



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

اندیشہ های کلامی شیخ طوسی (ره)

مؤلف

پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی

جلد اول

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اندیشه های کلامی شیخ طوسی

نویسنده:

محمود یزدی مطلق (فاضل)

ناشر چاپی:

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۸	اندیشه های کلامی شیخ طوسی جلد ۱
۱۸	مشخصات کتاب
۱۸	اشاره
۲۰	سخن ناشر
۲۴	فهرست مطالب
۳۸	پیشگفتار
۳۸	اشاره
۳۹	متکلمان اولیه از فرقه امامیه
۴۰	ذکر چند تن از متکلمان طبقه اول شیعه امامیه
۴۲	طبقه دوم متکلمان شیعه
۴۲	ذکر چند تن از طبقه دوم متکلمان امامیه
۴۳	روش متکلمان شیعه امامیه
۴۳	عمده مسائلی که متکلمان شیعه را از معتزله جدا ساخته
۴۴	رابطه قرآن با فلسفه و کلام
۴۶	شیعه امامیه و قرآن
۵۰	درآمدی بر اندیشه های کلامی شیخ طوسی در تبیان
۵۰	مقدمه
۵۱	روش شیخ در نقل آرای متکلمان
۵۲	مسامحه شیخ در بیان تفسیر و توضیح برخی از آیات
۵۲	توجه شیخ به معتزله و سایر فرق کلامی عصر خود
۵۶	شیخ طوسی و کتاب شرح جمل العلم و العمل
۵۸	شیخ طوسی و معتزله
۵۹	فهرست آراء کلامی شیخ در تفسیر تبیان

۵۹	..... معرفت:
۵۹	..... علم و معرفت:
۶۰	..... عقل:
۶۱	..... تعقل و تفکر:
۶۱	..... احتجاج و مناظره و دعوت به توحید از قرآن پسندیده است:
۶۲	..... وجوب طلب علم:
۶۲	..... توحید:
۶۵	..... صفات:
۶۵	..... علم پروردگار:
۶۶	..... صفات فعل و صفات ذات:
۶۶	..... افعال حق تعالی:
۶۶	..... خداوند مرتکب فعل قبیح نخواهد شد:
۶۷	..... مشیت و اراده:
۶۸	..... اراده خداوند حادث است:
۶۸	..... اراده خداوند بر کفر و معاصی تعلق نمی گیرد:
۶۹	..... امر خداوند بر محال تعلق نمی گیرد:
۶۹	..... خداوند نه فاعل و نه مرید کفر است:
۶۹	..... خداوند نه فرزند دارد و نه مثل و نظیر:
۶۹	..... رؤیت:
۷۰	..... کلام خداوند حادث است:
۷۰	..... خلق قرآن:
۷۱	..... تحدی به قرآن:
۷۲	..... تکلیف ما لایطاق:
۷۲	..... رعایت اصلح:
۷۳	..... خداوند از کافران نیز اراده ایمان کرده:
۷۳	..... خداوند هیچ کس را به گناه دیگری مؤاخذه نمی فرماید:

۷۴	استطاعت:
۷۵	مرتکب کبیره:
۷۶	فاسق:
۷۶	توبه:
۷۷	احباط:
۷۸	قدرت:
۷۸	حسن و قبح:
۷۹	جبر و اختیار:
۷۹	معانی قضا و قدر در نظر شیخ طوسی:
۸۰	سعادت و شقاوت:
۸۰	اضلال:
۸۱	معاصی:
۸۱	کسب:
۸۱	کفر و شرک:
۸۲	مرتد:
۸۲	فاسق:
۸۲	وعده و وعید:
۸۳	ارجاء:
۸۴	کفار قدرت بر ایمان دارند:
۸۴	اسلام:
۸۵	کم و زیاد شدن ایمان:
۸۵	توفیق:
۸۵	معنای خلق:
۸۶	عرش:
۸۶	روح:
۸۷	الطف:

۸۷	معجزه:
۸۸	امامت:
۹۲	شفاعت:
۹۶	شیخ طوسی فرزانه ای از تبار پاکان
۹۶	اشاره
۹۸	ویژگیهای شیخ طوسی
۹۸	شهرت علمی و شخصیت اجتماعی شیخ طوسی
۹۹	عظمت و خلوص شیخ
۱۰۱	حاضر جوابی و تیزهوشی شیخ
۱۰۲	دوران حیات شیخ
۱۰۲	اشاره
۱۰۲	توس
۱۰۳	بغداد
۱۰۴	نجف
۱۰۶	آثار شیخ
۱۰۸	اثبات صانع
۱۰۸	شیخ طوسی و مسأله معرفت
۱۱۰	اصحاب المعارف
۱۱۰	شیخ طوسی در مواجهه با اصحاب المعارف
۱۱۴	معرفه الله تعالی ضروری است یا نظری؟
۱۱۹	اصحاب التقلید
۱۲۰	موضع شیخ طوسی در مقابل اصحاب تقلید
۱۲۰	اشاره
۱۲۱	الف) مبارزه عملی شیخ طوسی با اهل تقلید
۱۲۱	ب) مبارزه علمی
۱۲۲	الف) استدلالات عقلی خود قرآن



- ۱۲۶ ----- (ب) امر قرآن به تعقل و نظر و استدلال
- ۱۳۱ ----- علوم، یاد آوری و تذکار نیست
- ۱۳۲ ----- بررسی این استدلال شیخ
- ۱۳۴ ----- مراد از عقل، قلب و علم در نظر شیخ طوسی
- ۱۳۷ ----- روش شیخ طوسی در شروع بحث های کلامی
- ۱۳۷ ----- روش سلف:
- ۱۳۸ ----- اشکالی بر روش سلف
- ۱۴۰ ----- شیخ مفید و حل این اشکال
- ۱۴۱ ----- سید مرتضی و حل این اشکال
- ۱۴۲ ----- جایگاه بحث اثبات صانع در علم کلام از نظر شیخ الطائفه
- ۱۴۶ ----- علم الهی
- ۱۴۶ ----- اشاره
- ۱۴۷ ----- بخش اول - مبحث اوصاف
- ۱۴۷ ----- فرق اسم و صفت
- ۱۴۸ ----- فرق صفت با وصف
- ۱۴۹ ----- فرق صفات و اسماء باری تعالی
- ۱۴۹ ----- تقسیمات صفات واجب
- ۱۵۰ ----- حقیقت اوصاف ثبوتی و سلبی
- ۱۵۱ ----- تقسیمی دیگر
- ۱۵۲ ----- صفاتی که عین ذات است
- ۱۵۲ ----- صفات ذات و فعل
- ۱۵۳ ----- معیار صفت ذات و فعل
- ۱۵۳ ----- صفات واجب، مترادف نیستند
- ۱۵۴ ----- آراء و نظرات درباره صفات
- ۱۵۵ ----- نقد و بررسی اجمالی دیدگاهها درباره صفات
- ۱۵۷ ----- بخش دوم - مبحث علم

۱۵۷	..... اشاره
۱۵۹	..... حقیقت علم از دیدگاه حکما و متکلمان
۱۶۱	..... اقسام علم
۱۶۱	..... علم حصولی
۱۶۲	..... علم حضوری
۱۶۲	..... تقسیمی دیگر
۱۶۳	..... دیدگاهها درباره علم واجب تعالی
۱۶۶	..... ادله علم واجب تعالی به ذاتش
۱۶۶	..... برهان اول
۱۶۷	..... برهان دوم
۱۶۹	..... برهان سوم
۱۷۰	..... ادله علم واجب تعالی به غیر ذاتش
۱۷۲	..... علم حق تعالی به اشیا، قبل از ایجاد
۱۷۳	..... برهان اول (اتقان صنع)
۱۷۷	..... برهان دوم
۱۷۹	..... علم حق تعالی به اشیا بعد از ایجاد
۱۸۰	..... برهان اول
۱۸۱	..... برهان دوم
۱۸۱	..... عمومیت علم حق تعالی
۱۸۴	..... خلاصه نظرات شیخ طوسی
۱۸۷	..... اراده
۱۸۷	..... اشاره
۱۸۸	..... اراده در لغت
۱۸۹	..... اراده در اصطلاح
۱۹۰	..... اراده در نزد اشاعره
۱۹۱	..... اراده در نزد معتزله

۱۹۱	اراده در نزد امامیه
۱۹۲	اراده الهی نزد اشاعره، معتزله و امامیه
۱۹۳	اراده تکوینی و تشریحی
۱۹۵	اراده تکوینی و تشریحی در روایات
۱۹۵	اراده ذاتیه و فعلیه
۱۹۷	بررسی اقوال
۲۰۰	اراده در روایات
۲۰۰	خاستگاه بحث اراده الهی
۲۰۱	ثمره بحث
۲۰۱	نظرات شیخ
۲۰۲	معنای اراده
۲۰۳	اثبات وجود اراده
۲۰۴	مغایرت اراده با صفات دیگر
۲۰۸	اراده از صفات معنوی است
۲۰۹	خداوند مرید است
۲۱۵	اراده خداوند احتیاج به محلی ندارد
۲۱۷	خداوند مرید قبایح نیست
۲۲۳	امامت
۲۲۳	مقدمه
۲۲۴	واژه امامت در لغت
۲۲۷	امامت چیست؟
۲۲۸	جایگاه بحث امامت
۲۳۳	نظر شیخ درباره اهمیت بحث امامت
۲۳۴	شیخ طوسی و بیان اقوال در وجوب امامت
۲۳۵	بیان اقوال:
۲۳۶	ادله عقلی بر وجوب امامت

- ۲۳۷ ..... دلیل اول:
- ۲۳۷ ..... دلیل دوم:
- ۲۳۷ ..... اشاره
- ۲۳۹ ..... ۱. تواتر:
- ۲۳۹ ..... ۲. اجماع:
- ۲۳۹ ..... ۳. اخبار آحاد و اصول عملیه:
- ۲۳۹ ..... ۴. امام معصوم(علیه السلام):
- ۲۴۰ ..... دلیل سوم:
- ۲۴۱ ..... بیان ادله عقلی و نقلی بر امامت امیرالمؤمنین ع
- ۲۴۱ ..... اشاره
- ۲۴۱ ..... رد گروه دوم و سوم:
- ۲۴۲ ..... اثبات قول اول:
- ۲۴۲ ..... ادله نقلی بر وجوب امامت
- ۲۴۲ ..... اشاره
- ۲۴۲ ..... آیات:
- ۲۴۵ ..... روایات:
- ۲۴۶ ..... احراز امامت
- ۲۴۶ ..... اشاره
- ۲۴۷ ..... نظر شیخ طوسی درباره احراز امامت
- ۲۴۸ ..... صفات امام از دیدگاه شیخ طوسی
- ۲۴۸ ..... اشاره
- ۲۴۸ ..... ۱. عصمت
- ۲۴۹ ..... ۲. علم
- ۲۴۹ ..... ۳. شجاعت
- ۲۵۰ ..... ۴. عقل
- ۲۵۰ ..... ۵. نص

۲۵۰	.....	۶. فضیلت
۲۵۳	.....	تکلیف
۲۵۳	.....	پیشگفتار
۲۵۷	.....	تکلیف در لغت و اصطلاح
۲۵۸	.....	غرض از تکلیف
۲۵۸	.....	اشاره
۲۵۹	.....	وجه حسن تکلیف
۲۶۲	.....	صفات مکلف (تکلیف کننده)
۲۶۲	.....	صفت اول:
۲۶۳	.....	صفت دوم:
۲۶۳	.....	صفت سوم:
۲۶۳	.....	صفت چهارم:
۲۶۴	.....	صفت پنجم:
۲۶۴	.....	صفات مکلف (تکلیف شونده) یا شرایط تکلیف
۲۶۴	.....	۱. حیات
۲۶۶	.....	۲. قدرت
۲۶۷	.....	۴. عقل
۲۶۸	.....	۵. تمکن
۲۶۸	.....	۶. اراده
۲۶۸	.....	۷. شهوت و نفرت
۲۶۸	.....	۸. نداشتن مانع
۲۶۹	.....	۹. بلوغ
۲۶۹	.....	۱۰. صفت دهم
۲۶۹	.....	۱۱. صفت یازدهم
۲۷۰	.....	۱۲. صفت دوازدهم
۲۷۰	.....	صفات مکلف به (فعل تکلیفی)

- ۲۷۱ ..... وجه حسن تکلیف کافر
- ۲۷۳ ..... وجوب انقطاع تکلیف
- ۲۷۵ ..... احباط و تکفیر
- ۲۷۵ ..... پیشگفتار
- ۲۷۶ ..... معنای لغوی احباط و تکفیر
- ۲۷۷ ..... احباط و تکفیر در اصطلاح متکلمان
- ۲۷۷ ..... اشاره
- ۲۷۷ ..... معنای اصطلاحی احباط
- ۲۷۸ ..... معنای اصطلاحی تکفیر
- ۲۷۹ ..... پیشینه تاریخی بحث احباط و تکفیر
- ۲۸۰ ..... فرضهای متصور حیط اعمال
- ۲۸۰ ..... اشاره
- ۲۸۱ ..... متعلق حیط
- ۲۸۲ ..... شرط حیط
- ۲۸۲ ..... کیفیت حیط و توضیحی درباره اصطلاح احباط محض و موازنه
- ۲۸۳ ..... اقوال در مسأله احباط و تکفیر
- ۲۸۳ ..... حقیقت پاداش و کیفر و ارتباط آن با مسأله احباط
- ۲۸۵ ..... نظر شیخ الطائفه در مسأله احباط و تکفیر
- ۲۸۶ ..... ادله شیخ بر بطلان احباط
- ۲۸۸ ..... دلایل عقلی شیخ بر نادرستی تحابط
- ۲۹۲ ..... نقد ادله قائلان به احباط
- ۲۹۲ ..... اشاره
- ۲۹۲ ..... دلیل اول قائلان به احباط
- ۲۹۳ ..... دلیل دوم قائلان به احباط
- ۲۹۵ ..... دلیل سوم قائلان به احباط
- ۲۹۶ ..... پاسخ شیخ به دلایل نقلی قائلان به احباط و تکفیر

- ۲۹۸ ..... نظر شیخ درباره عفو
- ۲۹۸ ..... اشاره
- ۲۹۹ ..... دلیل اول:
- ۲۹۹ ..... دلیل دوم:
- ۳۰۰ ..... نظر شیخ درباره توبه
- ۳۰۳ ..... تقیه
- ۳۰۳ ..... پیشگفتار
- ۳۰۴ ..... مفهوم تقیه در لغت
- ۳۰۵ ..... مفهوم تقیه در اصطلاح
- ۳۰۷ ..... اشکالات تعریف شیخ
- ۳۰۸ ..... تقیه از افعال ایجابی است یا از افعال سلبی؟
- ۳۰۹ ..... نکاتی در مفهوم تقیه
- ۳۱۰ ..... وجه نامگذاری تقیه در کلام شیخ طوسی
- ۳۱۱ ..... پیشینه تاریخی تقیه
- ۳۱۲ ..... مبدأ تاریخی تقیه
- ۳۱۳ ..... دوران بنی امیه
- ۳۱۵ ..... دوران عباسی ها
- ۳۱۵ ..... جایگاه کلامی تقیه
- ۳۱۶ ..... اقسام تقیه
- ۳۱۷ ..... آثار تقیه
- ۳۱۹ ..... طرح شبهاتی درباره تقیه
- ۳۱۹ ..... تفاوت کذب و تقیه
- ۳۲۱ ..... آیا تعریض، حسن دارد؟
- ۳۲۲ ..... تفاوت نفاق و تقیه
- ۳۲۵ ..... آیا خدعه منافق تقیه است؟
- ۳۲۶ ..... مشترکات و ممیزات تقیه و نفاق

- ۳۲۶ ..... آیا تقيه مانع از امر به معروف و نهی از منکر است؟
- ۳۲۹ ..... آیا شیعه تقيه را از اصول دین می داند؟
- ۳۳۱ ..... اقوال درباره تقيه
- ۳۳۲ ..... نظر شیخ درباره تقيه
- ۳۳۲ ..... آیا حکم تقيه رخصت است یا وجوب؟
- ۳۳۳ ..... امامیه و حکم تقيه بر نفس
- ۳۳۴ ..... دلایل تقيه
- ۳۳۴ ..... عقل
- ۳۳۶ ..... بیان دلیل عقلی شیخ
- ۳۳۷ ..... آیات تقيه
- ۳۳۷ ..... اشاره
- ۳۳۷ ..... دسته اول آیات:
- ۳۳۹ ..... بیان شیخ در تفسیر آیه ۲۸ آل عمران
- ۳۴۳ ..... دسته دوم آیات
- ۳۴۴ ..... اجماع بر جواز تقيه
- ۳۴۵ ..... روایات تقيه
- ۳۴۶ ..... آیا تقيه یک حکم اختصاصی است یا یک حکم عام و عمومی؟
- ۳۴۷ ..... آیا اعتقاد به تقيه از مختصات شیعه است؟
- ۳۴۸ ..... علت اشتباه شیعه به تقيه
- ۳۵۰ ..... اسباب تقيه و نظر شیخ الطائفه
- ۳۵۰ ..... آیا اسباب تقيه باید آشکار باشد؟
- ۳۵۱ ..... نظر شیخ درباره تحمل ضرر اندک برای دفع ضرر بزرگتر
- ۳۵۲ ..... دفاع از نفس، مال و حریم
- ۳۵۲ ..... نظر شیخ در دفاع از جان، مال و حریم
- ۳۵۵ ..... شرایط تقيه در نظر شیخ
- ۳۵۶ ..... توضیح شرطهای سه گانه



- ۳۵۶ ..... الف) شرط اول:
- ۳۵۸ ..... ب) شرط دوم:
- ۳۵۸ ..... ج) شرط سوم:
- ۳۵۹ ..... تغییر احکام به وسیله اکراه بر افعال جوارح
- ۳۶۵ ..... مواردی که تقیه جایز است
- ۳۶۷ ..... آیا تقیه یک حکم عام است یا استثنا دارد؟
- ۳۶۷ ..... نظر شیخ درباره تقیه پیامبر
- ۳۷۰ ..... نظر شیخ درباره تقیه امام
- ۳۷۲ ..... رد اشکال جبائی معتزلی
- ۳۷۴ ..... تشخیص فتوای تقیه ای امام
- ۳۷۶ ..... تشخیص کلام امام به اعتبار صدور در مجلس خوف و غیر آن
- ۳۷۶ ..... خلاصه مطالب
- ۳۷۹ ..... فهرست اعلام
- ۳۸۷ ..... کتاب نامه
- ۳۹۵ ..... درباره مرکز



اندیشه های کلامی شیخ طوسی

به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی

زیر نظر دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

ص: ۲

سپاس و ستایش خدای بزرگ را که به آدمی عقل و حیات بخشید و صور و ماهیات آفرید. خدایی که خرد بخردان در عرصه شناختش سرگردان است و جواهر و اجسام در برابر جلال و جبه کریم او حیرانند. میدان فصاحت همگان در بیان اسرار حکمت او تنگ و رهروان عالم قدس را در جست و جوی فیض قدرتش، پای طاقت، لنگ است.

آهنگ پرصلابت کاروان تمدن و فرهنگ اسلام، چهارده قرن است که در سراسر جهان طنین افکنده است و حتی فرهنگ غرب را به هفت قلم بیاراسته است. مسلمانان همواره از پیشاهنگان علم و فرهنگ و از پاسداران حقایق و حیانی و معارف حقانی بوده اند. آنگاه که اروپاییان برای نوشتن نام خویش سردرگم بودند، مسلمانان بزرگترین خدمت را برای نوع بشر انجام دادند. آنان فیلسوفانی بزرگ چون فارابی و ابن سینا و متکلمانی برجسته چون شیخ مفید و شیخ طوسی و ریاضی دانانی بزرگ چون ابو کامل و ابراهیم بن سنان و جغرافی دانان و مورخان چون مسعودی و طبری را به جهان دانش تقدیم داشتند.

هنوز هم بعد از کلام الهی و سخنان پیامبران و ائمه هدی (علیهم السلام) سخنی ارجمندتر از گفتار علمای عاملین و عرفای متألهین نیست.

مسلمانان در طب، فلسفه، گیاه شناسی، هیئت و نجوم، حساب و جبر و هندسه، شیمی، تاریخ و جغرافی و بسیاری از علوم انسانی، سلسله جنبان فرهنگ و تمدن جهان بوده اند. اروپای قرن چهاردهم میلادی، رنسانس خود را بر پایه علوم و فنونی نهاد که دانشمندان مسلمان در آن باب کتابها نوشته بودند و اگر نبودند دانشمندان اسلامی، اروپاییان را یارای فهم کلام و فرهنگ و تمدن ایران، یونان و روم باستان هم نبود.

قدیمی ترین مدرک داروشناسی و داروسازی به وسیله مسلمانان نوشته شد. کتاب قانون بوعلی سینا که اروپاییان آن را انجیل طب نام نهادند، از قرن دوازده - که به وسیله جراد کریمونی به لاتین ترجمه شد. تا قرن هفدهم معروفترین راهنمای طبی مغرب زمین بود.

خوارزمی تمامی زیجهای کهن را گردآوری کرد و کهنترین کتاب حسابی که ترجمه آن باقی است و نیز قدیمی ترین کتاب جبر که بر جای است از اوست. اساس کار رایانه بر مبنای طرح خوارزمی است که اروپاییان اصطلاح الگوریتم بر آن نهادند. جبر خیام که کاملتر از جبر خوارزمی است، بسیاری از معادلات دوم هندسه و جبر را به ترتیب جالبی حل کرده است.

کتابهای منسوب به جابر بن حیان پس از قرن چهاردهم میلادی در اروپا و آسیا از مهمترین کتب شیمی به شمار می رفت. او روشهای قدیمی را که در تبخیر و تصفیه و ذوب و تبلور به کار می رفت، تغییر داد. طریقه استخراج آمونیاک و اصول نظریه روان شناسی حیوانی را برخی از دانشمندان مسلمان - چون جاحظ - مطرح کردند.

ده مقاله منسوب به حنین بن اسحق، قدیمی ترین کتاب در چشم پزشکی است که در آن یکصد و سی بیماری چشم مطرح شده است.

هزار سال پیش، بونصر فارابی در «علم سیاست اقتصادی» کتاب نوشت که ابن خلدون در مقدمه تاریخ خود از آن بحث کرده است و امروزه اروپاییان بدان

پرداخته اند. ابوریحان درباره اسطرلاب و نقشه جهان کتاب نوشت، کروی بودن زمین را اظهار داشت و جاذبه زمین را که به وسیله آن، اشیا به طرف مرکز زمین جذب می شود، مطرح کرد.

برای آگاهی اجمالی از خدمات دانشمندان مسلمان به جهان بشریت، کافی است نگاهی به تاریخ تمدن ویل دورانت، بخش عصر ایمان افکنده شود.

آن جا که نسلی تشنه کام در کویر کاوشهای بی فرجام و در پی آب حیات دانش و بینش، از پوچی فلسفه ها و اندیشه های مادی سرگردان و سرخورده است، در رهنمونی این تشنه کامان معنویت به زلال گوارای معرفت، هیچ مسامحه روا نیست.

اینک در پرتو لطف حضرت حق و عنایت ثامن الحجج، حضرت علی بن موسی الرضا(علیه السلام) رهیافت کلامی گروهی از محققان فلسفه و کلام بخش پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی، زیور طبع آراست.

کتاب حاضر، سیری کارشناسانه در بخشی از اندیشه های کلامی شیخ طوسی است. شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی، سرآمد دانشمندان شیعه و پیشوای آنهاست. در تمام فنون اسلام کتاب نوشته است. مقام او تا آن جا رفیع است که عماد طبری گفته است که اگر صلوات بر غیر انبیا جایز بود، بر وی صلوات می فرستادم.<sup>(۱)</sup>

وی خورشیدی درخشان در جهان فقه تمام فرق اسلامی و منظومه ای سترگ در عالم علوم عقلی بود و ریاست علمی و دینی روزگار خود را بر عهده داشت.

هریک از مباحث این دفتر، نگاهی به گوشه ای از گستره اقلیم اندیشه کلامی شیخ طوسی است که در این فرصت مغتنم، بیش از این مجال تحقیق رخصت نمیداد.

شایسته است از استاد ارجمند، آقای دکتر فاضل یزدی مطلق که همواره از رهنمودهای ارزشمند ایشان در این اثر مبارک بهره مند بوده ایم و دو مقاله وزین آن کریم، زینت بخش دفتر حاضر شده است، تقدیر و سپاسگزاری کنیم.

کتاب اندیشه های کلامی شیخ طوسی که اینک جلد اول آن تقدیم خوانندگان

ص: ۵

گرامی می گردد، رهین عنایت و اهتمام ویژه ریاست دانشگاه حجه الاسلام و المسلمین حاج محمدباقر فرزانه و هماهنگی های بایسته دبیر شورای پژوهش حجه الاسلام عبدالعلی بهادری است. شایسته می دانیم پاس خدمت ایشان داریم و سپاس عنایتشان گزاریم.

امید آن که در عصمت ایام الهی حکومت نور و در پرتو تولای مهر درخشان ولایت امر مسلمانان جهان، حضرت آیه الله العظمی خامنه ای توفیق یابیم این اثر خجسته را به جامعه علمی و ایمانی تقدیم کنیم.

ص: ۶

## فهرست مطالب

تصویر

□

ص: ۷



تصوير

□

ص: ٨

تصوير

□

ص: ٩

تصوير

□

ص: ١٠

تصوير

□

ص: ۱۱

تصوير

□

ص: ۱۲

تصوير

□

ص: ۱۳

تصوير

□

ص: ١٤

تصوير

□

ص: ١٥



تصوير

□

ص: ١٦

تصوير

□

ص: ١٧

تصوير

□

ص: ١٨

تصوير

□

ص: ١٩

تصوير

□

ص: ٢٠

آنها که به اوضاع سیاسی، اجتماعی و مذهبی اسلام در قرن چهارم و پنجم هجری آشنایی داشته باشند، به خوبی می دانند که یکی از مراکز علمی بزرگ این عصر، در حوزه اسلامی بغداد بوده است که دانشمندان نامی از قبیل: صاحب بن عباد، ابن شاهین واعظ، دارقطنی، شیخ مفید، سید مرتضی و نظایر اینها و فرقه های کلامی نیز در این ناحیه به بحث و فحص سرگرم بوده اند که در میان آنها شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی همچون ستاره ای تابناک می درخشد. او از حامیان بزرگ شیعه و از برجستگان متکلمان امامیه و از فحول مفسران اسلامی به شمار می رود. او را می توان نخستین کسی دانست که در تفسیر قرآن، علوم مربوطه را گرد آورد و تدوین نمود. (۱)

از مقایسه کار او با معاصرانش به خوبی می توان دریافت که در آن روزگاری که بیشتر مردم در زیر قدرت تعلیمات اشعری از قانون تقلید پیروی می کردند، او با شهامت و استقلال فوق العاده ای، به عقل و خرد اعتماد کرده و حریت فکر و استقلال نظر را از دست نداد.

منتهی نه همچون معتزلیان افراطی که می کوشیدند همه احکام و دستوراته

ص: ۱

کتاب و سنت را موافق و مطابق عقل در آورند و اگر در موردی هم نمی توانستند مطلبی را درک نمایند، از افکار بیگانه استمداد می جستند. در حقیقت، شیخ را می توان جزو متفکران آزاد و عقلیون معتدل دانست. از ملاحظه کتب او به خوبی این مدعا ثابت می گردد.

### متکلمان اولیه از فرقه امامیه

قبل از ظهور علم کلام، شیعه مانند سایر فرق اسلامی، در اصول و فروع به کتاب و سنت استناد می جستند و عمده فرقیان با سایر فرقه ها در این بود که برای فهم آیات قرآن کریم و اخبار پیغمبر (صلی الله علیه و اله وسلم) و تأویل آن، به ائمه اطهار (علیه السلام) مراجعه می کردند و مشکلات دینی خود را در برابر پیشوای مذهبی خویش مطرح کرده، پاسخ آن را می شنیدند و در مواردی هم که افکار بیگانه ای در میان آنان راه می یافت، جهت رفع اشتباه دینی خود به کتاب و سنت مراجعه می کردند.

این امر، همچنان ادامه داشت تا عهد امام صادق (علیه السلام) که آراء و افکار مختلف و بیگانه قوت گرفت؛ زیرا از یک طرف، معتزله شکلی به خود گرفتند و علم کلام را مدون نمودند و از طرفی زنادقه یا مانویه، مرقیون، دیصانیه، کیسانیه، زیدیه و دیگر فرق ظهور یافتند. در همین دوره بود که عموم - بویژه معتزله به ادله عقل اتکاء می جستند و بدین صورت بود که شیعیان نیز مجبور شدند که با این اشخاص و افکار بیگانه، با استدلال و اصطلاحاتی تازه قدم در میدان مجادله بگذارند، به مناظره پردازند و پاسخگوی مخالفان باشند و عقاید خویش را از حمله و تعرض محفوظ نگه دارند.

بدین منظور بود که علمای شیعه تدریجا به فرا گرفتن اصول علم کلام توجه نمودند، خصوصا جماعتی از اصحاب امام ششم (علیه السلام) به امر آن حضرت مأمور به

مناظره و مجادله با خصم و ابطال دعاوی آنها و اثبات حقانیت مذهب شیعه شدند و همان دسته بودند که طبقه اول متکلمان شیعه را تشکیل دادند.

این جماعت برای درستی کلام خویش و به عنوان شاهد گفتار خود، به احتجاجات ائمه اطهار (علیه السلام) و بیانات حضرت علی (علیه السلام) که حاوی استنتاجات منطقی و ادله عقلی بود، استناد می جستند. (۱) مراجعه به کتب شیخ مفید ما را از اسامی و شرح حال این گروه از متکلمان امامیه به خوبی واقف خواهد ساخت، و بزرگترین سرمشق برای آنان، مناظرات و احتجاجات حضرت صادق و حضرت رضا (علیه السلام) با زنادقه، دیصانیه، اصحاب ابوحنیفه، زیدیه، عیسویان، یهودیان، زردشتی ها و جز اینها بود.

### ذکر چند تن از متکلمان طبقه اول شیعه امامیه

ابوجعفر مؤمن الطاق:

او در اواسط قرن دوم هجری می زیسته و معاصر ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ هـ.) بوده است. و از اصحاب امام جعفر صادق (علیه السلام) و از قدمای شیوخ و بالآخره از متکلمان اولیه شیعه بود. وی با ابوحنیفه و رؤسای معتزله و زیدیه مناظرات بسیاری داشته است و در تأیید مذهب شیعه و اثبات امامت حضرت علی (علیه السلام) کتابی دارد.

هشام بن الحکم:

دومین متکلمی را که می توان جزو این دسته دانست، هشام بن الحکم (متوفای ۱۹۹ هـ.) است که اصلاً ایرانی و از اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیه السلام) محسوب می شد. بنا به نقل مسعودی، وی در کوفه دکان خرازی داشت و از ملازمان یحیی بن خالد برمکی بوده است. (۲) او در مجالس مناظره ای که به وسیله این وزیر در بغداد ۷.

ص: ۳

---

۱- احتجاج طبرسی، ص ۱۰۲؛ ابن ابی الحدید، ص ۱۲۰ و ۱۳۸.



تشکیل می شد، شرکت می کرد.

هشام علاوه بر مناظرات و احتجاجهایی که با مخالفان فرقه امامیه داشت، در موضوعات دینی، تاریخی و ادبی نیز تألیفات ارزنده ای داشته است.

اما شاید بتوان هشام را اول متکلمی از امامیه دانست که با ادله کلامی و نظری، مبحث امامت را مورد بحث و تحقیق قرار داده است. او مردی حاضر جواب و در علم کلام، حاذق بود و پیوسته با واقفیه، خوارج و معتزله به مناظره می پرداخت.

دیگر از متکلمان طبقه اول، افرادی هستند که در ذیل، نامشان می آید و در کتب مربوطه، شرح حالشان را می توان دید:

۱. ابوالحسن میثمی: نیمه دوم قرن دوم هجری.

۲. ابومالک حضرمی: اواسط قرن دوم هجری.

۳. ابوجعفر سکاک: نیمه اول قرن سوم.

۴. یونس بن عبدالرحمن قمی: متوفای ۲۰۸ هجری.

۵. علی بن منصور: نیمه اول قرن سوم هجری.

۶. ابوجعفر حداد نیشابوری: متوفای ۲۵۲ یا ۲۶۵ هجری.

۷. ابوالاحوص بصری: اواسط قرن سوم هجری.

۱۸. ابو عیسی وراق: متوفای ۲۴۷ هجری.

۹. ابن راوندی: ۲۵۴ یا ۲۸۹ هجری.

گذشته از نامبردگانی فوق، اسامی عده ای دیگر از بزرگان را می توان یافت که از متکلمان طبقه اول شیعه به شمار می روند.

به طوری که گفته شد، دوره اول متکلمان شیعه از آن موقعی شروع می شود که فرقه معتزله روی کار آمد آنان برای انتشار و ترویج افکار خویش، دو مرکز عمده را انتخاب کرده بودند که یکی بصره و دیگری بغداد بود و آنقدر به تبلیغات خود ادامه دادند که در دربار خلافت راه یافتند و توانستند قلوب درباریان را به خود جلب کنند، تا آنجا که دو خلیفه بزرگ عباسی، منصور و مأمون متمایل به اعتزال شدند. روزگاری هم پیش آمد که مکتب اعتزال رو به انحطاط گذاشت؛ زیرا با حریف تازه نفسی همچون اشاعره رو به رو گردید.

در این دوره، متکلمان شیعه متحمل مسئولیت بیشتر و بزرگتری شدند؛ چون علاوه بر معتزله، باید پاسخگوی اشکالات اشاعره نیز باشند و ملت قرآن را از افکار مسموم و انحرافی این دسته از تفریطی ها حفظ نمایند.

خلاصه اینکه قرن چهارم و پنجم هجری را با روی کار آمدن پیشوای اشاعره (۲۶۰ - ۳۲۴) و قدرت و اطلاعی که وی در کلام و حدیث و سنت داشت و پیروزی او در میدان مبارزه با معتزله و تألیف کتابهایی از ناحیه هر فرقه و نظایر اینها، می توان عصر اختلافات بزرگ و مناقشات و شکوک دانست.

به موازات پیشرفت علم کلام در این دوره، علمای شیعه نیز برای سرکوبی این دو فرقه و سایر طبقات، کاملاً مسلح و مجهز به سلاح علمی و منطقی بودند و قلم و زبانشان در خدمت دین و پاسخ گفتن به اشکالات وارده بود.

### ذکر چند تن از طبقه دوم متکلمان امامیه

(۱) ابوالحسین علی بن وصیف الناشی الاصرغ: (۲۷۰ - ۳۶۵)

(۲) ابوالجیش مظفر بن محمد بلخی: (۳۶۷)

۳. شیخ مفید ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان: (۳۳۶ - ۴۱۳)

۴. سید اجل علم الهدی ابوالقاسم علی بن حسین مرتضی: (۳۵۵-۴۳۶)

۵. شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی: (۳۸۵ - ۴۶۰)

### روش متکلمان شیعه امامیه

در ابتدا اکثر شیعه از کلام نفرت داشتند و احادیثی نیز در نهی از استدلال و نظر در مسائل مذهبی روایت می کردند(۱). اما بعدها به خاطر رد ادله خصم و دفاع از عقاید خویش، خود را ناگزیر دیدند که با اصطلاحات و طرز استدلال متکلمان آشنا شوند. خلاصه تا زمان حضرت صادق(علیه السلام) امامیه به علم کلام ابراز علاقه ای نمی کردند و تا این وقت، علمای شیعه در اصول و فروع، به کلام خدا و سنت نبوی (صلی الله علیه و اله وسلم) استناد می کردند.

از زمان امام ششم(علیه السلام) به بعد، تدریجا به فراگرفتن اصول این علم - بویژه اصول اعتزال - گرویدند.(۲) اما دیری نپایید که بر اثر نهی ائمه اطهار ع متکلمان شیعه از روش معتزله برگشته، خود، روش خاص و کلامی مخصوص به فرقه امامیه را به وجود آوردند که می توان آن را کلام قرآن نامید.

### عمده مسائلی که متکلمان شیعه را از معتزله جدا ساخته

عمده مناظرات معتزله و شیعه امامیه درباره مسائل ذیل بود:

امامت، اجماع و نص، غیبت، رجعت، بداء، تقیه، تشبیه، رؤیت، حلول.

ص: ۶

---

۱- لانتصار، ص ۴.

۲- ملل و نحل شهرستانی، ص ۱۲۴ و ۱۳۱.

مهمترین مسأله ای را که می توان مابه الامتیاز میان معتزله و شیعه امامیه دانست، در باب جبر و اختیار است که فرقه ای عقیده مند به جبر و معتزله معتقد به اختیار بودند، اما شیعه امامیه قائل به «الأمر بین الأمرین» می باشند، چنانکه حضرت صادق (علیه السلام) فرمود: «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الأمرین» (۱).

### رابطه قرآن با فلسفه و کلام

یکی از شگفت انگیزترین حوادث تاریخ بشر، نزول قرآن بر حضرت محمد (صلی الله علیه و اله وسلم) است؛ زیرا برای اولین بار بود که از میان تمام کتب آسمانی، این کتاب مقدس طوری روی زمین ظاهر شد که وقتی مردم به کیفیت تنظیم حروف و کلمات و مطالب و محتویات آن دقت کنند، چاره ای نخواهند دید مگر اینکه اعتراف کنند که آسمانی است و با نزول این کتاب مقدس، رسالت آسمانی کامل گردید و باب نزول الواح و صحف و کتب آسمانی بسته شد. پیروان حضرت محمد و دیدند قرآن کریم صریحا اعلام کرده که برای تمام مردم روی زمین است و تنها مخصوص قوم عرب گمراه نیست و فقط ملت سامی را مخاطب نساخته است. شیعه امامیه که این نکته را به خوبی درک کرده بود، به این فکر افتاد که طبق ادعای خود قرآن، باید این کتاب مقدس، تمام قوانین عملی و اخلاقی و فکری را طوری توجیه کند که با گذشت زمان و پیشرفت تمدن و بالا رفتن علم، ارزش و استحکام خود را از دست ندهد.

پیروان قرآن، در خلال مطالعه و تحقیق در آیات کریم، به این نکته پی بردند که قرآن تنها یک کتاب موعظه و اخلاق و تاریخ و عبرت نیست، بلکه کتابی است

ص: ۷

متافیزیکی، اخلاقی و اجتماعی؛ زیرا در بسیاری از آیات و سوره هایش به اسرار حیات و رمز زندگی از آغاز تا فرجام اشاره کرده است، آن هم به نحوی عالی و آموزنده.

همین امر موجب گردید که مؤمنان به این کتاب مقدس، اصول افکار خود را از همین سرچشمه زلال به دست آورند. یکی از اشتباهات بزرگ این است که ما قرآن را خالی از نظریات فلسفی و عاری از بیان اسرار گون بدانیم. کدام کتاب فلسفی است که موجودات را آنچنان که هست، همچون قرآن معرفی کرده باشد؟ کدام حکمت است که همچون حکمت قرآن، انسان را با اسرار کائنات آشنا سازد؟ کدام فلسفه است که مانند قرآن، بشر را به رمز و سر حیات و مرگ و مبدأ و معاد، آگاه سازد؟ و کدام مجموعه فلسفی است که همچون قرآن، ما را از حرکت منظومه ها و پدیده های جوی و پیدایش آن برای زمین و کیفیت تکوین آن و سایر موجودات و آغاز و فرجام این عالم خبر دهد؟ و فکر و روح آدمی را در دل جنگلها و بر فراز قله کوهها و در اعماق دریاها و بر کنار جویبارها و دشتهای سرسبز و آسمانها و کهکشانها و آنجا که ابدیت پر کشیده، پرواز دهد؟ و بالاخره کدام مکتب فلسفی است که همانند تعلیمات عالیہ قرآن، در جوامع بشر و نژادهای مختلف، ایجاد وحدت و مساوات نماید و شالوده مدینه فاضله ای را که حکمای یونان آرزوی آن را به گور بردند، پی ریزی کند؟

البته ما به این نکته نیز توجه داریم که قرآن به پیروان خود اجازه نداده که از حقایقش پا فراتر نهند و آیات آن را با افکار دیگران آمیخته سازند، لکن معتقدیم که حقایق قرآن کریم، آنقدر جامع و کامل است که ما را از توجه به دیگران و استمداد از آراء و عقاید آنان نیز بی نیاز خواهد کرد.

برخی از مسلمانان امروز و اکثر محققان اروپایی منکر ابداع و ابتکار فلسفه قرآن شده اند و معتقدند که فلسفه قرآن همان فلسفه حکمای یونان و یا فلسفه هلنی می باشد و برای تأیید گفتار خود، نظریه اشاعره و معتزله را شاهد آورده اند و نام

کندی و فارابی و ابن سینا را در این مورد ذکر می کنند. آنها کوشیده اند تا ثابت کنند که فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی یا هلنی وجه اشتراک، بلکه وحدتی دارد. شک نیست که این کوشش بی فایده و آن استدلال، بی اساس است؛ زیرا آنچه در این مورد گفته اند، از طریق تاریخ فلسفه است و مبدأ آن را از زمانی می دانند که علوم یونانی به عالم اسلامی انتقال یافته. بدیهی است که ورود علوم و فلسفه یونان به عالم اسلامی در عهد عباسی بوده است، در صورتی که فلسفه اسلامی، قبل از این دوره وجود داشته است و به دوره قرآن و عهد پیشوای اسلام منتهی می شود و قبل از اینکه مسلمانان به کتب و نوشته های فلسفی یونان آشنا شوند، ریشه فکر اسلامی در ذهن آنان سر برآورده بود و وقتی که مسلمانان به علوم یونان آشنا شدند، شروع به وفق دادن میان آنچه خود داشتند، با دیگران نمودند.

از آنچه گفته شد، تا حدی معلوم گردید که فلسفه قرآن غیر از مذاهب فلسفی دیگر و با فلسفه های غرب و یونان متفاوت است و همچنین کلام قرآن با علم لاهوتی مسیحی تفاوتی دارد.

فلسفه و کلام اسلام، اصیل است و همان اصالت و استحکام آن بود که موجب پیشرفت سریع علم در عالم اسلام، بلکه در جهان گردید و عاملی شد تا روشن فکران اسلام به تحقیق و بررسی پرداختند و آثاری جاویدان از خود باقی گذاشتند.

### شیعه امامیه و قرآن

اگر بخواهیم با کلام قرآن آشنا شویم، باید به روش شیعه نسبت به این کتاب مقدس توجه کنیم. شیعه نسبت به قرآن، نهایت احترام را قائل بود، نه مانند آنها که کورکورانه در مقابل آن سر تعظیم فرود آورده اند، بدون آنکه به عظمت و ارزش

معنای آن پی برند. شیعه به قرآن توجه می کرد، نه مانند آنها که پیوسته می کوشیدند تمام آیات کریمه را مطابق عقل خویش توجیه کنند و چنانچه نمی توانستند به حقیقت آیه ای پی برند، با کمک آراء بیگانه، مشکل خود را حل می نمودند.

شیعه امامیه عقیده دارد که قرآن دارای دو نوع از حقایق است؛ اول آن حقایقی که عقل از درک آن کوتاه است و آن را حقایق توقیفیه گویند. دوم آن دسته از حقایقی که قرآن صریحاً؛ عقول و افکار را به درک آن برانگیخته و میدان وسیعی برای تاختن توسن خرد در اختیار نهاده و با بیان همین دسته از احکام است که درخت تنومند علم و معرفت را بر روی زمین غرس کرده و حیات و شور تازه ای به زندگی بشری بخشیده است. مثلاً قرآن کریم درباره مبدأ آفرینش و خدا اشاره به وحدت و فاعلیت مطلقه پروردگار کرده است. این نظریه درست در مقابل فکر یونانی و تصویری است که مسیحیان از خدا داشته اند و او را «رب النوع» یا «رب الانواع» یا «اقنوم» و یا «محرک اول» معرفی می کرده اند.

همچنین راجع به آفرینش قرآن می فرماید: پدید آورنده موجودات، خداست و اوست که از لا شیء خلق کرده و عالم را از عدم به وجود آورده.

پیدااست که با این نظریه، فکر قدم ماده را باطل دانسته و همان طور که آغازی برای عالم می داند، نهایی نیز برای جهان قائل است و بالاخره با ایراد این طرح، عقیده ازلی و ابدی بودن ماده را انکار کرده است و نتیجه گرفته همانطور که هر جزئی از اجزاء این عالم را ولادت و مرگی است، مجموعه این جهان که از این اجزاء پدید آمده نیز از این قانون مستثنا نخواهد بود.

البته ما نمی توانیم به طور استقراء تام، تمام نظریات قرآن را راجع به علم اول بیان کنیم، بلکه درک نماییم، منتهی قطع داریم که این گنجینه بزرگ، از آنچه عقل آدمی به آن توجه یابد بحث کرده و به تمام نظریات و مذاهب فلسفی و کلامی اشاره کرده است؛ زیرا وقتی که قرآن منکر قدم ماده می شود، خواه ناخواه به حدوث آن و حدوث عالم اعتراف می کند و این جاست که قرآن از متافیزیک و ماوراء الطبیعه به

طبیعت منتقل می شود و می فرماید: خداست آفریننده زمین و دریاها و کوهها و جنگلها و معادن و سایر موجودات و در میان همه موجودات، انسان بیشتر جلوه می کند که نمونه بارز قدرت کامله حق است. به عقیده قرآن، انسان نخستین بر قله تمام موجودات ظاهر شده و از ماده حیات به قدرت خداوندی آفریده گردیده و او را از طینت فرشتگان و حیوان آمیخته ساخت و رفعت و قدرتی مافوق ملائک به او داد و مشعل علم و معرفت را به دست وی سپرد و فضیلت و رذیلت را در اختیارش گذاشت تا بسازد و ویران کند.

خلاصه آن انسان اولی به بعد پیوسته در تحول و تکامل گام می نهاد و به حسب قانون تطور در هر دوره و عصری، سفیران و پیامبران الهی عهده دار هدایت خلق بوده اند تا دوره کمال شروع شد و پرچمداری این مسؤولیت بزرگ در جهان بشریت به عهده قرآن سپرده شد و عصر تجربه و علم آغاز گردید.

قرآن آدمی را در تمام افعال و حرکاتش مختار و با اراده معرفی کرده و اعلام نموده است: «فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرا یره».

از این جا زندگی جدید بشر دارای نشانه ای خاص می شود که مسؤولیت فردی «با بهترین اسلوب» باشد. قرآن اعلام نموده که آدمی در انتخاب خیر و شر مختار است و هر یک را که بخواهد، می تواند با اراده خویش اختیار کند و خداوند هم به تمام حالات عالم گواه است و ثواب و عقابی نیز بر آن وعده داده....

این است کلام قرآن که کیان و موجودیت یک شیعه امامی را مشخص و ممتاز می سازد و او را تشویق می نماید تا در این میدان وسیع فکری گام نهد و به آسمان رفیع افکار و اندیشه ها پرواز کند.

همین امر موجب گردید تا شیعه امامیه از طریق قیاس و استدلال با منطقی تازه و روشی جدید پاسخگوی بسیاری از مشکلات در طول قرون و اعصار باشد. نهایت قیاس متکلمان شیعه با تمثیل ارسطویی و همچنین استدلال آنها با حد و رسم یونانی فرق داشت که این مختصر، گنجایش ذکر آن را ندارد.





ما در این نوشتار، با عنایت خداوند تلاش می کنیم که به قدر وسع خود و به میزان گنجایش این مقاله، فهرستی از آراء و افکار بلند شیخ طوسی را ذکر کرده، رابطه میان فلسفه و کلام را با قرآن بطور اجمال بیان کنیم و سپس مقایسه کار شیخ طوسی را با معتزله به نحوی بسیار فشرده یادآور شویم.

در حقیقت، اینها اشاره ای است برای آنچه انجام شده است؛ زیرا در مدت ده ماه، بلکه بیشتر، تمام مجلدات تفسیر شیخ مطالعه شده و در کلیه آیاتی که شیخ طوسی نظری خاص داشته و رأی کلامی خویش را ابراز کرده است، ما عین همان آیه و صفحه و سطر را با عین کلام شیخ ذکر نموده ایم و در آخر، تمام آیات را طبقه بندی کرده ایم و در متجاوز از هشتاد فصل قرار داده ایم که هر فصلی، خود بحثی است از مباحث کلامی. البته این طبقه بندی هم گرچه ناقص است، ولی به روش متکلمان و کتاب «شرح جمل العلم و العمل» شیخ است.

امید اینکه در فرصت مناسب بتوان این کار را کامل کرد.

## روش شیخ در نقل آرای متکلمان

شیخ طوسی در تفسیر برخی از آیات، تنها به نقل اقوال پرداخته و رأی خویش را اظهار نکرده است. مثلاً در جلد پنجم، صفحه ۴۱ و ۴۲، سطر ۱۲، در ذیل آیه ۱۷۸ سوره اعراف: «من یهد الله فهو المهتدی و من یضلل فاولئک هم الخاسرون» چنین می فرماید:

وقال الجبائی معنی الآیه من یهد الله الی نیل الثواب، كما یهدی المؤمن إلی ذلک و الی دخول الجنه فهو المهتدی للایمان و الخیر، لان المهتدی هو المؤمن فقد صار مهتدیه الی الایمان و الی نیل الثواب. و من یضله الله عن الجنه و عن نیل ثوابها عقوبه علی کفره أو فسقه، «فاولئک هم الخاسرون». لانهم خسروا الجنه و نعيمها و خسروا انفسهم و الانتفاع بها.

وقال البلخی: المهتدی هو الذی هداه الله فقبل الهدایه اجاب الیها، و الذی اضله الله هو الضال الذی اختار الضلاله فاضله الله بمعنی خلی بینہ و بین ما اختاره و ترک منعه بالخیر علی انه اذا ضل عن امر الله عند امتحانه و تکلیفه جاز أن یقال ان الله أضله.

و قیل معنی «من یهد الله» من حکم الله بهدایتہ فهو المهتدی و من حکم بضلالته فهو الخاسر الخائب.

ص: ۱۴

## سامحه شیخ در بیان تفسیر و توضیح برخی از آیات

در چند مورد است که لازم به توضیح بوده و شیخ یا ابدا توضیحی نداده و یا اینکه به اختصار گذشته است؛ مثلا در موارد ذیل که جبریه به آنها استناد جسته اند، لازم به توضیح بیشتری بوده و رعایت آن نشده است.

۱. تفسیر تبیان، ج ۹، سطر ۸، ذیل آیه: «فاذاقهم الله العزى فى الحیوه الدنیا و لعذاب الآخره اکبر لو كانوا یعلمون» (زمر/۲۶).

۲. تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۴۲، سطر ۱۷، ذیل آیه: «الله خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل» (زمر/۶۲).

۳. تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۷۷، سطر ۱، ذیل آیه: «کذلک یطبع الله علی کل قلب متکبر جبار» (غافر/۳۵).

۴. تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۹۱، سطر ۶، ذیل آیه: «ذلکم الله ربکم خالق کل شیء» (غافر/۶۲).

و نیز در آیه ای که می توان از آن به خوبی اختیار را استفاده کرد، توضیح زیاد داده نشده است. شاید به واسطه سابقه مطلب و اجتناب از تکرار، وارد بحث نشده باشد:

تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۳۲، سطر ۵، ذیل آیه: «فمن اهتدی فلنفسه و من ضل فانما یضل علیها و ما انت علیهم بوکیل» (زمر/۴۱).

## توجه شیخ به معتزله و سایر فرق کلامی عصر خود

گرچه شیخ در تفسیر خود به غلات، مرجئه و قدریه تاخته است، ولی در اکثر موارد به دو فرقه مهم موجود در عصر خود اشاره کرده و با ذکر ادله آنها و یا عدم ذکر آن، به رد آنها پرداخته است. با این فرق که جز در یکی دو مورد، وقتی می خواهد از

اشاعره سخن گوید، صریحه نام آنها را ذکر نمی کند، بلکه به عنوانهای مخالفینا، جبریه، قدریه، زعم قول و نظایر اینها یاد می نماید؛ چنانکه درباره استطاعت، ذیل آیه: «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سیلا» می فرماید:

و فی الآیه دلالة علی فساد مذهب المجبره أن الاستطاعه مع الفعل، لان الله تعالی اوجب الحج علی المستطیع، و من لا یستطیع فلا یجب علیه و ذلك لا یكون قبل فعل الحج. (۱)

پیداست که مراد از مجبره، همان اشاعره است؛ زیرا اشعری معتقد است که قدرت مقارن با فعل است و مقدم بر آن نمی باشد.

اما در بسیاری از موارد، تصریح به نام معتزله کرده و گوید: «استدلت المعتزله، قالت المعتزله» و یا اینکه نام اعلام معتزله را ذکر می کند و گوید: «قال ابوعلی، قال الجبائی»؛ مثلا درباره فاسق در ذیل آیه: «و من یعص الله و رسوله و یتعد حدوده یدخله نارہ خالدہ فیها و له عذاب مہین» (۲) می فرماید:

و استدلت المعتزله بهذه الآیه علی ان فاسق اهل الصلاه مخلد فی النار، و معاقب لامحاله، و هذا لا دلالة لهم فیہ من وجوه، لان قوله: «و یتعد حدوده» اشاره الی من یتعدی جمیع حدود الله، و من كان كذلك فعندنا یكون كافره.... (۳)

و در بحث اثبات عرض در ذیل آیه: «و اذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره» (۴) چنین گوید:

قال الجبائی: فی الآیه دلالة علی بطلان قول الأصم و نفاء الأعراض و قولهم: انه لیس هاهنا غیر الاجسام. لانه قال: «حتى یخوضوا فی حدیث غیره» فاثبت غیره ۶۸

ص: ۱۶

---

۱- تفسیر تبیان، ج ۲، ص ۵۳۸، سطر ۲.

۲- نسا / ۱۴

۳- تفسیر تبیان، ج ۳، ص ۱۴۰، سطر ۲۳.

۴- انعام / ۶۸

لما كانوا فيه، و ذلك هو العرض (۱).

و در باب توحید پروردگار ذیل آیه: «لو كان معه آلهه كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا» (۲) گوید: «و قال الحسن و الجبائی: لابتغوا سبيلا الى مغالته و مضادته كما قال و لو كان فيهما آلهه الا الله لفسدتا» (۳).

گذشته از اینها نام عده ای دیگر از متکلمان غیر امامیه را ذکر می کنند. «قال الرمانی، قال البلخی» و غیره. ولی در موردی که می خواهد عقیده اشعری را بیان کند، صرفا به نحو کنایه از آنها یاد می کند. برای شاهد، در موضوع خلق قرآن، ذیل آیه: «اذا قضی امرا فانما يقول له کن فیکون» (۴) می فرماید:

فاما من استدل بهذه الآیه و نظائرها علی أن کلام الله قدیم من حیث انه لو كان محدث لاقتضی الا یحصل الا (بکن) و الکلام فی (کن) کالکلام فیهِ الی ان ینتهی الی (کن) قدیمه. و هو کلام الله القدیم، فهذا باطل، لانا قد بینا معنی الآیه (۵) فلا یصح ما قالوه. علی أن الآیه تقتضی حدوث کلاما من حیث اخبر ان المكونات تكون عقیب (کن) لان الفاء توجب التعقیب، فاذا كانت الأشياء محدثه فما یتقدمها بوقت واحد لا یكون الا محدثا فبطل ما قالوه (۶).

پیداست که مراد شیخ الطائفه از کلمه «من استدل» همان اشاعره است که گویند قرآن قدیم است ... اما در موردی که شیخ طوسی می خواهد عقیده شیعه امامیه را بیان کند، به «اصحابنا، عندنا ...» تعبیر می کند؛ همان طور که در مبحث عصمت، ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره: «و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی.»

ص: ۱۷

---

۱- تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۴۳۰.

۲- اسراء / ۴۲

۳- تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۴۸۱، سطر ۲.

۴- بقره / ۱۱۷

۵- تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۴۳۰، سطر ۱۴ به بعد.

۶- این استدلال صحیح نیست؛ زیرا اگر تقدم صرفا رتبی باشد، متضمن حیلولة وقت بین آنها نخواهد بود، در نتیجه حدوث معنی نخواهد داشت. (همان، ص ۴۳۲).

جاعلك للناس أمامه قال و من ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين» چنین می فرماید:

و استدلال اصحابنا بهذه الآیه علی ان الامام لا يكون الا معصومه من القبائح لان الله تعالى نفى ان ينال عهد الذى هو الامامه، ظالم، و من ليس بمعصوم فهو ظالم؛ اما لنفسه أو لغيره.

در ذیل آیه ۱۳۷ سوره بقره گوید: «و النبی عندنا لا يجوز علیه فعل القبائح، الا صغیرها و لا کبیرها.» (۱)

در بحث امامت، ذیل آیه ۶۱ سوره آل عمران: «فمن حاجک فيه من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنه الله علی الکاذبین.»

در جای دیگر، در همین خصوص می گوید:

و استدلال اصحابنا بهذه الآیه علی ان امیر المؤمنین (علیه السلام) کان افضل الصحابه من وجهین: أحدهما أن موضوع المباهله لیتمیز المحق من المبطل و ذلك لا یصح أن یفعل الا بمن هو مأمون الباطن مقطوعه علی صحه عقیدته افضل الناس عندالله. الثانی: أنه لا جعله مثل نفسه بقوله: «و انفسنا و انفسکم» لانه اراد بقوله: ابنائنا الحسن و الحسین (علیه السلام) بلاخلاف. و بقوله: «و نساءنا و نساءکم» فاطمه (علیها السلام) و بقوله «و انفسنا و انفسکم» اراد به نفسه و نفس علی لانه لم یحضر غیرهما بلاخلاف. و اذا جعله مثل نفسه، وجب الأیدانیه احد فی الفضل و لا یقاربه .... (۲)

در این جا سؤالی پیش می آید که شیخ طوسی با این که نام بسیاری از مفسران و متکلمان و فرقه های مختلف را برده است، از قبیل: ابن عباس، مجاهد، قتاده، ضحاک، سدی، ابن زید، بلخی، جبائی، رمانی، حسن فراء، زجاج، وعیدیه، اصحاب معارف، مرجئه، نجاریه، قدریه، معتزله مغربی، طبری، ابوبکر رازی، ۵.

ص: ۱۸

۱- تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۴۸۲.

۲- تفسیر تبیان، ج ۲، ص ۴۸۵.

ابن مسعود، شعبی، حشویه، اهل عدل، صاحب کتاب «عین» (در معانی متضاد)، ابومالک و دیگران ... چرا از ذکر نام اشاعره خودداری کرده است؟ و در هیچ جای این تفسیر بزرگ، صریحا نامی از اشاعره نبرده؟

پاسخ این سؤال در خور این مقاله نیست؛ زیرا ما را از اصل بحث باز خواهد داشت، تاریخ و سرگذشت اشاعره ما را به جواب این پرسش راهنمایی خواهد کرد که در آن موقعی که شیخ طوسی این تفسیر را می نوشته و در شهری که این اثر ارزنده را تهیه می کرده چه موقعیتی داشته و در حالی که اشاعره رو به اوج کمال و قدرت می نهادند و بلوایی بر پا کرده بودند، آیا شیخ طوسی جهت تقیه از ذکر نام آنها خودداری کرده یا علت دیگری داشته است؟

### شیخ طوسی و کتاب شرح جمل العلم و العمل

مطلب دیگری که در این جا لازم است یادآور شویم، این است که همان طوری که در بیان آراء کلامی او از تفسیر تبیان خواهیم دید، در مواردی از این تفسیر هست که برای توضیح بیشتر مطلب، خواننده را به کتاب دیگر خود به نام شرح الجمل و العلم (۱) حواله می دهد. از جمله در باب توبه، ذیل آیه: «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه» چنین گوید:

و اصل التوبه: الرجوع عما سلف و الندم علی ما فرط، و الله تعالی تائب علی العبد بقبول توبته. و العبد تائب إلی الله بمعنی نادم علی معصیه ... و کل معصیه الله تعالی فانه يجب التوبه منها و التوبه يجب قبولها، لانها طاعه. فاما اسقاط العقاب عنده فتفضل منه تعالی، و قالت المعتزله و من وافقها و ذلك واجب، و ت.

ص: ۱۹

---

۱- این همان کتاب التمهید فی الأصول است که نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است.



قد بينا الصحيح من ذلك في شرح الجمل. (١)

نام كتاب ديگري به چشم مي خورد كه در مباحث كلامي، تفصيل موضوع را به آن كتاب ارجاع مي دهد و آن كتاب الاصول است؛ چنانكه در باب ايمان، ذيل آيه: (الذين يؤمنون بالغيب...) مي فرمايد:

وقالت المعتزله باجمعها: الايمان هو فعل الطاعه و منهم من اعتبر فرائضها و نوافلها، و منهم من اعتبر الواجب منها لا غير، و اعتبروا اجتناب الكبائر من جملتها، و روى عن الرضاعل: ان الايمان هو التصديق بالقلب و العمل بالاركان و القول باللسان و قد بينا الأقوى من ذلك في كتاب الأصول. (٢)

ظاهرا اين دو كتاب، يكي باشد؛ زيرا در باب توبه، ذيل آيه ١٦٠ سوره بقره: «الا-الذين تابوا و اصلحوا و بينوا فاولئك اتوب عليهم و انا التواب الرحيم» مي فرمايد:

و قبول التوبه حصول الثواب و اسقاط العقاب عندنا. و قبول التوبه بمعنى اسقاط العقاب عندها، غير واجب عندنا عقلا و انما علم ذلك سمعه، و تفضلا من الله تعالى على ما وعد به بالاجماع على ذلك، و قد بينا في شرح الجمل في الاصول انه لادلاله عقليه عليه. (٣) ٨.

ص: ٢٠

---

١- تفسير تبيان، ج ١، ص ١٦٩.

٢- همان، ص ٥٥.

٣- همان، ج ٢، ص ٤٨.

گرچه شیخ در تفسیر خود به مخالفان خود حمله کرده و مناقشات آنها را پاسخ گفته است، ولی در عین حال می توان او را مدافعی بی غرض و خالی از تعصب دانست. به عبارت دیگر، روش شیخ در تفسیر تیان، مخالفت با اشعری و معتزلی و دیگر فرق نیست، بلکه حمایت و دفاع از عقیده شیعه امامیه و تبیین و توجیه آیات، طبق نظریه امامیه است، با استدلالی متقن و برهانی محکم. ضمناً دلایلی هم که بر صحت گفتار خود اقامه می کند، صرفاً ادله سمعی و نقلی نیست، بلکه در بسیاری از موارد هست که با حکومت عقل قضاوت می کند؛ همچون معتزله. مثلاً درباره اثبات جسم نبودن خداوند و عدم حلول او در ماده ای، در ذیل آیه ۱۷ سوره انفال: «و مارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» می فرماید:

فاذا كان هو الله فقد نفى عنه الرمی فاذا اضافه بعد ذلك الى الله كان متناقضه على انه قد دلت الأدله العقلیه على أن الله ليس بجسم ولا- حال فی جسم فبطل قول من قال ان الله حل فی محمد ا و ليس هذا موضع نقضه و قد ذكرنا الكلام فی ذلك و استوفیناه فی الأصول. (۱)

در موارد بسیاری دیگر هست که شیخ طوسی جهت اثبات مدعای خود، از عقل استمداد جسته است که در جای خود ذکر خواهیم کرد. ۱.

ص: ۲۱

**معرفت:**

شیخ طوسی معتقد است که معارف ضروری نیست، بلکه اکتسابی است و نظری، دریچه معرفت می باشد. نهایت نظر، همان تفکر است که از این طریق علم حاصل می شود. او برای تأیید گفتار خود می گوید: اگر معارف ضروری باشد، دیگر دعوت انبیا واجتماع آنها با مشرکان، عبث خواهد بود و آیاتی که خطاب به مشرکان می کند و جمله «بانهم قوم لایعلمون» و «ولکن اکثرهم لایعلمون» و نظایر اینها که ذکر شده است، زائد می باشد. او می گوید که معرفت حق تعالی هم ضروری نیست، بلکه برای انسان لازم است که این معرفت را کسب نماید.

ج ۲، ص ۷۴، ۷۶، ۸۰، ۱۱۴، ۳۱۹، ۳۲۵.

ج ۴، ص ۳۵، ۴۰، ۴۳، ۴۸، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۶، ۲۰۰، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۹۳، ۳۶۳، ۳۶۹، ۴۵۰، ۴۶۹، ۴۷۰، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۳۹.

ج ۵، ص ۱، ۴۸، ۵۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۵، ۲۰۵، ۲۷۲، ۲۷۹، ۴۴۷.

ج ۶، ص ۱۴۳۴

**علم و معرفت:**

شیخ میان علم و معرفت فرقی قائل نیست و هر دو را به یک معنی دانسته و در تعریف آنها گوید: «ما اقتضی سکون النفس». وی نظریه رمانی را رد می کند و می گوید: آنچه رمانی در تعریف این دو گفته، صحیح نیست که: «المعرفه هی الی یتبین بها الشیء من غیره علی وجه التفصیل، و العلم قد یتمیز به الشیء علی طریق

ص: ۲۲

در خاتمه، شیخ می فرماید این نظریه صحیح نیست؛ زیرا گاهی اوقات می توان به وسیله معرفت، شیئی را بطور کلی از سایر اشیاء تمییز و تشخیص داد. بنابراین، میان علم و معرفت فرقی نخواهد بود. (۱)

ج ۱، ص ۴۲۶، ۴۳۳.

ج ۲، ص ۵۳، ۳۰۷.

ج ۳، ص ۵۰، ۷۸.

ج ۴، ص ۸۳، ۹۹، ۲۳۷.

ج ۵، ص ۴۲۷.

ج ۶، ص ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۴۱۲، ۴۵۴.

#### عقل:

راجع به عقل، شیخ طوسی چنین گفته است: عقل عبارت است از مجموعه علومی که به وسیله آنها انسان بتواند استدلال کند و صور موجوده را با معانی انطباق دهد. در جای دیگر گوید: عقل مجموعه علومی است که به وسیله آن آدمی بتواند میان قبح و حسن تشخیص دهد.

ج ۲، ص ۷۷، ۲۸۲، ۴۹۰.

ج ۶، ص ۹۲.۷.

ص: ۲۳

## تعقل و تفکر:

شیخ طوسی نظر را واجب می داند و مرادش از نظر، همان فکر است و تفکر هم خاص عقلا می باشد. بنابراین، تقلید کورکورانه صحیح نمی باشد و هر کسی آزاد است، بلکه لازم است که اظهار نظر کند و تفکر و تعقل نماید؛ زیرا خداوند در مقام مذمت از کفار و مشرکان می فرماید: وقتی حضرت ابراهیم قومش را به عقل و تفکر تحریض می کند، آنها با به کار انداختن این موهبت الهی استنکاف کرده و می گویند: «انا وجدنا آباءنا علی هذا ...»

ج ۴، ص ۲۰۳

ج ۵، ص ۵۲.

## احتجاج و مناظره و دعوت به توحید از قرآن پسندیده است:

شیخ الطائفه از آیه ۸۳ سوره انعام (۱) و آیه ۲۲ و ۳۳ سوره هود به صحت محاجه و مناظره دینی استدلال می کند و می فرماید: هر کس که بگوید احتجاج حرام است، با صریح آیه قرآن مخالفت کرده است.

ج ۴، ص ۲۰۶.

ج ۵، ص ۵۴۷ م»

ص: ۲۴

---

۱- «و تلک حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه نرفع درجات من نشاء آن ربک حکیم علیم»

شیخ از آیه ۱۲۲ سوره انعام (۱) وجوب تحصیل علم را استفاده کرده، می فرماید: از این آیه چنین فهمیده می شود که تحصیل علم واجب است؛ زیرا پروردگار آن را همچون حیات که مایه ادراک است و نور که اساس رهبری است، قرار داده. (ج ۴، ص ۲۸۱).

### توحید:

شیخ در مقام توحید پروردگار دلایلی اقامه می کند؛ من جمله «برهان مغالبه» است و این معنی را از آیه ۴۲ سوره اسراء (۲) استفاده می فرماید. (اگر با آن خدا خدای دیگری باشد، قطعاً یکی به دیگری ستم خواهد کرد) و در نتیجه، همان طور که در آیه ۲۲ سوره انبیاء می فرماید، اوضاع آفرینش او رو به تباهی و فساد خواهد نهاد.

همچنین در مقام اثبات ذات باری تعالی دلایلی از آیات کریمه اقامه می کند که اگر تمام آنها را در این جا ذکر کنیم، از حوصله این مقاله خارج خواهد بود. گاه به برهان ائی و زمانی به برهان لمی اثبات حق تعالی را می نماید و ذیل آیه ۸۱ سوره المؤمن (۳) می گوید: «و کان فیہ أوضح الدلیل علی تثبیت القدیم تعالی الذی لولاه لم یصح فعل و لاتدبیر.»

شیخ می فرماید: این همه موجودات آسمانی و زمینی را خداوند مسخر بشر قرار داده تا به نفع خود و مطابق مصلحت زندگی خویش از آنها بهره گیرد. همه و ن»

ص: ۲۵

---

۱- «او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها کذلک زین للکافرین ما کانوا یعملون»

۲- «قل لو کان معہ آلهه کما یقولون اذا لابتغوا الی ذی العرش سییلا»

۳- «و پریکم آیاته فای آیات الله تنکرون»

همه دلیل این است که آفریننده آنها قدرت به تصرف در آنان را دارد. اصولاً نحوه و کیفیت آفرینش این عالم، خود حاکی از پدید آورنده ای است که اصلاً با آفریده شده ها فرق دارد؛ چون آنچه را ما آفریننده تصور کنیم، اگر از سنخ این موجودات باشد، که لامحاله حادث خواهد بود و به حکم قطعی «کل محدث لابد له من محدث لیس محدث» چون بطلان تسلسل در جای خود ثابت شده است، لذا جهان را آفریننده ای است واحد قدیم و آن، کسی جز خداوند نیست. گاه از طریق احتیاج هر مصنوعی به صانع، وجود خدا را ثابت می کند و گاه از طریق تغیر این عالم و زمانی از راه سیر آفاق و انفس و در جایی از قدرت، یک مرتبه با برهان اختراع، وجود حق تعالی را اثبات می کند.

ج ۲، ص ۵۳، ۵۴، ۳۰۷.

ج ۳، ص ۷۸.

ج ۴، ص ۲۳۷.

ج ۵، ص ۴۲۷.

ج ۶، ص ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۴۱۲، ۴۵۴.

ج ۹، ص ۱۹، ۲۹، ۳۳، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۲۸ و ....

شیخ در ذیل آیه ۱۶۳ سوره بقره (۱) خدا را چنین توصیف کرده و توحید باری تعالی را این طور بیان کرده است:

خدا واحد است و دارای ابعاض نیست و قابل انقسام نمی باشد.

پروردگار در معبود بودن یکتاست.

خدا واحدی است که نظیر و شبیه ندارد.

خدا در صفات ذاتش واحد است.

خدا، قدیم و قادر مطلق است.م.»

ص: ۲۶

او می گوید: خدا دارای کلیه صفات کمالیه است و نقص در ذات او راه ندارد.

نه جسم است و نه عرض. خداوند در جسمی حلول نخواهد کرد و آنچه حلولیها از آیه ۱۷ سوره انفال(۱) استفاده می کنند، صحیح نمی داند و می گوید خدا در محمد (صلی الله علیه و اله وسلم) حلول نکرده؛ زیرا به موجب ادله عقلیه ای که در دست است، ثابت گردیده است که خداوند نه جسم است و نه در جسمی حلول می کند. در نهایت، شیخ تفصیل موضوع را به کتاب شرح الجمل حواله می دهد.

ج ۵، ص ۱۱۱.

ج ۶، ص ۲۱۴.

شیخ آیاتی را هم که موهم جسم است، تأویل می کند؛ از جمله در آیه ۲ سوره رعد(۲) «ثم استوی علی العرش» استوی را به معنای اقتدار و نفوذ سلطنت دانسته است. او می گوید: خدای را مکان خاصی نیست و آیه ۳ سوره انعام را شاهد این مدعا قرار داده است. او نفی ولد از حق تعالی کرده و می گوید: به هیچ وجه خدا را فرزندی نباشد، نه مسیح و نه هیچ یک از ملائکه فرزند او نخواهد بود؛ زیرا فرزندی، ناگزیر از جنس پدر و مادر خویش است، همچنین مفعول با فاعل سنخیت دارد و حق تعالی منزله است از این که شبیه مخلوق باشد؛ چون این تشابه و آن اتخاذ ولد، خود از صفات نقص است. نقص هم از ذات پاک او به دور است (البته در این جا به اختصار ذکر کرده). او می گوید: خدای را مثل و نظیر هم نباشد.(۳)

اطلاق کلمه «شیء» به حق تعالی صحیح است؛ زیرا در آیه ۱۹ سوره انعام آمده است: «قل ای شیء اکبر شهادة عند الله...».

۹(۴).

ص: ۲۷

- 
- ۱- «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی و لیبلی المؤمنین منه بلاء حسنا ان الله سمیع علیم»
  - ۲- «الله الذی رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوی علی العرش و سخر الشمس و القمر کل یجری لاجل مسمى در الأمر یفصل الآیات لعلکم بلقاء ربکم توقنون»
  - ۳- تفسیر تبیان، ج ۲، ص ۴۲۶، ۴۳۳.
  - ۴- همان، ج ۴، ص ۹۹.



شیخ گوید: از پروردگار، فعل ظلم سر نزند؛ چون فاعل ظلم، ظالم خواهد بود، همچنان که فاعل کسب، کاسب باشد. (۱)

گذشته از این که حق تعالی ظلم نمی کند، اراده ظلم هم نخواهد فرمود. شیخ در مقام نقض جبریه گوید: آیه ۳۱ سوره المؤمن دلیل واضح است بر بطلان قول مجبره که گویند تمام ظلمهای این عالم به اراده حق تعالی می باشد. (۲)

### صفات:

شیخ طوسی خداوند را از ازل، عالم و قادر و ح می داند و معتقد است که این صفات، عین ذات پروردگار است.

ج ۱، ص ۱۴۲.

ج ۳، ص ۴۸۴.

ج ۶، ص ۷۷، ۹۰، ۴۴۷، ۴۸۲.

### علم پروردگار:

شیخ، علم حق تعالی را عین ذاتش می داند و می گوید: آنها که خدا را عالم به علمی می دانند، خطا کرده اند؛ زیرا آیه ۷۶ سوره یوسف: «و فوق کل ذی علم علیم» حاکی است از این که پروردگار، لنفسه عالم است و اگر عالم به علمی باشد، لازمه اش این است که برتر از خداوند علیمی باشد و این هم باطل است.

ج ۳، ص ۳۹۶.

ج ۴، ص ۱۶۷.۵.

ص: ۲۸

---

۱- همان، ج ۳، ص ۶۶ و ج ۵، ص ۴۴۰.

### صفات فعل و صفات ذات:

شیخ طوسی می گوید: خداوند دارای دو نوع صفت است: ۱. صفت فعل. ۲. صفت ذات. در ذیل آیه ۴۲ سوره سجده: «تنزیل من حکیم حمید» گوید: حکیم کسی است که تمام افعالش حکمت باشد. بنابراین، حکیم صفت فعل خواهد بود، اما اگر حکیم را به معنای عالم بگیریم، عالم آن کسی است که به تمام اشیا و احکام مربوطشان آگاه باشد. در این جا صفت ذات خواهد بود. (ج ۹، ص ۱۳۲، سطر ۲).

### افعال حق تعالی:

او افعال خدا را بر دو نوع می داند: اول افعالی هستند که خاص پروردگار است و جز خداوند کسی بر آنها قادر نخواهد بود؛ از قبیل خلق حیات. دوم افعالی که جنس آنها مقدور بندگان نیز خواهد بود؛ از قبیل: رحم، رأفت، و نظایر اینها. اما بشر از علم به نحوه ظهور این گونه از صفات خداوند، عاجز است. (ج ۹، ص ۱۲۸).

### خداوند مرتکب فعل قبیح نخواهد شد:

چون سخن از افعال حق تعالی به میان آید، شیخ می فرماید: خداوند منزّه است از انجام فعل قبیح؛ چنانکه آیه ۴۶ سوره حم سجده: «و ما ربك بظلام للعبيد» صریحه ذات خداوند را از دارا بودن صفتی که قبیح است، نفی کرده و در مقام مدح گوید: «و ما ربك ...» او می گوید: اگر کسی بداند که ظلم قبیح است و محتاج به انجام ظلم هم نباشد، معذک ظلم کند، چنین شخصی بسیار ستمگر خواهد بود و به او ظلام

گویند. بنابراین، حق تعالی منزله است که دارای چنین صفت قبیحی باشد. (ج ۹، ص ۱۳۵، سطر ۵).

### مشیت و اراده:

شیخ، مشیت و اراده را یکی می داند و تنها وجه اختلافشان را در مواردی که می توان ذکر کرد، به کتاب اصول حواله می دهد. (ج ۵، ص ۴۴۹، سطر ۱۷).

او می گوید: مشیت پروردگار، ازلی است و بر آنچه مشیتش تعلق گیرد، قدرت دارد. شیخ طوسی متعلق مشیت را فعلی می داند که حدوث آن امکان داشته باشد، نه محال باشد. (ج ۴، ص ۲۴۹).

اگر مشیت حق تعالی بر افعال خلق تعلق گیرد، موجب زوال اختیار از آنها نخواهد شد. بنابراین، معنای آیاتی در قرآن کریم، از قبیل «و لو شاء الله لجمعهم علی الهدی» و نظایر این، چنین است که اگر خداوند بخواهد از روی جبر مشرکان را وادار کند تا ایمان بیاورند و هدایت شوند، می تواند و قدرت دارد، لکن چون مشیت حق تعالی زائل کننده اختیار خلق نخواهد بود، لذا بر این امر تعلق نگرفت و این دسته از خلق با اراده و اختیار خویش به سوی ضلالت رفته اند و با این توجیه پاسخ جبرئه را می دهد و می فرماید: الجاء، و الزام خلق به راهی از طرف پروردگار منافی با غرض تکلیف خواهد بود.

