط آموزه های اعتقادی بهره می گیرند. تنها در برخی از مسائل که عقل راهی برای

کشف و استنباط آن‌ها ندارد، به نقل تمسک می‌کنند. کراچکی، شاگرد شیخ مفید در کتاب کنز الفوائد بیان می‌کند که خداوند متعال در هر زمانی، حجت‌های خویش را میان مردم قرار می‌دهد تا آن‌ها را نسبت به استدلال‌های عقلی بیدار کنند و آن‌چه را تنها با نقل ثابت می‌شود، به آن‌ها بفهمانند. (کراچکی، ۱۴۱۰: ۲۴۲/۱)

ابوالحسن اشعری، اسماء و صفات الهی را توقیفی دانسته است و بیان می‌کند که جایز نیست نام‌هایی را بر خداوند متعال اطلاق کنیم، مگر این‌که خود خداوند یا رسولانش این نام را بر خداوند اطلاق کرده باشند. (الأشعری، بی تا: ۲۵) همین مسئله، زمینه‌ساز یکی از مناظره‌های معروف اشعری با استادش شد. البته معتزله با اشاعره هم عقیده‌اند که تنها اسم‌هایی را می‌توان بر خداوند اطلاق کرد که خداوند به خودش نسبت داده باشد و اختلاف تنها در استدلال است که معتزله با قیاس اثبات می‌کنند، ولی اشاعره، مسئله را توقیفی می‌دانند. (صبحی، ۱۴۰۵: ۱۲۸/۲)

نویسنده کتاب مواقف، بخشی از جلد آخر را به عنوان «السمعيات» مطرح می‌کند و آن را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول، آن‌چه سمع بر آن متوقف است که همان اثبات نبوت باشد یعنی ابتدا باید نبوت ثابت شود تا بتوان از ادله نقلیه استفاده کرد و بخش دوم، آن‌چه بر سمع متوقف است یعنی با دلیل نقلی باید آن را به اثبات برسانیم. (ایجی، ۱۳۲۵: ۲۱۷/۸)

۳ - اشتراکات دستگاه کلامی اشعری و امامیه در روش استنباط از قرآن و حدیث
مقصود از روش استنباط، مجموعه شیوه‌هایی است که متکلم برای کشف و شناخت حقیقت از نصوص با دوری از لغزش به کار می‌بندد. (میرجلیلی، ۱۳۹۷: ۵۷) اکنون به اشتراکات روشی دو دستگاه در استنباط آموزه‌های کلامی اشاره می‌کنیم که عبارتند از:

۳-۱ - ظهورگیری

متکلم مسلمان، قرآن و سنت را از منابع کشف عقاید صحیح می‌داند. ابتدا عقیده صحیح را از قرآن و سنت استنباط می‌کند و سپس برای اثبات آن از عقل یا نقل یا

هر دو بهره می‌گیرد. برخی از روایات و آیات قرآن به طور صریح و بدون احتمال خلاف بر مطلبی دلالت دارند، مانند دلالت صریح آیات قرآن بر اصل توحید و نبوت. این در حالی است که برخی دیگر از آیات و روایات در یک مطلب ظهور دارند. به این صورت که احتمال خلاف در مقصود از آیه و روایت وجود دارد. البته این احتمال خلاف به اندازه‌ای نیست که عقلا دست از ظهور بردارند. برای نمونه، صدوق در کتاب معانی الاخبار، در اثبات ولایت حضرت علی علیه السلام بیان می‌کند که ممکن است کسی در استظهار بگوید شاید پیامبر، معنایی را قصد کرده باشد که ما نمی‌فهمیم؛ چون ما به زبان احاطه کامل نداریم. ایشان این احتمال خلاف را در فروپاشی ظهور مؤثر نمی‌داند و می‌فرماید این احتمال باعث می‌شود که ما در همه کلمات پیامبر و قرآن بگوییم شاید چیزی را قصد کرده است که در لغت به کار نمی‌رود. (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۷۰)

گاهی ممکن است متکلم، مراحل ظهورگیری را درست نییاید و در استظهار با خطا مواجه شود. همان طور که بسیاری از فرقه‌ها برای اثبات عقاید خود به آیات قرآن استناد کرده‌اند و ادعا دارند که آیات در دعوی آن‌ها ظهور دارند. این به خطا رفتن‌ها از آن روست که بدون این که فهم درستی از قرآن داشته باشند، به برخی از آیات متشابه قرآن استناد کرده‌اند تا جایی که حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در سفارش به یاران خود می‌فرمود که با قرآن بر مخالفان احتجاج نکنید؛ چون قرآن، تاب معانی متعددی را دارد، بلکه در مناظره و احتجاج بر آن‌ها از سنت استفاده کنید. (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۶۵)

