

Evaluating the Success of Intellect-Sufficiency Theory in Denying the Necessity of Prophethood

*Gholam Hossein Javadpour**

Assistant Professor, Department of Kalam, Iranian Research Institute of Philosophy,
Tehran, Iran

(Received: November 15, 2021; Accepted: February 8, 2022)

Abstract

Prophethood and divine revelation are among the most important pillars of divine religions and the key path to the delivery of the divine messages and wants to the human. In traditional theology, arguments have been put forth for the necessity of prophethood and divine revelation. However, in addition to the external anti-revelation arguments, some big opponents have raised over time against prophethood and revelation within the religious traditions to the point that this rejection of prophethood has come to be interpreted by some as “atheism.” The cornerstone of this movement is the consideration of the human wisdom as the highest source of perception. The adherent of this stance believe that the output of the prophets’ for the human is either congruent with intellect or is against it. If the former is the case, then revelation is a repetition of the intellectual findings of the human and so is absurd, and if the latter is true, then revelation is anti-intellectual and so is unacceptable. The authoritativeness of prophethood relies on answering this two-sided argument. The most important direction to adopt in answering this argument is that when we examine phenomena using intellect, in addition to intellect-verifiable and anti-intellect issues, there are intellect-evading phenomena as well. This is particularly true for the religious context and the focal topic of this article, i.e., the acceptance of the existence of God. Therefore, it can be maintained that the human has no way other than divine revelation to understand suchlike issues. Moreover, the inability of the human to perceive some details of religious rules and propositions through intellect, the confirmation of the intellectual judgment by the divine revelation, and the changes of intellect over time and in various locations – which lead to noticeable changes in the intellectual findings – are among the reasons for the authoritativeness of epistemic sources other than intellect in the domain of God’s legislative will.

Keywords: Prophethood, revelation, two-sided reasoning, intellect-sufficiency.

*Corresponding Author: javadpour@irip.ac.ir

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۵۴۱ - ۵۶۳ (مقاله پژوهشی)

ارزیابی توفیق خردبستگی بشر در نفی ضرورت نبوت

غلامحسین جوادپور*

استادیار گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

چکیده

نبوت و وحی از مهم‌ترین ارکان ادیان الهی و شاهراهی کلیدی برای رساندن پیام‌ها و خواسته‌های الهی به بشر به‌شمار می‌رود. در الهیات سنتی، ادله‌ای بر ضرورت نبوت و لزوم وحی ارائه شده است؛ اما از گذشته، علاوه بر براهین بیرونی وحی‌ستیزانه، در درون سنت‌های دینی نیز مخالفان بزرگی در برابر وحی و نبوت قد علم کرده‌اند؛ تا جایی که از این رویه انکار نبوت به «الحاد» تعبیر شده است. مهم‌ترین دستمایه این اندیشمندان، اتکا به خرد بشری به‌مثابه عالی‌ترین منبع ادراکی بوده است و آنها معتقد بودند رهاورد انبیا برای بشر یا مطابق با عقل است یا مخالف آن. در حالت اول، وحی تکرار یافته‌های عقلی و امری لغو است و در حالت دوم، ضدعقلی و در نتیجه غیرقابل پذیرش است. حجیت نبوت در گرو پاسخ دادن به این استدلال دوجبهی است. مهم‌ترین محور مقابله با این استدلال آن است که در نسبت‌سنجی امور با عقل، علاوه بر خردپذیری و خردستیزی، امور خردگریز نیز وجود دارند؛ به‌ویژه در بافت دینی و فرض مسئله این مقاله، یعنی پذیرش وجود خدا. در نتیجه بشر راهی برای رسیدن به آنها غیر از وحی نخواهد داشت. همچنین ناتوانی ادراک برخی جزئیات در احکام و گزاره‌های دینی از طریق عقل، تأکید حکم عقل از سوی وحی و تحولات عقل در گذار زمان و تکرر مکان و در نتیجه تغییر محسوس در یافته‌های عقلی، از جمله دلایل حجیت منبع معرفتی غیر از عقل در حوزه اراده تشریعی خداست.

واژگان کلیدی

الحاد، استدلال دوجبهی، خردبستگی، نبوت، وحی.

۱. مقدمه

در مباحث کلامی سنتی و جدید، مخالفت با دین به طور معمول در قالب یکی از این سه تلقی ارائه می‌شود:

الف) گاه مراد دین به معنای اعم است و مخالفان دین همان مخالفان خدا و هر گونه موجود فراطبیعی و ماورایی مقدس هستند که برای جهان و انسان، شأن آفریدگار و مدیر داشته باشد. این نگرش در مخالفت با دین به معنای اعم است و کافران و ملحدان در طول تاریخ با دین به این معنا سر ستیز داشته و دارند.

ب) گاه مقصود، تلقی محدودتری از دین، یعنی دین با فرض وجود خداست که از آن به دین به معنای اخص یا همان تشریح الهی یا وحی تعبیر می‌شود و مخالفان این دین معتقدند اگرچه جهان آفریده خداست، دیگر برنامه جداگانه‌ای در قالب دین و وحی آن هم از طریق پیامبران غیرضروری یا حتی لغو است و شریعت و دین و وحی، هیچ تلازمی با توحید ندارند.

ج) در تلقی سوم که البته چندان هم رسمی نیست، مخالفت با دین به معنای عناد با متولیان معاصر دین یا همان کشیشان و راهبان و روحانیان است که وظیفه تفسیر و تبلیغ دین را بر عهده دارند و اغلب در معابد مقدس ادیان یا حتی در ساحت اجتماع، مرجعی برای دین‌باوران به‌شمار می‌روند. این مخالفت در حقیقت با دین چالشی ندارد و تنها معتقد است دین در همان متون اولیه و مفسران معاصر وحی خلاصه می‌شود و از آن به بعد، همگی در برداشت و تفسیر دین و عمل به آن مساوی‌اند و هر کس با رعایت قوانین متنی و روحی، توان بهره‌گیری از دین را خواهد داشت. روشن است که ضمیمه کردن این قسم به دو حالت قبلی، تنها برای قرابت صنفی آنها با رسولان الهی است و چنانکه انکار نبوت و وحی، انکار دین شمرده می‌شود، عناد با متولیان دین در زمان‌های بعد از ایشان نیز به تسامح، انکار دین تلقی می‌شود؛ وگرنه حقیقت دین ربطی به رفتار متولیان کنونی آن ندارد. آنچه در متون رسمی و رایج کلام جدید و فلسفه دین در خصوص ضرورت یا انکار دین مطرح می‌شود، اغلب بر محور برداشت نخست است و در مسائلی مانند نیاز بشر به دین یا

انتظار بشر از دین یا منشأ دین، مقصود از دین هر امر ماورایی و مقدس و فروآمده از جانب موجودی الوهی است. البته در خلال بیان مطالب، گاه از فواید شرایع الهی و اهداف آنها سخن می‌رود؛ اما چنین نیست که وجود خدا پیش‌فرض گرفته شود و تنها بحث بر سر ضرورت دین یا وحی از جانب خداست. در کلام سنتی نیز در کنار بحث از ضرورت وجود خدا در قالب براهین اثبات (دین به معنای اعم)، گاه نیز معنای اخص دین موردنظر بوده است، چراکه برخی با وجود اعتقاد به خدا، ضرورت وحی و دین (برنامه از جانب خدا برای زندگی و سلوک) را انکار کرده‌اند (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۹-۷؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ۲۳۰).

