

نگاهی به ادله عقلی ضرورت نبوت

مجید خاموشی*

چکیده

اصل نبوت یا همان «نبوت‌عامه» یکی از اصول بنیادین ادیان الهی است؛ در هیچ دین و مسلکی، یا دست کم در هیچ دین الهی، انفکاک میان دین و پیامبر ادعا نشده است. مبحث نبوت متکی بر یقین به وجود خدای عادل و حکیم است؛ از این رو مسئله توحید و صفات الهی، همچون عدل و حکمت، در این نوشتار مفروغ‌عنه به حساب آمده‌اند.

برای اثبات نبوت‌عامه دلایل محکم عقلی وجود دارد؛ نکته مهم و قابل توجه آن است که عالمان شیعه در بسیاری از این دلایل، بعضی از مقدمات براهین مذکور را مسلم و مفروغ‌عنه دانسته و آنها را بررسی نکرده‌اند یا در جایگاه دیگری به اثبات آن پرداخته‌اند؛ مثلاً وقتی از برهان حکمت الهی در راستای اثبات ضرورت نبوت‌عامه بهره برده‌اند، برای اثبات ناتوانی عقل در رساندن بشر به سعادت و کمال (به‌عنوان یکی از مقدمات این برهان) دلیلی نیاورده‌اند. همین موارد زمینه‌ساز نقد «دلایل عقلی ضرورت نبوت» را از سوی برخی فراهم کرده است. منتقدان، مهم‌ترین براهین عقلی اثبات ضرورت نبوت‌عامه را نقد می‌کنند و اصرار دارند که چنین ضرورتی غیرقابل اثبات است و عقل و تجربیات علمی بشر، به‌تنهایی می‌تواند او را به سرمنزل مقصود برساند!

یکی از کتاب‌هایی که در سال‌های اخیر با همین موضوع نگارش شده است، کتاب «نقد مبانی نظری نبوت»، مجموعه مقالات حجت‌الله نیکویی است. وی در این مقالات اصرار دارد که اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های متکلمان مسلمان برای دفاع از ضرورت نبوت‌عامه، ناتمام و فاقد اعتبار عقلانی است؛ از این رو در نوشتار حاضر کوشیده‌ایم پیش‌فرض‌های کلامی ضرورت نبوت‌عامه را بررسی و مدلل سازیم.

کلید واژگان: نبوت‌عامه، برهان حکمت، برهان لطف، برهان عدالت، معاد، عقل، تجربه بشری.



روش پاسخگویی

شایان ذکر است که برای پاسخگویی به شبهات مذکور، دو روش به کار گرفته شده است ابتدا، به مسائل کلی و مهمی که در نوشتار مزبور بر آن تکیه شده، پاسخ داده شده، و در مرحله بعد، ذیل هر کدام از نقدها، پاسخ‌های مناسبی ذکر شده است. تلفیق این دو روش کلی‌نگر و جزئی‌بین، باعث شده است تا خواننده - در ادامه بحث - با دیدن و مواجهه با پاسخ جزئی و تک‌گزاره به شبهات از کلیت بحث و اشکال اساسی به آن خالی‌الذهن نباشد و گمان نکند که شبهه دارای اشکالات اساسی نیست و همچنین در مواجهه با پاسخ‌های کلی، از تطبیق آن بر اشکالات وارده؛ مطمئن شده و کارایی این کلیات را در پاسخ به تک تک شبهات به خوبی دریابد و احساس نشود که به کلی گویی بسنده شده است. تا خواننده با دیدن پاسخ شبهات به صورت کلی از کلیت بحث و اشکالات اساسی، خالی‌الذهن نباشد و سپس با دیدن پاسخ‌های جزئی، از تطبیق پاسخ‌های کلی بر اشکالات وارده و کارایی آن در پاسخ به تک تک شبهات مطمئن شود.

پیشینه بحث و اشکال

یکی از سؤالاتی که درباره انبیاء الهی و رسالت آنان ممکن است مطرح شود، علت نیاز به چنین انسان‌هایی است که از سوی خداوند و با ادعای هدایت و برای رساندن افراد و جامعه به درجات بالاتر و برتر؛ در جوامع بشری ظهور و بروز یافته‌اند. سؤال از این جا نشأت می‌گیرد که با توجه به عقل و فهم و فطرت انسانی که همزاد آفرینش انسان است و با این ابزار به درستی می‌تواند راه را از چاه تشخیص داده و سعادت و رشد خود را مدیریت و برنامه ریزی کند، چه نیار به ابزار دیگری برای هدایت اوست که انسان برای رسیدن به هدف؛ باید از آن تبعیت کند؟!

در قرن هجدهم که عصر عقل و روشنگری نامیده شده، شاهد جهش و پیشرفت فوق‌العاده انسان در عرصه علم بودیم. در آن زمان، انسان توانست سلطه و قدرت خود را بر نظام طبیعت تحمیل کند و در پی آن، عالمان نظری هم‌چون دانشمندان و تجربه‌گرایان مدعی رشد و بلوغ عقل در حوزه دین شدند؛ تا آن‌جا که اعلام کردند انسان برای شناخت مقام الهی قدسی، احتیاجی به شریعت و دین آسمانی ندارد. خداپرستان طبیعی، اندیشه مزبور



را تبلیغ و ترویج می‌کردند. آنان از پذیرش مرجعیت و حجیت ادیان و کتب آسمانی سرباز می‌زدند و معتقد بودند که عقل نباید در قید و بند خطوط قرمزی مثل کتاب مقدس و کلیسا توقف کند. در آن قرن، با ظهور نهضت روشنگری، اندیشه بسندگی به عقل و تجربه در همه شاخه‌های علوم، قوت گرفت و در چنین فضایی، الهیات طبیعی و تفکر دئیسم^[۱] پدید آمد. دائرةالمعارف راتلج ضمن ارائه دو معنا از دئیسم، آن‌ها را با هم مقایسه کرده است:

«دئیسم» در معنای معروفش، اظهار می‌دارد که یک موجود متعالی، جهان را آفریده، اما سپس مانند یک مالک غایب از ملک، آن را رها کرده تا خودش به کار خود ادامه دهد. دئیسم در معنای صحیحش به یک خالق الهی برای جهان اعتراف می‌کند، اما هر نوع وحی الهی را رد می‌کند و اعتقاد دارد عقل بشر به تنهایی کافی است تا برای ما یک زندگی دینی و با اصول اخلاقی صحیح فراهم کند» (کریمی، آشنایی با مکتب دئیسم، ۱۳۸۲، ش ۷۴).

طبق چنین رهیافتی، بشر خودکفاست و می‌تواند همه مشکلات خود را حل کند و هیچ منبع معتبر دیگری وجود ندارد که بتوان با توسل به آن و با اعتقاد به حجیت آن، مشکلات بشر را حل کرد؛ زیرا عقل می‌تواند هم احتیاجات انسان را بشناسد و هم راه برآوردن آنها را (صادقی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴).

بنابراین اتکا بر عقل در کشف راه‌های زندگی سعادت‌مندان و رسیدن به کمال اخروی، مطلب جدیدی نیست و مشابه آن در قرون اخیر در غرب مطرح بوده است.

نقد کتاب «نقد مبانی نظری نبوت»:

نویسنده کتاب «نقد مبانی نظری نبوت»^[۲] در صدد ابطال دلایل عقلی اثبات نبوت است. ایشان چهار دلیل اقامه شده بر ادله ضرورت نبوت را که همان: ۱- حکمت الهی، ۲- قاعده لطف، ۳- نیاز به واسطه میان خدا و انسان، ۴- علم عنایی خداوند به نظام احسن است را بیان کرده و مقدمات و مبانی آن را نقد و رد می‌کند.

ثقل مطالب ایشان که در نقدها بسیار مورد استفاده قرار گرفته است، دو چیز است:

اول: عدم اثبات عقلی و پیشینی معاد است، لذا مفاهیمی همانند سعادت اخروی در تعاریف و براهین اثبات ضرورت نبوت را مورد مناقشه قرار میدهد.^[۳]

دوم: کفایت عقل و فطرت و وجدان انسانی در کشف و شناخت راه رسیدن به سعادت و کمال.



از این جهت؛ سه مقوله معاد، عقل و اخلاق به عنوان کلیات مورد بررسی قرار گرفته و تمامی اشکالات مستشکل به این سه مقوله (در تمام کتاب و در براهین مختلف)، ذیل عنوان مربوطه پاسخ داده شده است، سپس به صورت جزئی و مجزا به اشکالات ایشان به چهار دلیل اثبات ضرورت نبوت که در بالا آمد، پرداخته شده و پاسخ داده شده است.

۱. معاد (دلایل عقلی اثبات معاد)

به دلایل پیش گفته ابتدا لازم است دلائل عقلی اثبات معاد ارائه شود. مستشکل در خصوص معاد به زعم عدم اثبات عقلی و پیشینی آن، مفاهیمی همانند سعادت اخروی را در تعاریف و استدلالات خود، مورد مناقشه قرار داده است که نقد و بررسی آن را با ذکر مقدمه‌ای آغاز می‌کنیم.

یکی از مسائل مهمی که از دیرباز مورد توجه عقلا و فلاسفه بوده، مسأله معاد و زندگی بعد از مرگ و تبیین آن است. درباره مفهوم معاد، نظرات مختلفی بیان شده است؛ از جمله:

رجوع و بازگشت به موطن اصلی (ربانی، ۱۳۷۶، ص ۱۴).

زندگی بعد از مرگ (الله وردیخانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷).

عالم دیگری همانند دنیا و اجتماع انسان‌ها از اولین تا آخرین (مغنیه، ۱۳۷۱، ص ۵۲).

بازگشت نفس به سوی مبدأ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۲).

انتقال روح از عالم شهادت به عالم غیب (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۵۲۹).

جمع نفوس جزئی به سوی نفس کلی (ابن عربی، بی‌تا، ص ۳۱).

ولی در این‌جا در صدد آن نیستیم که از معاد معهود در اسلام و ادیان آسمانی یا برخی از مسائل آن، مثل معاد جسمانی و بقای نفس صحبت کنیم، بلکه اصل معاد، به معنای جایگاهی برای اِکمال جزا و عقاب با خصوصیات فراتر از دنیای مادی، مورد توجه است.

در باب اثبات معاد، ادله متعددی بیان شده است؛ اما از آن‌جا که در بحث‌های پیشین و مورد قبول مستشکل، خداوندی حکیم و عادل اثبات شده است، تنها به ادله‌ای می‌پردازیم که از راه توحید و صفات خداوند (که مورد قبول مستشکل است)، قابل اثبات باشند.