ج ۳، ص ۴۷۷، ۵۱۶.

ج ۴، ص ۱۳۲، ۲۲۹، ۲۳۶.

ج ۵، ص ۵۸، و سوره توبه آیه ۱۰۷، ۴۹۹.

ج ۶، ص ۷۰.

ص: ۳۰

## اراده خداوند حادث است:

شیخ طوسی از آیه ۱۱۱ سوره انعام چنین استدلال می نماید که اراده حق تعالی حادث است. (ج ۴، ص ۲۶۰).

## اراده خداوند بر کفر و معاصی تعلق نمی گیرد:

او می گوید: آیه ۱۴۸ سوره انعام (۱)، تصریح کرده است که مشیت پروردگار بر معاصی و کفر تعلق نخواهد گرفت، بعلاوه، ادله عقلی بر این امر گواه است. عقل گواهی می دهد که خداوند اراده قبیح نمی فرماید؛ چون اراده قبیح هم قبیح خواهد بود. بنابراین، حق تعالی اراده معصیت و کفر نفرماید، چون این اراده قبیح است. گذشته از این، اراده معصیت و کفر، نقص است و خداوند از صفت نقص هم منزّه است.

ج ۱، ص ۱۶۵.

ج ۲، ص ۱۰۷، ۱۸۱، ۱۸۷، ۴۸۰، ۵۵۴، ۵۷۰.

ج ۳، ص ۳۵.

ج ۴، ص ۴۳۴، ۵۵۰.

ج ۵، ص ۴۴، ۹۶.

ج ۶، ص ۴۷۸ ن.

ص: ۳۱

---

۱- «سیقول الذین اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا ابائونا ولا حرمانا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا أن تتبعون الا الظن و أن انتم الا تخرصون»

## امر خداوند بر محال تعلق نمی گیرد:

او در ذیل آیه ۶۸ سوره المؤمن گوید: خداوند هیچ گاه امر به محال نفرماید. (ج ۹، ص ۹۳)

## خداوند نه فاعل و نه مرید کفر است:

بالاخره شیخ در ذیل آیه ۷ سوره زمر (۱) گوید: نه خداوند فعل کفر را به جای می آورد و نه اراده آن را فرماید. (ج ۹، ص ۹).

## خداوند نه فرزند دارد و نه مثل و نظیر:

شیخ می فرماید: اتخاذ ولد و وجود مثل و نظیر برای حق تعالی نقص است و خداوند از هر صفت نقصی مبری است. بعلاوه، آیه ۱۱۶ و ۱۱۷ سوره بقره (۲) این معنی را تأیید می کند. (ج ۱، ص ۴۲۶، ۴۳۳).

## رؤیت:

شیخ طوسی از آیه ۱۰۳ سوره انعام (۳) استدلال می کند که حق تعالی به چشم دیده نمی شود و تمام آیاتی که متضمن رؤیت است، به معانی مختلفه ای تعبیر می شود و»

ص: ۳۲

---

۱- «أن تکفروا فان الله غنی عنکم و لا یرضی لعباده الکفر»

۲- «و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فی السموات و الأرض کل له قانتون بدیع السموات و الارض و اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون».

۳- «لا تدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخبیر»

مابین رؤیت و نظر، فرق گذاشته است، به طوری که تفصیل آن را در بحث مربوطه خواهیم دید. شیخ به حشویه و مشبهه اعتراض می کند و پاسخگوی شبهات آنهاست و دلایلی از قرآن کریم و احادیث نبوی و همچنین ادله عقلی اقامه کرده و ثابت می نماید که نه در روز قیامت و نه در دنیا خداوند قابل رؤیت نمی باشد.

ج ۱، ص ۲۰۶، ۳۲۹.

ج ۲، ص ۲۴۵، ۵۶۹.

ج ۳، ص ۳۷۷.

ج ۴، ص ۱۲۱، ۱۲۲.

ج ۵، ص ۷۳، ۱۵۲.

### **کلام خداوند حادث است:**

شیخ طوسی ذیل آیه ۱۱۵ سوره انعام: «و تمت کلمه ربک صدقه و عد» گوید از این آیه چنین استفاده می شود که کلام حق تعالی حادث است؛ زیرا آن را به تمام و عدل توصیف کرده است و این از صفات چیزهایی است که حادث باشند.

ج ۳، ص ۱۳۹۴.

ج ۴، ص ۲۶۸، ۴۵۳.

ج ۵، ص ۵۱۳.

ج ۶، ص ۹۲.

### **خلق قرآن:**

او عقیده دارد که قرآن حادث است و خداوند آن را نازل فرموده. او می فرماید: از آیه ۱۰۶ سوره بقره: «ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها» چنین به دست می آید که

ص: ۳۳

قرآن غیر از ذات پروردگار است و خداوند بر آن مسلط و قادر است.

بدیهی است هر چه که بعضی از آن بهتر از اجزاء دیگرش باشد، قطعاً غیر از خداوند است و نیز هر چه که تحت قدرت پروردگار قرار گیرد، فعل اوست و فعل هم محدث است. بعلاوه اگر قرآن قدیم باشد، وجود نسخ در آن صحیح نیست؛ چون اگر مجموعه قرآن قدیم و از ازل با خداوند بوده، دیگر آیه ای از آن نسخ و آیه دیگرش منسوخ نخواهد شد، بلکه تمامی آن دارای یک حکم است، پس معلوم گردید که قرآن مخلوق و محدث است.

ج ۱، ص ۳۹۹، ۴۳۲.

ج ۳، ص ۹۲، ۳۹۴.

ج ۵، ص ۴۳۴، ۵۱۳.

ج ۶، ص ۹۲، ۳۲۰، ۵۲۰، ۵۳۱.

ج ۹، ص ۱۰۴.

### تحدی به قرآن:

شیخ گوید: فصاحت و بلاغت و کیفیت انسجام جملات و ترکیبات قرآن آن قدر عالی و کامل است که به حد اعجاز رسیده: «لئن اجتمعت الانس والجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیره»<sup>(۱)</sup> (اگر جن و انس به کمک

یکدیگر برخیزند، نمی توانند آیهای همانند قرآن بیاورند.) (ج ۶، ص ۵۱۶، سطر ۲۰) ۸۸.

ص: ۳۴

## تکلیف ما لایطاق:

شیخ طوسی گوید: مناسب شأن پروردگار نیست که بشر را مکلف به تکلیفی نماید که طاقت و توانایی انجام آن را نداشته باشد. بعلاوه که تکلیف ما لایطاق نقض غرض خواهد بود. چگونه ممکن است به کسی که نمی تواند عملی را انجام دهد، تکلیف دهند که حتما باید چنین کنی و اگر نکردی، عذاب خواهی شد؟!!

اگر خداوند بنده ای را که نمی تواند عملی را به جای آورد، مکلف نماید که حتما باید این را به جای آوری، چون آن شخص توانایی انجام آن را ندارد، حتما به جای نخواهد آورد، حال یا خداوند به علت انجام ندادن تکلیف او را عذاب میکند و یا عذابش نمیکند.

صورت اول، ظلم و در فرض دوم، نقض غرض خواهد شد. پس معلوم گردید که حق تعالی منزّه است از تکلیف ما لایطاق. علاوه بر این، آیات ۲۸ سوره نساء، ۴۴ سوره مائده، ۱۱۹ سوره هود و ... بر این مدعا گواه است.

ج ۲، ص ۲۱۶، ۲۵۷، ۳۸۴

ج ۳، ص ۱۷۷، ۵۲۰

ج ۴، ص ۱۱۰، ۴۳۲، ۵۷۶

ج ۶، ص ۸۳

## رعایت اصلح:

دیگر از مسائل مورد بحث متکلمان این است که آیا ممکن است خداوند عملی را که اصلح باشد، رعایت نفرماید و آن کاری را که پست تر است، انتخاب کند؟

شیخ طوسی کلام رمانی را بیان کرده، می فرماید: به طوری که از آیات کریمه استفاده می شود، نمی توان گفت که حق تعالی عملی سبک تر و کم بهاتر را بر عمل

ص: ۳۵



اصلح مقدم دارد. انتخاب کار پست، خود صفت نقص است و حق تعالی از کلیه نقایص، پاک و منزّه می باشد. (ج ۶، ص ۳۹۴، سطر ۲۱).

### خداوند از کافران نیز اراده ایمان کرده:

برخی معتقدند که مشرکان و کفار قادر بر ایمان نیستند و الا ایمان می آوردند. دستهای گویند مشرکان و کافران که راه باطل را انتخاب کرده اند، برای این است که خداوند از آنها همان کفر را می خواسته و می خواهد.

شیخ می فرماید: خداوند هرگز به کفر و گمراهی دیگران راضی نیست و از تمام انسانها ایمان و هدایت می خواهد و به همین منظور است که پروردگار، انبیا و پیامبران خود را مبعوث فرموده تا مشرکان و کفار را به سوی ایمان دعوت کنند و نزول قرآن نیز به منظور هدایت و راهنمایی خلق است.

ج ۲، ص ۴۳۹.

ج ۴، ص ۱۴۶، ۱۷۶.

ج ۵، ص ۱۲۰.

ج ۶، ص ۲۷۱، ۲۷۹، ۳۱۲، ۴۸۰.

### خداوند هیچ کس را به گناه دیگری مؤاخذه نمی فرماید:

مسأله دیگری که مورد اختلاف نظر قرار گرفته این است که آیا ممکن است پدری گناه کرده باشد و عقوبت آن را فرزندش ببیند یا نه؟ (۱)

شیخ بر خلاف نظریه جبری مسلکان، می فرماید: پروردگار صریحا در آیات (۵)

ص: ۳۶

---

۱- «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لایضرکم من ضل اذا اهتدیتم الی الله مرجعکم فینبئکم بما کنتم تعملون» (مائده/ ۱۰۵)

۱۶۴ سوره انعام، ۱۷ سوره مؤمن، ۱۳۵ سوره بقره و ... این عمل را از مقام ربوبی خویش نفی فرموده است.

او گوید: ممکن نیست که حق تعالی فرزندی را به گناه پدر عقوبت کند و یا کسی بار گناه دیگری را به دوش کشد.

ج ۱، ص ۳۳۸، ۴۷۸، ۴۹۱.

ج ۲، ص ۱۱۱.

ج ۳، ص ۲۷۵، ۳۲۲، ۳۶۷.

ج ۴، ص ۴۴، ۱۵۶.

ج ۵، ص ۱۶۴.

ج ۶، ص ۲۲۸، ۴۵۷.

ج ۹، ص ۱۰، ۶۳.

### استطاعت:

یکی از مباحثی که شیخ در تفسیر خود مطرح می کند، بحث استطاعت است.

معتزله در تعریف استطاعت گفته اند: «عبارت است از قدرت بر فعل و ضد آن.» به هر حال، استطاعت چه به این معنی باشد و چه به معنای مطلق توانایی بر فعل، مسأله ای پیش می آید و آن اینکه آیا استطاعت مقارن با فعل است یا مقدم بر فعل؟.

شیخ می فرماید: از آیه ۹۷ سوره آل عمران (۱)، معلوم می گردد که استطاعت مقدم بر فعل است؛ زیرا حق تعالی حج را بر کسی واجب فرموده است که استطاعت داشته باشد، پس کسی که استطاعت نداشته باشد، حج بر او واجب نخواهد بود.ن»

ص: ۳۷

---

۱- «... و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و من كفر فان الله غني عن العالمين»

بنابراین، اول استطاعت حاصل می شود تا آدمی بتواند به حج برود. (ج ۲، ص ۳۵۷، ۵۳۸).

### مرتکب کبیره:

دیگر از مباحث مورد اختلاف اشاعره و معتزله، مسأله مرتکب کبیره است و آن اینکه اگر کسی مرتکب گناه کبیره ای شد، آیا مخلد در آتش است یا نه؟

شیخ طوسی در این جا نظریات زیادی دارد که فهرست آن بدین شرح است:

۱. ما از قرآن نمی توانیم بطور قطع استدلال کنیم به مخلد بودن در آتش برای آن کسی که مرتکب کبیره شده است.
۲. کسی که مرتکب کبیره شد، اگر توبه کرد، گناهِش بخشیده می شود و مستحق ثواب خواهد بود، گرچه بعداً گناهی دیگر به جای آورد. زیرا آن ثواب به جای خود محفوظ و این گناه هم به جای خود محفوظ است.
۳. ایمان با ارتکاب کبیره جمع می شود.
۴. ممکن است شفاعت شامل مرتکبین کبیره گردد.
۵. در قرآن دلیلی بر عدم جواز عفو از آن کسی که مرتکب کبیره شده است و بدون توبه مرده است، نداریم.
۶. گناه کبیره نسبی است، برخی اکبر از بعضی دیگر است.
۷. گناهان کبیره عبارتند از: قذف محصنات، قتل نفس، ریا، فرار از جنگ، عقوق والدین، شرک، انکار ولایت. کسی که مرتکب گناه کبیره شده است، توبه بر او واجب است و خدا هم توبه او را قبول خواهد کرد.

ج ۱، ص ۳۲۹، ۴۶۵.

ج ۲، ص ۵۷، ۲۱۰، ۳۵۰.

ج ۳، ص ۱۴۸، ۱۸۲، ۲۴۴، ۲۹۵.

ص: ۳۸

### فاسق:

یکی دیگر از مباحث مورد اختلاف، حکم فاسق است. معتزله از آیه ۱۴ سوره نساء (۱) چنین استفاده می کنند که فاسق گرچه نماز بخواند، مخلد در آتش خواهد بود، اما شیخ طوسی می گوید به دلایلی چند، این نظریه مردود است؛ زیرا اگر کسی از حدود الهی تجاوز کرد، کافر است، ولی اگر صرف گناهی کند و توبه نماید و یا اینکه توبه هم نکند، موجب مخلد شدن در آتش نمی شود، بلکه او فاسق شناخته می شود. (ج ۳، ص ۱۴۰، ۴۹۳).

### توبه:

دیگر از مسائلی که زیاد در اطراف آن گفتگو شده است، توبه می باشد. شیخ هم در این مورد نظریاتی دارد که فهرست آن بدین شرح است:

۱. توبه عبارت است از پشیمان شدن از گناه و عزم به عدم تکرار آن.
۲. شرط توبه، پشیمانی از عمل زشت انجام شده و تصمیم به رجوع نکردن به آن است.
۳. توبه از گناه و هم چنین توبه از ترک مستحب نیز جایز است.
۴. وقتی توبه ای انجام گردید، اجماع امت بر این است که عقاب ساقط خواهد شد.
۵. قبول توبه عقلا واجب نیست، بلکه وجوب آن سمعی و تفضلی می باشد.»:

ص: ۳۹

---

۱- «و من یعص الله و رسوله و يتعد حدوده یدخله نارہ خالدہ فیہا و لہ عذاب مہین»:

۶. ممکن است حق تعالی کسی را که توبه نکرده، تفضلاً ببخشد و یا شفاعت نصیب او گردد.

۷. تمام گناهان قابل توبه و بخشش هستند.

۸. توبه صفت مدح است.

ج ۱، ص ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱.

ج ۲، ص ۴۱۵، ۴۲۷، ۴۸۰، ۵۲۶، ۵۹۴، ۵۹۷.

ج ۳، ص ۹۰، ۱۴۵، ۲۱۸، ۳۳۷، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۳۲، ۵۸۹.

ج ۴، ص ۱۶۱، ۵۸۶.

ج ۵، ص ۲۱۱، ۲۳۲، ۳۴۱، ۵۰۸.

ج ۶، ص ۱۹۶، ۴۳۵، ۴۳۶.

#### اجاب:

شیخ طوسی اجباط را باطل دانسته و می گوید: اگر کسی ثواب کوچکی هم داشته باشد، وجود گناهان بزرگ ثابت است و آیاتی را که اجباط از آنها استفاده می شود تأویل می نماید. او معتقد است که دلیل باطل بودن اجباط، هم سمعی است و هم عقلی.

از آیه ۵۷ سوره آل عمران (۱) و آیات مشابه آن استفاده می کند که اجباط باطل است. و از اقامه برهان عقلی خودداری می نماید و می فرماید: این جا مورد ذکر آن نیست.

ج ۱، ص ۳۲۰، سطر ۲۱۰.

ص: ۴۰

---

۱- «و اما الذین آمنوا و عملوا الصالحات فیوفیهم اجرهم و الله لا یحب الظالمین» در ذیل آیه فوق، عبارت شیخ چنین است: «و فی الآیه دلاله علی بطلان القول بالتحابط (ج ۲، ص ۴۸۰، سطر ۱۸).

ج ۲، ص ۱۵، ۲۰۸، ۳۳۴، ۳۵۲، ۳۶۵، ۴۲۴، ۴۸۰، ۵۲۲، ۵۲۵.

ج ۳، ص ۵۶، ۲۹۶، ۳۷۴، ۴۴۶، ۴۴۷ و ....

### قدرت:

طبق مبنایی که شیخ طوسی دارد، کلیه افعالی که از انسان صادر می شود، روی قدرتی است که انسان دارد. او معتقد است تا انسان قادر بر فعلی نباشد، فاعل آن فعل نخواهد بود، پس تمام افراد نسبت به افعالی که به جای می آورند، قادرند.

شیخ می گوید: قدرت مستلزم وجود فعل نخواهد بود، زیرا بسیار هست که شخصی به عملی قدرت دارد، ولی آن را به جای نمی آورد. شیخ می فرماید: قدرت به ضدین نیز تعلق می گیرد. او معتقد است که قدرت مقدم بر فعل است و راجع به قدرت پروردگار می گوید: حق تعالی بر تمام اشیاء قدرت دارد، لکن قدرت خدا بر محال تعلق نمی گیرد. خداوند قدرت بر ایجاد فعل و ضد آن و اعاده اشیاء را دارد.

ج ۱، ص ۶۳، سطر ۲۰.

ج ۲، ص ۳۰۲

ج ۵، ص ۵۱۵، ۵۲۴.

ج ۶، ص ۵۴۴.

### حسن و قبح:

شیخ طوسی حسن و قبح را عقلی می داند و می گوید: این عقل انسان است که نیکو را می پذیرد و قبیح را نمی پذیرد، و آنچه را که عقل به خوبی اش اعتراف کند، حق و غیر آن، منکر است. به ضرورت عقل، حق تعالی هیچگاه مرتکب فعل قبیح نمی شود.

ص: ۴۱

### جبر و اختیار:

بزرگترین مسأله ای که شیخ به آن اهمیت زیاد داده است و در بسیاری از موارد از آن سخن گفته است، همین مسأله جبر و اختیار می باشد که خلاصه نظریاتش بدین شرح است:

۱. انسان در انتخاب خیر و شر، آزاد و مختار است.

۲. نعمت پروردگار در دنیا شامل مؤمن و کافر می شود.

۳. شیطان عملهای زشت را در نظر گنهکاران زینت میدهد نه خدا.

۴. خدا خالق کفر و معاصی نخواهد بود.

شیخ کلیه آیاتی را که جبریه به آن تمسک می جویند، تأویل میکند و راجع به کلمه قضا و قدر معانی مختلفی ذکر می نماید.

### معانی قضا و قدر در نظر شیخ طوسی:

شیخ طوسی راجع به کلمه قضا و قدر معانی مختلفی ذکر کرده است، از جمله:

۱. فراغت و به پایان رساندن چیزی یا امری: «فاذا قضیتم مناسککم» (۱) (ج ۲، ص ۱۷۰).

۲. فصل: «لیقضی الله امرأ کان مفعولاً» (۲) (ج ۳، ص ۱۴۹).

۳. خلق و احداث: «فقضاهن سبع سموات» (۳) ۱۲

ص: ۴۲

---

۱- بقره / ۲۰۰

۲- انفال / ۴۲

۳- فصلت / ۱۲

۴. امر: «و قضي ربك ألا تعبدوا الا اياه».(۱)

۵. اخبار: «و قضينا الي بني اسرائيل».(۲)

ج ۱، ص ۶۳، ۷۲، ۴۲۹.

ج ۲، ص ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۹۰، ۳۰۲، ۳۱۵.

ج ۴، ص ۴۰، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۶۶، ۲۳۹، ۲۴۵ و .....

ج ۶، ص ۵۵، ۷۷، ۲۳۷، ۳۶۹، ۳۷۸، ۴۱۵، ۴۴۷، ۴۴۸.

### سعادت و شقاوت:

طبق نظریه حریت اراده و اختیاری که شیخ برای انسان قائل است، سعادت و شقاوت را هم منوط و مربوط به عمل شخص می داند. ثواب و عقابی که آدمی می بیند، بر اثر اعمال خود او خواهد بود. (ج ۶، ص ۶۵، ۶۶).

### اضلال:

همچنین طبق مبنایی که شیخ طوسی دارد، خدا را از این که بنده ای را گمراه نماید، منزه می داند و آیاتی را که جبریه به آن استدلال می جویند، از قبیل: «یضل به کثیراً»، یضل من یشاء» و «یضلل الظالمین» تأویل کرده است.

ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۷.

ج ۶، ص ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۷۳.

ص: ۴۳

---

۱- اسراء / ۲۳

۲- اسراء / ۴



## معاصی:

شیخ طوسی هیچ گناهی را که بنده انجام می دهد، از فعل خدا نمی داند و فاعل تمام معاصی را انسان می داند و برای اثبات مدعای خود، آیات ۷۸، ۱۶۰ و ۱۹۱ سوره آل عمران را شاهد می آورد.

ج ۲، ص ۵۰۹

ج ۳، ص ۴۱، ۴۲، ۸۲.

## کسب:

در باب کسب، شیخ طوسی معتقد است که هر فعل را آدمی مستقلاً کسب می کند و کسب را به معنای جلب منفعت و دفع ضرر می داند. او می گوید: اشعری که عقیده دارد فعل را خدا ایجاد میکند و بنده آن فعل ایجاد شده پروردگار را کسب می کند، باطل است و این معنای کسب نخواهد بود.

ج ۲، ص ۳۷۰.

ج ۴، ص ۵۰۹.

ج ۵، ص ۱۱۱، ۴۰۲.

## کفر و شرک:

او می گوید: کفر در نزد ما عبارت است از چیزی که دارنده آن مستحق عقاب دائم می باشد. شیخ معتقد است که در میان اهل عدل هیچگونه اختلافی در کافر بودن کسانی که به جبر، تشبیه، ازلیت صفات قدیمه عقیده دارند، نیست. شیخ گوید شرک هم همان کفر است.

ص: ۴۴

## مرتد:

شیخ می فرماید: در نزد ما مرتد بر دو قسم است: ۱. ملی ۲. فطری.

## فاسق:

یکی دیگر از مباحث مورد اختلاف، حکم فاسق است. معتزله از آیه «و من یعص الله و رسوله و يتعد حدوده یدخله نارہ خالد» (۱) چنین استفاده میکنند که فاسق گرچه نماز بخواند، مخلد در آتش خواهد بود.

اما شیخ طوسی می گوید: به دلایلی چند، این نظریه مردود است؛ زیرا اگر کسی از حدود الهی تجاوز کرد، کافر است، ولی اگر صرف گناهی کند و توبه نماید و یا این که توبه هم نکند، موجب مخلد شدن او در آتش نخواهد شد، بلکه فاسق شناخته می شود. (ج ۳، ص ۱۴۰ و ۴۹۳).

## وعده و وعید:

شیخ طوسی در باب وعد و وعید نظریات خاصی دارد. او وعید را مشروط می داند و دلیلش آیه مبارکه: «و لئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جائك من العلم انک اذا لمن الظالمین» (۲) می باشد.

شیخ در ذیل آیه: «... و الله یعدکم مغفره منه و فضلا و الله واسع علیم» (۳) می فرماید: میان وعد و عید فرق است، وعید فقط در شر است و وعد در خیر و شر به کار می رود، ولی اگر به صورت مطلق استعمال شود، دلیل خیر خواهد بود. ۶۸.

ص: ۴۵

---

۱- نساء / ۲۱۴

۲- بقره / ۱۴۵

۳- بقره / ۲۶۸

شیخ طوسی در تفسیر آیه: «.. ان الله لا یخلف المیعاد» (۱) گوید که خداوند خلف وعده و وعید نخواهد فرمود.

شیخ طوسی در معنای وعده گوید: خبری است که متضمن نفع از خبردهنده باشد و وعید: خبری است که متضمن ضرر از خبردهنده باشد.

وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و اجر عظیم» (۲).

شیخ طوسی گوید: آیه «انی ارید ان تبوء باثمی و اثمک فتکون من اصحاب النار» (۳) دلالت دارد بر اینکه وعید به وسیله آتش است، لاغیر؛ همچنانکه وعده به وسیله ثواب خواهد بود. او وعید را شامل آنها که حق را بدانند یا ندانند، می داند. دلیلش آیه «و ان تطع اکثر من فی الأرض یضلوك عن سبیل الله أن یتبعون الا الظن و آن هم الا یخرون» (۴) می باشد.

ج ۱، ص ۴۴۱

ج ۲، ص ۱۸، ۳۴۷، ۴۰۶، ۴۰۷.

ج ۳، ص ۳۳۸، ۴۶۲، ۴۹۶.

ج ۴، ص ۲۱۰، ۲۶۹.

ج ۵، ص ۳۵۳.

### ارجاء:

شیخ می فرماید: فساق اهل نماز و معصیت کاران مستحق عقابند، لکن ممکن است خداوند تفضلا آنها را ببخشد. (ج ۶، ص ۶۷، ۷۱).

شیخ طوسی در ذیل آیه: «و آخرون مرجون لأمر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم و ۱۶

ص: ۴۶

۱- آل عمران / ۹

۲- مائده / ۹

۳- مائده / ۲۹

۴- انعام / ۱۱۶

الله علیم حکیم» (۱) گوید: ارجاء به معنای تأخیر چیزی است تا وقت معینی و از این آیه چنین استفاده می شود که ممکن است حق تعالی معصیتکاران را عفو فرماید؛ چون تصریح می فرماید که عقاب گروهی از گنهکاران تا قیامت تأخیر می افتد و خداوند هم در آن روز اگر بخواهد، عذابشان می کند و یا این که توبه آنها را پذیرفته، از آنان در خواهد گذشت. (ج ۵، ص ۱۳۴۱)

### کفار قدرت بر ایمان دارند:

شیخ گوید: آیه «و ماذا علیهم لو آمنوا بالله و الیوم الآخر و انفقوا مما رزقهم الله و کان الله بهم علما» (۲) دلیل است بر این که کفار قادر بر آنند؛ زیرا در آیه، از آنها نفی عذر شده و اگر قدرت بر ایمان نداشتند، جمله «و ماذا علیهم لو آمنوا بالله...» صحیح نبود.

ج ۱، ص ۵۵، ۱۸۵.

ج ۲، ص ۳۶۴، سطر ۱۷.

ج ۳، ص ۱۹۸، ۴۴۷، سطر ۷.

ج ۶، ص ۲۴۹، سطر ۱۷.

### اسلام:

او می گوید: اسلام و ایمان دارای یک معنی می باشند.

ج ۱، ص ۴۷۲.

ج ۲، ص ۴۱۸، ۵۲۰.

شیخ اقامه حدود الهی را موجب کفاره گناه نمی داند. (ج ۳، ص ۵۰۵، سطر ۷). ۳۹

ص: ۴۷

---

۱- توبه / ۱۰۶

۲- نساء / ۳۹

در این باره شیخ تنها به نقل اقوال پرداخته و نظریه خود را صریحا ذکر نفرموده

است. (ج ۵، ص ۹۰، سطر ۴ به بعد.)

### توفیق:

متکلمان در معنای توفیق، نظریات مختلفی بیان کرده اند. برخی گویند: توفیق عبارت است از دعوت به طاعت و گروهی گویند: توفیق، خلق طاعت است و عده ای گویند: خلق قدرت بر طاعت می باشد.

شیخ طوسی در ذیل آیه: «و ما توفیقی الا بالله»<sup>(۱)</sup> گوید: توفیق عبارت است از لطفی که به انسان داده می شود تا با آن طاعت انجام دهد. پیداست که توفیق طاعت را هم جز خداوند کسی نخواهد داد؛ زیرا او به وقوع طاعت خبر دارد. (ج ۶، ص ۵۱.)

### معنای خلق:

او معنای خلق را اختراع و انشا می داند.

ج ۲، ص ۵۶، سطر ۴.

ج ۴، ص ۵۹، ۲۲۸، ۳۸۳، ۴۶۷.

ج ۵، ص ۳۸۵، ۳۸۸، ۵۱۷.۸۸

ص: ۴۸

## عرش:

او می گوید: قبل از آفرینش آسمانها و زمین، عرش خلق شده است. (ج ۵، ص ۵۱۸،

سطر ۲۲).

## روح:

شیخ میان نفس و روح فرق گذاشته است و آنها را دو چیز می داند. در ذیل آیه: «ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله» (۱) (گوید: فرق میان نفس و روح آن است که نفس از نفاسه است و روح از ریح، و نفوس حیوانی، خود آن است، «نفس الشیء هو الشیء» و جز روح است. روح عبارت است از جسم رقیق، مانند: ریح و باد.

و در جای دیگر گوید: «الروح جسم رقیق هوائی علی بنیه حیوانیه فی کل جزء منه حیاه». (ج ۶، ص ۵۱۵).

همچنین میان خواب و مرگ فرق قائل است. (ج ۹، ص ۳۲، سطر ۱۸).

او معتقد است که ابلیس جزو ملائکه بوده است. (ج ۶، ص ۴۹۵).

او می گوید: تمام موجودات تسبیح پروردگار را به جای می آورند. (ج ۶، ص ۴۸۲).

شیخ می گوید: ممکن است که ابر از بخارات زمین تشکیل شده باشد. (ج ۲، ص ۵۸، سطر ۴). ۵۶

ص: ۴۹

## الطف:

شیخ رعایت لطف را بر خدای تعالی لازم می داند.

ج ۴، ص ۸۷ سطر ۹.

ج ۶، ص ۴۸، ۱۹۸، سطر ۲۲.

شیخ نبوت را لطف می داند.

ج ۲، ص ۵۳، ۵۵۹.

ج ۳، ص ۲۶، ۲۶۸، ۳۹۶، ۳۹۷، ۵۷۵.

ج ۴، ص ۱۰۲، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۹۸

ج ۶، ص ۵۳، ۴۹۰، سطر ۱۳، ۱۳۹، ۲۴۴، ۲۶۳.

او می گوید: بر انبیاء سهو جایز نیست. (ج ۴، ص ۱۷۹، سطر ۴).

## معجزه:

او یکی از دلایل نبوت را معجزه می داند.

ج ۲، ص ۲۸۳، ۳۳۲.

ج ۴، ص ۵۵۲، سطر ۱۸.

او معتقد است که امام باید معصوم باشد.

ج ۱، ص ۴۴۹، ۴۸۲.

ج ۲، ص ۴۴، سطر ۷.

ج ۶، ص ۱۰۱، سطر ۱۵.

ص: ۵۰

او خلیفه بلافضل حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و اله وسلم) را علی (علیه السلام) می داند.

ج ۱، ص ۴۴۹، سطر ۱۲.

ج ۲، ص ۴۸۵، ۹۹.

ج ۳، ص ۴۳۵، ۴۴۹، ۴۷۴.

ج ۴، ص ۲۰۹.

ج ۶، ص ۱۴۱۷.

شیخ تقیه را بر امام واجب نمی داند. مگر آن مواردی که خود امام تشخیص دهد. (ج ۴، ذیل آیه ۶۸ سوره انعام).

شیخ طوسی امر به معروف و نهی از منکر را واجب و وجوب آن را هم سمعی می داند.

ج ۲، ص ۵۴۹، ۵۶۵.

ج ۳، ص ۳۶۲، سطر ۹.

شیخ طوسی وجوب انکار منکر را سمعی و اجماعی می داند.

ج ۲، ص ۴۲۲، سطر ۱۶.

ج ۳، ص ۵۹۶، سطر ۰۸.

ج ۴، ص ۱۷۹، سطر ۱۰.

ج ۵، ص ۱۶، ۲۹۹.

شیخ طوسی توکل را واجب می داند. (ج ۹، ص ۲۹، سطر ۱۹).

او ارزاق را به دست پروردگار می داند.

ج ۲، ص ۱۹۲، سطر ۱۲.

ج ۵، ص ۴۲۶، ۵۱۷.



ج ٤، ص ٥١، سطر ٠٨

ص: ٥١

او شکر را عبارت از اعتراف به نعمت با تعظیم منعم می داند. (ج ۳، ص ۳۷۰، سطر ۳).

او می گوید: نعمتهای خدا شامل کفار هم می شود. (ج ۹، ص ۱۳۸، سطر ۵).

شیخ می گوید: اگر آلام از جانب پروردگار باشد، یا لطف است و یا عقاب. (ج ۳، ص ۲۶۶، سطر ۲۱).

او می گوید: در اصول اعتقادات تقلید صحیح نیست و باید انسان از عقل خود استفاده کند.

ج ۲، ص ۷۷، ۳۱۹.

ج ۳، ص ۱۶، ۲۷۰.

شیخ طوسی منع ثواب را ظلم می داند و کسی را مستحق عوض می داند که عملی انجام داده باشد و عوض را تفضل می شمارد.

ج ۲، ص ۴۹، سطر ۱۲.

ج ۳، ص ۲۰۰، ۳۳۹، ۴۹۳.

شیخ طوسی عذاب قبر را صحیح و حتمی می داند. (ج ۹، ص ۸۲، سطر ۱۹).

شیخ طوسی تناسخ را باطل می داند. (ج ۴، ص ۱۳۸، سطر ۱۵).

او رجعت در دار دنیا را جایز می داند.

ج ۳، ص ۴۷، سطر ۱۲.

ج ۹، ص ۶۰، سطر ۳.

شیخ طوسی گوید: عذاب آخرت همیشگی است. (ج ۶، ص ۴۱۶، سطر ۳).

قیامت در نظر شیخ حتمی و مبعوث شدن مردم در صحرای محشر قطعی است و به موجب آیات موجود در قرآن، معاد را غیرقابل انکار می داند.

ج ۳، ص ۲۸، سطر ۱۱.

ج ۴، ص ۹۱، ۱۰۳، ۱۳۸.

ج ۵، ص ۴۵۴.



ج ۶، ص ۴۸۸، ۵۲۳.

او تکلیف را مخصوص مردم این دنیا می داند و گوید: اهل آخرت مکلف نیستند. (ج ۶، ص ۳۰۵، سطر ۱۷).

شیخ طوسی در این زمینه مطالب مشروحی ذکر کرده است که به منظور اختصار، از بیان آن خودداری شد:

۱. شیخ طوسی تکلیف مالایطاق را جایز نمی داند.

۲. تکلیف الهی را عبارت از اراده چیزی می داند که دارای رنج و مشقت است.

۳. آیه: «لَا تَكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»<sup>(۱)</sup> را دلیل روشنی بر بطلان قول جبیره می داند.

۴. غرض از تکلیف را استحقاق ثواب می داند.

ج ۵، ص ۴۳۲.

ج ۶، ص ۰۸۳

#### شفاعت:

شیخ طوسی شفاعت را مخصوص مؤمنان گناهکار می داند و گوید: پیغمبر و امام و صلحای امت می توانند شفاعت کنند.

ج ۱، ص ۲۱۳، ۴۴۴.

ج ۲، ص ۳۰۶، سطر ۱۳.

ج ۳، ص ۰۸۳

ج ۹، ص ۳۳، ۳۷، ۶۵.

او می فرماید: جهنم بر کافران و فاق محیط است.

ج ۵، ص ۲۷۱، سطر ۱۶.۵۲

ص: ۵۳

ج ۲ ص ۵۸۸، سطر ۱۲.

شیخ طوسی راجع به بهشت نظریات خاصی دارد. (ج ۲، ص ۵۹۲، سطر ۳).

او آیه «... و جنه عرضها السماوات و الارض اعدت للمتقين»<sup>(۱)</sup> را دلیل بزرگی و عظمت بهشت می داند، نه تعیین حدود آن.

او بهشت را بالفعل موجود می داند و آن را خاص متقین دانسته و گوید: اطفال، مجانین و فاقی که آمرزیده بشوند، بالتبع وارد بهشت خواهند شد. (ج ۲، ص ۵۹۲) ۳۳

ص: ۵۴

---

۱- آل عمران / ۱۳۳





در میان اندیشمندان و خردورزان، نام معدود کسانی به سبب امتیازات ویژه ای که داشتند، در تاریخ، ماندگار شده است و دیگران نیز از نور وجودشان بهره جستند؛ انسانهایی که با نیت پاک و خالص خدا را عبادت می کردند و فقط خدا را بنده بودند و با تحصیل علم و ترکیه نفس، جز خدمت به دین مقدس اسلام، فکر دیگری در سر نداشتند. تمام همت و تلاش خود را در راه هدایت مردم مصروف نمودند و افتخارشان این بود که در خدمت اسلام و مسلمانانند و در این راه مقدس، تمام سختیها و دشواریهای زمان را به جان خریدند و از آن لذت می بردند.

به گفته علامه بزرگوار - آقابزرگ طهرانی - شیخ طوسی از آن معدود بود: «و من تلک القله شیخ الكل فی الكل علامه الآفاق شیخ الطائفه الطوسی أعلى الله درجاته و أجزل أجره»<sup>(۱)</sup> او شخصیتی از مفاخر علمای امامیه و از مشاهیر محققان و فضیله روزگار بوده است. این عالم ربانی، تمام عمرش را صرف خدمت به دین و مذهب.

ص: ۵۷

---

۱- آقابزرگ طهرانی، مقدمه التبیان، ص ب.



ابن حجر عسقلانی(۱) درباره شیخ طوسی (علیه السلام) چنین می گوید:

حسن بن محمد بن حسن طوسی - ابوعلی بن جعفر - از پدرش و ابوطیب طبری و خلال و تنوخی استماع حدیث کرد و در مشهد علی رضی الله عنه فقیه شیعه و پیشوای آنها بود. ابوالفضل بن عطف و هبه الله لقطی و محمد بن محمد نسفی از وی حدیث شنیدند. او دانشمندی راستگو و مردی بادیانت بود.(۲)

سدید الدین حمصی درباره شیخ می گوید:

مکتب اجتهاد شیخ الطائفه تا صد سال بعد از وی باقی بود و کلیه فقها و مجتهدان شیعه ناقل فتوای شیخ بودند و به احترام مقام فقاقت و دانش او از خود نظر و رأیی اظهار نمی داشتند تا اینکه نوه دختری او - محمد بن ادیس حلی - برخاست و اجتهاد و مکتب فقهی شیعه را با جرأت و تهور خاصی از حالت رکوع صدساله و وضع یکنواخت بیرون آورد.(۳)

ابن عماد حنبلی در شذرات الذهب درباره شیخ می گوید:

ابوالحسن محمد بن حسن ابوعلی بن ابی جعفر طوسی، پیشوای دانشمند شیعه بود. طوائف شیعه از هر سوی عراق آهنگ او می نمودند و برای استفاده از محضرش به درگاهش می شتافتند. وی دانشمندی پرهیزگار و بسیار پارسا بود، در حدی که عماد طبری گفته است: «اگر صلوات بر غیر انبیا جایز بود، بر وی درود می فرستادم.»(۴)

سخن علامه طباطبایی (بحرالعلوم درباره شیخ طوسی چنین است: ۶.

ص: ۵۸

---

۱- ابن حجر عسقلانی از اندیشمندان نامی اهل سنت می باشد.

۲- لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۵.

۳- معالم الأصول، مبحث اجماع، نقل از هزاره شیخ، ج ۱، ص ۲۱۱.

۴- لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۲۶، به نقل از هزاره شیخ، ج ۱، ص ۲۰۶.

شیخ طوسی از محدثان بزرگی بوده که دیگر محدثان از راههای دور برای درک محضر او و استفاضه و اخذ حدیث، سفر می کردند و به منتهای آرزو و نیاز خود می رسیدند و کتابهای تهذیب و استبصار از بزرگترین کتب حدیث شیعه امامیه است که مدرک فتاوی فقهاست و منفعت آنها هم بیش از سایر کتب و بر آنها برتری دارد و مزیتشان آشکار است؛ زیرا شیخ، در این دو کتاب . خاصه تهذیب - تمام اخبار و روایاتی که به فروع تعلق دارد، استقصاء نموده است. در نتیجه برای فقها از نظر استخراج و احکام کافیست و هر فقیهی را از مراجعه به سایر کتب بی نیاز می سازد. در حالی که کتب کافی و من لا یحضره الفقیه دو کتاب دیگر از اصول اربعه، فقها را از مراجعه به این دو کتاب مستغنی نمی گرداند. مضاف بر اینکه این دو کتاب مشتمل بر فقه و استدلال می باشد و احکام فروع را هم با مدارک آنها ذکر کرده است و بر مبنای اصول و رجال هم آگهی می دهد و میانه اخبار متباین و مختلف را هم جمع می کند آن هم جمعی با ذکر مشاهدی از نقل و اعتبار. (۱)

بنابراین، شیخ در فقه دلیلی حاذق و هادی است که زمام اطاعت و انقیاد فقها را در اختیار گرفته است و فقهای بعد از او همگی از کتب وی تفقه کرده و خواهند کرد..

## ویژگیهای شیخ طوسی

### شهرت علمی و شخصیت اجتماعی شیخ طوسی

شهرت علمی و شخصیت اجتماعی و احاطه وسیع وی بر عقاید و مذاهب، موجب گردید که از طرف خلیفه وقت - القائم بامر الله - عباسی کرسی علم کلام را که ۸.

ص: ۵۹

---

۱- فوائد الرجالیه، به نقل از هزاره شیخ، ج ۳، ص ۱۴۸.

به سرآمد دانشمندان عصر تعلق می گرفت، در اختیار وی گذاشته شود. شیخ الطائفه روی این کرسی می نشست و در علم کلام، درباره عقاید و مذاهب که رایج ترین علوم آن روز بود، بحث می کرد.<sup>(۱)</sup>

برای درک عظمت علمی و شخصیتی شیخ الطائفه کافی است در نظر داشته باشیم که سالها بعد از وی با وجود انبوه دانشمندان شیعه، هیچ دانشمندی توفیق نیافت که شخصیت علمی و موقعیت او را تحت الشعاع قرار دهد.

در علوم معقول و منقول تا ظهور خواجه نصیرالدین طوسی و شاگرد نابغه اش علامه حلی، دانشمند عالی مقام در این رشته، شیخ الطائفه بود. در تفسیر قرآن پیش از تألیف مجمع البیان و جوامع الجامع امین الاسلام طبرسی کتابی مانند تبیان شیخ و مفسری همچون او در میان شیعه وجود نداشت.

در فقه و اصول - به گفته سدید الدین حمصی - مکتب اجتهاد شیخ طوسی تا صد سال بعد از وی باقی بود و کلیه فقها و مجتهدان شیعه ناقل فتاوی شیخ بودند و به احترام فقاقت و دانش شیخ از خود نظر و رأیی اظهار نمی داشتند.<sup>(۲)</sup>

### عظمت و خلوص شیخ

جماعتی از بزرگان مورد وثوق که سه تن از آنها به نامهای: حسین بن مظفر همدانی قزوینی، عبدالجبار بن علی قعری و حسین بن حسین بن بابویه شیعه بودند و در ری زندگی می کردند، معاصر شیخ طوسی بودند. وقتی که این افراد به بغداد رفتند، درباره کتاب نهاییه و ترتیب ابواب و فصول آن به بحث پرداختند و در چند مسأله از آن کتاب با شیخ طوسی مخالفت کرده و گفتند این کتاب خالی از خلل و نقصان نیست. پس به نجف اشرف رفتند و این جریان هنگامی بود که شیخ طوسی در ۰.

ص: ۶۰

---

۱- هزاره شیخ، ج ۱، ص ۱۹۷.

۲- یادنامه شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۱۰.

نجف اشرف سکونت داشت. چون این سه نفر عالم جلیل القدر به نجف رسیدند، دوباره به یاد سخنانی که درباره نهاییه بیان کرده بودند افتادند و با هم قرار گذاشتند که سه روز روزه بگیرند و در شب جمعه آن غسل کنند و نماز بخوانند و از مولی امیر مؤمنان (علیه السلام) بخواهند تا پاسخ ایرادهایی که به کتاب نهاییه دارند، برای آنها روشن شود. آن سه بزرگوار این کار را انجام دادند و چون در آن شب به خواب رفتند، امیر مؤمنان (علیه السلام) به خواب آنها آمده و فرمود:

هیچ مصنفی در فقه آل محمد کتابی که بتوان بدان اعتماد کرد و آن را دستورالعمل قرار داده و بدان مراجعه کرد، بهتر از کتاب نهاییه ای که در آن ستیزه دارید، تصنیف نکرده است؛ زیرا مصنف، این کتاب را از روی خلوص نیت و تقرب به درگاه خدا نوشته و در صحت مضمون آن شک و تردیدی به خود راه ندهید و بدان عمل نمایید....

آن سه نفر که از خواب بیدار شدند، به نزد یکدیگر رفته و هریک گفتند ما خوابی دیده ایم که نشانه صحت کتاب نهاییه و اعتماد به مصنف آن است و پیش از آن که خوابی را که دیده بودند به زبان آورند، با هم قرار گذاشتند که هر کدام خواب خود را روی کاغذی بنویسد و چون چنین کردند، معلوم شد که خواب هر سه نفر یکی بوده است. با کمال تعجب به نزد شیخ طوسی رفتند. چون چشم شیخ بدانها افتاد، فوراً فرمود: دل شما به آنچه در کتاب نهاییه نوشته بودم، آرام نشد تا از زبان مولی امیر مؤمنان (علیه السلام) شنیدید؟!؟

تعجب آنها از این سخن زیاد شد و جریان را پرسیدند. شیخ در پاسخ فرمود: «همچنان که امیر مؤمنان به خواب شما آمده است، به خواب من هم آمد و سخنی را که به شما فرموده بود، به من اطلاع داد.» (۱) ۵.

ص: ۶۱

عده ای از مخالفان شیخ نزد خلیفه رفتند و از شیخ شکایت نمودند که او به خلفای راشدین اهانت کرده و به آنها لعن می کند و دلیل آنها هم کتاب مصباح المتهجد شیخ بوده است که شیخ در زیارت عاشورا می فرماید: «اللهم خص انت اول ظالم باللعن منی و ابدأ به اولاً ثم الثانی و الثالث و الرابع اللهم العن یزید خامساً» که در پی این شکایت، خلیفه شیخ را احضار کرد و از او توضیح خواست. ولی شیخ با زیرکی تمام و بدون مکث در پاسخ خلیفه گفت:

نیرنگ سازان خائن را اگر مرض غرض نبود، مزاحم مقام خلافت نمی شدند. به خود من مراجعه می کردند و توضیح می خواستند. آری، بر ستمگران گیتی، قاییل است که برادر بیگناه خود را بکشت و تخم فساد در زمین بکاشت و چنین بدعت در زمین بگذاشت و دومین ستمکار، قیدار ثمود بود که پیکند؛ ناقه صالح شد و سومین ستمگر، کشنده یحیی بن زکریا است و مراد از چهارمین ظالم، ابن ملجم مرادی است که قاتل امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است.

یکی از مهمترین فواید ایمان به خدا، آرامش دل و اطمینان قلب است که شخص در مشکلات زندگی خود را نبازد و حرف خود را صحیح و صریح بگوید.

از این پاسخ بی درنگ، رنگ از روی حریفان پرید و بند دلشان برید. حسن بیان و قوت منطق و سرعت جواب شیخ چنان خلیفه را تحت تأثیر قرار داد که دستور داد غمازان و ساعیان به کیفری سخت برسند و تعیین مجازات و نوع کیفر را نیز به شیخ محول نمود، ولی بزرگواری و عظمت شیخ چنان مصلحت دید که در مقام شفاعت برآید و درخواست عفو نماید. آری در عفو لذتی است که در انتقام نیست. حسن تشخیص شیخ چنان نیکو اثر بخشید که خلیفه آنها را به باد ملامت گرفته و

سخت نکوهش کرد و بر مقام و منزلت شیخ بیفزود.<sup>(۱)</sup>

خمیر مایه دکان شیشه گر، سنگ است

عدو شود سبب خیر گر خدا خواهد

## دوران حیات شیخ

### اشاره

به طور اختصار، زندگی شیخ را می شود در سه مرحله توس، بغداد و نجف اشرف مورد بررسی قرار داد و از فراز و نشیب زندگی اش بهره جست:

### توس

توس نام شهری در استان پهناور خراسان است که توسط «توس» پسر «نوذر» بنا نهاده شد و به نام او نیز شهرت یافت.<sup>(۲)</sup> اکنون توس نام دهکده ای در نزدیکی مشهد مقدس است که آرامگاه حکیم ابوالقاسم فردوسی - شاعر نامدار ایران در آن جاست.

شیخ در سال ۳۸۵ ه.ق در این محل دیده به جهان گشود و با سپری کردن دوره طفولیت، به آموختن علوم مقدماتی پرداخت و محضر عالمان زمان توس را درک نمود.<sup>(۳)</sup> او از نبوغ سرشار و علاقه وافری به کسب دانش برخوردار بود. تشنگی ود.

ص: ۶۳

---

۱- ابن جوزی، المنتظم، ج ۸، ص ۱۷۳-۱۷۹؛ یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲- فرهنگ دهخدا، ج ۱۵.

۳- از اساتید و مذهب شیخ در توس اطلاعات کافی در دست نیست. اگرچه چنین احتمال می رود که قبل از هجرت به بغداد از حوزه درس و بحث برخی از اساتید شافعی در زادگاهش برخوردار شده باشد (در یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۱۸۶ آمده است: چون در آن زمان ساکنان منطقه خراسان و نواحی توس مانند سایر نقاط ایران پیرو اهل مذهب تسنن بوده اند. چنانکه خواجه نظام الملک توسی و ابو حامد غزالی که هر دو شافعی می باشند، از آنجا بوده اند. البته برخی از اهل تسنن؛ مثل بسکی در طبقات الشافعیه راجع به شافعی بودن شیخ مطالبی دارد، ولی نمی تواند دلیل بر شیعه نبودن شیخ باشد و شاید نام پدران او (علی و حسن) مقومی بر شیعه بودن او باشد.

عطش وی به کسب دانش و فراگیری علوم مختلف، او را به بغداد کشانید و شیخ در سن ۲۳ سالگی در اوج جوانی وارد بغداد شد. (۱)

## بغداد

در آن هنگام، بغداد گذشته از اینکه شهری با عظمت و مرکز خلافت آل عباس بود، به استثنای اندلس (اسپانیا) و شمال آفریقا (قلمرو فاطمیین) به سراسر دنیای اسلام از بحر احمر و سواحل مدیترانه تا سرحد چین حکومت داشت. از لحاظ علمی نیز در اوج شهرت و ترقی و محل تلاقی و مجمع دانشمندان تمام مذاهب اسلامی بود.

دانشمندان چهار مذهب اهل تسنن (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) در کنار علمای بزرگ شیعه امامی و زیدی در موضوعات مختلف علمی؛ به ویژه مباحث کلامی (عقاید و مذاهب) آزادانه به بحث و بررسی و مذاکره و مناظره می پرداختند و هر کدام سعی داشتند با قلم و زبان، برتری مذهب و مزیت منطق خویش را به ثبوت رسانند و در این زمینه ها داد سخن بدهند. (۲)

دانشمند نامی آن روز بغداد - شیخ مفید - سرآمد دانشمندان شیعه بود که عرب نژاد و عالمی عالی مقام و چیره دست و سخنوری باشهامت و دارای هوشی سرشار و استعدادی فوق العاده بود. او در تمام دانشهای عصر مهارت داشت و بر همگان فائق آمده بود. دانشمندان شیعه و سنی به تقدم و تفوق شیخ مفید اعتراف داشتند و در محاورات مذهبی و بحثهای کلامی، کسی را همتای او نمی دانستند. (۳)

شیخ طوسی وارد بغداد شد و به حوزه درس شیخ مفید - استاد بزرگ و سالخورده - در آمد و در اندک زمانی مورد توجه خاص استاد عالی مقام واقع شد و ۹.

ص: ۶۴

---

۱- یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲- همان، ص ۱۸۹.

۳- یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۱۸۹.

به مرور زمان نیز بر همگان تفوق و برتری یافت. دانشمند جوان و ۲۳ ساله که تا آن موقع ادبیات عرب، فقه، اصول و حدیث را خوب آموخته بود، با استفاده از فرصت مناسبی که در اختیار داشت، شب و روز با شوق و پشتکار زائدالوصفی به کسب دانش از محضر پرفیض مفید اهتمام ورزید و چنانکه اشاره نمودیم، در سایه فکر موج و نبوغ سرشار و استعداد خدادادش، نظر استاد بزرگ را به خود جلب کرد. (۱)

ظواهر امر نشان می دهد که روش معتدل و موقعیت شناسی شیخ الطائفه باعث گردید که توانست دو پست حساس را به خوبی عهده دار گردد: یکی ریاست علمی و دینی جامعه شیعه؛ آن هم در بغداد، مرکز مخالفان و در میان دانشمندان بزرگ شیعه و دیگری تصاحب کرسی علم کلام که گفتیم به هر کسی تعلق نمی گرفت. (۲)

شیخ الطائفه ۱۲ سال بعد از سید مرتضی در بغداد بر دنیای شیعه ریاست علمی و معنوی داشت و شیعیان نقاط عراق و ایران و شام، مرجعیت و زعامت او را پذیرفتند و دانشمندان، مسائل مشکل خود را به حضورش تقدیم می داشتند و پاسخ می گرفتند. چنانکه قسمتی از تألیفات او را کتابهایی مشتمل بر مسائلی که از حلب و دمشق و ری و کربلا و قم سؤال کرده اند، تشکیل می دهد. (۳)

## نجف

شیخ الطائفه دوازده سال آخر عمر گرانبهای خویش را در نجف اشرف گذراند. گرچه فعالیتهای شیخ در نجف مبهم است، ولی این نکته مسلم است که پایه گذار حوزه چندصدساله نجف اشرف، شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی - عطر الله مژده است و اقامت آن دانشمند عالی قدر در آن مکان مقدس، نجف را به صورت شهر و مرکز دنیای شیعه در آورد. (۴)

ص: ۶۵

---

۱- همان، ص ۱۹۲.

۲- همان

۳- همان

۴- همان، ج ۱، ص ۱۹۲.



شیخ طوسی مدت پنج سال؛ یعنی تا پایان زندگی شیخ مفید، علی‌الدوام از محضر او بهره مند بود و لحظه‌ای را به غفلت نمی‌گذرانید. طبق نوشته خود شیخ در فهرست (۱)، تألیفات مفید وی قریب دویست جلد بوده است که بیست جلد آن را نام می‌برد و می‌گوید این کتابها را نزد وی (شیخ مفید) خواندم و قسمتی را هنگامی که چند بار نزد او می‌خواندند، استماع می‌نمودم.

شیخ طوسی در ۲۵ سالگی کتاب المقنعه استادش را که متن فشرده‌ای در فقه شیعه بود، شرح کرد و تا هنگام رحلت آن مرد بزرگ و نامی، کتاب طهارت را به اتمام رسانید و باب اول کتاب صلات را نیز شرح کرد. در این موقع استاد عالی قدرش به جهان باقی شتافت و شاگرد بلند پرواز او کتاب باعظمت خود را بعد از مرگ استاد به پایان رسانید؛ زیرا شیخ طوسی در شرح مقنعه که آن را تهذیب الأحکام نامیده است، در آغاز هر باب می‌گوید: «قال الشيخ ائده الله تعالی» ولی در اول باب دوم کتاب صلات می‌نویسد: «قال الشيخ رحمه الله تعالی»..

و هیچ دلیلی بهتر از این برای شناسایی مقام علمی و نبوغ شیخ طوسی نداریم که تهذیب الاحکام یکی از کتب چهارگانه معتبر شیعه را که طی ده قرن گذشته تا کنون همیشه مأخذ و مدرک پرارزش حدیث و فقه شیعه و مورد استفاده فقها و مجتهدان بزرگ ما بوده و هست، یادگار دوران جوانی اوست. (۲) ۲.

ص: ۶۶

---

۱- فهرست، ص ۱۸۵.

۲- یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۱۹۲.

آثار علمی شیخ در چند بخش قابل دقت می باشد:

۱. در تفسیر، سه اثر.

۲. در فقه، یازده اثر.

۳. در اصول فقه، دو اثر.

۴. در اخبار و حدیث، سه اثر.

۵. در رجال، سه اثر.

۶. در کلام و عقاید، شانزده اثر.

۷. در ادعیه، پنج اثر.

۸. در مقتل و تاریخ، دو اثر.

۹. در پاسخ مسائل، سه اثر. (۱)

سخن را با بیان علامه حلی درباره شیخ بزرگوار به پایان می بریم:

شیخ طوسی بزرگترین شخصیت دینی و علمی، پیشوای شیعه، حامل رایت دین و پرچمدار مسلمین، مرد حدیث و روایت و اهل تفسیر و درایت، عارف معارف اسلام و معروف معاریف اعلام و مقبول خاص و عام، مرد علم و عمل، دین و سیاست، عقل و کیاست است. تقوا را با سیاست آمیخته، فضیلت را با ریاست آموخته و شمع جمع است و دارای مقام جمع الجمع، فروغ دانش او صاحبان بینش را پروانه صفت بر دور او گرد آورده است. (۲)

شیخ الطائفه کسی است که مرور زمان، عظمت او را در روی زمین بیشتر و جلوه او را آشکارتر می سازد. اگر او را بزرگترین شخصیت علمی و ایرانی خوانده ایم،<sup>۰</sup>

ص: ۶۷

---

۱- آیه الله واعظ زاده خراسانی، مقدمه کتاب الجمل و العقود.

۲- هزاره شیخ، ج ۱، ص ۱۵۰.

کوچکترین مبالغه نیست و شیخ الطائفه کسی است که هفتاد و پنج سال عمر پربرکت خود را در راه انتشار معارف اسلامی به نحو احسن صرف کرده و این سخن محتاج به بیان نیست.

شیخ الطائفه در ماه مبارک رمضان سال ۳۸۵ ه. ق. متولد شد و در سن ۴۰۸ وارد عراق گردید و شب ۲۲ محرم سال ۴۶۰ در نجف اشرف وفات یافت و در خانه اش مدفون گشت. (۱) ۱۲

ص: ۶۸

---

۱- یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۲۱۲.

معمولا در تمام مسائل اعتقادی به استدلالی به طور اعم و در بحث خداشناسی بالاخص، ابتدا بحث شناخت و معرفت مطرح می شود. اینکه چه معارفی لازم و سودمند است و به عبارتی، اعتقاد به چه اموری ضروری و واجب است. و نیز آیا کسب معرفت برای انسان ممکن است یا خیر؟ و اگر ممکن است، تا چه حدی؟ به عبارتی، پای معرفت انسانی تا چه مقدار کشش پیمودن و درنوردیدن حقایق را دارد؟! و .... اینها بحثهای مهم معرفت شناسی را از قدیم الایام تشکیل می داده است و اکنون هم در کلام جدید، شاخه ای مهم و اساسی را به خود اختصاص داده است.

درباره بحث ما که شناخت خداوند و استدلال بر وجود اوست، اضافه بر مباحث فوق، مسائل زیر نیز مطرح است:

۱. آیا خدایی هست؟ به چه دلیل؟

۲. اگر هست، آیا برای ما قابل شناختن و ادراک است؟

۳. اگر هست، با کدام منابع شناخت و ادراک می شود او را شناخت؟ (ابزار شناخت)

۴. با آن ابزار، از چه راههایی این شناخت میسر می شود؟ (منابع شناخت خدا)

۵. این شناخت، چه مقدار ارزش دارد؟ (کاشفیت علوم بشری از حقیقت و واقع نمایی آنها)

۶. اصلاً آیا بحث و غور درباره اثبات صانع، لازم است یا خیر؟

و ....

آنچه مسلم است، این که در زمان شیخ طوسی؛ یعنی قرون چهارم و پنجم هجری، بسیاری از این پرسشها مطرح نبوده است؛ زیرا هنوز اختلافات عقیدتی و بحثهای عقلی - فلسفی رواج کامل نیافته بود و گرمی و اعجاز وحی و روشنگریهای رسالت و امامت، جایی برای شبهه در دل مردم نگذاشته بود و بجز مباحثی که به تدریج از فلاسفه یونان و یا کلام مسیحیت وارد بازار علمی مسلمانان می شد، هنوز شائبه ها و شک و تردیدها رونقی نگرفته بود تا نیاز به تعقل و کاوش ذهنی در حد ضرورت، احساس گردد. آنچه لازم بود، در قرآن و سنت بدان استدلال شده بود. خطبه های علی (علیه السلام) در نهج البلاغه گویای استدلالات عمیق عقلانی است که افکار آن زمان را به اگر شائبه ای از شک و تردید می یافت - اشباع می کرد.

اما این بدان معنی نیست که در عصر شیخ طوسیله اصلاً مباحث تعقلی و استدلالی مطرح نبوده است، بلکه در این دوره بود که چنین مباحثی در حال رونق گرفتن بود و بعدها گسترش یافت.

ص: ۷۰

به هر حال، در مسأله معرفت هم در آن زمان اختلافات و نظریات مختلفی بوده است. از جمله نحله های آن زمان در باب معرفت، «اصحاب المعارف» بوده اند.<sup>(۱)</sup>

کسانی که معتقد بودند همه علوم و معارفی بشری، ضروری و بدیهی هستند و احتیاج به کسب و استدلال ندارند. و نیز عقیده داشتند که معرفه الله تعالی بدیهی است<sup>(۲)</sup> و هیچ نیازی به تعقل و عملیات عقلانی و کسب نبوده و همه بالبداهه خدانشناس هستند!<sup>(۳)</sup>

### شیخ طوسی در مواجهه با اصحاب المعارف

شیخ طوسی معتقد است که معارف، ضروری نیستند، بلکه اکتسابی می باشند. او برای این ادعا دلیل و برهان اقامه نموده است که به چند نمونه از موضع گیری و استدلال بر نظرشان اشاره می کنیم:

۱. در ذیل آیه ۱۰۴ سوره مائده<sup>(۴)</sup> می فرمایند:

و فیها دلائله علی وجوب المعرفه و انها لیست ضروریه لاین الله تعالی بین الحجاج علیهم فی هذه الآیه لیعرفوا صحه ما دعا الرسول الیه و لو كانوا یعرفون»

ص: ۷۱

---

۱- عده ای چون قاضی عبدالجبار همدانی، ابوالحسن رمانی، ابوالقاسم کعبی و ... از طرفداران این عقیده بودند.

۲- این تفکر با اندکی تفاوت، اکنون نیز طرفدارانی دارد.

۳- امروزه در مبحث اثبات وجود خداوند، علامه طباطبایی و آیه الله جوادی آملی و ... چنانکه از تقریرات آن بزرگان برداشت می شود، بر این اعتقادند.

۴- «و اذا قیل لهم تعالوا الی ما انزل الله و الی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علیه آباءنا اولو کان آباؤهم لا یعلمون شیئا و لایهتدون»

الحق ضروره لم يكونوا مقلدين لآبائهم و كان يجب ان يكون آباؤهم ايضا عارفين ضروره، و لو كانوا كذلك لما صخ الاخبار عنهم بانهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون. و انما نفى عنهم الاهتداء و العلم معآلات بينهما فرقه و ذلك أن الاهتداء لا يكون الا عن بيان و حجه و العلم مطلق و قد يكون الاهتداء ضروره. (۱)

در تفسير آيه شريفه با چند مقدمه به زيبايي از خود آيه استفاده ميکنند که علم و معرفت ضروري نيست.

اولا: با يک قياس استثنائي مي فرمايند: اگر معرفت بديهي بود، ديگر تقليد از پدران خویش معنی نداشت، بلکه بايد خود آنان هم عالم باشند نه مقلد و حال آنکه خود آنان اعتراف کرده اند که ما از پدرانمان تقليد مي کنيم.

ثانيا: همچنين اگر معارف، ضروري بود، پدران آنها بايد همه عالم مي بودند و ديگر سلب علم از آنها معنی نمی داشت، حال آنکه قرآن مي فرمايد: «اولو كان آبائهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون».

همچنان که مي بينيم، خود شيخ طوسي با دو برهان (قياس استثنائي) که تالی آن در آيه شريفه آمده است، استدلال نموده اند و نتیجه گرفته اند که معارف، ضروري نيستند. پس خود شيخ از برهان و استدلال به کرات استفاده نموده است که نمونه هايي خواهد آمد.

۲. در تفسير آيه ۱۲۶ از سوره انعام (۲) چنین برداشتي دارند که:

... و في الآيه دلالة على بطلان قول من قال: المعارف ضروريه لانها لو كانتن»

ص: ۷۲

---

۱- شيخ طوسي، تفسير تبيان، ج ۴، ص ۴۰. قسمت اخير از فرمايشات شيخ اشاره به يک برداشت زيباي ديگر دارد که فرق بين علم و اهتداء است. هر علمي به هدايت و حقيقت نمی انجامد و نیز، هدايت گاه بالبداهه صورت ميگيرد و گاه کسبي است. و اين مطلبي است که شيخ طوسي در باره واقع نمایی علم و عدم آن مطرح نموده است.

۲- «و هذا صراط ربك مستقيما قد فضلنا الآيات لقوم يذكرون»

ضروریه لم یکن لتفصیل الآیات لیتذکر بها فائده. (۱)

اگر قول اصحاب معارف درست بود و علوم و معارف، بدیهی بودند، دیگر تفصیل آیات و دلیل و برهان آوردن قرآن لازم نبود و لغو و بی فایده می نمود و حال آنکه آیه شریفه می فرماید: «ما آیات را تفصیل می دهیم تا مردم متذکر بشوند و به فکر بیفتند.

۳. اگر معارف، ضروری بود، دیگر نه جای اشتباه بود و نه جای شک و تردید، و همگان همه چیز را می دانستند؛ در حالی که ما، هم اشتباهات زیادی مشاهده می کنیم و هم به شک و تردید و وهم و گمان مبتلا می شویم و جاهل هم در دنیا بسیار است.

حال که تالی نقض شد، نقیض مقدم هم ثابت می شود و معارف ضروری نیستند، بلکه فقط برای کسانی حاصل می شوند که به دنبال کسب ملکه علم رفته و تلاش کنند. (۲)

. گرچه شیخ الطائفه این نکات را کرارا متذکر شده است، اما برای نمونه فقط به یک مورد اکتفا می کنیم. خداوند می فرماید: «آیا شما را به زیان کارترین افراد آگاه کنم؟! کسانی که در دنیا در گمراهی تلاش بیهوده کردند، ولی خودشان گمان می کردند که کارهایشان درست و خوب است.» (۳)

شیخ پس از تفسیر این آیه شریفه می فرماید:

در این آیه نیز دلالتی بر این مطلب شده است که معارف، ضروری و بدیهی

(۱) تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۲۷۱.

(۲) این نکته را شیخ طوسی در قسمتهای زیادی از تفسیر تبیان بیان نموده اند؛ مثلا: ج ۴، ص ۱۰۱، ذیل آیه ۲۴ انعام؛ ج ۴، ص ۲۴۹، ذیل آیه ۱۱۶ انعام؛ ج ۷، ص ۹۷ و ...

(۳) سوره کهف، آیه ۱۰۳-۱۰۴: «قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالا، الذین ضل سعیرهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا

ص: ۷۳



نیست. زیرا اگر آنان به روشنی و بدهت، خداوند و حقایق را می شناختند، دیگر آنچه می پنداشتند، خلاف آن نبود و معتقد به چیزی بر خلاف حقیقت نمی شدند؛ زیرا در بدیهیات دیگر جای شک و تردید نیست. (۱)

۴. در کتاب الاقتصاد، علم و معرفت را به دو دسته تقسیم نموده است: بدیهی و نظری. که این خود دلیل بر این است که شیخ در آن زمان با اصحاب معارف، هم عقیده نبوده است. (۲)

البته تقسیم شیخ طوسی در اول کتاب به نحو دیگری است. راههای معرفت را به چهار قسمت تقسیم کرده اند و فرموده اند که پنجمین ندارد:

اول: شیء را از روی ضرورت بدانند، چون مرکوز در عقل است؛ مثل علم به این که در بیشتر از یک است

دوم: از راه ادراک حواس شیء را بشناسد؛ مثل علم به مشاهدات و ... .

سوم: از راه اخبار دیگران علم پیدا کند؛ مثل علم به بلدان و ... .

چهارم: از راه نظر و استدلال چیزی را بدانند و به معرفت آن برسند. (۳)

که ما فقط قسم اول و چهارم را به عنوان شاهد مطلب آوردیم. همین مقدار از آثار شیخ کفایت میکند و ثابت می شود که ایشان قائل به این است که همه معارف، ضروری نیست، بلکه بعضی ضروری و بعضی نظری می باشد. ۵.

ص: ۷۴

---

۱- و فی الآیه دلاله علی أن المعارف لیست ضروریه لانهم لو عرفوا الله تعالی ضروره لماحسبوا غیر ذلک لان الضروریات لا یشک فیها. (التیان، ج ۷، ص ۹۷)

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، دارالاضواء بیروت، ص ۱۵۵.

۳- همان، ص ۲۵.

## معرفه الله تعالى ضروری است یا نظری؟

عده ای بر این بودند که بر فرض که معارف نظری هم داشته باشیم، اما معرفه الله نظری نیست، بلکه از ضروریات است. (۱) این مطلب از مضمون بعضی کلمات شیخ طوسی نیز استفاده می گردد که عده ای بر این عقیده بوده اند. به عنوان مثال در تفسیر تبیان در ذیل آیه ۶۲ سوره اعراف (۲) آضمن باطل شمردن عقیده آنان، اشاره ای هم به دلیل آنها بر عقیده شان نموده است: «و فی ذلک بطلان مذهب القائلین با معرفه الله ضروره و أن من لم یعرفه ضروره فلیس بمکلف». (۳)

در جای خود به وجه بطلان عقیده آنان اشاره خواهیم کرد، ولی از جمله فوق چنین برمی آید که این عده چنین استدلال می کرده اند که: «من لایعرف الله و لایعرف نبیه لا حجه علیه»؛ (۴) یعنی کسی که خدا و پیامبرش را نشناسد، حجتی بر او نیست.

البته ضعف این گفتار معلوم است؛ به خاطر عدم انحصار علم در ضروریات و فرق بین عالم قاصر و مقصر و ... و نیز چنین استدلال می کرده اند که: معرفت و شناخت خدا باید برای همگان بدیهی و بالضروره باشد، و گرنه تکلیف کردن آنان صحیح نیست؛ یعنی تکلیف باید از روی علم باشد و اگر مکلفان عالم به مکلف نباشند و ندانند از جانب چه کسی این تکالیف بر آنان بار شده است، دیگر مکلف نیستند. کسی که خدا را نشناسد، به تکالیف الهی هم مکلف نیست. در نتیجه باید معرفت الهی بدیهی باشد. (۵)ه.

ص: ۷۵

---

۱- البته ممکن است قائلین این نظریه، همان اصحاب المعارف باشند و یا ممکن است غیر از آنها باشند. و الله اعلم.

۲- «... و اعلم من الله ما لا تعلمون»

۳- التبیان، ج ۴، ص ۴۳۸.

۴- همان، ص ۱۰۷، ذیل آیه ۲۶ انعام.

۵- البته ممکن است این گروه ادله ای دیگر هم ارائه نموده باشند که نگارنده در این زمینه به منبعی دست نیافت. به هر حال بطلان این دلیل معلوم است؛ به دلیل عدم ملازمه بین مکلف بودن و ضروری بودن معرفه الله.

در زمانی که عده ای چنین عقیده ای داشتند، مرحوم شیخ شدید در مقابل آنان موضع گرفته است. او علاوه بر این که به صورت غیر مستقیم در مصنفاتش بارها به کسبی بودن شناخت خدای تعالی و بحث در این زمینه پرداخته است، (۱) در موارد متعدد و به بهانه های مختلف، تأییداتی بر عقیده خویش و علیه این گروه آورده است که به مواردی اشاره میکنیم:

۱. شیخ در ذیل آیاتی که حضرت ابراهیمی با ستاره پرستان به محاجه می پردازد، (۲) می فرماید:

و فی الآیه دلالة علی ان لیست ضروریه لانها لو کانت ضروریه لما احتاج ابراهیم الی الاستدلال علی ذلک و لکان یقول لقومه: کیف تعبدون الکواکب و انتم تعلمون حدودها و حدود الاجسام ضروره؟! و تعلمون ان لها محدثا علی صفات مخصوصه ضروره؟! و ما کان (ابراهیم) یحتاج الی تکلف الاستدلال و التنبیه علی هذا. (۳)

یعنی در آن داستان اگر واقعا شناخت خدا برای آن مردم ضروری و بدیهی بود، دیگر استدلال کردن حضرت ابراهیم لازم نبود و به این نحوه وارد قضیه شدن درست نبود، بلکه بایستی این گونه می فرمود: من تعجب می کنم چطور شما خورشید یا ستارگان دیگر را می پرستید در حالی که همه شما بالبداهه می دانید که اینها جسم و حادث هستند؟!

شیخ در ابتدای کتاب تمهید الأصول که در شرح جمل العلم و العمل سید مرتضی - علم الهدی - نوشته اند، ضرورت بحث از شناخت و معرفت در ابتدای علم کلام را ۶۱.

ص: ۷۶

---

۱- در کتاب الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد فصلی مشبع درباره معرفت بحث می شود که در آنجا هم به بطلان این قول تصریح نموده و عقیده خویش را که مخالف آنان است، به اثبات رسانده است. فصل مذکور در صفحه ۱۵۵ و تصریح مذکور در صفحه ۱۶۲ همان کتاب آمده است.

۲- انعام / ۷۶-۷۹

۳- التبیان، ج ۴، ص ۱۸۶.

بیان میکنند و از استاد خویش - سید مرتضی به انتقاد می کنند که چرا اول بحث حدوث اجسام را مطرح کرده است و حال آنکه بایستی بحث تکلیف و «اول ما یجب علی المکلف» که همان نظر و کسب معرفت است را مطرح می فرمود. سپس بحثی استدلالی دارند درباره معرفت خداوند که در آن نوشته ها سعی می کنند با برهان، بیان کنند که معرفه الله تعالی ضروری نیست، بلکه نظری و اکتسابی است. اینک عین عبارات شیخ را می آوریم: «... فاذا ثبت ذلك فالنظر فی طریق معرفه الله واجب لانه لا طریق الی معرفه الله تعالی الا النظر...»<sup>(۱)</sup>

به صورت استدلالی می فرمایند که معرفت خداوند واجب است و آن هم جز با نظر و تعقل حاصل نمی شود. پس نظر و کسب معرفه الله واجب است. سپس می افزایند:

این که گفتیم تنها راه معرفت خداوند، نظر و اندیشه است،<sup>(۲)</sup> به این دلیل است که خداوند یا معلوم بدیهی است و با استدلالی.<sup>(۳)</sup> و اگر بدیهی باشد، از دو حال خارج نیست. یا راهی بر بداهتش هست و یا بدون طریق ضروری و بدیهی است. اما بدون راه و طریق که نمی تواند بدیهی باشد؛ زیرا در این گونه معلومات بدیهی، دیگر عقلا اختلاف و نزاعی ندارند و حال آنکه معرفه الله تعالی مورد اختلاف است.<sup>(۴)</sup>

و نیز بدیهی از روی طریق و راه هم نمی تواند باشد؛ زیرا راه بدیهی و آشکار شدن یک معلوم، دو چیز بیشتر نیست:

۱. راه خبر و اخبار، که فقط خبری مفید ضرورت و بداهت است که مستند به .

ص: ۷۷

---

۱- شیخ طوسی، تمهید الأصول فی علم الکلام، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳.

۲- یعنی نظری است، نه ضروری.

۳- لاته لایخلوا اما ان یكون معلومه ضروره او بالاستدلال ..... (همان)

۴- یعنی بعضی قبول دارند و بعضی انکار می کنند، پس همه آن را درک نکرده اند و این نشانه عدم بداهت است. .

ادراک عقلی باشد.

۲. ادراک، و خداوند قدیم تعالی مدرک است، به این معنی نیست که (علی ما سنینه). و از راه سمع و شنیدن هم نمی توان او را درک کرد.... (۱)

نتیجه این می شود که معرفت خداوند به هیچ کدام از انواع آن نمی تواند ضروری باشد، پس نظری و اکتسابی است. و نیز در اثر کلامی دیگرش - الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد - پس از بیان اصولی که در علم به توحید لازم است، (۲) می گوید: «لا طریق الی معرفه هذه الأصول التی ذکرناها الا بالنظر فی طرقها ولا یمكن الوصول الی معرفتها من دون النظر.» (۳) و سپس دلیل این مدعا را چنین می آورد: «و اما قلنا ذلك لان الطرق الی معرفه الأشياء اربعة لا خامس لها...» راههای شناخت اشیا، چهار طریق بیشتر نیست:

۱. شیء را بالبداهه و ضرورتا بشناسد؛ زیرا مرکوز در عقول است؛ مثل علم به این که در بیشتر از یک است.

۲. شیء را با ادراک بشناسد؛ مثل مدرکات حواس

۳. شیء را بالاخبار و النقل بشناسد؛ مثل علم به بلدان و ... .

۴. شیء را با نظر و استدلال (تعقل) بشناسد.

سپس تصریح می کنند که:

و العلم بالله تعالی لیس بحاصل من الوجه الأول لا ما یعلم ضروره لا یختلف العقلاء فیه بل یتفقون علیه و لذلك لا یختلفون فی ان الواحد لا یکون اکثر من اثین و ...» (۴)

و معرفت خداوند از بدیهیات نیست، و گرنه این قدر عقلا- در آن اختلاف نمی کردند و همه متفق بودند. همچنانکه همه متفقند که یک از دو بیشتر نیست و... ۶.

ص: ۷۸

---

۱- تمهیدالاصول، ص ۴، پنج سطر اول.

۲- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴.

۳- همان، ص ۲۵-۲۶.