هم‌چنین در روایتی دیگر، امام، فقیه حقیقی را فردی می‌داند که بتواند گوشه و کنایه‌های کلمات اهل بیت را بفهمد؛ زیرا کلام را قابل تحمل هفتاد معنی می‌داند به این صورت که می‌توان از یک سخن، ادعای ظهورهای متفاوتی ارائه داد. (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲) حتی خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خطبه‌ای در مسجد خیف بر این نکته تأکید فرمود که حدیث ایشان خوب فهمیده شود، ولی همان طور که شنیده شده است، بیان شود؛ زیرا ممکن است فردی که کلام ایشان به او می‌رسد، از ناقل کلام، فقیه‌تر باشد (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۰۳/۱) و بتواند استفاده‌های بهتری از کلمات ایشان داشته باشد.

تمام سخن این است که با شواهد و قراین، ظهور روایت و آیه در مطلبی به درجه اطمینان برسد و تنها ادعای ظهور کفایت نمی‌کند، چنان‌که امام عسکری علیه السلام در جواب به فیلسوف عراق، اسحاق کندی که قصد تألیف کتابی درباره تناقض‌های قرآن داشت، فرمود: «آیا روا نیست که گوینده این قرآن، غیر از آن‌چه را تو برداشت کرده‌ای، اراده کرده باشد؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۳۹۲)

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات الامامیه از روایات استظهار می‌کند که بحث در قضا و قدر ممنوع است. (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۳۴) شیخ مفید در نقد نظریه صدوق، حجیت ظهور را زیر سؤال نمی‌برد، بلکه روایات یادشده را شاذ می‌خواند و از طرفی دیگر، با احتمال دادن وجوه دیگری در ظهور، استظهار ایشان را صائب نمی‌داند. در نتیجه، دو دانشمند امامی با دو رویکرد متفاوت کلامی، اصل ظهور را حجت می‌دانند. تنها محل نزاع هر دو در این است که آیا این ظهور (ممنوعیت ورود در بحث قضا و قدر) ثابت است یا نه؟

اشاعره نیز در بحث افضل بودن پیامبر نسبت به ملائکه به ظاهر آیه قرآن تمسک کرده‌اند. در شرح موافق، استدلال افضل بودن را از باقلانی نقل می‌کند: «خداوند متعال به ملائکه دستور می‌دهد بر آدم سجده کنند و آن‌چه به ذهن سبقت می‌گیرد و تبادر به ذهن دارد، این است که آن کس که مقام پایین‌تری دارد، مأمور به سجده می‌شود و خلاف این مطلب (سجده‌کننده افضل باشد) به ذهن تبادر ندارد». (ایجی، ۱۳۲۵: ۸/۲۸۴-۲۸۳) به بیان دیگر، ظهور افضلیت انبیا بر ملائکه را از دو جهت ثابت کرده است: یکی، از راه صحت حمل افضلیت برای مسجود و نادرست بودن حمل افضلیت برای ساجد. در نتیجه، اشاعره با ظهورگیری از آیه مبارکه در اثبات یک گزاره اعتقادی با امامیه مشترکند.

۳-۲. حجیت دلالت التزامی

فرآیند استنباط گاهی با تأمل در یک گزاره و گاهی نیز با ملاحظه میان دو گزاره اتفاق می‌افتد و با این نکته، مبحث ملازمات در استنباط احکام فقهی به دو صورت مطرح شد. اگر ملازمه در مواردی مانند وجوب مقدمه بود که ملازمه کلیه داشت و مخصوص مورد خاصی نبود، در علم اصول فقه مطرح شد و موارد ملازمه جزئی در فقه مطرح شد، مانند این که پوشاندن وجه و کفین بر زن واجب نیست و می‌تواند

وجه و کفین خود را نپوشاند. با این حال، آیا میان واجب نبودن ستر با جواز نظر مردان به وجه و کفین ملازمه وجود دارد یا نه؟