۱.۱. برهان عدالت

انسان موجودی صاحب‌اختیار است؛ از این رو همه انسان‌ها در انتخاب و انجام کارهای خوب و بد آزادند. در این میان، کسانی یافت می‌شوند که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به بندگان او می‌کنند و در مقابل، تبهکارانی دیده می‌شوند که برای رسیدن به هوس‌های خودشان، بدترین ستم‌ها را در حق خود و دیگران روا می‌دارند و زشت‌ترین جنایت‌ها و ظلم‌ها را مرتکب می‌شوند.

اساساً هدف از آفرینش انسان و مجهز ساختن او به نیروی اراده و انتخاب، فراهم کردن زمینه برای رفتارهای گوناگون و قراردادن وی بر دو راهی‌های حقیقت و باطل و خیر و شر، این است که در معرض آزمایش‌های فراوان قرار گیرد و مسیر تکامل خود را با اراده و اختیار برگزیند تا به پاداش یا کیفر اعمال اختیاری برسد. اما می‌بینیم که نیکوکاران و تبهکاران، در این جهان، به پاداش و کیفر متناسب با اعمالشان نمی‌رسند و چه بسا تبهکارانی که از نعمت‌های فراوانی برخوردار بوده و هستند؛ زیرا اساساً زندگی دنیا ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از کارها را ندارد. آیا در این جهان می‌توان جنایت‌کاری را که هزاران انسان بی‌گناه به دست او کشته شده‌اند، جز یک بار قصاص کرد؟! پس قطعاً سایر جنایاتش بی‌کیفر می‌ماند، و این درحالی است که عدل الهی اقتضا می‌کند که هر کس کوچکترین کار خوب یا بدی انجام دهد، به نتیجه آن برسد. پس باید جهان دیگری باشد و هر فردی به آنچه از پاداش و کیفر و اعمال خود، استحقاق دارد برسد تا عدالت الهی تحقق عینی یابد (سبحانی، ۱۴۲۳ ق، ص ۴۰۵).

توضیح بیشتر: دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، به دلیل محدودیت‌هایش، ظرفیت اجرای کامل عدل را ندارد. چگونه می‌توان شخصی را که دستش به خون هزاران هزار انسان بی‌گناه آلوده است، به سزای اعمالش رساند؟ اشکال نشود: حکم قصاصی که از طرف شریعت به او داده می‌شود، به معنای جزای کامل اوست؛ چرا که اولاً هنوز شریعتی به اثبات نرسیده است! ثانیاً حکم قصاص به معنای جزای کامل نیست و ثالثاً وجدان انسان‌ها که خداوند را عادل و حکیم می‌داند نمی‌پذیرد که چنین شخصی بدون محاکمه یا با محاکمه و تحمل چند سال زندان یا حداکثر قصاص نفس، از زیر بار آن همه ظلم و تعدی خلاص شود.





از آن طرف، کسانی هستند که برای آرامش و آسایش مردم، در راه خداوند تلاش کرده خود را از بسیاری از نعمت‌ها محروم می‌کنند، گاهی با گذشتن از جان خود، برای جامعه‌شان، سلوک در راه خدا^{۱۴} و عزت و آرامش را هدیه می‌آورند. مسلماً هیچ پاداش دنیوی نمی‌تواند جبران‌کننده از خودگذشتگی کسی باشد که دیگر در این دنیا نیست. بنابراین باید جایی غیر از این دنیا باشد که در آن، جزا یا پاداش کامل اعمال، محقق شود.

از جهتی دیگر چه بسیار آراء و نظرات باطلی که براساس آن، فرقه‌ها و مسلک‌های گوناگون شکل گرفته و موجب گمراهی انسان‌های بسیاری شده‌اند، اما نادرستی آن‌ها هنوز مشخص نشده و طرفداران آن‌ها با یقین به صحت عقایدشان از دنیا رفته‌اند. اگر خداوند بخواهد به عدالت رفتار کند (که فرض هم همین است) و عدل مطلق خود را در جایی به نمایش بگذارد، ابتدا باید بین حق و باطل، داوری نماید؛ یعنی بطلان آن‌چه را که عده‌ای حق می‌دانستند، مشخص، و آن‌چه را واقعاً حق است، نمایان کند تا بتواند به معتقدین آن‌ها، جزا یا پاداش کامل و در خور شأن بدهد و آن‌ها را از صحت و سقم مدعاهایشان مطلع کند. در این جا صفت دیگری برای خداوند اثبات می‌شود زیرا خداوند عادل و حکیم، که منبع حق و حق مطلق است، تنها اوست که می‌داند و می‌تواند بین حق و باطل داوری کند (قاضی و حکم) و تنها اوست که می‌تواند جزاء و پاداش کامل را بدهد.

بنابراین، عدالت خداوند اقتضا دارد که به بندگان ظلم نکند و نظامی بیافریند که در مجموع، نظام احسن باشد؛ نه آن که در آن، صالح و طالح سرنوشتی مشابه داشته باشند و فرقی در عاقبت ظالم و مظلوم وجود نداشته باشد.

۲.۱. برهان حکمت

یکی از تقریرهای برهان حکمت بدین‌گونه است که:

از غرایز اصیل انسان، حبّ بقا و جاودانگی است که حکم نیروی محرّکی را دارد که او را به سوی ابدیت سوق می‌دهد و همواره بر شتاب حرکتش می‌افزاید. هیچ انسانی دوست ندارد که از بین برود و دلیل این که برخی از مرگ می‌ترسند و از آن فراری هستند، این است که گمان می‌کنند مرگ پایان کار است و با آن نیست و نابود می‌شوند. قرار دادن چنین میلی در فطرت انسان‌ها، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که جایی برای ظهور و بروز آن وجود داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱).

بنابر دلایلی که گفته شد، اصل معاد و ضرورت آن، با استفاده از عقل، به خوبی قابل اثبات است و برخلاف آنچه مستشکل ادعا کرده،^[۵] جزئیات آن، مانند احقاق حق مظلومان و جزا و پاداش (با توجه به برهان عدالت) و ظهور حیات ابدی بشر (با توجه به برهان حکمت) نیز تنها با کمک عقل اثبات شدنی است.

۱.۳. بررسی اشکالات مرتبط با این بحث (مواردی که مستشکل با ادعای عدم اثبات معاد؛ در صدد اثبات آن بوده است).

اشکال بر مقدمه دوم برهان حکمت بر ضرورت نبوت^[۶]:

در این مقدمه گفته شده: تکامل اختیاری در گرو شناخت صحیح راجع به سعادت و شقاوت دنیا و آخرت است. ایشان در صفحه ۳ از کتاب مذکور آورده است: «در مقدمه دوم این برهان سخن از سعادت و شقاوت دنیا و آخرت آمده است. پیش فرض این مقدمه، توانایی عقل در اثبات معاد است... این پیش فرض مورد تردید بسیاری از فیلسوفان و متکلمان (خصوصاً در عصر حاضر) قرار گرفته است... به هر حال ابتدا باید وجود جهان آخرت و زندگی پس از مرگ را با دلیل عقلی محکم و قاطع اثبات کرد تا بتوان از آن در مقدمه این استدلال استفاده کرد» (نیکویی، بی تا، ص ۳).

پاسخ: همان طور که در براهین فوق گذشت عقل با توجه به صفات الهی می تواند زندگی پس از مرگ را ثابت کند و بسیاری از فیلسوفان و نظریه پردازان معاصر نیز این نکته را تأیید کرده اند (ر.ک: جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸، ص ۳۳۵).

اشکال بر مقدمه سوم برهان حکمت بر ضرورت نبوت:

در این مقدمه آمده است: عقل انسان توانایی کشف و شناخت راه رسیدن به کمال اختیاری و سعادت واقعی را ندارد لذا مستشکل در تبیین سعادت و کمال گفته است: «به زعم دینداران، سعادت واقعی یعنی نجات و رستگاری در آخرت (جهان پس از مرگ)؛ اما همان طور که پیش از این در نقد مقدمه دوم گفتیم، اولاً این تعریف هنگامی درست است و می تواند پشتوانه مقدمه مورد بحث باشد که از پیش و به روش عقلی، وجود زندگی پس از مرگ (آن هم با کیفیتی که در ادیان الهی آمده است) اثبات شده باشد» (نیکویی، بی تا، ص ۵).

پاسخ: همان طور که بیان شد، اصل معاد و برخی از خصوصیات آن، از جمله نمودار شدن حق و برتری حق طلبان بر حق ستیزان به کمک عقل اثبات شدنی است.



۰۲ عقل (اثبات عدم کفایت عقل در هدایت انسان)

یکی از اصلی‌ترین اصول مطروحه و تکیه‌گاه‌های موجود در نوشتار «نقد مبانی نظری نبوت»، توجه به عقل به عنوان تنها عامل هدایت و رستگاری است. در نوشته پیش گفته، عقل، ابزاری معرفی می‌شود که با کمک آن و بدون دخالت هیچ عامل دیگری، می‌توان به سعادت دنیوی و اخروی رسید. به اعتقاد نویسنده، وظیفه پیامبران، رساندن انسان‌ها به سعادت است، و این مهم از عهده عقل برمی‌آید. بنابراین با وجود عقل، نیازی به ارسال رسولان نیست.

برای پاسخگویی به این شبهه، ابتدا باید جایگاه عقل و گستره فهم آن تبیین شود تا روشن شود که آیا عقل می‌تواند جایگزین پیامبران باشد یا خیر؟

۱. ۲. مدرکات عقل

مدرکات عقل براساس یک تقسیم‌بندی دوگونه است:

الف. ادراک اموری که با افعال و رفتار انسان ارتباط ندارند.

ب. ادراک اموری که مربوط به اعمال و رفتار انسان است.

از این رهگذر، عقل به دو قوه تقسیم می‌شود:

اول، قوه‌ای که امور دسته اول را درک می‌کند، مثل علم به آسمان و زمین، که آن را «عقل نظری» می‌نامند و مبنای حکمت نظری است.

دوم، قوه‌ای که امور دسته دوم را درک می‌کند، مانند علم به زیبایی عدالت و زشتی ظلم،

که آن را «عقل عملی» می‌نامند و مبنای حکمت عملی و اخلاق است.

۲. ۲. حسن و قبح عقلی

بحث حسن و قبح در دایره عقل عملی مطرح می‌شود.^[۷] مسأله این است که آیا عقل در ادراک حسن و قبح امور استقلال دارد و به تنهایی قادر به درک و تشخیص آنهاست یا به کمک و راهنمایی شرع نیاز دارد؟ اگر قائل به استقلال عقل در ادراک حسن و قبح امور شدیم، از آن به حسن و قبح عقلی تعبیر می‌کنیم.