محور این مقاله، فرض دوم است. برخی با تکیه بر خرد بشری و بسندگی آن در مسیر سعادت و تکامل او معتقدند خدا با اعطای عقل به بشر و احیاناً الهام‌های فطری به او، در حقیقت همه چیز را به او نمایانده است و بشر در مقام شناخت خیر و شر و سعادت و شقاوت دنیوی و اخروی خود، چیزی کم ندارد تا وحی آغاز شود. در کتاب‌های سنتی از طرفداران این نگرش به «براهمه» یاد می‌شود و در دوران مدرن نیز گروهی به نام «دئیسم»^۱ چنین ادعایی را مطرح کرده‌اند. با وجود استناد چنین شبهه‌ای به براهمه در کتاب‌های کلامی سنتی اسلامی و گذر از آن و پاسخ‌های چندخطی و اجمالی، به نظر می‌رسد این دغدغه بسیار جدی و درخور تأملات بیشتر و پاسخ‌های عمیق‌تری است. در مقابل، در آموزه‌های دینی، گاه وحی و انبیا مکمل عقل و برانگیزاننده آن برای برونداد دینه‌ها و گنجینه‌های آن شمرده شده‌اند. برای نمونه، حضرت علی (ع) می‌فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ

۱. دئیسم مکتبی است که دخالت مستقیم خدا در خلقت را انکار می‌کند و الهام، وحی و مذهب را امری لغو و غیرالزام برمی‌شمرد؛ چراکه عقل بشر برای معرفت به خدا و داشتن حیات دینی و اخلاقی کافی است. به بیان دیگر، دئیسم معتقد به انکار ربوبیت تشریحی و وحی از جانب خدا و طرفدار دین طبیعی است و هر گاه دئیسم به صورت مطلق به کار رود، مقصود همین گرایش از آنهاست. بر این اساس، مشابه تلقی براهمه، هیچ نیازی به ارسال کتاب و وحی و نبی از جانب خدا نیست و براساس همین عقل موجود می‌توان دینی طبیعی و عقلانی به دست داد که همه نیازها و ضرورت‌ها را پوشش دهد و هر گونه احتیاج به امری فراطبیعی و فراعقلی منتفی شود. این جریان در آیین مسیحیت و غرب دقیقاً مشابه جریان براهمه در هند یا فیلسوفان مسلمانی مانند زکریای رازی در اسلام است (Edwards, 1967: 623).

و وَاَتْرَ إِلَهُمُ أَنْبِيَائَهُ لِمَا... وَيُثِيرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱) که براساس آن، یکی از فلسفه‌های ارسال رسل، کمک به قوه عقل برای شکوفایی و بالفعل کردن توانایی‌های آن است. مقاله پیش‌رو با بازخوانی پیشینه و استدلال‌های ارائه‌شده در این زمینه، درصدد تحلیل نو است. درباره این مسئله پیش از این پژوهش‌هایی به سامان رسیده است؛ اما این مقاله با تقریری جدید از مسئله، تلاش دارد پاسخ‌های ارائه‌شده به آن را در قالبی نوین بازتاب دهد و جوانب بیشتری از آن را نمایان کند.

۲. ضرورت یا انکار نبوت

نبوت از اصول دین اسلام و نیز ارکان مهم ادیان الهی بزرگ به‌شمار می‌رود، اما از بیرون و درون ادیان، شبهاتی درباره ضرورت وجود چنین رکنی در دین وجود داشته است. به‌طور معمول در کتاب‌های کلامی سنتی، بخشی به بیان خوبی و نیکی نبوت (فی حسن البعثه) و اثبات ضرورت آن (فی وجوب البعثه) اختصاص داشته و ادله عقلی بر حسن عقلی و ضرورت نبوت ارائه می‌شده است (برای نمونه ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۹-۳۴۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۸۳؛ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۶-۲۴۵؛ مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۹۶؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۱؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج: ۲۷-۲۶؛ ماوردی، ۱۴۰۹ق: ۳۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۱۰-۶؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ۲۳۷-۲۳۰؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۵: ۲۰-۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۱۲؛ همو، ۱۳۷۲: ۹۰-۸۷). این بحث در حقیقت پاسخی به این پرسش منطقی بوده است که آیا نبوت ممکن است یا خیر. بحث امکان نبوت علی‌القاعده مقدم بر هر پرسش دیگر در این زمینه است و متکلمان ابتدا باید امکان عام نبوت را اثبات می‌کردند. برای نمونه، فیاض لاهیجی توجه به فواید بعثت را مثبت امکان آن دانسته است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۹). تقویت و تأیید احکام عقل، ارشاد عقل، ارشاد مردم به اخلاق و افعال ضرررسان و نفع‌رسان، اشتغال بر لطف و کشاندن انسان به سوی خدا از جمله مهم‌ترین محاسن بعثت شمرده شده است. گام بعدی آن است که چون عدم نبوت قبح عقلی دارد و وجود آنها نیز هم محاسن عقلی دارد، پس لطف است و لطف نیز

واجب است. بنابراین خدا باید رسولانی را از جانب خود بفرستد تا خیر و صلاح انسان‌ها را بدیشان گوشزد کنند و آنها را از خطرهای دنیوی و اخروی برحذر دارند. همچنین فیلسوفان و حکما ادله‌ای بر ضرورت نبوت اقامه کرده‌اند که مهم‌ترین آنها، استناد به بُعد اجتماعی یا مدنی بالطبع بودن انسان و نیاز او به قواعد زندگی اجتماعی برای حفظ نوع انسانی و ناتوانی‌اش از ابداع چنین قوانینی است. این برهان که به دلیل حکما نیز مشهور است، در آثار متکلمان عقل‌گرا دیده می‌شود و در واقع آنها بدون توسل به حسن نبوت، آن را به دلیل تلازم با زیست درست بشر، امری ضروری از جانب خدا شمرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۶۰-۶۱؛ همو، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ۴۴۱؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۵۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۱۱۷-۱۱۱؛ ج ۴: ۹۲). البته ارزیابی دلالت این استدلال‌ها بر ضرورت نبوت، خود بحث مستقل و مستوفایی است؛ اما مسئله این پژوهش، سنجش مهم‌ترین دلیل مخالفت با ضرورت نبوت یا به عبارتی، مهم‌ترین دلیل انکار نبوت است. بر این اساس، مخالفان نبوت معتقد بودند آنچه پیامبر با خود برای بشر به ارمغان می‌آورد، یا مطابق عقل بشر است یا مخالف آن؛ اگر مطابق عقل باشد، نیازی به آن نیست، چراکه خود عقل بدون نیاز به پیامبران به آن دست می‌یابد و اگر مخالف یافته عقول بشری باشد، نباید آن را پذیرفت و در نتیجه سخنان انبیا یا بدون ارزشی افزون‌بر یافته‌های عقل بشری است یا در تضاد با عقل بشری که در هر دو حالت باید آنها را کنار گذاشت.

به موازات رویکرد یادشده، برخی در دین اسلام مخالف ضرورت وحی و نبوت بوده‌اند و با برجسته کردن بسندگی عقل بشر، منکر هر گونه رسالت از جانب خدا و نیاز بشر به پیامبر و وحی بوده‌اند. از این رویکرد در تاریخ به «الحاد» نیز تعبیر شده است؛ چراکه این واژه چند معنا را در تطور خود گذرانده و پس از تلقی رایج معنایی و لغوی آن که به معنای انحراف بوده، در سده‌های نخستین اسلام به معنای انکار نبوت و انبیا بوده^۱ و

۱. در صدر اسلام، الحاد بر جریان فکری انکار دین اطلاق می‌شده و برخلاف اصطلاح خداناباوری (atheism) در دوران جدید، کلمه «خدا» در واژه الحاد به کار نرفته است. در آن دوران برای اشاره به منکران خدا، واژگانی مانند «زندیق» یا «دهری» اطلاق می‌شده است.