همان گونه که در میان فقیهان از این دلالت التزامی استفاده شده، موارد زیادی از گزاره‌های اعتقادی نیز برگرفته از دلالت‌های التزامی است، مانند این که با آیه «اطاعت اولوالامر»، امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام را اثبات کرده‌اند، به این صورت که لازمه امر به اتباع این است که آن فردی که باید از او تبعیت کنیم، معصوم باشد؛ زیرا غیر معصوم فضیلتی ندارد تا سبب وجوب اطاعت از او گردد. از طرفی دیگر، تنها علی بن ابی طالب علیه السلام است که معصوم است و از لازمه این آیه و اجماع بر عصمت علی علیه السلام نتیجه گرفته می‌شود که مقصود از اولوالامر، علی علیه السلام است. (حلی، ۱۴۲۷: ۵۰۳)

امامیه با ادله مختلف، افعال انسان را به خود او نسبت می‌دهند که در برخی از ادله، از دلالت التزامی برای اثبات این منظور استفاده کرده‌اند، مانند این که لازمه آیات مدح مؤمنین بر ایمان و ذم آن‌ها بر کفر این است که فرد مؤمن و کافر در کار خویشتن، مختار باشد و افعالش به او مستند باشد و اگر چنین نباشد، آن شخص، مستحق مدح یا ذم نخواهد بود. (همان: ۴۲۹)

هم‌چنین در روایت است که حاکم اسلامی برای مناظره با یک قدری از امام باقر علیه السلام استمداد می‌کند و امام، فرزندشان، امام صادق علیه السلام را به این مناظره می‌فرستد. در مناظره، وقتی آن قدری از امام می‌خواهد که هر سؤالی دارد، از او بپرسد، امام از او می‌خواهد تا سوره فاتحه را بخواند و وقتی به آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» می‌رسد، امام به او می‌فرماید: «اگر همه اعمال به انسان واگذار شده است، پس چرا از خداوند طلب کمک می‌کنی؟» امام از لازمه این آیه برای رد تفویض استفاده کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۵/۵)

اشاعره نیز در بحث اثبات عصمت پیامبران از دلالت التزامی بهره گرفته‌اند. قرآن کریم، انسان‌ها را به دو دسته تقسیم کرده است: یک دسته، حزب الله و دسته دیگر، حزب الشیطان. لازمه این تقسیم آن است که انبیا، معصوم باشند؛ زیرا اگر انبیا از گناه کاران باشند، از حزب شیطان خواهند بود. چون اطاعت کنندگان قطعاً از حزب الله هستند، اگر گناه کاران نیز از حزب الله باشند، تقسیم‌بندی بی‌معنا



خواهد بود. پس گناه کار بودن انبیا صحیح نیست. از طرفی دیگر، گناه کار بودن انبیا باعث می‌شود که انبیا در شمار خاسرین باشند. از جایی که زاهدین امت، رستگاران هستند، یک زاهد می‌تواند از پیامبران برتر باشد که این باطل است. در نتیجه، طبق تقسیم‌بندی، پیامبران باید از حزب الله باشند نه حزب الشیطان و باید از مقام عصمت بهره‌مند باشند. (ایچی، ۱۳۲۵: ۸/۲۶۷)

اشاعره، شفاعت پیامبر را در کاستن گناه کاران اثرگذار می‌دانند و این مطلب، لازمه امر خداوند به پیامبر در مورد طلب آمرزش برای مؤمنان است و آن‌ها بعد از اثبات این که فاسقان نیز جزء مؤمنان هستند، بیان می‌کنند: «وقتی خداوند متعال، پیامبر را به طلب آمرزش امر می‌کند و پیامبر نیز از خداوند می‌خواهد که درخواست او رد نشود. بنا بر این، خداوند نیز اجابت می‌کند و لازمه آن این است که شفاعت پیامبر در حق فاسقان نیز تأثیرگذار باشد». (رازی، ۱۹۸۶: ۲/۲۴۵)

۳-۳- حل تعارض مفهومی میان دو متن

گاهی میان دو متن یک گوینده، تنافی و ناهماهنگی وجود دارد. این مطلب نسبت به بشر و غیر معصوم کاملاً طبیعی است. از همین رو، قرآن کریم در اثبات آسمانی و الهی بودن خود بیان می‌کند که اگر قرآن از نزد غیر خداوند بود، تناقض‌های زیادی در آن می‌یافتند. (نساء: ۸۲) با این حال، گاهی میان دو متن قرآن یا حدیث، تعارض بدوی وجود دارد که با تدبّر و دقت، آن تنافی برطرف می‌شود. یکی از وظایف دستگاه کلامی نیز همین است که در پی رفع این تناقض بکوشد و در نتیجه، یا متکلم با تبیین بهتر، تعارض را ریشه‌کن می‌کند یا میان دو متن به گونه‌ای جمع می‌کند؛ البته جمعی که شواهد و قراین نقلی یا عقلی داشته باشد.