عده‌ای از متکلمان اسلامی - که به معتزله معروف شدند - به شدت طرفدار حسن و قبح عقلی بودند و مسأله «مستقلات عقلیه» را طرح کردند. آنان می‌گفتند: ما به روشنی درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوت‌اند عقول ما بدون این که نیازی به ارشاد شرع داشته باشند، این حقایق مسلم را درک می‌کنند.

برای حسن و قبح، سه معنا ذکر شده است:

کمال و نقص، مصلحت و مفسده، مدح و ذم. طبق تصریح برخی از متکلمین، آن قدر این موضوع حسن و قبح عقلی روشن است که حتی اشاعره در دو معنای اول آن به مخالفت برخاستند، بلکه فقط می‌گفتند ما نمی‌توانیم در صورتی که فعلی حسن (به معنای کمال یا دارا بودن مصلحت) از شخصی سر زد، بدون اذن و خواست شارع، او را شایسته مدح و پاداش بدانیم و همین طور در صورتی که کار قبیحی (به معنای نقص یا داشتن مفسده) انجام داد، او را یقیناً شایسته ذم و عقاب بدانیم! (ربانی گلیپایگانی، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۹).

البته واضح است که نمی‌توان کسی را که کاری کامل و دارای مصلحت می‌کند شایسته مدح ندانست یا کسی را که کاری دارای مفسده و نقص می‌کند، مستحق عقاب و ذم به حساب نیاورد؛ چرا که این دو از مقوله سبب و مسبب هستند (همان).

امروزه همین نظریه مورد قبول واقع شده^[۸] و حسن گزاره‌هایی مانند کمک به مظلوم، ظلم نکردن به دیگران و خوش اخلاق بودن با دیگران و قبح گزاره‌هایی مانند ظلم و تعدی به دیگران، تجاوز به حقوق مردم، دروغ و تهمت و... برای همگان روشن گشته است. اساساً این موضوع، درون دینی نیست و حتی کسانی که پیرو دین و مذهبی نیستند هم به آن اذعان دارند. متکلمان طرفدار حسن و قبح عقلی، دلایلی را برای اثبات نظریه خود بیان کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از دلایلی که حسن و قبح افعال به عقل ثابت است نه شرع، این است که ما یقین داریم احسان به بیچارگان و نیازمندان خوب است و ستم کردن بر مردم زشت است؛ اگرچه در شرع برای ما نگفته باشند. چنانکه «براهمه» هند که ظاهراً به هیچ پیامبری معتقد نیستند و ملحدان نیز به نیکی و بدی این افعال معتقدند (ر.ک: شعرانی، ۱۳۶۲، ص ۴۲۳).

۲. اگر حسن و قبح عقلی نباشد، نه قضایای اخلاقی ثابت خواهند بود و نه دین و شریعتی پا برجا؛ زیرا دروغ گفتن قبیح نیست و چون دروغ گفتن قبیح نیست، اگر پیامبری هم که نبوت او ثابت شده خبر دهد که دروغ، قبیح است، از او نمی‌توان قبول کرد؛ چون ممکن است دروغ





بگوید. هم‌چنین پیامبری او هم ثابت نمی‌شود؛ چون خلاف حکمت، بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ‌گو نیز قبیح نیست و بعید نیست کسی به دروغ ادعای نبوت کند و خدای تعالی هم معجزاتی را به دست او جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم بسیاری از چیزهایی را که خدا منع نکرده یا امر نفرموده است، برای مردم حرام و واجب گرداند. بالجمله وقتی امری قبیح نباشد، همه این احتمالات رواست.

تمام قضایا در حیطة حُسن و قبح، به ام‌القضایای این بحث، یعنی حُسن عدل و قبح ظلم برمی‌گردد^[۹] (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۰). به این معنا که همه انسان‌ها این موضوع را درک می‌کنند که عدل نیکوست و ظلم قبیح است و هر آن چه مصداق عدل باشد، نیکوست و آن چه مصداق ظلم باشد، قبیح و منفور همگان است.

۲.۳. اثبات نارسایی عقل با وجود تأکید بر حسن و قبح عقلی

سؤالی که ممکن است در اینجا به ذهن برسد، این است که اگر عقل می‌تواند حسن عدل و قبح ظلم را تأیید کند و بگوید: عدل و مصادیق آن، حُسن، و ظلم و مصادیق آن، قبیح است، پس چرا در تطبیق این کلی بر مصادیق اشتباه می‌شود؟ سابقه این اشتباه در تطبیق هم به اندازه سابقه وجود انسان است. به عنوان نمونه، امت‌های گذشته که به وجود خالقی توانا پی برده، قدرت او را در سراسر زندگی خود می‌دیدند، و ستایش مُنعم و کرنش در برابر او و شکر نعمت‌های فراوان او را بر خود واجب می‌دانستند، به جای پرستش خدای واحد و احد، بت‌های بی‌جان را می‌پرستیدند و در مقابل آنها خضوع و خشوع می‌کردند؛ برخی دیگر، ماه و ستارگان و خورشید، عده‌ای، پادشاهان خود را می‌پرستیدند. چرا این همه انحراف یا لااقل تشمت در پرستش منعم پیدا شد، در حالی که همگان قبول دارند تشکر از دیگری به جای تشکر از مُنعم، مصداق بی‌عدالتی و ظلم و خلاف ادب و حکمت است.

در تاریخ ملل، شواهد فراوانی در باب اشتباه در تعیین مصداق عدل و ظلم وجود دارد. کسانی که دختران خود را زنده به گور می‌کردند، چنین تصور می‌کردند که کار خوبی انجام می‌دهند و در راستای حفظ کرامت و عزت قبیله خود - که مصداق حُسن عقلی است - انجام وظیفه می‌کنند. مردمی که دختران یا پسران جوان را در مقابل خدایان خود تراشیده، به جهت تقرب به آن‌ها قربانی می‌کردند، در حُسن شکر منعم، متفق‌القول بودند، اما هزاران انسان را به خاطر تطبیق اشتباه از بین بردند.



مستشکل در جایی گفته‌است: «عقل انسان برای انجام هر تکلیف عقلی، روش آن را هم حداقل فی‌الجمله کشف می‌کند. به عنوان مثال، «لزوم شکر منعم» تکلیفی عقلی (یا به عبارت دقیقتر، اخلاقی) است و آدمی با رجوع به عقل خود می‌فهمد که با تشکر زبانی و قلبی و استفاده درست از نعمت‌های الهی و کمک به محرومان و نیازمندان، حداقل مرتبه‌ای از وظیفه شکرگزاری را انجام داده است و اصولاً تکلیف عقلی او چیزی بیش از این هم نیست؛ چراکه وقتی انسان فقط عقل دارد و عقل او هم چیزی بیش از این را نمی‌فهمد و نمی‌شناسد، فقط به همین مقدار مکلف است و فراتر از آن، از حوزه تکلیف عقلی او خارج است.» (نیکویی، بی‌تا، ص ۲۲).

اما این نتیجه‌گیری صحیح نیست؛ چراکه اولاً تعیین مصادیق و روش‌های شکر منعم، کار عقل نیست. ثانیاً روش‌هایی که عقل فی‌الجمله تعیین می‌کند، ما را از ادای واقعی شکر منعم مطمئن نمی‌سازد؛ ثالثاً اگرچه عقل و فطرت، حسن مسائلی مانند کمک به نیازمندان را تأیید می‌کنند ولی این را لزوماً مصداق شکر منعم نمی‌دانند.

هم‌چنین عقل، انواع و اقسام حسن و قبح را هم درست تشخیص نمی‌دهد. توضیح آن‌که حسن و قبح را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۳).

۱. ذاتی: این که خود فعل، علت تامه باشد برای ایجاد یکی از دو عنوان حسن یا قبح؛ مانند عدل، که در هر شرایطی و در هر حالتی دارای حُسن است.

۲. اقتضائی: این که یک فعل، علت تامه برای حُسن یا قبح نباشد، اما به خودی خود، اقتضای آن را داشته باشد؛ مانند تحقیر یک دوست، که فی حد ذاته، مصداقی از ظلم و قبیح است، ولی چنین نیست که نتواند عنوان آن به حُسن تغییر پیدا کند. زیرا مثلاً در صورتی که تحقیر دوست، موجب نجات جان او شود، حُسن خواهد بود.

۳. لاقتضائی: آن فعلی که فی‌نفسه علیت تامه و اقتضای هیچ کدام از حسن و قبح را ندارد، بلکه تابع شرایط و عناوین طارئة است؛ مانند راه رفتن که اگر در جهت خدمت به مردم باشد، حُسن دارد و اگر عنوان تعدی و تجاوز به خود بگیرد، قبیح است.

طبیعتاً عقل فقط حسن و قبحی که ذاتی افعال است را می‌تواند مستقلاً درک کند، اما در حسن و قبح اقتضائی، درک مستقل ندارد؛ زیرا ممکن است با موانعی برخورد کند که مانع تأثیر اقتضا شود و ما محیط به آن موانع نیستیم. در قسم سوم نیز وجود نظرات مختلف و گوناگون، مانع از استقلال فهم عقل می‌شود.



بنابراین، اگر چه حُسن و قبیح عقلی مورد قبول است و عقل در این باره نیازی به شرع ندارد (و اصولاً در این مرحله ما هنوز نبوت را ثابت نکرده‌ایم) ولی ممکن است در تشخیص مصادیق آن به خطا برود (چنان که در حسن و قبیح قسم اول، احتمال این اتفاق وجود دارد) یا اساساً نتواند مصداقی برای آن‌ها تعیین کند (چنان که در قسم دوم و سوم، به علت اختلاف نظرات، محتمل است). بنابراین، حقایقی در جهان پیرامون ما وجود دارد که عقل نمی‌تواند آن‌ها را مستقلاً دریابد؛ لذا گفته شده است: «افعال انسانی، یکسان نیستند؛ زیرا برخی از آن‌ها زشت و برخی زیباست. عقل در شناخت زیبایی یا زشتی پاره‌ای از افعال، استقلال دارد و در بعضی از آن‌ها نیازمند به راهنماست و بعثت انبیا و شریعت آنان این نیازمندی را برطرف می‌کند. از این‌رو، چیزهای زیبا و حُسن و امور زشت و قبیح جدا خواهد شد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۱).