امروزه همتراز با معنای مدرن، برای دلالت بر انکار خدا یا مکتب خداناباوری^۱ به کار می‌رود. الحاد در کاربرد رایج آن به معنای انکار خداست و در متون اولیه اسلام هم به معنای انحراف و انکار است؛ اما دو سده پس از آن، این اصطلاح برای اطلاق بر برخی روشنفکران دینی نوظهور که به انکار دین و وحی پرداختند، به کار رفت (Stroumsa, 1999: 123). Atheism از لحاظ واژه‌شناختی، به نحوی شامل کلمه الله است؛ اما در کاربرد شرقی و عربی آن چنین نیست و الحاد برای معانی انکار و طغیان به کار می‌رود. در کاربرد امروزی آن در عربی نیز عنوانی عام و برای اطلاق بر مکاتبی همچون خداناباوران، ندانم‌گرایان، دئیست‌ها، دوئیالیست‌ها و همه‌خداپندارها خواهد بود. امروزه واژه‌هایی همچون «لادینی» (la-dini) برای روشنفکران عرب که به اصول دینی سنتی معتقد نمانده‌اند، به کار می‌رود (Schielke, 2013: 524). راوندی و رازی دو تن از بزرگ‌ترین متفکران اسلامی در سده‌های ۳ و ۴ قمری (۹ و ۱۰ میلادی) بودند که نخستین سویه‌های انکار دین در درون سنت دینی اسلام را بنا نهادند. راوندی معجزات انبیا را حقه و دغل می‌پنداشت و قرآن را نیز کلام یک انسان عاری از خرد و حکمت می‌دانست (Stroumsa, 1999: 47). زکریای رازی اما قرآن را سراسر سخنان تناقض‌آمیز و فاقد هر تبیین و اطلاعات مفید می‌دانست. به‌طور کلی، نگرش امثال رازی و راوندی را عقل‌گرایی نبوت‌ستیزانه (anti-prophetic rationalism) می‌نامند (Schielke, 2013: 525). عبدالرحمن بدوی معتقد است منکر نبوت و منکر خدا، هر دو منکر دین هستند و در نهایت به یک نتیجه می‌رسند، چراکه انکار رسول و واسط بین انسان و خدا در نهایت به انسداد راهی به سوی الوهیت و در نتیجه انکار آن است (بدوی، ۱۳۹۸: ۲۲). درحالی‌که به نظر می‌رسد چنین تلازمی وجود ندارد و برخی منکران نبوت، موحد و خداپرست بوده‌اند و تنها دین به معنای رایج و در قالب آموزه‌های وحیانی و ادعای پیام‌آوری از جانب خدا را انکار کرده‌اند.

با مراجعه مستقیم به آثار این اندیشمندان، سویه‌های جدید از ماجرا رخ می‌نماید.

ابن‌راوندی و زکریای رازی با اصرار بر کارآمدی و کفایت عقل، آن را بزرگ‌ترین نعمت الهی به بشر می‌دانند تا همه مسیر سعادت خود را از آن بگیرد. زکریای رازی^۱ در رساله طب روحانی - منتشر شده در مجموعه رسائل فلسفی - به ستایش عقل می‌پردازد و با تعبیر عجیب و غلوآمیزی درباره عقل، نیل به غایات قصوای نظری و عملی را تنها در پرتو عقل بشری میسر می‌داند (رازی، ۱۹۳۹، ج ۱: ۱۷). رازی تنها شریعت عقل را به رسمیت می‌شناسد که هم می‌تواند خدا را اثبات کند و هم در پی آن، حیات مطلوبی برای بشر به ارمغان بیاورد. در نگاه او، عقل امیر است و ما باید تلاش کنیم او را اسیر نکنیم و این اسارت از طریق حاکم کردن مرجعی غیر از آن بر آن رخ خواهد داد و اتکا به شریعت نقل و نبوت از بارزترین طرق اسارت عقل است. رازی عقل را گوهری یکسان بین بشر می‌داند که هر کس می‌تواند بر پایه آن، گلیم خود را آب برکشد و به قدر حاجت خود، امور واقع و سعادت‌رسان را ادراک کند (همان؛ نیز ر.ک: شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۱۹). رازی در توجیه یکسان بودن قوه عقل بین انسان‌ها و انکار تفاوت درجات عقلانیت بین آنها که شهوداً قابل درک است، می‌گوید: قوه‌ای به نام عقل در کنار مقوله همت بین همه مساوی تقسیم شده است؛ حال اینکه کسی این همت را در راه عقل و فلسفه به کار گیرد یا در راه دنیا و آمال دنیوی، تفاوت‌ها رقم می‌خورد. کسی که نتوانسته راه درست و امور خوب را به‌درستی درک کند و در زندگی به کار گیرد، مشکل از خود اوست که همت و عقل خود را تباه کرده است؛ وگرنه اسباب سعادت در اختیار او، همچون همه انسان‌های دیگر، بوده است (رازی، ۱۳۹۷: ۶). البته رازی دلایل دیگری^۲ هم بر رد نبوت اقامه می‌کند؛ اما غرض در این مقاله

۱. البته با توجه به مفقود شدن اغلب آثار رازی نمی‌توان با قطعیت این آرا را از او دانست، بلکه تنها باید گفت این عقاید به او منسوب است.

۲. از جمله اینکه ارسال رسل و در پی آن، پیروی مردم از هریک از آنها منشأ تفرق در اجتماع و سپس اختلاف و تنازع می‌شود و پیروان هر پیامبری در پی اقتناع دیگران هستند. این در حالی است که انسان‌ها به‌صورت برابر و با استعدادهای مساوی خلق شده‌اند و شکوفایی این قوا تنها در پرتو پرورش و تلاش است. همچنین آورده‌های انبیا با یکدیگر تضاد و تعارض دارند و این خود دلیلی بر ابطال نبوت است (رازی، ۱۹۳۹: ۳۶۲). روشن است که نقد

بررسی تعارض وجود عقل و نیاز به نبی است. ابن‌راوندی نیز در کتاب زمرد به رکن‌الارکان اسلام، یعنی نبوت به‌شدت تاخته و در این میان، به برهان براهمه نیز اشاره کرده است. البته این کتاب در دسترس نیست، اما قطعاتی از آن در کتاب *مجالس مؤیدیه* اثر مؤید فی‌الدین هبه الله بن ابی‌عمران شیرازی بازتاب یافته است (بدوی، ۱۳۹۸: ۸۷ به بعد). چنانکه گذشت، براهمه^۱ نیز از طرفداران جدی عقل‌بستگی بشر بوده‌اند. ایشان با توجه به برخی مناسک و عبادات، آنها را خلاف عقل و اندیشه می‌دانستند و مقتضای خردورزی را دوری از این امور و نیز برائت جستن از آورندگان شرایع (انبیا) می‌پنداشتند. در نگاه آنها، این خطا بسیار فاحش است که انسان از انسانی همچون خود پیروی کند و عقل خود را به تعطیلی بسپارد. آنها گاه بعثت را محال و گاه عبث شمرده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۵۸).

۱. برهان استحاله: راه شناخت انبیا معجزه است، اما ممکن است خدا از روی مصلحت آن را به دیگران نیز عطا کرده باشد. بنابراین شناخت نبی از متنبی ناممکن است. در نتیجه نبوت امری محال است. سید مرتضی با نقل این شبهه در جواب می‌گوید معجزه راه شناخت انبیاست و هر گاه خداوند به کسی توانایی ارائه معجزه داد، یعنی او را به نبوت نصب کرده و همین برای ما کافی است. اگر خدا معجزه را راه شناخت انبیا قرار داده است، دیگر دلیلی ندارد آن را به دیگران نیز بدهد. پس هر کس معجزه آورد، نبی است و هر

نبوت به نقد ادیان و نقد کتب مقدس نیز کشیده خواهد شد که رازی در این زمینه نیز اظهارنظر کرده و امتداد نظریه خود را در آنها نشان داده است.