هر دو دستگاه اشعریه و امامیه با توجهی که به نقل دارند، در موارد مختلف با این پدیده روبه‌رو شده و برای موارد مختلف، چاره‌ای اندیشیده‌اند. برای مثال، هر دو دستگاه در بحث صفات خبریه خداوند متعال برای رفع تناقض میان آیات کوشیده‌اند.

با این که قرآن کریم در آیات متعددی بر این مطلب تأکید دارد که خداوند شباهتی به مخلوقات ندارد، ولی آیاتی مشاهده می‌شود که معنای شباهت به

مخلوقات را تداعی می‌کند، مانند «وَالسَّمَاءَ بَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات: ۴۷) یا «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف: ۵۴) یا «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳) و «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (حج: ۶۱). در هر کدام از این آیات یک نحوه شباهت با مخلوقات به ذهن تداعی می‌شود که در نتیجه، با آیاتی دیگر نظیر «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص: ۴) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شورا: ۱۱) سازگاری ندارد.

گفتیم که هر دو دستگاه در رفع تعارض کوشیده‌اند. امامیه با توجه به دسته‌بندی آیات قرآن به محکم و متشابه سعی دارند تا آیات متشابه را به گونه‌ای بر معانی دیگری حمل کنند؛ زیرا آیات محکمت به گونه‌ای روشن است که جای بحث و گفت‌وگو در آن نیست و این آیات محکمت در قرآن، «أمّ الكتاب» نامیده می‌شوند یعنی اصل و مرجع و توضیح‌دهنده آیات دیگرند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۹/۲) از طرفی دیگر، اجماع بر این است که این آیات به تأویل برده شوند. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۱۶۵)

این تأویل، مخصوص امامیه نیست؛ زیرا غزالی از احمد بن حنبل نقل کرده که سه حدیث را به علت منافات با عقل تأویل کرده است. پس هر جا منافات باشد، آن منافات را باید برداشت و دست به تأویل برد. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۱۶۷) زمانی که علت تأویل را منافات دانستیم؛ هر جا این منافات احساس شود، تأویل راه‌گشاست. علمای امامیه، صفات خبریه موهم تشبیه و تجسیم را به تأویل می‌برند و نظایر معنوی مناسبی را برای آن تأویل از خود قرآن استفاده می‌کند. مثلاً در آیه سوره ذاریات؛ «وَالسَّمَاءَ بَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» با توجه به آیه‌ای دیگر از سوره ص؛ «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ»، مقصود از «آیدی» را قوت و نیرومندی می‌داند. (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۲۳)

عده‌ای دیگر از امامیه نیز به تأویل همین آیه پرداخته‌اند؛ با این تفاوت که با شاهدی دیگر از قرآن کریم، مقصود از «آیدی» را نعمت‌ها می‌داند. (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰) در نتیجه، هر دو گروه در تأویل بردن آیه اختلاف نظر ندارند، ولی در این اختلاف نظر دارند که چه معنایی را از آن برداشت کنند.

۱. أحدها: الحجر الأسود يمين الله في الأرض. و ثانيها: قوله: ﴿إِنِّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن﴾. و ثالثها: قوله تعالى: «أنا جليس من ذكرني».

اشاعره در مواجهه با این تنافی دست به تأویل نمی‌زنند، ولی برای جمع میان دو دسته ادله، راهی می‌جویند. آنان «آیدی» را برای خداوند ثابت می‌کنند، اما با افزودن این قید که «مانند دست‌های مخلوقات نیست»، تنافی میان دو آیه را رفع می‌کنند. (صبحی، ۱۴۰۵: ۶۹/۳)

فخر رازی در کتاب عصمة الانبياء وقتی با آیاتی مواجه می‌شود که به ظاهر با آیات دال بر عصمت انبیا سازگاری ندارد، برای جمع میان آیات کوشش می‌کند، مانند آن چه در مورد حضرت یونس علیه السلام آمده است که او را به مغاضب توصیف کرده، در حالی که به حکم آیات قرآن، این حالت غضب، ممنوع است و باید در مقابل حکم پروردگار صبر پیشه می‌ساخت؛ چون آیه قرآن می‌فرماید: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ». پس غضب حضرت یونس علیه السلام ممنوع بوده است.