۴- همان، ص ۲۵-۲۶.

در ادامه اثبات می کنند که از راه حس و نقل هم آن را نمی پذیریم و تقلید در عقاید را ابطال می نماید. (۱)

او نیز بالبداهه می داند که هر حادثی به یک محدث و پدید آورنده نیاز دارد که باید بالبداهه دارای صفات مخصوصی باشد و .... یعنی ابراهیم (علیه السلام) ضروری بودن خداوند را به رخ آنها می کشید و دیگر استدلال نمی فرمود. حال آنکه می بینیم محاجه فرمود و با استدلال، آنها را محکوم کرد. این خود دلیل بر این مطلب است که معرفه الله نظری است.

البته در موارد بسیار دیگری هم شیخ اه از آیات مؤید برای نظر خویش و رد نظر اصحاب المعارف آورده اند که فقط چند نمونه دیگر را فهرست وار ذکر می کنیم :

۲. ذیل آیه ۱۰۱ از سوره مائده می فرمایند:

و فی الآیه دلالة علی أن المعرفه بالله و بصفاته لیست ضروریه لانها لو كانت ضروریه لما أمرنا بها. و لیس لأحد أن یقول انما امر علی جهة التذکیر و التنبیہ الان ذلک ترک للظاهر. (۲)

یعنی این همه خداوند به ما امر فرموده که به دنبال معرفت او برویم. اگر معرفت خدا ضروری بود و برای همگان حاصل، دیگر معنایی برای این اوامر و دستورات نبود. اگر بگویید این اوامر ارشادی و تنبیه و تذکر و فقط صرف یادآوری است، خواهیم گفت خیر، ظاهر این اوامر نشان می دهد که تکلیف است و حمل بر تذکر، خلاف ظاهر قرآن است.

۳. ذیل آیات ۷۱ به بعد سور □ قصص نیز می فرمایند:

و یبطل ذلک قول من قال: المعارف ضروریه لانه لو کان تعالی معلومه ضروره لما احتاج الأمر الی ذلک. لان کونه معلومه ضروره یغنی عن الاستدلال علیه و ما ۳.

ص: ۷۹

۱- همان، ص ۲۷ به بعد.

۲- التبیان، ج ۴، ص ۳۳.

لا يعلم ضروره من أمر الدين فلا يصح معرفته الا ببرهان يدل عليه. (۱)

آنچه ضروری باشد، استدلال بر آن نیازی نیست. پس چرا خداوند می فرماید: «فقلنا هاتوا برهانکم فعلموا أن الحق لله..؟!» (۲) پس معرفه الله ضروری نیست و حال که ضروری نیست و از طرفی امر دین و معتقدات است و از مهمات مسائل، پس باید با برهان و استدلال باشد. در امور دینی و معتقدات، اگر امری بدیهی بود، فبها والا باید با برهان و استدلال آن را درک کرد و شناخت. این جاست که بحث نظر و استدلال در عقاید و مواجهه با اصحاب تقلید پیش می آید.

### اصحاب التقلید

اشاعره و حنابله چنین عقیده داشتند که خداوند قابل اثبات نیست و راه تعقل و استدلال برای معرفت خداوند بسته است و اگر هست، لا اقل برای بشر غیر ممکن است. می گویند: «این التراب و رب الارباب؟!» و چنین اظهار عقیده میکردند:

بشر، این موجود خاکی کجا و سیر و سلوک عقلی و قلبی در وادی سهمگین ماورای حس کجا؟ مسائل الهی همه آسمانی است و خبر آسمان را منحصر باید از خود آسمان شنید. ما درباره خدا و صفات سلویه خدا و ... چیزی نمی دانیم ... و درباره این امور، باید بدون چون و چرا و بدون حق نظر؛ یعنی بدون دخالت منطق و استدلال تسلیم وحی شد. این گروه معتقدند نظر اسلام و مبنای اسلام در این گونه مسائل بر تسلیم و تعبد است، نه بر تحقیق و تفکر، و هرگونه چون و چرایی در این گونه مسائل، بدعت و حرام است. (۳) ۷۸

ص: ۸۰

---

۱- همان، ج ۸، ص ۱۷۲.

۲- قصص / ۷۵ |

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۶ از مجموعه آثار شهید مطهری، ص ۱۸۷۸

آری، این نحله و فرقه اسلامی در زمان شیخ طوسی در اوج خود بود و رؤسای این قوم به حرمت نظر و استدلال و هرگونه اندیشه و پژوهش و چون و چرا در مبدأ و معاد فتوا می دادند. تسلیم محض وحی و حدیث و به عبارتی، کتاب و سنت بودند و تعطیل مطلق عقل، شعار آنها بود. به همین خاطر آنها را «اهل الحدیث» نیز می گفتند (۱) و از آنجا که عقل و تعقل را تعطیل کرده بودند و سرسپردگی مطلق به اخبار و آیات داشتند، آنان را «اصحاب التقلید» می خواندند. آنها که می گفتند پای عقل، چوبین بود و بخصوص در اصول دین، نظر و تعقل را

حرام می دانستند.

## موضع شیخ طوسی در مقابل اصحاب تقلید

### اشاره

شیخ قائل به وجوب معرفت و تحقیق و تعقل بود. بارها و بارها در آثار خویش به اینان تاخته است. عقیده اینان را موهوم تر و خطرناک تر از اصحاب المعارف دانسته و در مبارزه با اینان بیش از آنان اهتمام نموده است. این مبارزات را می توان چنین دسته بندی نمود:

۱. مبارزه عملی شیخ طوسی با اصحاب تقلید:

الف) در تدریس و مقام عمل دائما با استدلال پیش رفته است.

ب) در تألیف و تصنیف نیز در تمام آثارشان، برهان و استدلال مشهود است.

۲. مبارزه علمی شیخ طوسی با اصحاب تقلید

الف) به صورت جواب نقضی که خود، دو گونه بوده است:

اول: خود اصحاب تقلید، گاهی متمسک به استدلال می شدند.

دوم: هر چه بگویند، قرآن و سنت علیه آنهاست؛ زیرا اولاً، قرآن و سنتلم

ص: ۸۱

---

۱- چه بسا که همه اشاعره با حنابله چنین نمی اندیشیدند، بلکه در درون آنها، بعضی از اشاعره و حنبلین به این فکر کشیده شدند و «اهل الحدیث» را تشکیل دادند. والله اعلم



مملو از استدلال است و ثانیه، کتاب و سنت، ما را به نظر و استدلال امر کرده است.

ب) به صورت جواب خلی.

بنابراین می توان گفت که ابوجعفر، حسن طوسی از پنج راه برای ابطال نظریه اصحاب تقلید وارد شده است و اثبات نموده اند که نه تنها نظر و تعقل، حرام نیست، بلکه در اصول دین، واجب است.

حال برای آشنایی بیشتر، به شرح مختصری از این مراحل می پردازیم:

### الف) مبارزه عملی شیخ طوسی با اهل تقلید

شیخ طوسی در مقام عمل به دو نحوه بسیار مؤثر در مقابل اصحاب تقلید ایستاد و به جویندگانی حق و حقیقت در زمان خویش فهماند که عقل در کنار وحی، یکی از بهترین راههای درک حقایق است و بخصوص در اصول معتقدات به عنوان واجبتین وسیله ای که می شود با آن به شناخت مبدأ و معاد رسید، همان عقل در کنار وحی است.

نحوه اول: در گفتار و کردار خویش؛ وقتی به زندگی شیخ مراجعه می شود، دیده میشود که در فراز و نشیب زندگی و در سخنان و مکاتبات خویش با دیگران و احتجاجات و مباحثات خود از استدلال و برهان استفاده می نموده است.

نحوه دوم: در نوشتار و با قلم؛ اثری از شیخ نمی توانیم نام ببریم که در آن به نحوی از براهین عقلی استفاده نشده باشد. حتی در کتب غیر اعتقادی خویش؛ چه رسد به کتب کلامی آن بزرگوار و نیز تفسیر تبیان که در این مقاله موارد عدیده ای از برهان و قیاس منطقی از کتب او آمده است.

### ب) مبارزه علمی

در این فراز نیز به دو صورت عمل کرده است. ابتدا با نقض سخن اصحاب تقلید با سخن خودشان. بدین ترتیب که ما حاصل سخن آنان چنین است که:

معرفت خدا از مواردی است که عقل ما به آن نمی رسد.

در هر چه عقل به آن نمی رسد، باید از وحی تقلید کرد.

معرفت خدا را باید از وحی تقلید کرد.

پس این خود نوعی استدلال و تعقل و از کلی به جزئی رسیدن است و خودشان مفاد ادعایشان را با صورت آن نقض کرده اند. (۱)

گونه دوم مبارزه علمی شیخ، نقض سخن آنان با قرآن و سنت است. بدین صورت که شیخ می فرماید: شما اهل تقلید می گوئید هر چه قرآن درباره عقاید بگوید، می پذیریم و ما با دو روش اثبات می کنیم که قرآن می گوید در عقاید باید تعقل و نظر را به کار انداخت و با استدلال پذیرفت.

### الف) استدلالات عقلی خود قرآن

ما در موارد زیادی می بینیم که قرآن حتی در مسائل مربوط به اصول عقاید نیز استدلالات عقلی نموده است. مثلاً آیه «لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا» (۲) که قیاس مضمراست و بقیه آن محذوف شده است؛ به خاطر قرینه و روشنی آن. ما می توانیم این برهان را بدین صورت تکمیل کنیم:

لو کان فی السموات و الأرض آلهه الا الله لفسدتا،

ولکن لم تفسدان

فلیس فیهما آلهه الا الله.

می بینیم که این خود یک برهان از نوع قیاس استثنائی است که با نقض تالی، نقیض مقدم را اثبات نموده است و بحث در توحید است که از اصول دین می باشد.

شیخ طوسی نیز به مواردی از این قبیل اشاره نموده اند؛ مثلاً در ذیل آیه ۵۹ سوره آل عمران (۳) چنین آورده است:

و فی ذلک دلاله علی بطلان قول من حرم النظر، لان الله تعالی احتج به علین»

ص: ۸۳

---

۱- البته این گونه نقضی را به تصریح از شیخ طوسی ندیده ایم، بلکه از منطوق و مفاد کلمات وی چنین برداشت می شود.

۲- انبیاء / ۲۲

۳- «ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون»

یعنی خود قرآن احتجاج نموده، برهان آورده و استدلال به دلیلی نموده است که معتبر هم هست؛ زیرا بر قرآن که کتاب هدایت است، جایز نیست به دلیلی تمسک نماید که دال بر حقیقت نباشد و در حقیقت، دلیل نباشد.

سپس می فرماید: «... فقیاش خلق عیسی من غیر ذکر کقیاس خلق آدم بل هو فیه اوجب لأنه فی آدم من غیر أنثی ولا ذکر»؛<sup>(۱)</sup> وقتی سؤال می نمودند که چطور می شود عیسی بدون پدر متولد شود، خداوند در مقام احتجاج می فرماید: چطور آدم را بدون پدر و مادر آفریدیم؟! عیسی (علیه السلام) هم مثل آدم است و برای من خلق او سهل و آسان است. بلکه از نظر عقلی، خلق عیسی آسانتر است، زیرا آدم (علیه السلام) نه از پدر و نه از مادر بود، در حالی که برای حضرت عیسی (علیه السلام) لااقل یکی از دو سبب؛ یعنی مادر وجود داشت. پس خداوند هم در قرآن از قیاس استفاده نموده است.

شاید مراد از قیاس در کلام شیخ طوسی در این مورد، قیاس منطقی نباشد؛ زیرا این قیاس که برهان نامیده می شود، در آیات فوق به کار نرفته است. پس باید گفت که مراد، قیاس اصولی است که همان تمثیل منطقی می باشد و از جزئی به جزئی می رسیم.<sup>(۲)</sup> و می توان گفت که قیاس اولویت (دلیل فحوی) است.<sup>(۳)</sup> و یا قیاس منصوص العله که وقتی علت در یک جزئی معلوم شد و همان علت در جزئی دیگر بود، از جزئی به جزئی رسیدن، درست است و هر دوی اینها حجت است.د.

ص: ۸۴

---

۱- تفسیر تبیان، ج ۲، ص ۴۸۲.

۲- یعنی از کیفیت خلق آدم به وسیله خداوند علم پیدا میکنیم که خلق عیسی (علیه السلام) هم بدون پدر برای خداوند آسان و به حکم عقل ممکن می آید و خلاصه این تمثیل انکار عقلی را از بین می برد و همین مقدار برای آنها کافی بوده است.

۳- یعنی خداوند آدم را بدون پدر و مادر از خاک آفرید، به طریق اولی می تواند عیسی را از مادر و بدون پدر بیافریند.

همچنین در ذیل آیه ۲۰ از سوره روم (۱) چنین می گوید:

و فی هذه الآيات دلالة واضحة على صحة القياس العقلي و محسن النظر بلاشك. بخلاف ما يقول قوم: أن النظر باطل فأما دلالة على القياس الشرعي فبعيد لا يعول على مثله. (۲)

خداوند برای قیامت به خلقت اولیه بشر استدلال می کند که چگونه از خاک، انسانی زنده و با اراده خلق کرد؟ همین قدرت در آخرت باعث نشور دوباره انسانها می شود. پس خداوند از قیاس استفاده نموده است.

اما تذکری هم لازم بوده است که از خاطر شیخ مخفی نمانده و آن اینکه این قیاس، قیاس شرعی و مستنبط العله نیست که به عدم حجیت آن ایراد کنید. بلکه قیاس منصوص العله و از باب تنقیح مناط است که حجیت می باشد. یعنی عقل می پذیرد که همان خدایی که علت خلق اولیه انسانها بوده، می تواند علت خلقت ثانویه شود.

همچنین در تفسیر آیه ۷۸ و ۷۹ سوره یس (۳) همین مطلب را برداشت نموده است:

خداوند می فرماید انسانهای منکر قیامت در حالی که داستان خلقت خویش را فراموش کرده اند، چنین سؤالی را مطرح می کنند و در بحث قیامت شبهه و خدشه می کنند که «من یحیی العظام وهی رمیم»؟! استخوانهای خاکستر شده و پوسیده و پودر شده را چه کسی می تواند زنده کند؟ سپس استدلال پیامبر خدا را در ادامه می آورد که پیامبر ما! به آنان این گونه پاسخ بده و چنین دلیل بیاور که همان کسی کهیم

ص: ۸۵

---

۱- «و من آیاته أن خلقکم من تراب ثم اذا أنتم بشر تنتشرون»

۲- تبیان، ج ۸، ص ۲۳۸.

۳- «و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام وهی رمیم قل یحییها الذی أنشأها أول مره و هو بکل خلق علیم

در ابتدای خلقت انسانها استخوانها و بقیه اجزای وجودی آنها را خلق نمود و او را از هیچ خلق کرد، آیا حال نمی تواند دوباره او را زنده گرداند؟!

شیخ طوسی در ذیل این آیه شریفه اشاره ای به استدلال قرآن دارند:

و فی الآیه دلاله علی صحه استعمال النظر. لان الله تعالی أقام الحججه علی المشرکین بقیاس النشأه الثانیه علی النشأه الأولى و أنه یلزم من أقر بالأولی أن یقر بالثانیه... (۱)

و چگونه نظر و استدلال - آن هم در عقاید . می تواند حرام باشد، در حالی که خود خداوند اقامه برهان و حجت نموده است و نشور دوم در معاد را به خلقت اولیه انسانها قیاس فرموده است و ملازمه ای بین آن دو هست که هر کس به اولی اقرار کند و بپذیرد، لاجرم از باب تنقیح مناط و علت، باید دومی را هم بپذیرد.

آخرین مورد تأییدی که از آیات قرآن برای نمونه می آوریم، آیه ۳۷ تا ۴۰ سوره قیامت (۲) است. در این آیات خداوند خلقت اولیه انسان از آب زاید و جهنده منی را با قیامت که انسانها را از مرده به زنده تبدیل می کند، قیاس می فرماید. شیخ در تفسیر آیه چنین می فرماید:

و فی الآیه دلاله علی صحه القیاس العقلی و هو أن من قدر علی احیاء الانسان قادر علی احیائه بعد الأمانه.

خلاصه این که خود خداوند، استدلال و تعقل را در قرآن آورده است و به پیامبرش نیز آموخته است. حال که چنین است، دلیلی بر حرمت تعقل در اصول عقاید نیست؛ بخصوص که بیشتر استدلالاتی که در قرآن کریم آمده است، در زمینهی

ص: ۸۶

---

۱- تبيان، ج ۸، ص ۴۷۸.

۲- «ألم یک نطفه من منی منی ثم کان علقه فخلق فسوی فجعل منه الزوجین الذکر والانیثی ألیس ذلک بقادر علی أن یحیی الموتی»

## ب) امر قرآن به تعقل و نظر و استدلال

در قرآن کریم و به تبع آن، درست اسلام، آیات و اخباری که امر به نظر و استدلال و تعقل کرده اند، در حد تواتر و در قالبهای مختلفی آمده است که به تعدادی از آنها اشاره می کنیم:

الف) گاه کسانی را که کورکورانه از عقاید دیگران تقلید می کنند، مذمت نموده است؛ مثل آنچه در آیه ۱۰۴ سوره مائده (۱) آمده است: وقتی به مشرکان گفته می شود بیایید و به آنچه خداوند نازل فرموده و رسولش ایمان آورید، در جواب گویند: ما را همان معتقداتی که نزد آباء و اجداد خویش یافته ایم، کافی است. سپس استفهامی توییخی می کند که: آیا حتی اگر پدران و اجداد آنها چیزی نمی دانستند و ره به جایی نمی بردند (باز هم باید از آنها پیروی کنند!؟).

امثال این آیه شریفه هم از چشم تیزبین و ذهن موشکافانه شیخ طوسی پوشیده نمانده است، لذا در تفسیر خویش بر آیه مذکور می فرماید:

و فی الآیه دلالة علی فساد التقليد، لان الله تعالی أنکر علیهم تقلید الآباء فدل ذلك علی أنه لا يجوز لأحد أن يعمل علی شیء من أمر الدین الا بحجة. (۲)

یعنی این آیه دلالت بر فساد تقلید و نادرستی آن دارد؛ زیرا خداوند بر مشرکان ایراد گرفته است که چرا تقلید آباء و اجداد خویش می کنند و این نمایانگر این مطلب است که برای هیچ کس جایز نیست، که در موردی از مسائل دینی و عقیدتی خویش، بدون حجت و دلیل و کورکورانه و از روی تقلید عمل کند. (۳)

ص: ۸۷

---

۱- «و اذا قيل لهم تعالوا إلی ما أنزل الله و الی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علی آباءنا أو لو کان آباؤهم لا یعلمون شیئا و لا یهتدون.»

۲- تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۳۹.

۳- آیه ۳۲ از سوره اعراف نیز از این باب است که هر چیزی باید از روی علم باشد. (التبیان، ج ۴، ص ۳۹۱) البته ما در صدد احصا نبوده ایم و فقط استدلالات شیخ طوسی را می آوریم و آیات در هر زمینه بیش از اینهاست.

ب) و گاه کسانی را که از روی نظر و تعقل عمل می کنند، ستوده است که باز نمونه های زیادی از آیات شریفه در این زمینه هست و ما به عنوان نمونه فقط یک مورد را با تفسیر زیبای شیخ طوسی ارائه می کنیم:

آنگاه که ابراهیم خلیل به محاجه با مشرکان برمی خیزد و ستاره پرستان را محکوم می نماید و مردم را به خدای متعال دعوت می کند، قومش با او به مناظره و محاجه می پردازند و او مستدلا جواب می گوید. آنجاست که خداوند ابراهیم (علیه السلام) و سایر انبیای الهی را که چون ابراهیم از مردم را با روشنگری به سوی خدا دعوت می کرده اند و با حجت و استدلال و مجادله به أحسن پیش می رفتند، ستایش نموده است. (۱)

شیخ طوسی در ذیل آیه ۸۱ از این مجموعه آیات چنین فرموده است:

و فی الآیه دلالة علی فساد قول من یقول بالتقلید و تحریم النظر و الحجاج، لان الله تعالی مدح ابراهیم لمحاجته لقومه و أمر نبیه بالاعتداء به فی ذلک فقال «و تلک حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه» (۲) ثم قال بعد ذلک: «اولئک الذین هدی الله فبهدهم اقتده» (۳) آی بآدلتهم اقتده. (۴)

یعنی قائلان به تقلید در عقاید و تحریم اندیشه و تعقل و اجتهاد در عقاید، در اشتباهند؛ زیرا خداوند ابراهیم علی را به خاطر استدلالی که برای قومش در خدانشناسی بیان نموده است، مدح و تمجید نموده است و حتی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و اله وسلم) را به پیروی از ابراهیم در این گونه عمل نمودن، فرمان داده است و در آیه ۸۳ از این آیات فرموده است: «این حجت ماست که ابراهیم را عطا کردیم تا بر قومش ۹.

ص: ۸۸

۱- انعام / ۷۶-۹۰

۲- انعام / ۸۳

۳- انعام / ۹۰

۴- تبیان، ج ۴، ص ۱۸۹.

استدلال نماید» و سپس در آیه ۹۰ پس از شمارش عده ای از این پیامبران که به نحوه استدلالی با مردم به محاجه و مناظره عقیدتی می پرداختند، پیامبر اسلام را چنین مخاطب قرار داده و امر می فرماید: «اینها همانانی اند که خداوند هدایت نموده است. پس تو هم به هدایت آنان اقتدا کن» پس خداوند اهل تعقل و تدبر و اهل دلیل و استدلال را ستوده است و دیگران را به پیروی از آنان امر نموده است.

و باز در ذیل همین آیات شریفه جمله ای از شیخ داریم که می فرماید:

و فی ذلک دلاله علی صحه المحاجه و المناظره فی الدین و الدعاء الی توحید الله و الاحتجاج علی الکافرین. لانه تعالی مدح ذلک و استوصبه و من حرم الحجاج فقد رد صریح القرآن. (۱)

یعنی آیه ۸۳ سوره انعام و ما قبل و ما بعد آن، دلالت بر صحت محاجه و مناظره و عدم حرمت آنها دارد؛ زیرا خداوند آن را قرین به صواب و درستی دانسته و ستایش کرده است. بنابراین، کسی که بحث و مناظره در اصول دین را حرام می داند، (۲) در حقیقت نص صریح قرآن را رد نموده است! (۳)

این جمله اخیر شیخ، اوج خشم و ناراحتی وی و شدت مبارزه اش با این فرقه تقلیدگر و تعطیل کننده عقل و سرسپرده مطلق به نقل را به خوبی بر خواننده محترم ملک

ص: ۸۹

۱- همان، ۱۹۲.

۲- مراد، «اهل الحدیث» یا «اصحاب التقلید» می باشد.

۳- و نیز «ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الیل و النهار لآیات لأولی الألباب، الذین یذکرون الله قیامه و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض...» (آل عمران / ۱۹۰-۱۹۱) شیخ در ذیل آیه می گوید: «فی هذه الآیه دلاله علی وجوب النظر و الفکر و الاعتبار بما یشاهد من الخلق و الاستدلال علی الله و مدح لمن کانت صفته هذه و رد علی من أنکر وجوب ذلک و زعم أن الإیمان لا یكون الا تقلیده و بالخبر.» (تبیان، ج ۳، ذیل آیه) و نیز آیه ۲۲ از سوره ملک



ج) و گاه خداوند امر به نظر و تدبر، استدلال و مناظره و تعقل و احتجاج می نماید. قبل از آوردن نمونه هایی از آیاتی که امر و سفارش به تدبر و تعقل می کنند، لازم به ذکر است که در حقیقت، نحوه استدلال به این آیات شریفه بدین صورت است که حلال و حرام و احکام تکلیفیه ما را قرآن و سنت و اجماع و عقل بیان می کند و همه آنها بازگشت به قرآن کریم دارد و اصل تشریح دین از طریق وحی است.

حال در جواب اهل تقلید که می گویند نظر و استدلال در عقاید حرام است و آن را تحریم نموده اند، چنین استدلال می کنیم که چگونه می تواند اوامر الهی به حرام تعلق گیرد. آیا این برداشت وارونه از قرآن و سنت نیست؟ معمولاً آنچه متعلق امر الهی است، واجب و آنچه متعلق نهی خداوند است، حرام است. حال شما بر عکس می گوید و تقلید در عقاید را که منهی عنه در قرآن است و مذمت شده است، واجب می دانید و بالعکس تدبر و تعقل را که مأمور به الهی است، حرام می دانید. با این حال، خود را اهل کتاب و سنت و اهل الحدیث مینامید! چه جوابی برای این سؤال می توانند داشته باشند؟

اکنون چند نمونه از آیاتی که حت و تشویق به تفکر و تعقل داشته اند را با تفسیر شیخ می آوریم:

۱. در ذیل آیه ۹۰ از سوره انعام اشاره کردیم که خداوند در پایان داستان حضرت ابراهیم علی و دیگر پیامبران چنین امر می کند: ای پیغمبر ما! این حجتهای ماست که به ابراهیم و دیگر پیغمبران دادیم، حال که سرگذشت و نحوه استدلال و احتجاج آنها را بیان کردیم، بدان که: «اولئک الذین هدی الله فبهدهم اقتده».<sup>(۱)</sup>

شیخ طوسی در تفسیر خویش بر این آیه شریفه چنین می نویسد: «أی بأدلتهم ۹۰

ص: ۹۰

اقتده» (۱) یعنی ای رسول ما! تو هم به ادله آنها اقتداکن و مثل آنها با منکران، احتجاج و استدلال کن. و در جایی دیگر، خداوند چنین امر می کند: «قل هاتوا برهانکم» (۲)

باز شیخ طوسی آیه را چنین تفسیر نموده و نتیجه ای علیه اصحاب التقلید می گیرد:

ثم قال تعالى: قل لهم يا محمد «هاتوا برهانکم» على ذلك و حججکم على صحنه ما فعلتموه. فالبرهان هو الدليل المؤدی الى العلم، لأنهم لا یقدرون على ذلك أبدا. و فی ذلك دلالة على فساد التقلید، لانه طالبهم بالحجه على صحنه قولهم (۳)

ابتدا می گوید این که خداوند به پیامبرش فرموده به مشرکان بگو اگر می توانید برهان خویش را اقامه کنید و دلیل بیاورید، می فهماند که برهان تنها دلیل رهنمای ما به سوی علم و یقین است و چون خداوند می دانست که آنها از روی دلیل این کارها را نمی کردند و نخواهند توانست دلیل درستی بیاورند، آنها را از این طریق به عجز واداشت و محکوم نمود. پس خداوند امر به برهان آوری نموده است؛ حتی به مخالفان خویش (۴)

سپس می گوید: خود این آیه دلیل بر فساد تقلید کورکورانه است؛ زیرا خداوند از آنها حجت و دلیل خواسته است و اگر تقلید جایز بود، دیگر دلیل لازم نبود.

در زمینه امر و تشویق قرآن به تدبیر و تعقل، آیات بسیار زیادی وجود دارد که بیش از این به نمونه آوری نمی پردازیم. غرض، موضع شیخ طوسی در تبیان و بهره گیری وی از آیات الهی علیه اصحاب التقلید بود. طالب تفصیل بیشتر را بهد.

ص: ۹۱

---

۱- التبیان، ج ۴، ص ۱۸۹.

۲- الانبیاء / ۲۴

۳- التبیان، ج ۷، ص ۲۳۹.

۴- نکته ظریف دیگری نیز از این آیه برداشت می شود: خداوند می فرماید ما اهل دلیل و منطق هستیم و هر کس نظریه و یا عملی مستند به ادله و براهین صحیح دارد، ما آن را می پذیریم و این خود اندیشه علمی قرآن را می رساند.

## علوم، یاد آوری و تذکار نیست

در نظر شیخ طوسی، علوم و معارف بشری به صورت یاد آوری (۲) نیست، بلکه انسان ابتدا غیر عالم خلق گردیده و سپس با استعداد و قوه ای که خداوند به او داده و در نهادش نهاده، از منابع مختلف سود جست و با ابزار گوناگون به علوم مختلفه ای دست یافته است.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان در ذیل آیات اول تا چهارم سوره الرحمن که خداوند می فرماید: «خداوند رحمان قرآن را تعلیم نمود (همان که) انسان را خلق کرد و به او بیان را تعلیم نمود.» (۳) چنین برداشت می کند:

و فيه تنبيه على أنه تعالى خلق الانسان غير عالم. ثم علمه البيان. خلافا لقول من يقول من الجهال: ان الانسان لم يزل عالما بالاشياء و انما يحتاج فيه الى التذكير، فكيف يكون عالما من لم يخلق بعد لولا الغباوه و قله التحصيل. (۴) ۳.

ص: ۹۲

---

۱- از جمله: ج ۴، ص ۳۱۳ و ج ۷، ص ۱۶، ۱۰۴، ۱۰۵ و ج ۹، ص ۱۹۲.

۲- عقیده سومی از سوی افلاطون و پیروانش درباره علوم و معارف بشری مطرح بوده است و آن این که: علم انسان، یادگیری نیست. از جهل به علم آمدن نیست. اصلا در انسان، تعلم و یادگیری معنی ندارد. بلکه آنچه می توان گفت، این است که یاد آوری و تذکر است. انسان قبل از به دنیا آمدن، روحی مجرد داشته است که مسلط به همه حقایق و بصیر و بینا و دانا بوده است. حجاب دنیا و تن، باعث فراموشی شده است؛ و گر نه در عالم مثل است که حقایق به صورت کشف و شهود بر همگان واضح است و هر انسانی هم در عالم مثل، حقیقتی دارد که آنچه در عالم ماده می بینیم، شبیحی از آن است و به قول میرفندرسکی: چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

۳- الرحمن / ۱-۴

۴- التبیان، ج ۹، ص ۴۶۳.

یعنی اینکه خداوند فرموده: «خلق الانسان» ابتدا انسان را خلق نمود، سپس فرموده: «علمه البيان» که پس از خلقت، علم بیان (۱) را به او داد، نشان می دهد که از ابتدا غیرعالم بوده است و این فرموده قرآن مخالف است با گفته کسی از نادانان که می گوید: انسان از قدیم عالم به اشیا بوده است و فقط نیاز به یاد آوری دارد.

شیخ سپس دلیلش بر این ادعا را به صورت استفهام بیان می کند و می فرماید: چگونه انسان و کسی که هنوز خلق نشده (و پا به عرصه وجود نگذاشته است) می تواند عالم باشد؟! و سپس منشأ این سخن را کند ذهنی و قلبی دانش دانسته است.

### بررسی این استدلال شیخ

به نظر می رسد که این استدلال، مبتنی بر اثبات چند مقدمه است:

۱. دو آیه ۳ و ۴ علاوه بر دلالت بر معنای خویش، ناظر به ترتب هم باشد، یعنی بین مفاد این دو آیه ترتب زمانی باشد. بدین معنی که خداوند با آوردن این آیات بدین ترتیب، می خواهد بفهماند که از نظر زمانی هم خلقت، مقدم بر تعلیم بوده است.

اما اثبات این مدعا مقداری مشکل به نظر می رسد. بخصوص اینکه قرینه ای لفظی هم نداریم؛ مثلاً- کلمه «ثم» یا «فاء» که ترتب را می فهماند در بین دو آیه نیامده است. علاوه بر این که اگر این ترتب را بپذیریم، باید آیه ۱ و ۲ را هم که با این آیات دارای یک سیاق است، مترتب بر هم بدانیم؛ یعنی تعلیم قرآن را قبل از خلقت انسان بدانیم و ترتیب چنین باشد که ابتدا تعلیم قرآن، سپس خلقت انسان و پس از آن.

ص: ۹۳

---

۱- در چند سطر قبل از آنچه از شیخ بیان کردیم، مراد از «بیان» در «علمه البيان» را چنین معنی کرده است: «و قوله علمه البيان أي خلق فيه التمييز الذی بان به من سائر الحيوان». پس مراد از «بیان» به نظر شیخ همان فصل ممیز بین انسان از انواع دیگر حیوان است؛ یعنی قوه ناطقه.

آن، تعلیم بیان به انسان انجام گرفته است و ... که این بسیار مشکلتر می نماید، مگر اینکه تأویلاتی در این زمینه به کار رود.

۲. باید ابتدا اثبات شود که مراد از «البیان» که مفعول «علم» می باشد، تمام معارف و علوم باشد و به عبارتی، مراد از آن، «نطق» به معنای سخن گفتن و بیان لفظی نباشد، بلکه مراد از «بیان» در این جا نطق به معنای تعقل و همان ناطقیت مطرح در منطق ارسطویی باشد<sup>(۱)</sup> تا معنی چنین شود: به انسان یاد داد که چگونه به معرفت برسد و ....

۳. اثبات این مدعا که روح انسانی قبل از جسم وجود نداشته است و خلقت انسان با خلقت جسم او شروع می شود. به عبارتی، نظریه ای را بپذیریم که نفس انسان را جسمانیه الحدوث می داند. اما طبق نظریه ای که با استناد به آیاتی مثل آیه ذر<sup>(۲)</sup> و همچنین آیات نفخ روح<sup>(۳)</sup> می گوید انسان قبل از عالم جسمانی به صورت روحی مجرد در عالم ذر و ... وجود داشته است، دیگر این سخن و نظریه افلاطون است که ثابت می شود.

به هر حال، هر یک از دو مکتب، ادله ای دارند و باید ابتدا یکی را ترجیح داد و سپس موضع گیری کرد. اگر این سه مطلب اثبات شود، آیات فوق دلالت بر آنچه شیخ ادعا نموده است، دارد. البته خود شیخ این سه مقدمه را پذیرفته است.

مقدمه اول و ترتب بین آیات را پذیرفته است؛ زیرا در جمله تفسیری اش کلمه «ثم» را آورده است و فرموده: «... خلق الانسان غیر عالم ثم علمه البیان ...»<sup>(۴)</sup>

مقدمه دوم را نیز پذیرفته است که در پاورقی صفحات پیش آوردیم که تعریف شیخ از «البیان» همان ناطقیت است.

درباره مقدمه سوم هم شیخ معتقد است که انسان از عدم به وجود آمده است؛<sup>۳</sup>

ص: ۹۴

---

۱- شیخ طوسی چنین ادعایی دارد. (التبیان، ج ۹، ص ۴۶۳).

۲- اعراف / ۱۷۲. به آن آیه میثاق نیز می گویند.

۳- حجر / ۲۹؛ ص / ۷۲؛ سجده / ۹.

۴- التبیان، ج ۹، ص ۴۶۳.

چرا که در تفسیر آیه «خلق الانسان» چنین گفته است: «معناه انه الذی اخترع الانسان و اخرجه من العدم الی الوجود»<sup>(۱)</sup>.

### مراد از عقل، قلب و علم در نظر شیخ طوسی

جملاتی از شیخ در تفسیرش - التبیان - هست که بیانگر عقیده وی درباره عقل و علم و قلب است. به عقیده وی، اگر در همه جا نگوئیم، در مواردی مراد از عقل، همان علم است. تعقل همان تعلم است و مفهوم مخالف آن این می شود که علم بدون تعقل معنی ندارد. و این، ریشه کسانی را که عقل را تعطیل می کردند، می زند. به عنوان نمونه، کلماتی از وی را در تفسیر آیه ۴۶ سوره حج<sup>(۲)</sup> می آوریم:

در آن آیات، خداوند می فرماید: «چرا آنها در روی زمین به سیر و سیاحت نمی پردازند تا (عبرتها را ببینند و بیندیشند و استدلال کنند و صاحب قلبهایی شوند که با آن می اندیشند.»

شیخ چنین برداشت و اظهار نظر می نماید: «فیها دلالة علی أن العقل هو العلم.» معلوم می شود که مراد از عقل، همان علم است. «لان معنی - یعقلون بها - یعلمون بها مدلول ما یرون من العبرة»<sup>(۳)</sup>. یعنی وقتی در روی زمین سیر نمودند، به علمی دست می یابند. به عبرتها و سنن الهی درباره اقوام پیشین و ... پی می برند و قلب آنها آمادگی پذیرش حقایق را می یابد و ... پس مراد از «یعقلون بها» یعنی «یعلمون بها که با قلبشان به علمی دست می یابند.

سپس می فرماید: «و فیها دلالة علی أن القلب محل العقل و العلوم ...» بنابراین، ۶.

ص: ۹۵

۱- همان

۲- «افلم یسیروا فی الأرض فتکون لهم قلوب یعقلون بها»

۳- التبیان، ج ۷، ص ۳۲۶.

ظرف معارف و علوم، قلب است و این قلب، تجلی گاه حقایق و محل دریافت دانشهای بشری است. و سپس دلیل مدعا را چنین بیان می کند: «لأنه تعالی و صفها بانها هی التي تذهب عن ادراك الحق...» دلیل من بر این مدعا که قلب محل علوم است، این است که خداوند متعال در جاهای دیگر، قلب را چنین توصیف کرده است؛ مثلاً- در مواردی که نسبت کوری به برخی انسانها می دهد و می فرماید که دیگر نمی توانند حق را ادراک کنند. نسبت دادن کوری به قلب، در موردی صحیح است که قلب توان درک حقایق را داشته باشد و خلاصه این که عدم فهم و درک و سلب آن از جایی صحیح است که توانایی آن را دارا باشد.

به عبارتی، کوری و بینایی، تقابل عدم و ملکه دارند. پس وقتی خداوند به قلبی نسبت عدم فهم و درک می دهد،<sup>(۱)</sup> معلوم می شود که قلب محل معارف و مدرکات است، اما گاهی به دلایلی این توانایی از قلب سلب می شود. شیخ این مطلب را چنین بیان می کنند: «فلولا- أن التبیین یصح أن یحصل فیها لما وصفها بانها تعمل کما لا- یصح أن یصف الید و الرجل بذلک.»<sup>(۲)</sup> یعنی اگر تبیین و روشن شدن (نسبت به مجهولات که مراد همان ادراک است) و فهم و درک در قلبها صحیح نبود، دیگر خداوند نسبت کوری به قلب نمیداد؛ همچنان که این نسبت درباره دست و پا صحیح نیست. . .

عدم ملکه در موضعی صحیح است که شأنیت آن را داشته باشد که به ملکه متصف شود. پس اگر خداوند می گوید قلبهای آنان درک نمی کند، نمی فهمد و ... معلوم است که محل ادراک و فهم، و به عبارتی، ظرف علوم بشری، همان قلب است.

شیخ در مقاله ای تعریف عقل را همان علوم دانسته؛ با این فرق که عقل را به مجموعی از علوم اطلاق کرده است: «اعلم أن العقل عبارة عن مجموع علوم اذا ۲۶

ص: ۹۶

---

۱- آیاتی مثل: «لهم قلوب لا یفقهون بها» (اعراف / ۱۷۹) و یا آیه: «صه بکم عمی فهم لا یعقلون» (بقره / ۱۷۱)

۲- التبیان، ج ۷، ص ۳۲۶

اجتمعت سمیت عقلا...» یعنی بدان که عقل عبارت است از مجموعه علمی که وقتی با هم جمع شوند، عقل نامیده می شود. سپس مثال می زند به علم به واجبات زیادی، همانند: رد ودیعه و شکر منعم و ... و نیز قبیح قبیح: مثل ظلم، کذب، عبث و حسن بسیاری از محسنات، مثل عدل، احسان، صدق و ... (مستقلات عقلیه). سپس به وجه تسمیه این علوم به عقل اشاره می کند: «و سمیت هذه العلوم عقلا الامرین...»<sup>(۱)</sup>

به دو سبب این گونه علوم را عقل گویند:

۱. با بودن این علوم (عقل) دیگر (دارنده آن از قبیح عقلی امتناع می ورزد و به واجبات عقلی التزام خواهد داشت. (از باب تشبیه به عقال ناقه<sup>(۲)</sup> که نمی گذارد انسان به اشتباه برود).

۲. علوم استدلالی حاصل نمی شود مگر پس از آنکه مقدماتی قبل از آن بیاید؛ لذا آن را از باب تشبیه به عقال ناقه «عقل» نامیده اند.

شیخ در همین جا احکام عقلی را به سه دسته تقسیم می کند: ضرورت، امکان و امتناع. البته عبارت شیخ چنین است: «و قضایا العقول ثلاثه: واجب و جائز و مستحیل.»

در کتاب تمهید الأصول فی علم الکلام<sup>(۳)</sup> نیز همین عبارت را در دو جا آورده است:

و العقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان كامل العقل...»<sup>(۴)</sup> ۹.

ص: ۹۷

---

۱- الرسائل العشر، رساله اول با عنوان «المقدمه فی المدخل الی صناعه علم الکلام»، ص ۸۳. قابل ذکر است که این رساله املائی شیخ به عده ای از شاگردانش بوده است.

۲- طنابی که زانوهای شتر را در حال نشسته با آن می بندند تا فرار نکند و تحت کنترل باشد.

۳- شرحی است بر قسمت نظری رساله جمل العلم و العمل نوشته استاد شیخ، مرحوم سید مرتضی علم الهدی .

۴- تمهید الاصول، انتشارات دانشگاه تهران، با مقدمه و تصحیح دکتر عبدالمحسن مشکوه الدینی، ص ۱۶۹، ۱۰۹.



و نیز در تعریف علم چنین می گوید: «و العلم هو اعتقاد واقع علی وجهه»<sup>(۱)</sup>

## روش شیخ طوسی در شروع بحث های کلامی

### روش سلف:

چنانچه به آثار کلامی قبل از شیخ و حتی هم زمان و پس از شیخ مراجعه شود، ملاحظه خواهد شد که اولین مسأله کلامی و عقیدتی که مورد بحث قرار می گیرد، «تکلیف» و «الزاماتی» است بر انسان و اینکه وظیفه اول هر انسان مکلف، مثلاً معرفت و خداشناسی است.

قاضی عبدالجبار معتزلی چنین معتقد است: «... اول ما أوجب الله على الانسان هو النظر المؤدى إلى معرفه الله.»<sup>(۲)</sup> یعنی اولین چیزی را که خداوند بر انسان واجب و الزام نموده است، اندیشه و تفکراتی است که وی را به شناخت خدا برساند.

خود شیخ در یک رساله کلامی به نام مسائل کلامیه سی مسأله کلامی را بیان کرده است که اولین آنها این است:

«معرفه الله تعالی واجبه علی کل مکلف، بدلیل انه منعم فیجب شکره فتجب معرفته»<sup>(۳)</sup>.

یعنی بر هر مکلفی واجب است که خدا را بشناسد؛ زیرا خداوند منعم است و عقل می گوید که شکر منعم واجب است. پس شناختش واجب می گردد.

به هر حال، ابتدا به یک تکلیف و الزامی از سوی خداوند استناد می نمودند و با ۹۳

ص: ۹۸

---

۱- همان، ص ۱۰۹.

۲- عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۳۹.

۳- الرسائل العشر، ص ۹۳.

آن خداشناسی را واجب می دانستند. البته فرقی بین کلام قاضی عبدالجبار و شیخ طوسی مشهود است و آن اینکه عبدالجبار وجوب نظر و اندیشه در معرفه الله را به خداوند نسبت داده است که خدا این مهم را واجب نموده است. یعنی چون خدا بر ما تکلیف نموده، پس بر ما لازم است که او را بشناسیم و این واجب او و دستورش را عملی نماییم و... در حالی که شیخ دلیل این وجوب را از مستقلات عقلیه می داند و استدلال عقلی برای این وجوب ذکر می کند که چون خداوند به ما نعمتهایی ارزانی داشته، بر ما واجب است او را سپاسگزار باشیم و چگونه می شود شخصی را شناسیم و در عین حال، به نحو خوبی از او سپاسگزاری کرده و شکرگزارش باشیم؟ این نمی شود، پس معرفتش واجب است. چه بسا که شیخ اشکالی را که بیان خواهیم نمود، به روش شیخ مفید حل نموده باشد. (۱)

### اشکالی بر روش سلف

اندیشمندانی چون شیخ الطائفه که در آن زمان طرفدار نظر و استدلال بودند و در مقابل اشاعره و أهل الحدیث بودند، حتی از معتزله هم خرده گرفتند و گفتند اگر قرار است بحث عقلی و نظری داشته باشیم و از راه اندیشه به این مهم برسیم، و چنانچه برای پیمودن این راه خطیر وسیله ای چون عقل لازم است، پس بهتر آن است که در همه مراحل از این وسیله بهره گرفته و از آن غافل نشویم. حتی در ایرادات و اشکالاتی که خود عقل در این طریق بر ما می گیرد، عقل باید اقناع شود و نوعی بی طرفی را پیشه سازیم که لازمه وصول به حق است و ....

لذا در همین ابتدای راه با یک اشکال عقلانی مواجه شدند و با شجاعت آن را مطرح نمودند. و آن اینکه: شروع بحث با مطلب «اول ما یجب علی المکلف» و د.

ص: ۹۹

---

۱- یعنی هم روش سلف را ترک ننموده و هم بدین صورت رفع اشکال نموده است. اشکال و جواب آن خواهد آمد.

سپس بحث در معرفت خدا به عنوان اولین تکلیف و اثبات آن، خالی از اشکال نیست؛ زیرا مکلف وقتی تصور شدنی است که تکلیف کننده ای در نظر باشد و او را بپذیریم و واجب الاطاعه بدانیم و همه اینها فرع بر این است که آن منبع تکلیف را بشناسیم. به عبارتی، در این جا نوعی دور به نظر می رسد. بدین صورت که وجوب نظر و اندیشه از سوی خدا فرع بر این است که بپذیریم ما مکلف به واجبات و محرّماتی هستیم. و آن هم فرع بر این است که خدا را بشناسیم. وقتی او را شناختیم، می پذیریم که در مقابل او تکلیفی داریم و یکی از آنها و مهمترین آنها این است که در راه معرفت او گام برداریم و ... که این دور است.

این اشکال به نحو دیگری هم قابل طرح است و آن اینکه اصلا وجوب معرفت خداوند به عنوان تکلیفی از ناحیه او، این اشکال را دارد، و اگر چنین اوامری از خداوند باشد، باید حمل بر ارشاد و بیان اهمیت موضوع کرد و الا همین اشکال مطرح می شود که تا خدا را نشناخته ایم، وجوب افعال و حرمت آنها از سوی او برای ما قابل پذیرش نیست و الزام آور نبوده و تضمین عملی ندارد.

شاید بگویند که ما این فصل را در اول بحثهای کلامی خویش می آوریم، اما برای مخاطبان مؤمن که خدا را پذیرفته اند و تکلیف الهی را لازم الاجرا می دانند، اما اشکال به قوت خویش باقی است که پس بحثهای بعدی هم برای آنها چندان لزومی ندارد و اثبات صانع و صفات او و بحث از تکلیف و مکلف برای این افراد، لغو خواهد بود.

شاید اولین کسی که به این اشکال پی برده و به نحوی سعی در رفع آن نموده است، سید مرتضی - علم الهدی (۱) - استاد شیخ و شاید هم مرحوم شیخ مفید (۲) بوده است و این تقدم، به قرینه قدمت و پیشی داشتن حیات شیخ مفید از سید مرتضی، قویتر به نظر می رسد. به هر حال، آنچه مسلم است این که آن دو بزرگوار بهق.

ص: ۱۰۰

---

۱- متوفی ۴۳۶ هـ.ق.

۲- متوفی ۴۱۳ هـ.ق.

این اشکال رسیده بودند و هر کدام به نحوی سعی در حل آن داشتند.

شیخ طوسی به هم با الهام گیری از آنها که اساتید وی بوده اند، این اشکال را در اول کتاب تمهید الاصول در شرح جمل العلم و العمل، آورده است که پس از بیان راه حل‌های ارائه شده از سوی دو استاد وی به آن هم اشاره می‌کنیم.

### شیخ مفید و حل این اشکال

شیخ مفید برای حل این دور یا الزام آور نبودن مسأله کلامی مذکور، شاید به خاطر احترام به پیشینیان و جمع بین روش آنها و آنچه صواب است و رفع اشکال از کلام آنها، در صدد بر نیامده که راه و روش اسلاف را بر هم زند و اولین بحث کلامی را از مسأله «اول ما یجب علی المکلف» تغییر دهد. بلکه همان را به عنوان اولین مسأله مطرح نموده است؛ با این تفاوت که تکلیف را در این جا نوعی تکلیف اخلاقی و بشری معنی نموده است، نه تکلیف از ناحیه خداوند. یعنی آنچه ابتدا بر انسان واجب است، یک واجب اخلاقی و درونی است و به حکم عقل، اول انسان لازم می‌داند که در پی معرفت خدا باشد. بنابراین، دستورات الهی هم که به نظر و استدلال و شناخت خدا سفارش می‌کند، نوعی تذکر و ارشاد به حکم عقل است، نه الزامی و مولوی تا دور پیش آید. به عبارتی دیگر، لزوم شناخت، عموماً و لزوم شناخت خدا، بالخصوص، از مستقلات عقلیه بوده است و حسن آن را عقل تشخیص می‌دهد که شرع هم امضا نموده است. (۱)

دفاع مارتین مکدر موت از قاضی عبدالجبار در مقابل شیخ مفید

مکدر موت می‌گوید:م.

ص: ۱۰۱

---

۱- مکدر موت - دانشمند معاصر - در کتاب اندیشه های کلامی شیخ مفید همین مطلب را راجع به قاضی عبدالجبار گفته است که در صفحات بعد اشاره ای به آن می‌کنیم.

عبدالجبار گفته است که نخستین وظیفه آدمی، استدلال کردن برای شناختن خداست. وی روا نمی‌دارد که گفته شود نخستین وظیفه آدمی شناختن خداست؛ چه نخست باید از طریق استدلال وجود خدا شناخته شود. (۱)

اما انگار این نکته روشن از نظر آقای مکدر موت مخفی مانده است که درست است قاضی عبدالجبار متعلق تکلیف نخستین ایشان را نظر و استدلال برای معرفت خدا قرار داده است، نه مستقیم خود معرفت خدا را، اما همان تکلیف را هم از ناحیه خدا می‌داند و به خدا استناد می‌دهد و چنین می‌گوید: «اول ما أوجب الله على الانسان هو النظر المؤدى الى معرفه الله...» (۲) یعنی اولین تکلیفی که خداوند به دوش انسانها نهاده است، استدلال است. پس اشکال سابق هنوز باقی می‌ماند که اول باید خدا را شناخت و سپس تکالیف او را پذیرفت.

### سید مرتضی و حل این اشکال

اما سید مرتضی اله برای رفع این نقیصه و اشکال، شهادت بیشتری به خرج داده است و با قاطعیت روش اسلاف را ترک و راه جدیدی پیشه ساخته است و طرحی نو در انداخته. او به جای شروع بحث کلامی خویش با مسأله پر مشکل «اول ما يجب على المكلف» ابتدا به بحث از حدوث اجسام پرداخته و اندک اندک خداوند را اثبات نموده است و ... مثلاً در کتاب جمل العلم و العمل در قسمت نظری آن، بعد از ایراد خطبه و حمد الهی چنین می‌آورد: «باب بیان ما يجب اعتقاده في ابواب التوحيد: الاجسام محدثه لانها ...» (۳).

ص: ۱۰۲

۱- مارتین مکدر موت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۸۰

۲- شرح الأصول الخمسه، ص ۳۹.

۳- نسخه ای از این قسمت کتاب در مقدمه کتاب تمهید الأصول فی علم الکلام به تصحیح عبدالمحسن مشکوه الدینی به چاپ رسیده است. (تمهید الاصول، صفحه نهم مقدمه، سطر ۹).

گر چه باز هم در ابتدا بحث تکلیف یک مکلف را عنوان باب قرار داده است، اما بلافاصله سخن از حدوث اجسام را پیش کشیده است. به همین خاطر شیخ طوسی در شرح این قسم از کتاب *جمل العلم و العمل* که آن را *تمهید الاصول فی علم الکلام* نام نهاده است، این کار سید مرتضی را تأیید نموده و دلیل آن را نیز بیان می کند.

### جایگاه بحث اثبات صانع در علم کلام از نظر شیخ الطائفه

همان طور که قبلاً اشاره کردیم مرحوم شیخ طوسی به این هم پی برد و این دور باطل را مردود دانسته و روش استادش سید مرتضی علم الهدی را بدین صورت تأیید می کند:

اعلم انه (۱) بقاء فی هذا الكتاب بالكلام فی حدوث الاجسام دون ذکر اول ما يجب علی المكلف من النظر حسب ما ذكره فی الذخیره و الملخص، لعله صحیحه لان الکلام فی ان النظر واجب و أن الله تعالی اوجب علیه معرفته فرع علی العلم بكونه مكلفه و هو لا يمكنه أن يعرف انه مكلف الا بعد معرفه الله تعالی و توحیده و عدله ... (۲)

ترجمه:

بدان که سید مرتضی این کتاب را با سخن درباره حدوث اجسام شروع نموده ۲.

ص: ۱۰۳

---

۱- ضمیر انه به سید مرتضی - علم الهدی - بر می گردد که در کتاب *جمل العلم و العمل* اولین بحث را در حدوث اجسام شروع کرده است.

۲- *تمهید الاصول*، ص ۲.

است، نه مسأله اولین وظیفه مکلف که مراد، نظر و اندیشه است. مثل آنچه در ذخیره و ملخص (۱) بیان کرده است. و چه بسا که همین صحیح باشد؛ زیرا بحث در این مطلب که نظر و اندیشه واجب است و اینکه خداوند متعال بر مکلف، معرفت خویش را واجب نموده است، (همگی) فرع بر این است که بپذیرد خودش مکلف است (و نسبت به خدایش وظایفی دارد) و پذیرش این مطلب برای شخص ممکن نیست، مگر پس از اینکه خدای متعال را بشناسد و توحید و عدل را بپذیرد و ....

این همان اشکال دور است که در صفحات قبل بیان شد. به نظر شیخ طوسی راه درست برای رفع این دور باطل که عقل آن را نمی پذیرد این است که جایگاه بحث اثبات صانع در علم کلام تغییر کند و این بحث، اولین جایگاه را به خود اختصاص دهد. ابتدا عقلا خدای متعال را اثبات کرده و بشناسیم و سپس توحید و عدل وی را که بیانگر حکمت و ... است. بعد خود به خود مطرح می شود که به ناچار چنین خدایی بندگان خویش را وا نمی گذارد و باید آنها را به راه درست و طریق هدایت و رشد راهنمایی نماید. و از طرفی ما بندگان او در مقابل این ارائه طریق، وظیفه داریم که به اوامر و نواهی او ملتزم گردیم و عمل کنیم. پس ما مکلف هستیم و حال که مکلف شدیم، اولین و مهمترین وظیفه ما نسبت به خدای خویش چه می تواند باشد؟ این جاست که بحث اهمیت معرفت مطرح می شود و خود می فهمیم که شناخت خدا چقدر مهم است و همان خدا، خودش نیز به آن اهمیت بسیار داده و در ردیف اولین واجبات بر ما قرار داده است. بنابراین، به نظر شیخ طوسی اولین بحث در علم کلام را اثبات صانع تشکیل می دهد و جایگاه این بحث در اول کلام است و همه چیز و همه مسائل دیگر علم کلام، مبتنی بر اثبات صانع است.

البته شیخ در کتاب الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد ترتیب دیگری را برای بحث .

ص: ۱۰۴

---

۱- دو کتاب دیگر سید مرتضی .

خویش اتخاذ نموده است که کتاب را به چند فصل تقسیم نموده است و گاه تعدادی از فصول را داخل یک قسم نموده است و آن قسمت از کتاب که مورد نظر ماست، بدین ترتیب تألیف شده است:

مقدمه ای کوتاه

فصل ۱: فیما یلزم المکلف معرفته؛ (درباره آنچه شناختش بر هر انسان بالغ عاقل لازم است).

فصل ۲: فی ذکر بیان ما یتوصل به الی ما ذکرناه؛ (درباره آنچه ما را به آن واجبات می رساند).

القسم الأول: مباحث التوحید

فصل ۱: فی ذکر بیان ما یؤدی النظر فیہ الی معرفه الله؛ (آنچه اندیشه در آن منجر به معرفت خدا می شود).

فصل ۲: فی اثبات صانع العالم و بیان صفاته؛ (در اثبات خدا و صفاتش).

می بینیم که در کتاب مذکور، شیخ طوسی به روش سلف احترام گذاشته و به همان شیوه مباحث کلامی خویش را آغاز نموده است، اما به دو دلیل، ایرادی که بیان کردیم بر ایشان وارد نیست:

اولاً: مراد ایشان از تکلیف مکلف در این مرحله، تکلیف الهی و تعبدی نیست، بلکه تکلیفی است که عقل آن را تشخیص می دهد و از مستقلات عقلیه می باشد و یا واجب اخلاقی و فطری انسانی است. پس دور لازم نمی آید. به عبارتی، در این جا شیخ طوسی بر خلاف کتاب تمهید الأصول، به شیوه شیخ مفید عمل نموده است و در حقیقت، ارادت خویش را به هر دو استاد ابراز نموده است (۱) و ضمناً هر دو راه را تأیید نموده و بلاشکال دانسته است.ت.

ص: ۱۰۵

---

۱- یعنی در کتاب تمهید الأصول به شیوه سید مرتضی و در کتاب الاقتصاد به شیوه شیخ مفید عمل نموده است و عملاً هر دو راه را تأیید نموده و به هر دو استاد خویش ارج نهاده است.



ثانیا: تاریخ تألیف کتاب الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد آن گونه که از قراین پیداست، مقدم است بر تألیف کتاب شرح جمل العلم و العمل که همان تمهید الاصول نام گرفته است. معمولا نظرات نهایی یک شخص را ملاک قرار داده و آن را ناسخ و یا مفر و یا مخصص کلمات گذشته اش می دانند. پس ملاک مذکور، حاکی از آن است که نظر نهایی شیخ طوسی آن است که در کتاب تمهید الاصول آمده است و روش سید مرتضی را صحیح دانسته است.

آنچه گذشت، پیش در آمدی بود بر نظرات شیخ درباره بحث «اثبات صانع» که ناتمام است و اتمام آن خارج از وسع این مقاله می باشد. امید که توفیق و مجالی دیگر دست دهد تا به تکمیل و تتمیم مقال پردازیم. ان شاء الله

ص: ۱۰۶

یکی از مباحث مهم کلامی - فلسفی اوصاف باری تعالی است و در این میان، صفت علم از جایگاه ویژه ای برخوردار است که میدان وسیعی از تضارب آرا و اندیشه ها را به نمایش گذاشته است. در این گفتار برآنیم که علم الهی را از دیدگاه شیخ طوسی بررسی کنیم و از آن جا که بحث از علم واجب، بحث از صفت واجب است، یک نگاه اجمالی به دیگر اوصاف باری تعالی نیز انداخته شده است.

پس از بیان مطالبی درباره اوصاف حق تعالی، علم الهی از دیدگاه شیخ طوسی بطور مبسوط مطرح شده و در حد توان، همه زوایای این بحث مورد دقت قرار گرفته است. در صورت لزوم، از نظرات دیگر اندیشمندان اسلامی - اعم از کلامی و فلسفی - نیز بهره برده ایم.

«الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلی النور»

فرق اسم و صفت

عده ای گفته اند که نسبت بین اسم و صفت، عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنی که هر صفتی اسم است، لکن هر اسمی صفت نیست. از این رو در تعریف صفت گفته اند: صفت عبارت است از اسمی که مخصص مسما و مفید معنی در مسما باشد؛ مثل این که می گوییم: زید عالم یا عاقل است. اما اسم، نه مخصص است و نه مفید معنی. و علامت صفت بودن یک اسم این است که نسبت صدق و کذب می پذیرد؛ به خلاف اسمی که صفت نیست. (۱)

برخی دیگر، مطلب را طوری دیگر بیان کرده اند و گفته اند: ما دو نوع اسم داریم، یک دسته اسمهایی هستند که مانند القاب محض، مفید هیچگونه معنایی در مسما نیستند، بلکه صرفاً برای اشاره به مسما به کار می روند و اسمهایی هم داریم که بیانگر یک نوع ویژگی در مسما هستند.

دسته اول را اسم و دسته دوم را صفت گفته اند و علامت صفت بودن یک اسم این است که بر خداوند اطلاق می شود. (۲)

شیخ طوسی می فرماید: صفت در عرف متکلمان عبارت است از چیزی که موصوف به آن اشاره دارد؛ یعنی صفت عبارت است از اسمی که حکایت از یک ۲.

ص: ۱۰۸

---

۱- ان الصفه ما كان من الأسماء مخصصه، مفیده مثل زبد العاقل و ليس الاسم كذلك، فكل صفه اسم و ليس كل اسم صفه ... و يقع الكذب و الصدق في الصفه و لا يقع ذلك في الاسم. (ابوهلال عسکری، الفروق اللغویه، امور فرهنگی آستان قدس رضوی، ج ۱، ص ۳۲).

۲- عثمان عبدالکریم، نظریه التکلیف، ص ۱۶۵؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۷۲.

ویژگی در موصوف می کند. (۱) بنابراین، شیخ با دو قول قبلی، هم عقیده اند.

شیخ مفید می فرماید: در حقیقت، صفت آن است که از معنای مستفاد از اختصاص موصوف و شرکای آن در آن خبر می دهد. و صفت این چنین نخواهد بود، مگر این که به شکل گفتار یا نوشتار درآید تا بر چیزی که نطق بر آن دلالت دارد، دلالت کند. (۲)

خلاصه آنچه در بیان فرق اسم و صفت گفته شد، این است که صفت، همیشه بیانگر یک ویژگی در موصوف خود است، ولی اسم از چنین خاصیتی بی بهره است و صرفاً برای اشاره به مسما به کار می رود و نظر شیخ نیز همین است.

### فرق صفت با وصف

سؤال دیگری که می تواند مطرح باشد، این است که آیا فرقی بین صفت و وصف هست یا نه؟ شیخ الطائفه وصف و صفت را یک چیز می داند؛ آنجا که می گوید: صفت و وصف در لغت، دو مصدرند به یک معنی. چنانکه گفته اند: «وصفت الشيء اصفه وصفا و صفه». (۳)

معتزله هم با شیخ هم عقیده اند و گفته اند که وصف و صفت، هر دو قول واصف است. اما گروه اشاعره بین صفت و وصف فرق قائل شده اند و معتقدند که صفت آن چیزی است که موصوف آن را ایجاد کرده یا کسب کرده و یا برایش حاصل است، اما وصف عبارت است از گفتار توصیف کننده درباره خدا یا غیره. ۹.

ص: ۱۰۹

۱- قد يعبر بالصفه عن الأمر الذي عليه الموصوف. (شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۷۹).

۲- ان الصفه في الحقيقه ما أنبأت عن معنى مستفاد؛ يخص الموصوف و ماشاره فيه و لا يكون ذلك كذلك .... (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۲).

۳- شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۷۹.

خدا؛ به این بیان که بگوید خداوند عادل یا عالم است، یا زید عادل است. (۱)

### فرق صفات و اسماء باری تعالی

آنچه گذشت، فرق اسم و صفت به طور عام بود، اما فرق اسماء و صفات باری تعالی را بگونه ای دیگر بیان کرده اند و آن اینکه مصادر اوصاف باری تعالی را؛ مثل علم، قدرت و حیات، صفات نام گذاری کرده اند، اما مشتقات آنها را؛ مثل عالم، قادر و حی، اسماء الله نامیده اند. (۲)

### تقسیمات صفات واجب

اولین تقسیمی که در صفات واجب می آورند، تقسیم اوصاف واجب تعالی به ثبوتی و سلبی است و صفات ثبوتی، یا عین ذاتند و یا خارج از ذات. هر صفتی که اتصاف واجب تعالی به آن، بدون در پی داشتن نقص موجب کمالش باشد، صفت ثبوتیه واجب نامیده می شود و هر صفتی که اتصاف باری تعالی به آن، موجب کمال واجب تعالی نباشد و یا موجب کمال ملازم با نقص باشد، آن را صفت سلبی می گویند. (۳)

ص: ۱۱۰

- 
- ۱- فالأشاعره یميزون بين الضفه و الوصف فالصفه عندهم شیء یوجد بالموصوف او یکون له او یکسبه الوصف. اما الوصف فهو قول الواصف الله أو لغيره بائه حی. (عثمان عبدالکریم، نظریه التکلیف، ص ۱۶۹).
  - ۲- ملا عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۴۰.
  - ۳- اقتباس از (شناخت محدود، شناخت صفات خدا، جعفر سبحانی، ص ۱۳)

چنانکه اشاره شد، صفات ثبوتی دو نوع است: یا عین ذاتند و یا بیرون از آن. به عبارت دیگر، صفات ثبوتی، یا صفت ذات است، یا صفت فعل.

صفات ثبوتی ای که عین ذاتند (صفات ذاتی) هرچند از نظر مفهوم، هریک غیر از دیگری و همه غیر از ذاتند، ولی از نظر حقیقت و مصداق خارجی، عین هم و عین ذاتند. پس تفاوتی که بین خود اوصاف و بین اوصاف و ذات است، در مفهوم است، نه در حقیقت و مصداق خارجی.

همه صفات ثبوتی خارج از ذات که صفات فعلیه نامیده می شود، به یک وصف اضافی که همان صفت قومیت واجب تعالی باشد، برمی گردد و قیومیت واجب هم به قدرت واجب که صفت ذات است، برمی گردد؛ یعنی ریشه همه اوصاف فعلیه، اضافه قیومیت حق تعالی است و قیومیت حق، قدرت حق است و قدرت حق، عین ذات حق است.

صفات سلبیه نیز در نهایت به یک وصف برمی گردد. حقیقت هریک از صفات سلبی، سلب یک نقص از حق تعالی است و چون تمام نقصها ناشی از امکان است، پس تمام صفات سلبی به سلب امکان برمی گردد و بازگشت سلب امکان به شدت و تأکید و وجوب است. به عبارت دیگر، چون در واجب، جایی برای هیچ امکانی نیست، پس امکان مسلوب است و لازمه سلب امکان، سلب همه نقایص است. در نتیجه، تمام صفات سلبیه که صفات تقدیس و جلال نام دارد، به سلب امکان برمی گردد و منشأ سلب امکان، شدت و تأکید وجود واجب تعالی است.

صدرالمتألهین در این باره می گوید:

صفات واجب تعالی یا ثبوتی است و یا سلبی، و در قرآن از این دو نوع به «تبارک اسم ربك ذو الجلال و الاکرام» تعبیر شده است. صفات جلال بیانگر این حقیقت است که ذات اقدس خداوند، اجل از آن است که همانند دیگران باشد و صفت

جمال، مفهوم این معنی است که خداوند دارای کرامت است. گروه اول از اوصاف سلویه به معنای سلب از نقصها و عدمهاست که جمیع آن به سلب واحد برمی گردد که همان سلب امکان است و گروه دوم به دو قسم تقسیم می شود: حقیقیه؛ مثل علم و حیات و اضافیه؛ مثل خالقیت و رازقیت ... و این قسم آخر به یک اضافه بر می گردد که عبارت است از اضافه قیومیت حق تعالی. (۱)

شیخ طوسی چون دیگران، اوصاف واجب تعالی را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرده است؛ آن جا که در تفسیر آیه شریفه «تنزیل من حکیم علیم» فرموده است:

حکیم کسی است که تمام افعال او دارای حکمت باشد. بنابراین، حکیم صفت فعل خواهد بود، اما اگر حکیم را به معنای عالم بگیریم (عالم آن کسی است که به تمام اشیا و احکام آنها آگاه باشد) در این صورت، صفت ذات خواهد بود. (۲)

### تقسیمی دیگر

در تقسیم بندی دیگری، اوصاف ثبوتی را سه دسته می دانند:

الف) حقیقیه محضه، و آن عبارت است از اوصافی که نه در مفهومش اضافه معتبر است و نه عارض آن می شود. به عبارت دیگر، اوصافی است که نه تحقق صفت و نه ترتب آثار، متوقف بر تحقق چیز دیگری که مضایف با صفت باشد، نیست؛ مثل حیات.

ب) اضافه محضه، و آن، صفتی است که هم مفهومش مفهوم اضافی است و ۸.

ص: ۱۱۲

---

۱- عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش دوم از جلد ۶، ص ۳۳۳ به بعد؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۱۸.

۲- تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۱۳۲؛ یادنامه شیخ طوسی، ج ۳، ص ۵۴۸.

هم ترتب اثر آن، متوقف بر تحقق چیز دیگری که مضایف صفت است، می باشد؛ مثل خالقیت و رازقیت.

ج) حقیقه ذات الاضافه، و آن صفتی است که اضافه در مفهومش معتبر نباشد، اما عارض آن شود؛ یعنی صفت در تحقق، متوقف بر چیزی نباشد، ولی در ترتب اثر، متوقف بر چیزی باشد؛ مثل عالمیت و قادریت.

درباره تقسیم اخیر، بیان صریح و روشنی در آثار شیخ دیده نمی شود.

### صفاتی که عین ذات است

از میان اوصاف سه گانه ای که ذکر شد، قسم اول که حقیقه محضه و قسم سوم که حقیقه ذات الاضافه بود، عین ذات واجب است. حقیقه محضه که روشن است، اما علت اینکه حقیقه ذات الاضافه عین ذات واجب می باشد، این است که اضافه در این قسم، بعد از کمال و تمامیت ذات، حاصل می شود. (۱)

### صفات ذات و فعل

صفت ذات، آن است که با قطع نظر از ماعدای ذات، از ذات انتزاع می شود؛ چنانکه بزرگان این فن فرموده اند: «و هی التی یکفی فی انتزاعها فرض الذات فحسب.»، اما صفت فعل، آن است که با فرض غیر ذات، از ذات انتزاع می شود؛ چنانکه گفته اند: و هی التی ینتزع متوقفا علی فرض الغیر. (۲) ۵.

ص: ۱۱۳

---

۱- عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۴۶؛ ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۹۵.

۲- محمدحسین طباطبایی، نهایه الحکمه، ص ۲۸۴؛ گوهر مراد، ص ۲۴۶؛ مبدأ و معاد، ص ۹۵.



در این زمینه معیارهای متعددی بیان شده است. بهترین آنها این است که گفته شود هر صفتی که با قطع نظر از غیر ذات، از ذات انتزاع می شود، صفت ذات است و در غیر این صورت، صفت فعل خواهد بود.

### صفات واجب، مترادف نیستند

عده ای گمان کرده اند که معنای عینیت صفات واجب با ذات این است که اوصاف، مترادفند. اما شیخ الطائفه در آثار کلامی اش، اوصاف ذاتی باری تعالی را از نظر مفهوم، مغایر می داند، نه مترادف. شاهد ما بر این مدعا این است که ایشان هر وصفی را به طور جداگانه مورد بحث قرار داده و برای هر کدام، معنای خاصی ذکر کرده است که با معنای دیگر اوصاف، مغایر است. البته این نظریه اختصاص به شیخ ندارد، بلکه جمهور حکما و متکلمان، قائل به آنند؛ از جمله ملاصدرا در جایی که می فرماید: مقتضای باریک اندیشی و ژرف نگری درباره صفات واجب این است که نه الفاظ آنها مترادف است تا در نتیجه، مشترک لفظی باشند و نه مفاهیم آنها واحد است و نه ذات واجب، فقط به بعض آنها متصف است. بلکه الفاظ آنها مباین است؛ چون مفاهیم آنها متغایر است، ولی مصادیق همه آنها به وجود واحد، موجودند ... یعنی ذات واجب تعالی بعینه موجود است، بذاته علم است، بنفسه، قدرت است و بتمامه، حیات است.

ملاصدرا برای ابطال این نظریه (که اوصاف واجب تعالی مترادفند) چنین استدلال می کند: اگر بگوییم صفات واجب، مترادفند، لازمه آن، تعطیل ذات واجب تعالی از کمالات وجودی است؛ زیرا وقتی اوصاف باری تعالی مترادف باشد، معنی و محکی عنه آنها تنها ذات واجب تعالی خواهد بود؛ پس باید اوصاف از هیچگونه ویژگی (و کمالی) و رای ذات، حکایت نکنند و این، همان تعطیل ذات

واجب از کمالات وجودی است که باطل می باشد.

علاوه بر این، لازمه آن، تعطیل عقول از معرفت اسماء و صفات الهی نیز خواهد بود؛ زیرا وقتی که گفتیم ذات حق تعالی عاری از صفات کمال و کمالات وجودی است، دیگر مجالی برای درک عقل باقی نخواهد ماند؛ چه اینکه عقل، باری تعالی را از طریق اسماء و صفات می شناسد و طبق فرض، اسماء و صفاتی برای حق تعالی نیست. پس برای این که این محذورات پیش نیاید، باید بگوییم: صفات واجب، مترادف نیستند و حق تعالی در حد ذات، واجد همه کمالات وجوده است و عقل نیز در حد توان، آنها را درک می کند.

از آنچه گذشت، این نتیجه به دست می آید که معنای عینیت صفات واجب با ذات، مترادف بودن صفات نیست، بلکه معنای آن، این است که این صفات حق تعالی، از نظر مفهوم، متکثر و متغایرنند، اما از نظر مصداق، همه به یک وجود، موجودند. (۱)

### آراء و نظرات درباره صفات

در این که آیا صفات ذاتی واجب تعالی، عین ذات است یا غیر ذات و اگر غیر ذات است، قدیم است یا حادث، آراء مختلفی ارائه شده است. همان طور که قبلاً اشاره شد، نظر شیخ طوسی و علمای شیعه این است که صفات ذاتی واجب تعالی عین ذات متعالی است. شیخ در تفسیر آیه شریفه «و فوق کل ذی علم علیم» فرموده است: طبق این آیه، اگر صفات ذات، عین ذات واجب تعالی نباشد، لازم می آید که.

ص: ۱۱۵

---

۱- بل الحق فی معنی کون صفاته عین ذاته، أن هذه الصفات المتكثرة الكمالیه كلها موجوده بوجود ذات الاحدیة بمعنی انه لیس فی الوجود ذاته تعالی متمیزه عن صفته، بحیث یكون كل واحد منها شخصاً علی حده. (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۴۵).

فوق واجب تعالی، علیمی باشد و لازم، باطل است. (۱)

اما برخی (اشاعره) عقیده دارند که صفات ذات، زاید بر ذات و در عین حال، لازم ذات است و چون ذات، قدیم است، اوصاف که لوازم ویاند نیز قدیمند.

عده ای نیز (کرامیه) معتقدند که اوصاف حق تعالی زاید بر ذات و حادثند. و جمعی دیگر (معتزله) می گویند که معنای انصاف واجب تعالی به صفاتش، این است که افعال صادره از حضرتش، همانند فعل کسی است که متصف به صفتی باشد؛ مثلاً وقتی که می گوئیم خداوند عالم است، بدین معنی است که فعل صادره از آن حضرت، دارای اتقان و احکام است؛ همان طور که شخص متصف به صفت علم، چنین است. (۲)

### نقد و بررسی اجمالی دیدگاهها درباره صفات

مهمترین نظراتی که در این باب ابراز شده، سه دیدگاه است؛ یعنی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره.

اشاعره: چنانکه گذشت، اشعری ها می گویند خداوند دارای اوصاف قدیم است. هدف اشعری ها این بوده است که یک معنای واقعی برای صفاتی که در قرآن برای خدا آمده است، اثبات کنند. آنان خداوند را به افرادی تشبیه کردند که دارای این گونه اوصافند. از این رو آنان را «مشبهه» گویند.

بطلان قول اشعری ها به این است که لازمه قول آنها، یا تعدد قدماست، یا اعتقاد به وجود موجوداتی که نه واجبند و نه ممکن، که هر دو لازم، باطل است..)

ص: ۱۱۶

---

۱- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۱۴۲ و ج ۳، ص ۳۹۶ و ۴۸۴ و ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۶، ص ۱۷۵ و ۱۹۹.

۲- ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۲۸۷. فانهم ینفون حقایق الصفات عن ذاته لکن یترتب علی ذاته ما یترتب علی ذوی الصفات .... (شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۵).

معتزله: در حقیقت، چون معتزله نسبت به احدیت واجب تعالی حساس بودند، ناچار بودند صفات واجب را رد کنند، و چون نمی توانستند صفات را به طور مطلق رد کنند؛ چرا که بر خلاف کتاب و سنت بود، گفتند: علم به معنایی که در ماسوی الله به کار می رود، از مختصات ممکنات است و واجب تعالی در مرتبه ذات، فاقد این صفات است، اما بر ذاتش آثار این صفات مترتب می شود. این همان قول معروف نیابت ذات از صفات است.

خلاصه این که معتزله قائل به نفی صفات شده اند و اسناد صفات ذات به خدای تعالی را نوعی مجاز تلقی کرده اند و انگیزه آنها، تأکید بر تنزیه خداوند و نفی هر گونه تشابه میان خدا و خلق بوده است.

این نظریه هم باطل است؛ زیرا لازمه آن، این است که باری تعالی فاقد کمالات وجودی باشد. چون هر گاه گفته شود که این اوصاف به طور مجاز بر خداوند اطلاق می شود، بدین معنی خواهد بود که خداوند در مرتبه ذات، مصداق واقعی این اوصاف کماله نیست. پس ذات حق تعالی خالی از هر گونه کمالات وجودی است. و این، الحاد در اوصاف حق تعالی است.

امامیه: گذشت که شیعه عقیده دارند صفات ذاتیه واجب، عین ذات واجبند. یعنی همه اوصاف ذاتیه حق تعالی مفاهیمی است که از مصداق واحد انتزاع می شود. چنانکه فارابی گفته است: «واجب تعالی وجود کله، وجوب کله، علم کله، قدره کله، حیا کله» (۱) و حق هم همین قول است. ۱.