۱. اینکه آیا واقعاً براهمه هند به چنین اموری اعتقاد داشتند یا انتساب این امور با ایشان نادرست است، محل مناقشه است. به گزارش عبدالرحمن بدوی، دو تن از مورخان بزرگ، یعنی ابومحمد نوبختی و ابوریحان بیرونی، براهمه را انسان‌هایی معتقد به خدا و انبیا می‌دانند و تلقی ابن‌راوندی را نادرست می‌شمارند که بعدها به همین شکل در آثار نویسندگان مسلمان از جمله باقلانی، ابن‌حزم، بغدادی، غزالی و طوسی راه یافته است. شهرستانی نیز در گزارش آرای براهمه متأثر از ابن‌راوندی است و ابن‌جوزی در تلبیس ابلیس نیز به همان وزن از ابن‌راوندی تأثیر پذیرفته است. این تصور به کتب یهودیان - مانند امانات و اعتقادات اثر سعادیا گائون - نیز سرایت کرده است (بدوی، ۱۳۹۸: ۱۴۵-۱۳۴).

۲. دو شبهه دیگر نیز از براهمه گزارش شده است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۷؛ طوسی، ۱۳۹۴: ۳۱۵).

نبی‌ای باید معجزه بیاورد. پس بعثت مستحیل نیست (علم‌الهدی، ۱۳۸۸: ۱۷۲-۱۶۹).

۲. برهان عبث بودن: این همان شبهه مشهور براهمه است که پیام انبیا یا موافق عقول است یا مخالف آنها که در صورت اول، نیازی به پیام‌آوری نیست و در حالت دوم نیز نباید آن را پذیرفت. در ادامه به تفصیل به این شبهه پرداخته خواهد شد.

۳. تبیین استدلال بر نفی ضرورت نبوت از طریق خردبسندهی

ساحت عقلانیت بشر به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ اولی از سنخ ادراک و جزم و دومی از سنخ تحریک و عزم است. به دیگر سخن، بشر یا در ساحت آگاهی و اندیشگی است یا ساحت رفتاری و عملی (چه درونی و جوانحی و چه بیرونی و جوارحی). هم اندیشه و نظر، آرمان و ایده‌آل دارد و هم رفتار و عمل، دارای آمال و قله‌هاست. فعالیت‌های پژوهشی و تحقیقاتی انسان، برای فرو نشانیدن عطش علمی اوست و نادانسته‌ها همیشه بشر را به سوی بیشتر دانستن سوق می‌دهد. در کنار آن، رفتارهای او نیز نیازمند شاخص درست در مقیاس فردی و اجتماعی است و اخلاق و حقوق برای ساماندهی همین بُعد از انسان‌هاست.

غایت وحی، مدد رساندن به بشر در هر دو ساحت است. طبق ساختار الهیاتی و دینی، خدا فرجام و آخرتی برای بشر مقرر کرده و برای نیل به آن، پیامبرانی فرستاده تا ضمن آگاه کردن بشر از این عاقبت و منزلگاه، انگیزه و تشویق و تحذیر لازم را برای قانع کردن او فراهم کنند؛ چراکه طبیعت انسان از چنین اموری گریزان است و محدود کردن و امر و نهی و وعده به غیب، نیازمند ترس و تشویق است. همچنین وحی در پی افزودن انگیزه بشر برای انجام خوبی و بدی‌هایی است که با عقل خود درک می‌کند و در ساحت تحقق اخلاقیات، مددگر اوست.

آرمان خردبسندهی بشری و به‌کارگیری آن در نفی خدا یا وحی، در این چارچوب قابل ترسیم است که عقل بشری چه در قامت تجربی محض و چه در قالب تجربی و تجربیدی، می‌تواند هر آنچه را بشر برای کامیابی دنیوی یا اخروی خود می‌خواهد، ادراک کند و به

هیچ منبع ماورایی (در مقام نفی خدا) یا فرستاده‌ای از جانب او (در مقام نفی نبوت) نیازی ندارد. به بیان دیگر، وجه امتیاز انسان از حیوانات و دیگر موجودات، عقل اوست و اگر قرار باشد برخی امور نیز با این عقل قابل سنجش نباشد و اموری فراعقلی نیز داشته باشیم، دیگر این عقل و وجه ممیزه انسان با غیر خود چندان اهمیتی نخواهد داشت. با توجه به رسالت این پژوهش در تحلیل رابطه خردبستگی با نفی ضرورت نبوت، بحث بر همین محور متمرکز خواهد شد و رابطه آن با اصل خداآوری یا نیاز به دین به معنای اعم، به مجال دیگری سپرده خواهد شد.

صورت‌بندی استدلال منکران نبوت آن است که:

۱. با فرض وجود خدا، اخبار و احکامی وجود خواهد داشت که باید از طریق به آگاهی بشر برساند.

۲. نبی مدعی است گزاره A را از جانب خدا آورده است.

۳. گزاره A یا موافق حکم عقل است یا مخالف آن.

۳. ۱. اگر گزاره A موافق حکم عقلی باشد و عقل به‌تنهایی توان دستیابی به آن را داشته باشد، دیگر نیازی به دریافت آن از جانب پیامبر نیست، زیرا این کار هیچ ثمره‌ای ندارد و لغو است.

۳. ۲. اگر گزاره A مخالف حکم عقلی باشد، آنگاه نباید آن را پذیرفت، زیرا امور غیرعقلی نادرست‌اند و عقل معیار تشخیص درست از نادرست است. این عقل است که انسان را از غیر انسان تمییز می‌دهد و اگر قرار باشد این کارکرد را نیز از عقل بگیریم، آنگاه دیگر این نقطه قوتی برای انسان نخواهد بود.

۴. در نتیجه: با ابطال هر دو شق و هر دو احتمال درباره گزاره A ، پس نباید آن را پذیرفت.

۵. در نتیجه: نبوت غیرضروری، بلکه امری عبث و باطل است.

ادامه مقاله با ارزیابی مقدمات یادشده پیش خواهد رفت.

۴. ارزیابی و بازخوانی

اتکای کامل به عقل برای نفی وحی و انکار ضرورت نبوت، مدعایی مناقشه‌برانگیز است که اندیشمندان موحد فراوانی آن را برنرفته و بر ضد آن استدلال‌هایی اقامه کرده‌اند. در ادامه، این مدعا و اصرار بر عقل‌بسندهی بشر در جهت انکار نبوت ارزیابی انتقادی خواهد شد. محور هر بخش از مطالب آینده، یک یا چند مقدمه از استدلال یادشده است:

۴.۱. از خدا به بشر

محور استدلال ملحدان منکر نبوت، با پیش فرض اعتقاد به وجود خدا و البته مبتنی بر لغو بودن نبوت است. فرض وجود خدا و نبود خدا این تفاوت را دارد که در فرض نخست، علاوه بر اینکه او تأثیرات فراوانی در عالم دارد (در بعد متافیزیکی)، برای بشر نیز الزامات و خواسته‌هایی دارد و بشر باید به حقایق و اراده‌های الهی نیز آگاه شود. این موارد می‌تواند شامل گزاره‌هایی درباره شناخت جهان دنیا و عقبا، اصول اعتقادی، دستورالعمل‌های مناسکی و راهنمایی‌هایی در خصوص حیات بشر و نیک زیستن باشد. اکنون مناقشه بعدی در این است که انسان از چه طریقی می‌تواند از این امور آگاه شود. اگر منکران نبوت به وجود چنین مواردی معتقد باشند - که ظاهراً چنین است - آنگاه چالش مهم پیش روی آنها این است که این امور یا ثابت و ابدی هستند و خداوند تشریح و تکوینی ابدی و ثابت برای همه بشر دارد یا اینکه بسته به تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی بشر و مبتنی بر سیر تکاملی او، معارف خود را تدریجی و متناسب با شرایط مختلف برای بشر ارسال می‌کند. بی‌شک منکران نبوت و وحی، به حالت اول اعتقاد دارند و مردم کهن و مدرن را در شرایط مساوی نسبت به آگاهی از آنچه پیش خداست، می‌دانند. کسی که رسالت انبیا را نمی‌پذیرد، یعنی نزول تدریجی و مبتنی بر شرایط فرهنگی و مکانی و زمانی احکام و معارف الهی را نمی‌پذیرد؛ در نتیجه دستورهای سعادت و امور مناسکی و احکام زیست بهتر همگی اموری ثابت هستند و دستگاه معرفتی بشر نیز امری ثابت است و علی‌القاعده باید بتواند به آنها دست یابد. انسان اولیه و انسان مدرن هر دو در برابر اموری مطلق و ثابت نزد خدا قرار گرفته‌اند و هر دو دسته با همه اختلاف، قابلیت دسترسی به آن موارد را

دارند؛ در غیر این صورت، آنها خطا خواهند کرد و از این خیری که خدا برایشان فراهم کرده، محروم خواهند شد.

بزرگ‌ترین نقد به چنین ادعایی، تطور وجودی و ادراکی عقل بشر در گذر زمان و مکان است. مسلم است که به لحاظ هرمنوتیکی، عقل در بستر تاریخ و جغرافیا و فرهنگ، دچار تغییر متافیزیکی و ادراکی می‌شود و حتی با اثبات امور عقلی جهان‌شمول و همه‌جایی، باز هم نمی‌توان همه امور نزد خدا را - که قصد ابلاغ آنها به انسان‌ها را دارد - با این اصول کلی عقلی دریافت. به بیان دیگر، اگر آنچه خدا می‌خواهد به بشر برساند، اموری ثابت و لایتغیر در نفس‌الامر باشند، آنگاه نمی‌توان با ابزار ادراکی عقل مدعی نیل به همه یا اغلب آن موارد شد، چراکه عقل قوه‌ای مساوی بین همه و ثابت در همه اعصار نیست؛ درحالی‌که لازمه اعتقاد ایشان آن است که همه از ظرفیت یکسانی بهره‌مندند و عقل همه با شرایط و مؤلفه‌های یکسانی قابلیت ادراک دارد و اگر همه تصمیم به ادراک حقیقتی خاص را بگیرند، مقتضی موجود و مانع مفقود است. در غیر این صورت، اگر زمان و مکان و دیگر شرایط در ادراک عقل اثرگذار باشند، انسان‌ها در ادراک متفاوت‌اند و تضمینی برای نیل همه به حقیقت نیست.

این بحث اگرچه به صورت کلی و مطلق قابل طرح است، در فرض مسئله که خدا و حقایق دینی پذیرفته شده است، خیلی روشن‌تر قابل تبیین است. اگر فرض شود که حقایق دینی ثابتی وجود دارد که خدا قصد رساندن آنها را به بشر دارد، آنگاه نمی‌توان انتظار داشت که می‌توان از طریق روزه‌های متغیر و سیال بدان دست یافت و انسان‌ها در اعصار و فرهنگ‌های مختلف به چهره‌های مختلفی از این حقیقت دست پیدا می‌کنند و در نتیجه غرض از وضع و ابلاغ آنها به انسان‌ها حاصل نمی‌شود؛ مانند اینکه پدری برای فرزندانش گنجی در نظر بگیرد، اما راه آگاهی از این گنج مبهم و پرمخاطره باشد یا اینکه با گذشت زمان، مؤلفه‌های کلیدی آن دستخوش تغییر شود. در میان مدافعان عقل‌بسندگی، چنانکه گذشت، زکریای رازی عقل را موهبتی یکسان بین همه مردم می‌بیند که در نتیجه می‌توان

به استنباط احکامی ثابت و یکسان از سوی همه امیدوار بود.^۱ این انگاره در دو بعد وجود و معرفتی با چالش‌های جدی مواجه است. البته فرض خطای عقل همیشه وجود دارد و آنچه در مباحث عقلی مطرح است، حجیت است نه قطعیت؛ یعنی عقل پس از فعالیت خود به احکامی دست می‌یابد که گاه معلوم می‌شود خطا کرده و حکمی ناصواب استخراج کرده است؛ اما این دلیلی بر عدم اعتبار عقل نیست، بلکه فرد در مرحله‌ای از فعالیت عقلی و در صورت یا ماده استدلال خود دچار لغزش شده است. منکر نبوت و مدافع عقل‌بسندهی نمی‌تواند به این لغزش‌های پذیرفتنی عقل استناد کند و بگوید تنها عقل معتبر است و آنجا که عقل خطا کند، معذرت و معذوریت وجود دارد، چراکه گاه این خطاها به قیمت از دست دادن معارف و دستوره‌های الهی فراوانی خواهد شد و درحالی‌که خداوند می‌تواند از طریقی دیگر آنها را به بشر برساند، چه اصراری بر منع آن است.

۲.۴. مغالطه ذوحیدین جعلی (کاذب)

محور بعدی تحلیل، مقدمه (۳) استدلال است. مهم‌ترین نقد بر این استدلال، مغالطه نهفته در آن مبنی بر حصر آورده انبیا در یکی از دو محور عقلی یا غیرعقلی (ضدعقلی) بودن است. اگر این انحصار شکسته شود و شقوق بدیل به بیش از دو تا افزایش یابد یا اینکه دو شق فعلی با تفسیر دیگری پذیرفته شوند، استدلال سست خواهد شد و معلوم می‌شود دوقطبی ادعاشده از بنیان نادرست است. مدعا چنین بود که آنچه انبیا برای بشر آورده‌اند، یا مطابق عقل است یا مخالف آن؛ حال آنکه به‌طور کلی، نسبت عقل با امور بیرون از خود چنین است که یا عقل توان داوری و تحلیل درباره آن را ندارد (عقل‌گریز) یا امکان داوری و سنجش برای آن وجود دارد (عقل‌ستیز یا عقل‌پذیر). به بیان دیگر، در برخی محدوده‌ها عقل توان داوری ندارد و نمی‌تواند نفیاً یا اثباتاً حکمی ارائه کند. البته اثبات چنین مواردی در فضای فلسفی محض و در مقابل

۱. چنین اشکالی به نظریات عقل‌گرایانه افراطی گرفته می‌شود که درستی هر مطلبی را در گرو اثبات آن برای همه در هر جا و مکان می‌دانند. کلیفورد با ارائه اخلاق باور، تنها آن گزاره‌ای را می‌پذیرد که عقل همگان توان ادراک و اثبات آن را داشته باشد، در غیر این صورت باید از پذیرش آن سر باز زد (Clifford, 1901).