ایشان در برطرف کردن تعارض مفهومی میان ادله اثبات عصمت انبیا و این قسمت از آیه شریفه بیان می‌کند که درست است که آیه دلالت می‌کند که وی، عصبانی و غاضب بوده است، اما از آیه نمی‌توان استفاده کرد که او از خداوند یا حکم خداوند غضبناک بوده است. پس این قسمت از عبارت هیچ منافاتی با عصمت ایشان ندارد و این که خداوند به پیامبر می‌فرماید: «مانند صاحب‌الحوث مباش»، از این جهت نیست که گناهی از او سر زده باشد، بلکه از این جهت است که بهتر بود بر این امتحان صبوری کند و خداوند برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بهترین منازل را اراده کرده و از او خواسته است مانند یونس پیامبر کم‌صبوری نکند. (رازی، ۱۴۰۹: ۱۱۵-۱۱۴)

۳-۴ - استدلال‌پذیر کردن متن

یکی از موارد دیگری که متکلمان امامیه و اشاعره به آن پرداخته‌اند، این است که متون نقلی را در شکل استدلال مطرح کرده‌اند، به این صورت که آیه و روایت در نگاه اول به عنوان دلیل بر مطلبی به حساب نمی‌آید و متکلم با ایجاد حلقه‌های وصل، استدلال مخفی متن را نمایان می‌کند.

در اثبات عصمت انبیا از آیه‌ای استفاده شده است که در نگاه اول با عصمت ارتباطی ندارد، ولی می‌تواند تشکیل‌دهنده یک ساختار استدلالی برای عصمت انبیا باشد. خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».

طبق این آیه شریفه، پیروی از پیامبر بر ما واجب است. در نتیجه، اگر عصمتی در کار نباشد، ممکن است پیامبر، حرامی را واجب و حلالی را حرام کند و ما نیز باید از او اطاعت کنیم و این امر قطعاً باطل است؛ چون به قبیح فرمان دادن، قبیح است. پس ملزوم نیز که عدم عصمت باشد، باطل است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۴۶)

مکتب اشعری نیز در مبحث عصمت از متون دینی استمداد جسته و آیه شریفه را در قالب یک استدلال برای اثبات عصمت پیامبران از گناهان مطرح کرده است، با این بیان که اگر پیامبر، معصوم نباشد و مرتکب گناه شود، تبعیت از پیامبر در انجام این گناه بر ما حرام می‌شود؛ چون ارتکاب گناه، حرام است. با این حال، چون قرآن، ما را به تبعیت از پیامبر دعوت می‌کند، حرمت تبعیت منتفی می‌شود. در نتیجه، ثابت می‌شود که پیامبران معصومند. (ایچی، ۱۳۲۵: ۲۶۵/۸)

آنان برای این آیه، قالب دیگری از استدلال مطرح کرده‌اند، به این صورت که اگر پیامبر گناه کند، یا وظیفه داریم از او تبعیت کنیم که صحیح نیست، یا وظیفه تبعیت نداریم که در این صورت، با فرمان «فاتبعونی» سازگاری ندارد. پس وقتی صدور گناه و فسق چنین توالی فاسدی در پی داشته باشد، نتیجه می‌گیریم که پیامبر باید معصوم باشد. هم‌چنین با استفاده از آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» در شکل یک استدلال برای اثبات عصمت انبیا بیان کرده‌اند که اگر گناه از پیامبر صادر شود، واجب است مردم پیامبر را سرزنش کنند؛ زیرا نهی از منکر بر آنان لازم است، ولی آیه شریفه، ایذاء النبى را ممنوع می‌داند. بنا بر این، سر زدن گناه از پیامبر محال است. (رازی، ۱۴۰۹: ۲۹)

نتیجه‌گیری

اشاعره و امامیه از طرفداران مکتب جامعه به حساب می‌آیند و عقل به همراه نقل در ساحت‌های گوناگون دستگاه کلامی آنان نقش‌آفرین بوده است. در نتیجه، در هر کدام از ساحت‌های استنباط، تبیین، اثبات و دفاع می‌توان مبانی و روش‌های مشترکشان را کشف کرد. با تأمل در آثار دو دستگاه، مبانی و روش آن‌ها در استنباط را جمع‌آوری کردیم. مبانی دو دستگاه یعنی همان اصول و باورهای آن‌ها در ساحت استنباط از این قرار است که هر دو دستگاه، نقل متواتر را در استنباط،