ص: ۱۱۷

در اینکه خداوند متعال، عالم است، هیچ گونه اختلافی میان حکما و متکلمان نیست و همه مذاهب اسلامی قبول دارند که علم از صفات ذاتی و کمالی واجب تعالی است و ذات باری تعالی، این کمال را به نحو برتر داراست. اما در نحوه تعلق علم حق تعالی به ماعدا، اختلاف کرده اند که ما بعدا به آراء مختلف در این زمینه خواهیم پرداخت. پیش از آن باید دید که حقیقت علم (به طور مطلق) چیست و تعریف آن کدام است؟

در این که آیا علم، نظری است و تعریف می پذیرد یا بدیهی است و غیرقابل تعریف، سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: علم یک امر ضروری و غیرقابل تعریف است. از برخی آثار فخر رازی برمی آید که او از این دیدگاه جانبداری می کند. (۱)

دیدگاه دوم: امام الحرمین و غزالی مطرح کرده اند که علم یک امر نظری است، ولیکن تعریف آن مشکل به نظر می رسد. (۲)

دیدگاه سوم: شیخ طوسی و عده دیگری معتقدند که علم، یک امر نظری و قابل تعریف است:

اعتقاد بر دو گونه است: اگر اعتقاد، همراه با آرامش نفس باشد، آن را علم گویند و اگر خالی از آرامش باشد، آن را تقلید و تنحیت خوانند. از همین رو علم را چنین تعریف کرده اند: علم عبارت از چیزی است که سبب آرامش نفس باشد. (۳)

ص: ۱۱۸

---

۱- امام فخر رازی، مباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۵۱.

۲- همان

۳- و قد یقع الاعتقاد علی وجه فیکون علماً و هو اذا کان معتقداً علی ما تناله الاعتقاد مع سکون النفس و لاجل ذلك یحد العلم بانه ما اقتضى سکون النفس. (شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۷۴).

تعریفی را که شیخ برای عالم بیان کرده است نیز نشان می دهد که ایشان علم را نظری می دانند، نه بدیهی. ایشان در تعریف عالم می گویند: «عالم کسی است که کاری را که بر آن قدرت دارد، استوار انجام دهد.»<sup>(۱)</sup> از این تعریف استفاده می شود که به نظر ایشان، علم عبارت است از خصوصیتی که دارنده آن، کار را استوار انجام می دهد.

پس نظر شیخ این است که علم، یک امر نظری و تعریف پذیر است، ولیکن باید توجه داشت که نظریه مذکور، اختصاص به مرحوم شیخ ندارد، بلکه علمای شیعه و معتزلیان معاصر ایشان نیز به همین دیدگاه معتقد بودند و می گفتند که علم عبارت است از اعتقاد به شیء، همان طور که هست و با اطمینان نفس.<sup>(۲)</sup>

چند تعریف دیگر از علم، بیان شده است که ذیلا به برخی از آنها اشاره می شود:

الف) شناخت معلوم، همان طور که هست. (ابوبکر باقلانی و جوینی)<sup>(۳)</sup>

ب) چیزی که سبب می شود دارنده آن را عالم گویند. (ابی الحسن الأشعری)<sup>(۴)</sup>

ج) حصول صورت شیء در عقل؛ یعنی علم، تمثیل ماهیت مدرک در نفس مدرک است. (حکما)<sup>(۵)</sup>

د) صفتی است که باعث می شود محل آن (عالم) بین معانی تمیز بدهد. به گونه ای که احتمال نقیض آن نرود. (ایجی)<sup>(۶)</sup>

هـ) اعتقاد جازمی که مطابق واقع است. (الجرجانی)<sup>(۱۱)</sup>

ص: ۱۱۹

---

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲؛ الاقتصاد، ص ۵۴.

۲- هو اعتقاد الشیء علی ما هو به مع توطین النفس. (الارشاد، ص ۳۳).

۳- انه معرفه المعلوم علی ما هو به. (فخر رازی، مباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۵۰).

۴- هو الذی یوجب کون من قام به عالمه. (همان)

۵- هو حصول حقیقه مجردة عن غواش الجسمانیة. (ابن سینا، رسائل، ص ۲۴۸).

۶- قاضی عضدالدین، المواقف، ص ۹-۱۱

(و) حصول ماهیت اشیا‌یی که مجرد از مواد خارجی است را در نفس ما، علم گویند. (ملاصدرا) (۱)

این تعدادی از تعاریفی بود که در این باب آمده است و همه این تعاریف، مبتنی بر نظری بودن علم است و مختار شیخ نیز همین بود.

ایرادی که بر این تعاریف وارد است، این است که این تعاریف، جامع افراد نیست؛ زیرا شامل علم واجب تعالی به ذات، معلومات و به اشیا، قبل از ایجاد نمی شود.

کسانی که علم را بدیهی و غیرقابل تعریف می دانند، دو علت برای مدعای خود بیان کرده اند:

اولاً: عامل امتیاز هر شیء از غیرش، علم است و هر چیزی که سبب امتیاز اشیا از یکدیگر باشد، لامحاله، خودش ممتاز خواهد بود. پس علم، به خودی خود، ممتاز خواهد بود.

ثانیاً: علم از هر چیزی که معرف علم قرار داده شود، اعرف است؛ زیرا علم، یک حالت نفسانی است که شخص زنده، بدون اینکه آن را با حالت دیگر نفس اشتباه بگیرد، آن را وجدان می کند و حال اینکه هر مفهومی که معرف علم قرار گیرد، این گونه نیست.

### حقیقت علم از دیدگاه حکما و متکلمان

اکنون، گام را اندکی از دایره تعریف، فراتر نهاده و این سؤال را مطرح می کنیم که وقتی یک شخص به چیزی علم پیدا می کند، چه اتفاقی می افتد و چه پدیده ای رخ می نماید؟ به عبارت دیگر، حقیقت واقعی و وجود خارجی علم، چیست؟

ص: ۱۲۰

---

۱- هو عبارة عن حصول ماهياتها عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية. (تعلیقه شفا، ص ۱۲۶).

در پرسش از ماهیت شیء (در باب تعریفات) همیشه اجزای تحلیلی و عقلانی اشیا مورد توجه و دقت قرار می گیرد، اما هنگامی که حقیقت عینی اشیا مورد ارزیابی قرار می گیرد، توجه، معطوف به اجزای فیزیکی اشیا می باشد. سؤال کنونی ما این است که علم در عالم خارج، جزء کدام پدیده است و حقیقت علم در زمره کدام نوع از حقایق است؟

در توضیح این مطلب، باید به چند نکته توجه کرد:

الف) علم و ادراک، عبارت است از مجرد نسبت و اضافه مخصوصه<sup>(۱)</sup> (بین عالم و معلوم). جمع زیادی از حکما و متکلمان، این نظریه را ابراز کرده اند و در توضیح آن چنین گفته اند: زمانی که ما به یک شیء علم پیدا می کنیم، بین خود و آن شیء، نسبتی ویژه و اضافه ای خاص می یابیم. از این رو، مادامی که برای عالم، چیزی (معلوم) حاصل نشود، علم نیز حاصل شدنی نیست.

ب) جمهور فلاسفه بر آنند که علم، صفت حقیقی است؛ لذا در تعریف علم گفته اند: «علم عبارت است از حصول صورت معلوم در عالم»<sup>(۲)</sup>.

ج) اکثر متکلمان، علم را صفت حقیقی با اضافه مخصوصه می دانند و در تعریف آن گفته اند: «العلم صفة مخصوصه قائمه بذات العالم و لتلك الصفة تعلق بالمعلوم»<sup>(۳)</sup> و مقصودشان از «تعلق» نسبت و اضافه است. این گروه، قبول ندارند که مراد از صفت که در تعریف علم می آورند، صورت مساوی با ماهیت معلوم باشد (چنانکه فلاسفه گویند)، بلکه می گویند: صفتی که ما در تعریف علم می آوریم، دارای یک ماهیت خاص است که مخالف با ماهیت معلوم است. مع ذلك، بین این صفت و معلوم، یک نسبت مخصوص و معین برقرار است که ما آن را تعلقان

ص: ۱۲۱

---

۱- هو أن يكون العلم و الإدراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصه و اضافه مخصوصه. (فخر رازی، المطالب العالیه فی علم الالهی، ج ۳، ص ۱۰۳).

۲- همان، ص ۱۰۴؛ فخر رازی، مباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۵۰.

۳- همان



## اقسام علم

اولین تقسیمی که برای علم قائل شده اند، تقسیم آن به حصولی و حضوری است.

## علم حصولی

علم حصولی عبارت است از علمی که در آن، واقعیت خارجی، معلوم بنفسه نیست، بلکه به واسطه صورتی که مطابق با آن است، معلوم می گردد. و لذا گفته اند: علم حصولی عبارت است از علم به ماهیت اشیا. بنابراین، در این نوع از علم، واقعیت خارجی، معلوم بالعرض و صورت مطابق با آنکه در ذهن است، معلوم بالذات است.<sup>(۱)</sup>

در توضیح باید گفت که: وقتی انسان به خارج (مثلا به درختی) نگاه می کند، صورت درخت در ذهن او مرتسم می شود. در این جاست که پدیده ای به نام علم، تحقق می یابد؛ یعنی خود شخص، عالم و درخت، معلوم وی می گردد. اما باید توجه داشت که درخت، به خودی خود، معلوم نمی گردد، بلکه به واسطه همان صورتی که از آن در ذهن عالم نقش بسته است، معلوم می گردد. پس آنچه را که عالم، مستقیما با آن رابطه برقرار می کند، همان صورتی است که از معلوم خارجی در ذهن دارد و با وساطت آن صورت است که به موجود خارجی راه می یابد. پس آنچه بالذات، معلوم است، صورت و آنچه بالعرض معلوم است، شیء خارجی می باشد.<sup>۷</sup>

ص: ۱۲۲

---

۱- شرح مصطلحات فلسفی، ص ۲۴۱؛ جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۱، ص ۱۰۸؛ محمدحسین طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.

از تعاریفی که برای علم بیان شد و با توجه به تعریفی که برای علم حصولی ذکر شد، این نکته به دست می آید که همه این تعاریف، مربوط به علم حصولی است. از این رو، تعاریف مزبور به دلیل انحصار آنها در یک نوع از علم، ناقص است.

### علم حضوری

علم حضوری عبارت است از حضور مدرک (معلوم) نزد مدرک (عالم)، بدون واسطه هیچ چیز دیگری. به عبارت دیگر، علم حضوری عبارت است از علم به وجود اشیا. در برابر علم حصولی که عبارت بود از علم به ماهیت اشیا.

از تعریفی که برای علم حصولی و حضوری بیان شد، می توان استفاده کرد که علم به طور کلی، عبارت است از حضور معلوم در نزد عالم. این تعریف، شامل علم حصولی و حضوری و همه اقسام علم حاصل در واجب و ممکن می شود، منتهی حاضر در علم حصولی، صورت و ماهیت اشیا و در علم حضوری، وجود خارجی و واقعی معلوم، بدون واسطه است. (۱)

### تقسیمی دیگر

علم در تقسیمی دیگر، به فعلی و انفعالی تقسیم می شود. علم فعلی عبارت است از علمی که سبب و محصل وجود اشیا خارجی است؛ مثل علم واجب تعالی به مخلوقاتش و نیز، علم مهندس به نقشه یک ساختمان.

و علم انفعالی عبارت است از علمی که مستفاد از اعیان خارجی است؛ مثل علم ما به آسمان، زمین، آب و گیاه. اما علمی که نه فعلی است و نه انفعالی، علم ۸.

ص: ۱۲۳

حق تعالی به ذاتش می باشد. (۱)

امام فخر رازی می گوید: «التعقل لا یخلو إما أن یكون مبدأ لوجود الصورة المعقوله فی الخارج او لایكون و الاول یسمى فعلیه و الثانی انفعالیه.» (۲)

### دیدگاهها درباره علم واجب تعالی

تا به حال با تعریف و برخی از اقسام علم آشنا شدیم. حال باید بینیم که بزرگان اندیشه و صاحبان فکر در زمینه علم واجب تعالی (هم به ذات خویش و هم به ماسوایش) چه گفته اند و عقیده مرحوم شیخ کدام است؟

عقاید مختلفی در این زمینه ابراز شده است که ما به برخی از آنها اشاره می کنیم:

الف) خداوند، علیم به ذات خویش است، ولی از مخلوقاتش اطلاعی ندارد؛ زیرا ذات واجب تعالی ازلی و مخلوقاتش حادثند.

ب) معیار علم خداوند به ماسوایش همان عقول مجرد است. به این بیان که همه کمالات انواع، در این مثل به طور تفصیلی جمعند و خداوند به کمالات موجود در مثل، علم دارد، پس به همه ماسوایش علم دارد. (افلاطون)

در توضیح باید گفت که افلاطون، مناط علم تفصیلی واجب تعالی به ماسوایش را مثل عقلیه می داند و می گوید: اشیاایی که در عالم طبیعت موجودند، قبل از این وجود، معلوم حق تعالی بوده اند و معیار علم واجب تعالی همان وجودات مجردده ۵.

ص: ۱۲۴

---

۱- العلم منه ما هو فعلی و هو المحتمل للأشیاء الخارجیه، کعلم واجب الوجود بمخلوقاتہ و کما اذا تصورنا نقشاً لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا فی الخارج ما یطابقه و منه انفعالی و هو المستفاد من الأعیان الخارجیه کعلمنا بالسماء و الأرض ... و منه ما لیس احدهما کعلم واجب الوجود بذاته. (علامه حلی، کشف المراد، با تعلیقه حسن زاده آملی، ص ۲۲۹).

۲- مباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۶۵.

عقلی است که افراد همین طبایع محسوب می شوند؛ یعنی هر طبیعت نوعی که فردی مادی در جهان طبیعی دارند، فرد مجردی نیز در عالم عقول دارند و همان وجود مجرد عقلی، معیار علم واجب تعالی به ماسواش است. . .

ج) علم واجب به اشیا، حصولی است و حصول صورت اشیا برای واجب تعالی به نحو ارتسام صورتهای ذهنی در ذهن بوجه ثابت و کلی است؛ یعنی ماهیات اشیا قبل از وجود با همان نظامی که موجود می شوند، در ذات واجب تعالی به نحو ارتسام صور ذهنیه حاصل می شوند. (حکمای مشاء)

د) علم واجب به اشیا، حضوری است و وجود خارجی آنها به خواه مجرد یا مادی - مناط عالم بودن واجب تعالی به آنهاست (شیخ اشراق)؛ یعنی عین وجود خاص خارجی هر موجودی - اعم از مرکب یا بسیط و مجرد یا مادی □ علم خداوند است و عالم امکان، دفتر علم حق تعالی است و این علم، علم تفصیلی خداوند به اشیا، بعد از ایجاد می باشد و خداوند علاوه بر این علم، علم اجمالی هم به اشیا قبل از ایجادشان دارد و آن علم، به تبع، علم به ذات است. (۱)

ه) علم واجب به اشیا، حصولی است و حصول صور اشیا به نحو اتحاد ذات واجب با آن صورتهای علمی است، نه به نحو ارتسام صور ذهنی، تا زاید بر ذات باشد. (فرفیوس)

و علم واجب به اشیا، حصولی است. نه حضوری و زاید بر ذات است، نه عین آن. تصویر آن، این گونه است که صورتهای آنها در حال عدم، ثبوت خارجی دارند و همان صورتهای خارجی در حال عدمند که مصحح علم قبل از وجود معلومند. (معتزله)

این قول معروف است به «ثابتات ازلیه». صوفیه قائل به صورتهای علمی اشیا قبل از ایجادند و قول آنها معروف به «ثابتات علمی» است. ۶.

ص: ۱۲۵

از علم واجب به اشیا، به نحو اجمالی و حضوری است؛ زیرا علم او به ذات خویش، علم اجمالی به ممکنات است و با علم به ذات خود، عالم به همه ممکنات خواهد بود و این علم، حضوری است، نه حصولی. ولی علم تفصیلی واجب به اشیا، مقارن تحقق آنهاست که قهرا خارج از ذات است.

خلاصه این قول، آن است که واجب تعالی دو نوع علم دارد: علم اجمالی که مقدم بر اشیاست و عین ذات حق تعالی است و علم تفصیلی که مقارن تحقق و وجود اشیاست.

حال باید دید که محقق طوسی در این زمینه چه نظری دارند. از بعضی عبارات شیخ در کتاب تمهید الاصول چنین استنباط می شود که ایشان منکر صور علمیه در مورد خداوند است و علم حق را توسط صورت علمیه نمی دانند، بلکه مطابق فلاسفه اشراق، علم او را عین حضور اشیا خارجی می دانند.

عین عبارت ایشان چنین است:

و مما يدل ايضا على انه لا يجوز أن يعلم بعلم قدیم انه لو كان كذلك لادی الی ان لا يعلم اکثر من معلوم واحد و يعلم بعلم متناهی معلوم متناهی و المعلومات المتناهیة لا يعلم الا بعلم متناهیة و لا يجوز أن یكون له علوم لاتناهیة. (۱)

یعنی اگر کسی با صفت علم، عالم به اشیا باشد، باید در برابر هر معلوم، یک صفت علم باشد؛ چرا که هر علمی فقط به یک معلوم تعلق می گیرد و اگر کسی به معلوم های بی نهایت، عالم باشد، باید دارای علوم بی نهایت باشد و حال این که تحقق بی نهایت در عالم، محال است. پس داشتن علوم بی نهایت، محال می شود. در نتیجه اینکه آگاهی خداوند به اشیا به توسط علم قدیم باشد، باطل است.

و نیز شاهد بر اینکه شیخ موافق با حکمای اشراق است، این است که تعریفی را که ایشان برای علم واجب تعالی کرده اند، عین تعریف شیخ اشراق است. آنجا ۰.

ص: ۱۲۶

---

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۷۰.

که فرموده است: «الله تعالی عالم، بمعنی أن الأشياء واضحة له، حاضره عنده، غیر غائبه عنه.»<sup>(۱)</sup>

### ادله علم واجب تعالی به ذاتش

هر چند که علم واجب تعالی به ذات خویش - هم از لحاظ اثبات و هم از جهت کیفیت - چندان مورد اختلاف نیست و اکثر صاحبان اندیشه معتقدند که واجب تعالی به ذات خود عالم است و علم او به ذاتش، عین ذات او می باشد و آراء مختلفی که درباره علم واجب به ما سوای خویش مطرح است، درباره علم واجب به ذات خود مطرح نمی شود، ولی با این وجود، ما به برخی از ادله ای که برای اثبات علم واجب به ذات خود اقامه کرده اند، اشاره می کنیم تا مباحث ما از این جهت، کامل شود.

### برهان اول

هر چیزی که عقل به کمال آن برای موجود از آن جهت که موجود است، حکم کند و این کمال، مستلزم هیچ گونه نقصی نباشد و در موجودی از موجودات تحقق پیدا کند، چنین کمالی برای واجب تعالی به امکان عام، ممکن است و هر چیزی که برای واجب تعالی به امکان عام ممکن باشد، بالفعل خواهد بود؛ زیرا در واجب و هر مجرد تامی، حالت انتظار نیست و الا لازم می آید که در واجب تعالی جهت امکان باشد و حال اینکه اثبات شده است واجب الوجود، واجب من جمیع الجهات است.<sup>۴</sup>

ص: ۱۲۷

---

۱- شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۷۴.

شکی نیست که صفت علم برای موجود از آن جهت که موجود است، کمال است و مستلزم هیچ گونه نقصی نیست و در خیلی از موجودات نیز تحقق پیدا کرده است؛ پس برای واجب تعالی هم به نحو وجوب تحقق خواهد داشت و از آنجا که علم واجب تعالی عین ذات اوست؛ عالم به ذات خود است.

این برهان را در اسفار به این عبارت آورده است:

ان کل ما حکم به العقل انه کمال الموجود ما من حیث هو موجود ... کان ممکن التحقق فی الموجود الحق بالامکان العام فیجب وجوده له لامحاله ... و لاشک ان العلم صفه کمالیه للموجود بما هو موجود ... وقد تحقق فی کثیر من الموجودات کالذوات العاقله فیجب حصوله لذاته تعالی علی سبیل الوجوب. (۱)

توجه به این نکته لازم است که ملاصدرا برهان فوق را در عداد براهین اثبات علم واجب به ذاتش آورده است، لکن این برهان، مثبت تمام مدعا نیست؛ زیرا ادعا این است که واجب تعالی علیم به ذات خویش است، ولی برهان صرفاً اصل علم واجب را اثبات می کند، نه بیشتر. پس اگر بنا باشد که با این برهان، علم واجب تعالی به ذات خویش را نیز اثبات کنیم، نیازمند به یک مقدمه دیگری نیز هستیم و آن این که چون علم واجب تعالی عین ذات متعال اوست، پس به ذات خود علم دارد.

## برهان دوم

واجب تعالی معطی همه کمالات ممکن است و بخشند؛ کمالات، نمی شود فاقد آن باشد. پس ممکن نیست که واجب تعالی فاقد کمالات باشد. از جمله آن ۸.

ص: ۱۲۸

---

۱- ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۷۵؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۵۸؛ ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۱۱۱؛ محمدحسین طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۲۸۸.

کمالات، علم است؛ پس ذات باری تعالی فاقد علم نیست، بلکه واجد آن است.

در توضیح باید گفت: همچنان که وجود ممکنات، ممکن است، کمالات آنها نیز ممکن است. وجود ممکنات را خداوند آفریده است، پس همه کمالات آنها (از جمله علم) را خداوند آفریده و در جایش اثبات شده است که بخشنده چیزی، خود نمی تواند از آن تهی باشد؛ زیرا لازمه اعطای بدون وجدان، این است که مستفید (دریافت کننده کمال) اشرف از مفید (عطا کننده) باشند. طبق فرض، مستفید، چیزی (کمالی) دارد که مفید، فاقد آن است. در این جا لازم، باطل است؛ چون لازمه لازم این است که مفید، مفید نباشد و این، خلف تناقض است. (۱)

می توان گفت که این برهان هم مانند سلفش، برای اثبات تمام مدعا کافی نیست، بلکه علم واجب تعالی را فی الجمله اثبات می کند؛ یعنی صرفاً اثبات می کند که خداوند عالم است و متعرض علم واجب به ذات نیست و مقدمه ای که در برهان قبلی افزودیم، این جا نیز مفید است.

آیه الله جوادی آملی - حفظه الله - در تبیین برهان مزبور چنین می نویسد:

کمال وجودی که در معلول یافت می شود، یا تصادفاً و بدون افاضه مبدأ فاعلی یافت می شود و یا به افاضه همان مبدأ فاعلی که اصل هستی معلول را ایجاد کرده است، حاصل می شود. فرض اول، صریحاً با قانون علیت منافات دارد و فرض دوم، ضمناً و تلویحاً؛ زیرا آن مبدأ که خود فاقد چیزی باشد، هرگز توان افاضه آن را ندارد. مرجع این فرض به همان انکار اصل مبدأ فاعلی بر می گردد. (۲)

ملاصدرا نیز در توضیح برهان فوق می گوید:

و ایضا کیف یسوغ عند ذی فطره عقلیه أن یکون واهب کمال ما و مفیضه فاقداً عن ذلک الکمال. فیکون المستوہب اشرف من الواہب ... و حیث تثبت استناداً.

ص: ۱۲۹

۱- اسفار، ج ۶، ص ۱۷۶؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۳، ص ۱۲۹.

۲- شرح حکمت متعالیه، بخش دوم از ج ۶، ص ۱۱۸.



جميع الممكنات الى ذاته تعالى ... و من جمله ما يستند اليه، هي الذوات العالمه ... و المفيض لكل شيء اوفى بكل كمال. (۱)

و بالاخره حكيم سبزواری به برهان بالا چنین نظم داده است:

و هو تعالى عالم بالذات اذ

منه وجود عالمی الذات اخذ (۲)

### برهان سوم

واجب تعالى مجرد است و هر مجردی، به ذات خویش علم دارد. پس واجب تعالى به ذات خویش علم دارد.

بیان صغری: در جای خود به اثبات رسیده است که خداوند، وجود صرف و بسیط است و از هر گونه نقص و قصور و اختلاط با ماده و قوه و هر گونه صفت امکانی دیگر، بری و منزله است؛ یعنی واجب الوجود من جميع الجهات است.

بیان کبری: این مقدمه هم روشن است؛ زیرا ذات هر مجردی برای ذاتش حاضر است، چون معنای مجرد این است که هیچ گونه آمیزش و اختلاطی با ماده نداشته باشد؛ چرا که قرین بودن با ماده به هر شکلی که باشد، منافی با تجرد است.

پس هر مجردی لامحاله منزله از ماده است. از سوی دیگر، تنها مانعی که می تواند حاجب بین شیء و ذاتش قرار گیرد، ماده است و اگر پای ماده در میان نباشد، هیچ حجابی بین ذات شیء و شیء نیست.

پس ذات هر مجردی برای خودش حاضر است و حق به ذات خویش علم دارد. (۳)

ص: ۱۳۰

---

۱- اسفار، ج ۶، ص ۱۷۵؛ مبدأ و معاد، ص ۱۱۲.

۲- شرح منظومه، ص ۱۶۲.

۳- عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۵۹ - ۲۶۰؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۱۱ - ۱۱۴؛ محمدحسین طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۲۸۸؛ علامه حلی، تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۰.

حکیم سبزواری نیز این برهان را به نظم درآورده است، آن جا که می گوید:

وکل ما جرد عاقل کما

تجرد العاقل أيضا حتما

او عقله اماله الإمكان

اولا وهذا ظاهر البطلان(۱)

علامه کمپانی نیز این برهان را به زبان شعر بیان کرده و چنین گفته است:

تجرد الواجب من صفاته

فذاته حاضره لذاته

و ليس للحضور والشهود

معنى سوى حقيقه الوجودی(۲)

بوعلی نیز در توضیح برهان فوق گفته است:

واجب الوجود، عقل محض است؛ زیرا که وی مجرد از ماده به تمام معنی است و پیش از این دانستی که سبب اینکه شیء

تعقل نشود، ماده و علایق مادی است، نه وجود آن.(۳)

### ادله علم واجب تعالی به غیر ذاتی

در این جا اشاره به دو نکته، لازم به نظر می رسد:

الف) در آغاز بحث اثبات علم واجب به ذات خویش، متذکر شدیم که علم واجب به ذات، چندان مورد اختلاف قرار نگرفته است و اکثر صاحبان اندیشه - اعم از متکلمان و فلاسفه - قبول دارند که واجب تعالی به ذات خویش علم دارد و این علم، عین ذات متعالی اوست. لذا اغلب متکلمان، بحث علم حق تعالی به ذات را مطرح نکرده اند، بلکه در بیان علم واجب به ما سوی کوشیده اند. شیخ طوسی نیز از جمله کسانی است که متعرض مسأله علم واجب به ذات خویش نشده است و ۶.

ص: ۱۳۱

۱- حکیم سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۶۲.

۲- علامه کمپانی، تحفه الحکیم، ص ۳۳۸.



بسان دیگر متکلمان، بحث را از علم واجب به ما عدا آغاز نموده است.

ب) نکته دوم این است که بحث علم واجب تعالی به ما سوا نیز در دو مقام، طرح و بررسی می شود. مقام اول در علم حق تعالی به ما عدا قبل از ایجاد است و در مقام دوم، سخن از علم واجب به ما عدا بعد از ایجاد است.

مقام نخست، از اهم مسائل کلامی و از بحث انگیزترین آنهاست. بعضی از بزرگان، آن را از اهم و اغمض مسائل فلسفی - کلامی دانسته و فرموده اند: «تا حال برای هیچ یک از علمای اسلام حل نشده است.»<sup>(۱)</sup>

### علم حق تعالی به اشیا، قبل از ایجاد

هر چند که متکلمان، ادله اثبات علم واجب تعالی را با عناوینی چون «دلیل علم واجب تعالی قبل از ایجاد و بعد از ایجاد» نیاورده اند، اما با دقت در دو دلیل احکام صنع و برهان قدرت و اختیار به دست می آید که این دو برهان، علم واجب تعالی به اشیا را قبل از ایجاد اثبات می کند. شاهد بر این مدعا، کلام شیخ درباره تصحیح تعلق علم به معدوم است. آنجا که می فرماید:

و اگر علم به معدوم حاصل نشود، هیچ کاری را نمی توان استوار انجام داد؛ زیرا اگر چگونگی کار را پیش از به وجود آمدن آن نداند، نمی تواند آن را قصد کند.<sup>(۲)</sup>

در اثبات علم واجب تعالی به اشیا، قبل از ایجاد آنها براهینی اقامه شده است که به آنها اشاره می کنیم.<sup>۲</sup>

ص: ۱۳۲

۱- ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲؛ جعفر سبحانی، الهیات، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۶۱ - ۶۲؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۸۲.

شیخ در کتاب تمهید الاصول، ابتدا عالم را به طور عام تعریف می کند و می گوید:

عالم کسی است که کاری را که بر آن قدرت دارد، محکم و استوار انجام دهد؛ خواه بالفعل بر آن قدرت داشته باشد و خواه بالفرض. (۱)

کلمه «تحقیقا» در بیان شیخ بیانگر یک قضیه خارجی است و مفاد آن این است که عالم باید بتواند کاری را که هم اکنون بر آن قدرت دارد، استوار انجام دهد.

کلمه «تقدیرا» نیز اشاره به این قضیه حقیقیه دارد که عالم کسی است که هرگاه هرکاری قدرت داشته باشد (ولو الآن بر آن قدرت نداشته باشد آن را استوار انجام می دهد).

شیخ بعد از فراغت از تعریف، اصل دلیل را بیان می کند. به طور کلی روش ایشان در بیان حکمی درباره ذات باری تعالی چنین است که نخست، از طریق مشاهده در امور محسوس و سپس با ملاحظه در امور روانی وضع موجود در خودمان، مفهوم و ماهیت هر یک از صفات ذاتی و عملی را مورد دقت قرار می دهند و پس از استخراج مفهوم و ماهیت مطلق صفات و لوازم آنها، آنها را درباره ذات باری تعالی تفسیر و توجیه می کند. لذا می فرماید: «ما ابتدا علم خودمان را از طریق اثبات می کنیم که بتوان در اثبات علم واجب تعالی نیز آن را به کار برد.» (۲) و اینک بیان آن طریق:

در توضیح آنچه می توان دلیل بر عالم بودن یکی از ما انسانها باشد، باید گفت: فرض کنید که دو نفر قادر و زنده هستند که یکی از آن دو می تواند کاری را محکم و (۲)

ص: ۱۳۳

- 
- ۱- اعلم أن العالم هو من صح منه احكام ما وصف بالقدرة عليه اما تحقيقاً و اما تقدير. (تمهید الاصول، ص ۳۲).
  - ۲- احتجنا أن نبين أولا كون الواحد منا عالما بطريقه هي حاصله فيه تعالی فيتوصل بعده اثباته تعالی عالمه. (شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲)

استوار انجام دهد؛ مثلاً می تواند خوب بنویسد و بخواند و یا هر کار دیگر، در حالی که چنین کارهایی از دیگری بر نمی آید؛ با این که هر دو بر جنس کار و اصل فعل قدرت دارند.

حال باید دید که سر این اختلاف و تفاوت، چیست؟ به عبارت دیگر، فرض این است که هر دو هم زنده اند و هم قادر و در قدرت و حیات، فرقی با هم ندارند. پس این تفاوت از کجا آمده است؟

باید گفت در آن شخصی که کار را استوار انجام می دهد، یک ویژگی وجود دارد که دومی فاقد آن است و همان ویژگی است که فارق میان این دو شخص مفروض گردیده است. و آن، همان علم است؛ یعنی آنکه کار را صحیح و کامل انجام می دهد، عالم به اصول و قواعد کار است، ولی دیگری محروم از این نعمت است.

شیخ می فرماید:

اما اینکه گفتیم بین آن دو شخص تفاوت است، این تفاوت را با عقل درک کردیم. و اما اینکه گفتیم سبب تفاوت، علم است و شخصی که کار را خوب انجام میدهد، عالم است، این نامگذاری را از عرف وام گرفته ایم. (۱)

: معلوم گردید هر کسی که کاری را استوار انجام دهد، به آن کار عالم است. پس خداوند حکیم که کارهایش استوارترین کارهاست، به طریق اولی به کار و فعلش عالم است. پس خداوند . جل اسمه - عالم است.

صورت قیاسی دلیل احکام صنع چنین است: خداوند کارهای محکم و استواری انجام داده است و هر کسی که چنین باشد، عالم به آن کار است، پس باری تعالی عالم به کارهای خویش است. صغرای این قیاس، حی و کبرای آن، ضروری و شکل قیاس، شکل اول است.

شیخ در کتاب الاقتصاد، برهان اتقان صنع را با عباراتی بیان کرده است که به نظر ۳.

ص: ۱۳۴

---

۱- همان، ص ۳۲ و ۳۳.

نگارنده، یک قسمت آن به یک قیاس اقترانی حملی اشاره دارد و قسمت دیگر آن، ناظر به یک قیاس استثنایی است. اصل عبارت شیخ چنین است:

و اما الذی یدل علی انه عالم: هو أن الأحكام ظاهر فی افعاله کخلق الانسان ... و ترکیبها علی وجه یصح معه ان یکون حی لا یقدر علیه الا من هو عالم بما یفعله.

این قسمت، به یک قیاس اقترانی حملی اشاره دارد که صورت قیاس آن از این قرار است: «الله تعالی فعل الافعال المحکمه و کل من کان كذلك فهو عالم، فالله عالم.»

اما آن قسمتی که به یک قیاس استثنایی اشاره دارد، بدین صورت آمده است:

لانه لو لم یکن عالما لما وقع علی هذا الوجه من الأحكام و النظام ..... و لما کان ذلك واقعه علی حده واحد ... دل علی ان صانعه عالم. (۱)

صورت قیاسی جملات فوق بدین گونه تشکیل می گردد: «لو لم یکن الله عالما للزم أن لا یکون فی افعاله إحکام و نظام، لکنه وقع افعاله علی الاحکام و النظام، فالله عالم.»

بر برهان إحکام صنع اشکالاتی وارد کرده اند که برخی از این اشکالات را مرحوم شیخ در آثار کلامی اش آورده است و ما به ذکر همان مقدار که شیخ متعرض آن شده است، بسنده می کنیم.

ایشان در کتاب تمهید الاصول، ضمن بیان دلیل، این اشکالات را مطرح کرده اند:

الف) اگر گفته شود که چه مقدار از کارهای استوار و محکم می رساند که قادر بر آن، عالم بر آن هم هست، گفته می شود: اندازه آن از کیفیت کارها معلوم می شود، نه از کمیت آنها؛ یعنی معیار تشخیص این که قادر بر کاری، عالم بر آن نیز هست، چگونه بودن کار است، نه چقدر بودن آن. در نتیجه آن دسته از کارهایی که از هر ۵.

ص: ۱۳۵

قادری بر نیاید . بلکه از بعضی توانایان بر آید . دلالت دارد که فاعل آنها، عالم بر آنهاست. (۱)

ب) هرگاه کار محکم و استوار، دلالت کند بر اینکه فاعل آن کار، عالم به آن است، لازم آید که فعل غیر استوار، دلالت بر عدم علم فاعل آن به آن کند. لازم باطل است؛ زیرا چه بسا افرادی که کار غیر استوار انجام می دهند، با این که عالم به آن کار هم هستند.

ملازمه این است که وقتی درستی کار، دلیل عالم بودن فاعل آن باشد، در عالم نبودن، دو فرض بیشتر نیست: یا همان استواری کار، دلیل غیر عالم بودن نیز هست که این فرض، باطل است؛ چون لازمه آن، اجتماع و ارتفاع نقیضین است که محال است. پس باقی می ماند، فرض دوم و آن این که غیر استواری کار، دلالت بر جهل فاعل آن دارد و این همان لازم بود که بطلانش را اثبات کردیم.

در جواب گفته خواهد شد: ما ملازمه را قبول نداریم؛ زیرا این ملازمه در صورتی تمام است که عکس دائم الصدق قضیه موجهه کلیه، موجهه کلیه باشد و حال اینکه در منطق ثابت شده که عکس صادق آن، موجهه جزئیه است. (۲)

توضیح اینکه در منطق به اثبات رسیده که عکس مستوی قضیه موجهه کلیه، موجهه جزئیه است؛ مثلا اگر داشته باشیم: «هر انسانی حیوان است» در عکس مستوی آن، خواهیم داشت: «بعضی از حیوانات، انسانند و نمی توان گفت «هر حیوانی انسان است.»

وقتی می گوئیم «هر کار استواری نشان می دهد که فاعل آن، عالم است» عکس.

ص: ۱۳۶

---

۱- فان قيل، ما القدر في الأفعال الذي يدل على كون القادر عالما ... قبل ذلك القدر معلوم بالصفة دون المقدار و كل جملة من الأفعال تتعذر على كل قادر فهو الذي يدل على كونه عالما. و ما لا يتعذر على كل قادر فلا يدل ... (تمهيد الأصول، ص ۳۲).

۲- فان قيل أن يدل المحكم على كون فاعله عالما وجب أن يدل ... و ما ليس بمحكم على انه ليس بعالم، قلنا لا يلزم ذلك لانه عكس .... (تمهيد الأصول، ص ۳۴).



مستوی آن چنین خواهد شد که بعضی از کسانی که دانا هستند، کار درست و استواری را انجام می دهند.» در این مقام، عکس نسبت به بعضی دیگر ساکت است. پس نقض فوق بر دلیل ما وارد نیست؛ زیرا وارد بودن نقض مبتنی بر این بود که عکس دائم الصدق قضیه موجه کلیه، موجه کلیه باشد.

ج) اگر گفته شود که شاید اصول کلی و اولیه عالم را خداوند آفریده، اما حوادث بعدی به تسلسل اسباب فراهم آمده باشد. با وجود این احتمال، چگونه ممکن است استدلال کنیم که فاعل عالم، عالم است؟ گفته خواهد شد که ما فرض مسأله را در اولین فرد زنده ای که خداوند آن را آفریده قرار می دهیم و می گوئیم: ناگزیر آن فرد یا ساختمان ویژه را خداوند ساخته است و همین مقدار برای اثبات مدعای ما کافی است؛ زیرا همان ترکیب و ساختمان ویژه، دلیل بر این است که فاعل آن، عالم است.

علاوه بر آن، از تمام گونه های آفرینش، امور شگفت انگیزی پدید می آید و همین، دانا بودن فاعل آن را می رساند. (۱)

## برهان دوم

شیخ طوسی در آثار کلامی اش، ابواسحاق، ابراهیم بن نوبخت در یاقوت، (۲) قاضی عبدالجبار در شرح اصول خمس، ابوصلاح حلبی در کتاب تقریب المعارف، (۳) سید مرتضی در ذخیره، ابورشید نیشابوری در التوحید، (۴) و فخر رازی در محصل، (۵) دلیل علم واجب را احکام فعل و اتقان صنع قرار داده اند. \*

ص: ۱۳۷

- 
- ۱- فان قيل اليس قد قال بعضهم ان اول تأليف السموات و الارض من فعله و كذلك تأليف غيرهما فكيف يستدلون مع ذلك على اله عالم؟ قلنا نفرض المسأله في اول حى خلقه الله تعالى.... (تمهيد الاصول، ص ۳۵).
  - ۲- انوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ۶۲.
  - ۳- شيخ تقى الدين، تقريب المعارف، ص ۴۱.
  - ۴- سعيد بن محمد معتزلى، التوحيد، ص ۴۹۳-۵۱۰.
  - ۵- فخر الدين محمد بن عمر رازى، محصل، ص ۲۷۷-۲۸۰.

اما برخی دیگر از متکلمان، نظیر حسن بن یوسف حلّی، امام فخر رازی در بعضی از آثارش، قاضی عضدالدین ایجی، سعد الدین تفتازانی و ... علاوه بر برهان مذکور، علم واجب را از طریق قدرت و اختیار نیز بدین صورت اثبات کرده اند: خداوند مختار است و هر مختاری، عالم است. پس باری تعالی عالم است.»

صغری (خداوند مختار است) در جای خود به اثبات رسیده است. اما اثبات کبری به این است که هر شخص مختاری، چیزی را که می خواهد اختیار کند، ابتدا باید تصور کند، و الا اگر بدون تصور، چیزی را اختیار نمود، همین توجه و اختیارش به یکی دون دیگری، ترجیح بلامرجح است که محال است. پس باید تصور کند و تصور هم نوعی علم است. پس خداوند چون مختار است، عالم است. (۱)

در بعضی از کتب کلامی، حد وسط را «قدرت» قرار داده و گفته اند: «خداوند متعال قادر است و هر قادری عالم است.» (۲)

قادر کسی است که فعل را با قصد و اختیار انجام می دهد و انجام فعل با قصد و اختیار، بدون علم میسر نیست؛ زیرا قصد و اختیار بدون تصور مقصود مختار، امکان پذیر نیست و تصور هم که علم است، پس هر قادری عالم است..

ص: ۱۳۸

- 
- ۱- الباری تعالی مختار فیکون عالما لا المختار لابد وأن يتصور اولاً ما يختار والأکان توجه اختیاره الی احد الاشیاء دون ما عدا، ترجیحا من غیر مرجح. (حسن بن یوسف حلّی، مناہج الیقین فی اصول الدین، ص ۲۶۸).
  - ۲- انه تعالی قادر لما مر و کل قادر فهو عالم لان القادر هو الذی یفعل بالقصد و الاختیار و لا يتصور ذلك الا مع العلم. (قاضی عضدالدین ایجی، شرح مواقف، ش: سید شریف جرجانی، ج ۸، ص ۶۶؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۱۰).

قبلا یاد آور شدیم تعریفی را که مرحوم شیخ برای عالم بودن واجب تعالی بیان کرده است، شبیه تعریف حکمای اشراق در این باب است و نتیجه گرفتیم که شیخ در باب علم واجب تعالی به اشیا با اشراقیون هم مشربند؛ یعنی هر دو می گویند که علم واجب تعالی به اشیا به معنای ظهور و حضور اشیا با وجود خاص خارجی خود نزد حق تعالی است.

اما باید توجه داشت که تعریف مذکور، تنها یک قسم از علم واجب تعالی را معرفی می کند که همان علم حق تعالی به اشیا، بعد از ایجاد است و متعرض علم و واجب به مخلوقات، قبل از ایجاد و علم واجب به معدومات نمی شود؛ زیرا اشیا قبل از ایجاد، وجودی ندارند تا معیار علم الهی قرار گیرد و نیز معلومات وجودی ندارند تا با وجود خاص خارجی شان نزد خداوند حضور یابند. و حال اینکه هم موجودات قبل از ایجاد و هم معلومات، مشمول علم خداوند است و شیخ نیز در آثارش به این مطلب اذعان کرده است.

پس، از طرفی شیخ علم واجب را طوری تعریف کرده که تنها ناظر به علم واجب تعالی بعد از ایجاد است و از سوی دیگر، از تعریفی که برای عالم به طور مطلق ذکر کرده (عالم کسی است که کارهای استوار از او برآید) و نیز از دلیلی که برای اثبات علم واجب تعالی آورده است، چنین استفاده می شود که ایشان در این موارد به علم واجب به اشیا، قبل از ایجاد توجه داشته است.

از سوی دیگر نیز وقتی که عمومیت علم واجب تعالی را مطرح کرده، موجود و معدوم و کلی و جزئی را در تحت سیطره علم خداوند دانسته است. از مجموع این جوانب، چنین می توان استفاده کرد که اقسام علم واجب تعالی به طور مجزا در آثار شیخ مورد بحث و تحلیل قرار نگرفته است، اما با دقت در آثار ایشان می توان نظراتش را درباره علم واجب تعالی این گونه از هم تفکیک و جمع بندی کرد:

الف) ایشان در بعضی موارد به علم واجب تعالی به اشیا، قبل از ایجاد توجه داشته است. نظیر جایی که برای اثبات علم واجب به مخلوقات دلیل آورده و برای ازلی بودن، استدلال کرده است.

ب) در برخی موارد دیگر، در صدد اثبات عمومیت علم واجب تعالی بوده است؛ مانند مواردی که می گوید: «علم، هم به موجود تعلق می گیرد (علم بعد از ایجاد) و هم به معدوم (علم قبل از ایجاد)».

ج) اما در جایی که عالم بودن خداوند را تعریف کرده و چگونگی آن را مطرح نموده است، علم حق تعالی به اشیا، بعد از ایجاد را در نظر داشته است.

## برهان اول

همه موجودات، معلول ذات باری تعالی هستند و هر معلولی با وجود عینی خارجی خاص خود، نزد علتش حاضر است. پس موجودات با وجود عینی خارجی خاص خود، نزد باری تعالی حاضرند و گفتیم که حقیقت، همان حضور معلوم نزد عالم است. پس واجب تعالی به همه موجودات خارجی، عالم است. (۱)

اثبات صغری: هر موجودی غیر از خداوند، ممکن است و هر ممکنی در حد ذاتش، خالی از وجود و عدم است؛ یعنی ممکن از جهت ذاتش، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. پس در موجود شدن، محتاج علت است و علت آن، یا واجب است و یا ممکن. اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت می شود. و اگر ممکن باشد، باز علت دیگری می خواهد و علت آن اگر موجود نخست باشد، دور پیش می آید و اگر به سوی غیر متناهی پیش رود، تسلسل پیش می آید که هر دو باطل است. پس هر ممکنی علت می خواهد و علت آن - بدون واسطه یا با واسطه - واجب است و همه موجودات خارجی معلول واجب تعالی هستند.

اثبات کبری: هر معلولی عین ربط و وابستگی به علت است و ربط، جدا از ۸.

ص: ۱۴۰

مربوط الیه نیست. پس ربط و تعلق در نزد مربوط الیه حاضر است و علم هم همان حضور معلوم است در نزد عالم. پس همه موجودات به دلیل عین ربط بودنشان به ذات واجب تعالی، در محضر او حاضرند و معلوم او هستند.

## برهان دوم

واجب تعالی منزله از جسم، ماده، زمان و مکان است و هر چیزی که چنین باشد، غیر محدود است. پس واجب تعالی غیر محدود است.

صغری در جای خود به اثبات رسیده است. باری تعالی مجرد است و حداقل معنای تجرد، عاری بودن از جسم، ماده، زمان و مکان است.

خلاصه ادله متکلمان و فلاسفه این است که اختلاط و همراهی با ماده، جسم، زمان و مکان، مستلزم احتیاج است و هر محتاجی ممکن است. پس واجب تعالی بری از جسم، ماده، زمان و مکان است.

در اثبات کبری باید گفت که محدودیت، فرعی بر زمانی و مکانی بودن شیء است و مکانی بودن شیء بعد از این است که شیء، مادی و جسمانی باشد. پس شیء تا مادی و جسمانی نباشد، در زندان زمان و مکان گرفتار نمی شود و تا زمانی و مکانی نگردد، محدود نمی شود. و چون واجب تعالی فوق زمان و مکان و منزله از جسم و ماده است، نامحدود است و هر نامحدودی، محیط بر اشیاست. پس خداوند بر ماسوایش محیط است؛ زیرا هر چیزی که نامحدود باشد، هیچ جا و مرتبه و مقامی، از او خالی نیست. بدین معنی که او در همه جا حضور دارد و به همین علت، اشیا از او محجوب نیستند. پس واجب تعالی عالم به همه موجودات است.

## عمومیت علم حق تعالی

شیخ طوسی علم واجب تعالی را عام می داند و معتقد است که علم باری، هم به کلی تعلق می گیرد و هم به جزئی؛ هم موجود، متعلق علم حق تعالی است و هم





نیز قطعی است و علم به معدوم، ممکن خواهد بود.

### خلاصه نظرات شیخ طوسی

الف) نظر ایشان درباره اوصاف واجب تعالی این شد که اوصاف حق تعالی دو دسته اند: اوصاف ثبوتی و اوصاف سلبی. اوصاف ثبوتی نیز دو قسمند: اوصاف ذاتی و اوصاف فعلی.

ایشان اوصاف ذاتی را عین ذات و ازلی می دانند، ولی درباره اوصاف فعلی معتقد است که خارج از ذاتند. او عقیده دارد که اوصاف ذاتی از نظر مفهوم، با هم متغایرنند، ولی از نظر مصداق، با هم متحدند؛ یعنی همه از یک ذات بسیط انتزاع می شوند، و لذا ترادف اوصاف حق تعالی را نمی پذیرد.

ب) علم حق تعالی از نظر شیخ از صفات ذاتی و ازلی است. بعد از تحقیق و بررسیهایی که انجام شد، معلوم گشت که مراد شیخ از این علم، علم واجب تعالی به اشیا، قبل از ایجاد است. اما درباره علم واجب بعد از ایجاد، عقیده ایشان این است که علم واجب تعالی بعد از ایجاد به معنای حضور اشیا در نزد اوست. و لذا می توان گفت که از نظر ایشان، عالم دفتر علم پروردگار است. و از این رو گفتیم که وی در این مقام با حکمای اشراق همگام است.

ج) شیخ برای علم واجب هیچ گونه محدودیتی قائل نیست و عقیده دارد که علم حق، همچنان که به موجود تعلق می گیرد، به معدوم هم تعلق می گیرد؛ همان سان که کلیات مشمول علم واجب تعالی است، جزئیات نیز از قلمرو علم حضرتش بیرون نیست.

بر این اساس است که خداوند متعال، دانای نهانهاست که هموزن ذره ای نه در آسمانها و نه در زمین از وی پوشیده نیست. هیچ کوچک و بزرگی نیست، مگر این که



در کتاب روشن، درج شده است. (۱) «خلق کل شیء و هو بكل شیء علیم» (۲).

الحمد لله اولاً و آخره و علی کل حال ۰۱

ص: ۱۴۵

---

۱- «... عالم الغیب لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض و لا اصغر من ذلك و لا اکبر الا فی کتاب مبین» (سبأ/

(۳)

۲- انعام / ۱۰۱



مطالب این نوشتار، شامل دو بخش است:

الف) مباحث مقدماتی، که بطور کلی و با قطع نظر از آراء شیخ، مسائلی نظیر اقوال متکلمان درباره اراده، اراده تشریحی و تکوینی، اراده ذاتی و فعلی، خاستگاه بحث اراده و ثمره آن مورد بحث قرار گرفته است. طرح مسائل مزبور، برای فهم بهتر «اراده در نزد شیخ»، مفید و شاید ضروری به نظر می رسد و نادیده گرفتن آن، بر پیچیدگی مباحث اصلی می افزاید. البته تأکید بر اختصار و دوری از تفصیل که مقتضای مقام است، در هر دو بخش مدنظر بوده است.

ب) مباحث اصلی، که در آن فقط به تبیین نظریات مرحوم شیخ پرداخته شده است و خود دارای دو قسمت است: ۱. اراده انسان. ۲. اراده خداوند.

لازم به یادآوری است که در تبیین کلام شیخ، راه ترجمه کلمه به کلمه پیموده نشده است، بلکه اصل مقصود با تکیه بر عبارت، به زبان علمی و استدلال منطقی بیان شده است، به طوری که ابتدا اصل مدعا به صورت یک قیاس منطقی بیان شده و سپس به ملازمه و لوازم آن پرداخته شده است. بدین لحاظ، اگر نقضی در بیان

ملازمه و سایر موارد به چشم می خورد، مربوط به بضاعت دانسته های این جانب است، نه به بحر موج معارف شیخ؛ لذا بزرگان، نارسایی ها را از من بدانند، نه از ساحت باعظمت مرحوم شیخ.

## اراده در لغت

«اراده» در لغت به معنای جستن زمین برای آب و گیاه و طواف و آمد و شد کردن برای خواستن چیزی است و «مرید» اسم فاعل آن از باب افعال به معنای جوینده و خواهنده است. (۱)

اراده از ماده «رود» بر وزن موج، در اصل به معنای رفت و آمد توأم با ملایمت در طلب چیزی است. این واژه مرکب از سه عنصر است:

۱. خواستن چیزی توأم با علاقه.

۲. همراه با امیدواری به وصول به آن.

۳. حکم به انجام آن از ناحیه خودش یا دیگری. (۲)

تھاوی» برای اراده دو معنی ذکر نموده است: یکی نزوع و میل نفس به سوی فعل؛ یعنی شوق و قصدی که نفس را وادار به انجام نماید و معنای دیگر آن عبارت است از قوه ای که مبدأ نزوع و میل است به سوی یکی از دو طرف مقدور. (۳)

مشیت» در بسیاری از کتب لغت به معنای اراده آمده است، اما در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن مشیت را میلی دانسته که بعد از تصور و تصدیق حاصل می شود و بعد از آن، عزم و سپس اراده محقق می شود. (۴)

علامه طباطبایی در تفسیرش فرموده است که حتی در یک مورد از قرآن، ۵.

ص: ۱۴۸

---

۱- اسماء و صفات الهی، ج ۱، ص ۶۱۸.

۲- پیام قرآن، ج ۴، ص ۱۴۴.

۳- کشف اصطلاحات الفنون، ص ۵۵۳.

۴- پیام قرآن، ج ۴، ص ۱۴۵.

مشیت به معنای اراده تشریحی خدا نیامده است، اما در اراده تکوینی استعمال شده است. بنابراین، مشیت در قرآن اخص از اراده است، نه مرادف آن.<sup>(۱)</sup>

## اراده در اصطلاح

با مراجعه به کتابهای کلامی، روشن می شود که درباره اراده در دو مقام بحث شده است:

الف) در مبحث اعراض که اراده به عنوان یکی از کیفیات نفسانی مورد بحث قرار گرفته است.

ب) در مبحث صفات الهی که به عنوان یکی از صفات ثبوتیه مطرح گردیده است.

به عبارت دیگر، اراده یک مرتبه به عنوان اراده شاهد (انسان) و مرتبه دیگر به عنوان اراده غایب (خداوند) مورد بحث قرار گرفته است، بنابراین باید بین این دو بخش، تفکیک نمود؛ چه این که هر یک، اقوال مخصوص به خود را دارد.

روشن است که درباره معنای اصطلاحی اراده، آراء مختلفی وجود دارد و حتی بین افراد یک گرایش فکری، اتفاق نظر درباره اراده وجود ندارد، ولی آنچه مناسب مقام است، ذکر رأی اکثریت یک مکتب و مشهور آن است و از نحله های مختلف، آنچه مدنظر است، ذکر آراء امامیه و معتزله و اشاعره می باشد..)

ص: ۱۴۹

---

۱- تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص ۴۶۱. در روایات نیز ابتدا مشیت و سپس اراده ذکر شده است. (بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۲۲، ۲۲۴).

معنای اراده از دیدگاه اشاعره عبارت است از چیزی که مخصص و مرجح یکی از دو طرف مقدر و ممکن به وقوع، در زمان خاص و به گونه ای خاص است. (۱)

نقش اراده از نظر اشاعره این است که وجود مقدر را که وجود و عدمش نسبت به ذات و قدرت فاعل یکسان است، ترجیح می دهد بر عدم آن و چیزی که می شد قبل از این زمان و یا بعد از آن و به شکلی دیگر، موجود شود یا می توانست موجود نشود. فاعل به صفت اراده، مرجح و مخصص وجود آن در زمانی خاص و شکلی خاص گردید.

در این تعریف، چند نکته ملاحظه شده است:

نکته اول اینکه دو طرف مقدر، متساوی دانسته شده است، به نحوی که هیچ یک بر دیگری رجحانی ندارد و فاعل مرید با اراده اش طرف وجود را ترجیح می دهد، بدون این که مزیتی برطرف عدم داشته باشد؛ چرا که ترجیح بلامرجح به نظر آنها جایز است.

نکته دیگر این است که آنها اراده را مرجح وقوع شیء می دانند نه مرجح ایقاع، و این اشاره دارد به نظریه کسب و اینکه انسان فاعل و موجد فعل نیست.

نکته سوم این است که اراده را مغایر با علم دانسته و آن را «علم به مصلحت» تعریف نکرده اند..)

ص: ۱۵۰

---

۱- الاراده ما یخصص و یرجح أحد طرفی المقدر بالوقوع فی زمان خاص و علی وجه خاص. (شرح جامع المقاصد، ج ۱، ص ۲۳۶؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۵۵۳؛ نهاییه الأقدام، ص ۲۳۹).

## اراده در نزد معتزله

از معتزله در این باره عمدتاً دو قول نقل شده است:

قول اول این که: اراده عبارت است از اعتقاد به منفعت فعل یا ظن به آن و قول دوم این است که اراده عبارت است از میلی که بعد از اعتقاد یا ظن مذکور در نفس پدید می آید. (۱)

بنا بر تعریف اول، اراده نوعی علم است، ولی بنا بر تعریف دوم، علم به منفعت داشتن فعل یا ظن به آن داعی انسان بر اراده انجام فعل است. نکته ای که در هر دو تعریف ملاحظه شده، این است که باید طرف فعل بر طرف ترک رجحان داشته باشد؛ یعنی مرید باید یا اعتقاد به رجحان و یا ظن به آن داشته باشد تا بتواند اراده انجام فعل کند، والا اگر در نظر او هر دو طرف متساوی باشد، نمی تواند اراده کند.

در واقع آنچه به نظر معتزله مرجح است، علم به منفعت است و اراده جزء اخیر علت تامه است، اما به نظر اشاعره مرجح، خود اراده است نه چیز دیگر و صفت مرجحیت و تخصیص، خاصه ذاتی اراده است. همان طور که تبیین و ایجاد، خاصه ذاتی علم و قدرت است؛ و لذا می گویند: اراده صفتی است مغایر با علم و قدرت. (۲)

## اراده در نزد امامیه

آنچه بعد از تتبع آثار کلامی شیعی به دست می آید، این است که اکثریت بزرگان متکلمان شیعه - رضوان الله علیهم - اراده انسان را عین داعی و عین اعتقاد به ۹.

ص: ۱۵۱

---

۱- الاراده هی اعتقاد النفع، او میل یتعقب اعتقاد النفع او ظته. (شرح جامع المقاصد، ج ۱، ص ۲۳۶؛ کشف اصطلاحات

الفنون، ص ۵۵۳؛ الکلیات، ص ۲۵).

۲- نهاییه الأقدام، ص ۲۳۹.

اشتمال فعل بر مصلحت می دانند. از جمله آنان می توان از سید مرتضی، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی نام برد.<sup>(۱)</sup> البته در میان آنها کسانی هستند که اراده را قصد و میلی می دانند که بعد از اعتقاد یا ظن به منفعت در نفس حاصل می شود که از میان آنها ابواسحاق نوبختی و ابن میثم بحرانی را می توان نام برد.<sup>(۲)</sup>

در حقیقت، عدلیه به طور مطلق - اعم از امامیه و معتزله - اراده را با عین داعی و علم به مصلحت و منفعت و یا میلی که به دنبال داعی حاصل می شود، می دانند. فلاسفه اسلامی نیز اراده را به قصد و میل و عزم و شوق مؤکد معنی کرده اند.<sup>(۳)</sup>

### اراده الهی نزد اشاعره، معتزله و امامیه

اشاعره برای اراده شاهد و غایب، تفکیکی قائل نشده اند و بطور مطلق اراده فاعل مرید را چیزی می دانند که مرجع و مخصص وقوع شیء باشد. تنها فرقی که بین اراده انسان و اراده خداوند قائلند، این است که اراده انسان را حادث، ولی اراده خداوند را قدیم می دانند.<sup>(۴)</sup>

معتزله بصره (جبائیان) نیز مانند اشاعره، اراده خداوند را مغایر با علم او می دانند، اما تفاوتشان در این است که اراده خداوند را حادث و بدون محل می دانند. در میان امامیه، سید مرتضی و شیخ طوسی نیز اراده خداوند را مغایر با.

ص: ۱۵۲

---

۱- الحدود و الحقایق، ص ۱۵۱؛ کشف المراد، ص ۲۵۲؛ نهج الحق، ص ۱۳۱؛ مناہج الیقین.

۲- انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۳۷؛ قواعد فی علم الکلام، ص ۸۹

۳- التعليقات، ص ۱۶؛ نهایه الحکمه، ص ۳۰۰؛ شرح المصطلحات الفلسفیه، ص ۱۳؛ تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۵۱۲.

۴- شرح مقاصد، ج ۲، ص ۹۴؛ الدرہ الفاخره، ص ۲۴؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۵۵۴؛ نهایه الأقدام، ص ۲۳۹؛ ارشاد جوینی، ص ۶۳.



علم و حادث و بدون محل می دانند. (۱)

اکثر امامیه و نیز برخی از معتزله مانند ابو الحسین بصری و کعبی، اراده خداوند را عین علم او می دانند. البته علمی خاص و آن علم به اشمال فعل بر مصلحت و منفعت بندگان است. (۲)

همچنان که اکثر فلاسفه اسلامی اراده الهی را علم به نظام احسن که مطابق است با نظام ربوبی می دانند. (۳)

### اراده تکوینی و تشریحی

اراده یا تکوینی است و یا تشریحی. تکوین، مصدر باب تفعیل و به معنای ایجاد و احداث چیزی است. (۴) تشریح نیز از باب تفعیل و به معنای وضع، نهادن، پدید آوردن و ظاهر نمودن چیزی است. (۵)

درباره معنای اصطلاحی آن، در بین علما نظر واحدی به چشم نمی خورد و ما از میان آراء مختلف در این باره، به سه نظر اشاره می کنیم

۱. محقق خراسانی (صاحب کفایه)، علم خدا به نظام کامل هستی را اراده تکوینی او و علم خداوند به مصلحتی که در فعل مکلف است را اراده تشریحی او ۹۰

ص: ۱۵۳

- 
- ۱- انوارالملکوت، ص ۱۳۷، ۱۶۴؛ المغنی، ج ۶؛ تمهیدالاصول، ص ۵۷.
  - ۲- انوارالملکوت، ص ۶۷؛ کشف المراد، ص ۲۵۲؛ نهج الحق، ص ۹۴؛ قواعد المرام، ص ۸۹؛ اللوامع الالهیه، ص ۵۷؛ ارشاد الطالبین، ص ۱۱۸، ۲۰۳، ۲۱۸؛ الالهیات، ج ۲، ص ۱۷۶.
  - ۳- التعليقات، ص ۱۶، ۸۰؛ لمعات الهیه، ص ۴۵۶؛ مبدأ و معاد ملاصدرا، ص ۳۳؛ اسفار، ج ۶، ص ۳۴۱.
  - ۴- المنجد فی اللغه، ص ۷۰۴.
  - ۵- همان، ص ۳۸۲؛ فرهنگنامه قرآنی، ج ۲، ص ۱۸۹۰

۲. محقق اصفهانی (صاحب نهایه الدراییه) اراده تشریحی را علاقه و اشتیاق آمر به فعل دیگران می داند، اما متعلق اراده تکوینی را فعل خود مرید و آمر می داند. (۲)

۳. علامه طباطبایی حقیقت اراده را همان اراده تکوینی می داند و اراده تشریحی را نوعی مجاز و مسامحه دانسته و آن را منتزع از اراده تکوینی می داند.

حقیقت اراده در نزد وی عبارت است از رابطه و نسبت حقیقی خارجی بین نفس و اعضای بدن که به دنبال حصول آن، اعضای بدن مرید، منبعث و متأثر گردیده و آماده انجام فعل می شود، به طوری که تخلف اعضا از مطاوعت و تأثر، محال است، مگر اینکه چیزی مانع شود. و روشن است که بین اراده شخص و اعضای بدن غیر، چنین تأثیر و تأثری وجود ندارد و این طور نیست که به محض اراده آمر، اعضای بدن مأمور منبعث گردد و تخلف از آن ممکن نباشد، مگر به خاطر مانعی. بلی از آنجا که امر آمر به فعل غیر، با تحقق خارجی آن فعل ارتباط دارد، اراده که در حقیقت به امر و بعث تعلق گرفته، به صورت مجاز به آن فعل غیر نیز مسامح نسبت داده می شود. (۳)

حاصل این نظریه این است که واقعیت اراده یکی است و متعلق آن، تنها فعل خود مرید است، لکن هر گاه متعلق اراده، یک واقعیت خارجی باشد، به آن اراده تکوینی گویند و اگر متعلق آن، نفس فرمان و دادن امر و نهی نمودن باشد، آن را اراده و تشریحی نامند. (۴) آنچه در قلمرو علوم نظری مورد بحث است، همان اراده تکوینی است. ۳.

ص: ۱۵۴

۱- کفایه الأصول، ج ۲، ص ۹۹.

۲- نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۱۱۷ - ۱۱۸.

۳- حاشیه اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۱؛ حاشیه کنایه، ص ۷۷.

۴- استاد سبحانی، کیهان فرهنگی، سال چهارم، ش ۱۱، ص ۱۳.

## اراده تکوینی و تشریحی در روایات

تا آنجا که در روایات مربوط به اراده و مشیت تتبع شده است، چیزی تحت این عنوان، در روایات به چشم نمی خورد، مگر یک روایت که بعضی از بزرگان، از آن همین تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی را استفاده نموده اند:

از امام علی بن موسی الرضا روایت شده است که فرمود: «ان الله ارادتين و مشیتین: اراده حتم و اراده عزم، ینهی و هو یشاء و یأمر و هو لا یشاء...»<sup>(۱)</sup>.

مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه ای که بر بحارالانوار و اصول کافی دارد، می فرماید: «آنچه این خبر متضمن آن است، تقسیم اراده به تشریحی و تکوینی است.»<sup>(۲)</sup> ایشان «اراده حتم» را اراده تکوینی گرفته و «اراده عزم» را بر اراده تشریحی حمل نموده است.

## اراده ذاتیه و فعلیه

یکی از مباحث مهم مربوط به اراده این است که آیا اراده از صفات ذات است یا از صفات فعل؟ قبل از بررسی اقوال مربوطه، لازم است ملاک ذاتی و فعلی بودن صفت بیان شود.

مرحوم کلینی سه ملاک برای تشخیص صفات ذات از صفات فعل در باب مشیت و اراده ذکر نموده است:

۱. صفت ذاتی آن است که اتصاف ذات موصوف به مقابل و ضد آن صحیح نباشد و ذات، هیچگاه از آن خالی نباشد؛ مانند علم و حیات و قدرت که ذات ۱.

ص: ۱۵۵

---

۱- بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۳۹ و ج ۵، ص ۱۰۱.

۲- همان، ج ۵، ص ۱۰۲، ۱۴۰؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۱.

خداوند هرگز به عدم علم و حیات و قدرت متصف نمی شود و دائماً متصف به آنهاست.

۲ و ۳. صفت ذاتی صفتی است که متعلق قدرت و اراده واقع نمی شود. (۱)

اما این ملاکها جامع و مانع نیست و متکلمان و حکما آنها را مورد مناقشه قرار داده اند. (۲)

املاک مشهور و معروف این است که صفات ذات، صفاتی است که در اتصاف ذات به آنها، ملاحظه ذات موصوف کفایت میکند؛ مانند علم و قدرت و حیات واجب تعالی و صفات فعل، صفاتی است که توصیف ذات به آنها بر ملاحظه غیر ذات متوقف است و از آن جا که غیر ذات، چیزی جز فعل او نیست، صفات مذکور از ملاحظه فعل او انتزاع می گردد. (۳)

بنا بر ملاک اول مرحوم کلینی، اراده از صفات فعل است؛ چون صحیح است خداوند مرید نباشد و به ضد آن یعنی کاره بودن موصوف گردد، اما بنا بر ملاک دوم و سومش، اراده از صفات ذات خواهد بود؛ زیرا خود اراده نیز متعلق قدرت و اراده قرار نمی گیرد والا- یا دور و یا تسلسل لازم می آید، چون هر مقدوری مسبوق به اراده است. اما خود مرحوم کلینی اراده را از صفات فعل می داند. (۴)

بنا بر ملاک مشهور، فعلی بودن اراده یا ذاتی بودن آن، بستگی به این دارد که اراده خداوند را چگونه تفسیر نماییم. به همین سبب، باید اقوال مربوط به اراده الهی را ملاحظه نموده و با این ملاک تطبیق نماییم تا نتیجه روشن شود. ۷.

ص: ۱۵۶

---

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲- لمعات الهیه، ص ۲۳۷.

۳- نهایه الحکمه، ص ۲۸۴؛ الالهیات، ج ۲، ص ۸۴؛ تعلیقه نهایی، ج ۲، ص ۳۲۰.

۴- لمعات الهیه، ص ۲۳۷.

بنا بر اینکه اراده خداوند، علم او به نظام احسن یا علم او به مصلحت و منفعتی که در فعل است باشد، اراده الهی از صفات ذاتیه (حقیقیه) ذات الاضافه خواهد بود؛ زیرا اراده مانند رازقیت و خالقیت نیست که اضافه در مفهومشان مأخوذ باشد و اضافه، هم در تحقق و هم در ترتب اثر آنها لازم باشد، بلکه فقط در ترتب اثر، عارض اراده می شود؛ زیرا معنای اراده و مرید این می شود که ذات خداوند بر حیثیتی است که اگر نظام و مصلحتی باشد، آن را می داند و روشن است که بودن ذات به این گونه، مستلزم وجود معلومی نیست. (۱)

اما بنا بر نظر اشاعره و معتزله بصره (جبائیان) که مرید بودن خداوند را لذاته و لنفسه نمی دانند، بلکه لعله و لمعنی؛ یعنی به صفت اراده زاید بر ذات می دانند، روشن است که طبق ملائک مشهور، اراده خداوند از صفات فعل خواهد بود؛ زیرا اراده خداوند بنا بر این دو قول، از صفات معنوی می باشد و صفات معنوی همان صفات فعلیه است. (۲)

در میان امامیه، از جمله کسانی که اراده خداوند را از صفات فعل می داند، مرحوم شیخ مفید از قدما و مرحوم علامه طباطبایی از متأخرین است. شیخ مفید اراده خداوند را نفس افعال او دانسته، این مطلب را برگرفته از روایات اهل بیت (علیهم السلام) می داند. (۳) مرحوم علامه، اراده الهی را منتزع از تمام بودن مقدمات و اسباب ایجاد ۹.

ص: ۱۵۷

۱- اسرارالحکم، ص ۴۵؛ گوهر مراد، ص ۲۴۶.

۲- المطالب العالیه، ج ۳، ص ۱۷۹؛ شرح المصطلحات الفلسفیه، ص ۱۷۵: الصفه الثبوتیه تنقسم الی قسمین: نفسیه و هی الی تدل علی الذات دون معنی زائد علیها. و قد یقال: هی ما لا یحتاج وصف الذات به الی تعقل أمر زاید علیها، و معنویه: و هی الی تدل علی معنی زائد علی الذات. و قد یقال: ما یحتاج وصف الذات به الی تعقل أمر زائد علیها کالتحیز. (به نقل از شرح مواقف)

۳- اوائل المقالات، ص ۱۹.

فعل می داند:

اراده در خدا این است که علل و مقتضیات ایجاد چیزی فراهم گردد. در این صورت، گاهی این حالت کامل بودن مقدمات، به فعل نسبت داده می شود و گاهی به خدا نسبت داده می شود. هرگاه این حالت به خدا نسبت داده شد، آن را اراده و خدا را مرید می نامند. (۱)

قبلا در بحث اراده تشریحی و تکوینی نیز روشن شد که مرحوم علامه، اراده حقیقی را اراده تکوینی می داند و اراده تکوینی را نفس نسبت حقیقی بین نفس و اعضای بدن می داند و نسبت و اضافه، همان صفت فعل است.

عده ای از علمای امامیه، اراده خداوند را هم از صفات ذات و هم از صفات فعل می دانند و برای اراده، نوعی تشکیک مراتبی قائل شده اند؛ یعنی اراده در سیر صعودی، عین ذات است و در سیر نزولی، عین ایجاد و موجودات می باشد.

از این جمله، مرحوم محقق اصفهانی است که اراده خداوند را به ابتهاج و رضا تفسیر نموده و آنگاه آن را به ابتهاج و رضای ذاتی و فعلی تقسیم نموده است. (۲)

مرحوم شیخ محمد تقی آملی (۳)، امام خمینی (۴) و استاد سبحانی (۵) نیز از قائلان به جمع بین اراده ذاتی و فعلی می باشند. آنچه این بزرگان را به اتخاذ نظریه فوق وادار نموده، دو چیز است:

اول اینکه اراده به عنوان یک صفت وجودی، یکی از صفات کمالیه است و فاعل مرید، اتم و اکمل از فاعل مجبور و مضطر است؛ بنابراین، فقدان اراده در مرحله ذات، نقص ذات به شمار می آید و هر مرکب از وجدان و فقدان، محتاج و هر محتاج، ممکن است. ۰.

ص: ۱۵۸

۱- تعلیقه اسفار، ج ۶، ص ۳۱۵، ۳۵۳؛ نهاییه الحکمه، ص ۳۰۰؛ تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۵۱۲.

۲- نهاییه الدراییه، ج ۱، ص ۱۶۴.

۳- در الفوائد، ج ۲، ص ۸۳.

۴- طلب و اراده، ص ۲۸، ۳۳.

۵- الالهیات، ج ۱، ص ۱۷۶، ۱۸۰.

دوم این که نص صریح روایات، بالاتفاق اراده خداوند را عین فعل او می دانند و جمع بین این دو مطلب این است که اراده الهی را هم ذاتی و هم فعلی بدانیم.

اشکال آنها بر قول اول (اراده فقط از صفات ذات باشد) این است که ماهیت اراده غیر از ماهیت علم است. حقیقت علم، تبیین، انکشاف، حکایت و واقع نمایی است، اما حقیقت اراده، تخصیص، تأثیر و فعال است. اشکال آنها بر قول دوم (اراده فقط از صفات فعل باشد) این است که لازمه آن، خلو ذات از صفت کمالی اراده ذاتی است.

در این جا این سؤال مطرح می شود که اگر اراده خداوند دارای دو مرتبه ذاتی و فعلی است، پس چرا در روایات، هیچ اشاره ای به اراده ذاتی نشده است و همه روایات تصریح دارند که اراده خداوند، احداث و ایجاد او و عین موجودات است؟

در پاسخ به این سؤال چنین اظهار می دارند که علت اینکه در روایات از اراده ذاتی سخن به میان نیامده، این است که بالاتر از فهم و درک مردم آن زمان بوده و آنچه مردم آن روزگار از اراده درک می کردند، همان میل و اشتیاقی بوده که پس از تصور و تصدیق به منفعت فعل در نفس پدید می آمده است و گروهی همین اراده ناقص و حادث و تدریجی الحصول را به خدا نسبت می دادند، لذا اهل بیت (علیهم السلام) آن را به شدت رد نموده اند. (۱)

اما گروهی این توجیه را قبول نکرده و آن را توجیه بارد و فاسدی شمرده اند. آنان این سؤال را مطرح نموده اند که چرا ائمه اطهار (علیهم السلام) صفات ذات را بیان و معین فرموده اند، اما همین که به اراده رسیده اند، چون مردم آن زمان استعداد درک آن را نداشتند، اعلام نکردند که اراده از صفات ذات است؟!

اینان خود بر این رأی هستند که اراده خداوند از صفات فعل و حادث و بدون محل است، اما نه آنچنان که معتزله و شیخ طوسی و سید مرتضی می گویند (عرض ۰).

ص: ۱۵۹

بدون محل)، بلکه از این جهت که قیام صدوری به مرید دارد، نه قیام حلولی تا محل لازم داشته باشد. (۱)

## اراده در روایات

همان طور که قبلا نیز اشاره شد، روایات اهل بیت (علیهم السلام) طبق اظهارات علمای امامیه، اراده خداوند را فقط به ایجاد و احداث خداوند تفسیر نموده اند و همه پذیرفته اند که روایات، اراده الهی را از صفات فعل می داند، اما بعضی ظاهر روایات را اخذ نموده و می گویند: امام در مقام بیان معنای اراده بوده است و برخی گویند: امام (علیه السلام) در مقام رد اراده ذاتی به معنای صفت نفسانی که در انسان موجود است، بوده نه در مقام بیان انحصار معنای اراده. (۲)

## خاستگاه بحث اراده الهی

در پاسخ به این سؤال که مبحث اراده خداوند در کلام اسلامی از کجا و به چه علتی مطرح شده است، باید گفت که چند احتمال وجود دارد:

۱. اتصاف خداوند به مرید در قرآن که (۳) ۱۶۰ مرتبه تکرار شده است و نیز تکرار آن در روایات باعث جلب توجه اهل فکر و دانش گردیده و لذا از چگونگی اراده حق بحث نموده اند.

۲. یکی از اقسام فاعلها، فاعل مختار است و فاعل مختار آن است که دارای علم، قدرت و اراده باشد. از آنجا که خداوند فاعل مختار است نه فاعل مجبور و ۱.

ص: ۱۶۰

---

۱- صراط الحق، ج ۱، ص ۲۵۴.

۲- محاضرات، ج ۲، ص ۷۲؛ الهیات، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳- صراط الحق، ج ۱.



مضطر، لذا درباره اراده خداوند بحث نموده اند.

۳. مرید بودن انسان یک امر وجدانی و نوعی کمال است و خداوند واجد همه کمالات به نحو اتم است، بنابراین، خداوند نیز مرید است.

### نمره بحث

این بحث، ثمرات مختلفی در پی دارد که از جمله آنها می توان به سه امر اشاره نمود:

۱. اثبات اختیار برای خداوند.

۲. حدود عالم یا قدم آن.

۳. جبر یا اختیار انسان؛ چرا که اشاعره به عمومیت اراده خداوند قائلند، به نحوی که آن را شامل افعال بندگان نیز می دانند که لازمه آن، سلب اراده انسان و جبر اوست. ولی معتزله، عمومیت اراده الهی به آن نحو را نمی پذیرند و افعال انسان را به خود او مستند می دانند که نتیجه آن، آزادی انسان در اراده افعال خود می باشد.

### نظرات شیخ

بطور کلی، مطالبی که مرحوم شیخ درباره اراده بیان نموده اند، بدین قرار است:

۱. معنای اراده.

۲. اثبات وجود اراده.

۳. مغایرت اراده با صفات دیگر.

۴. اراده از صفات معنوی است.

ص: ۱۶۱

۵. خداوند مرید است.

۶. اراده خداوند حادث است.

۷. اراده خداوند احتیاج به محلی ندارد.

۸. خداوند مرید قبايح نیست.

## معنای اراده

مرحوم شیخ، اراده را چنین تعریف نموده است:

فاما المرید فمعناه هو من كان علی صفة لاجلها یصح منه ایقاع مقدوره علی وجهه، مع جواز وقوعه علی غیره من الوجوه او خالیه من کل وجه، او یتقدر ذلك فیه. (۱)

یعنی مرید کسی است که دارای صفتی باشد که به خاطر آن صفت، ایجاد فعل از او صحیح باشد یا فرض شود قدرت او بر ایجاد فعل، به گونه ای و شکلی خاص، با این که ایجاد آن فعل به گونه های دیگر ممکن است و یا به خاطر آن صفت، ایجاد فعل از او بدون وجه و گونه ای خاص صحیح باشد. به بیان واضحتر، اراده عبارت است از صفتی که مصحح و مجوز احداث فعل، با کیفیت یا بدون وجه و کیفیتی خاص از فاعل است.