عقل‌گرایان حداکثری، دشواری بیشتری دارد؛ اما در مسئله کنونی، که با فرض پذیرش خدا و الوهیت است، سخن گفتن از امور عقل‌گریز آسان‌تر است و این کاملاً ممکن و عقلانی است که خدا برخی امور را از گستره فهم عقل بیرون دارد و تنها راه نیل بدان‌ها را وحی یا شهود یا فطرت قرار دهد. اگر کسی چنین حقی را برای خدا به رسمیت نشناسد یا قبیح بداند، مدعای سستی را ارائه کرده است. این مسئله از دو بعد ثبوتی و اثباتی قابل بررسی است:

بعد ثبوتی: از سویی خداوند دارای دو اراده تکوینی و تشریحی است و در بعد دوم می‌تواند اموری را بدون آگاهی ما از جزئیات آنها بر ما الزام کند. این امور تنها براساس خواست درونی خداوند و فارغ از توانایی خرد بشری که خداوند در او به ودیعت نهاده، قابل تحلیل هستی‌شناختی هستند. همچنین عقل بشری به دلیل نداشتن تجربه برخی ساحات هستی از ادراک آنها و توانایی صدور حکم در آنها ناتوان است. برای نمونه، عقل توان شناخت کامل خدا و صفات او را ندارد و از شناخت آنچه پس از مرگ خواهد گذشت، عاجز است، زیرا این ساحت فراتر از تجربیات عقل و آزمون و خطای آن است. البته کلیات این امور در حصار عقل می‌آید، اما جزئیات و تفصیلی وجود دارد که در گستره فهم عقل نمی‌آیند. ساحت عبادات و مناسک نیز چنین است و جزئیات آنها تابع معیارهای خاصی است که گاه بر عقل پوشیده می‌ماند.

بعد اثباتی: ممکن است نافیان ضرورت نبوت، در مقام اثبات به نفی این بخش از واقعیات حکم کنند و معتقد شوند خدا نمی‌تواند فراتر از فهم و عقل بشر، امری را بر دوش او بنهد، چون راهی برای دستیابی به مقصود او وجود ندارد که این تکرار مدعاست و دلیلی قانع‌کننده بر آن وجود ندارد. خداوند می‌تواند علاوه بر آنچه بشر با ادراک عقلی خود درمی‌یابد، اموری را تنها از راه نقل به او منتقل کند و این محال عقلی یا عرفی نیست. پس وجود امور عقل‌گریز و راه دستیابی به آنها با معضل زیادی همراه نیست که دلیلی بر نفی آن به کلی باشد. ضمن اینکه معیار قرار دادن عقل بشر امروز به جای مخاطبان انبیا نیز کار نادرستی است. سخن تنها از عقل تحلیلی و نکته‌سنج بشر امروزی نیست، بلکه سخن بر سر مخاطبان چند هزار سال پیش انبیاست که اغلب ذهنی بسیط داشتند و توان تشخیص صلاح و فساد خود را نداشتند.

در میان متفکران مسلمان، غزالی نمونه مشهوری است که با درجه‌بندی مراحل ادراکی بشر، مرحله آخر را فراتر از عقل می‌شمارد که وجود همین بخش، دلیل بر ضرورت نبوت است. به بیان وی، همان‌گونه که کودک از درک مطالب عقلی عاجز است، انسان بالغ و بشر با دانش هم از درک معارفی عاجز است. پزشکی و اخترشناسی دو نمونه‌ای هستند که غزالی معتقد است هر کس در آنها تحقیق کند، درمی‌یابد که جز با الهام و توفیق الهی قادر به فهم آنها نیست و بشر برای درک بسیاری از گزاره‌های آنها باید منتظر پیامی الهی باشد (غزالی، ۱۳۶۰: ۵۴-۵۲). او همچنین معتقد است پیامبران دارای توانایی‌های عقلی و ادراکی ویژه‌ای هستند و به اصطلاح خاص او، طبقه وجودی آنها بالاتر از طبقه وجودی انسان‌های عادی است و وجود آنها در هر مرحله‌ای از زندگی بشر ضروری است، چراکه در غیر این صورت بشر از بسیاری از معارف محروم می‌شود (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۴۶).

برخی از نمونه‌های مهم ضیق بودن گستره ادراک عقل در حوزه شریعت عبارت‌اند از:

۴. ۲. ۱. ادراک جزئیات، تفصیل و مصادیق

عقل تنها مدرک کلیات است و در این میان، امور جزئی و ظریفی باقی می‌ماند که باید از منبعی ورای عقل بدان رسانده شود. این امر هم در امور اعتقادی جاری است، هم در احکام و مناسک. برای نمونه، ممکن است معاد از طریق عقل اثبات شود، اما جزئیات و کیفیات آن با عقل درک نمی‌شود. البته بخش فراوانی از معارفی که از طریق وحی به بشر رسیده، از همین سنخ است و پیام‌ها اغلب دربرگیرنده امور ماقبل خلقت، پس از مرگ و بیان شرایع و مناسکی است که عقل هیچ‌گاه به آنها دست نمی‌یابد. بنابراین در فرض مسئله که خدا پذیرفته شده است، عدم پذیرش این نکات از سوی فرستاده او، نقص در تعهد به وجود و اراده اوست. همچنین در امور عادی زندگی روزمره، دوراهی‌ها و تنگناهایی پدید می‌آید که دیگر عقل استدلالگر توانایی حل آنها را ندارد و باید از منبعی غیبی که از صلاح و فساد امور آگاه است، مدد جست. این امور هم جزئی‌اند و هم پوشیده و مخفی که عقل توانایی یافتن راه‌حل در آنها را ندارد.

از میان کتاب‌های آسمانی، قرآن کریم از معارفی خبر می‌دهد که بشر «نمی‌توانسته» به آنها

دست یابد. تعبیری مانند «یعلمکم ما لم تکنوا تعلمون» (بقره: ۱۵۱)؛ «علمک ما لم تکن تعلم» (نساء: ۱۱۳) و «ما کنت تدری» (شوری: ۵۲) که در سیاق ماضی استمراری منفی است، براساس اصول و قواعد ادبیات عرب، هر گونه فهمیدن پیش از نزول آیات را نفی می‌کند که این استیعاب نفی، دال بر ناتوانی فهم در گذشته است. بی‌شک انبیا با رهاورد وحی، داده‌های فراوانی در ساحت تکوین و تشریح برای بشر در طول تاریخ به ارمغان آورده‌اند که عقل بشری از آوردن آن ناتوان بوده است. حال آیا این استیعاب، زمان آینده را نیز شامل می‌شود و می‌توان گفت منظور آن چیزی است که بشر نمی‌توانسته بفهمد و نخواهد توانست؟ آیا این سنت ادامه‌دار است یا می‌توان گفت روزی بشر با عقل خود، از وحی بی‌نیاز خواهد شد؟ سیاق آیات طوری است که این ناتوانی عقل بشر را همیشگی می‌داند و این امور را به اصطلاح فراعقلی معرفی می‌کند. البته در برخی موارد تبدیل در مصادیق رخ داده و خواهد داد، مانند آنکه خداوند امری را واجب کند و بعد معلوم شود این واجب در یک صورت ضرر داشته یا با چالشی مهم در تعارض است که بنابراین معلوم می‌شود وجوب آن امر، مشروط به عدم معارض کنونی است.

خداوند همچنین می‌فرماید عقل بشری برای تشخیص خیر از شر کافی نیست و فرستادن انبیا برای قطع عذر بشر بوده است: «رسلاً مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل» (نساء: ۱۶۵). از این آیه به روشنی به دست می‌آید که خرد بشر برای فهم آنچه خدا از او خواسته (اراده تشریحی) کافی نیست. البته مخالفان وحی معتقدند هم در ساحت تکوین و هم در ساحت تشریح، خرد بشری خودبسنده است و همه چیز را می‌فهمد؛ اما این آیه تنها ناظر بر تشریح است. آیه «قد جاءکم رسولنا بین لکم... ان تقولوا ما جاءنا من بشیر ولا نذیر...» (مائده: ۱۹) نیز ناظر بر تشریح الهی است و خداوند مخاطبان را از این حقیقت آگاه می‌کند که آنها باید به فرمان‌های الهی عمل کنند و اطلاع از این امور و تشویق و تحذیر بر انجام آنها نیز اغلب از طریق رسولان الهی محقق شده است. این آیه دلالت می‌کند که خرد بشری برای آگاهی از این امور (در ساحت عقلانیت نظری) و عزم و انگیزه برای التزام به آنها (در ساحت عقلانیت عملی) کافی نیست و باید مأموران ویژه الهی به مدد بشر بیایند تا بتوان او را مؤاخذه کرد.