حجت دانسته و به آن تمسک جسته‌اند. از طرفی دیگر، خبر واحد را با معیارهای اعتبارسنجی، مرجع کشف آموزه‌های اعتقادی دانسته‌اند. از دیگر مبانی مشترک این دو دستگاه آن است که قرآن کریم را مصون از تحریف دانسته‌اند. اشتراک دیگر آن‌ها در مبانی این است که اگر عقل در جایی برای کشف آموزه‌های اعتقادی، راهی نداشته باشد، نقل را حجت می‌دانند. با این حال، در کشف روش‌های مشترک این دو دستگاه در استنباط، ظهورگیری از نصوص و کشف دلالت‌های التزامی از آن‌ها را می‌توان از روش‌های مشترکشان معرفی کرد، چنان که این دو دستگاه در جایی که نصوص با یکدیگر تعارض ظاهری و غیر مستقر دارند، به حل تعارض می‌پردازند. هم‌چنین در استنباط برای کشف استدلال‌های درون وحی با اضافه کردن اجزای محذوف استدلال، نصوص کلامی چون قرآن کریم را استدلال‌پذیر می‌کنند.

کتاب‌نامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ دوم.
۳. ابن قیم الجوزية، محمد بن ابی بکر، (۱۴۱۸ق)، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية المعطلة، بيروت: دار الفكر، چاپ اول.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، چاپ سوم.
۵. استرآبادی، محمدامین، (۱۴۲۶ق)، الفوائد المدنيه و بذيله الشواهد المكيه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ دوم.
۶. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، (۱۳۹۷ق)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، چاپ اول.
۷. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، (بی تا)، اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، چاپ اول.

۸. انصاری، مرتضی، (۱۴۳۴ق)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۹. ایچی، میرسید شریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
۱۰. آمدی، ابوالحسن سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، أباکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: دار الکتب.
۱۱. آمدی، ابوالحسن سیف‌الدین، (بی تا)، الإحكام فی أصول الأحكام، تحقیق: عبدالرزاق عقیف، بیروت: المکتب الإسلامی.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۳۲ق)، شرح العقائد النسفیة، بی جا: مکتبة البشری للطباعة و النشر.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: موسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۱۴. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۹ق)، عصمة الأنبياء، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم.
۱۵. رازی، فخرالدین، (۱۹۸۶م)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة، چاپ اول.
۱۶. رضایی، جعفر، (۱۳۹۳ش)، «جاگاه عقل در کلام امامیة در مدرسه کلامی بغداد»، فصل نامه علمی - پژوهشی انجمن کلامی حوزه، سال دوم، شماره ۴.
۱۷. زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۳ق)، البحر المحيط فی اصول الفقه، غردقه: دار الصفوه، چاپ دوم.
۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، راهنمای حقیقت، تهران: نشر مشعر، چاپ پنجم.
۱۹. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول.
۲۰. صافی، لطف‌الله، (۱۴۲۸ق)، بیان الاصول، قم: دایره التوجیه و الارشاد الدینی فی مکتب المرجع الدینی آية الله العظمی الشیخ لطف‌الله الصافی گلپایگانی، چاپ اول.
۲۱. صبحی، احمد محمود، (۱۴۰۵ق)، فی علم الکلام دراسة فلسفیة لآراء الفرق الإسلامیة فی اصول الدین، بیروت: دار النهضة العربیة، چاپ پنجم.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۳. علم‌الهدی، علی بن الحسین، (۱۳۷۶ش)، الذریعة إلى أصول الشریعة، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
۲۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۲۵. کراجکی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، تحقیق و تصحیح: عبدالله نعمه، قم: دار الذخائر، چاپ اول.

۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ش)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم.
۲۸. مفید، محمد بن محمد، (الف) (۱۴۱۳ق)، تصحيح اعتقادات الإمامية، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول.
۲۹. مفید، محمد بن محمد، (ب) (۱۴۱۳ق)، عدم السهو النبي، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۳۰. مكارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسير نمونه، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۳۱. ميرجلیلی، علی محمد، (۱۳۹۷ش)، روش و مبانی فقه الحدیث، یزد: دانشگاه یزد.