مرحوم شیخ، در این تعریف به سه نکته اشاره دارد:

۱. اراده زاید بر ذات موصوف است و مرید بودن او به این است که دارای مبدأ وصف (اراده) باشد و این اشاره به این مطلب است که اراده از صفات جایز و معنوی است.

۲. اراده، مصحح ایجاد فعل از طرف فاعل است در صورتی که مرید توانایی ۹.

ص: ۱۶۲

---

۱- تمهید الأصول، ص ۴۹.

انجام داشته باشد؛ چه قدرت او بر ایقاع، بالفعل باشد یا بالتقدیر و در فرضی که او توانایی دارد والا در صورتی که او توانایی ایقاع فعل را نداشت، اراده، مصحح ایجاد نخواهد بود؛ اگرچه او اراده انجام کند.

۳. در مورد انجام کاری، یا انجام آن به گونه ای خاص مطلوب است و این در صورتی است که می توان آن را به شکلها و گونه های مختلفی انجام داد؛ مانند انجام عبادات که باید با قصد قربت و سایر شرایط انجام گیرد. و یا نفس انجام فعل و خالی از هر وجه و بدون توجه به نحوه انجام آن، مطلوب است؛ مانند توصیلات که فقط انجام آن مراد است.

اراده، مصحح و مجوز ایجاد فعل از فاعل است در هر دو صورت؛ چه کیفیتی خاص از فعل، مورد نظر باشد که در این صورت، اراده، مخصص و مرجح این نحوه بر سایر انحاء است و چه اصل ایجاد فعل، مطلوب باشد که باز هم اراده مرید، مؤثر و مصحح آن است.

### اثبات وجود اراده

مرحوم مؤلف بعد از تعریف و توضیح معنای اراده، به اثبات وجود اراده در انسان می پردازد و اینکه انسانی مرید، دارای صفتی است که انسان بدون آن وصف، فاقد آن است و در این راستا دو دلیل بیان می کند:

۱. هرگاه داعی و انگیزه ای ما را به انجام فعلی از افعال می خواند که نسبت به هدف، یکسان هستند (مانند برداشتن یکی از دو شیء که در تمام صفات با هم مساوی هستند) هنگامی که یکی از آن کارها را انجام می دهیم، بالضروره و به روشنی خود را دارای امری می یابیم که قبل از آن نمی یافتیم و این امر، همان اراده است و هرکس که چنین امر بدیهی را انکار کند، سخن گفتن با او سزاوار نیست.

همچنین گاهی بالضروره می دانیم که دیگری دارای این صفت است و آن وقتی

است که شخصی ما را طرف خطاب قرار داده و قصد سخن گفتن با ما را دارد نه با دیگری، در این جا نیز ما بالبداهه و به روشنی می دانیم که آن شخص دارای اراده است و قصد سخن گفتن دارد. (۱)

۲. دلیل دوم بر این که انسان به عنوان مرید، دارای صفتی است، این است که انسان، آمر و مخبر است و هر آمر و مخبری، مرید و قاصد است.

صغری مسلم و مورد پذیرش همه است، اما کبری، گاهی عین صیغه امر و اخبار موجود است، اما امر نمودن و خبر دادن واقع نشده است؛ چون اراده امر نمودن و قصد خبر دادن نداشته است، اما اگر در همین مورد، اراده اخبار و امر نمودن داشته باشد، اخبار و امر، محقق می شود. از این تلازم، به دست می آید که اختصاص صیغه به اخبار و آمر، وابسته به قصد نمودن اخبار و امر از آن صیغه می باشد. (۲)

### مغایرت اراده با صفات دیگر

مرحوم مصنف بعد از اثبات اینکه انسان مرید به عنوان این که مرید است، دارای حالتی است که انسان بدون این وصف، واجد آن حالت نیست، به تبیین این مطلب می پردازد که این وصف و این حالت، غیر از اوصاف و حالات دیگر انسان است و این مسأله مهمتر از مطلب قبل است؛ زیرا داشتن اراده بدیهی است و هر کسی آن را در خود می یابد، اما در تحلیل حقیقت آن و اینکه آیا اراده صفتی است جدا و مغایر اوصاف دیگر یا به یکی از آنها بر می گردد، بین متفکران اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی اراده را همان میل و اشتها می دانند و بعضی آن را به نوعی علم باز می گردانند. ۱.

ص: ۱۶۴

---

۱- تمهید الاصول، ص ۴۹.

۲- همان، ص ۵۱.

مرحوم شیخ معتقد است که اراده صفتی مستقل است و به هیچ یک از اوصاف دیگر حی بر نمی گردد. وی ابتدا برهانی بر مغایرت اراده با اوصاف دیگر اقامه می کند و سپس چند دلیل در خصوص مغایرت آن با علم بیان می نماید.

برهان کلی او این است که اگر اراده به یکی از این صفات باز می گشت، مانند قدرت، میل، تنفر، مشاهده و گمان، نباید از آن اوصاف جدا می شد و هرگاه آنها موجود بودند، این هم محقق بود و اگر نمی بودند، اراده هم نباید می بود، و حال آنکه چنین نیست؛ زیرا چه بسا انسان قدرت بر انجام کاری دارد، اما اراده انجامش را نمی کند و بالعکس. گاهی نیز به چیزی میل دارد، اما اراده انجام نمی کند (مانند کارهای زشت و معاصی) و چه بسا که از اموری (مانند تکالیف عملی) کراهت دارد، اما اراده انجام آن را می کند. گاهی هم به مفید بودن کاری گمان دارد، اما آن را انجام نمی دهد، این عدم تلازم و انفکاک در تحقق، دلیل بر تغایر اراده با آن اوصاف است. (۱)

و به سه دلیل، اراده به علم باز نمی گردد:

۱. اگر علم، همان اراده می بود، باید آن را از توجه در خود می یافتیم و حال آن که چنین نیست.

ایشان قبلاً گفتند که اراده حالتی است که هر کس آن را در خود به روشنی و بالضروره می یابد، اما علم فاقد این ویژگی است. بنابراین، علم نمی تواند عین اراده باشد.

ناگفته پیداست که این دلیل نمی تواند قانع کننده باشد؛ چون صرفاً بر ادعای وجدان مبتنی است و مخالفان می توانند ادعا نمایند که علم نیز همان ویژگی را دارد و آن را در خود می یابیم.

۲. گاهی انسان نسبت به اموری علم و انگیزه (داعی) دارد، اما نسبت به بعضی \*

ص: ۱۶۵

۱- همان، ص ۵۰.

از آن امور در خود حالتی را احساس می کند که نسبت به افعال دیگر، آن حالت را در خود نمی یابد. اگر اراده همان علم بود، باید آن را نسبت به تمام افعال در خود می یافت؛ زیرا طبق فرض، نسبت به تمام افعال علم دارد و مساوی شیء، مساوی است با مساوی آن شیء. (۱)

۳. دلیل سوم بر مغایرت اراده با علم، این است که گاهی انسان بالضروره و به روشنی، علم به اراده غیر پیدا می کند و آن وقتی است که کسی ما را مورد توجه و خطاب قرار داده باشد که در این صورت، ما به روشنی می دانیم که او قصد سخن گفتن با ما دارد. (۲)

اگر علم همان اراده بود، باید علم ما به این که غیر، عالم است نیز ضروری و بدیهی می بود و حال آنکه ما در صورتی می دانیم که فلانی عالم است که بینیم افعالی از او سر می زند که از غیرعالم سر نمی زند؛ مثلاً مشاهده کنیم که او فقه تدریس می کند. بنابراین، بدیهی و ضروری (علم به این که غیر مرید است) غیر آن چیزی است که نظری و کسبی باشد (علم به این که غیر، عالم است).

مرحوم شیخ در این جا به قویترین اشکالی که ممکن است مخالفان مطرح نمایند، اشاره نموده و به آن پاسخ می گوید.

اشکال این است که اراده همان داعی و علم به مصلحت و منفعت داشتن فعل است؛ زیرا اراده تابع داعی است و به دنبال حصول انگیزه و علم به منفعت در نفس انسان پدید می آید. پس اراده همان علم مخصوص است نه چیز دیگر.

مؤلف در جواب این اشکال می گوید: ما قبول داریم که اراده به دنبال علم به مصلحت (داعی) پدید می آید، اما این را نمی پذیریم که اراده همان علم به مصلحت باشد؛ زیرا برای اینکه فاعل را وادار به انجام فعل نماید، یک داعی فی الجمله نسبت به تمام اجزای یک فعل، کافی است، اما برای آغاز کار و انتخابان

ص: ۱۶۶

۱- همان

۲- همان

این جزء از اجزای یک فعل، داعی فی الجملة کافی نیست و آنچه انسان را وادار نموده که این جزء خاص را انتخاب نماید و در وقتی خاص و به شکلی خاص انجام دهد، اراده است، نه چیز دیگر.

مستشکل با استفاده از جواب شیخ، اشکال را به صورت دیگری مطرح می کند و آن این است که آیا فاعل مرید، بر اراده جزء دیگری از فعل قادر است؟ خواهید گفت: آری، در این صورت، این سؤال مطرح می شود که پس چرا اراده این جزء را انتخاب نمود؟ دو راه در پیش رو دارید، یا اینکه بگویید: با اراده ای دیگر این جزء از فعل را انتخاب نموده است که در این صورت، تسلسل در اراده ها لازم خواهد آمد، و یا این که بگویید توسط داعی اراده این جزء را انتخاب نموده است که در این صورت می گوئیم: همان طور که داعی، علت انتخاب اراده این جزء از فعل است، علت و مخصص خود فعل نیز می باشد. پس به اراده مغایر با داعی که مخصص بعضی از افعال باشد، نیاز نداریم.

جواب این است که داعی، انسان را به سوی فعل فرا می خواند به خاطر این که غرض و منفعت در فعل است، نه در اراده فعل. اراده امری است که انسان آن را به خاطر مراد انجام می دهد و چون یک امر تبعی است و بطور استقلال مورد توجه قرار نمی گیرد، به اراده ای دیگر نیازی نیست تا تسلسل لازم آید. و چون غرض در فعل است، نه در اراده فعل، داعی، انسان را به سوی فعل دعوت می کند و به فعل تعلق می گیرد، نه به اراده فعل. علاوه بر این، اراده به دنبال داعی حاصل است و از آن جدایی ندارد تا داعی موجب اختصاص اراده جزء خاصی از فعل گردد. پس اراده فعلی از افعال، اصلا احتیاج به مؤثر و مخصص دیگر ندارد؛ چون یک امر تبعی است که جدای از فعل، مورد لحاظ و توجه قرار نمی گیرد. (۱) و یا به گفته برخی از دانشمندان، اراده، بالذات مخصص است و لذا نیازی به مخصص دیگر ندارد. (۲)ه.

ص: ۱۶۷

---

۱- تمهید الأصول، ص ۵۰، ۵۲، ۵۳.

۲- تهافت الفلاسفه.

صفات معنوی از صفاتی است که همواره ذات، متصف به آنها نیست و صحیح است که ذات، بدون آن صفات موجود باشد. این صفات، همچنان که در «المقدمه فی المدخل» آمده است، صفاتی است که بر ذات تجدید می شود و نو به نو بر آن عارض می گردد؛ با این که جایز بود عارض نشود و احوال ذات تغییر نکند و بر آنچه بود، باقی بماند. (۱)

مطابق این ملاک، اراده نیز از صفات معنوی است و دلیل آن، تجدد اراده است که نو به نو بر ذات عارض می شود و موجب تغییر حال او می شود؛ در حالی که صحیح بود اراده بر ذات انسان تجدید و عارض نشود و در نتیجه، حال ذات نیز تغییر نکرده و به حالت اولیه خود باقی باشد. اگر اراده از صفات ذات می بود، انسان لئفسه مرید می بود، نه بالمعنی و به صفت اراده، باید همیشه مرید می بود و تجدید و نو به نو آمدن اراده دیگر معنی نداشت. (۲)

بنابراین، به نظر مرحوم شیخ اراده از صفات فعل است، نه از صفات ذات.

آخرین مطلبی که شیخ راجع به اراده انسان مطرح نموده است، محل اراده است؛ زیرا اراده از کیفیات نفسانی است و نیازمند محلی می باشد.

مؤلف احتیاج داشتن اراده به محل را از این طریق اثبات نموده است که این معنی (صفت اراده) باید مختص به مرید باشد تا سبب مرید بودن او گردد، و الا هیچ اولییتی ندارد که سبب مرید بودن آن شخص شود، بلکه می تواند موجب مرید بودن غیر او گردد. راه این که این صفت اختصاص به آن شخص داشته باشد نه به دیگری، این است که در او حلول کند. در این صورت است که فقط سبب مرید بودن محل و موضوع خود خواهد شد. ۲.

ص: ۱۶۸

۱- الرسائل العشر (المقدمه فی المدخل)، ص ۱۸۱

۲- تمیهد الاصول، ص ۵۲.



اما این که محل اراده دقیقا کجاست، از راه عقل قابل درک نیست و تنها راه آن، نقل است و به اتفاق مسلمانان، محل علم و اراده، قلب است و آنچه از عقل به دست می آید نیز مفاد دلیل اجماع را تأیید می کند. (۱)

### خداوند مرید است

آنچه مهم و مقصود اصلی مرحوم شیخ است و آن را به عنوان بحث قرار داده، اراده الهی است. بحث اراده انسان، جنبه تبعی داشته و برای فهم بهتر موضوع اصلی مطرح شده است.

قبل از هر چیز، باید اثبات شود که مرید بودن خداوند در مقام ثبوت، استحاله ذاتی ندارد، بلکه ممکن ذاتی است. دلیلش این است که مصحح مرید بودن کسی زنده بودن آن است؛ زیرا اراده از صفات نفسانی است که بر موجود غیر زنده عارض نمی شود و از آن جا که خداوند حی است و از هر موجودی به موجود بودن سزاوارتر است، پس صحیح است که متصف به مرید بودن شود.

اگر گفته شود. بنابراین، صحیح است خداوند دارای میل و نفرت باشد؛ چون مصحح آنها نیز زنده بودن است و خداوند نیز زنده است، جواب این است که مصحح میل و نفرت، حیات نیست، بلکه جسم بودن آن است و حیات، شرط آن است؛ بر خلاف اراده که مصحح آن، فقط زنده بودن است. علاوه بر آن، در آینده استحاله عروض شهوت و نفرت بر خداوند ثابت خواهد شد. (۲)

بعد از اثبات اینکه مرید بودن خداوند در مرحله ثبوت، هیچ استحاله ای ندارد، اکنون نوبت آن رسیده که اثبات شود خداوند مرید است و اراده، یکی از اوصاف مسلم اوست و دلیل بر آن، چند چیز است: ۵۳

ص: ۱۶۹

۱- همان

۲- تمهید الاصول، ص ۵۲ - ۵۳

۱. هرگاه فاعلی آگاه به فعل خود باشد و آن را به خاطر غرضی انجام دهد و در اراده نمودن انجام آن فعل، مختار باشد، بطور قطع، آن فعل را اراده خواهد نمود و خداوند فاعل آگاه... مختاری است که تمام افعالش را به نفع و مصلحت بندگان انجام می دهد. پس خداوند مرید است؛ چون مقتضی، موجود است و مانع، مفقود می باشد.

آوردن شرایط سه گانه در متن دلیل برای خارج نمودن فعل فاعلهای ناسی، ساهی، مضطر و نفس اراده است؛ زیرا این گونه کارها با اراده انجام نمی شود. (۱)

۲. خداوند در وجود انسان، میل به کار قبیح را آفریده است و افعال خداوند معلل به اغراض است و الا عبث لازم می آید که بر او جایز نیست و غرض خداوند از نهادن میل به قبیح در وجود ما، یا انجام کارهای قبیح از سوی ماست و یا اجتناب و دوری کردن ما از قبیح است. احتمال اول باطل است؛ زیرا اراده انجام فعل قبیح به عنوان قبیح، قطعاً قبیح است و بر خداوند حکیم نارواست، پس لابد هدف از خلق آن، دوری کردن از زشتی هاست. پس خداوند اراده نموده است که بندگان از انجام کارهای بد دوری کنند؛ (۲) زیرا قبلاً گفته شد که هرگاه فاعل، آگاه به فعل خود و در انجام آن مختار باشد و آن را برای هدفی انجام دهد، بالضروره مرید تحقق آن فعل و مرید رسیدن یا رساندن به آن غرض است.

۳. خداوند ثواب دهنده و عقاب کننده است که در جای خود ثابت شده است و مثبت و معاقب، مرید است؛ چرا که ثواب، ثواب نخواهد بود، مگر اینکه شخص پاداش دهنده، اراده تعظیم و بزرگداشت کسی را داشته باشد و نیز عقاب در صورتی عقاب و کیفر است که کیفر دهنده، قصد اهانت و سبک شمردن فرد را داشته باشد. (۳)

۴. خداوند مخبر و آمر است و هر کس که مخبر و آمر باشد، مرید است. پس خداوند مرید است. ان

ص: ۱۷۰

۱- همان، ص ۵۳.

۲- همان، ص ۵۴.

۳- همان

صغری مسلم است و در کتاب عزیز آمده است، اما صحت کبری به این دلیل است که خبر بودن خبر و امر بودن امر، بستگی به اراده اخبار و اراده امر و مأموریه دارد؛ چرا که در مواردی عین همین صیغه ها از زبان کسی صادر می شود، ولی در عین حال، خبر و امر محقق نمی شود؛ چون قصد آن را نکرده است. همچنانکه در قرآن کریم نیز صیغه امر آمده است، اما از آن، اباحه و یا تهدید اراده شده است. از این جا به دست می آید که امر بودن صیغه امر و نیز خبر بودن صیغه خبری، منوط به قصد متکلم است. (۱)

ممکن است کسی اشکال کند که این استدلال، «دوری» است؛ زیرا طبق کبرای استدلال شما، علم به اینکه خداوند مرید است، متوقف بر علم به مخبر و آمر بودن خداوند است. و از طرف دیگر، علم به مخبر و آمر بودن خداوند، متوقف بر علم به مرید بودن اوست؛ و الا مخبر و آمر بودنش ثابت نخواهد شد.

جواب این است که ما علم به مخبر و آمر بودن خداوند را از علم به مرید بودن او به دست نمی آوریم تا دور لازم آید. از این راه به دست می آوریم که هر گاه خداوند به صیغه امر یا خبر، سخن بگوید و قرینه ای بر اینکه معنای حقیقی آنها را اراده نموده است، بیان نکند، نشان دهنده آن است که حتما آمر و مخبر است؛ پس استدلال ما هم صحیح است. (۲)

۵. خداوند مکلف است و این در جای خود ثابت خواهد شد و هر مکلفی مرید است؛ زیرا تعریف تکلیف این است که مکلف چیزی را از مکلف بخواهد که در انجام آن، مشقت و زحمت باشد. (۳) ان

ص: ۱۷۱

۱- همان

۲- همان، ص ۵۴.

۳- همان





چیزی را اراده نکند که لازم، بالاتفاق باطل است. بیان ملازمه این است که بنا بر این که اراده از صفات نفس باشد، مانند خود ذات نسبت به همه چیز یکسان است. در این صورت، اراده ایجاد شیء خاص در وقتی خاص، ترجیح بلامرجح خواهد بود و محال است.

از ابطال این احتمال، بطلان دو احتمال دیگر نیز روشن می شود و آن دو احتمال دیگر عبارتند از اینکه خداوند مرید باشد، اما نه لئفسه و نه لعله و یا اینکه العله و به اراده مرید باشد، اما به اراده معدومه. دلیل بطلان این است که بنا بر این دو فرض نیز اراده مانند ذات، نسبت به همه چیز یکسان خواهد بود و لذا باید هر کار اراده شدنی را اراده نماید و لازمه آن این است که از هیچ چیزی کراهت نداشته باشد و نیز باید قبایح را اراده کند و همچنین در صورتی که به اراده معدومه مرید باشد، اجتماع اراده و کراهت لازم خواهد آمد؛ زیرا به کراهت معدومه کاره خواهد بود. پس باید هر کاری را هم اراده نماید و هم از آن کراهت داشته باشد و اجتماع ضدان مستلزم اجتماع نقیضان است. (۱)

مرحوم مؤلف تا این جا ثابت نمود که خداوند به صفت اراده زاید بر ذات، مرید است. اما حالا می خواهد ثابت کند که به اراده قدیم، مرید نیست (چنانکه اشاعره می پندارند، بلکه به اراده حادث، مرید است. دلیل بر بطلان بخش اول مدعا بطلان اراده قدیمه) این است که اولاً معانی سبعة قدیمه در جای خود ابطال خواهد شد و ثانیه لازمه آن این است که خداوند هر کار اراده شدنی را اراده نماید؛ به دلیل آنکه در نزد اشاعره تعلق اراده خداوند به مراد واحد محدود نمی شود، بلکه هر آنچه در صفحه گیتی موجود است، مراد خداوند است، کما اینکه هر آنچه موجود نیست، مورد کراهت اوست و لازم (تعلق اراده خداوند به هر آنچه در عالم موجود می شود) باطل است؛ زیرا مستلزم استناد قبایح به اوست که با عدالت و ۵۷

ص: ۱۷۴

دلیل دیگر بر بطلان اراده قدیمه این است که اگر اراده خداوند قدیم باشد، لازم می آید که خداوند، مثل داشته باشد؛ زیرا اراده او مانند ذاتش قدیم است. (۲)

سید مرتضی - استاد شیخ - در ابطال قدم اراده الهی می گوید: اگر اراده خداوند قدیم باشد، قدم عالم حادث لازم می آید؛ زیرا مقتضی و داعی و اراده، همه بالفعل موجودند و مراد خداوند از اراده او جداپذیر نیست. (۳)

دلیل بر اثبات بخش دوم مدعا (حادث بودن اراده خداوند)، اولاً- ابطال قدم اراده است و نیز ابطال سایر احتمالاتی که بیان گردید. ثانیاً یک دلیل سمعی - عقلی است که یک مقدمه اش نقلی و مقدمه دومش عقلی است، و آن اینکه خداوند در قرآن، ایمان آوردن کفار و مشرکان را نفی نموده، ولی از جمله آنها آن عده را که خدا ایمان آوردن آنها را خواسته و اراده نموده، استثنا نموده است و استثنای مذکور صحیح نیست، مگر اینکه اراده الهی حادث باشد و الا اگر از ازل مرید بوده، دیگر جمله «الا أن یشاء الله» معنی ندارد؛ همچنان که «الا أن یعلم» یا «الا ان یقدر» معنی ندارد، چون علم و قدرت او ازلی و قدیم است. (۴) و می شود به صورت قیاس استثنایی بیان نمود که اگر اراده حق، ازلی و قدیم بود، استثنا باطل بود، و لکن در قرآن استثنای مذکور آمده است، پس اراده او قدیم نمی باشد.

### اراده خداوند احتیاج به محلی ندارد

بعد از اثبات این که اراده از صفات معنی و زاید بر ذات مرید و حادث است، و از طرفی، معانی و اعراض، احتیاج به محلی دارند که در آن حلول کنند، اکنون این سؤال مطرح می شود که آیا اراده خداوند قائم به محلی است یا نه و اگر محلی دارد،

۴۰

ص: ۱۷۵

۱- همان، ص ۵۷.

۲- الاقتصاد، ص ۳۵.

۳- انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۶۴.

۴- تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۲۴۰

محل آن ذات خداست یا غیر او و اگر غیر اوست، جاندار و حین است یا جسمی بی جان؟

نظر مرحوم شیخ این است که اراده خداوند اصلاً احتیاج به محلی ندارد و رأی معتزله بصره نیز همین است. دلیل بر اثبات این مطلب، این است که اگر اراده خداوند قائم به محلی باشد، آن محل یا ذات خداوند است و یا غیر او. تالی باطل است و ذات خداوند محل اراده نیست؛ زیرا مصحح قیام اعراض و حلول معانی در محلی، تحیز و تمکن و جاگیری محل است و خداوند متحیز و متمکن در مکانی نیست.

غیر او نیز محل اراده او نیست؛ زیرا آن غیر یا دارای حیات است که در این صورت، اراده مذکور، اراده همان محل خواهد بود، نه اراده خداوند؛ چون هر عرضی تابع محلی است که در آن حلول کرده است، و یا آن غیر فاقد حیات است که در این صورت، حلول اراده در جسمی بی جان محال است؛ چون مصحح وجود اراده، حی بودن است. پس از ابطال سایر احتمالات، فقط این احتمال باقی می ماند که خداوند مرید است به اراده حادث و بدون محل. (۱)

در این جا ممکن است این سؤال به ذهن خواننده خطور کند که شما اراده را از صفات معنی و از اعراض می دانید و عرض در تحققش محتاج به محلی است که در آن حلول نماید و از طرفی می گوئید که اراده خداوند قائم به محلی نیست!

مرحوم شیخ متوجه این اعتراض بوده است و لذا در کتاب المقدمه إلى مدخل علم الکلام، عرض را این طور تعریف نموده است: «العرض ما عرض فی الوجود و لم یکن له لبث کلبث الاجسام.»

همان طور که ملاحظه می کنید، ایشان عرض را به معنای مشهورش (مایحتاج فی وجوده الی غیره) تعریف نمی کند تا در بحث اراده الهی که آن را محتاج به محلی ۷.

ص: ۱۷۶



نمی‌داند، بر او اشکال نشود که چگونه می‌شود عرض موجود باشد، ولی محتاج به غیر نباشد. ایشان از ابتدا می‌گویند: معنای عرض این است که در نحوه وجودش، حالت عروض و عدم ثبات داشته باشد؛ یعنی مانند جواهر دارای ثبات و بقا نباشد، بلکه نسبت به آنها سریع الزوال باشد. بعد، این حقیقت را دو قسم نموده است: برخی از آن احتیاج به محلی دارد و برخی قائم به محلی نیست که از آن جمله، اراده خداوند است. (۱)

تب‌جواب این است که اشکال شما مبنایی است؛ یعنی بنابر این که حد عرض ما یحتاج فی وجوده الی غیره» باشد، وارد است، ولی ما این مبنا را قبول نداریم.

### خداوند مرید قبایح نیست

یکی از مباحث مربوط به اراده خداوند، این است که آیا خداوند قبایح و معاصی را اراده می‌کند یا نه؟ عدلیه بالاتفاق می‌گویند: محال است خداوند مرید قبایح باشد؛ چه موجود باشند یا نباشند، بلکه از آنها کراهت دارد؛ چه موجود باشند یا نباشند.

همچنان که مرید طاعات و کارهای خوب است و نه کاره از آنها؛ چه موجود باشند یا نباشند. اولین چیزی که عدلیه را وادار به اتخاذ چنین موضعی نموده است، عدالت خداوند است و دیگری، اعتقاد به اختیار و آزادی انسان. (۲)

اما اشاعره مخالف این نظر هستند. آنها معتقدند که خداوند به اراده ازلی، هر آنچه را که موجود است، اراده نموده است؛ چه طاعت باشد یا معصیت، و کراهت دارد از هر آنچه موجود نیست؛ چه طاعت باشد و چه معصیت و چه بر آن امر نموده باشد یا از آن نهی کرده باشد. (۳)

بنابراین نظریه، تمام معاصی و قبایح، مستند به خداوند و مراد اوست؛ و لو از ۸.

ص: ۱۷۷

۱- الرسائل العشر، ص ۶۷ - ۶۸.

۲- نهج الحق و كشف الصدق، ص ۹۴.

۳- نهاییه الأقدام، ص ۲۵۴؛ الانصاف، ص ۳۸.

آن نهی کرده باشد، مانند کفر کافر و سایر معاصی. و تمام طاعتی که موجود نیستند، مورد کراهت اوست؛ ولو به آنها امر نموده باشد، مانند ایمان کفار. و آنچه اشاعره را به اتخاذ چنین رأیی وادار نموده است، عمومیت قدرت خداوند و اعتقاد آنان است به اینکه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» لا بلا واسطه و لا مع الواسطه.

بعد از این توضیح، اکنون به ذکر ادله ای می پردازیم که مرحوم شیخ در رد قول اشاعره بیان نموده است. وی می فرماید: چون سایر احتمالات را قبلاً ابطال نمودیم، پس ناگزیر اگر خداوند مرید قبایح باشد، باید به اراده محدثه مرید آنها باشد و به چندین دلیل، محال است که خداوند به اراده محدثه مرید قبایح باشد:

۱. اگر خداوند مرید قبایح باشد، لازم می آید فاعل قبایح باشد و فعل قبیح ناشی از جهل و نیازمندی فاعل است و خداوند عالم به بواطن امور و بی نیاز و غنی است. (۱)

بیان ملازمه این است که اراده قبیح به عنوان اراده امر قبیح، ناپسند و قبیح است و مانند ظلم است که به عنوان ظلم مقتضی قبح است. از طرفی، اراده حادث است و محدثی می طلبد و محدث آن، خداوند است؛ زیرا کسی غیر از خدا قادر نیست بر اراده بدون محل. با این دو مقدمه، ملازمه ثابت شد و روشن شد که اگر خداوند مرید قبایح باشد، لازم می آید که فاعل قبیح (محدث اراده قبیح) باشد و در بحث عدالت خداوند ثابت شده که خداوند منزله است از فعل قبایح؛ چون نه محتاج است و نه جاهل.

۲. اگر خداوند مرید قبیحی از قبایح باشد (مثل کفر کافر)، لازم می آید که هم مرید آن باشد و هم کاره از آن و حال آنکه اراده و کراهت، ضد یکدیگرند و اجتماع ضدین محال است.

بیان ملازمه این است که چون خداوند از وقوع آن نهی نموده، از انجام آن ۹.

ص: ۱۷۸

کراهت دارد؛ زیرا نهی بر کراهت داشتن ناهی از وقوع منهی عنه دلالت دارد، و چون شما می گوئید هر چیزی که در دار تحقق موجود است، مراد خداوند است، پس همین کفر کافر، مراد اوست. بنابراین، لازم آمد که یک چیز، هم مراد خداوند باشد و هم مورد کراهت او و این محال است. (۱)

۳. امر به قبیح، قبیح است و اختلافی در آن نیست. قبلا در بحث اثبات اراده خداوند بیان شد که امر بودن صیغه امر، به این است که ایجاد مأموریه را اراده نماید.

پس از ذکر این دو مقدمه، نتیجه می گیریم که هرگاه امر به قبیح، قبیح باشد، باید اراده قبیح نیز قبیح باشد؛ به دلیل اینکه اراده مأموریه، علت امر بودن امر است بنا بر مقدمه دوم). وقتی که امر به قبیح، قبیح باشد، چیزی که محقق و علت آن است، به طریق اولی قبیح است. (۲)

۴. اگر خداوند مرید قبایح باشد، لازم می آید که محب آن و راضی به وقوع آن باشد. لازم بالاجماع باطل است و آیات زیادی نیز در قرآن آمده است که دلالت می کند بر راضی نبودن خداوند به کفر. (۳)

بیان ملازمه این است که رضایت و محبت، وجهی از وجوه اراده است و مؤلف در کتاب دیگرش تصریح نموده که معنای این کلمات، یکی است و اختلاف شان اعتباری می باشد و همین اراده در صورتی که به فعل غیر تعلق بگیرد و مراد نیز واقع شود، به آن «رضا» اطلاق می شود و در صورتی که مرید، قصد رساندن منافی به غیر را داشته باشد، آن را «محبت» گویند! (۴) پس رضا و محبت، همان اراده است و فرقتشان اعتباری است.

ثابت شد که اگر خداوند مرید قبایح باشد، باید محب و راضی به وقوع آنها.

ص: ۱۷۹

---

۱- تمهید الاصول، ص ۱۱۳.

۲- همان، ص ۱۱۴.

۳- همان

۴- الرسائل العشر، ص ۷۶؛ الانصاف، ص ۳۶؛ التمهید فی الرد علی الملحده و ...، ص ۴۷.

باشد که لازم به اتفاق مسلمانان باطل است.

در پایان بحث، مؤلف به چند شبهه که از طرف اشاعره ایراد شده، اشاره نموده است و به آنها جواب می دهد:

شبهه اول: اگر بعضی از افعال بندگان (مانند معاصی و قبايح) به رغم اینکه مراد خداوند نیست، موجود شوند، عجز و ضعف خداوند لازم می آید؛ چون بر خلاف اراده او واقع شده است. همچنانکه اگر سلطانی از رعیتش چیزی بخواهد و آنها انجام ندهند، چنین سلطانی ضعیف و عاجز خواهد بود.

جواب این است که خداوند چیزی را از بندگان می خواهد که به نفع خود آنهاست. بلی، اگر انجام یا ترک مراد به نفع خود او می بود و آنها بر خلاف اراده اش رفتار می کردند، عجز او بود، و الا- اگر ایجاد چیزی که خداوند از آن نهی فرموده، نشانگر ضعف و عجز او باشد، وقتی بندگان چیزی را که خداوند به ایجاد آن امر فرموده ترک می کنند نیز باید نشانه ضعف او باشد، و شکی نیست که خداوند کفار را امر به ایمان آوردن نموده است. (۱)

جواب ما در قسمت ایجاد منهی عنه، همان جوابی است که شما در این جا می دهید. (۲)

شبهه دوم این است که همه مسلمانان، اطلاق و فراگیر بودن این سخن را قبول دارند:

«ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن» و اطلاق این سخن، با قول شما منافات دارد؛ زیرا شما می گوئید: کفر کافر به رغم عدم اراده خداوند واقع شده و ایمان او بر خلاف اراده خدا واقع نشده است و حال آنکه طبق اطلاق آن سخن، عدم ایمان کافر و کفر او داخل در مشیت و خواست اوست.

جواب این است که ما اطلاق این سخن را قبول نداریم؛ زیرا با چندین دلیل ۳.

ص: ۱۸۰

---

۱- تمهید الاصول، ص ۱۱۴.

۲- الاقتصاد، ص ۵۳.

ثابت نمودیم که خداوند ایمان آوردن کفار را اراده کرده و به آن امر نموده و معاصی و قبیح را اراده نکرده و از آنها نهی نموده است و در عین حال، آنها ایمان نیاوردند و مرتکب قبیح شدند. (۱)

به عبارت دیگر، نزاع در همین مطلب است که تمام افعال عباد - اعم از حسن و قبیح - بلاواسطه مستند به خداوند است یا نه؟ و شما عین مدعای خود را به صورت یک قاعده بیان نموده اید که این، مصادره است.

و ثانیاً بر فرض قبول اطلاق این سخن، معنای آن این است که اگر خداوند نسبت به فعل خودش چیزی را بخواهد، موجود و اگر نخواهد، موجود نمی شود و نسبت به فعل غیر نیز اگر به صورت الجاء و اضطرار (اراده تکوینی) چیزی را بخواهد یا نخواهد، همان خواهد شد. (۲) ولی خداوند ایمان اختیاری را خواسته نه ایمان اضطراری را، و الا همه ایمان می آوردند، که در آن صورت، تکلیف ساقط بود. ۳.

ص: ۱۸۱

---

۱- تمهید الاصول، ص ۱۱۵.

۲- همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۶؛ الاقتصاد، ص ۵۳.



الله إلا ترغب إليك في دوله كريمه ثوبها الإسلام و أهله و تير بها النفاق و آله و تجعلنا فيها من الدعاه إلى طاعتك و القاده إلى سييلك و توژنا بها كرامه الدنيا و الاخره(۱)

از آن جا که رسول مکرم اسلام می فرماید: «من مات ولا يعرف إمامه مات ميتة جاهليه»،(۲) بحث امامت از زنده ترین و ارزنده ترین بحثهای کلامی، فقهی و اجتماعی است. بنابراین، هر شخص یا گروهی که امام خود را شناسد و از دار دنیا برود، به مرگ دوران جاهلیت مرده است و شاید زندگی آنها نیز یک زندگی معقول و حیات ۶.

ص: ۱۸۳

---

۱- شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، قسمتی از دعای افتتاح.

۲- کلینی، الکافی، کتاب الایمان و الکفر، ج ۱، ص ۲۰، روایت ۶.

عقلی به شمار نیاید.

این سخن امیرالمؤمنین علی که می فرماید: «اغرقوا الله بالله(۱) و الشول بالرساله و أولى الأمر بالأمر بالمعروف و العدل و الإحسانی»(۲) یعنی (شناخت خداوند به معرفت الوهیت است و شناخت رسول به معرفت رسالت است. شناخت امام نیز به معرفت امامت می باشد.) ما را به دقت بیشتری در این باره رهنمون می شود.

در روایت دیگری در تأثیر امامت آمده است که از آثار امامت، نه تنها تأمین سعادت دنیا و به دست آوردن بهشت در آخرت است، بلکه در تأمین «جنه اللقاء» هم سهم بسزایی دارد.(۳)

به سبب اهمیت موضوع امامت و دیدگاه شیخ طوسی در این باره سعی شده است که در این نوشتار نظرات شیخ در مسائل مربوط به امامت گردآوری شود.

## واژه امامت در لغت

برای کلمه «امام» معانی گوناگونی ذکر شده است که به برخی از آن اشاره می کنیم:

«امام» بر وزن «کتاب»، اسم مصدر است و به هر چیزی که انسان به آن توجه (۱)

ص: ۱۸۴

۱- ... و معنی قوله لا- إغرقوا الله بالله: یعنی أن الله خلق الاشخاص و الانوار و الجواهر و الأعيان؛ فالأعيان: الأبدان، و الجواهر: الأرواح، و هو جل و علایشبه جسم و روحا و ليس الاحد في خلق الروح الحساس الدراك أمث و لاسبب، هو المتفرد بخلق الارواح و الاجسام فاذا نفى عنه الشبهين شبه الابدان و شبه الأرواح فقد عرف الله بالله و إذا شبهه بالروح او البدن او النور فلم يعرف الله بالله (همان، ج ۱، ص ۸۵). ۲. همان، ج ۳، ص ۲۰، چاپ بیروت ۳. من سره أن لا يكون بينه و بين الله حجاب حتى ينظر الى الله و ينظر الله اليه فليتوالى آل محمد و يتبرأ من عدوهم و يأتهم بالامام منهم فإنه إذا كان كذلك نظر الله اليه و نظر إلى الله. (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۸۱)



کند و مقصود او واقع شود، اطلاق می شود. معنای این واژه با اختلاف موارد و جهات و ملاحظات گوناگون، متفاوت می گردد.

گاه گفته می شود: امام جمعه، امام جماعت، امام هدایت و گاه گفته می شود: امام ضلالت. (۱)

این واژه، در اصل از ماده «ام» به معنای قصد کردن آمده است. (۲)

«آم» به معنای اصل و مرجع و جماعت و دین است و امام به معنای هر کسی است که به او اقتدا می شود و در کارها پیشوا است. (۳)

در لسان العرب برای واژه امام، معانی زیادی ذکر شده است؛ از جمله: پیشوا، معلم و ریسمانی که باها به هنگام بنای ساختمان از آن برای نظم کار استفاده می کنند.

به نظر می رسد که ریشه تمام این معانی، همان قصد کردن توأم با توجه خاص است و حتی اگر «مادر» را آم می گویند یا بر اصل و اساس هر چیزی «ام» اطلاق می شود، به خاطر آن است که مقصود انسان، و مورد توجه اوست. همچنین امام به معنای مقتدا به کسی گفته می شود که مردم با قصد و توجه به سراغ او روند. (۴)

در کتاب اقرب الموارد، ماده «آقم» چنین آمده است: «الإمامه رئاسه عامه. (امامت، ریاست و سرپرستی عموم (مردم) است.)»

در مجمع البحرین نیز این گونه آمده است: «و الإمامه هی الرئاسة العامه علی جمیع الاس، فإذا أخذت لابسوط شی جامع البنیة و الرساله و إذا أخذت بشرط الاشیء لاتجاهما.» (۵)

ص: ۱۸۵

---

۱- التحقیق، ماده «أم» (به نقل از مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۵).

۲- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۵.

۳- ابن فارس، مقاییس اللغه.

۴- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۵.

۵- طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۵.

این واژه که جمع آن «أئمه» است، دوازده بار در قرآن مجید آمده است. (هفت بار به صورت مفرد و پنج بار به صورت جمع) و در یک مورد به معنای لوح محفوظ آمده است: «و گل شیء أخضیناه فی إمام مبین»<sup>(۱)</sup> هر چیزی را در امام مبین (لوح محفوظ) احصاء کردیم. و یکبار هم به معنای راه و جاده به کار رفته است: «و إنهما یامام مبین»<sup>(۲)</sup> (آن دو □ یعنی شهرهای ویران شده قوم لوط و قوم شعیب - به سر راه شما به سوی شام) آشکار است. زیرا انسان برای رسیدن به مقصود، راهها را مورد توجه قرار می دهد و دوبار نیز بر تورات اطلاق شده است: «و من قبله کتاب موسی اماما و رحمه»<sup>(۳)</sup> (پیش از آن، کتاب موسی پیشوا و رحمت برای آنان بود.) و در پنج مورد به پیشوایان صالح الهی اطلاق گردیده است؛ مانند: «قال ای جالک إلا إمامه»<sup>(۴)</sup> (خداوند به ابراهیم فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم).

در جای دیگر، درباره گروهی از پیامبران می فرماید: «و جعلناهم أئمه یهدون بأمرنا»<sup>(۵)</sup> (ما آنها را امامان و پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت (مردم) می کردند).

همین مفهوم کلی و جامع در آیات ۷۴ فرقان، ۵ قصص و ۲۴ سجده نیز آمده است و در یک مورد نیز به معنای پیشوایان کفر و ضلالت ذکر شده است: «قاتلوا امه الکفر»<sup>(۶)</sup> (پس با پیشوایان و امامان کفر پیکار کنید.) و در جای دیگر، بر مفهوم جامعی که امامان هدایت و ضلالت را شامل می شود، اطلاق گردیده است: «یوم ندعوا کل أناس یا امامهم»<sup>(۷)</sup> (روزی که هر گروهی را با پیشوایان فرا می خوانیم.) ۷۱

ص: ۱۸۶

۱- یس / ۱۲

۲- الحجر / ۷۹

۳- احقاف و هود

۴- بقره / ۱۲۴

۵- انبیاء / ۷۳

۶- توبه / ۱۲

۷- اسراء / ۷۱

به این ترتیب، برای واژه «امام» معانی گوناگونی مورد توجه قرار گرفته است.

## امامت چیست؟

در مقام تعریف «امام» نیز تعریفهای زیادی ارائه شده است که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

یک دانشمند سنی، امامت را چنین تعریف می‌کند: «الامامه برئاسه عامه فی أمور الدین و الدنيا، خلاقه عن النبی» (۱) (امامت، ریاست و سرپرستی عمومی در امور دین و دنیا به عنوان جانشینی از پیامبر اسلام است.) مطابق این تعریف، امامت، یک مسؤولیت ظاهری و در حد ریاست و حکومت است؛ حکومتی که شکل دینی دارد و عنوان جانشینی پیامبر را به خود گرفته است و چنین امامی می‌تواند از طرف مردم انتخاب شود.

ابن خلدون می‌نویسد: امامت به معنای جانشینی یک شخص از پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) در بر پا داشتن احکام شرع و پاسداری از حوزه دین است به طوری که اطاعت او بر همه امت واجب باشد. (۲)

شیخ مفید در بحث عصمت چنین می‌گوید:

إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام و إقامة الحدود و حفظ الشرايع و تأديب الأنام معصومون كوضمه الأنبياء

امامانی که جانشینان پیامبران در اجرای احکام و اقامه حدود و حفظ شریعت و تربیت مردمنند، معصوم (از گناه و خطا) هستند؛ همچون معصوم بودن انبیاء. (۳)

ص: ۱۸۷

---

۱- شرح قوشچی، ص ۲۷۴.

۲- مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۱.

۳- اوائل المقالات، چاپ مکتبه الداوری، ص ۷۴ (به نقل از مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۱۹).

در این باره در کتاب پیام قرآن این گونه تحلیل شده است:

مطابق این تعریف که با اعتقاد پیروان مکتب اهل بیت هماهنگ است، امامت، چیزی فراتر از ریاست و حکومت بر مردم می باشد، بلکه تمام وظایف انبیا (بجز دریافت وحی و آنچه شبیه آن است) برای امامان ثابت است و به همین دلیل، شرط عصمت که در انبیا می باشد، در امام نیز هست. (۱)

از این رو در شرح احقاق الحق، امامت در نزد شیعه چنین تعریف شده است: «هی منصب إله حائر لجميع الشؤون الکریمه و الفضائل الا الثبوه و ما یلازم تلك المرتبه الشاویه» (۲) (امامت یک منصب الهی و خدادادی است که تمام شؤون والا و فضائل را در بر دارد؛ جز نبوت و آنچه لازمه آن است).

در پایان، به گفته یکی از محققان اشاره می کنیم که چنین می گوید: «مسأله امامت، تنها مسأله دیروز ما نیست؛ مسأله امروز جهان اسلام و مسأله رهبری امت است که عامل بقا و استقرار نبوت و مسأله سرنوشت اسلام می باشد.» (۳)

### جایگاه بحث امامت

اولین مسأله قابل توجهی که بیان آن ضروری به نظر می رسد، «جایگاه بحث امامت» است؛ به این معنی که آیا بحث امامت، یک بحث فرعی و فقهی است، یا یک بحث اصلی و کلامی؟

قبل از این که نظر مرحوم شیخ را بیان کنیم، برای روشن شدن بحث، نکاتی را یادآور می شویم. ۳.

ص: ۱۸۸

۱- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۱۹.

۲- احقاق الحق، ج ۲، ص ۲۰۰ (پاورقی یک).

۳- مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ص ۱۳.

الف) شیعیان معتقدند که امامت، مسأله ای کلامی است؛ چون، تعیین امام، فعل خداوند است «إني جاعلك للناس إماماً» (۱) و اهل سنت آن را مسأله ای فقهی می دانند؛ زیرا تبیین آن را کار خلق می انگارند؛ لذا قبل از اینکه امام را از صحنه خارج نمایند، امامت را از کلام به فقه کشانند.

بنابراین، امامت از نظر شیعه یک مسأله اصولی و اعتقادی است، و لکن از نظر اهل سنت یک مسأله فرعی فقهی است.

ب) یکی از علمای بزرگ معاصر، در این زمینه می نویسد:

آنچه تذکرش در این پیشگفتار لازم است، این است که قبل از آنکه به شرایط امامت دست برده شود و پیش از آنکه به اوصاف امام خدشه ای وارد گردد و سرانجام امام از عرش خلیفه الهی به فرش خلیفه الناسی تنزل کرده و امام معصوم راستین از صحنه خارج شود و خلیفه را در سقیفه بسازند، مسأله امامت را از اوج اصلی و کلامی بودن، به حضيض فرعی و فقهی شدن کشانند و او را از فعل خدایی، به فعل خلقی سقوط دادند و انتصاب الهی را به انتخاب مردمی مبدل ساختند؛ سپس هر زمامداری را امام دانستند و اطاعتش را فرض عین و عین فرض پنداشتند و صنیع خود را همتای خدا و پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) انگاشتند و اطاعت هر سه را همسان دانستند و در نتیجه آیه «أطيعوا الله و أطيعوا الرشول و أُولی الأمر منکم» (۲) بر زمامدارانی که اجتهاد در قبال نص معصوم (علیه السلام) را روا داشتند، منطبق نمودند. فانظر ماذا تری. و امامتی که جز به تنصیب الهی حاصل نمی شود (۳). خواه به نص قولی نظیر آنچه در حدیث غدیر و منزله و... و خواه به نص فعلی؛ یعنی، ظهور معجزه که در حکم تنصیب قولی است. به صرف بیعت چند نفر یا مشورت گروه خاص یا استیلاء، کافی دانستند (۴) و هدف زعامت را مجرد نظم صوری پنداشتند؛ در حالی که امامت معصوم، تنها قطب سنگ است.

ص: ۱۸۹

---

۱- بقره / ۱۲۴

۲- نساء / ۵۹

۳- اللوامع الالهیه، ص ۲۷۳.

۴- همان، ص ۲۹۰.

آسیاب است: «... و هو يعلم أن محلی منها محل القطب من الریحی. (۱)» (۲).

این عالم ربانی، در صدر همین مطالب، سخن را این گونه آغاز می کند:

امامت - خواه بصورت بحث کلامی طرح گردد، خواه بسیرت مسأله فلسفی ارزیابی شود و خواه در کسوت عرفان نظری مشاهده گردد. از مسائل اعتقادی بشمار آمده و در ردیف بحث از اوصاف و افعال خداوند است. (۳)

و در ارتباط با جایگاه بحث امامت، در مقدمه مترجم تمهید الأصول این گونه آمده است:

نخستین مسأله مورد اختلاف در باب امامت این است که آیا خلافت، کاری انتخابی است و یا انتصابی؟ طرفداران انتخابی بودن امام - که اکثریت هستند - میگویند: تعیین امام، به خود مردم مسلمان واگذار شده است و امت باید یکی را از میان خود که واجد شرایط باشد. برای پیشوایی مسلمانان انتخاب کنند. (این گروه امامت را از مباحث فقهی می دانند)

انتصابیها که قسمتی از شیعه اند و مخصوصاً فرقه امامیه بر آنند که می گویند امام باید در آفرینش از تمایل به گناه و کار نادرست، پاک باشد و یک عامل خدایی و درونی و روحانی او را از اشتباه و گمراه شدن در هر چیزی نگهدار باشد. چون این رمز معنوی را جز خداوند، کسی نمی تواند پی ببرد و کسی که دارای این خصوصیت است بشناسد. بنابراین، خداوند باید او را توسط پیامبر خود به مردم معرفی نماید و هر امامی باید از امام بعد از خودش خبر بدهد و امام بعد از خود را به مردم اعلام نماید (۴) (چه به نص مطابقی باشد و چه به نص التزامی؛ که توضیح آن در فصل پنجم «احراز امامت» خواهد آمد). ۴.

ص: ۱۹۰

---

۱- نهج البلاغه، خطبه شششقیه.

۲- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۲۳.

۳- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۲۳.

۴- شیخ طوسی، تمهید الاصول، مقدمه مترجم، ص ۳۴.

دلایلی را که می توان برای اصلی و اعتقادی بودن بحث امامت برشمرد، بدین قرار است:

۱. امامت بالاصل همانند نبوت و رسالت، عصمت لازم و عصمت کاشفی ندارد؛ زیرا، آنچه در مقام عمل ظهور می کند، کاشف از قدر مشترک بین عصمت و عدالت است و هرگز از خصوصیت عصمت حکایت نمی کند و با حسن ظاهر و مانند آن نمی توان عصمت را کشف کرد؛ بنابراین امامت، فقط با اعلام خداوند عالم غیب و شهادت معلوم می شود.

ولایت را می توان با جهاد اکبر و اجتهاد و ورع، تحصیل نمود؛ لیکن امامت، با موهبت خاص الهی و فقط با اعطای خداوند حاصل می شود و هرگز با کوشش شخصی یا اعطا و انشای دیگران پدید نمی آید: «و ربك یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره سبحان الله و تعالی عما یشرکون»<sup>(۱)</sup>

وقتی انسانها قادر بر توزیع رزق ظاهری و مادی نباشند، هرگز توانایی تقسیم رزق باطنی و معنوی را ندارند و نمی توانند آنها را برای خود یا دیگران تأمین کنند: «اهم یقیمون رحمہ تخین قمننا بهم معیشتهم فی الحیاه و تمنا بعضهم فوق بعض درجات»<sup>(۲)</sup>

همان طور که در اصل نبوت، رسالت و امامت ما حق انتخاب با مردم نیست، درباره آنچه آن ذوات مقدسه فرموده اند هم احدی حق اظهار نظر ندارد.<sup>(۳)</sup> «و ما کان لمؤمن و لامؤمنه إذا قضی الله و رسوله امرا أن یکون لهم الخیره من أمرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضل ضللاً بیناً»<sup>(۴)</sup> در نتیجه، مسأله امامت، یک مسأله اعتقادی است نه فقهی؛ زیرا، در ردیف رسالت است.

۲. همان طور که در مقدمه گفته شد، در این که امامت، یک مسأله اصلی است یا ۴۲

ص: ۱۹۱

۱- قصص / ۶۸

۲- زخرف / ۳۲

۳- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۱۶.

۴- احزاب / ۴۲

یک مسأله فقهی، اختلاف است. گروهی مانند اشاعره - به دلیل سمعی - نصب امام را بر مردم واجب می دانند نه بر خداوند و گروهی هم مانند معتزله، نصب امام را بر مردم واجب می دانند ولیکن به دلیل عقلی - اگر چه اندکی از معتزله رأی دیگری دارند و روشن است که اگر چیزی بر مردم واجب باشد، فقط یک حکم فقهی و فرعی است؟ گر چه دلیل وجوب آن، عقل باشد. لذا مسأله امامت در نزد گروههای یاد شده یک فرع فقهی است نه اصل کلامی، و یک مسأله عملی است نه اعتقادی

اما امامیه معتقد است که نصب امام، فقط بر خداوند واجب است نه بر مردم و چون معنای وجوب چیزی بر خداوند به معنای ضرورت هستی و صدور قطعی آن از خداوند است نه به معنای باید تکلیفی؛ لذا به علم هستی برمی گردد؛ یعنی، فلسفه و کلام نه علم بایدشناسی؛ یعنی، فقه و چون در ردیف هستی خداوند و صفات ثبوتیه ذات اقدس قرار دارد، یک امر اعتقادی بوده و جزء اصول عقاید امامیه به شمار می آید نه جزء فروع دین. البته بر اساس ترتب «باید»ها بر «هست»ها، هم تکلیف فقهی امام منصوب معین می شود و هم وظیفه فقهی امت؛ یعنی، چنین استدلال می شود که فلان شخص، امام است و هر امامی باید رهبری جامعه را به عهده بگیرد؛ پس فلان شخص باید رهبری امت را به عهده بگیرد. و نیز استدلال می شود که فلان شخص، امام است و اطاعت هر امام، واجب است؛ پس اطاعت از فلان شخص بر امت واجب است. (۱)

بنا بر آنچه گفته شد، اصل امامت در نزد فرقه حقه امامیه، مسألهای کلامی است نه فقهی و ایمان به آن جزء اصول اعتقادی است نه آنکه همانند فروع فقهی دیگر، فقط در مرحله التزام قلبی و امتثال عملی خلاصه شود. ۲.

ص: ۱۹۲



با توجه به مطالب مذکور و دقت نسبی در کتب مرحوم شیخ، اگر چه به جایگاه بحث امامت در کلام مرحوم شیخ تصریح نشده است (۱) و لکن قرائن و شواهد، نشانگر این است که شیخ، بحث امامت را یک بحث اصولی و اعتقادی می داند؛ زیرا، تمام مباحث مربوط به امامت را در مسائل اعتقادی و کلامی مطرح فرموده اند. بنابراین، با دقت در روش طرح بحث مرحوم شیخ، مشخص می شود که او امامت را یک بحث اصولی و اعتقادی می دانستند و نیازی هم به تصریح آن نبوده است.

بنابراین، با توجه به آیه شریفه «إني جاعلك للناس إمامه» (۲) و اینکه امام باید دارای صفات معنوی و روحانی باشد تا او را از ارتکاب به گناه و... بازدارد و تشخیص این رموز معنوی نیز جز به وسیله خداوند و خود ائمه معصومین (علیهم السلام) برای هیچ کس دیگر میسر نیست، جایگاه بحث امامت در اصول اعتقادی است نه در فقه و مسائل فرعی

### نظر شیخ درباره اهمیت بحث امامت

مرحوم شیخ اول درباره اهمیت بحث امامت، این گونه سخن می گوید:

«فأنت رأيت أهم الأمور و أولوها و آكدها الفرائض و أحرأها المكلف بعد النظر في طريق معرفة الله ... و هو الإمامه.» (۳)

آنچه از عبارت شیخ در اهمیت امامت به دست می آید این است که ایشان می فرمایند: «من بر این باور هستم که مهمترین، شایسته ترین، مؤکدترین و ۹.

ص: ۱۹۳

---

۱- عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

۲- بقره / ۱۲۴

۳- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۴۹.

سزاوارترین واجبات برای مکلف، پس از شناخت توحید و عدل، امامت است.» چرا که عدم شناخت امام، پیامدهای بس ناگواری دارد و بدون آن شرایط توحید، کامل نیست و انسان، هر لحظه در معرض سقوط در وادی شک و شبهه است، و گذشته از این، عدم شناخت امامت، به دو دلیل در ادله اثبات توحید و عدل، خدشه وارد می کند:

۱. از نظر هر خردمندی، امامت لطفی است در تکلیف؛ پس هر گاه مکلف، امامت را نشناسد، او را وارد به شک در عدالت خداوند خواهد کرد، و در این صورت در شرایط تکلیفش صدمه وارد خواهد شد؛ در نتیجه، اخلال به امامت، برمی گردد به نقض در توحید و عدالت خداوند. (۱)

۲. هر گاه در شریعت، افعال و تکالیفی بر مکلفان واجب شد، این افعال تا روز قیامت برای آنان لطف است؛ در این صورت اگر مکلف نداند که کسی این افعال را حفظ و به آنها رسیدگی می نماید، معلوم نیست که آیا به آن لطفی که شامل حال اوست، دست می یابد یا نه. در نتیجه، این (حیرت)، او را به وادی شک در عدالت خداوند سوق می دهد. (۲)

بنابراین، یکی از مسائلی که در نزد شیخ طوسی، بسیار مهم و قابل توجه بوده، مسأله امامت است و به همین دلیل، بعد از بحث شناخت خداوند متعال، مسأله امامت را مطرح نموده است.

### شیخ طوسی و بیان اقوال در وجوب امامت

مرحوم شیخ در تلخیص الشافی ضمن بیان اقوال، نظر خودشان را نیز بیان می فرمایند که به آن اشاره خواهد شد. ۹.

ص: ۱۹۴

---

۱- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۴۹.

۲- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۴۹.

در وجوب امامت، اختلاف است و دو نظریه در این باره وجود دارد:

۱. عده زیادی معتقدند که امامت، واجب است.

۲. عده قلیلی هم می گویند که امامت، واجب نیست. این گروه آنقدر اندک هستند که نیازی به ذکر آنها نیست.

کسانی که قائل به وجوب امامت هستند نیز به دو گروه تقسیم می شوند.

الف) شیعه و عده زیادی از معتزله قائلند که وجوب امامت از طریق عقل است نه نقل.

ب) باقی مانده از معتزله و سایر فرق، معتقدند که وجوب امامت از راه نقل است نه عقل. (۱)

همین بحث در کتاب الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد این گونه مطرح شده است: دو گروه با وجوب امامت مخالف هستند:

۱. گروهی با وجوب امامت از راه عقل مخالف هستند. (می گویند وجوب امامت را نمی شود با عقل اثبات کرد، بلکه باید از طریق شرع وجوب آن را اثبات نمود.)

۲. گروهی با وجوب امامت از راه سمع، مخالف می باشند. (عکس قول اول؛ یعنی معتقدند که امامت را باید از طریق عقل اثبات کرد و وجوب امامت از راه عقل قابل اثبات می باشد بدون اینکه نیازی به اقامه ادله شرعیه باشد.)

عده ای که با وجوب امامت از راه سمع مخالف هستند، بسیار اندکند و نیازی به ذکر آنها نیست. ولکن علمای معروف قائل به وجوب امامت از راه سمع (ادله نقلیه - آیات و روایات.) می باشند و آنچه مورد اختلاف است، در مسأله وجوب (۸)

ص: ۱۹۵

---

۱- اختلاف الناس فی وجوب الامامه علی وجهین... (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، صص ۵۵-۵۸)

امامت از طریق عقل است که آیا امامت از راه عقل نیز واجب و قابل اثبات است یا خیر؟ چون غیر از امامیه و بغدادیین از معتزله کسی قائل به وجوب امامت از راه عقل نیست. (۱) غیر از این دو گروه (امامیه و بغدادیین از معتزله) بقیه، مرجع وجوب امامت را سمع می دانند.

### ادله عقلی بر وجوب امامت

مرحوم شیخ برای وجوب امامت و اثبات آن، از دو طریق استفاده نموده اند: از طریق ادله عقلیه و از طریق ادله نقلیه که در ذیل به آن دو اشاره می شود.

او در بیان ادله عقلیه بر وجوب امامت می نویسد:

به دو طریق می توان وجوب امامت را اثبات کرد:

۱. از راه عقل. ولکن بدون در نظر گرفتن شرع و ادله نقلیه؛ یعنی، تا زمانی که تکلیف هست، وجود امام نیز ضروری است (بین تکلیف و وجوب امامت، ملازمه است).

۲. از راه عقل و شرع، و امام به عنوان حافظ شریعت؛ لذا تا شریعت هست، وجود امام هم به عنوان پاسدار شریعت، واجب خواهد بود. (۲) ۸.

ص: ۱۹۶

---

۱- المخالف فی وجوب الامامه طائفتان احدهما یخالف فی وجوبها عقلا و الاخر یخالف فی وجوبها سمعه. (شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۹۶)

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۹۸.

## دلیل اول:

شیوه اثبات دلیل اول چنین است:

ثابت شده است که مردم هرگاه غیرمعصوم باشند، جایز الخطا هستند و واجب را ترک می کنند و هرگاه رئیسی مطاع و مبسوط الید داشتند که مخالف را سر جای خود می نشانند و جنایتکار را تأدیب می نمایند و دست سفیه و نادان را می گیرد و داد مظلوم را از ظالم می ستانند، چنین مردمی دارای یک زندگی آمیخته و همراه با صلاح و سداد و اندکی فساد خواهند داشت و هرگاه چنین رئیسی نداشتند، دچار نابسامانی و هرج و مرج خواهند شد و از آن جا که این سخن مقتضای خرد است، به کلام مخالفان این قاعده عقلی اعتنایی نمی شود.

از این گذشته ما به عیان می بینیم که جوامع انسانی با وجود حاکمان ضعیف، در زندگی گریبانگیر فسادهای اجتماعی هستند، پس چنین مسأله حیاتی در بین خردمندان عالم، غیرقابل اختلاف است و هیچ کس حق ندارد که بگوید صلاحیت حاکمان در امور دنیوی است و بدین سبب در امور دنیوی نیازی به قاعده لطف نیست! (۱)

## دلیل دوم:

### اشاره

و أما الطریقه الثانیه و هو أنه لابد من إمام بعد ورود الشوع. بعد از اثبات اینکه شریعت یک حجت قطعی است و تا قیام قیامت دوام و ثبات خواهد داشت و تمام مکلفین مکلف به عمل به آن می باشند چه افراد مکلفی که در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) بودند و چه افراد مکلفی که بالفعل و یا آینده به آنها ملحق خواهند شد همه موظف ۸.

ص: ۱۹۷

---

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۹۸.

هستند که به این شریعت، همانگونه که هست (بما هو هو) عمل نمایند و نیز لازم و ضروری است که یک هماهنگی خاصی بین اعمال گذشتگان و اعمال آیندگان وجود داشته باشد و این هماهنگی در عمل و تشابه اعمال) میسر نیست مگر این که شریعت همان طوری که در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) بود، به همان کیفیت باقی بوده و محفوظ بماند. (۱)

حال، بحث در این است که حافظ شریعت کیست؟ و چه کسی عهده دار حفاظت از این امر مهم است؟

مرحوم شیخ در این باره چنین می نویسد:

آنچه در این امر (حفظ شریعت) متصور است، این است که حفاظت از شریعت، از چند حال خارج نیست:

۱. تواتر (۲)

۲. اجماع

۳. رجوع به اخبار آحاد

۴. اصول عملیه

۵. وجود مقدس ذی جود امام معصوم که عالم به جمیع احکام در تمام عصرهاست و قولش هم مجرای قول پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) می باشد حافظ شریعت است. (۳)

اکنون به بررسی موارد یاد شده و تعیین موردی که از دیدگاه شیخ طوسی

می تواند حقیقت حافظ شریعت باشد می پردازیم: (۳)

ص: ۱۹۸

---

۱- شیخ طوسی ، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۲.

۲- التواتر فی اللغة: بمعنی التتابع بفترات یسیره. و فی اصطلاح الأصولیین: إخبار جماعه یمتنع تواطؤهم علی الکذب بحیث یحصل من إخبارهم العلم بالمخبر به وسکون النفس الیه. (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۳)

۳- التواتر فی اللغة: بمعنی التتابع بفترات یسیره. و فی اصطلاح الأصولیین: إخبار جماعه یمتنع تواطؤهم علی الکذب بحیث یحصل من إخبارهم العلم بالمخبر به وسکون النفس الیه. (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۳)

## ۱. تواتر:

در جواب این که آیا تواتر می تواند حافظ شریعت باشد باید بگوییم که این امر، امکان پذیر نیست؛ زیرا، همه مسائل و احکام شریعت در حد تواتر نیست؛ لذا در مواردی که تواتری نیست، تواتر نمی تواند حافظ آنها باشد و مکلف هم در عمل به آن مواردی که تواتری نیست دچار مشکل خواهد بود.

## ۲. اجماع:

اجماع نیز نمی تواند حافظ شریعت باشد؛ زیرا، تمام مسائل و احکام شریعت، اجماعی نیست؛ بلکه مسائل زیادی در احکام شرعیه وجود دارد که اختلافی است. بنابراین، اجماع هم نمی تواند حافظ شریعت باشد.

## ۳. اخبار آحاد و اصول عملیه:

اخبار آحاد و اصول عملیه هم نمی توانند حافظ شریعت باشند. البته دلیل و توضیح آن در کتب فقهی و اصولی (رسائل شیخ انصاری، کفایه مرحوم آخوند) بیان شده است که طرح آن در این مقال نمی گنجد.

## ۴. امام معصوم (علیه السلام):

بنابر آنچه گفته شد، حافظ واقعی و حقیقی شریعت، وجود مقدس امام معصوم (علیه السلام) است؛ اوست که با علم به جمیع احکام اسلام و شریعت، یکنواختی و هماهنگی را در اعمال مکلفین حفظ می کند؛ پس حفظ شریعت، واجب و تنها حافظ شریعت نیز

امام معصوم (علیه السلام) است؛ در نتیجه، وجوب وجود امام معصوم (علیه السلام) ثابت می شود و وجود امام (علیه السلام) برای هدایت امت و حفظ شریعت ضروری است. (۱)

این دلیل در تلخیص الشافی این گونه آمده است:

الذی يدل على ذلك: ما قد ثبت أنه ليس كل ما نمس الحاجة اليه من الشريعة عليه حجه قاطعه - من تواتر او اجماع او ما جرى مجراهما. بل الادله - في كثير من ذلك - كالمتكافئه. (۲)

### دلیل سوم:

دلیل سومی را که مرحوم شیخ طوسی در وجوب امامت بدان اشاره می کند، این است که می فرمایند، در تمام زمانها وجود امام معصوم (علیه السلام) واجب و ضروری است (یعنی هیچگاه زمین خالی از حجت نمی باشد)؛ زیرا همه ادله شرعی مطابق با حقایق لغوی نیست و در بین لغات، متشابهاتی نیز وجود دارد که فهم آنها مشکل است و علمای لغت در معانی آنها اختلاف دارند و هر کسی معنای خاصی را برای یک لغت بیان می کند و در بسیاری از موارد هم به نتیجه ای نرسیده) قائل به توقف می شوند؛ به این معنی که تشخیص، مشکل است و در حال تردید باقی می مانند. بنابراین باید کسی باشد تا این مشکل و معضل را حل کند و قولش هم مثل قول پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) حجت باشد (و به تمام مسائل آگاهی کامل داشته باشد) و آن شخص جز وجود مقدس امام معصوم (علیه السلام) کس دیگری نمی تواند باشد. (۳) بنابراین، وجود امام از حیث عقل، ضروری است. د.

ص: ۲۰۰

---

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۳۰۲.

۲- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۳.

۳- شیخ انصاری، فرائد الاصول، مبحث حجیت خبر واحد، ص ۷۷ و مبحث اصول عملیه، ص ۷۹۳ و کتاب معالم الاصول، مبحث خبر واحد.



به گفته شیخ طوسی به دو طریق عقلی و نقلی می توان بر امامت بلافضل امیرالمؤمنین (علیه السلام) بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) استدلال کرد.

#### ۱. دلیل عقلی:

همان طور که قبلا هم گفته شد، وجود امام، ضروری است و همچنین ثابت شد که امام باید معصوم باشد و نباید خارج از امت پیامبر باشد. به این بیان که امت بعد از پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) به سه گروه تقسیم شده اند که چهارمی برای آنها متصور نیست.

گروه اول: کسانی که امام بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) را امیرالمؤمنین (علیه السلام) می دانند (به تصریح و نص خود پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) و اینها گروه شیعه هستند.

گروه دوم: کسانی که می گویند امام بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) ابوبکر است؛ به دو اعتبار: ۱. به اعتبار نص خود پیامبر. ۲. اختیار مردم به این که خود امت، امام بعد از نبی او را ابابکر اختیار نموده اند. این گروه از معتزله، اصحاب حدیث، مرجئه و گروهی که موافق با اینها هستند در مسأله امامت مخالف با شیعه اند.

از گروه سوم: عده ای که معتقدند امام بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) عباس است و این گروه را عباسیه می گویند و چون تعداد آنها بسیار اندک است نیاز به توضیح بیشتری در این باره نیست. (۱)

#### رد گروه دوم و سوم:

گروه دوم (امامت ابوبکر) و سوم (امامت عباس) باطل است؛ زیرا، قبلا- اثبات شد که امام باید معصوم باشد و حال آنکه بالاتفاق و اجماع امت، ابوبکر و عباس، ۶-

ص: ۲۰۱

معصوم نیستند و نمی توانند امام باشند.

## اثبات قول اول:

بار گروه دوم و سوم، گروه اول باقی می ماند فهو الحق (که امامت امیرالمؤمنین باشد) بنابراین، امام بلافصل بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) امیرالمؤمنین (علیه السلام) است؛ زیرا، اگر گروه اول هم باطل باشد، حق از اقوال امت خارج می شود. (و نتیجه این می شود که امت دارای قول حقی نباشد.) بنابراین، باید قول یکی از این سه گروه، حجت و حق باشد و آن گروه اول است که امامت بلافصل علی طلا باشد. (۱)

## ادله نقلی بر وجوب امامت

### اشاره

مرحوم شیخ در بیان ادله نقلی نیز از دو طریق آیات و روایات استفاده میکند.

### آیات:

إنما ولكم الله و شوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یؤتون الثروه وهم زایمون» (۲)

مرحوم شیخ می فرماید که در شأن نزول این آیه اختلاف است. (۳)

عده ای از قبیل ابوبکر رازی در کتاب احکام القرآن، مغربی، طبری، رمانی، .

ص: ۲۰۲

---

۱- همان، ص ۷.

۲- مائده / ۵۵؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۸.

۳- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۰.

مجاهد و سدی (۱) میگویند این آیه در حق علی (علیه السلام) نازل شده است؛ در حالی که انگشترش را در حال رکوع صدقه می داد و این نظریه هم قول ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) و جمیع علمای اهل بیت است.

بعضی دیگر از قبیل جبایی و ... می گویند این آیه در ارتباط با جمیع مؤمنین نازل شده است. و گروه دیگر می گویند این آیه درباره عبدالله بن سلام و اصحابش . در هنگامی که اسلام آورده اند و از دین یهود دست کشیده اند به نازل شده است. (۲)

مرحوم شیخ می فرمایند: پر واضح است که این آیه دلالت دارد بر امامت امیر المؤمنین (علیه السلام) بعد از پیامبر گرامی اسلام و بدون هیچ فاصله ای. (۳) (یعنی بین رحلت پیامبر اسلام و امامت امیر المؤمنین علا فاصله ای نشده است.) بیان مرحوم شیخ در استدلال به آیه شریفه این گونه است:

اولاً: «ولی» در آیه شریفه به معنای اولی و أحق است.

ثانیاً: مواد از «الذین آمنوا» امیر المؤمنین (علیه السلام) می باشد (چون امیر المؤمنین بود که در حال رکوع ایتاء زکات کرد). در نتیجه با اثبات این دو اصل، ثابت می شود که مراد از این آیه، امامت امیر المؤمنین (علیه السلام) می باشد و هر کسی که «ولی» را در این آیه به معنای اولی دانست، قائل به این است که این آیه اختصاص به امیر المؤمنین (علیه السلام) دارد و هر کسی که معتقد است این آیه به امیر المؤمنین (علیه السلام) اختصاص دارد، مراد آیه را امامت (علیه السلام) بر می داند.

سؤالی که در این جا مطرح می شود، این است که دلایل شیخ بر این که مراد از ولی، اولی است، چیست؟ مرحوم شیخ در این خصوص شواهدی را بیان می کندن)

ص: ۲۰۳

---

۱- اسماعیل بن عبدالرحمان ابو محمد القرشی الکوفی الشدی الکبیر. وجه تسمیه: کان یقعد فی شده باب الجامع فی الکوفه قشمی بذلک. وفی سنه ۱۲۷.

۲- شیخ طوسی، التیان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۳- و اعلم أن هذه الآیه من الأدله الواضحه علی امامه امیر المؤمنین علی بعد النبی ال بلا فصل. (همان)

که به آنها اشاره میکنیم:

۱. در مورد «سلطان» که مالک امر است، اهل لغت می گویند: «فلان ولی الأمر» که مراد، اولی و احق بودن سلطان است نسبت به رعیتش. (۱)

۲. پیامبر گرامی اسلام می فرماید: «أیما إمرأه نکحت بغير إذن ولیها نکاحها باطل» که در این جا مراد از ولی، اولی و احق بودن ولی است نسبت به عقد (یرید من هو اولی بالعقد علیها) (۲)

۳. مرحوم شیخ، شاهد سوم را از آیات قرآن کریم ذکر می فرمایند که مراد از ولی در این آیات، اولی و احق بودن است. در این آیه شریفه که می فرماید: «فهب لی من لدنک ولیا، یرثنی ویرث من آل یعقوب» (۳) و مراد از ولی، اولی بودن و احق بودن نسبت به حیات و نگهداری میراث است از دیگران (یعنی من یکون اولی بحیازه میراثی من بنی العم). (۴)

مرحوم شیخ بعد از ذکر و بیان شواهد، می فرمایند: مراد از «ولی» در آیه شریفه (إنما ولیکم...) «اولی» و «احق» بودن است؛ زیرا خداوند، ولایت غیر خودش و رسولش و «الذین آمنوا» را بر مردم نفی کرده است. (یعنی غیر از خداوند، رسولش و ولی او، کسی حق حکومت و ولایت بر مردم را ندارد. بنابراین، این مطلب در آیه شریفه با حصر «إنما» آمده است. (۵)

مرحوم شیخ، شواهد دیگری را نیز ذکر می فرمایند که نیاز به بیان آنها نیست و برای اطلاع بیشتر، به تفسیر التبیان مرحوم شیخ طوسی مراجعه شود. (۶)

مرحوم شیخ در بیان دلیلی که نشان می دهد مراد از «الذین آمنوا» امیرالمؤمنین (علیه السلام) است، می فرمایند که خداوند در آیه شریفه برای «ولی» صفاتی را ذکر کرده است که جز در امیرالمؤمنین (علیه السلام) در شخص دیگری یافت نمی شود؛ چرا که خداوند ۱.

ص: ۲۰۴

۱- شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۲- شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۳- مریم / ۵ و ۶

۴- شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹ و ۵۶۰.

۵- شیخ طوسی، التبیان، ص ۵۶۰.

۶- شیخ طوسی، التبیان، ص ۵۶۱.

می فرماید: «و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوه و هم راکعون»<sup>(۱)</sup>

مراد از «الذین آمنوا» شخصی است که در حال رکوع زکات داده است و امت پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) بالاتفاق معتقدند که کسی جز امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حال رکوع زکات نداده است؛ بنابراین مراد از «الذین آمنوا» امیرالمؤمنین (علیه السلام) است.

بعد از اثبات این دو مطلب (مراد از ولی در آیه، اولی و احق است و مراد از الذین آمنوا، امیرالمؤمنین (علیه السلام) است) نتیجه می گیریم که آیه شریفه دلالت دارد بر امامت امیرالمؤمنین ع؛ امامت بلافصل بعد از نبی مکرم اسلام، حضرت محمد بن عبدالله.

مرحوم شیخ در تلخیص الشافی، همین آیه را برای اثبات امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) ذکر می کند و می نویسد:

و أما النصوص علی امامته «علی لیلای من القرآن فأقوی ما یدل علیه قوله تعالی: (إما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوه و هم راکعون»<sup>(۲)</sup>

و وجه الدلاله من الآیه: هو انه ثبت ان المراد بلفظه «ولیکم» المذكوره فی الآیه. من كان متحققاً بتدبیرکم و القیام بأمرکم و تجب طاعته علیکم....<sup>(۳)</sup>

### روایات:

مرحوم شیخ بعد از اینکه مقدماتی را در خصوص طرح روایات برای اثبات امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) ذکر می کنند، بعضی از روایاتی را که به روشنی، دلالت بر امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می کند، شاهد می آورند (۴) که ما به آنها اشاره می کنیم. ۵.

ص: ۲۰۵

۱- مائده / ۵۵

۲- مائده / ۵۵

۳- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۰. ۴. همان، ص ۴۵.

یکی از روایاتی که مرحوم شیخ به آن استدلال می کند، حدیث یوم الدار است:

۱. وقوله (صلى الله عليه و اله وسلم): في يوم الدار و قد جمع بنى عبدالمطلب و تكلم بكلام مشهور.