در میان اندیشمندان بزرگ اسلامی، سید مرتضی معتقد است آنچه انبیا آورده‌اند، از میان دوگانه براهمه، همان شق نخست، یعنی اموری موافق با عقل است و اینها از لحاظ وجودی، اموری مطابق قواعد عقلی‌اند؛ اما از بعد معرفتی و شناختی دو دسته‌اند: گاه شناخت تفصیلی و دستیابی بشر به آنها بدون عقل ممکن است و بشر برای درک این امور نیازی به ملجأ و مرجعی والاتر از فهم خود ندارد که در این صورت، نیازی به بعثت و نبوت برای ابلاغ این امور نیست. در مقابل، گاه عقل تنها شناختی اجمالی از این امور پیدا می‌کند و توانایی ادراک جزئیات آن را ندارد که در این موارد، انبیا این جزئیات را برای بشر به ارمغان می‌آورند. عقل درک می‌کند که مسبب قبیح، قبیح است و برطرف کردن قبیح هم واجب است؛ اما نمی‌داند برخی امور چه وصفی دارند. به دیگر بیان، کبرا را می‌داند، اما از مصادیق و صغریات بحث غافل است. تنافی در جایی است که هر کدام از عقل و نبی چیزی را که دیگری اثبات یا نفی می‌کند، برعکس آن حکم کند. از باب مقایسه، عقل دفع ضرر و قبح ظلم را درک می‌کند، اما برای شناخت قبح و ضرر امور، نیازمند تجربه و اخبار دیگران و اموری مانند این است که این اتفاقاً کاری خلاف عقل نیز نیست. حال شرع هم می‌تواند راهنمای عقل بشری در کشف حسن و قبح امور و تعیین مصادیق آن باشد (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۶؛ ۱۳۸۸: ۱۷۰؛ نیز ر.ک: طوسی، ۱۳۹۴: ۳۱۴).

این دیدگاه اگرچه بیان مناسبی از روابط عقلانیت و شریعت است، نمی‌تواند دورنمای کاملی از آن باشد، چراکه گاه پیام انبیا فراتر از بیان جزئیات و مصادیق و در حد بیان حکمی کلی و کبرایی برای مصادیق متعدد است. البته انکارشدنی نیست که بسیاری از احکام بر محور همان حسن و قبح عقلی است، اما مقابل آن را نمی‌توان تنها بیان احکام جزئی دانست. هم در عبادات و هم در معاملات و قواعد معاش و کسب، قواعد و اموری کلی از جانب شریعت آمده است که تنها راه دستیابی به آنها وحی و نبوت است.

۲.۲.۴. ادراک مصالح و مفاسد

به اعتقاد عدلیه، حسن و قبح ذاتی است، نه جعلی یا شرعی، اما در ساحت شناخت و مرحله اثبات، اگرچه عقل ادراک‌کننده نیرومندی است، توان ادراک همه مصادیق حسن و قبح را

ندارد. حال از آنجا که قوانین و احکام الهی براساس حسن و قبح است، اگر عقل بخواهد به همه آنها دست یابد، باید ادعا کند همه مصالح و مفاسد مندرج در امور را ادراک می‌کند؛ درحالی‌که چنین نیست و عقل در امور دینی بسیاری، از جمله احکام و مناسک، از ادراک مصالح و مفاسد ناتوان است. البته مخالفان می‌توانند استدلال کنند که خدا اگر بخواهد مصالح و مفاسدی را برای ما در نظر بگیرد، باید آن مقداری را در حق ما منجز کند که عقل ما توان ادراک آن را داشته باشد و فراتر از توانایی عقلی ما نباید تکلیف یا حکمی متوجه ما باشد؛ اما این استدلال ناتمام است، زیرا خداوند این حق و انتخاب را دارد که اموری را براساس مصالح و مفاسد از راهی به جز عقل برای ما جعل یا وضع کند و راه دستیابی به آن را نیز در دسترس ما قرار دهد و این خلاف امر عقلی نیست و محذور عقلی ندارد.

۴.۲.۳. امکان و فایده اوامر ارشادی (تأیید حکم عقل)

احکام الهی به دو دسته مولوی و ارشادی تقسیم می‌شوند. اگر عقل بشری به ضرورت نهفته در متعلق امر الهی در غیاب نقل و رسول الهی دست نیابد، آن امر مولوی و منشأ لزوم آن، تنها مولاست؛ در مقابل، گاه خرد بشری به الزام در باب فعلی دست می‌یابد و آن حکم، عقلی مستقل است، اما نقل نیز محتوای آن حکم را بیان می‌کند که آن را ارشادی می‌گویند، چراکه به حکم عقل ارشاد می‌کند و همان حکمی را که عقل مستقل دریافته، تأیید و تأکید می‌کند. وجود اوامر و احکام ارشادی در دین، امری لغو و بیهوده نیست، بلکه اگر حکمی از ناحیه دو منشأ و منبع معرفتی ابراز و تأیید شود، هم از لحاظ معرفتی، درجه تأییدی آن بیشتر می‌شود و هم از لحاظ روانی، انسان با اطمینان بیشتری بدان اذعان می‌کند. بله، از دریچه منطقی، هر حکم تنها با یک دلیل اثبات می‌شود، اما با تعدد اغراض علمی و عملی از فرایند علمی، می‌توان دلیل بر حکم را متکثر کرد و نتیجه واحد آنها را تأکید یکدیگر برشمرد. در نتیجه می‌توان در دوران بین دو شق یادشده، احکام وحی را کلاً یا بعضاً مطابق همان دستاورد پیشین عقل دانست، اما در این تأکید و تجدید حکم، نکاتی را مستور دانست که از لغویت آن جلوگیری می‌کند.

۴.۲.۴. عقل بالقوه و بالفعل

بسیاری از قوای انسانی، از جمله عقل، در ابتدا بالقوه هستند و کم‌کم با نشو و نما به مرحله فعلیت می‌رسند. گاه اما این دو وصف نه برای حالت طبیعی و فیزیکی که برای بیان کیفیت قوا به کار می‌روند. برخی بر آن عقیده‌اند که عقل به خودی خود امری بالقوه است و تنها در پرتو حضور و راهنمایی پیامبران به مقام فعلیت می‌رسد و رسالت خود در تفکیک درست از نادرست را انجام می‌دهد. برای نمونه، مؤید فی‌الدین در نقد ابن‌راوندی ابتدا در مجلس ۵۱۷ در نقد او می‌گوید عقل به تنهایی ارزشی ندارد و همچون آتشی در میان سنگ و آهن است و تنها هنگامی ارزشمند است که از آن لابه‌لا بیرون بیاید و این انبیا هستند که عقل را استخراج و بالفعل می‌کنند. همچنین وی می‌افزاید همان‌طور که دستگاه صوتی انسان در عین کمال و سلامت، همچنان نیازمند آموزگاری است که به انسان سخن گفتن را بیاموزد و داشتن قوای خاص برای انجام یک فعالیت کافی نیست، به همین وزن، عقل نیز حداکثر یک دستگاه برای فعالیت خاصی است که تا کسی به آن آموزش ندهد، راه و رسم درست اندیشیدن را در نخواهد یافت. پاسخ سوم وی نیز بر مبنای مقایسه چشم‌ظاهربین و باطن‌بین انسان است. چشمی که صورت‌های ظاهری را درمی‌یابد، تنها در پرتو نور زمینه‌ای مانند خورشید قادر به ادراک است و اگر جایی روشن نباشد، همین چشم توان دیدن ندارد؛ حال عقل نیز در پرتو یک نور خاص توان ادراک خاص خود را دارد و آن نور همین انبیا هستند. این پاسخ‌ها البته بیشتر مقایسه‌ای و اقناعی و فاقد استدلال قوی و اغلب مناقشه‌برانگیزند. او همچنین در مجلس ۵۱۸ به تفاوت مراتب عقل در مراتب مختلف انسانی اشاره می‌کند و عالی‌ترین مرتبه یا عقل خالص را مختص انبیا می‌داند. بنابراین درجات طبقه متوسط و میانه جامعه لاجرم باید به پیشگاه عقل ناب شرفیاب شوند که همان انبیا هستند. او همچنین در توجیه مناسک به ظاهر غیرعقلانه و تعبدی، تربیت والدین را نمونه‌ای در نظر می‌گیرد که در حیات اول انسانی، هر کس محتاج به آن است، چراکه بدون تربیت، بچه‌ها همچون حیوانات بزرگ خواهند شد، اما در اثر امر و نهی و صلاح والدین، رویه تربیتی آنها دگرگون می‌شود. حال انبیا هم در مرحله دوم حیات انسانی، برای