۲.۴. بررسی اشکالات مرتبط با این بحث (مواردی که مستشکل با توجه به ادعای کفایت عقل برای تشخیص تکلیف و رسیدن به سعادت دنیا و آخرت، در صدد اثبات آن بوده است).
وی در صفحه ۲ می‌گوید: «این دلیل (برهان حکمت الهی در ارسال پیامبران) بر مبنای نقصان علم و دانش بشری و عدم کفایت عقل انسان در شناخت راه کمال و سعادت اقامه شده ...»
در صفحه ۳ می‌گوید: «می‌توان فرض کرد که سعادت و شقاوت آخرت، نتیجه عمل کردن و یا عمل نکردن به مقتضای عقل و فطرت و وجدان بشری است.»
در صفحه ۴ می‌گوید: «شناخت خوب و بد یا عدل و ظلم از عهده عقل برمی‌آید. لذا مقدمه دوم (با فرض صحت) ناتمام است.»

هم‌چنین در صفحه ۴ می‌گوید: «برای اثبات ضرورت نبوت ابتدا باید اثبات کنیم که رسیدن به سعادت آخرت علاوه بر عمل کردن به احکام عقل و اخلاق و وجدان، شرایط دیگری هم دارد که شناخت آن‌ها از عهده عقل بشر بیرون است. اثبات عقلی و پیشینی این مدعا کاری است کارستان، که تاکنون هیچ فیلسوف یا متکلمی از عهده آن برنیامده است.»

در صفحه ۵ می‌گوید: «به عبارت دیگر باید ابتدا نشان دهیم که آنچه عقل می‌یابد و فطرت و وجدان آدمی به آن حکم می‌کند، برای رسیدن به آن سعادت یا کمال کافی نیست و ما به چیزی بیش از آن نیاز داریم.»

دوباره در صفحه ۵ می‌گوید: «عقل آدمی (با فرض اثبات معاد و زندگی پس از مرگ) فی‌الجمله حکم می‌کند که عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت و وجدان انسانی همراه با صداقت و اخلاص (هر چند همراه با لغزش‌ها و خطاهای غیرعمدی باشد) می‌تواند ما را به سعادت آخرت برساند و اگر سعادت آخرت به چیزی بیش از این نیاز داشته باشد، خداوند به گونه‌ای آدمیان را از آن آگاه خواهد کرد».

باز در صفحه ۵ می‌گوید: «ولی فراموش نکنیم که در اینجا هم با گزاره‌ای شرطی روبرو هستیم که شرط یا مقدم آن (ناکافی بودن عمل به احکام عقل و فطرت برای رسیدن به سعادت آخرت) به روش عقلی و پیشینی قابل اثبات نیست بنابراین نتیجه یا تالی آن (ضرورت وحی و نبوت) معلق و مشروط به اثبات آن مقدم (شرط) است و این، مدعای ضرورت نبوت را زیر سؤال می‌برد».

دوباره با استفهام انکاری در صفحه ۵ می‌گوید: «با فرض واقعیت داشتن معاد و زندگی پس از مرگ، شما از کجا دانسته‌اید که عقل قادر به کشف راه رسیدن به سعادت آخرت نیست و عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی به تنهایی نمی‌تواند آدمی را به رستگاری برساند؟» هم‌چنین در ادامه می‌گوید: «مگر شما با خداوند رابطه‌ای برقرار کرده‌اید و او به شما گفته است که آن چه عقل در این مورد می‌یابد، کافی نیست و برای نجات در آخرت به چیزی بیش از آن نیاز است؟».

در صفحه ۶ می‌گوید: «از مجموع این مطالب معلوم می‌شود که ادعای عدم توانایی عقل در کشف و شناخت راه رسیدن به سعادت و کمال، ادعایی بدون دلیل است و پشتوانه محکمی ندارد».

در صفحه ۱۲ می‌گوید: «چطور ممکن است خداوند انسان را برای پیمودن راهی خاص و رسیدن به هدفی خاص بیافریند که عقل از شناخت آن عاجز، و لذا محتاج و نیازمند به راهنمایی پیامبران باشد ...».

همه این موارد و موارد فراوان دیگر در نوشتار مستشکل، اهمیت اثبات عدم کفایت عقل در شناخت راه سعادت دنیا و آخرت را نشان می‌دهد لذا ما در مقدمه دوم به این مهم پرداختیم.





۱۰۳ اخلاق (اثبات عدم کفایت اخلاق در هدایت انسان)

اگرچه توجه و عنایت اصلی مستشکل بر توانایی عقل در کشف تکالیف و راه سعادت است، اما در مواردی، اخلاق و فطرت را نیز در کنار عقل آورده است. به عنوان مثال، وی در صفحه ۶ می‌گوید: «عمل صادقانه و خالصانه به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی (اگرچه ممکن است با خطاهای غیرعمدی هم همراه باشد) همان راهی است که خداوند برای رسیدن انسان‌ها به سعادتِ آخرت قرار داده است.» مفاهیم اخلاقی نظیر خوب و بد، پسند و ناپسند، فضیلت و رذیلت و امثال این مفاهیم هر چند در نگاه ابتدایی، واضح به نظر می‌آیند، اما با دقت و تأمل در آنها، ابهام و اختلاف نظر فراوانی رخ می‌نماید. پرسش اساسی این است که معیار خوب و بد، پسند و ناپسند و مفاهیمی از این قبیل چیست؟ افعال آدمیان با داشتن چه خصوصیات و ملاک‌هایی، افعال اخلاقی و ارزشی یا افعال ضد اخلاقی و ضد ارزش محسوب می‌شوند؟

هر یک از نظریه‌های اخلاقی موجود، به تناسب اهدافی که برای فعل اخلاقی قائل هستند، ضابطه‌هایی برای این نوع از افعال در نظر گرفته‌اند. به بیان دیگر: «به تعداد مکاتب اخلاقی متنوعی که در طول تاریخ فکری بشر به وجود آمده است، آرا و دیدگاه‌های مختلف درباره مفهوم خوب و بد وجود دارد و یکی از عمده‌ترین علل پیدایش مکاتب، تلقی متفاوت از مفهوم خوب و بد بوده است.» (فنائی، ۱۳۸۶، ش ۱۰، ص ۱۴۹).

بنابراین همان نقیصه‌ای که درباره عقل ذکر شد، در اینجا نیز خودنمایی می‌کند و آن، عدم تشخیص مصادیق خوب و بد (حسن و قبیح) است. می‌توان اذعان کرد که درک دقیق و کامل مفاهیم اخلاقی، نیازمند تعریف و توضیح دین است. البته معنای این سخن این نیست که عقل بدون مراجعه به متون دینی، هیچ فهمی از این مفاهیم ندارد و نمی‌تواند آنها را ادراک و تعریف نماید؛ بلکه مقصود این است که درک دقیق، کامل و شفاف این مفاهیم، وابسته به دین است تا به‌واسطه آموزه‌های وحیانی، آنها را تبیین سازد.

دین با توضیح و تبیین این مفاهیم، ابهامات موجود در تعریف آنها را برطرف می‌کند و معیار صحیح اخلاقی بودن افعال را معین می‌سازد. درباره عدم استقلال عقل در فهم معیارهای اخلاقی، این چنین می‌توان استدلال کرد: اول آنکه چنین کشفی برای آحاد بشر و به سهولت امکان‌پذیر نیست؛ بلکه اهل نظر و تحقیق با تلاش فراوان و پس از سال‌ها تأمل



و تفکر به آن دست می‌یابند. مانند ارسطو که بسیاری از فضایل اخلاقی را در کتاب اخلاق نیکوماخس احصا نموده است. دوم آنکه ضریب خطا در این یافته‌ها کم نیست و این سؤال همواره مطرح خواهد بود که از کجا معلوم است که این اخلاق؛ الهی است و رضای حق در تخلق به آن است و ما را به سعادت و کمال نهایی نائل می‌کند؟ (همان، ص ۱۶۲).

اینک به بررسی نوشتار «نقد مبانی نظری نبوت» می‌پردازیم و قدم به قدم، اشکالات این نوشتار را به حول و قوه الهی مشخص می‌نماییم. البته این مباحث مقدماتی در مختصر شدن نقدها و ارجاع بسیاری از اشکالات به آن مفید و مؤثر است.

۴. بررسی جزئی و گزاره‌ای مطالب مستشکل

۴.۱. برهان حکمت

اشکال اول: مستشکل ابتدا نظرات علمای شیعه در اثبات ضرورت ارسال رسولان را آورده و به نقد کشیده است.

وی در صفحه ۲ این نوشتار، اولین دلیل مطرح شده در کلام علمای شیعی برای اثبات ضرورت نبوت را «دلیل حکمت» عنوان کرده و در ابتدای بحث گفته است: «این دلیل بر مبنای نقصان علم و دانش بشری و عدم کفایت عقل انسان در شناخت راه کمال و سعادت اقامه شده است». با توجه به این که ایشان، این مبنا را قبول ندارد، بلکه مدعی است عقل و دانش بشری، برای شناخت کمال و سعادت کافی است، برای پاسخ به این اشکال، از مبنای مورد قبول خودشان بهره می‌بریم.

پاسخ: نقصان علم بشری در شناخت راه سعادت و کمال، چنان واضح است که گمان نمی‌رود کسی نسبت به آن شک داشته باشد. معلوم نیست که از چه زمانی، بشر منقطع از وحی، ادعای هدایت انسان‌ها را داشته، ولی آنچه مشخص است، این که ده‌ها و بلکه صدها مکتب و مرام مختلف انسانی چنین ادعاهایی داشته‌اند و هر کدام، دیگری را نفی و انکار کرده‌اند. درباره عدم کفایت عقل در شناخت همه امور و حتی در تطبیق مصادیق بر کلیاتی که آنها را به خوبی درک می‌کند، در مقدمه دوم بحث کردیم. بنابراین مبنای این برهان، مبنای درست و محکمی است.



اشکال دوم: ایشان بر مقدمه اول برهان حکمت (خدای متعال، انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است) این گونه اشکال کرده است: مقدمه اول این دلیل از کجا آمده است؟ لازمه منطقی حکمت الهی این است که از آفرینش هر موجودی هدفی داشته باشد، اما این هدف می‌تواند مصادیق بی‌شماری داشته باشد. حال چگونه معلوم شده است که خدای متعال انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است؟

پاسخ: عبارت تکامل اختیاری از پیوند دو واژه تکامل و اختیار محقق شده است. وجود اختیار در انسان، امر غیرقابل انکاری است که در طول تاریخ، جز عده‌ای خشک‌مغزان، کسی آن را انکار نکرده است چنان که مولوی در وضوح این مسأله گفته است:

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیارست ای صنم

(مولانا، بی‌تا، دفتر پنجم، بخش ۱۳۱)

تکامل نیز به معنای رشد و کامل شدن است و هر انسان سالمی اذعان دارد که فطرتش میل به رشد و پیشرفت دارد. بنابراین، تکامل اختیاری، مطلوب فطرت و عقل هر انسانی است و دلیلی هم نداریم که خداوند، مخالف این ندای فطری انسان، و خواستار عقب‌گرد و تنازل او باشد بلکه از آن جا که خالق فطرت، خداوند است می‌توان این ندای فطری را منتسب به او دانست. پس اگرچه علت خلقت را فعلاً نمی‌توان منحصر در این مورد دانست ولی می‌توان آن را جزئی از علت نامید. مضاف بر این که اگر نتوان به وسیله عقل به هدف آفرینش انسان پی برد، چگونه می‌توان تنها به وسیله عقل؛ سعادت و کمال قابل تشخیص و وصول است؟! بنابراین مقدمه اول، تام و تمام است.