قال في آخره: «أیکم بیایعنی، أو یوازرنی (علی ما جاءت به روایتان) یکن أخی و وصی و خلیفتی من بعدی. فلم یقم الیه من الجماعه سوی امیرالمؤمنین»

۲. و قوله :- مشیرا الیه صلوات الله علیه و آخذ بیده - هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و أطيعوا.(۱)

۳. قوله : سلموا علی علی بأمره المؤمنین أی سلموا علی علی (علیه السلام) بأمر المؤمنین (به علی سلام کنید و او را به عنوان امیرالمؤمنین مورد خطاب قرار دهید). (۲)

## احراز امامت

### اشاره

در این بخش قبل از اینکه به نظر شیخ طوسی بپردازیم، نکته قابل توجهی را متذکر می شویم:

راه احراز امامت امام معصوم (علیه السلام) دو چیز است: یکی اعجاز فعلی یا قولی؛ مانند اخبار به غیب و دیگری نص (۳) قطعی از معصوم قبلی و این تنصیص یا به نحو مطابعه است؛ مثل اینکه بگوید امام بعد از من، فلان فرزندم است یا به نحو التزام با تفاوتی که در درجات لزوم است. مثل این که بگوید فلان فرزندم، افضل (۴)

ص: ۲۰۶

---

۱- همان، ص ۵۷.

۲- همان، ص ۵۶.

۳- در تعریف «نص» آمده است: هو الدلیل اللفظی الناهض بالحکم الشرعی و الثابت عن الشارع المقدس من طریق القطع و الظن المعبر، سواء كان كتابه أم سنه. (تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۴)

اهل عصر خود است. یا متصدی شئون من بعد از ارتحالم می باشد و نظایر آن، و سایر علائمی که برای ثبوت امامت ذکر کرده اند، به همین اصول یاد شده برمی گردد. یعنی اگر کسی مدعی امامت بود و همراه با این دعوی، معجزه ای ارائه کرد و یا دلیل نقلی قطعی بر امامت وی اقامه شد، از لحاظ علمی و معرفت امام، امامت وی ثابت می شود.

کسی که منصف باشد، بعد از معرفت، اعتراف می کند و کسی که لجوج عنود باشد، بعد از شناخت علمی ایمان نمی آورد: «و جحدوا بها و استیقنتها آنفسهم» و راه ایمان آوردن، میثاق، بیعت و مانند آن است. (۱)

### نظر شیخ طوسی درباره احراز امامت

با توجه به مطالب یاد شده، به متن کلام شیخ طوسی در این باره می پردازیم.

شناختن امام، گاهی به وسیله نص و گاهی به وسیله معجزه است. هر گاه راویان، حدیثی را برای ما نقل کردند به گونه ای که یقین به صدور آن حدیث داشته باشیم، غرض حاصل است. اما اگر حدیثی در این باره وجود داشت (و راویان، آن را نقل نکردند و از امام روی برتافتند و به دیگری روی آوردند، در این صورت بر خداوند متعال است که به وسیله امام، معجزه ای را ظاهر نماید تا او را از غیرش مشخص نماید، تا شناختن و تشخیص از غیر امام ممکن باشد.

از آنجا که ضرورت وجود امام معصوم در هر زمانی ریشه در عقل و خرد انسان دارد و خداوند بدین وسیله تبعیت و پیروی از امام را بر انسان واجب کرده است، خود نص به تنهایی برای مکلف، تکلیف اور نخواهد بود؛ بلکه مفهومی که روایت، بیانگر آن است، به لحاظ عقلانی بودنش، واجب الاتباع است.

با توجه به مطالبی که گذشت، شناختن امام صدمه ای به اطمینان انسان<sup>۷</sup>.

ص: ۲۰۷

---

۱- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

نمی زند؛ زیرا، اگر چه انسان شخص امام را نشناسد، ولکن می داند که خداوند متعال همواره حجتی بر روی زمین دارد که نگهبان و پاسدار دین الهی است. از این رو برای انسان، اطمینان و آرامش پدید می آید.

## صفات امام از دیدگاه شیخ طوسی

### اشاره

مرحوم شیخ در این باره صفاتی را برای شخص امام (علیه السلام) بیان می کند که موجب تشخیص امام از غیر است و ما در زیر به آن اشاره می کنیم:

### ۱. عصمت

اولین صفتی که شیخ طوسی برای امام ذکر می کنند، عصمت امام (علیه السلام) است. او در این باره می نویسد:

«يجب أن يكون الامام معصوما من القبائح والإخلال بالواجبات...» امام باید از ارتکاب به گناه و اخلال به واجبات، معصوم باشد (مرتکب گناه - اعم از صغیره و کبیره - نشود و اخلال به واجبات ننماید). زیرا علت نیاز مردم به وجود امام معصوم این است که مردم، معصوم نیستند (بلکه جایز الخطا هستند) لذا اگر امام، معصوم نباشد، این علت (عدم عصمت) در غیر امام هم وجود دارد و این موجب تسلسل خواهد شد؛ چون امکان ندارد که علت (عدم عصمت) موجود باشد، ولی حاجت (نیاز به امام معصوم) مرتفع گردد. امکان ندارد که مردم، امام غیر معصوم را انتخاب نمایند و در عین حال، نیاز به وجود امام معصوم برطرف شود. این، نقض در علت ۲.

ص: ۲۰۸



است و نقض در علت هم باطل است، پس امام باید معصوم باشد. در صورت نیاز به امام، یا برمی گردد به امامی که ما لا نهاییه له (یعنی همه غیر معصومند) و یا منتهی می شود به یک امام معصوم که این مطلوب ماست. بنابراین یکی از صفات ضروری برای امام، معصوم بودن امام است.<sup>(۱)</sup>

## ۲. علم

«و يجب أن يكون الإمام عالماً بتدبير ما هو امام منه من سياسته...» دومین صفت برای امام علم امام است به تمام مسائل؛ یعنی، امام باید عالم به تمام آنچه درباره امامت به او واگذار شده است، باشد.<sup>(۲)</sup> (از قبیل علم به حکومت داری، سیاست، مصالح و مفاسد رعیت و...) و همچنین عالم به تمام مسائل شریعت باشد؛ چون حکم امام باید مطابق با دستورات شریعت باشد. دلیل بر این که امام باید عالم به تمام موازین شرع باشد این است که قبلاً بیان شد که امام، حافظ شرع است و اگر عالم به مسائل شرع نباشد، نمی تواند حافظ واقعی آن باشد؛ زیرا در صورت جهل، امکان اخلال به بعضی از موازین شرع وجود دارد.<sup>(۳)</sup>

## ۳. شجاعت

«و يجب أن يكون الإمام أشجع رعيته...» سومین صفت لازم برای امام، شجاعت امام است؛ یعنی، امام عل باید شجاعترین مردم باشد؛ زیرا، اگر دارای این صفت نباشد، امکان ضعف در او وجود دارد و ضعف امام نیز موجب انهدام اسلام و مسلمین خواهد شد. بنابراین، شجاعت امام برای حفظ اسلام و مسلمین ضروری ۱۲

ص: ۲۰۹

---

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵

۳- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۱۲

#### ۴. عقل

و يجب أن يكون الإمام أعقل من رعيته....» امام باید در بین افکار، بهترین و نیکوترین فکر را در هر زمینه داشته باشد. (۲)

#### ۵. نص

و يجب أن يكون منصوباً عليه لما قدمناه من وجوب العصمة...». صفت دیگری که برای امام ضروری است، منصوب بودن امام است؛ زیرا، فرض این است که امام باید معصوم باشد و تشخیص عصمت نیز به وسیله خداوند، پیامبر و ائمه (علیهم السلام) است؛ یعنی، یک مسأله حسی و استدلالی نیست که بخواهیم با برهان آن را اثبات کنیم. بلکه یک مسأله درونی و روحی است. بنابراین، لازم است که هر امامی امام بعد از خود را تلویحاً و تصریحاً تنصیب نماید و به مردم معرفی کند تا مشکل تشخیص عصمت، مرتفع و امام برای مردم و مسلمین مشخص گردد. (۳)

#### ۶. فضیلت

و يجب أن يكون أفضل من كل واحد من رعيته....» امام باید از همه افراد امتش برتر باشد و باید از نظر داشتن ثواب در نزد خداوند و نیز برتری ظاهری، برترین فرد امتش باشد. ان

ص: ۲۱۰

---

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۱۲.

۲- همان، ص ۳۱۳.

۳- همان

آنچه بر ثواب بیشتر داشتن امام دلالت می کند، وجوب عصمت اوست. اگر عصمتش ثابت شد و عصمت نیز برای او واجب بود، قطعاً ثوابش (نزد خداوند) بیش از دیگران است؛ زیرا هیچ کسی بین این دو مسأله (وجوب عصمت و داشتن بیشترین ثواب) فرق نگذاشته است. نتیجه آنکه امام، شایسته تعظیم، بزرگداشت و بلندی مرتبه در دین است؛ امتیازی که هیچ یک از افراد امتش سزاوار آن نیست. (۱)

دلیل برتری ظاهری امام بر دیگر افراد امتش، زشتی و قبح تقدیم مفضول بر فاضل است؛ زیرا، اگر فرد حکیمی کسی را که بهره ای ناچیز از ادبیات دارد، بر ابن مقله (۲) و امثال او و یا در فقه بر کسانی مانند ابوحنیفه (۳) و شافعی (۴) رئیس قرار دهد، کار زشتی مرتکب شده است. زشتی تقدیم یا ترجیح مفضول بر فاضل، امری بدیهی است که خردمندان در آن اختلافی ندارند و تنها علت زشتی این کار، چیزی جز تقدیم مفضول بر فاضل، در جایی که فاضل برتر از مفضول است، نمی باشد و از آنجا که خداوند متعال امام را نصب می کند، باید کسی را که به گمان و یقین ما برتر باشد، نصب نماید. (۵)

شیخ طوسی درباره فضیلت امام (علیه السلام) در تلخیص الشافی می نویسند:

الكلام فی كون الامام افضل من كل واحد من رعیتہ ینقسم قسمین: أحدهما ۷.

ص: ۲۱۱

- 
- ۱- همان، ص ۳۰۷.
  - ۲- ابن مقله - ابوعلی محمد بن حسین (حسن) بن عبدالله بغدادی - ادیب، خوشنویس، مبتکر و مبدع خطوط و وزیر عباسیان بوده است. (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۶۸۳؛ فرهنگ دهخدا، ج ۲، ص ۳۰۳)
  - ۳- ابوحنیفه رئیس مذهب حنفی است که یکی از مذاهب اربعه اهل سنت می باشد. (فرهنگ دهخدا، ج ۲، ماده «رابو»)
  - ۴- مذهب شافعی یکی از مذاهب اربعه اهل سنت است و این مذهب، منسوب به امام شافعی است.
  - ۵- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۷.

يجب أن يكون أفضل بمعنى أكثر ثوابا عند الله و القسم الآخر يجب أن يكون أفضل منهم فى الظاهر فى جميع ما هو امام فيه. (١) ٩.

ص: ٢١٢

---

١- شيخ طوسى، تلخيص الشافى، ج ١، ص ١٩٩.

با سپاس بیکران به درگاه ایزد منان و با درود بی پایان بر پیامبر بزرگ اسلام حضرت محمد مصطفی (علیه السلام) و بر خاندان مطهر و اصحاب و یاران همیشه جاوید آن حضرت، خدا را شکر که توفیق حاصل کرد و توانستیم در ظل توجهات حضرت ثامن الائمه علاء به تحقیق و کاوش در دریای موج علوم و آثار یکی از پاکبختگان خاندان عصمت و طهارت و یکی از شاگردان حق شناس امام جعفر صادق (علیه السلام) پردازیم.

در آغاز، برای آشنایی مختصر خوانندگان محترم، گذری کوتاه داریم بر زندگی و آثار این فرزانه علم و فقاقت

وی شیخ ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی معروف به شیخ الطائفه و شیخ الامامیه، جلیل القدر، عظیم المنزله، عارف بالاخبار و الرجال و الفقه و الأصول و الکلام و الادب است. او در ماه رمضان (۳۸۵ ه.ق.) چهار سال بعد از

وفات شیخ صدوق در طوس دیده به جهان گشود و گویا تا سن ۲۳ سالگی در همان جا به تحصیل علوم و فنون مشغول بوده اند. در سال ۴۰۸ ه.ق. شیخ روانه بغداد - مرکز دانش و کتابخانه های آن روزگار - گشته و ملازمت شیخ مفید را برمی گزیند. مدت ۵ سال خوشه چین محضر پرفیض شیخ مفید می شود و پس از وفات شیخ مفید، ۲۳ سال توفیق تلمذ در خدمت سید مرتضی (علم الهدی) پیدا می کنند تا این که با درگذشت سید مرتضی شیخ طوسی زمام اداره جهان تشیع را به دست می گیرد.

شیخ در موضوعات گوناگون اسلامی دارای آثار بسیار ارزشمندی است؛ از جمله در تفسیر می توان از تفسیر التبیان، المسائل الدمشقیه فی تفسیر القرآن و المسائل الرجیبه فی تفسیر آی من القرآن نام برد و در حدیث، کتابهای تهذیب الاحکام، الاستبصار و امالی و در موضوع کلام و عقاید، کتابهای تمهید الاصول، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، مقدمه فی المدخل إلى علم الکلام و الغیبه و در بحث فقه، کتابهای الخلاف، المبسوط و النهایه و در علم رجال، کتابهای الفهرست، کتاب الابواب و رجال کشی و در تاریخ، کتاب مقتل الحسین و مختصر الاخبار و در باب دعا، کتابهای مصباح المتهجد و سلاح المتعبد و مختصر المصباح و مختصر فی عمل الیوم و اللیله و انیس الوحید و سایر تألیفات ارزشمند و کم نظیر او نام برد.

در این مقال بر آنیم تا به ذکر نظرات کلامی شیخ طوسی در موضوع تکلیف پردازیم، لذا از هر گونه مطالب اضافی و احیانا اظهار نظر و یا نقدی پرهیز می کنیم. علم کلام در آغاز توسط گروه معتزله به وجود آمد و مسائل اصلی آن را در پنج اصل زیر تنظیم کردند:

(۱) توحید و صفات

(۲) عدل

(۳) وعدو وعید

(۴) امر به معروف و نهی از منکر

ص: ۲۱۴

هدف اصلی معتزله از این کار، جلوگیری از برخوردهای قولی و عملی بین فرق اسلامی و همچنین ایجاد نوعی اتحاد بین عقاید گوناگون آنها بود. اما شیخ طوسی به این مسأله توجه نمود که انسان موجودی متعهد و ملتزم به ادای تکلیف است و باید او را به تعهد ذاتی و فطری خود متوجه کرد تا همه مردم بر اساس آنچه بر حسب فطرت به آن متعهد و ملتزم هستند، متفق و متحد باشند. به همین جهت، شیخ موضوع علم کلام را تکلیف قرار داد و مسائل مربوط به آن را در این علم مورد بحث قرار داد و علل و معالیل و آثار و نتایج عمل کردن به تکلیف یا سرپیچی از آن را در چهار بخش آورد و اصول پنجگانه معتزله را که مسائل مهم علم کلام است، در این چهار بخش گنجانده:

۱. توحید و اثبات صفات خداوند و اثبات عدل.

۲. ماهیت کلام خداوند و تشریح که راهنمای به تکلیف است.

۳. وعد و وعید که دنباله ارسال رسل و عمل به تکلیف یا عدم عمل به آن است.

۴. به پا داشتن حکومت دینی و عدل اسلامی برای اجرای شرع.

شیخ طوسی ریشه و پایه همه استدلالها را حسن و قبح عقلی و تعهد ذاتی و درونی انسان به عمل کردن به شایسته ها و دوری از ناشایسته ها قرار می دهد و اشاره می کند که اگر کسی در مناطق غیر مسکون پرورش یابد و از هیچ کسی چیزی نیاموزد و متدین به هیچ دینی و فرمانبر هیچ قانونی نباشد، خود را ترسان می بیند که مبادا کاری ناشایست از او سر بزند؛ پس خود را متعهد و مسؤول می یابد که باید کارهایی را انجام بدهد و کارهایی را ترک کند؛ اگرچه خود آن اعمال برایش مبهم و غیر متمایز باشد.

او فطرتدر جستجو است تا خوب و بد و شایسته و ناشایست را در اعمال و رفتار خود و دیگران بیابد و از آن جا که کار خوب، ناشی از عدل است و کار بد از ستم آغاز می شود، می توان نتیجه گرفت که تعهد ذاتی و تکلیف عقلی، مشترک میان

خالق و مخلوق است؛ زیرا صفت عدل ذاتی خداوند است و چون خداوند خود را متعهد و ملتزم و مسؤول می داند، موجودی می آفریند که او هم بر اساس تعهد ذاتی و بدون دریافت امر و نهی از کسی، خود را مسؤول و مکلف بداند و از حد و حدود خاص تجاوز نکند که آن موجود متعهد و مخلوق، همین انسان است. بنابراین، تعهدات ذاتی و فطری انسان بر دو گونه اند:

الف) تعهدات نظری و دانستی.

ب) تعهدات عملی و انجام دادنی.

انسان با تفکر بسیاری از تعهدات عملی در حوزه زندگی و محیط خود به تعهد نظری پی می برد. او تلاش می کند آموزنده ای بیابد که او را در انجام دادن این تکالیف و تعهدات ذاتی و فطری کمک علمی کند و از این جاست که شیخ طوسی اولین وظیفه انسان را اندیشیدن برای شناخت کسی که شایستگی و لیاقت این آموزندگی و راهنمایی را داشته باشد می داند.

خلاصه این که در علم کلام جز تعهدات ذاتی و تکلیف عقلی هیچ گفتگویی دیگر در میان نیست و آنچه در خور انسان است، آموختن دانشهایی است که شایستگی و ناشایستگی ها را برایش مجزا کند و در حقیقت تعریف انسان به حیوان ناطق که قدرت تمییز ذاتی دارد، تعریفی به خطاست. باید انسان را جاننداری متعهد بالذات و ملتزم به عمل به تکالیف فطری دانست.

مولانا جلال الدین بلخی گوید:

خرده کارهای علم هندسه

یا نجوم و علم طب و فلسفه

این همه علم بنای آخر است

که عماد بود گاو و اشتر است

نام کالانعام کرد آن قوم را

زان که نسبت گو به یقظه نوم را

ص: ۲۱۶



معنای لغوی تکلیف: «کلفه تکلیفا ای امره بما یثقی علیه»<sup>(۱)</sup>

تکلیف در اصطلاح: «التکلیف عباره عن اراده المرید من غیره ما فیہ کلفه و مشقه»<sup>(۲)</sup> «التکلیف: اراده الفعل المطلق من الغير او طلب ترک الفعل منه مع بیانهما و کل مسلم عاقل بالغ، مکلف بالشرع»<sup>(۳)</sup>

با دقت در تعریف لغوی و اصطلاحی تکلیف، به عناصر مهمی که تشکیل دهنده ماهیت تکلیف هستند، پی می بریم. آوردن این عناصر در تعریف لازم است و هر کدام از این عناصر از جهتی موجب جامعیت و از ناحیه ای باعث مانعیت در تعریف تکلیف است که به هر یک از این عناصر بطور جداگانه می پردازیم:

الف) کلمه «اراده» در تعریف، بیانگر خواستن از ناحیه مولا است که این خواستن مولا به وسیله الفاظ اوامر و یا نواهی ابراز و به مکلف اعلام می شود. پس باید نتیجه گرفت که صرف اعلام کردن خواسته ای به یکی از بندگان، تکلیف به معنای مصطلح آن نیست و اگر این گونه باشد، وقتی که ما تکلیفی مانند نماز را به دیگران اعلام می کنیم، باید مشمول عنوان تکلیف باشد.

ب) کلفت و مشقت از عناصر مهم تشکیل دهنده تعریف تکلیف است که ذکر آن لازم و ضروری است؛ چه اینکه بدون رنج و درد، هیچ خواسته ای را تکلیف به معنای مصطلح نمی گویند و اساسا در صورت نبود رنج و مشقت در عمل تکلیفی، غرض از تکلیف، پایه و توجیه خود را از دست خواهد داد که در سرفصلهای بعدی این مقاله به آن اشاره خواهد شد. ۵.

ص: ۲۱۷

۱- لسان العرب، ج ۹، ص ۳۰۷.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۱؛ تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۱۵۷.

۳- معجم الکلام، ص ۶۵.

ج) قید «من غیره» که در تعریف آمده است، بر این دلالت دارد که در مقوله تکلیف، همواره دو طرف و یا بطور دقیقتر، سه عضو شرکت دارند: اول، شخص تکلیف کننده؛ دوم، شخص تکلیف شونده و سوم، عمل تکلیفی که دارای رنج و مشقت است.

د) یکی دیگر از عناصر ضروری ماهیت تکلیف، همانا اختلاف رتبه و مقامی است که همواره باید بین تکلیف کننده و تکلیف شونده باشد و هرگز خواسته شخص دانی از شخص عالی را تکلیف نمی گویند، بلکه یک خواهش و درخواست بیش نیست.

## غرض از تکلیف

### اشاره

در یک کلام باید گفت که هدف از تکلیف، قرار دادن شخص. مکلف در معرض (تعریض) دست یابی به جایگاهی بلند مرتبه و دسترسی به منافع بیکران که نتیجه عمل کردن به موارد تکالیف است، می باشد. حال که غرض از تکلیف، تعریض شد، مولای تکلیفگر باید بداند و یا لااقل گمان آن را داشته باشد که در پی این تعریض، شخص تکلیف شده به آن جایگاه بلند و آن منافع بیکران خواهد رسید و بر مولای حکیم از باب لطف واجب است که اسباب و ابزار لازم برای رسیدن مکلف به این غرض قصوی را تهیه و تأمین کند و موانع محتمل در این راه را هم از میان بردارد و هرگاه غرض از تکلیف، ایصال مکلف به منافع عظیمه باشد، دو چیز همواره لازم است:

اولاً: مولای تکلیف کننده بایستی اراده کرده باشد که اگر مکلف این اعمال تکلیفی را به جا آورد، به آن ثواب بزرگ خواهد رسید. صرف اعلام کردن کفایت نمی کند.

ثانیاً: علم یا ظن مولای تکلیفگر به اینکه مکلف به این غرض خواهد رسید.

لازم است.

هماهنگی و تطابق بین عمل تکلیفی و منفعتی که مترتب بر انجام دادن آن است، از نکته هایی است که در ضمن بیان غرض از تکلیف، بایستی به آن توجه کرد و اگر بنا باشد که خداوند حکیم و تکلیف کننده، علی رغم اینکه شهوات و امیال را در انسانها خلق کرده و موانع عمل کردن به شایسته ها و یا ترک ناشایسته ها را بر طرف نموده و امکانات و ابزار لازم را برای به جا آوردن هر نوع تکلیفی فراهم آورده است، در عین حال تکلیف را برای کسی جعل نکنند، یکی از دو مفسده زیر لازم می آید که هر دو مفسده در جق خدای حکیم متعال، محال و صدور از جانب او قبیح است:

۱. اگر بگوییم که خداوند این خلق کردن ها و رفع موانع و ایجاد شرایط را برای تکلیف انجام نداده اند، بطلان لازم و ثبوت ملازمه، واضح و هویداست، و مفسده عبث پیش می آید.

۲. اگر خلق شهوات و تأمین امکانات و ابزار و برطرف کردن مصائب و مشکلات، به غرض تکلیف کردن بوده است، ولکن خداوند متعال از تکلیف نمودن خودداری نموده، در این حالت، محذور انداختن بنده به نابودی که همان دور شدن از فضایل و تقرب در گاه خداوندی باشد، پیدا خواهد شد و این، مفسده اغراء به هلاکات را در پیش خواهد داشت.

### وجه حسن تکلیف

برای روشن شدن نتیجه این مبحث و این که آیا بین وجه حسن تکلیف و غرض از تکلیف باید تفاوت گذاشت یا نه؟ باید به چند نکته توجه کرد: نخست این که آیا وجه حسن تکلیف به دلیل غرض خدای متعال از ابتدای خلقت انسان است یا این که وجه حسن تکلیف را از باب حسن و قبح عقلی باید پاسخ داد و یا این که وجه حسن تکلیف را باید از قاعده لطف یا قاعده معروف «التکالیف الشرعیه الطاف فی التکالیف العقلیه» به دست آورد؟

اینها در واقع چهار پیش فرض است که بر اساس هریک از آنها می توان پاسخ سؤال اصلی را داده بسیاری چون قاضی عبدالجبار معتزلی قائلند که تکلیف از آن جهت نیکوست که غرض خدای متعال از خلقت همانا تکلیف نمودن بندگان خود است. (۱) از رهیافت همین تکلیف است که بندگان خدای متعال به ثواب و پاداش ۱.

ص: ۲۱۸

---

۱- عبدالکریم عثمان، نظریه تکلیف، ص ۳۱.

عظیم که سرآمد آن تقرب به ذات اقدس حق باشد، می رسند.

اما می شود گفت که در بحث حسن و قبح عقلی، هرگاه احساس تعهد و مسئولیت را از جمله مستقلات عقلیه بدانیم که همین طور نیز هست. پس شارع که رئیس العقلاء است نیز به همین سیره عقلا عمل کرده و انسانها را در راستای رسیدن به کمال و نظام اصلح، به تکالیفی مکلف می گرداند که در غیر این صورت، اخلال به واجب نموده و مرتکب قبیح شده است و جواز ارتکاب قبیح بر خداوند متعال (عز اسمه) محال است.

قاعده لطف هم یکی دیگر از مبانی و پیش فرض های حل این مسأله است. در تعریف لطف آورده اند که «ما یقرب العبد الی الطاعه و یبعده عن المعصیه»<sup>(۱)</sup> لطف آن است که بنده را به سوی اطاعت و انقیاد به اوامر مولا- تحریک می کند و او را از معصیت و نافرمانی از دستورهای شارع دور می کند. این قاعده هم با این تعریفی که بیان شد، مسأله حسن تکلیف را بدین گونه حل می کند که تکلیف عم لطفی است از جانب خدای متعال که باعث نزدیک شدن انسانها به اطاعت و دور شدن آنان از معصیت و عقاب می شود. این عبارت معروف هم که می گوید: «التکالیف الشرعیه الطاف فی التکالیف العقلیه» از جمله راهکارهای حل معضل ماست. فرق این پیش فرض با مبنای قبلی (قاعده لطف) در این است که مبنای قبلی نظر به الطاف خداوند متعال بطور عام دارد که همه امکانات و استعدادها و تسهیلات را شامل می شود؛ ولی در این پیش فرض، سخن منحصر در بحث تکالیف است. دیگر اینکه در قاعده لطف، تمکین ابزار و هر نوع امدادی از سوی خدای تعالی است، ولی در قاعده «التکالیف الشرعیه الطاف فی التکالیف العقلیه» بحث از تأیید است؛ به این معنی که تکالیف عقلیه و بطور کلی تعهد و مسئولیت پذیری ذاتی و یا قراردادی که در بین انسانها موجود است، به وسیله تکالیف شرعیه که از ناحیه شارع مقدس ا.

ص: ۲۱۹

---

۱- تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۲۵؛ النکت، ص ۳۱.

جعل و اعلام می شود، امضا شده است.

. در این جا لازم است به یک آیه شریفه و یک روایت، تبرک جویم تا شاید در پرتو نورانیت معانی آنها قدری از غموض این بحث کاسته شود: «انا عرضنا الأمانه علی السموات و الارض و الجبال فأبین أن یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا»<sup>(۱)</sup>

شاهد مثال ما در این آیه شریفه کلمه «الأمانه» است. در مورد کلمه «الأمانه» که در این کریمه آمده است، بیش از یازده احتمال ذکر شده است. از جمله می توان به ولایت امیرمؤمنان و اولاد طاهرش تا حضرت صاحب (عج)، معرفت الهی، همین امانات رایج در بین مردم، طاعه الله، عقل که مدرک تکلیف و ثواب و عقاب است، اختیار و آزادی و... اشاره کرد. بطور کلی هرگاه با دقت به این احتمالات نظر می کنیم، احتمال دیگری زنده می شود که جامع تمام این احتمالات است و آن، تعهد قبول مسؤولیت بطور کلی است.

روایت:

... فقال الصادق الاثر ان الله تبارک و تعالی لم یخلق خلقه عبثا و لم یترکهم سدی بل خلقهم لاطهار قدرته و لیکلفهم طاعته....<sup>(۲)</sup>

در این روایت شریفه . چنانکه از معنای آن پیداست - وجه حسن تکلیف به مسأله غرض از خلقت، گره خورده است و امام علی بیان می کنند که خداوند تبارک و تعالی موجودات را بیهوده نیافرید و آنها را بی هدف و پوچ رها نکرد، بلکه آنها را خلق کرد تا او قدرت خود را به منصفه ظهور برساند و دیگر اینکه انسانها - بلکه همه موجودات - را به طاعت و تسبیح خویش مکلف گرداند و بعد از عمل به این تکلیف، ثواب عظیم و بهشت برین نصیب بندگان مطیع خود خواهد ساخت<sup>۲</sup>.

ص: ۲۲۰

۱- احزاب / ۷۲

۲- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۱۳، روایت ۲.

آنچه ما از عبارات شیخ الطائفه استنباط می کنیم، این است که ایشان تکلیف را از جهت عدم اخلاص به واجب (۱) و نظام اصلح . که در حقیقت برمی گردد به بحث مهم و اساسی کلامی - فلسفی حسن و قبح عقلی - حسن و نیکو می دانند. اگر چه ذیل بیان این سرفصل، حضرت شیخ به بیان غرض از تکلیف پرداخته اند که در سرفصل بعدی این نوشتار به آن پرداخته خواهد شد.

## صفات مکلف (تکلیف کننده)

### صفت اول:

شخص تکلیف کننده قبل از هر چیز باید حکیم باشد و کارها را بر اساس موازین و

ص: ۲۲۲

---

۱- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۸.

معیارهای حکیمانه انجام دهد. در این حالت است که ارتکاب به عمل قبیح و یا ترک کردن عمل نیکو در حق او منتفی و محال خواهد بود. این صفت، بدان سبب برای تکلیف کننده لازم است که مبرهن شود هیچ وجه قبحی در اصل تکلیف راه ندارد.

#### **صفت دوم:**

مولای تکلیفگر باید قدرت اعطای ثواب و منافع بیکرانی را که در نتیجه عمل به تکلیف مقرر است، داشته باشد و نبودن این صفت در مولای تکلیف کننده، به شدت با غرض از تکلیف در تناقض است.

#### **صفت سوم:**

برای تکلیف کننده لازم است که به مقدار و اندازه آن پاداش و منفعت، عالم باشد و کیفیت تعادل بین ارزش هر عمل تکلیفی و ثواب آن عمل را بدانند. لازم به ذکر است که در مورد صفت دوم و سوم باید مولای تکلیفگر، قادر و عالم لافسه باشد تا تکلیف کردن در حق او ثابت و سزاوار باشد.

#### **صفت چهارم:**

داشتن غرض از فعل تکلیفی از جمله صفات مولاست که به تفصیل در مبحث «غرض از تکلیف» بیان شد.

ص: ۲۲۳

عمل تکلیفی ممکن است به دو صورت باشد؛ گاهی این عمل، تعبدی است و گاهی تولی. پس مولای تکلیفگر باید در خور هر یک از این دو نوع عمل تکلیفی منعم باشد. دادن نعمت و پاداش که در خور عمل تعبدی است، از ضرورت‌هایی است که مولای تکلیفگر باید بر آن قادر باشد.

### صفات مکلف (تکلیف شونده) یا شرایط تکلیف

#### ۱. حیات

مکلف باید حین و زنده باشد؛ چه اینکه در غیر این صورت، یکی از ارکان مقوله تکلیف که قبلا به آن اشاره شد، (۱) از میان خواهد رفت. در تعریف «حی» شش احتمال است:

الف) همین مجموعه مشاهد که از ترکیب متناسب اجزا و اعضا حاصل است.

ب) حی، ذاتی است که نه جوهر و نه عرض و نه حال در محل است.

ج) مراد از حی، جوهری است که محل آن در قلب می باشد.

د) مراد از حی، همان روح است.

ه) حی به نوعی حیات (زنده بودن) گفته می شود که در این مجموعه محصله جریان دارد. ۱۹.

ص: ۲۲۴



(و) حی به جسم بسیار لطیفی که در این جملگی سریان دارد گفته می شود.

: شیخ طوسی از بین این احتمالات ششگانه، احتمال اول را می پسندد و برای مدعای خود به شش دلیل تمسک می جوید که این ادله عبارتند از:

۱. آنچه بین عقلا- و در عرف رایج بین مردم متعارف و معمول است، تعلق گرفتن مدح و ذم به کل این مجموعه ای است که در ضمن ترکیب متناسب اجزا و اعضا پدید آمده است. این طور نیست که وقتی شخصی عمل نیک یا بدی انجام دهد، مردم بطور مشخص، روح او را و یا جسم لطیف سیال و یا چیز دیگری غیر از این مجموعه اعضا را که به تشریک مساعی موفق به انجام عملی شده اند، مدح و یا ذم کنند.

۲. می دانیم که هر یک از اجزا و اعضای بدن دارای ادراک و احساس درد و الم است. حال اگر خی به چیزی غیر از اینها اطلاق شود، دیگر جایی برای این ادراکات و احساسات باقی نمی ماند. هر چه می خواست اتفاق افتد، در اختیار آن موجود غیری بود.

۳. هر گاه حی بر موجودی غیر اطلاق شود، چگونه ممکن است اعضای آدمی (مانند دست و پای او) هر عملی چون حرکت کردن و یا تغییر شکل دادن را انجام دهند؟ پس حن نمی تواند چیزی جز این جملگی حاصله و مشاهده باشد.

۴. اگر آن غیر، گرداننده باشد، پس اختصاص و اولویت داشتن هر یک از اعضای این مجموعه متناسب به کار و عملی خاص، منتفی خواهد بود. او می تواند از هر عضو، هر عملی که دلش می خواهد اراده کند.

۵. در بین اعضای این مجموعه، اعضایی چون مو و ناخن هستند که اصلاً فاقد احساس و درکند و به آنها اجزای مرده (غیر ذی الحیاه) گفته می شود؛ در حالی که اگر حین چیزی غیر از این مجموعه باشد، تقسیم اعضا به ذی الحیاه و غیر ذی الحیاه، بی دلیل و غیر منطقی است.

۶. فرق دیگری که بین اجزای بدن وجود دارد، این است که با از کار افتادن

اعضایی چون سر و یا قلب، کل بدن از زندگی ساقط می شود؛ در حالی که از کار افتادن اعضای چون دست و یا چشم، همیشه منجر به مردن انسان نمی شود؛ اگر چه گاهی ممکن است شخصی بر اثر خونریزی زیاد و یا ترس بیش از اندازه بمیرد. پس این فرق اساسی به خوبی دلالت می کند که حین، موجودی غیر از این اعضای ترکیب شده نیست.

## ۲. قدرت

از جمله شرایط لازم برای جعل تکلیف، قدرت بر انجام دادن تکلیف است که باید در مکلف باشد؛ چرا که بدون داشتن قدرت بر انجام عمل تکلیفی، لطفی از ناحیه خدای متعال صورت نگرفته است و نیز مخالفت با غرض از تکلیف که تعریض برای وصول به منافع بی پایان بود، پیش می آید.

در این جا به بحث بسیار مهم دیگری که منشأ اختلاف آراء بین دو فرقه معتزله و اشاعره شده است، اشاره می کنیم. این بحث مربوط است به بطلان قول به «تکلیف مالایطاق». در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به صراحت این قول را باطل اعلام می کند. مرحوم شیخ طوسی هم در تفسیر گرانسنگ التبیان خود، توضیحاتی درباره این آیات داده اند.<sup>(۱)</sup> نکته ای که قابل توجه است، این که عنوان «تکلیف مالایطاق» کلی است؛ هم شامل جایی می شود که قدرت انجام عمل تکلیفی نباشد و هم شامل موردی است که مکلف علم به تکلیف نداشته باشد و حتی شامل جایی که شارع موانع انجام عمل را برطرف نکرده است، می شود.<sup>۹.</sup>

ص: ۲۲۶

---

۱- تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۲۵۷ و ۳۵۸ و ج ۴، ص ۴۰۲-۴۰۳ و ج ۷، ص ۳۷۸-۳۷۹.

داشتن علم به تکلیف و یا لااقل امکان حصول این علم برای مکلف لازم است؛ چه شارع مستقیماً این تکلیف را به او اعلام کند؛ و یا این که مولا راهها و نشانه هایی قرار دهد تا مکلف از طریق آن راهها به تکلیف علم پیدا کند. این شرط بدان سبب لازم است که بدون آن، اگر شخص را مکلف بدانیم در حالی که به خاطر عدم علم به تکلیف نتوانسته است به آن عمل کند و فردای قیامت برایش عقابی وجود داشته باشد، عقاب بلایان است و این عملی است قبیح و صدور آن از مولای حکیم محال است. در ضمن، اشاره شد که نداشتن علم به تکلیف، از جمله مصادیق تکلیف مالایطاق محسوب می شود.

#### ۴. عقل

مکلف باید از عقل کامل برخوردار باشد؛ زیرا حصول علم به تکلیف میسر نیست مگر در صورتی که مکلف از عقل کاملی برخوردار باشد.

درباره ماهیت عقل، سه احتمال وجود دارد:

(الف) عقل عبارت است از قدرت درک خیر و شر و شناخت اسباب امور.

(ب) عقل ملکه ای است که انتخاب خیر و اجتناب از شر را میسر می کند.

(ج) عقل به معنای علم است که در مقابل جهل و جنون است.

و بنا به نظر شیخ طوسی تا احتمال اول، ملاک لازم برای جعل تکلیف است. مکلف باید از قدرتی برخوردار باشد تا بتواند تشخیص دهد که تکلیف یک خیر است و او را در معرض رسیدن به منافع عظیمه قرار می دهد.

## ۵. تمکن

تمکن مکلف در استفاده کردن از ابزار و آلاتی که برای انجام دادن عمل تکلیفی لازم است، یکی دیگر از صفات ضروری مکلف است؛ چه امکاناتی که خود او باید تهیه کند تا فعل تکلیفی را به جا آورد و چه ابزاری که توسط خدای متعال باید خلق و آماده شود. در هر دو صورت، این مهم است که مکلف امکان بهره جستن را داشته باشد.

## ۶. اراده

تکالیفی چون رد کردن امانتی که گرفته شده است و برگرداندن چیزی که مکلف آن را غصب کرده است، لازم نیست که با اراده مکلف صورت گیرد؛ ولی در سایر اعمال تکلیفی، وجود اراده در مکلف لازم و بدیهی است؛ چه اینکه با وجود اکراه و اجبار، دیگر مفهوم تکلیف صدق نمی کند و نقض غرض از تکلیف لازم می آید.

## ۷. شهوت و نفرت

مکلف باید شهوت و یا نفرت بر ترک و یا انجام عمل را داشته باشد؛ زیرا منافع بیکران، زمانی بر عمل تکلیفی مترتب است که مکلف با اختیار و شهوت و یا نفرت به انجام آن و یا ترک آن اقدام کند.

## ۸. نداشتن مانع

مکلف نباید در سر راه خود منعی و یا ردعی از انجام عمل تکلیفی داشته باشد. این

موانع باید توسط خدای متعال برطرف شده باشند؛ چه اینکه تکلیف کردن با وجود موانع، عملی قبیح است و انجام دادن آن بر خداوند محال است.

## ۹. بلوغ

از جمله صفات لازم برای مکلف، رسیدن به بلوغ شرعی است که سن بلوغ برای پسران به پایان رساندن ۱۵ سال قمری و برای دختران - بنا بر فتوای مشهور فقها- به پایان رساندن ۹ سال قمری است.

## ۱۰. صفت دهم

پادشها و منافعی که برای عمل تکلیفی مقرر است، نباید به حدی باشد که مکلف، راهی پیش روی خود نبیند جز عمل کردن به عمل تکلیفی. اصطلاح می گویند نباید این پادشها برای مکلف به حد الجاء برسد؛ زیرا در صورتی که مکلف هیچ راهی جز عمل کردن نداشته باشد، آن گاه تکلیف از غرض اصلی خود که همان تعریض مکلف، ولی به شکلی کاملاً آزاد و برخوردار از تمام شرایط لازم برای یک انتخاب آگاهانه است. دور خواهد شد و این موجب از بین رفتن فلسفه تکلیف است.

## ۱۱. صفت یازدهم

### ۱۱-صفت یازدهم (۱)

همین قدر که شخص مکلف بطور اجمالی بداند که خدایی هست و تکالیفی را جعل فرموده است، کافی است. ضرورتی ندارد که مکلف در حین انجام عمل (۰)

ص: ۲۲۹

---

۱- و لیس من شرط التکلیف ان يعلم المکلف أن مکلفه کلفه اذا علم وجوب الواجب و قبح القبیح منه... (الاقتصاد، ص ۱۲۰)

تکلیفی و یا بطور دقیقتر، برای جعل تکلیف، علم به تکلیف کننده داشته باشد؛ زیرا همه تکالیف در زمان حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) جعل شده و حتماً لازم نبوده است که همه انسانها در حین جعل تکلیف، علم به شارع حکیم داشته باشند.

## ۱۲. صفت دوازدهم

### ۱۲- صفت دوازدهم (۱)

قبل از انجام دادن عمل تکلیفی، لازم نیست که شخص مکلف بداند او به وصف مکلف بودن متصف شده است. ممکن است همان لحظه که تکلیف از ناحیه مولا جعل می شود، شخص مکلف ملزم به انجام دادن آن باشد. عدم ضرورت این علم، وقتی معلوم می شود که بدانیم منشأ هیچ گونه اثری نخواهد بود.

### صفات مکلف به (فعل تکلیفی)

۱. فعل تکلیفی باید به گونه ای باشد که صدور این فعل از شخص مکلف هیچ گونه مفسده ای به همراه نداشته باشد؛ یعنی انجام دادن این نوع عمل برای مکلف صحیح و درست باشد؛ زیرا درست بودن انجام عمل تکلیفی، در واقع خود نوعی تمکین تسهیلات و مقدمات لازم برای مکلف در جهت انجام تکلیف است، و لذا تحقق آن لازم و ضروری است.

۲. این نوع از اعمال تکلیفی باید برای انجام دهنده آن، استحقاق مدح یا ذم ایجاد کند؛ زیرا گفته شد که تکلیف، تعریض مکلف برای دست یابی به پادشهای بیکران است و اگر عملی در درجه اول، استحقاق مدح یا ذم را به دنبال نداشته (نداشتن)

ص: ۲۳۰

---

۱- و لیس من شرط المكلف أن يعلم قبل الفعل انه مكلف لامحاله... (همان)

باشد، چگونه می تواند تعریض برای پاداش باشد. به همین سبب، فعلی که استحقاق مدح ایجاد کند، یا ترک کردن آن حرام است که به آن، فعل واجب گویند و یا اینکه ترک کردن آن حرام نیست، بلکه جایز است که آن را فعل مندوب گویند. اما فعل مباح (مانند آب خوردن) را فعل تکلیفی به حساب نمی آورند؛ چرا که آب خوردن، مقتضای ضرورت نیاز بدن انسان است و هیچ مدحی را از جانب عرف و عقلا به همراه ندارد و از سوی دیگر، اگر فعل تکلیفی استحقاق ذم ایجاد کند، هرگاه انجام دادن آن حرام باشد و موجب عقوبت شود، این نوع فعل تکلیفی را فعل حرام می نامند، ولی اگر انجام دادن آن عقوبتی به همراه نداشته باشد، آن را فعل مکروه می گویند.

### وجه حسن تکلیف کافر

درباره تکلیف کافر دو مقام باید مورد بررسی قرار گیرد:

الف) بحث از امکان تکلیف کافر است که آیا تکلیف کردن شخص کافر در حالی که می دانیم او عصیانگر است و به این تکالیف عمل نخواهد کرد، ممکن است یا خیر؟ جواب این سؤال مثبت است؛ چرا که کافر اگر چه به سوء اختیار خود و یا به خاطر عدم دسترسی به حجت و بیان، کفر را انتخاب کرده است و در نتیجه باعث سرپیچی از انجام عمل تکلیفی گردیده است، این انتخاب، او را از شأنیت عمل کردن به فعل تکلیفی خارج نکرده است و اگر به خاطر داشته باشید، ما در بیان سرفصل چهارم از این نوشتار که اختصاص به شرح وجه حسن تکلیف بطور عام داشت، اثبات کردیم که مرحوم شیخ تکلیف را از آن جهت نیکو می داند که تکلیف کردن از ناحیه خدای متعال از باب عدم اخلال به واجب است و از باب تأیید بنای عقلای عالم که در نزد آنها تعهد و مسؤولیت از جمله محسنات مستقله

عقلیه است و عمل شارع در جعل تکلیف به نوعی امضای این مبنای عقلایی است و در این تعامل و تطابق طرفینی بین شارع و عقلا، فرقی بین مؤمن و کافر و عاصی و مطیع نیست.

ب) تکلیف کردن کافر، نیکو و صحیح است. برای اثبات صحت و حسن تکلیف کافر، مرحوم شیخ طوسی به ادله زیر استدلال می کند:

۱: در بحثهای گذشته بیان کردیم که غرض از تکلیف این است که شخص مکلف با انجام دادن عمل تکلیفی، خود را در معرض دست یابی به پاداشها و منافع بی پایان قرار می دهد و این غرض عملاً لطفی است که از ناحیه خدای متعال برای بندگانش قرار داده شده است و در تعریف لطف، کلمه «العبد» بطور مطلق ذکر شده است؛ پس فرقی بین کافر و مؤمن نخواهد بود.

۲. خداوند متعال چنانکه اصول نعم را برای بنده مؤمن خود آفریده است، به بنده کافر هم این نعم را اعطا نموده است. شهوت و یا نفرت که از شرایط اساسی جعل تکلیف است، برای هر دو خلق شده است. پس چنانکه تکلیف کردن مؤمن نیکو و صحیح است، تکلیف کردن کافر هم نیکو و صحیح است.

۳. می دانیم که به دلالت صریح آیات قرآنی، خدای متعال از کسانی چون فرعون و ابی جهل و ابولهب تکلیف خواسته اند و از طرفی صدور فعل قبیح از خداوند حکیم محال است؛ در نتیجه، تکلیف کردن افراد کافری چون فرعون، ابی لهب و ابی جهل، نیکوست و با تنقیح مناط و تعمیم دادن آن، می گوئیم که تکلیف کردن کافر بطور عام نیکو و صحیح است.



یکی دیگر از مباحث مهمی که در موضوع تکلیف مطرح می شود، این است که تکلیف باید به پایان برسد. این طور نیست که مکلف بعد از جعل تکلیف، همیشه مورد خطاب تکالیف باشد. برخی از تکالیف با یک بار انجام شدن، برداشته می شود و برخی نیز دارای زمان طولانی تری است و تعدادی هم تا پایان عمر انسان باقی می ماند. مرحوم شیخ، سه دلیل بر وجوب انقطاع تکلیف اقامه کرده اند: .

۱. اگر تکلیف، دائمی باشد و انسان همیشه مکلف باشد، دیگر به ثوابی نخواهد رسید و این نقض غرض است؛ چون غرض از تکلیف، وصول به ثواب عظیم بود.

۲. در تعریف تکلیف (لغوی و اصطلاحی) گفته شد که عمل تکلیفی دائماً به همراه رنج و مشقت است و تقارن تکلیف با رنج و مشقت، مانع از این است که گفته شود ثواب و پاداشی که مولا برای تکلیف در نظر گرفته است، در زمان انجام دادن فعل تکلیفی داده شود.

۳. مشکل دیگری که تقارن عمل به تکلیف و اعطای ثواب به وجود می آورد، این است که اگر این منافع بی شمار و ثوابهای بی پایان در زمان انجام عمل تکلیفی به مکلف داده شود، باعث می شود که مکلف ملجأً به انجام تکلیف باشد و در این صورت، مکلف به حالت الجاء می رسد؛ یعنی در پیش پای خود راهی جز عمل کردن به این تکالیف نمی بیند و آن آزادی و اراده در انتخاب عمل تکلیف را از کف خواهد داد.

مطلب دیگری که مرحوم شیخ طوسی در ذیل بیان این سرفصل متذکر می شوند، این است که لازم نیست مدت زمان بین انقطاع تکلیف و اعطای ثواب و جزای عمل به آن، مقدار مشخصی داشته باشد؛ هر زمان طولانی و یا کوتاهی که باشد، هیچ گونه حصری به وجود نمی آورد. همچنین یادآور می شوند که ممکن

است تکلیف برای عده ای از مکلفین منقطع، ولی برای عده دیگر، همچنان باقی باشد. وضوح این دو نکته که بیان شد، بالبداهه مشخص است و نیاز به دلیل مستقلى ندارد.

اما اسباب انقطاع تکلیف در نظر مرحوم شیخ عبارتند از:

الف) موت: بنا بر نظر معتزله و امامیه و به دلالت آیات و روایات، بعد از مردن، تکلیف منقطع می شود؛ بر خلاف قول اشاعره و مجبره که معتقدند انسانها در قیامت هم مکلف هستند. (۱)

ب) زوال عقل: شیخ طوسی سبب دوم انقطاع تکلیف را زوال عقل می دانند. عین عبارت مرحوم شیخ در مورد اسباب انقطاع تکلیف چنین است: «و يجوز انقطاع التكليف بازاله العقل و الموت و الفناء» (۲) ۵.

ص: ۲۳۴

---

۱- تفسیر التبیان، ج ۴، شرح آیه ۴۴ از سوره ابراهیم

۲- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۲۵.

آموزه های کرداری توانمند شیعه که امروز بر تارک تاریک جهان «هیپی» می درخشد، گذشته از ریشه داشتن در خاک پاک عصمت و سیراب شدن از چشمه ساران زلال وحی، برخاسته از ذهن و زبان پاکدلان و صاف ضمیرانی است که عمری در کسب معارف عقلی و فضایل اخلاقی کوشیده اند، و هماره با تکیه بر دو بال علم و تقوا آسمان بلند اندیشه بشری را زیر شهپر گرفته اند.

بی شک، آواز بلند مکتب حیات بخش شیعه در جهان، نه با تیغ جهانگشایان به دست آمده و نه با درایت اهل سیاست. این مرزها به نیروی خرد و دانش نیک مردانی درنوردیده شده که چون کوهی در گوشه ای می نشستند و جهانی را به گوشه چشمی درایت می فرموده اند.

از جمله این فرزندگان، ابوجعفر محمد بن حسن، ملقب به شیخ الطائفة (متوفی ۴۶۰) است. کسی که بعد از قرنهای وقتی سخن از شیخ مطلق به میان آید، بی درنگ

نام او به ذهنها نقش می بندد. بنیانگذار حوزه دیرپای و پربرکت نجف اشرف؛ مردی که تشنگان حقیقت از نهرهای زلال معرفت وی سیراب گردیده و آثار فقهی، کلامی، رجالی، حدیثی و تفسیری آن استوانه علمی، چراغ پرفروغ طریقت آنان است.

گامی که «دفتر پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی» در راستای جمع آوری و بررسی «آرای کلامی شیخ الطائفه» و کاوش در کارنامه فکری سراسر حماسه این مرزبان اندیشه شیعی برداشته، مسؤولیت خطیر و ادای دین است نسبت به خدمات شایسته استوانه های علمی شیعه، و شمع روشنی در پیش پای طالبان علوم.

اشاره:

مقاله حاضر نتیجه بررسی و جمع آوری نظر شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی در مسأله «احباط و تکفیر» است که در دو بخش تنظیم گشته است. در بخش اول، معنای لغوی و اصطلاحی «احباط و تکفیر»، اقوال در مسأله و مباحث دیگری که با این موضوع ارتباط دارد، ذکر شده است و بخش دوم به ذکر نظر شیخ و ادله عقلی و نقلی ایشان بر بطلان «احباط و تکفیر» و نقد ادله قائلان به آن از جانب شیخ اختصاص یافته است. امید که این مجموعه، ادای دینی باشد نسبت به خدمات ارزنده آن استوانه بزرگ علمی و مرزبان اندیشه شیعی.

### معنای لغوی احباط و تکفیر

لغات معادلی که در زبان فارسی برای واژه «حبط» ذکر شده عبارت است از: تباه شدن، نیست شدن، به باد رفتن، ناچیز شدن و نابود شدن، و برابرهایی فارسی که برای واژه «تکفیر» ذکر شده عبارت است از: محو شدن، پوشاندن، آمرزیدن،

ص: ۲۳۶

در گذشتن، ستردن و ... (۱).

هرگاه کسی کاری انجام دهد و سپس آن را باطل کند، می گویند: «حبط عمله». جوهری می گوید: منظور از بطلان عمل، نابود شدن ثواب آن است. حبط در مورد هدر رفتن خون مقتول و بی آب شدن چاه آبی که دوباره به حال اول خود برنگردد نیز استعمال شده است. (۲).

کلمه حبط در قرآن کریم به غیر عمل نسبت داده نشده است: «لئن أشرکت الیحبط عملک». (۳).

معنای «گفر» در لغت، پوشاندن است. به کسی که زره خود را با لباس پوشانده باشد، می گویند: «قد کفر درعه». به زارع نیز کافر گفته می شود؛ زیرا او دانه را با خاک می پوشاند. (۴).

## احباط و تکفیر در اصطلاح متکلمان

### اشاره

برای «احباط و تکفیر» تعریفهای مختلفی ذکر شده است؛ و لذا در اصطلاح متکلمان، این دو واژه به معانی مختلفی به کار رفته است که از میان این تعریفها، نمونه های زیر به لحاظ واجد بودن بعضی نکات، انتخاب شده است:

### معنای اصطلاحی احباط

۱. احباط آن است که هرگاه کسی گناه کبیره ای مرتکب شود، آن گناه کبیره تمام ۱.

ص: ۲۳۷

---

۱- فرهنگنامه قرآنی، ج ۲، ص ۶۳۹ و ج ۳، ص ۱۲۲۲.

۲- لسان العرب، چاپ بیروت، ج ۷، ص ۲۷۲.

۳- زمر/ ۶۵

۴- معجم مقاییس اللغه، ج ۵، ص ۱۹۱.

اعمال شایسته پیشین را نابود می گرداند و فاعل آن برای ابد کیفر خواهد شد. (۱)

۲. احباط آن است که مکلف پاداش قبلی را با معصیت بعدی نابود گرداند. (۲)

۳. تعریف شیخ الطائفه که احباط را بر خلاف اکثر متکلمان تعریف نموده است: حبوط عمل یعنی اینکه عمل بر خلاف گونه ای که دستور داده شده است، انجام گردد. (۳)

تعریف شیخ از این جهت که متعلق حبط را خود عمل قرار داده است، با تعریف اول مطابقت دارد؛ ولی از این جهت که متکلمان دیگر احباط عمل یا پاداش آن را بعد از تحقق آن دو می دانند و شیخ می فرماید که حبط عمل یعنی این که از ابتدا عمل به گونه مطلوب صورت نگیرد، و گرنه بعد از اینکه مکلف مؤمن استحقاق پاداش پیدا نمود، پاداش وی هرگز زایل نخواهد شد، با تعریفهای سایر متکلمان اختلاف دارد.

### معنای اصطلاحی تکفیر

برای تکفیر نیز تعریفهای گوناگونی ذکر شده است:

.. تکفیر، عبارت است از محو شدن سیئات توسط حسنات. (۴)

۲. تکفیر، عبارت است از محو شدن کیفر قلیل توسط پاداش کثیره. (۵)

اگر در تعریفهایی که برای احباط و تکفیر آورده شده است، نیک بیندیشیم، خواهیم یافت که این تعریفها در دو جهت با هم اختلاف دارند: ۱. از جهت متعلق حبط و تکفیر. ۲. در شرایط حبط و تکفیر. ی.

ص: ۲۳۸

---

۱- شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۸.

۲- شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۸.

۳- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۰؛ تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۴۲۴.

۴- شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۸ (به نقل از الکلیات).

۵- همان، به نقل از الحدود و الحقایق بریدی.

همان طور که ملاحظه فرمودید، در تعریف اول احباط، متعلق حبط را نفس عمل دانسته و با صراحت بیان نموده است که گناه کبیره تمام اعمال شایسته قبلی را از بین می برد، اما در تعریف دوم متعلق حبط را ثواب و پاداش عمل قرار داده و اظهار نموده است که معصیت، ثواب اعمال قبلی را نابود می گرداند و در بعضی از تعریفهای دیگر، تعارض و تحابط را میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب قرار داده است (۱) و در شرایط احباط و تکفیر نیز تعریفهای مذکور مختلف است.

از تعریف دوم تکفیر چنین ظاهر است که عمل نابود کننده باید کثیر باشد تا بتواند کیفر را نابود گرداند؛ اما تعریف نخست احباط، کثرت را در عمل نابود کننده معتبر نمی داند و می گوید یک گناه کبیره، تمام اعمال شایسته قبل را نابود می گرداند.

کوتاه سخن این که آنچه در تعریف احباط و تکفیر مورد اتفاق می باشد، این است که نابود شدن اعمال نیک یا پاداش آن و یا استحقاق پاداش را در اصطلاح، «احباط» می گویند و عکس آن؛ یعنی محو شدن اعمال ناشایسته یا کیفر آن و یا استحقاق کیفر را «تکفیر» گویند. اما در متعلق احباط و تکفیر و نیز شرط و کیفیت آن دو اختلاف است.

### پیشینه تاریخی بحث احباط و تکفیر

مسأله احباط و تکفیر، هم بحث تفسیری است و هم بحث کلامی؛ به همین سبب در کتابهای کلامی و تفسیری از آن بحث شده است. ولی باید توجه داشت که پیش از به وجود آمدن مکتبهای کلامی، این بحث در میان مفسران، جدی نبوده است و قدمای اهل تفسیر در آیات مربوط به احباط و تکفیر به بیش از توضیح معنای لغوی<sup>۵</sup>.

ص: ۲۳۹

---

۱- جمال الدین مقداد بن عبدالله السیوری الحلّی، ارشاد الطالبین، ص ۴۲۰.

آن نپرداخته اند، ولی بعد از پیدایش مکتبهای کلامی - بخصوص مکتب معتزله - و مطرح شدن اصول خمس آنان به ویژه اصل «وعد و وعید» - متکلمان این بحث را به صورت جداگانه و مبسوط در کتابهای کلامی خود با عنوان «حیط اعمال» یا «احباط و تکفیر» مطرح نمودند.

در میان متکلمین معتزلی، شاید ابوعلی جبائی (متوفای ۳۰۳ هـ) و فرزندش ابوهاشم جبائی (متوفای ۴۱۵ هـ) جزو نخستین افرادی باشند که بحث «احباط و تکفیر» را سر و سامان داده اند و دلایلی چند از عقل و نقل برای اثبات آن آورده اند.

ابواسحاق ابراهیم نوبختی مؤلف کتاب الیاقوت . که بنا بر اظهار مؤلف کتاب خاندان نوبختی، قدیمی ترین کتاب کلامی موجود از امامیه است . احباط را باطل دانسته و دلایل زیادی بر رد آن اقامه نموده است.(۱)

لازم است قبل از ذکر آراء مربوط به احباط، ابتدا فروض متصور حیط اعمال را ذکر کنیم و سپس محل مناقشه و بحث را دقیقاً روشن سازیم.

## فروضهای متصور حیط اعمال

### اشاره

عملی که موجب بطلان و تباهی اعمال دیگر می گردد، یا از سنخ «کفر» و «ایمان» است و یا غیر آن دو و در هر دو صورت، متعلق حیط و نابودی، یا نفس عمل (حسنات) است یا ثواب آن و یا استحقاق ثواب، و در هر شش فرض، زیادی عمل نابود کننده نسبت به عمل نابود شده، یا شرط است یا شرط نیست و در این دوازده فرض، کیفیت آن به صورت احباط محض است یا به صورت موازنه؟

اگر عمل نابودکننده، ایمان یا کفر باشد، به اتفاق از محل بحث خارج است؛۳.

ص: ۲۴۰

---

۱- علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۷۲ - ۱۷۳.



زیرا کافری که پس از کفرش ایمان آورده و آنچه را بر حضرت ختمی مرتبت نازل شده است، تصدیق نماید، به اتفاق همه مسلمانان، تمام گناهان دوره کفرش با ایمان آوردن محو می شود و به خاطر گناهان گذشته اش کیفر نخواهد شد. همچنین فردی که از دین روگردانده و با حالت ارتداد از دنیا برود، تمام اعمال زمان مسلمانی او نابود شده و اثری نخواهد داشت.<sup>(۱)</sup>

پس محل بحث در احباط و تکفیر، آن دسته اعمال است که غیر از کفر و ایمان باشد. بحثی که مطرح شده این است که آیا اعمال ناشایسته، اعمال نیک و حسنات مکلف را نابود می گرداند یا خیر؟ و به عبارت دیگر، آیا استحقاق ثواب و عقاب، بدون این که یکدیگر را نابود گردانند، با هم جمع می شود یا خیر؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، متعلق احباط و شرط و کیفیت آن چگونه است؟

### متعلق حبط

درباره موضوع حبط، اختلاف است. برخی از قائلان به احباط و تکفیز، موضوع حبط را خود عمل می دانند. بعضی پاداش عمل و برخی دیگر استحقاق پاداش را محور حبط می دانند. به عبارت دیگر، آنچه نابود می شود، یا خود عمل است یا پاداش آن یا استحقاق پاداش.

تفتازانی در شرح المقاصد می گوید: «ابوعلی جبائی متمایل به قول اول بود، ولی فرزندش ابوهاشم جبائی موضوع احباط را پاداش عمل می دانسته نه خود عمل.»<sup>(۲)</sup> ۴.

ص: ۲۴۱

---

۱- علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۵۱۲؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۲۳۲.

۲- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴ - ۵، ص ۱۴۴.

راجع به شرط احباط و تکفیر نیز میان معتزله که احباط و تکفیر را پذیرفته اند، اختلاف است. برخی از آنان نفس گناه کبیره بعدی را نابود کننده پاداش تمام عبادات قبلی می دانند. برخی دیگر، زیادی عمل نابود کننده و یا زیادی ثواب آن را نسبت به عمل و پاداش نابود شده شرط دانسته اند.<sup>(۱)</sup>

باید توجه داشت که مراد از زیادی، زیادی عدد طاعت و معصیت نیست؛ بلکه منظور، زیادی «وزر» و «پاداش» آن دو است. بنابراین، ممکن است کیفر یک گناه کبیره بر پاداش طاعات کثیری غالب آید.

### کیفیت حبط و توضیحی درباره اصطلاح احباط محض و موازنه

در چگونگی محو شدن اعمال نیز میان قائلان به احباط اختلاف است. برخی از معتزله چنین پنداشته اند که عمل کثیر - خواه طاعت باشد یا معصیت - موجب نابود شدن عمل قلیل می گردد؛ بدون این که از عمل کثیر چیزی کاسته شود. این را در اصطلاح، «احباط محض» می گویند. جمعی دیگر از آنان قائل به «موازنه» هستند و می گویند: عمل قلیل با این که خودش نابود می شود، در مقابل از عمل کثیر یا ثواب آن، به همان اندازه نابود می کند. مثلاً فردی که مستحق صد جزء پاداش است و از طرف دیگر استحقاق هزار جزء کیفر را نیز دارد، پاداش وی به کلی ساقط شده و در مقابل، صد جزء از کیفر را نیز با خودش نابود می کند. و بعکس اگر مکلف استحقاق صد جزء کیفر را داشته باشد و نیز استحقاق هزار جزء پاداش را دارا باشد، کیفر او به کلی محو شده و صد جزء از ثواب وی نیز نابود خواهد شد؛ این را اصطلاحاً ۲.

ص: ۲۴۲

## اقوال در مسأله احباط و تکفیر

در درستی و نادرستی حبط اعمال دو قول مشهور وجود دارد:

۱. اکثر امامیه و اشاعره و مرجئه احباط را باطل دانسته و آن را مستلزم ظلم و خلف وعد و قبیح می دانند.

۲. جمهور معتزله و خوارج، احباط و تکفیر را صحیح دانسته اند.

در میان قائلان به احباط، راجع به کیفیت حبط عمل اختلاف است. برخی از آنها قائل به «احباط محض» و جمعی دیگر قائل به «موازنه» می باشند. قول سومی را تفتازانی در شرح المقاصد آورده است که قول بسیار عجیبی است و آن این است که گفته اند: سیئه واحدی، پاداش تمام عبادات قبل را نابود می گرداند. (۲)

## حقیقت پاداش و کیفر و ارتباط آن با مسأله احباط

اگر در حقیقت «پاداش و کیفر» و مبانی موجود در آن نیک بیندیشیم، خواهیم یافت که طبق بعضی از مبانی، احباط موافق با قاعده و نسبت به مبانی دیگر، بر خلاف قاعده خواهد بود. در حقیقت «پاداش و کیفر» سه قول در میان متکلمان به چشم می خورد:

۱. پاداش و کیفر اخروی از قبیل امور جعلی و قراردادی است؛ نظیر اجرتی که ۲.

ص: ۲۴۳

---

۱- مقداد بن عبدالله السوری الحلی، ارشاد الطالبین، ص ۴۲۰ - ۴۲۱.

۲- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴ - ۵، ص ۱۴۲.

کارگر از کارفرما دریافت می کند.

۲. پاداش و کیفر اخروی، مخلوق نفس انسان است که مناسب با ملکاتی که انسان در دنیا کسب نموده به وجود می آید. به این صورت که اگر انسان کارهای شایسته انجام دهد، در نفس یک صورت معنوی به وجود می آید که منشأ خلق پاداش می گردد و اگر کارهای ناشایسته انجام دهد، در نفس وی صورتی - معنوی به وجود می آید که منشأ خلق و ایجاد کیفر خواهد شد. طبق این مبنا، تبدیل صورت موجود در نفس تا رسیدن مرگ ممکن است، اما با فرارسیدن مرگ، فقط همان آخرین صورت باقی می ماند؛ خواه صورتی باشد که منشأ خلق پاداش گردد، یا صورتی که منشأ ایجاد کیفر.

۳. پاداش و کیفر اخروی در حقیقت همان تمثیل و تجسم اعمال انسان است که در آخرت با وجود اخروی خود ظاهر می گردد.

حال با توجه به اقوال مذکور در حقیقت پاداش و کیفر، در مسأله احباط و تکفیر از این زاویه نظر می کنیم که طبق کدام یک از این اقوال، مسأله احباط مطابق قاعده و طبق کدام یک مخالف با آن است.

طبق مبنای اول، قول منکران «احباط» که می گویند استحقاق ثواب، مشروط به انجام ندادن معصیت است، نیکو به نظر می رسد؛ زیرا طبق این مبنا پاداش و کیفر از قبیل امور جعلی و قراردادی بود و وضع و رفع و توسعه و تضییق آن امور قراردادی در اختیار جاعل و مقتن می باشد و او می تواند استحقاق پاداش را به انجام ندادن معصیت مشروط گرداند.

ولی با توجه به مبنای دوم، احباط مطابق با قاعده است؛ زیرا وقتی که مبدأ و منشأ کیفر و پاداش اخروی نفس انسان باشد، تابع آخرین صورتی است که بر این نفس حاصل شده و نفس آن را قبل از مرگ کسب نموده است. بنابراین اگر آن صورت معنوی مناسب با ثواب باشد، انسان بدون هیچ کیفری منم در ثواب خواهد بود؛ چرا که طبق این مبنا، صورت مناسب با عقاب توسط صورت

معنویه ای که منشأ پاداش گردیده است، محو و نابود می گردد و هرگاه عکس اینباشد، حکم آن نیز به عکس خواهد شد.<sup>(۱)</sup> اما این که کدام یک از اقوال در باب حقیقت پاداش و کیفر درست و کدام یکنادرست است، در این نوشتار مجال بررسی آن نیست.

تا این جا بخش اول مقاله که از ذکر آن برای فهم صحیح رأی شیخ ناگزیر بودیم، به پایان رسید و اینک به بررسی رأی شیخ الطائفه می پردازیم.

### نظر شیخ الطائفه در مسأله اجباط و تکفیر

اگر در آثار مرحوم شیخ الطائفه با دقت بنگریم، خواهیم یافت که ایشان با صراحت و روشنی تمام، اجباط عبادات را از جهت عقل و نقل باطل و محال می داند و تضادیمیان فرمانبری و نافرمانی و نیز میان پاداش و کیفر نمی بیند. وی معتقد است که هرگاه مؤمنی مستحق پاداش گردد، تا زمانی که مؤمن است، هیچ چیزی نمی تواند ثواب وی را نابود کند.

شیخ، تکفیر را همانند اجباط باطل می داند و هیچ چیزی جز تفضل خداوند رامزیل و نابودکننده کیفر نمی داند.<sup>(۲)</sup> نکته ای که درباره تکفیر باید مورد دقت بیشتر قرار بگیرد، این است که با وجود این که شیخ زایل شدن کیفر را با تفضل الهیمی پذیرد و برای اثبات آن دلیل هم اقامه می فرماید، آیا می توان گفت ایشان قائل به تکفیر نبوده و آن را باطل می داند؟ و آیا زوال این کیفر با تفضل، خود تکفیر نیست؟ مرحوم شیخ الطائفه در آثارش با صراحت تمام بیان فرموده است که تکفیر را<sup>۳</sup>.

ص: ۲۴۵

---

۱- جعفر سبحانی، الملل و النحل، ج ۳، ص ۴۱۴ - ۴۱۵؛ ترجمه تفسیر المیزان، چاپ جامعهمدرسین، ج ۲، ص ۲۵۶ - ۲۵۷.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۳.

همانند احباط باطل می داند و با وجود جمله هایی از قبیل «لانا لانقول بالاحباط والتكفير» و «لان الاحباط و التكفير عندنا باطلان»<sup>(۱)</sup> در آثار وی، برای ما تردیدی باقی نخواهد ماند که شیخ، تکفیر را باطل می داند.

درباره زایل شدن کیفر با تفضل الهی، روشن است که تفضل غیر از تکفیر است؛ زیرا تکفیر طبق تعریف هیچ یک از متکلمان، این مورد را شامل نمی شود. تکفیر به اعمال خود مکلف و یا لازم اعمال؛ یعنی ثواب و عقاب برمی گردد. یعنی اگر خود عمل ناشایسته عمل شایسته را محو گرداند یا لازم آن را، اصطلاحاً به آن تکفیر می گفتند. ولی در مورد تفضل، آنچه موجب محو شدن کیفر می گردد، عمل مکلفیاً لازم آن نیست، بلکه مزیل و نابود کننده، تفضل است که فعل خداوند می باشد. دلیل دیگری که اثبات می کند شیخ قائل به تکفیر نیست، پاسخ شیخ از استدلال قائلان به تکفیر به آیه شریفه «ان الحسنات یدهبن السيئات»<sup>(۲)</sup> است. شیخی گوید که اگر فرض کنیم این آیه شریفه ظهور در صحت «تکفیر» داشته باشد، نباید حمل بر ظاهر شود؛ زیرا ما ثابت کردیم<sup>(۳)</sup> که تکفیر عقلاً محال است و ظواهر نباید برخلاف حکم قطعی عقل حمل شود.<sup>(۴)</sup>

### ادله شیخ بر بطلان احباط

مرحوم شیخ الطائفه برای اثبات نظریه خود به دلایل نقلی و عقلی تمسک نموده است. از دلایل نقلی او دو دلیل که استدلال به دو آیه شریفه است را می آوریم:

۱. «و اما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيههم اجرهم و الله لا يحب الظالمين»<sup>(۵)</sup> ۵۷

ص: ۲۴۶

۱- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۰۳.

۲- هود/ ۱۱۴

۳- ادله بطلان تحباط که بعداً ذکر می شود، شامل بطلان احباط و تکفیر می شود.

۴- شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۶، ص ۱۸۰

۵- آل عمران/ ۵۷

یعنی اما آنها که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند، خداوند پاداش آنان را بطور کامل خواهد داد.

در این آیه شریفه خداوند متعال دادن پاداش کامل را برای صالحان مطلقاً تضمین نموده است و آن را مشروط به حبط نشدن اعمال آنان نکرده است. بنابراین، حبط اعمال به آن صورتی که اهل اعتزال گفته اند، با آیه شریفه سازگاریند.

۲. «فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره، و من يعمل مثقال ذره شرا یره»؛<sup>(۱)</sup> یعنی پس هر کس هموزن ذره ای کار خیر انجام دهد، آن را می بیند و هر کس هموزن ذره ای کار بد کند، آن را می بیند.

استدلال به این آیه شریفه به این بیان است که عموم آیه دلالت دارد که هیچطاعت و معصیتی انجام نمی شود مگر اینکه به آن جزا داده می شود.

ممکن است اشکال شود که عموم این آیه شریفه با آیات دیگری که دلالت بر احباط دارد، تخصیص می خورد و بنابراین استدلال شیخ ناتمام است. پاسخ ایناست که شیخ او ظهور و دلالت آن دسته از آیاتی را که ادعا شده دلالت بر احباط دارد، نمی پذیرد و بر فرض اینکه ظهور در آن داشته باشد، به نظر ایشان چون احباط از ناحیه عقل محال است، به ظاهری که مخالف حکم قطعی عقل استنباید حمل شود.<sup>(۲)</sup>

اگر در آیاتی که برای جزای اعمال آمده است دقت شود، معلوم می شود که خدای متعال در مورد تأثیر اعمال، همان روشی را دارد که عقلا در اجتماع انسانی خود دارند و آن روش مجازاتی است که کارهای نیک را جدا پاداش دهد و کارهای نیک را جداگانه کیفر کند؛ مگر در بعضی گناهان که باعث قطع رابطه مولویت و عبودیت از اصل می شود؛ مانند «کفر و ارتداد» که در این موارد، تعبیر به حبط عمل ۹۵

ص: ۲۴۷

۱- الزلزله/۷-۸

۲- شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۱۰، ص ۳۹۴ - ۱۳۹۵

می کنند و در تنقیح محل بحث، گذشت که این موارد از موضوع بحث خارج است. (۱)

### دلایل عقلی شیخ بر نادرستی تحابط

قائلان به تحابط بر آنند که اثبات کنند میان عمل خوب و بد و یا ثواب و عقاب یا بین استحقاق آن دو نسبت تضاد وجود دارد و بنابراین، حسنات و سیئات با همجمع نمی شوند و نابود کننده همدیگرند؛ اما شیخ با دو دلیل اثبات می کند که حسنات و سیئات و پاداش و کیفر با هم تضادی ندارند و محو کننده یکدیگر نیستند:

دلیل اول: بطلان و محو شدن هر چیزی از ناحیه ضد آن یا چیزی که همانند ضد آن باشد، امکان پذیر است؛ بین طاعت و معصیت و نیز میان ثواب و عقاب، تضادی وجود ندارد. بنابراین، هیچ یک از طاعت و معصیت و نیز ثواب و عقاب نمی توانند دیگری را باطل کند.

اگر خواسته باشیم با روش منطقی پیش برویم، باید مقدمات قیاس را با دلایلتاب کنیم؛ مقدمه اول مقدمه ای است که مقبول همگان است. سخن در مقدمه دوم است که چگونه میان معصیت و طاعت تضادی نیست؟

دلیلی که شیخ برای اثبات مقدمه دوم ذکر نموده، این است:

فرمانبری و نافرمانی هر دو از یک جنس و از یک نوع عمل است. نفس همانکاری که برای فرمانبری سر می زند، جایز است که برای نافرمانی انجام شود؛ مانند نشستن در خانه دیگری که با اذن، طاعت و بدون اذن، معصیت شمرده می شود و حال آنکه در هر دو صورت، یک نشستن است. بین پاداش و کیفر نیز تضادی نیست؛ زیرا نفس همان عمل که برای ثواب واقع می شود، جایز است که ۵۵

ص: ۲۴۸



برای کیفر سر بزند؛ چرا که پاداش همان منفعت است و هیچ کاری برای جلب منفعت از انسان سر نمی زند مگر اینکه احتمال زیان و کیفر در آن وجود دارد. (۱)

دلیل دوم: اگر تحابط جایز باشد، امور فاسده زیر را به دنبال دارد:

(الف) کسی که به صورت مساوی کار نیک و زشت انجام داده باشد، باید همانند کسی باشد که نه معصیتی از او سر زده و نه طاعتی را انجام داده است.

(ب) فردی که در ابتدا کار نیک انجام داده و سپس معصیتی از او سر زده که آن معصیت نسبت به کار نیکش بیشتر است، باید مثل کسی باشد که اصلاً کار نیک انجام نداده است.

(ج) کسی که استحقاق ثواب زیادی دارد و در مقابل، معصیتی نیز مرتکب شده است، باید مانند کسی باشد که هیچ معصیتی از او سر زده است و همه این امور، باطل و محال است؛ چون مستلزم ظلم و قبح است. بنابراین، احباط، باطل و محال است. (۲)

به عقیده نگارنده، می شود دلیل نادرستی احباط و تکفیر را به صورت زیر تنظیم نمود:

بطور کلی متعلق احباط همچنان که در گذشته ذکر شد، یا خود طاعت و معصیت است یا ثواب و عقاب و یا استحقاق ثواب و عقاب. اگر متعلق احباط و تکفیر، فعل طاعت و معصیت باشد، از فروض زیر خارج نیست:

(الف) فعل طاعت و معصیت هر دو وجودی باشد.

(ب) فعل طاعت و معصیت هر دو عدمی باشد.

(ج) یکی وجودی و دیگری عدمی باشد.

در فرض اول که طاعت و معصیت هر دو وجودی باشد، او همان گونه که ۴.

ص: ۲۴۹

---

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۴؛ تمهید الاصول، ص ۲۶۳.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۴.

شیخ اثبات نمود، میان طاعت و معصیت تضادی نیست. بر فرض هم اگر میان آندو تضاد باشد، به دو دلیل احباط باطل است:

دلیل اول: در فرض تضاد میان طاعت و معصیت، شرط عروض معصیت، زایلشدن طاعت است. بنابراین اگر زایل شدن طاعت، خود معلول عارض شدن معصیت بر آن باشد، دور صریح لازم می آید.

دلیل دوم: احباط مستلزم ظلم و قبح است؛ بنابراین در تمام سه فرض مذکور، نادرست است.

اما در فرض دوم که طاعت و معصیت هر دو عدمی باشد، نادرستی احباط آشکار است؛ زیرا عدم، اثری ندارد و پوچ محض است.