جلوگیری از انحراف بشر، دستورهایی را پیش روی او قرار می‌دهند تا مبدا از حیات عالی خود دور افتد. شیرازی همچنین در مجلس ۵۲۲ این جمله تمسخرآمیز ابن‌راوندی را تحلیل می‌کند که: «هر کس به نبوت معتقد است، لابد به این هم معتقد است که هر آنچه انسان آموخته، از انبیا آموخته است؛ حتی طرز نواختن عود و ساز را». مؤید فی‌الدین اصل این سخن را قبول دارد و منشأ الهامات و علوم بشری را انبیا می‌داند (بدوی، ۱۳۹۸: ۸۹). اسماعیلی نیز با بیان ردیه مشابهی، این مسئله را به آلات موسیقی تشبیه می‌کند که تا کسی از آنها استفاده نکند و در آنها ندمد، هیچ کارکردی نخواهند داشت (بدوی، ۱۳۹۸: ۱۵۳).

این سخن به کلیت آن درست نیست و حجیت رسول باطنی (عقل) در گروه تکیه آن به رسول ظاهری نیست، بلکه برعکس، برای تفسیر یا تبیین سخن رسول ظاهری نیز گاه نیاز به عقل است. به بیان دیگر، چنان نیست که کارامدی تامه عقل در گرو وحی و نبوت باشد. عقل بشری بر مبنای قواعد عام و کلی آن برای تدوین علوم (در مقام نظر) و کاربست آنها و داشتن زندگی خوب (در مقام عمل) بسیار کارگر و مؤثر است و وجود جوامع غیرمتدین مدرن بیانگر آن است. با توجه به اینکه مسئله این مقاله در فرض اعتقاد به خدا و ارزیابی نقش وحی در آن فرض است، می‌توان مدعای مذکور را آن هم به صورت اجمالی تأیید کرد. بر این اساس، فرض اینکه خداوند برخی منویات و دستوره‌های خود را بنا به دلایلی، از طریقی غیر از عقل بشری برای او منکشف کند، کاملاً قابل پذیرش است.

۵. نتیجه

نبوت از آموزه‌ها و مبانی مهم در ادیان ابراهیمی است و براساس استدلال‌های کلامی در کتاب‌های سنتی، نبوت امری ضروری و مجرای وصول پیام خالق به مخلوق است. استدلال‌های مخالفان نبوت و وحی - از حلقوم برخی معتقدان به اصل وجود خدا - اغلب مبتنی بر لغویت نبوت و اکتفا به عقل بشری برای رفع امور خود است. اینان مرتکب مغالطه جعلی ذوحدین شده‌اند و امور مطابق عقل را پذیرفتنی و قابل دسترسی از طریق عقل می‌دانند و امور ضدعقلی را نپذیرفتنی می‌شمارند و اگر رهاورد انبیا از این سنخ باشد،

آن را بی‌ارزش می‌پندارند. مهم‌ترین نقد بر این رویکرد، شکستن این انحصار و دوگانگی است؛ به این بیان که امور و گزاره‌ها می‌توانند در قالب سومی با عنوان فراعقلی یا عقل‌گریز باشند که عقل بشر در زمانی خاص یا به‌طور کلی نتواند به آنها دست یابد. این امور همان قدر که عقلی و مطابق عقل نیستند، ضد عقلی هم نیستند و تنها از سنخ خاصی‌اند که یا به‌دلیل اراده تشریحی شارع یا فرادنیوی بودن یا دلایلی مانند آن از توان عقل خارج‌اند؛ به‌ویژه اینکه مخاطبان انبیا مربوط به قرن‌ها پیش هستند که عقل بشری بسیار بسیط و ضعیف‌تر از عقل بشر کنونی بوده است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
۱. آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، احمد محمد مهدی، قاهره: دار الكتب.
 ۲. استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲). *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳ق). *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه النعمان.
 ۴. _____ (۱۳۸۰ق). *الهیات شفاء*، تصحیح ابراهیم مدکور، مصر: قاهره.
 ۵. ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
 ۶. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۹۸). *تاریخ الحاد در اسلام*، ترجمه معین کاظمی فر، تهران: نگاه معاصر.
 ۷. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
 ۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم: الشریف الرضی.
 ۹. _____ (۱۴۱۳ق). *کشف المراد*، قم: جامعه المدرسین.
 ۱۰. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۰۷ق). *المطالب العالیه من العلم الهی*، بیروت: دار الكتاب العربی.
 ۱۱. _____ (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیه*، قم: بیدار.
 ۱۲. رازی، ابوحاتم (۱۳۹۷). *اعلام النبوه*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 ۱۳. رازی، ابوبکر محمد بن زکریا (۱۹۳۹). *رسائل فلسفیه*، تصحیح پاول کراوس، قاهره: جامعه فؤاد الاول.
 ۱۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۷). *الملل و النحل*، قم: منشورات الرضی.
 ۱۵. شریف، میان محمد (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۶. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۲۰ق). *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۴). *تمهید الاصول*، قم: رائد.
۱۸. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الأضواء.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، تصحیح زین العابدین قربانی، قم: سایه.
۲۰. _____ (۱۳۷۲). *سرمایه ایمان*، به کوشش صادق لاریجانی، تهران: الزهراء.
۲۱. مقداد، فاضل (۱۴۰۵ق). *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۲. عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۵-۱۹۶۲ م). *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، قاهره: الدار المصریة.
۲۳. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۱ق). *الدخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۸۸). *شرح جمل العلم و العمل*، قم: اسوه.
۲۵. غزالی، ابو حامد (۱۳۶۰). *شک و شناخت (المنقذ من الضلال)*، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
۲۶. _____ (۱۹۷۵). *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت: دار الآفاق الجدیة.
۲۷. ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۹ق). *أعلام النبوة*، بیروت: مكتبة الهلال.
28. Clifford, William Kingdom (1901). *Lectures and Essays*, New York, The Macmillan Company.
29. Edwards, Paul (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan.
30. Stroumsa, S. (1999). *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al -Rawandi, AbuBakrAl -Razi and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden, Brill.
31. Schielke, Samuli (2013). "The Islamic World", in: *The Oxford Handbook of Atheism*, ed. by. Stephen Bullivant and Michael Ruse, Oxford University Press.