اشکال سوم: ایشان بر مقدمه دوم برهان حکمت (تکامل اختیاری درگرو شناخت صحیح سعادت و شقاوت دنیا و آخرت است). سه خدشه وارد کرده است:

۱. توانایی عقل در اثبات معاد مورد تردید است.

۲. فرض کنیم وجود جهان آخرت و زندگی پس از مرگ، با دلیل عقلی قابل اثبات باشد. اما مسلم است که عقل انسان حداکثر می‌تواند وجود معاد (بدون جزئیات آن) را اثبات کند و اثبات وجود دو نوع زندگی پس از مرگ (یکی در بهشت و دیگری در جهنم) از عهده عقل خارج است.



۳. با صرف نظر از نکات فوق، می‌توان فرض کرد که سعادت و شقاوت آخرت، نتیجه عمل کردن یا عمل نکردن به مقتضای عقل و فطرت و وجدان بشری است. به عبارت دیگر، حتی اگر با دلیل عقلی و پیشینی، بتوان وجود زندگی پس از مرگ و پاداش و کیفر اخروی در اثر اعمال دنیوی را اثبات کرد، نتیجه چنین دلیلی بیش از این نمی‌تواند باشد که انسان‌های خوب، سعادت‌مند و انسان‌های بد، شقی می‌شوند. لکن این مقدار برای اثبات ضرورت بعثت پیامبران کافی نیست. زیرا شناخت خوب و بد یا عدل و ظلم از عهده عقل برمی‌آید.

پاسخ: همان طور که مشاهده می‌شود نکته اول مستشکل در باب عدم اثبات معاد توسط عقل است که ما در مقدمه اول، خلاف آن را اثبات کردیم. موضوع مهم نکته دوم و سوم او نیز یعنی توانایی عقل در شناخت خوب از بد و عدل از ظلم، در مقدمه دوم، خلاف آن اثبات شد.

اشکال چهارم: وی معنا و مفهوم «سعادت» و «شقاوت»، به عنوان دو واژه استعمال شده در برهان حکمت، را به نقد کشیده و گفته است: سعادت واقعی یعنی نجات و رستگاری در آخرت (جهان پس از مرگ)؛ اما همان طور که پیش از این در نقد مقدمه دوم گفتیم، اولاً این تعریف هنگامی درست است و می‌تواند پشتوانه مقدمه مورد بحث باشد که از پیش و به روش عقلی، وجود زندگی پس از مرگ، آن هم با کیفیتی که در ادیان الهی آمده است، اثبات شده باشد؛ و ثانیاً در اینجا باز با این پرسش مواجه هستیم که با فرض پذیرش معنای مذکور برای سعادت واقعی، دلیل این مدعا که می‌گوید: «عقل از کشف راه رسیدن به سعادت واقعی (رستگاری در آخرت) عاجز است، چیست؟» (نیکویی، بی‌تا، ص ۵).

پاسخ: در مقدمات بیان شده، زندگی پس از مرگ اثبات شد. همچنین ثابت شد که چرا عقل توانایی کشف راه رسیدن به سعادت را ندارد؛ زیرا انسان، به دلیل عقل، دریافت که وجودش و آنچه که در تصرف اوست، مخلوق و مملوک خداوند جهان‌آفرین است؛ اگر به اطاعت مشغول شود، می‌ترسد که در ملک خداوند بدون اذن او تصرف کرده باشد و اگر به طاعت مشغول نشود، ممکن است بر ترک طاعت کیفر ببیند؛ زیرا خودداری از تصرف احیاناً مبعوض خداوند است. به دیگر سخن، اگر بخواهد عملی را انجام دهد، بیمناک است که مبادا مجاز نباشد و اگر بخواهد همان عمل را ترک کند، بیمناک است که شاید وظیفه‌اش را انجام نداده باشد. از این رو، در هر دو حال، از خشم خداوند بیمناک است؛ اما به وسیله بعثت انبیا و بیان حدود فعالیت انسان، این ترس و بیم زایل خواهد شد و او بدون بیم، وظایف خود را انجام می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۰).



اشکال پنجم: در جایی دیگر گفته است: «شما از کجا دانسته‌اید که عقل قادر به کشف راه رسیدن به سعادت آخرت نیست و عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی به تنهایی نمی‌تواند آدمی را به رستگاری برساند؟ مگر شما با خداوند رابطه‌ای برقرار کرده‌اید و او به شما گفته است که آنچه عقل در این مورد می‌یابد، کافی نیست و برای نجات در آخرت به چیزی بیش از آن نیاز است؟» (نیکویی، بی‌تا، ص ۵).

پاسخ: نقد مطلب ایشان با توجه به مطالب ذکر شده، واضح است؛ تنها به این مطلب اشاره کنیم که با توجه به اختلاف‌های عمیقی که بین عقلای عالم در راه به دست آوردن سعادت (حداقل سعادت دنیوی) وجود دارد، این ادعا که: «عقل قادر به کشف راه رسیدن به سعادت آخرت است و عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی به تنهایی می‌تواند آدمی را به رستگاری برساند» نیازمند اثبات است و ایشان به صرف استبعاد خواسته تا حرف خود را به نوعی بر کرسی مطلوب بنشانند. به عبارت دیگر، تفاوت دیدگاه‌ها در بیان راه‌های رسیدن به سعادت از نظر عقل، دلیلی بر عدم قدرت و توانایی عقل در تشخیص سعادت و شقاوت است.

اشکال ششم: وی در جایی مدعی شده است: «در اینجا حکم عقل این است که به دلیل حکیم بودن و عادل بودن خدا (که مفروضات بحث در این مقام‌اند)، عمل صادقانه و خالصانه به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی (اگر چه ممکن است با خطاهای غیر عمدی هم همراه باشد) همان راهی است که خداوند برای رسیدن انسان‌ها به سعادت آخرت قرار داده است و اگر چیزی بیش از این لازم بود، به نحوی به آدمیان ابلاغ می‌شد.» (همان، ص ۶).

پاسخ: باید گفت: آیا وجود افراد راستگو و صادقی که در بین امت‌های گوناگون، صاحب معجزات متعدد بودند و ادعای نبوت داشتند، نمی‌تواند نویسنده را از این جزم‌گرایی منصرف کند؟ آیا معجزات آنان؛ دلیل و قرینه صحت ادعاهایشان مبنی بر نبوت نیست؟ یا لااقل نمی‌تواند عقل را وادار به احتیاط کند؟

اشکال هفتم: ایشان در ادامه گویا پرده‌ای از غیب برداشته و گفته است: «آنها (متکلمان اسلامی) ابتدا اصل نبوت را پذیرفته و تعالیم مدعیان نبوت را به عنوان حقایق مسلم و حیانی و راه صحیح رسیدن به سعادت و کمال قلمداد کرده و چون دیده‌اند که بسیاری از این تعالیم (مانند وجوب نماز و روزه و حج و ... آن هم با کیفیتی که آن‌ها می‌گویند) از طریق عقل قابل

حصول نبوده و نیست، با خود گفته‌اند که «عقل از کشف و شناخت راه رسیدن به سعادت و کمال ناتوان است و در این مورد نیازمند وحی است». آنگاه همین مدعا را دستمایه یک برهان عقلی در اثبات ضرورت وحی و نبوت کرده و بدین ترتیب در دام دور و مصادره به مطلوب گرفتار شده‌اند» (همان، ص ۷).

پاسخ: این ادعا، افتزایی بیش نیست. نویسنده، آن همه استدلال عقلی و نقد و ابرام بر ادله ضرورت نبوت را در کتاب‌های متکلمان ندیده یا نخواسته ببیند! به عنوان مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در لزوم بعثت انبیا، به ضرورت وجود قانون برای انسان‌ها - که ذاتاً اجتماعی هستند - استناد کرده و این دلیل توسط برخی از متکلمان متأخر مانند حضرت آیت‌الله جوادی آملی مورد نقد قرار گرفته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۷) بله، در کتاب‌هایی هم با توجه به نوع مخاطب، احیاناً از دلائل شرعی، مانند دلائل قرآنی، برای اثبات ضرورت نبوت عامه استفاده شده است که البته در محل خود بجاست؛ اما انتساب چنین نسبتی به متکلمان اسلامی هرگز شایسته و بایسته نیست.

۲.۴. عدم توانایی عقل در کشف راه سعادت و کمال

اشکال اول: ایشان در جایی گفته است: «اکنون (به روش برهان خلف) فرض کنیم که عقل آدمی واقعاً برای هدایت و رساندن او به سعادت و کمال واقعی کافی نیست. سؤال این است که این «ناکافی بودن» ناشی از چیست؟ پاسخ دینداران این است که نقص و محدودیت ذاتی عقل و جایز الخطا بودن و گرفتاری آن در چنگال نفسانیت و ... عامل اصلی ناتوانی‌اش در شناخت راه صحیح رسیدن به کمال و سعادت است.

اما در اینجا یک نکته مهم، مغفول واقع شده و آن اینکه اگر چنین باشد، راه جبران آن، بعثت پیامبران و انزال وحی آسمانی نیست؛ چراکه قبول نبوت مدعیان نبوت و فهم تعالیم و حیانی پیامبران راستین نیز با ابزار عقل صورت می‌گیرد و عقل ناقص و خطاکار و آسیب‌پذیر و اسیر در چنگال نفسانیت در اینجا هم ممکن است پایش بلغزد و در تشخیص پیامبران واقعی از دروغین، ناکام بماند و حتی به تشخیص غلط دچار شود و در صورت شناخت پیامبران واقعی، در فهم تعالیم به یادگار مانده از آن‌ها (کتاب آسمانی و سنت) نیز به ورطه خطا و کج‌فهمی و یکسونگری درافتد و لذا هدف خداوند از وحی و نبوت حاصل نشود.» (نیکویی، بی‌تا، ص ۷).





پاسخ: اولاً در برهان حکمت، صحبت از هدف خداوند از ارسال رسولان است، نه حصول نتیجه یا عدم حصول نتیجه از ارسال رسولان، که خود بحث جداگانه‌ای دارد. ثانیاً این اشکال عین مطلبی است که در مقدمه مربوط به عقل آن را مطرح کرده و قبول داریم که عقل در تشخیص اشتباه می‌کند، و به تعبیری باید گفت: مرحباً بناصرنا!