در فرض سوم که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد نیز احباط باطل است؛ زیرا آنچه عدمی بودن آن قابل تصور است، معصیت می باشد؛ چون معصیت طبق رأی بعضی، عدم اطاعت است. وانگهی این بحث مطرح می شود که «عدم اطاعت» که خود عدمی می باشد، چگونه می تواند شیئی وجودی را محو سازد؟! آری آنچه مسلم است، عدم اطاعت خاص؛ مثل نماز نخواندن و نماز خواندن با هم جمع نمی شود، اما سخن قائلان به احباط این است که معصیت (نماز نخواندن) نابود کننده طاعات قبلی می باشد و بطلان این سخن آشکار است؛ چه، معصیت با این که امر عدمی و پوچ است، چگونه امور وجودی قبل از خود را نابود می گرداند؟

اما اگر تحابط میان ثواب و عقاب باشد. همچنان که ذکرش گذشت - بحث احباط مبتنی می شود به حقیقت ثواب و عقاب اخروی که در آن، سه مبنا وجود داشت و اگر حقیقت پاداش و کیفر اخروی را به صورت تجسم اعمال بدانیم که اعمال انسان در آخرت بدون کم و کاست با وجود اخروی خود ظاهر می گردد، سخن قائلان به احباط از اساس باطل می شود و طبق مبنای دیگر که می گوید پاداش و کیفر از قبیل امور جعلی و قراردادی است نیز احباط و تکفیر خلاف قاعده خواهد

بود؛ زیرا روش عقلا در کیفر و پاداش اعمال این است که هر کدام را جداگانه رعایت می کنند.

و اما طبق مبنای سوم که حقیقت پاداش و کیفر را مخلوق نفس انسانی دانست که هر یک از آن دو مناسب با ملکاتی که انسان در دنیا کسب نموده است، به وجود می آید. هر چند سخن قائلان به احباط موافق با قاعده خواهد بود. لکن قول به احباط با آن دسته از معتزله که این مبنا را در باب پاداش و کیفر اخروینی پذیرند، سازگاری ندارد و در درون خود دچار تناقض خواهد شد؛ زیرا از طرفی قائل به تجسم اعمال است و از طرف دیگر قائل به احباط، و پر واضح است که این دو با هم منافات دارد؛ زیرا مبنای تجسم اعمال می گوید: اعمال انسان بدون کم و کاست در آخرت تمثیل پیدا می کند. باقی می ماند آن دسته که در باب پاداش اخروی قائل به مبنای سوم هستند. علاوه بر ضعیف بودن این مبنا، دلیل شیخ الطائفه که فرمود: احباط مستلزم ظلم و قبح است، این مورد را همانند موارد دیگر احباط شامل است. پس احباط طبق این مبنا نیز نادرست است.

اگر تحابط را میان استحقاق ثواب و عقاب بدانیم، هر دو دلیلی که مرحوم شیخبرای بطلان احباط ذکر نمود، در این فرض جاری است؛ زیرا استحقاق پاداش و کیفر با هم تضادی ندارد تا موجب نابودی دیگری گردد؛ چرا که یک فرد، می شود از جهتی مستحق پاداش باشد و از جهت دیگر، مستحق نکوهش و کیفر و در میان عقلا از این موارد زیاد به چشم می خورد که یک فرد را هم مستحق کیفر می داند و هم مستحق پاداش. اگر دو استحقاق با هم تضادی می داشت، در یک مورد جمع نمی شد.

دلیل دوم شیخ که ثابت نمود احباط مستلزم ظلم است نیز این فرض را شامل است. بنابراین، احباط در جمیع فرض سه گانه باطل و محال است.

مرحوم شیخ الطائفه در مسأله اجباط، تنها به آوردن دلیل برای نادرستی آن اکتفا ننموده، بلکه ادله ای را که برای اثبات اجباط ذکر شده نیز مورد نقد قرار داده است. قائلان به اجباط به دلایلی عقلی و نقلی استدلال نموده اند.

### دلیل اول قائلان به اجباط

دلیل عقلی آنها این است که اگر اجباط صحیح نباشد، لازم می آید که شخص واحد، دیگری را در زمان واحد، هم بستاید و هم نکوهش کند و این لازم نادرست است. بیان استلزام: اگر عمل کثیر، عمل قلیل را باطل نگرداند، مسلم است که مکلف، هماستحقاق پاداش دارد و هم استحقاق کیفر و کسی که مستحق هر دو باشد، باید هم نکوهش شود و هم ستایش و نکوهش و ستایش چون با هم تضاد دارد، در یک جاجمع نمی شود. (۱)

پاسخ شیخ این است که در گرد آمدن استحقاق نکوهش و ستایش، هیچ تعذر عقلی وجود ندارد و ثانیه تنافری که مستدل ادعا دارد، میان ستایش و نکوهش، منظورش ستایش و نکوهش قلبی است یا زبانی؟ اگر منظور، ستایش و نکوهش قلبی باشد، در گرد آمدن آن دو در یک فرد و یک زمان، هیچ تعذری وجود ندارد؛ مگر اینکه وجه استحقاق ستودن و نکوهش کردن یکی باشد که البته در این فرض مانیز گرد آمدن آن دو را صحیح نمی دانیم و آن هم از این حیث که یک فرد از یکجهت اصلا دو استحقاق پیدا نمی کند؛ چه اینکه بحث شود آیا با هم جمع می شود یا خیر؟ و اگر منظور، ستایش و نکوهش زبانی باشد نیز در گرد آمدن آن دو تعذر ۵.

ص: ۲۵۲

عقلی وجود ندارد؛ زیرا این که فرد واحد در زمان واحد، دیگری را نمی تواند با زبان، هم نکوهش کند و هم ستایش، بدان جهت نیست که گرد آمدن آن دو به خودیخود و عقلا- متعذر باشد، بلکه سبب نتوانستن، نبودن ابزار است که اگر انسان دوزبان می داشت، این کار شدنی بود.

و ثالثاً آن تعذری که مستدل در گرد آمدن ستایش و نکوهش ادعا کرد، آیا در ناحیه مفعول است؛ یعنی چون ستوده شده و نکوهش شده یک نفر است، ناشدنیاست؟ یا در ناحیه فاعل است و نمی شود یک نفر به تنهایی دیگری را در یک زمان، هم بستاید و هم نکوهش کند؟

اگر منظور، فرض اول باشد، باید دو فرد هم نتوانند در زمان واحد، شخصواحد را بستایند و سرزنش کنند؛ زیرا اگر تعذر به کسی که این دو عمل درباره او انجام می شود بازگشت کند، هیچ تفاوتی نخواهد داشت که ستایش کننده و نکوهش کننده یکی باشد یا دو نفر؛ با این که محال نبودن آن اشکار است. و اگر فرض دوم منظور باشد؛ یعنی مشکل از ناحیه فاعل باشد، ثابت شد که در گرد آمدنستودن و نکوهش - چه زبانی باشد و چه قلبی - از این ناحیه تعذری وجود ندارد. (۱)

### دلیل دوم قائلان به احباط

دلیل دوم آنها مبتنی بر این پیش فرض است که: «در خور ثواب و عقاب این است کهمشوب و آمیخته با یکدیگر نباشد، بنابراین، اگر احباط صحیح نباشد، یک فرد در یک زمان مستحق پاداش و کیفر خواهد شد و پاداش دادن و کیفر نمودن او از دو حال خارج نیست: یا در یک زمان، هم پاداش داده می شود و هم کیفر، یا یکی پس از دیگری. در فرض اول، آمیختگی آن دو با هم روشن است. اما در فرض دوم، ۶.

ص: ۲۵۳

سبب آمیخته شدن پاداش و کیفر این است که هر یک از آن دو را جلو بیندازد، انسانچشم انتظار دیگری خواهد بود و اگر آنچه در انتظار آن به سر می برد پاداش باشد، موجب فرح او خواهد شد و اگر کیفر باشد، از یادکرد آن رنج خواهد برد و بدین سان پاداش و کیفر با هم آمیخته می شود.»(۱)

پاسخ شیخ از این دلیل این است که شیخ پیش فرض مذکور را که زیربنای استدلال مستدل بود، نمی پذیرد و می فرماید: هیچ دلیل عقلی در دست نداریم کهبر خالص بودن ثواب و عقاب و مشوب نشدن آن دو با هم دلالت داشته باشد. آنچه در مورد پاداش و کیفر مورد اتفاق متکلمان است، این دو مطلب است که: پاداش دادن و کیفر نمودن در یک زمان امکان ندارد و به دنبال پاداش، کیفر واقع نمی شود. اما دلیلی برای اینکه بعد از کیفر، پاداشی واقع نشود، وجود ندارد، مگر درباره کفار که در این مورد، متکلمان به اتفاق گفته اند که کفار عقابشان دائمی بوده و بعد از کیفر، پاداش داده نمی شوند. اما درباره فاق اهل صلاه هیچ دلیلی بر این مطلب نداریم که بعد از کیفر، پاداش داده نشوند.

از این گذشته، آنچه شما گفتید (یعنی هر گاه کسی به دنبال عقاب، پاداش داده شود، وقتی به یاد پاداش بیفتد، مفرح خواهد شد) مطلبی نادرست است؛ زیرا ممکن است خداوند او را از اندیشه در آنچه به او خواهد رسید، باز دارد و او را به فکر دیگری مشغول کند. اینان همانند دوزخیانی می مانند که هنگام حضور در دوزخ، هنگامی که آشکارا به خداوند سبحان معرفت دارند، از این معرفتشان احساس خوشی نمی کنند؛ بر خلاف بهشتیان که آنان از اندیشه معرفتشان به خداوند احساس فرح و آسودگی می کنند.(۲) ۵.

ص: ۲۵۴

---

۱- همان، ص ۱۹۶؛ تمهید الاصول، ص ۱۶۶.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۵.

دلیل سوم معتزله برای صحت احباط این است که اگر تحابط صحیح نباشد و مکلف با انجام فعل طاعت و معصیت، استحقاق پاداش و کیفر را توأمان داشته باشد، مستلزم این است که در نکوهش کسی که دارای حسنات زیاد و گناهی کوچک است، قبحی نباشد و حال آنکه نکوهش چنین کسی نادرست است. بنابراین، از نادرستی و قبح نکوهش او کشف میکنیم که گناه کوچک وی به سبب طاعت زیاد، محو و نابود گردیده است و اگر بین ستودن و نکوهش، این نسبت باشد، میان پاداش و کیفر نیز نسبت تحابط است؛ زیرا ستودن و نکوهش نمودن، لازمه پاداش و کیفر است. (۱)

پاسخ شیخ به این استدلال این است که دلیلی بر قبیح بودن نکوهش چنین کسی وجود ندارد و چنین فردی از آن جهت که اعمال شایسته انجام داده، در خور ستایش است و از آن نظر که مرتکب اعمال زشتی گردیده است، در خور نکوهش می باشد. به همین سبب اگر کسی به دیگری نیکی کند و با رفتار دیگری با او بدین کند، از نظر عقل برای هیچ یک از این دو کار، فزونی بر دیگری به وجود نمی آید و اومی تواند او را برای یکی از آن دو کار ستایش و بر دیگری نکوهش کند و در مجالس بهاو بگوید: شما در این کار به من خوبی کردی و بدین سبب در خور ستایشی و در آن دیگر به من بدی کردی و بدان سبب در خور نکوهشی! و از این جا معلوم می گردد که ستودن و نکوهش کردن، نابود کننده یکدیگر نیست. (۲) ۵.

ص: ۲۵۵

---

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۵.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۵.

## پاسخ شیخ به دلایل نقلی قائلان به احباط و تکفیر

معتزله که اکثر آنان قائل به احباط و تکفیر می باشند، به آیاتی از قرآن کریم استدلال نموده اند که مرحوم شیخ الطائفه، هم در کتب کلامی و هم در کتاب تفسیر التبیان به استدلال آنها پاسخ داده است. آیاتی که قائلان به احباط و تکفیر به آن استدلال نموده اند، آیات زیر می باشد:

۱. «ان الحسنات یذهبن السیئات»؛ (۱) یعنی به درستی، خوبیها بدیها را از بین می برد.

ادعای معتزله این است که این آیه شریفه ظهور در تکفیر دارد.

۲. «لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الأذی»؛ (۲) یعنی صدقه های خودتان را با منت و آزار باطل نکنید.

از ظاهر آیه شریفه به دست می آید که منت و آزار موجب محو و نابودی صدقه می گردد و این حبط است.

۳. «یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا أصواتکم فوق صوت النبی و لا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و انتم لاتشعرون»؛ (۳) یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید! صدایتان را بلندتر از صدای پیامبر مکنید؛ همچنان که بعضی از شما با بعض دیگر بلند سخن می گویند، مبادا بی آنکه بدانید اعمالتان تباه شود.

۴. «و لقد اوحی الیک و الی الذین من قبلک لئن اشرکت لیحبط عملک»؛ (۴) یعنی و قطعاً به تو و به کسانی که پیش از تو بوده اند، وحی شده است که اگر شرک ورزی، حقیقتاً کردارت تباه خواهد شد.

قائلان به احباط، دلالت آیات مذکور را بر «احباط و تکفیر» ظاهر دانسته و دلیلی برای کنار گذاشتن ظهور آن هم نمی دانند. ۶۵

ص: ۲۵۶

۱- هود/ ۱۱۴

۲- بقره / ۲۶۴

۳- حجرات/ ۲

۴- زمر/ ۶۵



شیخ از استدلال به آیه اول، چنین پاسخ می دهد:

نخست این که: ظواهر نباید به مخالف حکم قطعی عقل حمل گردد و ما محال بودن «احباط» را با دلیل عقل ثابت کردیم، بنابراین، بر فرض این که آیات مذکور ظهور در تحابط داشته باشد، باید بر حکم مطابق عقل حمل گردد.

بالاخر از این، آیات مذکور، ظهور در تحابط ندارد؛ زیرا تمام این آیات راجع به بطلان عمل است و حال آنکه مخالفان ما (معتزله) بطلان و نابودی را در استحقاق پاداش و کیفر یا خود آن دو می دانند، بلکه آیات مذکور در مذهب ما ظهور بیشتری دارد. این آیات بدون تقدیر گرفتن چیزی، با نظر ما کمال موافقت را دارد؛ زیرا معنای آیه شریفه «ان الحسنات یتذهبن السیئات» این است که کسی که دارای حسنات زیاد باشد، وجود این حسنات در حق وی لطفی می شود که او را از زشتیها باز می دارد. (۱)

از این گذشته ممکن است مراد از «حسنات» در آیه شریفه، توبه باشد و توبه اگر دارای شرایط باشد، بالاتفاق کیفر بدیها را از بین می برد. (۲)

اما پاسخ شیخ از استدلال به آیاتی که درباره احباط بود، این است که حبط و نابودی اعمال، معنایش این است که مکلف اعمالش را طوری انجام داده است که سزاوار پاداش نمی گردد و این نحوه انجام دادن، خود نابود کردن اعمال می باشد و مثل این است که به کسی سپرده شود که اگر فلان چیز را به مکان مشخص انتقال دهید، اجرت آن به شما پرداخت خواهد شد، ولی او آن را به جای دیگری انتقال دهد؛ مسلم است که در چنین فرضی، سزاوار اجرت نخواهد شد. چه اینکه آن را برخلاف دستور انجام داده و می توان درباره او گفت که کرده خودش را نابود ساخته و مستحق اجرت نیست؛ نه اینکه چنین فردی ابتدا مستحق اجرت گردیده و سپس آنرا نابود کرده باشد. در باب صدقه نیز هرگاه کسی آن را برای رضای خداوند انجام دهد، سزاوار پاداش می گردد و اگر برای منت نهادن بر کسی باشد، صدقه وی از اثر ۸۰

ص: ۲۵۷

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۰.

۲- شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۶، ص ۸۰.

افتاده و مستحق هیچ چیزی نمی گردد. همچنین بلند کردن صدا در مقابل پیامبران اگر برای اجابت حضرتش باشد، سزاوار پاداش خواهد بود و چنانچه برای جز آن باشد، به خودی خود نابود گردیده و استحقاق چیزی را پیدا نمی کند و این حکم در تمام عبادات جاری است. (۱)

از معنایی که شیخ الطائفه برای «احباط» نمود (احباط عمل یعنی اینکه عمل را بر خلاف وجهی که دستور داده شده انجام دهد). پاسخ شیخ به استدلالهای معتزله به آیات دیگر نیز روشن می گردد؛ (۲) زیرا احباط در آن آیاتی که راجع به کفر و ارتداد است، به اتفاق از موضوع بحث خارج بود و شیخ هم قبول داشت که این دو عمل، اعمال شایسته دیگر را محو می گرداند و اما آیات دیگری که حبط اعمال در آنها آمده، معنای احباط در آنجا این نیست که عمل کثیر، عمل قلیل را نابود می گرداند، بلکه به این معنی است که ملکف، عمل خود را بر خلاف وجهی که از آن نفع برده می شود، انجام داده است و اصلاً استحقاق ثواب پیدا نمی کند تا با کیفر از بین برود. بنابراین، هیچ یک از دلیل عقلی و نقلی معتزله برای اثبات احباط، کافی نبود و در نتیجه احباط به آن معنایی که آنان قایل بودند، باطل است.

### نظر شیخ درباره عفو

#### اشاره

همچنانکه قبلاً ذکر شد، نظر شیخ الطائفه در رابطه با تکفیر این بود که هرگاه کسی مستحق کیفر شود، هیچ چیزی جز تفضل خداوند نمی تواند آن را محو کند و با تفضل و عفو الهی است که حتی بدون توبه، کیفر کسی که مستحق عقاب است، ۵.

ص: ۲۵۸

- 
- ۱- همان، ج ۲، ص ۴۲۴؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۰
  - ۲- آیات دیگری که معتزله به آن استدلال نموده اند، عبارت است از: بقره / ۲۲۱، ۲۶۲ و ۲۶۴؛ آل عمران / ۲۲؛ هود / ۱۱۴؛ زمر / ۶۵؛ حجرات / ۲؛ مائده / ۵.

محو می گردد. شیخ برای اثبات این مدعا دو دلیل اقامه نموده است:

### دلیل اول:

عفو کردن شخص سزاوار کیفر، احسان است و هر احسان و تفضلی به غیر، نیکوست؛ پس عفو کردن شخص سزاوار کیفر، نیکوست. (۱)

هر دو مقدمه این برهان بدیهی و ساختار آن نیز از شکل اول است؛ بنابراین، مطلوب را که «حسن عفو مجرم» می باشد، به وضوح اثبات می کند.

### دلیل دوم:

کیفر، از آن خداوند است و هرچه از آن کسی باشد، خود او می تواند آن را اسقاط کند. پس خداوند می تواند کیفر را اسقاط کند. (۲)

در مقدمات این قیاس نیز هیچ ابهامی نیست و از مسلمات عقل است که کیفر از آن پروردگار می باشد و در اسقاط آن نیز هیچ ضرر و قبحی وجود ندارد.

شاید اشکال شود که ممکن است در عفو نمودن کیفر کسی که مستحق کیفر می باشد، وجهی از قبح وجود داشته باشد که ما آن را ندانیم و بنابراین، «عفو» حسنی نخواهد داشت.

پاسخ شیخ این است که وجوه قبح محدود و شناخته شده است؛ مانند: (ن)

ص: ۲۵۹

---

۱- العقاب متى استحق فانه يحسن التفضل باسقاطه من غير توبه، يدل على ذلك أنه قد ثبتتأويل العقول حسن الاحسان و ايصال المنافع الى الغير و من أحسن الاحسان اسقاط أعضاء المستحقه. (الاقتصاد، ص ۲۰۱؛ تمهيد الاصول، ص ۲۶۹).

۲- و ايضا فقد ثبت أن العقاب حق الله تعالى اليه قبضه و استيفاؤه لا يتعلق باسقاطه اسقاط حقالغيره منفصل عنه، فوجب أن يسقط باسقاطه كالدین. (همان)

ستمکاری، بیهوده کاری، دروغ گفتن و فریبندگی که تمام این وجوه در عفو نمودن منتفی است؛ زیرا عفو در آخرت صورت می گیرد و آشکار است که در آن جا نه تکلیف وجود دارد و نه مفسده.

### نظر شیخ درباره توبه

آیات و روایات زیادی آمده است که با توبه، کیفر گناهکار، آمرزیده و محو می گردد. اما در این مطلب که قبول توبه به حکم خرد بر خداوند واجب است یا اینکه قبول آن فقط تفضلی است از خداوند، اختلاف است.

معتزله چنین پنداشته که قبول توبه بر خداوند به حکم خرد واجب است و بنابراین، محو شدن کیفر به واسطه توبه، حکم عقلی است. سخن معتزله از دید شیخ الطائفه مردود است و رأی شیخ این است که محو شدن کیفر با «توبه» تفضلی است از خداوند،<sup>(۱)</sup> و ما از راه دلیل نقلی (اجماع) به این مطلب دست یافته ایم که با توبه، کیفر محو می شود، و گرنه از راه دلیل عقلی این مطلب قابل اثبات نبود. با علقه فقط این مطلب قابل اثبات است که مکلف با توبه سزاوار پاداش می گردد؛ زیرا توبه اطاعت است و هر اطاعت هم پاداش دارد.

دلیل شیخ الطائفه بر اثبات مدعایش این است که اگر به حکم عقل، قبول توبه بر خداوند واجب و سبب محو شدن کیفر باشد، از دو حال خارج نیست:

یا محو شدن کیفر به این جهت است که بازگشت کننده با «توبه» مستحق پاداش زیادی می گردد که همین پاداش موجب نابودی کیفر می شود، و می دانیم که این.

ص: ۲۶۰

---

۱- و اما التوبه فانها يسقط العقاب عندها تفضلا من الله تعالى و اجمع المسلمون على سقوط العقاب عند التوبه، و لولا السمع لماعلمنا ذلك. (الاقتصاد، ص ۲۴۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۷۱؛ تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۳۵۳).

سخن، نادرست است؛ زیرا این همان تحابط است که ما بطلان و محال بودن آن را آشکار نمودیم و ثابت کردیم که اطاعت و معصیت و نیز پاداش و کیفری یکدیگر رانا بود نمی سازند. و یا به این علت است که توبه کردن، کوششی است که به واسطه آنکیفر محو می گردد که دلیلی برای این مطلب نداریم و ما آن را قبول نمی کنیم. (۱)

شیخ در این باره اشکالی را متذکر شده که خود، نوعی استدلال برای مدعای معتزله است که ذکر این اشکال و پاسخ آن، خالی از فایده نیست.

اشکال: اگر برداشته شدن «کیفر» با «توبه» فقط تفضلی از خداوند باشد و به حکم خرد، «کیفر» با «توبه» محو نگردد، لازم می آید که تکلیف نمودن شخص فاسق که سزاوار کیفر است، قبیح باشد، و حال آنکه به اتفاق، فاسق مکلف است و در تکلیف آن هیچ قبحی وجود ندارد.

بیان ملازمه: وجه سن تکلیف آن است که با تکلیف، مکلف در معرض جلب منفعت و پاداش قرار می گیرد و فاسق در حالی که مستحق کیفر است، امکان ندارد که استحقاق پاداش هم پیدا کند؛ چه اینکه استحقاق پاداش و کیفر با هم تضاد داشته، قابل جمع نیستند و بدین صورت، وجه حسنی برای تکلیف فاسق وجود ندارد و تکلیف وی قبیح خواهد بود.

پس ناگزیر باید راهی برای وجه حسن تکلیف فاسق بیابیم و هیچ راهی جز توبه وجود ندارد؛ پس به حکم عقل، «توبه»، «کیفر» را ساقط می کند.

پاسخ: از مقدم قضیه مذکور، لازم نمی آید که تکلیف فاسق قبیح باشد؛ زیرا ممکن است که فاسق بدون محو شدن کیفرش نیز با انجام اعمال حسنه مستحق پاداش گردد و تضادی میان این دو استحقاق وجود ندارد.

و بر فرض اگر هم قبول کنیم که حتماً باید راهی برای وجه حسن تکلیف فاسق بیابیم، این کار را خداوند در حق فاسق انجام داده و با دلیل نقلی بیان فرموده که با ۱.

ص: ۲۶۱

توبه، کیفر را عفو می کند و با وجود این دلیل، احتیاجی به طریق دیگری نیست.

وقتی ثابت شد که دلیل برداشته شدن کیفر با توبه، اجماع است، لازم است بدانیم که توبه مورد اتفاق امت اسلامی دارای دو شرط است:

۱. منشأ پشیمانی بازگشت کننده، زشتی عمل باشد.

۲. بازگشت کننده تصمیم راسخ داشته باشد که در آینده مرتکب آن عمل زشتو مانند آن نگردد.

اما سقوط کیفر با توبه ای که این دو شرط را نداشته باشد، معلوم نیست. (۱) ۵.

ص: ۲۶۲

---

۱- الاقتصاد، ص ۲۰۵.

یکی از اسرار و رموز موفقیت انسانها در دنیا و جهان امروزی، پنهانکاری و هماهنگی در امور معیشتی و اعتقادی با دیگران است که ما مسلمانها آن را «تقیه» نامیده ایم. سازمانهای مخفی اطلاعاتی و نفوذی، شاهد گویای این مدعاست.

پنهانکاری، در میان هر جمع و جامعه و در هر زمان و مکانی، اصول و چهارچوب خاصی دارد. در بین مسلمانها هم، مرز معین و محدودی برای پنهانکاری (تقیه) وجود دارد. باید بررسی کرد که اصول و چهارچوب پنهانکاری (تقیه) در اسلام چیست؟ دامنه آن تا کجا گسترش دارد و در چه مواردی می توان از این شیوه بهره گرفت؟ آیا اسلام، اصولاً این شیوه را قبول دارد، یا خیر؟

نوشتاری که در پیش رو دارید، تلاشی است برای بررسی این موضوع از دیدگاه شیخ الطائفه، طوسی. به امید اینکه مورد رضایت حضرت حق - جلت عظمته. و حضرت ولی عصر - ارواحنا لثراب مقدمه الفداء - قرار بگیرد. ان شاء الله

تقیه، مصدر تقی، یتقی (تقاء و تقی و تقیه) به معنای اتقی از ریشه وقی به معنای نگهداشتن و پوشانیدن است. حفظ و صیانت چیزی را از رسیدن زیان و ضرر، تقیه می گویند. تقیه کرد؛ یعنی خود را از ضرر حفظ کرد و در برابر ضرر، مانع ایجاد نمود.

در کتب لغت آمده است:

«وقی یقی وقایه و وقیه و واقیه فلانه: صانه و ستره عن الاذی، تقول: وقاه اللهالسوء و من السوء و وقیا الأمر: اصلحه.»<sup>(۱)</sup>

الوقایه: حفظ الشیء مما یؤذیه و یضره، یقال: وقیت الشیء اقیه و وقایه ووقاء.»<sup>(۲)</sup>

وقی فلانا؛ یعنی او را از آزار و اذیت نگه داشت.

وقی الأمر؛ یعنی آن امر را اصلاح نمود.

در قرآن کریم نیز «وقی» به معنای حفظ و نگهداری آمده است:

فوقاه الله سیئات ما مکروا»<sup>(۳)</sup> یعنی خداوند متعال او (موسی) را از بدیهای آنچه فرعونیان درباره او می اندیشیدند، نگه داشت.

«فوقاهم الله شر ذلک الیوم و لقاہم نصره و سرورا»<sup>(۴)</sup> یعنی خداوند آنان را از شر آنروز نگه داشت و روی خندان و دل شاد به آنان عنایت کرد.

این ماده (وقی) در حدود دویست و پنجاه و هشت بار در قرآن ذکر شده است و بیشترین کاربرد آن در قرآن به لفظ امر می باشد.

در معنی و مفهوم لغوی «تقیه» چند امر در خور توجه و دقت است:

۱. حفظ و صیانت.

۲. صیانت شیء از ضرر و زیان، یا صیانت نمودن از آن شیء به خاطر ترس از آن

ص: ۲۶۴

۱- المنجد فی اللغة؛ المعجم الوسیط.

۲- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن.

۳- غافر / ۴۵

۴- انسان / ۱۱



معنای اصطلاحی تقیه نیز از همین امور برگرفته شده است و فلسفه تقیه را نیز همین «حفظ و صیانت از ضرر» و «اصلاح امور» تشکیل می دهد.

### مفهوم تقیه در اصطلاح

برای مفهوم اصطلاحی تقیه، تعریفهای متعددی ارائه شده است که اکثر این تعریفها از نظر جامع افراد و مانع اغیار بودن، ناتمام است، اما به جهت اینکه آن تعریفها، تعریف حقیقی تقیه نیست، بلکه تعریف شرح الاسمی است، اشکال جامع و مانع بودن، وارد نمی باشد. برای نمونه، بعضی از تعریفهای تقیه را ذکر می کنیم:

۱. تقیه، کتمان حق و پوشاندن اعتقاد به حق و مکاتمه مخالفان و ترک مظاهره‌آنان است، به سبب آنچه که ضرر در دین یا دنیا را به دنبال دارد. (۱)

۲. تقیه، اخفاء امر دینی به جهت ترس ضرر از اظهار آن امر است. (۲)

۳. تقیه در نزد شیعه، عبارت است از گفتار و یا کردار مخالف با حق، به خاطر صیانت و نگه داری از ضرر. (۳)

۴. شیخ انصاری فرموده است: مراد از تقیه، تحفظ از ضرر غیر است به سبب.

ص: ۲۶۵

۱- التقیه کتمان الحق و ستر الاعتقاد فيه و مکاتمه المخالفين و ترک مظاهرتهم مما يعقب ضرر افی الدين أو الدنيا. (شیخ مفید، شرح عقائد الصدوق، ترجمه بنی طباطبائی، ص ۲۳۱).

۲- اخفاء امر دینی لخوف الضرر من اظهاره. (جعفر سبحانی، ملل و نحل، ج ۵، ص ۴۳۵).

۳- التقیه عند الشیعه: هی أن یقال او یفعل مخالفه للحق لاجل توقي الضرر. (تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۸۰).

موافقت نمودن با غیر در قول یا فعل مخالف حق. (۱)

در سه تعریف اول، تقيه عبارت است از چیزی که سبب اتقاء و تحفظ انسان از ضرر می گردد؛ زیرا اخفاء امر دینی و یا کتمان حق و گفتار و کردار مخالف حق، سبب می گردد تا جلو ضرر و زیان گرفته شود.

اما بنا بر تعریف چهارم؛ یعنی تعریف شیخ انصاری، تقيه عبارت است از نفس اتقاء؛ زیرا فرموده است: تقيه تحفظ از ضرر غیر است، به سبب هماهنگ بودن با او در گفتار یا کردار مخالف حق. به عبارت دیگر، بنا بر سه تعریف اول، تقيه را عبارت از سبب اتقاء دانسته اند، اما بنا بر تعریف چهارم، تقيه مسبب . که همان نفس اتقاء و تحفظ است . دانسته شده است.

شیخ طوسی نیز بر اساس تعریفی که از تقيه نموده اند، آن را سبب اتقاء و تحفظ دانسته اند.

شیخ طوسی تقيه را اظهار به زبان، خلاف آنچه در دل کتمان کرده است و به دلیل خوف و ترس بر جان می داند؛ به شرط اینکه آن کتمان و مخفی شده درونی، حق باشد. چنانکه فرموده است: «التقيه: الإظهار باللسان خلاف ما ينطوي عليها القلب للخوف على النفس اذا كان ما يبطنه هو الحق.» (۲)

از ملاحظه کلام شیخ استفاده می شود که ایشان سه امر را در تقيه مصطلح دخیل می داند:

۱. اظهار به زبان؛ خلاف عقاید باطنی و درونی

۲. به خاطر ترس بر نفس و جان.

۳. این اظهار بر خلاف عقاید باطنی، مشروط است به اینکه آن عقاید باطنی ونهفته در دل، باید حق باشد. اگر حق نباشد، تقيه نیست بلکه نفاق خواهد بود و اصولاً مرز جدایی تقيه از نفاق، همین امر سوم است. ۳۴

ص: ۲۶۶

---

۱- المراد منها: التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحق. (شیخ انصاری، رساله تقيه، (ضمیمه مکاسب)، ص (۱)

۲- شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۴۳۴

به هر حال، بنا بر این تعریف، هر یک از این سه امر مفقود باشد، تقیه صادقینست و همچنین تقیه عبارت از سبب اتقاء است، نه نفس اتقاء و تحفظ؛ زیرا اظهار به جهت ترس بر جان برای کتمان و پوشاندن عقاید حقه موجب می گردد تا انسان خود را از ضرری که بر جان او می رسد، نگه دارد. پس شیخ هم تقیه را بر سبب اتقاء و تحفظ اطلاق کرده اند.

### اشکالات تعریف شیخ

به نظر می رسد که دو اشکال مهم بر کلام شیخ در این تعریف وارد باشد:

۱. اگر اظهار خلاف اعتقاد باطنی، به وسیله عمل ارکان و جوارح انسان باشد، تعریف شیخ شامل آن نمی شود؛ زیرا ایشان فرمودند: تقیه عبارت است از اظهار به زبان بر خلاف معتقدات باطنی. بنابراین، تقیه در مثل نماز و ... نباید باشد، در حالیکه در این مورد هم تقیه وجود دارد. شاید بیشترین موارد تقیه در اعمالی باشد که به وسیله اعضا و ارکان انسانی تحقق می پذیرد.

برای رفع این ایراد، یا باید اظهار را مطلق بیاوریم (بدون اینکه آن را مقید به «باللسان» بنماییم) یا اینکه قید را تعمیم دهیم. به این شکل که بگوییم: «التقیه هی الاظهار باللسان او بسائر الاعضاء»

۲. تعریف شیخ، تقیه بر عرض و مال و همچنین تقیه به خاطر مصالح عامه و اجتماعی را شامل نمی شود؛ زیرا بر اساس این تعریف، ایشان فقط اظهار به زبان، خلاف عقاید و برای خوف بر جان را تقیه می دانند. بنابراین، هماهنگی با مخالف حق، اگر برای ترس بر آبرو و مال و یا مصالح عامه باشد، تقیه نیست! مگر این که تقیه برای رعایت مصالح عامه را به اولویت در تحت تعریف شیخ داخل بدانیم و بگوییم: هنگامی که تقیه به خاطر ترس بر نفس لازم است، برای جلوگیری از ضرر به عامه مؤمنان و رعایت مصالح آنان، به طریق اولی لازم خواهد بود.

همچنین، تقیه بر عرض و مال را بدین صورت داخل در تعریف بدانیم که بگوییم: از نظر ارزشی و حرمت، آبرو و مال مؤمن به منزله نفس اوست، چنانکه در روایات آمده است:

قال النبی : حرمة مال المسلم كحرمة دمه .؛ یعنی حرمت مال مسلمان، مانند حرمت خون مسلمان است. (۱)

قال النبی : من قتل دون ماله فهو شهيد. (۲)

اشکال دوم با این بیان نیز قابل دفع است که بگوییم: مراد شیخ در تعریف تقیه، مطلق تقیه نیست، بلکه تقیه واجب را تعریف کرده اند و ایشان فقط تقیه در نزدخوف بر جان را واجب می دانند. (۳)

### تقیه از افعال ایجابی است یا از افعال سلبی؟

بنا بر تعریف اول و دوم، یک فعل سلبی است؛ زیرا بر اساس تعریف اول، تقیه عبارت است از کتمان حق و پوشاندن اعتقاد به آن و بر اساس تعریف دوم، عبارت است از اخفاء امر دینی. کتمان و ستر اعتقاد حق و اخفاء، از افعال سلبیه اند، پستقیه فعل سلبی است.

اما بنا بر تعریف سوم و چهارم، تقیه جزء افعال ایجابی است؛ چون در تعریف سوم، تقیه را گفتار و یا کردار مخالف حق می دانست و در تعریف چهارم، تقیه، تحفظ از ضرر غیر بود. روشن است که گفتار و کردار مخالف حق و تحفظ از ضرر، از افعال ایجابی اند، پس تقیه از افعال ایجابی است.

بنا بر تعریف شیخ طوسی نیز تقیه از افعال ایجابی است؛ چون تقیه را اظهار به ۴.

ص: ۲۶۸

---

۱- فخر رازی، تفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۴.

۲- مبسوط، ج ۷، ص ۲۷۹.

۳- التبیان، ج ۲، ص ۲۳۴.

زیان بر خلاف منویات درونی می دانست و اظهار، خود یک فعل ایجابی است.

## نکاتی در مفهوم تقیه

چنانکه گذشت، سه نکته مهم و اساسی در مفهوم تقیه دخالت دارد:

۱. کتمان و اخفاء اعتقاد حق.

۲. تظاهر به موافقت و هماهنگی با مخالفان حق.

۳. این اخفاء حق و تظاهر به باطل، به جهت حفظ جان یا عرض و مال و یامصالح عامه مؤمنان از ضرر و زیان باشد.

بنابراین، اخفاء امر دینی برای ترس از ضرر، با قطع نظر از حق بودن آن، تقیه نیست؛ چنانکه بعضی گفته اند. (۱) و همچنین گروهی گفته اند: گفتار و کردار موافق با مخالفان حق، بدون اخفاء حق، تقیه نیست. (۲)

پس بهتر است که تقیه را این گونه تعریف کنیم: تقیه، تحفظ از ضرر غیر، به وسیله موافقت با او در گفتار یا کردار، و کتمان حق می باشد.

به عبارت دیگر، تقیه دارای دو جنبه است: یک جنبه سلبی دارد که همان کتمان و ستر حق و پوشاندن اعتقاد به آن است و یک جنبه ایجابی که همان تظاهر به موافقت با مخالفان حق است که هر دو جهت، یک علت دارند و آن، جلوگیری از ضرر و زیان است. ضرر، اعم از ضرر جانی، عرضی، مالی و ضرر به مصالح عامه مؤمنان است. (۳)

نظر شیخ انصاری در تعریف چهارم، موافق این بیان است، با این تفاوت که:

ص: ۲۶۹

---

۱- قائلان به تعریف دوم تقیه.

۲- تفسیر روح المعانی، ج ۳، ص ۲۸۰.

۳- تعریفی که در فرهنگ علم کلام خاتمی و المعجم الوسیط و رساله تقیه شیخ انصاری برای تقیه آمده است، با این بیان مطابق است.

در بیان مذکور، از رکن اول تقیه؛ یعنی «کتمان حق» چیزی به میان نیامده است.

### وجه نامگذاری تقیه در کلام شیخ طوسی

المتقی هو الذی یتقی بصلاح اعماله عذاب الله مأخوذ من اتقاء المکروه بما یجعله حازه بینه و بینه... و اصل الاتقاء: الحجز بین الشیئین، و منه اتقاهبالترس لانه جعله حازه بینه و بینه و اتقاء بحق كذلك، و منه الوقایه لائها تحجز بین الرأس و الاذی، و منه التقیه فی اظهار خلاف الابطان.(۱)

شیخ طوسی می فرماید: شخص متقی را متقی می گویند، به سبب این که او با انجام اعمال شایسته و صالح، خود را از عذاب خداوند متعال حفظ می نماید. متقی، اخذ شده از اتقاء مکروه است. شخص به وسیله آنچه بین مکروه و خودش حائل و مانع ایجاد می کند، خود را از مکروه نگه می دارد. اتقاء به وسیله ترس(۲) از همین باب است؛ چون بین شخص و ضربات شمشیر، مانع ایجاد می کند. وقایه(۳) هم از همین باب است؛ زیرا وقایه بین سر (انسان) و آنچه موجب اذیت می گردد، مانع ایجاد می کند؛ مانند سایبان که حائل بین انسان و گرمای خورشید می گردد.

تقیه نیز در اظهار خلاف نهفته های درونی از همین مقوله است، بنابراین، تقیه به معنای ایجاد مانع و حائل می باشد. این که می گوئیم: فلانی تقیه کرد؛ یعنی به سبب اظهار خلاف منویات حقه، ایجاد مانع کرد تا از مضرات جانی، عرضی، مالی و... در امان بماند و برای اصلاح امور سعی و تلاش نماید. پس به این نحوه از عملت.

ص: ۲۷۰

---

۱- التبیان، ج ۱، ص ۵۴ (در ضمن تفسیر هدی للمتقین)

۲- ترس: سپر

۳- وقایه: سپر، سنگر، آنچه باعث حفاظت شود، پناه، جلوگیری از آزار و اذیت.

انسانی، تقیه می گویند؛ چون سبب حفظ جان، مال و عرض او یا عامه مؤمنان می شود. لذا تقیه همان حفظ کردن و نگه داشتن است، لکن در شرع، عملی است که دارای سه رکن باشد.

۱. اخفاء حق باشد.

۲. موافقت ظاهری با مخالفان حق باشد.

۳. برای حفظ جان، مال و یا... از مضرات باشد.

### پیشینه تاریخی تقیه

تقیه یکی از سنن مبارزاتی مسلم اسلام است که از همان دوران رسالت خاتمرسولان، مشروعیت آن توسط پروردگار متعال و پیامبر عظیم الشان به امضا رسیده است. با توجه به اینکه قانون بودن آن است، مورد وفاق امت اسلامی می باشد، درعین حال، یکی از موضوعات جنجالی میان مسلمانان گشته است. (۱)

بررسی تاریخی تقیه دامنه وسیع و گسترده ای دارد. بخصوص بعد از دورانرسالت پربرکت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و اله وسلم) که این مسأله مورد توجه عمیق و دقیق پیروان خاندان عصمت و طهارت قرار گرفته بود. نقل آزار و اذیت و شکنجه اینقشر عظیم امت اسلامی توسط حکومتهای جبار و خودکامه اموی و عباسی کهافسار گسیخته بودند، نیاز به کتاب مستقل دارد تا ستم این خونریزان عیاش را بهرشته تحریر آورد.

به همین جهت، ما به سیر اجمالی این مسأله در تاریخ اکتفا می کنیم تا از غرضاصلی خویش که بیان نظرات شیخ الطائفه در این مورد است، باز نمایم. د.

ص: ۲۷۱

---

۱- ملاحظه آیات و روایات، برای اثبات تقیه و ایراداتی که بر آن گرفته شده است، مفید خواهد بود.

قانون تقیه که خود یک سپر دفاعی است،<sup>(۱)</sup> همگام و همزمان با تاریخ اسلام آغاز گردیده و به عنوان یک وسیله دفاعی از جانب خداوند برای مؤمنان هدیه شده است.

جریان مبارزاتی عمار بن یاسر و افسانه سرای مسیلمه کذاب در ارتباط با دو نفر مسلمان، گواه روشن بر این ادعا می باشد. ما به عنوان نمونه، اجمالی از داستانیپرسوز و گداز عمار را نقل می کنیم، آن داستان از قرار ذیل است:

از زمانی که یاسر و خانواده اش اسلام را اختیار کردند، طینت پاک و بی آلایششان لبریز از نور ایمان گشت. در آن زمان، اسلام از نظر قدرت ظاهریضعیف بود. لذا مشرکان کینه پیشه عرب در مکه، اقدام به شکنجه نمون و اذیت اینآزادگان نمودند. با تمام توان و قدرت، آنان را شکنجه می دادند و از هیچ نوعشکنجه غیر قابل تحمل دریغ نمی ورزیدند.

اما آن عاشقان فرهنگ ناب اسلامی، تمامی آن شکنجه ها را به جان خریدند، بدون اینکه لب به شکایت باز کنند؛ زیرا آنان از دسته «قل الدیانون» بودند که فراز و نشیب زندگی را سهل می دیدند. مسائل معیشتی، آنان را به دین و عقیده، بدبینمی ساخت، بلکه حلاوت عشق را از آن شکنجه ها می چشیدند.

روزی گذر پیامبر بر آل یاسر افتاد و نظاره گر شکنجه آنان گشت. یاسر بیش از اینسخن که، روزگار چنین است ای رسول خدا، چیزی به زبان نیاورد. آن پدر امتاسلامی با قلب مهربان و روحیه آرام، فرمودند: «صبره علی آل یاسر، فان موعدکمالجنه»؛ یعنی ای آل یاسر! صبر و تحمل را پیشه خویش سازید؛ زیرا جایگاه شما بهشت است. وا شگفتا، یاسر و همسرش سمیه، در زیر همین شکنجه ها جان<sup>(۸)</sup>

ص: ۲۷۲

---

۱- التقیه جنه المؤمن. (اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۴، ص ۶۴۸)



باختند و اولین کسانی بودند که افتخار شهادت نصیبشان گشت.

مشرکان، عمار فرزند یاسر را مجبور ساختند که بر محبوب دلها؛ یعنی پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) بدگویی نماید. گرچه این کار بر عمار سخت گران بود، لکن برای حفظ جان خویش، به ظاهر به پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) بدگویی کرد. برای بعضی از اصحاب، این کار عمار، سخت ناخوشایند آمد. غوغا به پا کردند و سر و صدا نمودند که عمار کافر شده و از دین برگشته است. پیامبر فرمودند: چنین نیست، عمار سر تا قدمش مملو از ایمان است.

عمار، اشک ریزان در حالی که ندامت تمام وجودش را فرا گرفته بود، نزد پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) آمد. پیامبر با دستهای پر از عطوفت، اشکهای او را پاک کرد و فرمود: گریه نکن، اگر آن ستمگران دوباره به سراغت آمدند، آنچه را که می خواهند، بگو! سپس درباره عمار این آیه نازل گشت: (۱) «من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان...» (۲)

خداوند متعال با انزال این آیه مبارکه در مورد عمار و پیامبر با تأیید او، بر قانونتقیه صحه گذاشتند.

آری، از این زمان است که مشروعیت قانون تقیه بر دیوان قانون نامه اسلام به عنوان یک حکم الهی ثبت گردید و سپر حفاظتی مسلمانان شد.

## دوران بنی امیه

بعد از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) حضرت امیرالمؤمنین علی و یاران وفادار و صدیقش؛ همچون سلمان فارسی و دیگران، برای اسلام و وحدت امت مسلمان، تقیه را پیشه خویش ساختند. با توجه به اینکه امامت امت اسلامی حق مسلم اوست، در عین ۰۶

ص: ۲۷۳

---

۱- این داستان در کتب تاریخی و اکثر کتب تفسیری در ضمن آیات اکراه و تقیه نقل شده است، از جمله، الکاشف، ج ۲، ص ۴۱.

۲- نحل / ۱۰۶

حال با دستگاه خلافت همکاری می کردند. (۱)

حضرت امیر همچنان با اندوه در درون و به قول خود آن حضرت، استخوان در گلو» باقی ماندند و شنونده رازهای این ولی الهی، چاه بود و بس. (۲)

به هر حال، این دوران سپری شد تا اینکه عنان حکومت به دست خاندان بنی امیه افتاد، بر مرکب دلخواه خویش سوار شدند و به هر سمتی که اقتضای طبعپلیدشان بود، تاختند و هر چه خواستند، انجام دادند.

آری، دوران حکومت امویها برای مسلمانها دوران بسیار سختی بود. بخصوص برای پیروان و دوستان خاندان علی؛ زیرا جعل حدیث و افسانه سرایی و بدعت گذاری، بسیار عادی، بلکه از وظایف مأموران حکومت بود و از این طریق مرام معاش می کردند. (۳)

همچنین محب خاندان علی و یا منسوب بودن به آنها و یا نقل حدیث از سرور و سالار کائنات، جرم بسیار سنگینی به حساب می آمد، بلکه مجوزی بود برای ریختن خونها، قتل و غارتها، خراب نمودن خانه ها و سب حضرت امیر نیز در این زمان به عنوان یک شعار دائمی بود. جریان به شهادت رساندن حجر بن عدی، رشید هجری، میثم تمار و دیگران، شاهد گویای این مطلب است. (۴)

کسانی که کتب تاریخی را ورق بزنند، از این نمونه ها در دوران سیاه و ننگین حکومت امویها فراوان می بینند.

آغاز این تبهکاری ها، بلکه اساس این بدبختیها را معاویه - علیه الهاویه - گذاشت. ظلم و فساد، پیشه همیشگی او گشت. وقاحت را به جایی رساند که باکمال بی شرمی، به عمال خویش می نوشت: کسانی که بینه اقامه شد بر اینکه از ۶.

ص: ۲۷۴

---

۱- هماهنگی حضرت علی علی شاهد بر این مدعاست. به کتب تاریخ زندگی و خلافت خلفا مراجعه شود.

۲- نهج البلاغه، خطبه شششقیه (خطبه ۳).

۳- معروف حسنی، اخبار و آثار ساختگی؛ علامه عسکری، یکصد و پنجاه صحابی ساختگی.

۴- مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، ص ۷-۹ و ۳۰-۳۶.

شیعیان علی علی و اهل بیت او هستند، نامشان را از دیوان محو و رزقشان را قطع کنید. در نسخه دیگری اضافه می کند که هر کس متهم به دوستی این خاندان گردید، خانه اش را ویران کنید. به عبارت دیگر اینکه دمار از روزگار این طایفه درآورد.

## دوران عباسی ها

عباسیها نیز، ادامه دهندگان همان سیاست حکومت اموی ها بودند. فشار بسیار زیادی بر محبان خاندان عصمت و طهارت وارد می کردند. ظلمهای حجاج و منصور دوانیقی و سایر خلفای عباسی هنوز بدن هر شنونده را می لرزاند. (۱)

داستان علی بن یقظین و حبس طولانی امامان و زیر نظر گرفتن ایشان، خود گویای وجود اسباب خوف و هراس است که موجب می گشت شیعه برای حفظ جان و مال و آبروی خویش و برای حفظ اسلام، به تقیه پناه برد و از این سپر دفاعی بهره بگیرد. لذا شیعه به تقیه اشتها پیدا کرده است. و الا همه فرق اسلامی تقیه را قبول دارند، لکن برای آنان زمینه ای پیش نیامده تا تقیه را بشناسند و به آن عمل نمایند.

## جایگاه کلامی تقیه

معمولا موضوع تقیه در ادامه بحث امر به معروف و نهی از منکر مطرح می شد و مستقل مورد بحث قرار نمی گرفت، چنانکه در اصول خمس است. ظاهرا شیخ مفید (۲) اولین فردی است که تقیه را به عنوان یک موضوع مستقل مورد بحث قرار می دهد و در آن ارتباط سخن می گوید، لکن در روایات و کتب حدیث، از همان آغاز ۷.

ص: ۲۷۵

---

۱- همان، ص ۲۵۵ - ۷۵۳.

۲- اوائل المقالات، ص ۹۶-۹۷.

اسلام به عنوان یک موضوع مستقل مطرح بوده است.

شیخ طوسیله نیز تقيه را به عنوان یک موضوع کلامی جداگانه مورد بحث قرار نداده است، لکن در ضمن بحث امامت و بیان شرایط امر به معروف و نهی از منکر از تقيه سخن به میان آورده است.

## اقسام تقيه

تقيه به اعتبارات مختلف به اقسامی تقسیم می شود:

۱. تقيه به اعتبار سبب: تقيه خوفی، تقيه مداراتی.

تقيه خوفی نیز تقسیماتی دارد:

الف) تقيه به خاطر خوف بر جان، آبرو، مال و یا آنچه متعلق به این امور است.

ب) تقيه به خاطر خوف بر برادران مؤمن و وقوع ضرر بر آنان.

ج) تقيه به خاطر خوف وقوع ضرر بر حوزه اسلام؛ یعنی اگر تقيه نکنند، ممکن است موجب اختلاف و تفرقه بین مسلمانان گردد و در نتیجه، اسلام ضربه ببیند. بحث و نزاعی که هست، درباره همین تقيه خوفی است، و الا- تقيه مداراتی که خوش رفتاری و نیک خلقی با مردم است، ظاهراً مورد وفاق است و آن را یک نوع زرنگی و مستحب می دانند. (۱)

روایات فراوانی در این باره آمده است: «رأس العقل بعد الايمان بالله تعالى مداراه الناس.» «من عاش مداريه مات شهيدا». و غیر از این روایات، روایات دیگری در این باب موجود است.

۲. تقيه به اعتبار تقيه کننده: تقيه کننده یا از افراد عادی و معمولی است و یا از ۱.

ص: ۲۷۶

---

۱- روح المعانی، ج ۳، ص ۱۲۲؛ المنار، ج ۳، ص ۲۸۱.

رؤسای مذهب؛ همچون پیامبر و ائمه علما و فقهاء و سلاطین. حکم تقیه به حسب متقی، مختصراً در تقیه پیامبر و امام (علیه السلام) بیان خواهد شد.

۳. تقیه به اعتبار کسانی که انسان از آنان تقیه می کند: انسان یا از کفار تقیه می کند، یا از مسلمانان.

۴. تقیه به اعتبار انجام فعل تقیه: آنچه انسان در آن ارتباط تقیه می کند، یا در فعل محرم است، یا در ترک واجب، یا در شرط، یا در جزء، یا در فعل مانع، یا قاطع و یا اینکه تقیه در فعل و عمل بر اساس موضوع خارجی است که متقی منه به آن اعتقاد دارد. (۱)

.. تقیه به اعتبار احکام: تقیه یا واجب است، یا حرام، یا مستحب، یا مباح و یا مکروه. وجوب تقیه یا نفسی است و یا غیری. (۲)

ما درباره جواز تقیه و دلایل و شرایط و اسباب آن، مطالبی را مطرح می کنیم که دیدگاه شیخ الطائفه در آن بیشتر مورد نظر است.

### آثار تقیه

بر تقیه آثار فراوانی مترتب است و محسنات عدیده ای دارد که در اثر عمده و مهم آن را ذکر می کنیم

۱. بهترین اثر نیک تقیه، جلوگیری از ریختن خونهای شیعیان است. حکام ستمگر اموی و عباسی، بلکه عثمانی، دنبال شیعیان بودند تا خون آنان را بریزند؛ چون جرم کفر و زندیق به نظر آنان سبکتر از شیعه آل محمد بودن بود.

ص: ۲۷۷

۱- کسانی که مایل باشند اقسام تقیه را به تفصیل بدانند، به کتاب الرسائل امام خمینی، جزء دوم، ص ۱۷۴ مراجعه نمایند.

۲- بحث تقیه به اعتبار احکام خمس در کتب فقهی موجود است.

به همین سبب است که امام صادق (علیه السلام) فرموده اند: شما (شیعیان در میان مردم چون زنبوران عسل هستید. اگر پرندگان می دانستند که در درون زنبوران چیست؟ همه را می خوردند و چیزی از آنان باقی نمی ماند. و اگر مردم می دانستند که در درون شما محبت ما خاندان وجود دارد، شما را با زبانهایشان می خوردند و در پنهان و آشکار به شما بد می گفتند. خداوند رحمت نماید بندهای از شما را که بر ولایت ماست. (۱)

۲. اهل بیت (علیه السلام) برای حفظ اسلام و وحدت مسلمانان و یکی نمودن صفوف آنان، می کوشیدند تا جامعه اسلامی به عنوان یک جامعه واحد و قوی در صحنه ظاهر گردد تا دشمنان از آن بترسند و جرأت بر آنان پیدا نکنند. (۲)

هشام کندی از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که امام صادق (علیه السلام) فرموده اند: مبدا کاری انجام دهید که ما را به آن سرزنش کنند؛ زیرا پدر فرزند را در کاری که فرزندش انجام داده است، مورد سرزنش قرار می دهند. برای کسی که خود را به او وابسته کرده اید و از دیگران به خاطر او بریده اید، آبرو و زینت باشید و مایه بدنامی او نشوید. در میان تیره های مخالفان نماز بخوانید (یعنی در نماز جماعت آنها شرکت کنید). و بیماران آنها را عیادت نمایید و در تشییع جنازه مرده های آنها حاضر شوید. مبدا آنها به کار خیری بر شما پیشی بگیرند؛ شما به کار خیر از آنها سزاوارترید. به خدا که خداوند به چیزی مانند «خبء» (یعنی نهانی) عبادت نشده. گفتم خبء چیست؟ فرمود: تقیه. (۳)

ملاحظه این دستورات گویای عینی کوشش و تلاش ائمه برای حفظ وحدت جامعه اسلامی و ایجاد انس و الفت در میان مسلمانان است. ۶.

ص: ۲۷۸

---

۱- اصول کافی، ج ۲، ص ۲۱۸.

۲- عباس علی موسوی، شبهات حول الشیعه، ص ۳۳ - ۳۴.

۳- اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۴، ص ۶۴۶.

## طرح شبهاتی درباره تقیه

برای تنقیح موضوع بحث، لازم است اشکالاتی را که بر معتقدان به تقیه ایراد شده را متذکر شویم و پاسخ آن را بیان نماییم تا موضوع بحث خالی از اشکال باشد.

اشکالهایی که بر تقیه ایراد شده، یا ممکن است شود، از این قرار است:

۱. آیا تقیه نوعی از دروغ نیست؟

۲. آیا تقیه همان نفاق نیست؟

۳. آیا تقیه مانع از امر به معروف و نهی از منکر نمی باشد؟

۴. آیا تقیه را شیعیان جزء اصول دین خویش می دانند و این اعتقاد از مختصات شیعه است یا این که همه فرق اسلامی آن را قبول دارند؟

برای روشن شدن این که هیچ کدام از این اشکالات بر اعتقاد به تقیه وارد نیست، تفاوت هر یک را به ترتیب بیان می کنیم.

### تفاوت کذب و تقیه

ممکن است افرادی چون ابن تیمیه شبهه نمایند که تقیه همان کذب است، نه چیزی دیگر! زیرا در هر دو، گفتار خلاف واقع وجود دارد. بنابراین، تقیه همان کذب است، لکن شما اسم آن را عوض کرده اید و تقیه نامیده اند. (۱) در هر دو مورد می گوئیم: مرد به زبان چیزی را اظهار می دارد که در دل خلاف آن را دارد. پس تقیه همان کذب است.

برای اینکه روشن شود این اشکال وارد نیست، ما در ابتدا کذب را تعریف می کنیم و آنگاه تفاوت آن دو را بیان می کنیم: ۹.

ص: ۲۷۹

---

۱- ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه فی نقض الشیعه و القدریه، ج ۱، ص ۱۵۹.

کذب، ضد صدق است و کذب و صدق، دو مقوله هستند که اخبار و حکایات به آن دو متصف می شوند. اگر خبر با واقع مطابقت داشت، می گوییم: خبر صادق است، و اگر آن خبر با واقع مطابق نبود، می گوییم: خبر کاذب است. این تعریف مشهور است. شیخ طوسی در تعریف کذب فرموده است: «الکذب ضد الصدق و هو الاخبار عن الشيء لا علی ما هو به»؛ (۱) یعنی: کذب، ضد صدق و راست گویی است و آن کذب، خبر دادن از شیء است، نه بر طبق و اساس آنچه آن شیء بر آن است.

در تعریف شیخ نیز کذب در مقابل صدق قرار داده شده است. بنابراین، تعریف شیخ با تعریف فوق مطابقت دارد. با توجه به این نکته: گفتار به زبان، خلاف منویات درونی، با قطع نظر از واقع، چنانکه بعضی پنداشته اند، کذب نیست. پس کذب، دو رکن دارد: اخبار و عدم توافق آن اخبار با واقع. در حالی که تقيه دارای سه رکن است: کتمان حق، تظاهر به موافقت با مخالفان حق و کتمان و تظاهر به خاطر حفظ و جلوگیری از ضرر.

بنابراین، او کذب، اخباری است و تقيه، اظهار و تظاهر به موافقت با مخالفان حق. ثانیه کاذب قصد اخبار دارد و تقيه کننده قصد اخبار ندارد. ثالثاً در کذب، لازم نیست که منویات درونی کاذب، حق باشد، در حالی که حق بودن منویات درونی و کتمان آن در تقيه شرط است.

اگر گفته شود که کذب اعم از تقيه است، در جواب عرض می کنیم که بر فرض قبول، تقيه کننده نباید قصد اخبار نماید، بلکه باید قصد تعریض داشته باشد؛ یعنی در دل چیزی را قصد نماید که او را از کاذب بودن خارج سازد، چون کذب از قیحاتی است که به هیچ وجه حسن پیدا نمی کند؛ حتی با اکراه. چنانکه همین مطلب را شیخ طوسی و استادش - سید مرتضی - در مورد اکراه انسان بر اظهار<sup>۳</sup>.

ص: ۲۸۰



کلمه کفر تصریح می نمایند

و يجب على من اكره على اظهار كلمه الكفر أن يعرض باظهارها و لا يقصد الاخبار بل يقصد ما يخرج عن كونه كاذبه، لان الكذب قبيح لا يحسن بالاكره على حال(۱)

یعنی بر کسی که به اظهار کلمه کفر اکره شده، واجب است که به اظهار آن کلمه تعریض داشته باشد و قصد اخبار نکند، بلکه چیزی را قصد نماید که او را از کاذب بودن بیرون ببرد؛ زیرا کذب، قبیحی است که به هیچ حالی به سبب اکره نیکو نمی گردد.

### آیا تعریض، حسن دارد؟

آیا اصولاً خود تعریض و کنایه گویی درست است و همه متوجه آن می شوند؟ آیا تعریض نیکو است، در حالی که اکثر مردم آن را نمی دانند؟ «فان قيل كيف توجبون ذلك و اكثر الناس لا يحسنون التعريض؟»

شیخ طوسیله برای رد این اشکال دو دلیل اقامه میکند: (۲)

۱. عرف و عقلای عالم در تصرفات و معاملاتشان از تعریض و کنایه گویی.

ص: ۲۸۱

- 
- ۱- تمهید الاصول، ص ۳۰۷؛ التبیان، ج ۹، ص ۷۳؛ الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۶۳
  - ۲- کل احد يحسن المعارض، لأنهم يعرفون ذلك في المعاملات و التصرفات على انه لو جاز أن يكون في العقلاء من لا يحسن المعارض فان الله تعالى يصرف المكره له على اكرهه حتى لا يحتاج الى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه الا بتلف النفس. (شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۰۸).

استفاده می کنند. چنانکه فرموده: هر فردی معاریض و کنایه ها را نیکو می داند؛ زیرا آنان در معاملات و تصرفات از معاریض استفاده می کنند و آن را می شناسند.

۲. علاوه بر آن، اگر در میان عقلا، کسی باشد که تعریض را نیکو نداند، پس خداوند که خالق عقل است، باید آن کسی که دیگری را مثلا به اظهار کفر مجبور می سازد، از این کار باز دارد تا احتیاج به انجام کار قبیح پیدا نکند، به طریقی که فرار از آن امکان نداشته باشد، جز با تلف نفس.

پس با توجه به این دو دلیل، تعریض و کنایه گویی نیکوست و ایرادی ندارد. بنابراین، هر کسی که تعریض را درست نمی داند، اظهار کلمه کفر را هم درست نمی داند؛ ولو این که کشته شود.

### تفاوت نفاق و تقيه

بعضی گفته اند که تقيه از فروع نفاق است؛<sup>(۱)</sup> زیرا در تقيه و نفاق اظهار خلاف عقاید، شرط است. منافق یعنی کسی که ظاهرش با باطنش فرق دارد. در تقيه نیز عین همین معنی به کار رفته است؛ چون تقيه عبارت است از اظهار خلاف باطن. پس تقيه از فروع نفاق است؛ زیرا در مفهوم هر دو، دوگانگی ظاهر و باطن نهفته است، بنابراین، هر دو باید یک حکم داشته باشند.

در جواب باید گفت که خوشبختانه شیخ طوسی با بیان یک شرط برای تقيه، تفاوت این دو را بیان کرده و پاسخ این اشکال را داده اند؛ زیرا ایشان تقيه را اظهار به زبان، خلاف عقاید درونی و مشروط به این می دانند که کتمان شده باطنی، حق باشد، اما اگر آن مخفی شده درونی، حق نباشد، یعنی باطل باشد، در این صورت، تقيه نخواهد بود، بلکه نفاق است. چنانکه در دنباله تعریف تقيه فرموده است: «فان ۹».

ص: ۲۸۲

---

۱- ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، ج ۱، ص ۱۵۹.

بنابراین، فرق تقیه با نفاق این است که شخص منافق، تظاهر به حق و خیر و خوبی می نماید، اما باطل و شر و فساد و بدی را در درون خویش مخفی می نماید، اما شخص متقی، تظاهر به باطل و کار قبیح می نماید و حق و حسن و خوبی را در باطن به خاطر دفع مفسده کتمان می کند.

به عبارت دیگر، منافق به زبان، اظهار اسلام نموده و در دل آن را انکار می کند. (۲) منافق چون ماری در آستین می ماند و دنبال فرصت است تا نیش خویش را زده و مفسده ایجاد کند. برای همین است که گفته اند: خطر منافق بالاتر از خطر کار است. اما شخص تقیه کننده دنبال این است که مفسده را دفع نماید و به فکر اصلاح مردم و گسترش اسلام است.

با توجه به بیان تفاوت تقیه و نفاق، روشن می شود که این دو مفهوم، کاملاً در تضادند، نه توافق. انسانهای بی سواد و مغرض، بین این دو امر خلط کرده اند و هر دو را با یک تیر نشانه رفته و یک حکم داده اند. اگر این افراد از بینش کافی و غیر مغرضانه برخوردار می بودند و به خود زحمت مراجعه به قرآن کریم را می دادند، این اشکالات را مطرح نمی کردند؛ زیرا خداوند منافقان را سرزنش کرده و فرموده است: «ان المنافقین فی الدرک الأسفل من النار» (۳) و در عین حال به تقیه تحریص نموده و آن را اجازه داده است. همان طور که در آیه تقیه و آیه اکراه، قبول ولایت کفار را تقیه و اظهار کفر را از روی اکراه، استثنا کرده است.

۱. «لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله ۴۵

ص: ۲۸۳

۱- التبیان، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲- و الفرق بینة (التقیه) و بین النفاق، أن المنافق یتظهر الخیر و بیطن الشر و المتقی یتظهر القبیح و بیطن الحسن... و المنافق هو الذی یتظهر الاسلام بلسانه و ینکره بقلبه. (التبیان، ج ۱، ص ۵۴).

۳- نساء / ۱۴۵

فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاه...» (۱)

ترجمه: نباید مؤمنان، مؤمنان را رها کرده و از کفار، اولیاء و دوست بگیرند. هر کس این کار را انجام دهد، از دوستی خداوند برکنار است، مگر این که از آنها خوفی داشته باشید و تقیه نمایید.

۲. «من کفر بالله من بعد ایمانه الا- من اکره و قلبه مطمئن بالایمان ولکن من شرح بالكفر صدره فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم» (۲)

ترجمه: هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورد، باز کافر شد، نه آنکه به زبان و از روی اجبار عمل کند و دلش در ایمان ثابت باشد (مانند عمار یاسر)، بلکه به اختیار کافر شد و با رضا و رغبت و هوای نفس، دلش آکنده به ظلمت کفرگشت، بر آنها خشم و غضب خدا و عذاب سخت دوزخ خواهد بود.

اگر تقیه چون نفاق، مذموم بود، خداوند متعال نباید قبول ولایت کفار را از باب تقیه استثنا می کرد. در حالی که استثنا نموده و تمام مفسران تقیه را با استناد به این آیه مجاز دانسته اند. و همچنین اگر اظهار نفر از روی اکراه و با اطمینان قلب به ایمان جائز نبود و مدارات با کفار در بعضی از ازمه نفاق بود، خداوند متعال نباید آن را مباح می کرد، در حالی که آن را مباح دانسته است.

تقیه با نفاق دو فرق اساسی و جوهری دارد:

۱. از حیث مبادی نفسیه:

شخص تقیه کننده، به خداوند و کتب و رسل ایمان دارد و به همین جهت، گاهی صلاح دین و دنیای خود را کتمان حق و اظهار باطل می بیند. اما منافق، به خداوند و کتب و رسل او یا غیر از اینها از مبادی امور دینیه ایمان ندارد، در عین حال، تظاهر به ایمان می کند تا مؤمنان خیال کنند که او از آنهاست.

۲. از حیث غایات: ۰۶

ص: ۲۸۴

۱- آل عمران / ۲۸

۲- نحل / ۱۰۶

غرض تقیه کننده، صیانت جاننش از آزار و قتل و آبرویش از هتک و مالش از تلف شدن می باشد. اگر او اطمینان به پیش نیامدن این امور داشته باشد، تقیه را به کار نمی برد. اما منافق، پناه بردنش برای این غایات مقدس نیست، بلکه او می خواهد در شئون مسلمانها وارد گردد تا در مقامات و مناصب و اموال و غیر از اینها از اموری که نفسهای حریص از آن لذت می برد، با مسلمانان شریک باشد. (۱)

### آیا خدعه منافق تقیه است؟

با بیانی که گذشت، روشن شد که تقیه نه تنها نفاق نیست، بلکه میان آن دو، مابینت کامل وجود دارد. حال ممکن است کسی ادعا کند حیله و خدعه ای که منافق به کار می گیرد نیز تقیه است؛ زیرا منافق برای فریب دادن، به زبان یا گفتار، چیزی را اظهار می نماید که در دل خلاف آن را کتمان کرده است و آن، شک و تکذیب است؛ مانند مخدع خدا و پیامبر.

شیخ طوسی به چنین ادعایی جواب می دهد و می فرماید:

هیچ فردی حق ندارد که بگوید: چگونه منافق، مخدع است، در حالی که او به زبان، خلاف منویات درونی اش سخن نگفته است، مگر از باب تقیه؟!

چون عرب کسی را که به زبان، غیر آنچه در دل دارد اظهار نماید و این، برای رهایی از چیزی باشد که از آن می ترسد، مخدع می نامند؛ مخدع کسی است که بدین وسیله میخواد از دست او رهایی یابد. به این سبب است که منافق را مخدع نامیده اند؛ چون او به وسیله اظهار زبانش، خود را از جاری نمودن حکم کفر نجات داده است. منافق اگر چه به ظاهر، مؤمنان را فریب داده، اما در واقع خودش را فریب داده است. (۲) (۴)

ص: ۲۸۵

۱- جعفر سبحانی، الهیات، ج ۲، ص ۹۲۵-۹۲۹.

۲- لیس لأحد أن يقول: كيف يكون المنافق ... مخدعه و هو لا- يظهر بلسانه ... الا- تقیه، و ذلك أن العرب تسمى من أظهر بلسانه غير ما في قلبه لينجو مما يخافه مخدعه لمن تخلص منه بما أظهر له من التقیه. فلذلك سمي المنافق مخدعه من حيث أنه نجا من اجراء الحكم الكفر عليه بما أظهره بلسانه، فهو و ان كان مخدعه للمؤمنين فهو لنفسه مخدع. (التبيان، ج ۱، ص ۶۴)

زیرا با اظهار ایمان، امنیت خود را در جامعه تأمین نموده است، لکن عذاب دردناک و عاقبت بدی در انتظارش است. به همین سبب است که خداوند متعال فرموده است: «و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون» (۱)

## مشترکات و ممیزات تقیه و نفاق

تقیه و نفاق در دو چیز اشتراک دارند:

۱. اظهار خلاف باطن؛ یعنی در هر دو مورد، چیزی اظهار می گردد که خلاف منویات است.

۲. اخفاء و کتمان نمودن منویات درونی برای رهایی.

پس هر دو در جنس اظهار و اخفاء شریک هستند، لکن در فصول با هم تفاوت و اختلاف دارند؛ زیرا فصل مقوم اخفاء در تقیه، حق و در نفاق، باطل است و فصل مقوم اظهار، در تقیه، باطل و در نفاق، حق می باشد؛ چون تقیه اخفاء حق و اظهار باطل است، اما نفاق، عکس تقیه است؛ یعنی اخفاء باطل و اظهار حق. پس هر دو کاملاً با همدیگر مابینت دارند و قابل جمع نیستند.

## آیا تقیه مانع از امر به معروف و نهی از منکر است؟

از جمله ایرادهایی که ممکن است بر قانون جواز تقیه گرفته شود، این است که اگر تقیه جایز باشد، لازم می آید که امر به معروف و نهی از منکر ترک گردد. در حالی که ۹

ص: ۲۸۶

یکی از واجبات اسلام است. آیات و روایات متعددی دلالت بر این مطلب دارند؛ از جمله: «فلولا كان من القرون من قبلکم اولوا بقیه ینهون عن الفساد فی الارض الا قليلا ممن انجینا منهم و اتبع الذین ظلموا ما أترفوا فیہ و کانوا مجرمین» (۱)

ترجمه: چرا در امم گذشته مردمی با عقل و ایمان وجود نداشت که خلق را از فساد و اعمال زشت نهی کنند. تا ما مثل آن عده قلیل مؤمنانشان که نجات دادیم، همه را نجات دهیم و ستمکاران از پی تعیش به نعمتهای دنیوی رفتند که مردمی فاسق بدکار و کافر به آخرت بودند. بدین جهت همه هلاک شدند.)

خداوند متعال در این آیه کسانی را که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کرده اند، توبیخ می نماید. با توجه به این نکته است که رمانی معتزلی گفته است: انکار منکر حتی با ترس از کشته شدن جایز است، و برای اثبات گفته خویش دو دلیل دارد:

.. آیه مبارکه «ان الذین یکفرون بآیات الله و یقتلون النبیین بغیر حق و یقتلون الذین یأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب الیم» (۲)

ترجمه: همانا کسانی که به آیات خدا کافر شوند و انبیا را بی جرم و به ناحق بکشند، و با آن مردمی که خلق را به عدل و درستی خوانند نیز دشمن شده و به قتل رسانند، ای پیامبر آنها را به عذاب سخت دردناک بشارت ده.

۲. کلام پیامبر که فرمود: «أفضل الجهاد کلمه حق عند سلطان جائر» (۳) یعنی: بهترین جهاد، گفتن سخن حق است در نزد سلطان و حاکم ستمگر.

آیه مبارکه که خبر از کسانی می دهد که امر به معروف می کردند و در این راه جان می دادند. و پیامبران نیز بالاترین جهاد را سخن حق در برابر سلطان جور خوانده اند. با این حساب، امر به معروف و نهی از منکر، حتی با قتل و کشته شدن، (۲)

ص: ۲۸۷

۱- هود/ ۱۱۶

۲- آل عمران/ ۲۱

۳- و استدلال رمانی بذلک علی جواز انکار المنکر مع خوف القتل و بالخبر الذی رواه الحسن عن النبی أنه قال: أفضل الجهاد کلمه حق عند سلطان جائر. (التبیان، ج ۲، ص ۴۲۲)

رواست.

علاوه بر این، از عمرو بن عبید نقل شده که گفته است: «من هیچ کار و عملی از اعمال و کارهای بشر را نمی شناسم که از قیام به قسطی که در آن راه کشته شود، برتر و بهتر باشد.»<sup>(۱)</sup>

با این تأکیدهایی که برای امر به معروف شده است، تقیه مانع آن می گردد و لازم می آید که منکر در جامعه رواج پیدا کند و هیچ جلوگیری از آن به عمل نیامده و با آن مبارزه نگردد.

در جواب باید گفت که به شبهه مانعیت تقیه از امر به معروف و نهی از منکر، به چند وجه می توان پاسخ داد:

اولاً- امر به معروف و نهی از منکر به صورت مطلق واجب نیست، بلکه شرایط و معیار دارد که با وجود آن شرایط و معیار واجب است، و گر نه وجوب آن برداشته می شود. از جمله شرایط امر به معروف و نهی از منکر - همان طور که شیخ طوسی فرموده - این است که در آنکار، مفسده ای نباشد و به منکر بزرگتر منجر نگردد و منجر به کشته شدن آنکار کننده نشود. هرگاه آنکار منکری به منکر بزرگتری منجر گردید و باعث مفسده ای شد، انکار منکر اصلاً جایز نیست. در چنین صورتی، عدم جواز انکار منکر، بین همه مسلمانان اتفاق است.<sup>(۲)</sup>

ثانیاً شیخ در جواب استدلال رمانی به کلام پیامبر چنین می گوید: اخباری را که برای افضلیت سخن حق در نزد سلطان جور نقل کرده اند، از اخبار آحاد است، و اخبار آحاد توان مقابله با ادله عقلی را ندارد؛ یعنی در صورت تعارض، ادله عقلی.

ص: ۲۸۸

---

۱- لانعلم عملا من الاعمال البشر أفضل من القيام بالقسط يقتل عليه. (همان)

۲- انه لا- خلاف بیننا و بین من خالفنا فی هذه المسأله، أن المنکر انما یجب بشرائطه: منها أن الایغلب فی الظن انه یؤدی الی منکر هو اعظم منه و انه متی غلب فی الظن ما ذکرناه لم یجز انکاره. (تلخیص الشافی، جزء ۳، ص ۸۲؛ الاقتصاد، ص ۲۳۸؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۳).



تقدم دارد. (۱) زیرا عمده دلیل لزوم تقیه، ادله عقلی است که عبارت از دفع ضرر و حفظ جان باشد.

### آیا شیعه تقیه را از اصول دین می داند؟

در این که تقیه یک حکم فرعی اسلام است، تردیدی وجود ندارد، لکن بعضی افراد، به شیعیان نسبت ناروایی داده اند، مبنی بر اینکه شیعه تقیه را جزء اصول دین می داند و می گوید: انبیا و ائمه بر آن اساس مشی کرده اند. (۲)

البته هر کسی که از اصول اسلام و مذهب شیعه اطلاع داشته باشد، می داند که این نسبت به شیعیان از تهمت‌های بی پایه و اساس است؛ زیرا در هیچ موردی شیعیان نگفته اند که تقیه از اصول دین یا از اصول مذهب است، بلکه تقیه یک حکم فرعی ثانوی است که به خاطر حفظ جان و یا عرض، آبرو و مال و دفع مضرات به آن حکم عمل می شود.

دانشمندان شیعه برای بیان اصول عقاید خویش، کتابهای فراوانی نوشته اند و.

ص: ۲۸۹

۱- هذا الذی ذکره غیر صحیح لان من شرط الإنکار الا یکون فیه مفسده و... فیجب ان یکون قبیحه و الأخبار الآحاد التي رووها اخبار آحاد لا يعارض بها على ادله العقول. على انه لا يمتنع ان يكون الوجه فيها و في قوله «و يقتلون الذين» هو من غلب على ظنه ان انكاره لا يؤدي الى مفسده فحسن منه ذلك بل وجب. (التبيان، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳).