گفتیم که عقل در تشخیص مصداق چه بسا به خطا رود، همان‌طور که امکان دارد در تشخیص پیامبری از پیامبران خدا به خطا رود، ولی ما در باب تشخیص نبی و اطاعت از او برای رسیدن به کمال الهی، در مقابل یک انتخاب قرار داریم و آن هم قبول فلان مدعی به عنوان پیامبری از پیامبران خداست. ولی در انتخاب راه سعادت و کمال تنها به وسیله عقل، هر روز یا هر ساعت (به معنای زمان مبهم) در مقابل یک یا چندین انتخاب قرار داریم که شاید تنها یک مورد آن صحیح باشد. پس با توجه به حساب احتمالات، احتمال خطا در یک گزینه دو طرفی بسیار کمتر از احتمال خطا در گزینه‌های متعدد و متکرر است. پس اگر گفته شود: عقل می‌تواند راه سعادت و کمال را بیابد، لازمه‌اش، همان انتخاب مصداق‌های دشواری است که باید انتخاب کند.

مضاف بر این که در راه قبول مدعی نبوت، انواع معجزات و قرائن و استدلالات عقلی و رفتارهای اخلاقی وجود دارد که انسان عاقل و منصف می‌تواند از آنها به عنوان قرائنی در کنار عقل در جهت تصمیم‌گیری درست استفاده کند و در فهم تعالیم به یادگار مانده از کتاب‌های آسمانی، اگر چه در صورت تلاش در فهم آن می‌تواند به خطا و اشتباه رود، اما چون به وظیفه خود عمل کرده است در پیشگاه خداوند و وجدان، معذّر است.

۴.۳. برهان لطف

متکلمان برای اثبات ضرورت نبوت به قاعده لطف متوسل شده‌اند. خلاصه این استدلال

چنین است:

بعثت پیامبران، لطف است.

لطف بر خداوند واجب است.

نتیجه: بعثت پیامبران بر خداوند واجب است.

در توضیح این استدلال باید گفت که ما انسان‌ها تکالیفی عقلی داریم، اما اگر خداوند، فعل لطف (در اینجا به معنی وضع تکالیف شرعی) را در حق انسان انجام ندهد، زمینه‌های لازم برای انجام همان تکالیف عقلی مهیا نمی‌شود و انسان نمی‌تواند آن تکالیف را انجام دهد.



اشکال اول: مهم‌ترین نقض ایشان بر این قاعده چنین است: «اما پرسش مهم در اینجا این است که اگر پیش از وضع قوانین و تکالیف شرعی، انسان نمی‌تواند تکلیف عقلی خود را انجام دهد، (یعنی وقتی حداقل یکی از دو عنصر آگاهی و توانایی وجود ندارد) چگونه می‌توان او را مکلف به تکالیف عقلی دانست؟ آیا این استدلال مشتمل بر تناقض نیست؟» (نیکویی، بی‌تا، ص ۲۰).

پاسخ: همان‌طور که گفته شده، عقل به خودی خود تشخیص می‌دهد که واجباتی بر عهده دارد که حُسن عقلی دارد، مانند لزوم شکر منعم اما کیفیت و چگونگی این شکر را نمی‌تواند معین کند؛ لذا به پیام‌هایی از ناحیه مُنعم نیاز دارد تا مصادیق و کیفیت آن را مشخص و معین کند. به عبارتی دیگر، بهترین راه برای شکر مُنعم، پرسیدن روش و کیفیت آن است تا انسان عاقل با عمل به آن، مطمئن شود از عهده آن برآمده است. پس عقل به این مسأله آگاهی اجمالی دارد، اگر چه آگاهی تفصیلی ندارد. یعنی آگاهی به وجود این تکالیف هست، اما آگاهی اجمالی. بله، اگر عقل نباشد، تکلیف عقلی هم نیست، یعنی وجود عقل از قیود موضوع حکم است و با نبودن عقل، مکلف شدن انسان معنا ندارد. اگر عده‌ای گفته‌اند که اعطای عقل به انسان لطف است، این لطف به معنای نعمت و منتی است که خداوند بر انسان گذاشته، نه به معنایی که از آن در قاعده لطف منظور است.^[۱۰] لذا نمی‌توان اشکال کرد: «پیش از اعطای عقل، انسان، مکلف به انجام چه تکلیفی بوده که لطف اعطای عقل، برای نزدیک کردن او به انجام آن تکلیف صورت گرفته است؟».

اما رسیدن خبر از مُنعم، می‌تواند فرض‌های متعددی داشته باشد. مثلاً به یک‌باره در جایی، کتاب یا دست‌نوشته‌ای کشف شود که منسوب به منعم باشد و این واجبات را مشخص کرده باشد! یا از در و دیوار صدایی بشنویم که احساس کنیم صدای منعم است یا روی هر قطره باران که بر سرمان می‌ریزد، این تکالیف نوشته شده باشد! یا همه مردمان و انسان‌ها بگویند صدای منعم را می‌شنوند و حتی کسانی که او را قبول ندارند بشنوند و انکار کنند! بالاخره می‌توان چیزهای متفاوتی گفت، ولی اولاً در طول تاریخ چنین چیزی ادعا نشده است، ثانیاً در تاریخ به انسان‌های راستگو و امین و بااخلاقی برمی‌خوریم که ادعا کرده‌اند این خبرها را از منعم گرفته‌اند و برای اثبات مدعای خود، کارهایی کردند که دیگران عاجز از آن بوده‌اند. آنان خود را خبر آورندگان (پیامبران) از طرف منعم (خداوند) می‌خواندند، معجزاتی می‌آوردند که مطابق با فطرت بود و مردم منصف نیز به آنان ایمان پیدا کردند. خبرهایی که



آوردند، همان بود که می‌دانستیم؛ یعنی اطاعت از منعم و خالق، اما به نحو تفصیلی و گویا. این‌ها جزو آن معارف و معلوماتی است که اگر آنان دریچه‌های علم به آن را روی بشر باز نمی‌کردند، هیچ‌گاه نمی‌توانست به آن برسد^[۱۱] (رک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۱).

اشکال دوم: مستشکل درباره مقدمه اول این برهان، یعنی «بعثت پیامبران لطف است»، چنین اشکال کرده است:

«در این دلیل، قصد بر این است که گزاره «بعثت پیامبران لطف است» به روش عقلی و پیشینی و با این فرض که ما در وضعیت قبل از نبوت و عدم آشنایی با تعالیم پیامبران به سر می‌بریم، اثبات شود. اکنون سؤال این است که در چنین فضایی، چگونه می‌توان گفت که «عمل به تکالیف شرعی، ما را به انجام تکالیف عقلی خود نزدیک می‌کند»؟ مگر می‌توان با استدلال و تجزیه و تحلیل عقلی صرف، از کم و کیف و آثار «تکالیف شرعی» که قرار است (از طرف خدا) وضع شود، آگاهی یافت تا بتوان چنین احکامی صادر کرد؟» (نیکویی، بی‌تا، ص ۲۱). پاسخ: گفته شد که عقل کلیت و اجمال تکلیف را درک می‌کند، حال می‌خواهیم به تفصیل این تکالیف را دریابیم. پس با توجه به لزوم شکر منعم و اطاعت از او و با توجه به این که عقل نمی‌تواند مصادیق و کیفیت این شکر و اطاعت را مشخص کند، اگر شخصی از طرف منعم بیاید و تفصیل تکالیف‌ها را اعلام کند، آمدن و اخبار او لطف است در حق مکلفان. پس وقتی می‌گوییم بعثت انبیا لطف است، یعنی بنابر مفروض که بعثت انبیا می‌خواهد شامل تفصیل و کیفیت شکر و اطاعت از منعم باشد، لطف است.

اشکال سوم: مستشکل درباره مقدمه دوم برهان (لطف بر خداوند واجب است) نیز گفته است: «تناقض درونی قاعده لطف (که پیش از این به آن اشاره کردم) به این استدلال سرایت کرده است. در این استدلال نیز «مکلف بودن انسان به تکالیف شرعی» پیش از آنکه فعل لطف در حق او انجام شود، مفروض واقع شده و چون لطف (بنا به تعریف) آن چیزی است که اگر صورت نگیرد، انسان تکلیف خود را نمی‌شناسد و نمی‌تواند انجام دهد، بنابراین لطف بر خداوند واجب می‌شود؛ چرا که اگر خداوند فعل لطف را انجام ندهد، مرتکب نقض غرض شده و نقض غرض (از سوی خداوند حکیم) محال است. به عبارت دیگر اگر پذیرفته باشیم که خداوند



ما را به جایی دعوت کرده است، باید این را هم بپذیریم که دادن آدرس (به هر نحوی) وظیفه او است. همین‌طور اگر پذیرفته‌ایم که اولاً انسان از طرف خداوند مکلف به تکالیفی شرعی شده است و ثانیاً نمی‌تواند آن تکالیف را بشناسد و انجام دهد مگر اینکه خداوند فعل خاصی را انجام دهد، در این صورت باید بپذیریم که خداوند حتماً باید آن فعل (لطف) را در حق انسان انجام دهد تا زمینه مساعد برای انجام آن تکالیف فراهم شود، وگرنه مرتکب نقض غرض شده است. اما سؤال این است که چگونه با دلیل عقلی و پیشینی می‌توان فهمید که خداوند تکالیفی شرعی برای ما وضع و ما را مکلف به انجام آن تکالیف کرده و حالا باید فعل لطف را در حق ما انجام بدهد تا ما بتوانیم آنها را انجام دهیم؟» (همان، ص ۲۷).

پاسخ: همان‌طور که بیان شد چنین تناقضی وجود ندارد؛ بلکه برداشت اشتباه از مکلف بودن انسان در این جا نیز خودش را نشان داده و مستشکل دوباره به خطا رفته است. گفته شد که انسان مکلف است به تکالیف عقلی، یعنی علم اجمالی به تکلیف دارد و از طرفی به تفصیل و مصادیق آن جهل دارد. عقل و فطرت تمایل به سمت خوبی و خیر دارند و اگرچه عقل، حُسن و قبح کلیات مانند حُسن عدل و قبح ظلم را تشخیص می‌دهد و تأیید می‌کند، اما تعیین مصادیق فراوان هر دو را - که وارد تفصیل و مصادیق آن دو می‌شود - نمی‌تواند معین کند.

۴.۴. نیاز به واسطه میان خدا و انسان

مرحوم «ملا عبدالرزاق لاهیجی» در کتاب گوهر مراد پنج راه زیر را برای تبیین ضرورت وحی و نبوت ذکر می‌کند:

راه یکم. روش امام صادق علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۸).

امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره اثبات نبوت فرمود:

«هنگامی که ثابت کردیم برای ما آفریدگاری هست که برتر از ما و تمام مخلوقات است یعنی در حقیقت ذات و صفات ذاتی به مخلوقات شباهت ندارد و این آفریدگار، حکیم و برتر از آن است که کار عبث و بی‌بهره از او صادر شود و منزّه از آن است که مردم بتوانند او را مشاهده کنند یا با او تماس جسمانی بگیرند و با وی مصاحبه نموده، سخن بگویند و احتجاج کنند و او هم به نحو مباشرت و مشاهده با ایشان سخن نمی‌گوید و احتجاج نمی‌کند، ثابت



می‌شود که باید برای خدای سبحان سفیرانی در میان مردم باشد که زبان او باشند و مقاصد او را به بندگان برسانند و آنان را به منافع و مصالحشان راهنمایی کنند و آنچه وسیله بقا و دوام مردم و نیز سبب فنا و نابودی آنهاست، برای آنان بیان کنند. پس با این بیان، وجود و سایطی از طرف پروردگار حکیم که آمر و ناهی باشند و مقاصد او را به خلق برسانند، ثابت می‌شود و آنان پیامبران خدا و برگزیدگان از مخلوق خدا و حکیمانی هستند که خدا آنان را به حکمت تربیت کرده و پرورش داده و به حکمت برانگیخته است. اینان با آن که در جسم و شکل ظاهری به مردم شباهت دارند، در هیچ یک از احوال و اخلاق با مردم عادی شرکت ندارند و به حکمت از طرف پروردگار، مورد تأیید هستند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۵).

مبادی و مقدمات استدلال امام صادق علیه السلام عبارت است از:

۱. خداوند آفریدگاری حکیم است؛ یعنی به خیر و منفعت نظام جهان داناست و به راه صلاح مردم در زندگی دنیا و آخرت آگاه است.
 ۲. آفریدگار حکیم، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد.
 ۳. مردم در معاش و معاد خود، نیازمند مدبری هستند که کارهای آنان را اداره کند و طریق زندگی و نجات از عذاب را به آنها نشان دهد. از این رو، سفیر و پیامبری لازم است که وظیفه راهنمایی بشر را در مصالح و مفاسد آنها به عهده گیرد.
 ۴. سفیر الهی باید از نوع انسان باشد؛ زیرا فرشتگان نیز اگر بخواهند نازل شوند، باید در لباس انسان ظاهر گردند.
 ۵. سفیر الهی باید بر دیگران مزیت داشته باشد تا از این طریق، اعتماد انسان‌ها را جلب کند؛ یعنی دور از رذایل اخلاق و حالات و صفات نکوهیده باشد و جنبه معنویت و فضایل در او غالب، و برخوردار از عصمت باشد و نیز برای صدق ادعای خود، معجزه آورد و از این راه، حجت بودن پیام خود را اثبات کند.
- اشکال اول: مستشکل درباره این دلیل می‌گوید: «این دلیل ساخته و پرداخته متکلمان است که به امام صادق علیه السلام نسبت داده‌اند» (نیکویی، بی تا، ص ۳۲).
- پاسخ: با توجه به وجود این حدیث در کتاب شریف کافی، چنین تهمت نابجایی ناشی از عدم آشنایی با میراث حدیثی شیعه است. طبق این اشکال می‌توان روایات فقهی کتاب کافی را نیز ساخته و پرداخته فقها دانست!

اشکال: وی سپس می‌گوید:

«با استفاده از مبانی و مطالبی که در نقد دو دلیل قبلی (حکمت و لطف) گفته شد، چیزی از این استدلال باقی نمی‌ماند. این استدلال در حقیقت همان استدلال اول، ولی با بیانی دیگر است و بر پیش‌فرض‌هایی غیرقابل اثبات و بعضاً بی‌ربط یا نادرست بنا شده است. به عنوان مثال یکی از پیش‌فرض‌های این دلیل، این است که آدمی با عقل و دانش و تجربه خود نمی‌تواند منافع و مصالح خود را بشناسد و بفهمد که چه چیز موجب بقا و دوام و چه چیز موجب فنا و نابودی‌اش می‌شود».

پاسخ: ما هم در مقدمه دوم که درباره عقل و عدم توانایی او در تشخیص راه صحیح بود؛ مفصل به این مطلب پرداختیم؛ بنابراین اشکال مستشکل بر این استدلال از این زاویه ناصحیح است. اشکال دوم: وی در ادامه می‌گوید: «پیش‌فرض دیگر این است که خداوند مقاصدی دارد که حتماً باید آن مقاصد را به گوش بندگان خود برساند، اما معلوم نیست که این مدعا از کجا آمده است؟»

پاسخ: یکی از صفات خداوند که در این نوشتار هم مورد تأیید قرار گرفته، حکمت است. حکمت خداوند اقتضا دارد که از خلقت موجود ذی‌شعوری مانند انسان، مقصد و هدفی داشته باشد؛ همان‌طور که تحقق شرایط برای رساندن هر ذی‌استعدادی به غایت استعدادش از لوازم حکمت است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۳).

اشکال سوم: مستشکل چنین مدعی شده است: «از طرفی در این دلیل گفته شده است که خداوند برتر از آن است که مردم با او تماس جسمانی بگیرند و با او مصاحبه نموده سخن بگویند و او هم با مردم به نحو مباشرت و مشاهده سخن نمی‌گوید و احتجاج نمی‌کند. این مقدمه (پیش‌فرض) کاملاً درست است، اما ربطی به نتیجه استدلال ندارد. مگر سخن گفتن خداوند با مردم و هدایت و راهنمایی آن‌ها حتماً باید به صورت جسمانی و به نحو مشاهده و مباشرت باشد؟ خداوند (اگر قصد هدایت آدمیان به راهی خاص و یا بیان مقاصد خود را داشته باشد) می‌تواند از طریق وحی و الهام مستقیم یا غیرمستقیم و به واسطه فرشتگان خود با آدمیان سخن بگوید و با آن‌ها احتجاج کند. مگر بنا به فرض مورد قبول متکلمان و دینداران، خداوند





با پیامبران خود چنین نکرده است؟ اگر خداوند می‌خواست با آدمیان سخن بگوید، مگر نمی‌توانست به همان نحو که با پیامبران و سفیران خود سخن گفته است با آنها سخن بگوید؟ پاسخ: جایگاه این اشکال بعد از آن است که مستشکل، عدم توانایی عقل در تشخیص راه سعادت را هرچند بالفرض، قبول کرده و تنها در این موضوع شبهه داشته باشد که چرا خبرهای آسمانی توسط عده خاصی به زمین منتقل می‌شود و خداوند با همه انسان‌ها صحبت نمی‌کند؟ در چند صفحه قبل بیان کردیم که رسیدن خبر از مُنعم، می‌تواند فرض‌های متعددی داشته باشد. ولی اولاً هیچ گزارش تاریخی مبنی بر تحقق آن‌ها وجود ندارد. ثانیاً در تاریخ به انسان‌های راستگو و امین و بااخلاقی برمی‌خوریم که ادعا کرده‌اند این خبرها را از منعم گرفته‌اند. ثالثاً چه بسا عقل احتمال بدهد ویژگی‌های شخصیتی و روحی این مدعیان رسالت، زمینه‌ساز ارتباط آنان با خداوند شده و این ویژگی‌ها به شهادت تاریخ در دیگران نبوده است.

۵. ۴. علم عنایی خداوند به نظام احسن

این استدلال، حاصل تأملات ملاصدرای شیرازی در مسأله وحی و نبوت است و از شش مقدمه و یک نتیجه تشکیل می‌شود:

۱. انسان مخلوق خداست.

۲. انسان برای استکمال خود در امر معاد (تشبه به باری) بالذات و برای معاش معطوف به معاد بالعرض، محتاج هدایتی است که فقط باید از جانب خداوند باشد و هیچ طریقی جایگزینی برای آن وجود ندارد.

۳. خداوند به علم عنایی، به کمال انسان و غایت قصوای او در نظام احسن آگاه است.

۴. علم عنایی، مستلزم تحقق نظام احسن و ایصال هر ممکن به کمال خود می‌باشد.

۵. خداوند از عالم ملکوت اعلی است و انسان به لحاظ کمالات اولیه خود، ساکن عالم طبیعت است و بین این دو، بُعدی طولانی وجود دارد که تنزل از جانب ملکوت و ترقی از جانب انسان را لازم می‌آورد.



ع تحقیق مقدمات فوق با نظر به ذاتشان ممکن، و با نظر به عنایت الهی واجب است. نتیجه: پس وصول هدایت تشریحی به انسان از طریق انسانی دیگر واجب است. اشکال اول: مستشکل درباره تک تک مقدمات این برهان ظریف یا مقدمات و لوازم آن، اشکالی مطرح نکرده، بلکه تنها اشکالی که بر آن وارد داشته، این است:

«در مورد این برهان باید بگوییم که حتی اگر همه مقدمات شش‌گانه آن کاملاً صحیح باشد، نتیجه مورد نظر از آن‌ها به دست نمی‌آید. آنچه از این مقدمات به دست می‌آید این است که انسان برای رسیدن به کمال و تشبه یا تقرب به خداوند و نجات و سعادت اخروی نیازمند نوعی هدایت است و خداوند نیز قطعاً چنین هدایتی را در اختیار آدمیان گذارده و می‌گذارد. اما سؤال مهم اینجاست که از کجا معلوم، آن هدایت لازم از طریق اعطای عقل و وجدان و فطرت در اختیار آدمیان قرار نگرفته است؟ برای اثبات ضرورت وحی و نبوت ابتدا باید ثابت کنیم که این مقدار هدایت که از طریق عقل به آدمیان رسیده است برای رشد و کمال انسانی و رسیدن به مقام قرب الهی و رستگاری در آخرت کافی نیست. آیا تا کنون دلیلی عقلی و پیشینی برای اثبات این مدعا اقامه شده است؟» (نیکویی، بی‌تا، ص ۳۵).

پاسخ: همان‌طور که مشاهده می‌شود، ایشان مرکز و محور اصلی اشکال این برهان را نقصان عقل در رسیدن به هدایت و سعادت و کمال می‌داند. موضوع نقصان عقل در تشخیص راه صحیح در اوائل بحث و در مقدمه دوم بحث شد که برای جلوگیری از تکرار آن به همان مقدار بسنده می‌کنیم.

اشکال دوم: وی در پایان بحث دو شبهه دیگر نیز وارد کرده است:

«اولاً: چرا برای وصول هدایت تشریحی به انسان‌ها می‌گویید انسان دیگری به اسم رسول و نبی، باید این پیام را برساند؟ ثانیاً: شخص نبی چگونه و با کدام معلم و آگاهی توانسته مقدمات و شرایط و کمالات لازم برای دریافت وحی را کسب کند و از سایرین ممتاز شود؟ آیا شخص نبی با تکیه بر عقل خود توانسته به این مقامات برسد؟ آیا در اثر تربیت و توفیق الهی توانسته به مقام نبوت برسد؟ اگر چنین است باید پرسید: مگر خداوند نمی‌تواند همان برنامه‌ای را که روی شخص نبی پیاده کرده است، روی دیگران هم پیاده کند؟»

پاسخ: درباره مفاد شبهه اول، قبلاً پاسخ گفته‌ایم. اما درباره شبهه دوم، باید گفت: رسیدن نبی به مقام رسالت با تکیه بر عقل خود، قابل قبول نیست؛ زیرا همان‌طور که خود مستشکل



بیان کرده، این فرض، آشکارا ناقض مدعای ضرورت نبوت است و در حقیقت می‌گوید: هر انسانی می‌تواند از این طریق پله‌های کمال را طی کند و خودش به مقام نبوت و دریافت وحی برسد.

دوباره متذکر می‌شویم که بیان این اشکال و طبیعتاً پاسخ به آن، عدول از دایره بحث است، زیرا این که آیا همه انسان‌ها می‌توانند پیامبر باشند یا نه، جزو مبانی نظری ضرورت نبوت نیست؛ بلکه اگر اثبات کردیم عقل به تنهایی راه سعادت را تشخیص نمی‌دهد و نیاز به خبرهایی از طرف مُنعم دارد، امکان سنجی نبوت همگانی یا چرایی نبوت برخی از انسان‌های خاص (انبیاء) پیش می‌آید.

ولی در هر صورت مختصراً می‌توان گفت: عقل احتمال می‌دهد برای رابطه با خداوند و خبر آوردن از عالم غیب، انسان باید شرایط ویژه‌ای داشته باشد و اگر خداوند را به حکمت و خیرخواهی قبول داریم (که بنابر اقرار مستشکل، نوشتار وی بر این اساس نگارش شده است) باید قبول کنیم که حتماً قوهٔ چنین شرایط روحی و کمالی در همه افراد بشر نبوده است تا خداوند آن را به فعلیت رساند.

شاید اشکال دوباره مطرح شود که خداوند می‌توانست به همه افراد بشر این شرایط و کمالات ویژه را عطا کند. پاسخ آن بسیار روشن است: بله می‌توانست! اما دیگر تمام فلسفه خلقت انسان در این حیات دنیوی از بین می‌رفت. فرض کنید همه این کمالات را داشته باشند! دیگر چه جای امتحان و آزمایش و اختیار کارهای خوب در مقابل اعمال بد؟ در آن صورت، همه انسان‌ها خوب بودند و هیچ درگیری بین خیر و شر وجود نداشت. پس اصلاً چرا خداوند این زمین و انسان روی آن را خلق کرد؟ از ابتدا همه را در مکانی خلق می‌کرد که امکان هیچ‌گونه انحرافی برایشان نبود. اصلاً انسان را عقل محض می‌آفرید تا نیازی به پیامبر بودن همه افراد بشر نباشد! اصلاً اگر می‌خواست موجوداتی داشته باشد که عقل محض باشند، فرشتگان که بودند، چرا انسان را خلق کرد؟! به همین راحتی این فرضیه به نبود حکمت در خلقت انسان منتهی می‌شود! و اصولاً فرقی بین این فرضیه (همگانی بودن نبوت) و کفایت عقل برای هدایت و سعادت نیست؛ زیرا هر دو، سعی در اثبات وجود امکان هدایت در فرد بشر دارند.

نتیجه‌گیری

عمده بحث ایشان در نقد ضرورت نبوت، تکیه بر توانایی عقل در تشخیص راه و انکار ضرورت ارسال رسول بود؛ اما تحقق ارسال رسولان را نفی نکرد. به عبارتی دیگر، در صدد نفی ضرورت بود، نه نفی تحقق.

اشکال بعدی این نوشتار آن است که در ارسال رسولان فقط به شأن پیام‌آوری رسولان اهمیت داده شده و دیگر محاسن آن مورد ارزیابی قرار نگرفته است. شاید چون انکار ضرورت و انکار همه شئون انبیا، مؤونه بیشتری را می‌طلبد، متعرض آن نشده است.

مهمترین دلیل ناقد در جهت رد ضرورت ارسال رسل، تکیه بر عامل عقل به عنوان تنها واسطه خیر و سعادت بشر بود که پاسخ آن بیان شد.



پی‌نوشت‌ها

[۱] پیروان مکتب دئیسم (deism) بر این باورند که عقل انسان می‌تواند بدون تکیه بر وحی و به مذهب، به وجود خداوند، آگاهی و اذعان داشته باشد. این نگرش در آثار اومانئیست‌های دوره رنسانس و حتی پیش‌تر از آن هم وجود داشته است (ر.ک: فنائی، ۱۳۸۶، ش ۱۰، ص ۱۵۲).

[۲] این مکتوب که اثر حجت‌الله نیکویی، در حدود ۳۹ صفحه و در فضای مجازی انتشار یافته است. از نویسنده مذکور در این نقد به عنوان مستشکل هم یاد می‌شود.

[۳] چون سخن درباره جزئیات معاد (بعد از اثبات اصل معاد) کمک شایانی در موضوع نقصان فهم عقل در ماوراء الطبیعه دارد؛ لزوم بحث از اثبات معاد؛ خود را بیشتر نمایان می‌کند.

[۴] وجود خداوند و تکالیف عقلی در قبال خداوند از مباحث پیشینی و اثبات شده در این مبحث است.

[۵] وی در این باره گفته است: «فرض کنیم وجود جهان آخرت و زندگی پس از مرگ، با دلیل عقلی قابل اثبات باشد. اما مسلم است که عقل انسان حداکثر می‌تواند وجود معاد (بدون جزئیات آن) را اثبات کند و اثبات وجود دو نوع زندگی پس از مرگ (یکی در بهشت و دیگری در جهنم) از عهده عقل خارج است و لذا قبل از اثبات وجود بهشت و جهنم و اینکه بعضی از انسان‌ها سر از اولی و بعضی دیگر سر از دومی درمی‌آورند، نمی‌توان در ادله عقلی ضرورت نبوت سخن از سعادت و شقاوت آخرت زد.» (نیکویی، بی‌تا، ص ۳).

[۶] مقدمات برهان حکمت بر ضرورت نبوت: الف. خدای متعال انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است.

ب. تکامل اختیاری در گرو شناخت صحیح راجع به سعادت و شقاوت دنیا و آخرت است.

ج. عقل انسان برای چنین شناختی کفایت نمی‌کند (ر.ک: نقد مبانی نظری نبوت، ص ۲).

[۷] قبل از حسن و قبح عقلی، حسن و قبح ذاتی داریم که در مرحله ثبوت است و اگر کسی بدان اعتراف نداشته باشد در مرحله اثبات نمی‌تواند قائل به حسن و قبح عقلی شود (ر.ک: نصیری، مجله معرفت اخلاقی، ۱۳۸۹، ش ۴، ص ۵ تا ۲۰).



[۸] عده‌ای به نام اشاعره از متکلمان اسلامی در یک تلاش بیهوده در صدد اثبات این موضوع بودند که اولاً: حسن و قبح‌ها (حتی حسن و قبح ذاتی) از اموری نسبی و تابع شرایط خاص، محیط‌ها و زمان‌ها و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقین‌ها است، ثانیاً: عقل در ادراک حسن و قبح‌ها تابع راهنمایی شرع است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳).

[۹] محقق اصفهانی (کمپانی) در این باره می‌گوید: «انّ قاعدة التحسين و التقيح العقليين الحاكمة باستحقاق المدح و الذمّ داخله في القضايا المشهورة المذكورة في الصناعات الخمس من علم الميزان، و هي عبارة عن القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام و إبقاء للنوع، فانّ أول موجبات البقاء و دوافع اختلال النظام بناؤهم عملاً على مدح فاعل بعض الأفعال و قدح فاعل بعضها الآخر، كحسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان المنتهية إليهما سائر القضايا» (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۱۶ ق ج ۳، ص ۱۲۰).

۱۰. در توضیح قاعده لطف گفته شده است که لطف مقرب و محصل به تکلیفی تعلق می‌گیرد که قبلاً بر عهده مکلف قرار گرفته است.

۱۱. در کتاب تجرید الاعتقاد آمده است: «البعثة حسنة لاشتمالها علي فوائد كمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه فيما لا يدلّ و استفادة الحكم و إزالة الخوف و استفادة الحسن و القبح و النافع و الضارّ و حفظ النوع الإنساني و تکمیل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة و تعلیمهم الصنایع الخفية و الأخلاق و السياسات و الأخبار بالعقاب و الثواب فيحصل اللطف للمكلف» (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۱).



فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ ش.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیّة، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۳. اصفهانی، محمدحسین، بحوث فی الاصول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۶ ق.
۴. جمعی از مولفین، جستارهایی در کلام جدید، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۸.
۵. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، تحقیق: مصطفی پور، محمد رضا، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۷. خرازی، محسن، بدایة المعارف، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۸. ربانی گلیپگانی، علی، القواعد الکلامیه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۹. ربانی، محمدرضا، معادربانی: اثبات معاد روحانی و جسمانی از نظر قرآن و برهان و عرفان، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. _____، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱.
۱۲. _____، الرسائل الرابع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. شعرانی ابوالحسن، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، قم: کتاب طه، ۱۳۸۶.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مبدأ و معاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. طوسی، خواجه‌نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. فنایی، هادی، تحلیل و بررسی وابستگی اخلاق به دین، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره دهم، پائیز ۱۳۸۶.
۱۸. کریمی مرتضی، مجله معرفت، آشنایی با مکتب دئیسم، شماره ۷۴، ۱۳۸۲.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷.
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ ش.



۲۱. اللهوردیخانی، علی، مبدأ و معاد (ازلیت و ابدیت) فلسفی و حکمی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقائد، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۰ش.
۲۴. مغنیه، محمدجواد، فلسفه مبدأ و معاد، لطیف راشدی، قم: نشر مرتضی، ۱۳۷۱ش.
۲۵. نصیری، محمدحسین، حسن و قبح از دیدگاه آخوند خراسانی، مجله معرفت اخلاقی، سال اول، شماره چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹ش.
۲۶. بلخی، محمد جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۳۱، بی تا.