۲- ينقل أن الشيعة: أن التقية عندهم من اصول الدين جرى عليه الانبياء و الاثمه و ينقل عنهم في ذلك امور متناقضه مضطربه و خرافات مستغربه. (سيدرشيد رضا، تفسير المنار، ج ۳، ص ۳۸۱) و الراضه تجعل هذا من اصول دينها و تسميه التقية و تحكى عن أئمة أهل البيت، الذين براهم الله عن ذلك حتى يحكوا عن جعفر الصادق الا انه قال: التقية ديني و دين آبائي. (ابن تيميه، منهاج السنه، ج ۱، ص ۱۵۹).

بیان کرده اند که اصول دین، پنج چیز است. (۱) هیچ فردی از علمای شیعه، تقیه را از اصول دین به حساب نیاورده است تا این اتهام تنگ نظرانه و مغرضانه وارد باشد. (۲)

همچنین در بحث «تقیه پیامبر و امام» بیان خواهد شد که تقیه بخصوص برای پیامبر اصل جایز نیست، تا چه رسد به این که شیعه قائل به عمل نمودن پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) بر اساس آن باشد!

پس با بررسی و تفحص در فرهنگ ناب و اصیل تشیع در می یابیم که این نسبت، ناشی از بی اطلاعی و مغرض بودن نسبت دهندگان می باشد.

هیچ بعید هم نیست که این افراد از ایادی دشمنان اسلام باشند و با این تهمتها بخواهند بین امت اسلامی تفرقه ایجاد نمایند تا مسلمانان مدتها به این مسائل مشغول گردند و احکام ناب اسلام در زیر غبارها، پنهان و ناشناخته بماند و جامعه اسلامی، جامعه ضعیف، ناتوان و حقیری گردد.

البته این افراد، نمونه های فراوانی دارند که محققان مسلمان، چهره آنان را معرفی نموده اند. علاقه مندان، به کتابهایی که در این زمینه نوشته شده است مراجعه کنند (۳) تا باور کنند که دشمنان و دوستان جاهل، برای زبون ساختن مسلمانان چه مقدار تلاش کرده اند. لکن اسلام عزیز، همچنان بالنده و تابنده، شکوفا گشته و به ثمر خواهد نشست و این حیلها راه به جایی نمی برد و همچنان محکوم به شکست و فضاحت می باشد.

ص: ۲۹۰

---

۱- اصول دین توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد.

۲- شبهات حول الشیعه، ص ۲۶.

۳- مانند خاطرات مستر همفر، آیات شیطانی و نسبتهای ناروای ابن تیمیه در منهاج السنه.

درباره جواز تقیه، اقوالی نقل شده است که حاکی از مشروعیت تقیه در نزد همه امت اسلامی، بجز خوارج می باشد. اقوال درباره تقیه بدین ترتیب است:

۱. تقیه برای نگهداری جان، آبرو و مال، مشروع است.

۲. تقیه برای نگهداری مال، جایز نیست.

۳. تقیه مختص به ضعف است.

۴. تقیه مختص به حال ضعف نیست. بلکه قانون تقیه یک قانون عمومی است.

۵. خوارج، تقیه را مطلقاً منع کرده اند؛<sup>(۱)</sup> اگر چه مؤمن، مکره باشد و از قتل بترسد؛ زیرا هیچ چیز بر دین مقدم نمی گردد و دین بر همه چیز تقدم دارد. خوف بر جان، موجب نمی گردد که حکم دینی را رها نماییم.

این نظریه خوارج، به دو دلیل مردود است:

۱. علاوه بر این که نظر خوارج، مخالف مقتضیات عقلی است، موجب عسر و مشقت در دین است. در حالی که خداوند، مشقت را از دین برداشته؛ چنانکه فرموده است: «یرید الله بکم الیسر ولایرید بکم العسر»؛<sup>(۲)</sup> یعنی خداوند، آسانی را برای شما می خواهد نه زحمت و سختی را.

۲. این نظریه، اجتهاد در مقابل نص قرآن و سنت نبوی است.

بنابراین، در اصل جواز تقیه اختلافی نیست و همه مسلمانان آن را عند الضروره جایز می دانند. ۸۵

ص: ۲۹۱

---

۱- سیدرشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۸۰.

۲- بقره / ۱۸۵

شیخ می فرماید: تقیه برای تمام افرادی که از دفع مکروه ناتوانند جایز می باشد. (۱) پس شیخ، تقیه را یک قانون کلی و برای همه انسانهای ناتوان از دفع مکروه، روا می داند. در صورت خوف بر نفس، تقیه را واجب می داند و در موارد دیگر، واجب نمی داند بلکه قائل به جواز است.

### آیا حکم تقیه رخصت است یا وجوب؟

ظاهراً این نزاع در صورتی است که خوف بر نفس در میان نباشد. در چنین صورتی بعضی تقیه را از باب رخصت، جایز دانسته اند و گفته اند: اظهار حق در چنین حالتی فضیلت است، نه واجب. (۲) بعضی دیگر، تقیه در صورت خوف بر نفس را واجب می دانند.

دلیل نظریه اول، داستان مسیلمه کذاب است که: او دو نفر از یاران پیامبر را گرفت و از آنان خواست که به نبوتش شهادت بدهند. یکی از دو نفر تقیه کرد و به زبان، شهادت داد و دیگری از شهادت دادن به نبوت او خودداری کرد. لذا او اولی را رها نموده و دومی را گردن زد. خبر این جریان به پیامبر رسید. حضرت فرمود: اما مقتول بر صدقش گذشت و اخذ به فضلش نمود. پس برای او گوارا باد، اما دیگری، رخصت خدا را پذیرفت و گناهی بر او نیست.

اما دلیل نظریه دوم (نظریه علمای امامیه) عقل و روایات است که حفظ نفس و دفع ضرر از آن را واجب می دانند.

ص: ۲۹۲

- 
- ۱- التقیه جائزه علی البشر الذین یضعفون عن دفع المکروه عنهم. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۶).
  - ۲- سیدرشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۸۱؛ تفسیر کبیر، در ضمن تفسیر آیه ۲۸ آل عمران.

شیخ صدوق فرموده است: اعتقاد ما (امامیه) درباره تقيه این است که تقيه واجب است. هر کسی تقيه را ترک نماید، به منزله این است که نماز را ترک کرده باشد. (۱)

شیخ مفید نیز می فرماید: تقيه ممکن است که گاهی واجب باشد و گاهی جایز و گاهی هم ترک آن افضل است. (۲)

شیخ طوسی مانند سایر علمای امامیه، تقيه را در صورت خوف بر نفس، واجب می داند (۳) و برای اثبات کلام خویش، به اخبار تمسک می نماید و می گوید: ظاهر اخبار ما بر وجوب تقيه دلالت دارد. (۴) البته دلالت ظاهر اخبار، مؤید حکم عقل بر وجوب حفظ نفس است و روایاتی که معارض حکم عقلی و ادله است را نمی توان پذیرفت. (۵) البته تقيه دارای احکام خمسسه است که در کتب فقهی درباره آن بحث شده است. ۳.

ص: ۲۹۳

---

۱- اعتقادنا فی التقيه أنها واجبه، من ترکها کان بمنزله من ترک الصلاة. (شیخ صدوق، رساله الاعتقادات، ترجمه بنی طباطبائی، ص ۲۳۱).

۲- و اقول انها قد تجب احيانه و تكون فرضا و تجوز احيانا من غير وجوب. (اوائل المقالات، ص ۹۶-۹۷).

۳- التقيه عندنا واجبه عند الخوف على النفس. (التبيان، ج ۲، ص ۲۳۴).

۴- و ظاهر اخبارنا يدل على انها واجبه و خلافه خطأ. (همان)

۵- التبيان، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳.

دلایل مشروعیت تقيه، عبارت است از عقل، کتاب، سنت و اجماع.

### عقل

اما دلالت عقل بر تقيه به ظاهر وجوب دفع ضرر و لزوم حفظ جان است؛ چون در تقيه، ضرر و دفع آن مورد نظر است و عدم تقيه، ضرر بر جان و یا آبرو و مال را به دنبال دارد.

برای روشن شدن برهان عقلی تقيه، لازم است که مقدمه ای را بیان کنیم:

تردید نیست که طبع انسان به بعضی چیزها رغبت و از بعضی دیگر، نفرت دارد. رغبت و نفرت نفس، یا به خاطر ذات آن اشیاست و یا به خاطر چیزهای دیگر؛ (۱) یعنی اینکه آن اشیا، ذاتا مورد رغبت و یا نفرت نیست، بلکه مقدمه ای برای رغبت یا نفرت از اشیا می گردد.

آنچه حصول ذاتش مطلوب است، یا لذت است و یا سرور. و آنچه حصول ذاتش مکروه و ناخوشایند است نیز، یا الم است و یا غم. و هر چیزی که به این امور منتهی شود، مطلوب الحصول و یا مکروه الحصول برای غیر است.

لفظ خیر و مصلحت، شامل هر چه مطلوب الحصول باشد، می شود؛ اعم از این که به خاطر خودش یا به خاطر غیرش مطلوب باشد. همچنین است لفظ شر و مفسده برای شمول مکروه الحصول. خلاصه اینکه مکروه بالذات، یا ضرر است، یا زوال نفع، و یا دفع دافع ضرر. مطلوب بالذات هم یا نفع است، یا دفع ضرر، و یا دفع دافع منفعت. ۲۳

ص: ۲۹۴

تردیدی نیست که ضرر، قوی تر از زوال نفع است؛ زیرا بالبداهه معلوم است که ناخوشایند بودن ضرر، شدیدتر است از اینکه انسان خالی از نفع و ضرر باشد. (۱) این که ضرر قوی تر از زوال نفع می باشد، در صورتی است که از نظر کمیت، بین هر دو تساوی باشد. در چنین حالتی، عقل، کراهت ضرر را شدیدتر از تفویت منفعت می بیند.

حال که ثابت شد ناخوشایند بودن ضرر، شدیدتر از فوات منفعت است، لازم می آید که مطلوبیت دفع ضرر، شدیدتر از به دست آوردن نفع و فایده باشد. به همین جهت است که عقلا گفته اند: دفع ضرر از نفس واجب است، اما تحصیل نفع برای نفس واجب نیست! و همچنین دفع ضرر از دفع دافع منفعت، مهمتر است؛ زیرا دفع دافع منفعت، وسیله ای برای رسیدن به منفعت است و دفع ضرر، مهمتر از جلب منفعت است. (۲)

بر همین اساس است که بعضی برای اثبات مشروعیت تقیه، به قاعده «دفع المفسده أولى من جلب المنفعه» استدلال کرده اند، (۳) چون اگر تقیه نکند و عمل را بدون تقیه انجام دهد، دچار خسران و ضرر می گردد، اما ممکن است فایده ای که عبارت از ثواب عمل باشد، نصیب او گردد، ولی چون که دفع ضرر، اهم از جلب نفع است، عقلا لازم است که تقیه کند.

البته در علم اصول، در باب اجتماع امر و نهی، مفصلا برای اثبات و نفی این قاعده بحث شده است که آیا نهی تقدم دارد یا امر؟ و ادعا شده است که به خاطر همین قاعده، نهی در صورت اجتماع بر امر تقدم دارد. \*

ص: ۲۹۵

---

۱- مطالب العالیه، ج ۳، ص ۲۱-۲۳

۲- مطالب العالیه، ج ۳، ص ۲۳-۲۴.

۳- تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۸۰.

شیخ، تقیه را از باب خوف بر نفس، لازم می‌داند؛ چنانکه در تعریف تقیه به آن استدلال کرده است. (۱) و در بحث شرایط امر به معروف و نهی از منکر، فرموده است: ترس بر جان و مال و آنچه مفسده را برای خود یا برای غیر- به دنبال دارد، قبیح است و موجب سقوط وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌گردد. (۲)

در باب دفع ضرر نیز می‌گوید: دفع ضرر از جان، به حکم عقل واجب است و همین طور، بر کسی که مضطر به طعام و شراب نجس شده، واجب است که آن را بخورد. (۳)

پس با استفاده از بیانات شیخ، دلیل عقلی تقیه را با دو برهان می‌توان بیان کرد:

الف) عدم تقیه، ترس بر جان و مال و آبرو را به دنبال دارد و ترس بر جان و مال و یا آبرو، قبیح است؛ چون مفسده دارد. پس عدم تقیه، قبیح و تقیه، نیکو و لازم است.

ب) تقیه برای رهایی از تحمل ضرر است و دفع ضرر، به حکم عقل واجب است. پس تقیه برای رهایی از ضرر، واجب است. در صغری و کبری هر دو برهان، مناقشه‌ای وجود ندارد؛ چون در کبری قضیه که اصلاً نزاع در میان عقلا نیست. در این که در عدم تقیه، احتمال ضرر وجود دارد و تقیه برای دفع ضرر، انجام می‌گیرد نیز تردیدی نیست؛ زیرا هر صاحب شعوری در.

ص: ۲۹۶

---

۱- التقیه الاظهار... للخوف علی النفس (التبیان، ج ۲، ص ۴۳۴).

۲- فاما اذا خاف علی نفسه او ماله أو كان فیه مفسده له أو لغيره فهو قبیح. (الاقتصاد، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ تمهیدالاصول، ص ۳۰۵).

۳- لان دفع الضرر واجب عن النفس بحکم العقل و كذلك المضطر الی طعام و شراب نجس و جب علیه أن یتناوله. (مبسوط، ج ۷، ص ۲۷۹). فاما ما یقع منه علی وجه الدافعه فانه یعلم وجوبه عقلا.. و ذلك لا خلاف فیه. (الاقتصاد، ص ۲۳۶).



حین خطر، به حکم فطرت، به تقیه پناه می برد. پس هر دو برهان، تمام است و نتیجه نیز قطعی.

تفاوتی بین ضرر معلوم و مظنون در وجوب و لزوم تحرز و دوری از آن وجود ندارد؛ زیرا تمام مضار در شاهد مظنون است. در عین حال، تحرز از آن واجب است. (۱)

بنابراین، ترس بر جان، مال و یا آبرو از ناحیه ضرری است که بر این امور وارد می گردد. همه عقلای عالم، تحمل ضرر را ناپسند دانسته، دفع آن را لازم می دانند، مگر اینکه ضرری بزرگتر از این امور وجود داشته باشد؛ از قبیل هدم دین و یا افساد در آن و یا ادخال ضرر بر غیر که در این صورت، تحمل ضرر کوچکتر، برای دفع ضرر بزرگتر، لازم است.

## آیات تقیه

### اشاره

آیاتی که بر مشروعیت تقیه دلالت دارد، همان آیاتی است که حکم تقیه، بخصوص و یا به وحدت ملاک از آنان استفاده می شود؛ از قبیل: آیات تقیه، اکراه، مؤمن آل فرعون و نیز آیات اضطرار و عدم حرج در دین.

### دسته اول آیات:

۱. «لایتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاه و یحذرکم الله نفسه و الی الله المصیر» (۲) ۸

ص: ۲۹۷

۱- و لا فرق بین أن تكون المضره معلومه أو مظنونه فی وجوب التحرز منها لان جمیع المضار فی الشاهد مظنونه، مع هذا یجب التحرز منها. (الاقتصاد، ص ۱۶۲)

۲- آل عمران / ۲۸

ترجمه: نباید مؤمنان کفار را به عنوان دوستان و یاران خودشان اتخاذ کنند، و هرکس که این کار را انجام دهد، از دوستی خداوند بهره ای نخواهد داشت، مگر این که از کفار بترسید و تقیه نمایید که از روی حقیقت، دوستشان نباشید، و خداوند شما را از عقاب خود می ترساند و بدانید که بازگشت شما به سوی خداوند است.

در دلالت این آیه بر مشروعیت تقیه، هیچ بحثی نیست؛ زیرا مفسران، بالاتفاق دلالت این آیه را بر تقیه قبول دارند. به عنوان نمونه، کلمات بعضی از آنان را نقل میکنیم:

آلوسی گفته است: این آیه، دلیل بر مشروعیت تقیه است و تقیه را به محافظت نفس، عرض، یا مال از شر دشمنان تعریف کرده اند. (۱)

فخر رازی در تفسیر الکبیر در ضمن تفسیر آیه «الا ان تتقوا منهم تقاه» احکام عدیده ای را برای تقیه بیان می کند. از جمله آن احکام، این است که می گوید: تقیه در جایی است که مرد در میان کفار باشد و از آنان بر جان یا مال خویش بترسد و با آنان با زبان مدارا نماید. (۲)

ابن عباس گوید: «الا ان تتقوا منهم تقاه»؛ یعنی اینکه دوستی با کفار را از باب نجات به وسیله زبان اراده کنید، نه قلب. (۳)

ابن کثیر چنین می نویسد: «الا ان تتقوا منهم تقاه»؛ یعنی مگر کسی که در بعضی از بلدان و اوقات از شر کفار بترسد، پس می تواند به ظاهر با آنان هماهنگ گردد، نه به باطن. (۴)

مراغی نیز در تفسیر خود آورده است: به تحقیق، علما از این آیه جواز تقیه را استنباط کرده اند. به این صورت که انسان آنچه را که مخالف حق است، به خاطر دفع ضرر از ناحیه دشمنان بگوید یا انجام دهد که آن، ضرر به نفس یا آبرو و یا مال ۶.

ص: ۲۹۸

---

۱- تفسیر روح المعانی، ج ۳، ص ۱۲۱.

۲- تفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۱-۱۴.

۳- تفسیر ابن عباس، ص ۴۵۰.

۴- تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۲۷۶.

است. (۱)

همچنین، مفسران دیگر جواز تقيه را با استفاده از این آیه و آیه ۱۰۶ سوره نحل بیان کرده اند و بعضا در کیفیات آن نیز سخنانی را ابراز نموده اند. (۲)

برای اینکه از اصل مقصود باز نمایم، از نقل آن کلمات صرف نظر نموده و به بیان استدلال شیخ به این آیه می پردازیم.

### بیان شیخ در تفسیر آیه ۲۸ آل عمران

شیخ می فرماید: آیه دلالت بر این دارد که نرمش و ملاطفت با کفار، جایز نیست. (۳) دلیل شیخ، گفته ابن عباس و آیات متعددی است که مؤمنان را از ملاطفت با کفار نهی می کند. ابن عباس گفته است: خداوند سبحان مؤمنان را از ملاطفت با کفار نهی نموده است.

خداوند می فرماید: ای مؤمنان! دوست مخصوص و محرم اسرار خویش را از غیر مسلمانان انتخاب نکنید. چرا که آنان در افساد امور شما کوتاهی نمی کنند. (۴)

و نیز فرموده است: هرگز مردمی که ایمان به خدا و روز قیامت آورده اند را چنین نخواهی یافت که با دشمنان خدا و رسول، دوستی کنند. (۵)

در جای دیگری فرموده است: بعد از آنکه متذکر کلام خدا شدی، دیگر با گروه ستمگران مجالست مکن (۶) و از نادانان دوری کن. (۷) ای پیامبر! با کفار و منافقان جهاد ۹۸

ص: ۲۹۹

۱- تفسیر مراغی، ج ۳، ص ۱۳۷.

۲- زمخشری، تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۳۵۱؛ تفسیر جلالین، ص ۷۱؛ البرهان، ج ۱، ص ۲۷۵؛ مغنیه، الکاشف، ج ۲، ص ۴۰؛ سیدرشیدرضا، المنار، ج ۳، ص ۲۸۱.

۳- التبیان، ج ۲، ص ۴۳۳: «و فی الآیه دلالة علی أنه لا یجوز ملاطفه الکفار.»

۴- آل عمران / ۱۱۸

۵- مجادله / ۲۲

۶- انعام / ۶۸

۷- اعراف / ۱۹۸

کن و بر آنان غلظت داشته باش. (۱) ای کسانی که ایمان آورده اید! یهود و نصاری را دوست نگیرید که بعضی آنان، دوستان بعضی دیگرند. هر کسی این کار را انجام دهد، از آنان محسوب می گردد. (۲)

با توجه به این آیات، مؤمن باید از دوستی و ملاطفت با کفار، اعراض نماید و به فرموده شیخ، اصلاً سزاوار نیست که مؤمن، کافر را به عنوان ولی خویش اتخاذ نماید؛ زیرا مؤمن از نظر شرف، اعلی و کافر، ادنی است. (۳)

شیخ درباره وجه اتصال آیه مورد بحث به آیات قبل، می فرماید: چون که خداوند متعال، آیات و نشانه های عظیم خود را به آنچه در تحت قدرت اوست، از اموری که غیر خداوند بر آن قدرت ندارد، بیان کرد، دلالت و راهنمایی نموده است بر این که رغبت و میل به چیزی که در نزد خداوند و اولیای او از مؤمنان است، شایسته می باشد، نه رغبت به کفار. پس خداوند مؤمنان را نهی نموده است که غیر از اهل تقوا؛ یعنی آنانی که سالک طریق حقیقت هستند، دیگران را به عنوان اولیای خویش اتخاذ نکنند.

«ولی»، همان اولی «به تصرف» است و همچنین «ولی» کسی است که بر امر کسی ولایت دارد و فعل او برای معونت و نصرت، مورد پسند واقع می شود.

«ولی» به معنای دوم، به دو صورت آمده است:

الف) معین به نصرت و یاری دادن.

ب) معان و کمک شده.

قول خداوند متعال: «الله ولی الذین آمنوا» و «المؤمن ولی الله» از همین باب است. خداوند ولی مؤمنان است؛ یعنی معین آنان است و مؤمن، ولی خداست؛ یعنی.

ص: ۳۰۰

۱- توبه / ۷۴

۲- مائده / ۵۱

۳- معنی قوله: لا يتخذ المؤمنون: نهی للمؤمنین ... بمعنی لا- ینبغی لهم أن يتخذوا. و معنی قوله من دون المؤمنین: من لا ابتداء الغایه ... لان مکان المؤمن الاعلی و مکان الکافر الادنی. التبیان، ج ۲، ص ۴۳۳.

قوله «و من يفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الا- ان تتقوا منهم تقاه»؛ یعنی هر کس کفار را به عنوان ولی اتخاذ نماید، از اولیای صالح خداوند نیست و خدا از آنان بیزار است. مگر این که تقیه نمایند. از این جاست که شیخ می فرماید: پس تقیه، اظهار به زبان، خلاف چیزی که در دل نهفته است، به خاطر ترس می باشد. البته به شرطی که آنچه در دل مخفی است، حق باشد. اگر باطل باشد، این اظهار، نفاق خواهد بود، نه تقیه.... (۲)

این استنباط و استفاده از آیه، بین مفسران، اتفاقی است مبنی بر این که تقیه جایز است؛ زیرا قرآن بر آن صراحت دارد. خداوند در آیات متعددی مؤمنان را از دوستی با کفار نهی می کند، اما در این آیه مورد بحث، تقیه را استثنا می نماید. پس جواز تقیه، یک مطلب قرآنی است.

۲. «من کفر بالله من بعد ایمانه الا- من اکره و قلبه مطمئن بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدر فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم» (۳)

دومین آیه ای که با صراحت بر جواز تقیه دلالت دارد، همین آیه است و برای جواز تقیه، به همین آیه استدلال شده است. این آیه درباره عمار یاسر نازل شده است. کفار، عمار را به انواع شکنجه می آزرند تا لب به کفرگویی بگشاید. او کلمات کفر آمیز را به زبان آورد، در حالی که قلب او مطمئن به ایمان بود. عمار بعد از تلفظ سخن کفر، جزعکنان به سراغ پیامبر آمد. پیامبر فرمود: قلبت چگونه بود؟ عرض کرد: مطمئن به ایمان. پیامبر فرمود: اگر دوباره به سویت آمدند، همان سخنان را تکرار کن. سپس خداوند این آیه را درباره او نازل کرد و خبر داد: کسانی که بعد از تصدیق خداوند، کفر می ورزند؛ یعنی از اسلام برمی گردند، پس خشم و غضب خداوند بر آنهاست. سپس، خداوند کسانی را که به زبان کافر می شوند و دل ۰۶

ص: ۳۰۱

۱- التبیان، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲- همان، ص ۴۳۳ - ۴۳۵.

۳- نحل / ۱۰۶

آنها به ایمان در باطن) مطمئن است، از این حکم استثنا کرده است. (۱)

استثنای موجود در این آیه، با شأن نزولی که دارد، با صراحت بر جواز تقيه دلالت دارد. بنابراین، شکی در جواز تقيه وجود ندارد.

۳. «و قال رجل مؤمن من آل فرعون یکتُم ایمانه اتقتلون رجلا أن یقول ربی الله و قد جائکم بالبینات من ربکم وان یک کاذبه فعليه کذبه و آن یک صادقاً یصبکم بعض الذی یعدکم» (۲)

ترجمه: مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خویش را کتمان می کرد، گفت: آیا مردی را می کشید که می گوید: خداوند، پروردگار من است و با دلایل روشن به سوی شما آمده است؟ اگر کاذب بود، پس بر اوست کذبش و اگر صادق بود، بعضی چیزها را که وعده می دهد، به شما می رسد.

۴. «یا ایها الذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا و اتقوا الله لعلکم تفلحون» (۳)

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید! بر مصائب صبر نمایید و در طرفیت با کفار و دشمنان پایداری کنید و برای مقاتله با دشمنان دین آماده باشید، و تقوای الهی را پیشه کنید، شاید رستگار شوید.

برید از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که امام فرموده است: «و صابروا...» یعنی التقيه. (۴)

قال: «اصبروا علی المصائب و صابروهم علی التقيه و رابطوا علی من تقتدون به.» (۵)

صبر: حبس نفس است بر چیزی که عقل یا شرع اقتضای آن را دارد، یا از آنچه عقل و شرع، حبس نفس را از آن اقتضا دارد. (۶) ۳.

ص: ۳۰۲

۱- التبیان، ج ۶، ص ۴۲۸

۲- غافر/ ۲۸

۳- آل عمران/ ۲۰۰

۴- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۱۳.

۵- مفردات راغب، التبیان، ج ۱، ص ۳۳.

۶- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۶۳.

اگر چه مفسران در معنای آیه اختلاف کرده اند،<sup>(۱)</sup> لکن با روایتی که از امام (علیه السلام) نقل شد، حداقل مؤید ادله جواز تقیه می تواند باشد.

۵. «و لاتسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم»<sup>(۲)</sup>

ترجمه: دشنام ندهید کسانی را که غیر خدا را می خوانند. آنان خداوند را از روی دشمنی بدون علم دشنام می دهند.

در مواردی که تقیه لازم است، اگر انسان مؤمن تقیه نکند، ممکن است علاوه بر تحمل ضرر جانی و یا عرضی و مالی، به ست خداوند و اولیای او منتهی گردد که آن، مورد نهی واقع شده است. بنابراین، برای جلوگیری از سب خدا و یا اولیای او، تقیه لازم است.

### دسته دوم آیات

آیاتی که به وحدت ملاک و معیار، بر جواز و لزوم تقیه دلالت دارد، آیات نفی حرج در دین و اضطراب است.

آیات نفی حرج در دین

۱. «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»<sup>(۳)</sup>

۲. «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطهرکم»<sup>(۴)</sup>

۳. «یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر»<sup>(۵)</sup>

علمای اسلام از این آیات، یک قاعده کلی استنباط کرده اند به نام قاعده حرج، که حرج در دین، کلا منفی است. یکی از موارد حرج، عدم جواز تقیه است. پس چنانکه حرج در دین اسلام منفی است، عدم جواز تقیه نیز منفی است. بنابراین، ۸۵

ص: ۳۰۳

---

۱- التبیان، ج ۱، ص ۳۳؛ مفردات راغب.

۲- انعام / ۱۰۸

۳- حج / ۷۸

۴- مائده / ۶

۵- بقره / ۱۸۵

تقیه در مواردی که انسان دچار حرج و مشقت گردد، جایز است.

آیات اضطرار:

۱. «و ما لکم الا تأکلوا مما ذکر اسم الله علیه و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه» (۱)

۲. «فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان ربک غفور رحیم» (۲)

در آیات متعدد، خداوند حرام بودن اکل میت و گوشت خنزیر و بعضی از اشیای دیگر را بیان کرده است، لکن حالت اضطرار را برای ترس از تلف شدن، استثنا نموده و فرموده است: در صورت خوف تلف، حرمت از انسان مضطر برداشته می شود و اکل محرّمات، مباح می گردد. (۳)

در موارد تقیه نیز خوف تلف نفس وجود دارد، پس همان طور که اضطرار و خوف تلف نفس، حرمت را از محرّمات مذکور در آیات بر می دارد، در موارد تقیه نیز چنین است؛ یعنی اضطرار موجب جواز تقیه می باشد.

بنابراین، حکم تقیه از موارد متعددی از آیات، استفاده می شود. لذا هر کس جواز تقیه را قبول نداشته باشد، در برابر قرآن کریم موضع گرفته است.

### اجماع بر جواز تقیه

در بحث بیان اقوال، ملاحظه شد که در جایز بودن تقیه در صورت ضرورت، اختلافی نیست. همه مسلمانان قائل به جواز تقیه هستند، جز خوارج که تقیه را جایز نمی دانند. بیان شد که عقیدۀ خوارج، مخالف صراحت قرآن است. لذا به خلاف آنان اعتنا نمی شود. بنابراین، از عدم اختلاف مسلمانان، اجماع آنان بر جواز ۴.

ص: ۳۰۴

۱- انعام / ۱۱۹

۲- انعام / ۱۴۵؛ نحل / ۱۱۵؛ بقره / ۱۷۳؛ مائده / ۳.

۳- التبیان، ج ۴، ص ۲۵۴.



تقیه را به دست می آوریم و از فرقه محقه اثنا عشریه نیز، همگی بالاتفاق، قائل به جواز تقیه هستند. از حیث احکام مترتب بر تقیه، احکام خمس بر آن بار می گردد که بعضی از علمای شیعه، آن را تفصیل نداده اند و عده ای دیگر، آن را با تفصیل بیان کرده اند. از این جهت، بعضی خیال کرده اند که کلام شیعیان، اضطراب دارد. لذا اعتراض نموده و اضطراب کلام علما را به عنوان طعن، علیه برادران خویش محک قرار داده اند.

## روایات تقیه

روایات درباره تقیه، فراوان است، به حدی که باب مستقل و جداگانه ای را در کتب حدیث به خود اختصاص داده است. (۱) ما برای رعایت اختصار، چند حدیث را تینا ذکر می کنیم:

۱. امام صادق (علیه السلام) از پدرشان نقل کرده اند که پیامبر می فرماید: «لا ایمان لمن لا تقیه له. و یقول: قال الله الا ان تتقوا منهم تقاه»؛ (۲) یعنی کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد.

۲. امام باقر فرموده اند: تقیه دین من و پدران من است و کسی که تقیه نکند، ایمان ندارد: «التقیه دینی و دین آبائی و لا ایمان لمن لا تقیه له» (۳)

۳. امام صادق (علیه السلام) فرمود: «تقیه سپر و نگهدار مؤمن است. ایمان ندارد کسی که تقیه ندارد.» (۴)

۴. امام صادق (علیه السلام) فرمود: «تقیه در هر چیزی است که انسان بدان ناچار گردد.»

ص: ۳۰۵

---

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، باب وجوب التقیه، ص ۴۵۹-۴۸۳؛ اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۴، باب تقیه.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۶۶.

۳- اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۴، ص ۶۴۸

۴- همان، ص ۶۵۲.

محققا خداوند آن را برایش حلال کرده است.» و همچنین امام فرموده اند: «تقیه در هر بی چارگی است و خود گرفتار بدان داناتر است.»<sup>(۱)</sup>

۵. حدیث مشهور «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام» که شیعه و سنی آن را نقل کرده و در آن بحث نموده اند و حدیث رفع که پیامبر فرمود: «رفع عن امتی تسع ... منها ما اضطرروا الیه.

### آیا تقیه یک حکم اختصاصی است یا یک حکم عام و عمومی؟

در این قسمت لازم است که مسائل زیر بررسی شود:

الف) اعتقاد به قانون تقیه از مختصات شیعیان امامیه است یا سایر فرق اسلامی نیز به آن قانون، به عنوان یک قانون الهی اعتقاد دارند؟

ب) آیا تقیه حکمی است که در همه حال می توان آن را به کار برد یا در شرایط و زمان خاص و با وجود اسباب ویژه مورد عمل قرار می گیرد؟

ج) آیا حکم تقیه از نظر متعلق، عام است؛ به طوری که همه افراد، در شرایط خاص بتوانند به آن عمل نمایند یا استثنا دارد؛ یعنی بعضی افراد، حتی با وجود آن شرایط خاص هم به دلیل مجاز نبودن در عمل به آن قانون، نمی توانند به آن عمل کنند؛ مانند پیامبر و امام ع؟ه.

ص: ۳۰۶

## آیا اعتقاد به تقیه از مختصات شیعه است؟

از ایراد و اعتراضهایی که به خاطر اعتقاد به تقیه بر شیعیان شده است، ممکن است به ذهن انسان چنین خطور نماید که اعتقاد به آن از مختصات مذهب شیعه است.

لکن واقعیت این است که تقیه یک حکم ثانوی اسلام است و تمام مسلمانان - به غیر از فرقه خوارج - آن قانون را قبول دارند. (۱) زیرا در درجه اول، عقل بر جواز آن دلالت دارد؛ یعنی هرگاه انسان به سبب نشر و یا تظاهر به عقیده اش، بر جان و یا مال خودش احساس خطر نماید، ناگزیر آن را می پوشاند و خود را از موارد خطر ننگه می دارد. این مطلب، امری است که عقول فطری به آن حکم نموده و اقتضای آن را دارد. (۲)

علاوه بر اقتضای عقلی، قرآن کریم در جواز آن صراحت دارد. (۳) بنابراین، همه کسانی که قرآن را قبول دارند، در جواز تقیه هیچ گونه تردیدی ندارند. تنها چیزی که هست، این است که بعضی گفته اند: آیات تقیه، فقط بر جواز تقیه مسلمانان از کفار دلالت دارد، نه تقیه مسلمان از مسلمان؛ چنانکه شیعیان می گویند.

به هر حال، آنچه مسلم است و همه آن را قبول دارند، اصل جواز تقیه است، و اعتقاد به اصل قانون جواز تقیه، اختصاص به فرقه شیعه امامیه ندارد. باقی فرق اسلامی نیز آن را قبول دارند. پس اعتقاد به تقیه، از مختصات شیعه نیست و قانون مورد قبول همه امت اسلامی است.

تقیه مسلمان از مسلمان هم در صورتی که ملاک آن (یعنی حفظ نفس و دفع مضرات موجود باشد، ایرادی ندارد. به همان دلیلی که تقیه مسلمان از کافر مجازه.

ص: ۳۰۷

---

۱- رجوع شود به بیان اقوال و نظرات در همین مقاله.

۲- کل انسان اذا أحس بالخطر علی نفسه أو ماله بسبب نشر معتقده أو التظاهر به لابد أن یکتّم و یتقی مواضع الخطر، و هذا أمر تقتضیه فطره العقول. (مرحوم مظفر، عقائد الامامیه، ص ۸۴)

۳- آل عمران / ۲۸؛ نحل / ۱۰۶. رجوع شود به بخش ادله تقیه در همین مقاله.

است، تقیه مسلمان از مسلمان نیز مجاز است.

فخر رازی می گوید: آیه ۲۸ آل عمران بر حلیت تقیه با کفار غالب دلالت دارد،<sup>(۱)</sup> الا این که به عقیده مذهب شافعی، زمانی که حالت بین مسلمانها و مشرکان، یکنواخت باشد، تقیه در میان مسلمانها هم از باب حمایت از جان، حلال است: «الا ان مذهب الشافعی أن الحاله بین المسلمین اذا شاکلت ... حلت التقیه ...» با ملاحظه مطالب مذکور باید پرسید که به چه علتی شیعیان به تقیه اشتهاار پیدا کرده اند؟

### علت اشتهاار شیعه به تقیه

حکام بنی امیه و بنی عباس که قصد انقراض این قشر از امت اسلامی را داشتند، با تمام توان در قتل و غارت و نابودی این طایفه تلاشها می کردند. لذا در این دوران طولانی، شیعه چاره ای جز تقیه نداشت. به همین لحاظ، اعتقادات حقه خویش را کتمان می کرد تا از خطرات ممکن، مصون بماند.

تقیه به این معنی، شعار هر ضعیفی است که آزادی او سلب شده باشد. و علت این که شیعه بیشتر از دیگران به تقیه اشتهاار دارد این است که مزاحمت و سخت گیری برای شیعیان از هر امت دیگری بیشتر بوده است. شیعیان در طول دوران حکومت امویها و عباسیها و در اکثر روزگار حکومت عثمانی، آزادی نداشتند. به همین سبب، تقیه را بیش از هر امت دیگری درک نموده و به آن پناه بردند.

چون شیعه در قسمت مهمی از اصول دین (عدل و امامت) و در اکثر مسائل فقهی از طوایف مخالف جدا می شد، بالطبع رقابت و تنگ نظری های مخالفان، آزادی آنان را سلب میکرد.۴.

ص: ۳۰۸

---

۱- تفسیر کبیر، ج ۸، ص ۱۴.

بر این اساس، شیعه اهل البیت (علیهم السلام) قربانی شد و برای صیانت جان و اموال ارزشمند خود و محافظت دوستی و اخوت با سایر برادران مسلماننش، مجبور به کتمان عقاید شد تا جامعه اسلامی دچار تفرقه نگردد و کفار از آن اختلاف، سوء استفاده نکنند و آن را در میان امت حضرت محمد (صلی الله علیه و اله وسلم) گسترش ندهند. (۱)

امام صادق (علیه السلام) در همین ارتباط فرموده اند:

برای حفظ دینتان تقیه کنید. آن را در پرده حجاب تقیه پنهان نمایید؛ زیرا هر که تقیه ندارد، ایمان ندارد. همانا شما در میان مردم، مانند زنبور عسل در میان پرندگان هستید! اگر پرندگان می دانستند در درون زنبور عسل چیست، چیزی از آنان باقی نمی ماند، جز این که آنان را خورده باشند. و اگر مردم می دانستند که شما محبت ما اهل البیت (علیهم السلام) را در دل دارید، هر آینه شما را می خوردند و در پنهان و عیان با زبانهایشان شما را بد میگفتند. خدا رحمت نماید بندهای از شما را که بر دوستی و ولایت ما باشد. (۲).

ص: ۳۰۹

---

۱- و التقیه بهذا المعنی شعار کل ضعیف مسلوب الحریه، الا ان الشیعه و قد اشتهرت بالتقیه اکثر من غیرها لانها منیت باستمرار الضغط علیها اکثر من ای أمه أخرى. فکانت مسلوب الحریه فی عهد الدوله الامویه کله و فی عهد العباسیین و فی اکثر أيام الدوله العثمانیه .... سبحانی، ملل و نحل، ج ۵، ص ۴۳۵، به نقل از محمدعلی شهرستانی، تعالیق بر اوائل المقالات، ص ۹۶، نقلاً عن مجله المرشد، ص ۲۵۲ - ۲۵۶).

۲- عن أبي عبدالله قال: اتقوا علی دینکم فاحجوبه بالتقیه، فانه لا ایمان لمن لا تقیه له انما انتم فی الناس کالنحل فی الطیر، لو أن الطیر تعلم ما فی أجواف النحل ما بقی منها شیء الا اکلته .... (اصول کافی، ترجمه کمره ای، ج ۴، ص ۶۴۲).

آنچه باعث می گردد که انسان تقيه را به عنوان شیوه دفاعی انتخاب کند، موارد ذیل است:

۱. خوف بر جان، مال، حریم و آبرو، و بالاخره آنچه مورد ترس شدید برای انسان می گردد.

۲. طلب اصلاح جامعه و حفظ وحدت جامعه اسلامی برای جلوگیری از سلطه دشمنان اسلام بر امت اسلامی و ایجاد تفرقه و خصومت در میان آنان.

### آیا اسباب تقيه باید آشکار باشد؟

در این که آیا اسباب تقيه باید آشکار باشد یا اگر پنهان هم بود، می توان تقيه کرد، دو احتمال متصور است:

الف) اسباب تقيه باید آشکار باشد که همه آن را بدانند.

ب) لازم نیست اسباب تقيه آشکار باشد، بلکه اگر پنهان هم باشد که دیگران ندانند، می توان از تقيه بهره گرفت و خود را نجات داد.

شيخ، احتمال دوم را درست می داند و می گوید: این گونه نیست که تمام اسبابی که موجب تقيه می گردد. برای هر فردی آشکار گردد و همه خلق آن را بدانند. (۱)

و واجب نیست که حال همه مساوی باشد و اسباب، برای هر فردی آشکار باشد، به طوری که به عینه به آن اشاره نماید و او را در جایگاه عرضه بر شمشیر ببیند، بلکه گاهی بوده است که اسباب تقيه، چنین آشکار و واضح بوده و گاهی هم (۸)

ص: ۳۱۰

---

۱- و ليس كل الأسباب التي توجب التقيه تظهر لكل احد و يعلمها كل الخلق بل ربما اختلفت الحال. (تلخيص الشافى، ج ۳، ص ۱۸۸)

به هر حال، باید وضع و حال، معلوم باشد و یا مجوز تقیه برای دیگران، روشن باشد. به همین سبب است که گاهی بعضی از پادشاهان را می بینیم، که از رعیت خویش اموری را جویا می گردند. و بعضی از رعیت، صداقت به خرج داده و آن امور را صادقانه به او می گویند. بعضی دیگر با او صادق نبوده، در پاسخ او نوعی توریه به کار می برند. این، هیچ دلیلی ندارد، جز این که گروه اول، خوف بر جان خود و یا خوف بر کسی که به منزله جانسان است، ندارند و به همین دلیل، در پاسخگویی صادق بوده اند و کسی که توریه کرده، ترسی از جان و ظن غالب به وقوع ضرر بر خودش را داشته است، (۲) لذا به خاطر دفع ضرر، توریه کرده است.

### نظر شیخ درباره تحمل ضرر اندک برای دفع ضرر بزرگتر

شیخ درباره تحمل ضرر قلیل برای دفع ضرر بزرگتر، یک قانون کلی ارائه می دهد و می فرماید: اگر انسان مجبور گشت که ضرری بر جان خویش وارد سازد، باید در آن دقت کرده و بین ضرری که از آن هراس دارد و ضرری که با اجبار بر جان خویش وارد می سازد، مقابله و مقایسه نماید و ضرر کمتر را به جان بخرد و انجام دهد تا (۹)

ص: ۳۱۱

---

۱- و لیس یجب أن یتوی حال الجمیع و أن یتظهر لكل احد السبب فی تقیه من اتقی مما ذکرنا بعینه حتی تقع الاشاره الیه علی سیل التفصیل. و حتی یجری مجری العرض علی السیف فی الملاء من الناس بل ربما کان ظاهراً كذلك و ربما کان خافیه. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۱۸۹)

۲- و علی کل حال فلا بد من أن تكون معلومه أو مجوزه لغيره و لهذا قد نجد بعض الملوک یسأل عن رعیته عن امور فی صدقه بعضهم عنها و لا یصدق آخرون و یتعملون ضربه من التوریه و لیس ذلك الا لان من صدق لم یخف علی نفسه و من جری مجری نفسه و من وری فلا ینه خاف و غلب فی ظنه وقوع الضرر به متی صدق عما سئل عنه. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۸-

(۸۹)

ضرر بزرگتر را از خود دفع نماید، والا ضرر بزرگتر بر او وارد خواهد شد. (۱) مانند تحمل ضرر مالی، برای نجات جان از قتل. شاید کشته شدن در راه خداوند و دفاع از حریم و کیان اسلام، از همین باب باشد. بر همین اساس است که گفته اند: تقیه در مورد هدم دین و افساد در دین، جایز نیست.

## دفاع از نفس، مال و حریم

تردیدی نیست که دفاع از جان، مال و حریم و حفظ آن، لازم به نظر می رسد. با این

حال، اگر کسی قصد جان، مال، یا حریم انسان را داشته باشد و برای انسان قصد او

مسلم گردد، اختلاف کرده اند و بعضی دفاع را با کمترین وسیله ممکن واجب

دانسته اند؛ به دلیل آیات «و لا تقتلوا انفسکم» (۲) و «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكه» (۳) و قول پیامبر صل: «من قتل دون ماله فهو شهید.»

با استدلال به این آیات، گفته اند: در صورتی که قدرت دفاع از جان را داشته باشد، باید خود را نجات دهد. بنابراین، خوردن و آشامیدن چیزی که نجس است، برای نجات جان لازم است.

عده ای دیگر گفته اند که دفاع واجب نیست. باید تسلیم مرگ شود؛ زیرا عثمان تسلیم مرگ شد؛ با این که قدرت دفاع داشت. چون او در خانه اش چهارصد مملوک داشت و به آنها گفت: هر کس اسلحه اش را بیاندازد، آزاد است. لذا هیچ کسی جنگ نکرد تا او کشته شد. (۴) ۹.

ص: ۳۱۲

---

۱- فاما الاكراه علی ما یفعله الانسان بنفسه، فینبغی أن ینظر فیہ و یقابل بین الضرر المخوف و بین ما یدخل علی نفسه بالاكراه، لان من اخيف بالضرر العظیم الواصل الیه ان لم یضر بنفسه ضرره یسیره، یجب علیه فعل ذلك للضرر بنفسه لیدفع ضرره أعظم منه. (تمهید الأصول، ص ۳۰۸).

۲- نساء / ۲۹

۳- بقره / ۱۹۵

۴- مبسوط، ج ۷، ص ۲۷۹.



## نظر شیخ در دفاع از جان، مال و حریم

شیخ قول اول را اختیار کرده است، به دو دلیل:

۱. دلیل عقلی: او می فرماید: دفع ضرر از نفس به حکم عقل واجب است. و همچنین کسی که مضطر به خوردن طعام و شراب نجس شده، واجب است آن را تناول نماید تا خود را نجات دهد؛ زیرا تحمل ضرر، قبیح و دفع قبیح از نفس، لازم است، پس دفع ضرر، لازم است. (۱)

۲. دلیل نقلی: آیات و روایاتی آمده است که از قتل نفس و انداختن به هلاکت، نهی می کند. کمترین راه دفاع از جان و مال و حریم، تقیه نمودن است. لذا در موردی که هر یک از اینها به خطر افتاد، تقیه لازم است. (۲)

منشأ حکم به جواز تقیه در عبادات و دفع ضرر از جان، مال، حریم و عرض، علاوه بر عقل، آیات و روایات نیز می باشد که چند مورد را تیمنا ذکر می کنیم.

آیاتی که در این جا قابل ذکر است، آیات نهی القاء نفس در هلاکت و جواز اکل اشیای محرمه و نجس در صورت اضطرار می باشد:

۱. «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة»؛ (۳) یعنی خود را با دستان خود، به هلاکت نیفکنید. اگر انسان دست روی دست بگذارد و ضرر را از جان و یا مال و حریم خویش دفع نکند، خود را به هلاکت انداخته است که قرآن آن را نهی می کند. پس دفع ضرر از جان و آنچه از نظر حرمت، به منزله جان است، واجب و لازم می باشد.

۲. «فمن اضطر فی مخصه غیر متجانف لائم فان الله غفور رحیم»؛ (۴) یعنی هرگاه کسی در ایام سختی از روی اضطرار (نه به قصد گناه) چیزی از آنچه حرام شده ۳/

ص: ۳۱۳

---

۱- و الاول اقوی لان دفع الضرر واجب عن النفس بحکم العقل و كذلك المضطر الی طعام او شراب نجس و جب علیه أن يتناوله. (همان)

۲- و الاول اقوی لان دفع الضرر واجب عن النفس بحکم العقل و كذلك المضطر الی طعام او شراب نجس و جب علیه أن يتناوله. (همان)

۳- بقره / ۱۹۵

۴- مائده ۳/

مرتکب شود، حق بر او سخت نگیرد. پس به درستی که خداوند، آمرزنده مهربان است.

خداوند در این آیه آنچه را حرام کرده است، ذکر می کند، لکن حالت اضطرار را به خاطر حفظ و نجات جان، مباح می گرداند. از آیات اضطرار به خاطر وحدت ملاک می توان جواز تقیه در مورد حفظ جان را استفاده کرد.

روایات تقیه فراوان است که ما چند مورد را به عنوان اثبات مقصود ذکر میکنیم:

۱. «عن محمد بن مسلم و زراره قالوا سمعنا أبا جعفر يقول: التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله.»<sup>(۱)</sup>

امام صادق (ع) می فرماید: تقیه در هر چیزی است که بنی آدم به آن ناچار می گردد. پس به تحقیق، خداوند آن را حلال کرده است.

۲. «عن زراره عن أبي جعفر قال: التقية في كل ضرورة و صاحبها اعلم بها حين تنزل به.»<sup>(۲)</sup>

امام صادق (علیه السلام) فرموده است: تقیه در هر بی چارگی است و خود شخص گرفتار بدان داناتر است، هنگامی که دچار آن می گردد.

با توجه به این آیات و روایات، تقیه در موارد مذکور، بدون شک و تردید جایز است. پس بر انسان مؤمن است که حفظ جان و دفع ضرر را بر خود لازم دانسته و در آن تلاش نماید.<sup>۸</sup>

ص: ۳۱۴

---

۱- اصول کافی، ترجمه و شرح باقر کمره ای، ج ۴، ص ۶۵۰.

۲- همان، ص ۶۴۸.

از خصوصیات تقیه، تظاهر به کار قبیح به وسیله زبان یا عمل به اعضای دیگر است. تقیه نمودن در هر زمان و شرایطی حسن ندارد، بلکه زمان خاص و شرایط ویژه را می طلبد تا تظاهر به کار قبیح و باطل مجاز باشد. چون تقیه اظهار قبیح و باطل است، انجام آن با اختیار نیز قبیح خواهد بود.

بنابراین، باید زمینه و موقعیت طوری باشد که شخص تقیه کننده در انجام فعل قبیح، معذور باشد. شرایط و اسباب فراهم شده باید به صورتی باشد که قباحت کار برداشته شود.

شیخ الطائفه، طوسی با پیروی از استاد خویش - سید مرتضی - برای روا بودن ارتکاب به فعل قبیح، سه شرط ذکر می کند که آن شرایط عبارتند از:

۱. ترس بر جان خویش داشته باشد؛ یعنی اگر آن فعل قبیح را انجام ندهد، او را میکشند.

۲. هیچ راهی برای فرار از انجام دادن کار زشت و باطل نداشته باشد.

۳. کار قبیحی که به انجام آن مجبور شده است، از کارهایی باشد که با اجبار و ناچاری، قباحت آن برداشته شود و مصداق قبیح قرار نگیرد. (۱)

مسلم است که با وجود این شرایط، انسان مجاز به تقیه می باشد، و اگر یکی از این سه شرط منتفی شد، جواز تقیه هم منتفی خواهد بود..)

ص: ۳۱۵

---

۱- و اعلم أن فی المنکر ما یتغیر حکمه بالاکراه علیه علی بعض الوجوه، و هو ما جمع شروطاً ثلاثه: أحدها أن یخاف منه علی النفس، و الثانی: أن یكون المنکر غیر متمکن من الخلاص. و الثالث: أن یكون ما اکره علیه مما یجوز أن یتغیر قبحه بالاکراه علیه (تمهید الاصول، ص ۳۰۶؛ الذخیره، ص ۵۶۱). الخوف علی النفس و یجب أن یكون باقیه علی ما کان علیه من القبح، و لا یجوز أن یقاس الخوف علی المال و العضو الجراح علی النفس، لانه یلزم علیه أن یحسن اظهاره و آن ناله اذی قلیل من شتم و تعریف و غیره و ذلك باطل. (تمهید الاصول، ص ۳۰۶؛ الذخیره، ص ۵۶۱).

الف) شرط اول:

وقتی که انسان ترس بر جان خویش داشته باشد، هیچ شبهه ای نیست که در این حالت، کارهای نادرست، از بدی و زشتی، به خوبی و نیکویی تغییر می یابد؛ مثلا اظهار کلمه کفر آمیز، از نظر عقل و نقل قبیح است و جز با دلیل شرعی قباحت آن برداشته نمی شود و عنوان حسن پیدا نمی کند. در حالی که همه مسلمانها به حسن اظهار آن در حالتی که ترس از جان باشد، اتفاق نظر دارند. (۱)

شیخ طوسی تنها، ترس از جان را موجب تبدیل قباحت امور به حسن و نیکویی می داند. اما اگر انسان خوف بر جان خویش نداشت، بلکه ترس و خوف بر عضوی از اعضای بدن یا مجروح شدن و یا بر مال خویش داشت، در این صورت، نظر شیخ این است که قباحت کارها تبدیل به خوبی و نیکویی نمی گردد. بلکه زشتی و نادرستی ای که داشت، باقی است؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که خوف و ترس از آن امور، جانشین ترس بر نفس و جان باشد و قیاس نمودن خوف بر آن امور را با خوف بر جان درست نمی داند؛ چون لازم می آید که اظهار کفر با آزار و اذیت اندک، نیکو باشد، در حالی که چنین نیست؛ یعنی با آزار و ضرر اندک، قباحت و زشتی فعل برداشته نمی شود. (۲)م

ص: ۳۱۶

---

۱- فاما الاكراه بالخوف على النفس فلا شبهه فيه لان اظهار كلمه الكفر قبيح عقلا و سمعه و لا يجوز أن يتغير حاله من قبح الى حسن الا- بدليل شرعی و قد اجمع المسلمون على ان من خاف على النفس أن لم يظهر... انه يحسن... . (تمهيد الاصول، ص ۳۰۶).

۲- فاما بالخوف على عضو من الاعضاء او من جراحه أو على مال، فلا دليل عليه، أنه يقوم مقام

شیخ در بحث امر به معروف و نهی از منکر، می گوید: چنانکه ترس بر جان سبب سقوط وجوب و حسن امر به معروف و نهی از منکر می گردد، ترس بر مال هم موجب سقوط وجوب و حسن آن می گردد؛ چون مفسده دارد. (۱) و هر زمانی که ظن غالب برای کسی حاصل شد که با انکار منکر، ظالم مالش را از او می گیرد، وجوب و حسن با هم ساقط می شود، و همچنین است اگر بر قطع عضوی از اعضای بدن خوف حاصل شود. (۲)

: چنانکه معلوم است، شیخ در مورد اول، ترس بر عضوی از اعضای بدن و یا مال را قائم مقام و جانشین ترس بر جان نمی داند و می فرماید: ترس بر آن امور، نمی تواند علت تغییر یافتن افعال قبیح از زشتی و بدی به حسن و نیکویی باشد، اما در مورد دوم، ترس بر آن امور را به منزله ترس بر جان می داند و می فرماید: موجب سقوط وجوب و حسن امر به معروف و نهی از منکر می گردد؛ مانند خوف بر نفس.

وجه جمع بین دو کلام شیخ

شاید وجه جمع بین کلام شیخ در این دو مورد مذکور، چنین باشد که با ترس بر نفس، قبح امور برداشته می شود؛ چون حفظ جان واجب است. اما با ترس از صدمه دیدن عضوی از اعضا و یا مال، قبح بعضی از افعال برداشته نمی شود، لکن موجب جواز تقیه (که عبارت از انجام آن افعال باشد) می گردد..)

ص: ۳۱۷

---

۱- فاما اذا خاف علی نفسه او ماله او كان فيه مفسده له او لغيره فهو قبيح.... فالخوف علی المال یسقط ایضا الوجوب و الحسن لما قلناه من كونه مفسده. (الاقتصاد، ص ۲۳۸ - ۲۳۹؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۵)....

۲- و هكذا القول اذا خاف علی عضو من أعضائه أن یقطع او یضرب فانه یقبح. (تمهید الاصول، ص ۳۰۵).

پس می توان چنین نتیجه گرفت که با ترس از جان، تقیه واجب می گردد، لکن ترس از صدمه عضوی از بدن یا مال، سبب جواز تقیه می باشد. با این لحاظ، کلام شیخ تنافی ندارد و قابل جمع است.

### ب) شرط دوم:

هرگاه فرد مکره قدرت فرار از چیزی را که هراس دارد، داشته باشد، مجبور به انجام آن فعل نمی باشد؛ زیرا می تواند از ارتکاب آن شانه خالی نماید. (۱)

### ج) شرط سوم:

اکراه، یا در افعال قلبی است، یا در افعال اعضا و جوارح. آیا اکراه در هر دو مورد تحقق می پذیرد یا خیر؟ شیخ طوسیله می فرماید:

اکراه، تنها در مورد افعال جوارح و اعضا درست است و تحقق می یابد، نه در غیر آن؛ زیرا اکراه بر افعال قلوب، مقدور غیر خداوند متعال نیست و از پروردگار عالم . جلت عظمته . هم که اکراه بر فعل قبیح اصلا معقول نبوده و واقع نمی گردد. پس این مورد، خارج از بحث و محل نزاع است. (۲)

بنابراین، اکراه در مورد افعال قبیح و محترمه اعضا و جوارح تحقق می پذیرد و.

ص: ۳۱۸

---

۱- و اما الشرط الثانی، فانما اعتبرناه لانه متى تمكن من الخلاص مما يخافه لا يكون مكرهه على الفعل و لا محمولا عليه بلا خلاف. (تمهید الأصول، ص ۳۰۶؛ الذخیره، ص ۵۶۱).

۲- ... انما يصح في افعال الجوارح، و الاكراه على افعال القلوب لا يقدر عليه غير الله تعالى و هو جلت عظمته لا يقع منه اكراه على فعل القبيح فذلك خارج عن هذا الباب. (تمهید الاصول، ص ۳۰۶؛ الذخیره، ص ۵۶۱).

## تغییر احکام به وسیله اکراه بر افعال جوارح

افعال قبیح به سبب اکراه سه صورت به خود می گیرد:

۱. به سبب اکراه، حرمت افعال به وجوب تغییر می یابد.

۲. اکراه موجب تغییر افعال از تحریم به اباحه می گردد.

۳. حرمت افعال، با اکراه تغییر نمی کند، بلکه بر حرمت خود باقی می ماند. (۱)

مثال مورد اول، مانند اینکه انسان بر خوردن گوشت خنزیر و میتة و شرب خمر و غیر اینها از امور محرمة ای که اضطرار آنها را مباح می گرداند، اکراه شود. چون هر زمانی که انسان بر چیزی که از آن امور است، اکراه گردد، انجام آن بر انسان لازم می شود؛ چنانکه در صورت ضرر و دفع مضار از جان، بر انسان لازم می گردد.

بعید نیست که اکراه به اندازه و حد الجاء و اجبار نرسد، با این حال، فعل

مکره علیه واجب باشد؛ زیرا خوردن میتة از چیزهایی است که نفس را آرام می نماید

(ولو این که خوردن، منفور نفس باشد) بدین وسیله الجاء و اجبار از بین می رود. (۲)

روشن است که در حال اختیار، انجام این امور، حرام است، لکن در صورت اضطرار و دفع ضرر، حرمت آن برداشته می شود و حلال است و گاه، انجام آن واجب می گردد؛ مانند انحصار درمان مرض به این امور.

مثال موردی که حرمت آن به وسیله اکراه، تبدیل به اباحه می شود، مانند اظهار کلمه کفر است. اظهار کلمه کفر با اکراه حسن می یابد و قبح ندارد، در حالی که با.

ص: ۳۱۹

۱- و افعال الجوارح التي یصح أن یقع الاکراه علیها علی ثلاثة أقسام: أحدها أن یتغیر الی الوجوب و الثانی الی الاباحه و الثالث لا ینتقل .. بل یکون مع الاکراه محرمة. (همان)

۲- فمثال الأول اذا اکره علی اکل لحم الخنزیر .. و غیر ذلک من المحرمات التي یبیحها الاضطرار فانه ... یلزمه فعلها. (تمهید الأصول، ص ۳۰۶).

گفته شده است که امساک از اظهار کلمه کفر، عزت و تقویت دین است، به همین سبب است که امساک از اظهار، مورد ترغیب قرار گرفته است. بنابراین، اظهار کلمه در این صورت از باب رخصت و جواز است، نه واجب.

عده ای اظهار کلمه حق در نزد سلطان جائز را ملحق به همین مورد دانسته (۲) و آن را حتی با ترس بر جان، بهتر می دانند. ولکن آنچه از مذهب امامیه و گفتار آنان در وجوب تقیه به دست می آید، با این افضلیت (ادعا شده) منافات دارد.

اشکالی که مطرح می شود، این است که چگونه ترک اظهار کلمه کفر مورد ترغیب قرار می گیرد، در حالی که این امتناع، مفسده ای به دنبال دارد؟ چون لازمه آن، تحمل قتل و صبر بر آن است و صبر بر قتل، ظلم و قبیح است. پس لازم می آید که ترک اظهار کلمه کفر از جانب شخص مکره، قبیح باشد و اظهار آن، حسن و نیکو. بنابراین، ترک اظهار باید از باب وجوب باشد، نه از باب رخصت و جواز (چون موجب دفع مفسده میگردد).

شیخ به نقل از سید مرتضی در جواب این ایراد می فرماید: (۳) این ایراد وارد نیست؛ زیرا زمانی که ما به اجماع دانستیم که صبر بر قتل، افضل از اظهار سخن کفر است، قطع پیدا می نمایم که ترک اظهار سخن کفر، مفسده ای به دنبال ندارد؛ به دلیل اینکه خداوند متعال ما را در چیزی که مفسده دارد، ترغیب نمی کند.

اشکال می شود که چگونه مفسده ای نیست، در حالی که قتل، قبیح است و در.

ص: ۳۲۰

- 
- ۱- و اما ما ينتقل من التحريم الى الاباحه و الحسن، فمثل اظهار کلمه الکفر، لانه يحسن ... عند الاکراه. (همان)
  - ۲- و الحق قوم بذلك اظهار کلمه الحق عند السلطان. و جعلوا ذلك افضل. (همان).
  - ۳- ليس لأحد أن يقول كيف يرغب في ترك اظهار کلمه الکفر اعزاز للدين .... و ذلك انا اذا علمنا بالاجماع أن الصبر على القتل افضل، قطعنا بذلك على أنه لا مفسده. (تمهيد الاصول، ص ۳۰۷).



نزد فرد مکره واقع می شود و اگر ترک اظهار کلمه کفر نبود، قتل واقع نمی شد؟ (۱)

و جواب می دهند که این مورد از مفسده خارج است؛ چرا که به هر حال، قتل واقع می شود (چه اظهار کفر بنماید و یا اظهار ننماید) و یا اینکه بگوییم خداوند می داند که قتل واقع نمی شود؛ (۲) اگرچه اظهار کفر کند. شیخ بعد از بیان ایراد و جواب، می گوید: این بیانی که ما ذکر کردیم، همان کلام سید مرتضی در کتاب الذخیره است.

وی در ادامه این بحث، شیخ بر سید مرتضی اشکال می کند که بر سید لازم است آنچه را که طائفه ای از اصحاب ما (امامیه) ذکر نموده اند، مبنی بر اینکه خداوند متعال حضرت امام حسین (علیه السلام) را متعبد به جهاد نموده، با علم به اینکه او کشته می شود و امر به صبر بر آن کشته شدن نموده است را بپذیرد. در حالی که سید این را منع می کند؛ زیرا او می فرمود: صبر بر کشته شدن، جایز نیست؛ چون امکان ندارد که خداوند متعال انسان را بر چیزی که قبیح است، متعبد بنماید و قتل امام حسین (علیه السلام) بدون شک، قبیح است. پس چگونه خداوند او را متعبد بر قتل نمود؟ (۳)

خود شیخ از این ایراد پاسخ می دهد و می فرماید: (۴) امکان دارد در این مورد هم آنچه را که (از سید) حکایت کردیم، در جواب گفته شود؛ یعنی اینکه خداوند امام (علیه السلام) را امر به صبر بر جهاد نموده، نه امر به صبر بر قتل و امام (علیه السلام) را بر کشته شدن

ص: ۳۲۱

۱- فاذا قيل كيف لا تكون مفسده و القتل القبيح واقع عنده (همان)

۲- قلنا يصح تقدير خروج ذلك من كونه مفسده بان يعلم الله ان القتل يقع على كل حال او ... (همان)

۳- و يلزم عليه ما كان يمنع منه رحمه الله مما ذكره قوم من اصحابنا من أن الحسين على تعبده الله بالجهاد مع علمه بانه يقتل و امر بالصبر عليه فانه يقول ذلك لا يجوز، لانه لا يجوز أن يتعبد بالصبر على ما هو قبيح و قتله قبيح بلا شك فكيف. (تمهيد الاصول، ص ۳۰۷)

۴- لانه يمكن أن يقال عليه ما حكيناها هاهنا أن الله تعالى امره بالصبر على الجهاد دون القتل و اعلمه ذلك لعلمه أنه كان يقتل على كل حال و ان لم يجاهد، فاراد الله أن يجمع له مع ذلك فضيله الجهاد و التعبد بالصبر. (همان)

آگاه کرده است، به خاطر علم خداوند به اینکه امام(علیه السلام) به هر حال کشته می شود؛ اگرچه جهاد هم نکند. پس خداوند خواست با صبر بر جهاد، برای امام(علیه السلام) فضیلت جهاد و تعبد به صبر بر جهاد را جمع نماید و تعبد به صبر بر جهاد، تعبد به صبر بر قبیح نیست؛ چون تعبد امام(علیه السلام) تعبد به ثبات و صبر بر ثبات و پایداری است، چنانکه مجاهدان فی سبیل الله متعبد می گردند.

فرق بین امام و مجاهدان این است که امام(علیه السلام) می دانست که کشته می شود و مجاهد نمی داند که کشته می شود. (۱) همچنین است قول و گفتار درباره مولی امیرالمؤمنین عقل و علم امام به قاتل و زمان قتل و توقف امام از دفاع از نفس خویش؛ چون خداوند، امام(علیه السلام) را آگاه کرده بود به این که او به هر حال کشته می شود؛ ولو فعل ما فعل. پس امتناع ندارد که بگوییم: امام(علیه السلام) زمان قتلش را علی التعمین می دانست.

امور حرامی که قبح آن به هیچ وجه از بین نمی رود:

قسم سوم، اموری است که قبح آن به هیچ وجه تغییر نمی کند؛ حتی با اکراه و اجبار. (۲) و در صورتی که قبح آن تغییر نکرد، انجام آن جایز نخواهد بود. پس در چنین موردی، تقیه راه ندارد؛ چون اکراه یا بر نفوس و جانها تحقق می یابد و یا بر فروج و یا بر اموال و عبادات شرعیه. بنابراین، اکراه موجب تغییر و تبدیل احکام در دو مورد اخیر می تواند باشد. همان طوری که در مأكولات و مشروبات سبب تبدیل احکام و از بین رفتن قباح آنان می گردد، بر عکس دو مورد اول (نفوس و فروج)؛ زیرا اکراه، قبح را در آن موارد نمی تواند رفع کند. پس در این دو مورد، تقیه جایز نیست.

شیخ نیز اکراه در این دو مورد را درست نمی داند. برای عدم صحت اکراه بر نفوس، دلیل عقلی اقامه میکند و می فرماید: اکراه بر نفوس غیر و فعل ظلم، درست.

ص: ۳۲۲

۱- و انما الفرق بینهما انه لا اعلم انه یقتل لامحاله و المجاهد لایعلم ذلک. (تمهید الاصول، ص ۳۰۷).

۲- و اما الضرب الثالث و هو ما لایتغیر من القبح. (الذخیره، ص ۵۶۳؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۸).

نیست؛ به دلیل اینکه روا نیست که انسان به وسیله وارد نمودن ضرر بر غیر خودش، ضرر را از جان خویش دفع نماید؛ چون ترس و خوف از عقابی که انسان به سبب کشتن غیر، سزاوار آن می شود، او را از مجبور بودن و ناچار بودن، بیرون می سازد. (۱)

بنابراین، اگر کسی با اکراه، غیر را به قتل برساند، قصاص بر خود اوست، نه بر کسی که دیگری را وادار و مجبور بر انجام آن می سازد. (۲)

اگر انسان به قتل غیر تهدید گردد، یعنی تهدید شود که دیگری را به قتل برساند و اگر امتناع کند، خودش را به قتل می رساند، باز هم مجاز نیست که دیگری را به قتل برساند، و اگر مخالفت نماید و غیر را به قتل برساند، مرتکب کبیره شده است؛ به خاطر قتل نفس محترمه. ضمان در این صورت (در نزد امامیه) بر قاتل است، نه بر غیر او. (۳)

از بیان شیخ می توان چنین برداشت کرد که در نفوس غیر، تقیه جایز نیست و اکراه نمی تواند در رفع قبح، تأثیر داشته باشد؛ به دو دلیل:

۱. عقل، دفع ضرر از جان را به وارد نمودن ضرر بر غیر، جایز نمی داند.

۲. اجماع فرقه امامیه؛ چون در قتل نفس محترمه، در نزد ما (امامیه) ضمان بر قاتل است..)

ص: ۳۲۳

۱- فمثل أن يكره على النفوس و على فعل الظلم فان الواجب عليه الكف و آن قتل دونه لانه لا يجوز أن يدفع الضرر عن نفسه بادخاله على الغير لان خوفه من العقاب الذي يستحق بقتل غيره يخرج من أن يكون ملجأ. (همان)

۲- فاما القود مع الاكراه فان مذهبنا أن القود على المباشر للقتل دون المكره، و في الناس من قال على المكره دون المكره، فمنهم من اوجب عليهما و منهم من اسقط القود و حكم بالديه و لا- خلاف ان الديه على المكره لان فعل المكره (كانه فعل المكره) و كذلك القود على القتل لان القتل كانه فعله. (تمهيد الأصول في علم الكلام، ص ۳۰۸)

۳- فاما ان اكرهه على قتله فقال أن قتلته والاقتلك لم يحل له قتله و ان كان خائفه على نفسه الاقتل المؤمن لا يستباح بالاكراه على قتله فان خالف و قتل فقد اتى كبیره بقتل نفس محترمه فاما الضمان فعندنا أن القود على القاتل. (مبسوط، ج ۷، ص ۴۱)

شیخ، تقیه را در قتل نفس نیز جایز نمی داند؛ چون اگر بر آن را درست نمی داند. او می فرماید: قتل نفس، نهایت چیزی است که ترسیده می شود. (۱)

دلیل نقلی نیز گفته های شیخ را تأیید می کند؛ چنانکه امام صادق (علیه السلام) فرموده است: «همانا تقیه مقرر شده تا بدان وسیله خونها حفظ شود، پس هرگاه تقیه به خونریزی کشیده شود، تقیه ای در کار نیست.» (۲)

قرآن نیز از قتل نفس، نهی می کند و دستور خودداری از قتل نفس را می دهد: من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا؛ (۳) یعنی از این جهت نوشتیم بر بنی اسرائیل که هرکس نفسی را بکشد که او کسی را نکشته و یا فساد در زمین نکرده، چنان است که همه مردم را کشته است.

شیخ مفید علاوه بر قتل نفوس، تقیه را در موردی که موجب فساد در دین می شود نیز جایز نمی داند و می فرماید: از افعال، قتل مؤمن و آنچه که می داند طلب فساد در دین است، جایز نیست. (۴)

آیات قرآن، این گفته ایشان را تأیید می کند؛ چنانکه خداوند فرموده است: «اخرجوهم من حيث اخرجوكم و الفتنة اشد من القتل»؛ (۵) یعنی بیرون کنید آنها را از همان حیث که شما را بیرون نمودند، و فتنه بدتر از کشته شدن است.

دومین موردی که تقیه جایز نیست، تقیه بر فروج است. بیان شیخ در این مورد ۹۱

ص: ۳۲۴

---

۱- و هذا لو اكره على قتل نفسه لم يكن له أن يقتل نفسه لانه غايه ما يخافه. (تمهيد الأصول، ص ۳۰۸).

۲- عن ابي جعفر قال: انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية. (اصول كافي، ترجمه و شرح محمد باقر كمره ای، ج ۴، ص ۶۵۰).

۳- مائده / ۳۲

۴- ليس يجوز من الأفعال في قتل المؤمنين و لا فيما يعلم انه استفساد في الدين. (اوائل المقالات، ص ۹۶-۹۷).

۵- بقره / ۱۹۱

به قرار زیر است:

اما اکراه بر زنا، پس در میان مردم کسانی هستند که اکراه مرد بر زنا را متعذر میدانند؛ اگرچه درباره زنها درست است. می گویند، چون آلت با وجود ترس، انتشار نیافته، قادر بر انجام زنا در حال اکراه نمی شود و اقوی این است که اکراه بر زنا درست است؛ زیرا انتشار آلت، تابع شهوت است و شهوت، فعل خداوند است و اکراه در آن تأثیر ندارد. پس بهتر این است که اکراه بر زنا جایز باشد و فرق بین زنا و شرب خمر نباشد، همانطوری که شرب خمر با اکراه مجاز می گردد، زنا نیز با اکراه، مجاز گردد. اما مانع از ناحیه ای دیگر وجود دارد؛ زیرا بیشتر فقها می فرمایند: أباحه به وسیله اکراه بر زنا، به هیچ وجه حاصل نمی شود. بنابراین، بین زنا و آشامیدن، تفاوت حاصل می شود. (۱)

با این لحاظ، تقیه بر فروج از نظر عقل مانعی ندارد، لکن مانع آن از ناحیه شرع و فقهای دین است.

### مواردی که تقیه جایز است

مواردی که تقیه جایز است، عبارت است از عبادات، اموال، تحمل ضرر قلیل برای دفع ضرر کثیر و حفظ نفس و عرض..)

ص: ۳۲۵

---

۱- و اما الاکراه علی الزنا ففی الناس من قال ان اکراه الرجل علی الزنا متعذر لا یصح و ان صح فی المرأه، قال لان الآله لا تنتشر مع الخوف حتی يتمكن بها من الفعل عند الاکراه، و الاقوی انه یصح لان انتشار الآله تابع للشهوه، و الشهوه من فعل الله تعالی لا یؤثر الاکراه فیها، فان قیل الشهوه تبطل فی مثل هذه الحال، قیل لانسلم ذلك لانها اذا كانت من فعل الله جاز أن یدیمها علی کل حال، فالاولی ان یجوز الاکراه علی الزنا و لا فرق بینه و بین شرب الخمر، فکما جاز تغیر شرب الخمر كذلك الزنا مثله، غیر ان اکثر الفقهاء یقولون ان الاباحه لا یحصل بالاکراه علی الزنا علی وجه. (تمهید الاصول، ص ۳۰۸؛ الذخیره، ص ۵۶۴).

شیخ، تقیه در عبادات شرعیه را جایز می داند و دلیل او اجماع و عدم خلاف در جواز ترک عبادات است. کسی که ناچار و مجبور به ترک عبادات می گردد، معذور است. عباداتی مانند نماز، روزه، حج و زکات. (۱)

اما درباره اموال غیر و تناول آن از طریق ظلم و ستم، شیخ می فرماید: عقل بین قتل غیر یا بریدن بعضی از اعضای غیر، فرقی نمی بیند. (۲) یعنی از نظر عقل، تناول مال غیر از طریق ظلم، روا نیست، لکن از نظر نقل، تناول مال غیر جایز است. شیخ می گوید: ما به نقل می دانیم که انسان هنگام ضرورت و ترس بر جاننش، مجاز است که مال غیر را بدون اذن تناول نماید. به همین جهت است که فقها گفته اند: اگر راکب سفینه از غرق شدن خود و دیگران هراس داشته باشد و بداند که با تلف کردن محمولات دیگران می تواند نجات یابد، بر اوست که محمولات سفینه را بیاندازد و جانها را نجات بدهد. در این صورت، از مقوله ستم بودن بیرون می گردد؛ چون خداوند (با اضطرار) آن را اجازه داده است. (۳)

ص: ۳۲۶

---

۱- فاما العبادات الشرعیه فلا- خلاف انه يجوز ترکها عند الا-کراه و يكون المکره معذوره مثل الصلاه. (تمهید الاصول، ص ۳۰۸)

۲- فاما اذا اکره علی تناول مال غیره علی سبیل الظلم، فالعقل لا یفصل بینه و بین قتل غیره. الذخیره، ص ۵۶۳؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۸)

۳- لکن علمنا بالسمع ان الانسان عند الضروره و الخوف علی النفس أن یتناول طعام غیره من غیر اذنه فعلی هذا یجب ان یکون الاکراه مؤثره فی ذلك، و لذلك قال الفقهاء أن راکب السفینه .... (تمهید الاصول، ص ۳۰۸؛ الذخیره، ص ۵۶۳)

## آیا تقیه یک حکم عام است یا استثنا دارد؟

دو احتمال در این مسأله متصور است:

الف) تقیه یک حکم ثانوی عام است که همه افراد بشر می توانند از آن استفاده کنند؛ حتی پیامبران، مانند تقیه حضرت ابراهیم(علیه السلام) در برابر نمرودیان و همکاری حضرت یوسف(علیه السلام) با سلطان مصر.

ب) پیامبران از حکم تقیه مستثنا هستند؛ زیرا آنان مجاز به تقیه کردن نمی باشند. به خاطر وجود مانع عقلی. و گفته های حضرت ابراهیم(علیه السلام) و همکاری حضرت یوسف(علیه السلام) با مخالفان حق، از باب تقیه نمی باشد.

### نظر شیخ درباره تقیه پیامبر

شیخ، مانند اکثر مسلمانان، احتمال دوم را اختیار فرموده اند و گفته اند: پیامبر مجاز نیست تقیه نماید؛ زیرا شناخت شریعت و دسترسی به آن، انحصار به پیامبر دارد و فقط از طریق پیامبر و گفتار اوست که شناخت و دسترسی به شریعت امکان دارد. پس هرگاه تقیه برای پیامبر روا باشد، ما راهی برای علم به تکلیف و وظیفه شرعی خود نخواهیم داشت. (۱) زیرا تقیه پیامبر - چون کذب. موجب تشکیک در اخبار پیامبر می گردد. (۲) در حالی که مأمور به تصدیق خبر پیامبر هستیم و تصدیق.

ص: ۳۲۷

---

۱- فاما الرسول فانما لم تجز التقیه علیه، لأن الشریعه لاتعرف الا من جهته و لایوصل الیها الا بقوله، فمتی جازت التقیه علیه لم یکن لنا الی العلم بما کلفناه طریق. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۷)

۲- فلا یجوز علی الأنبیاء القبائح. و لا التقیه فی اخبارهم لانه یؤدی الی التشکیک. (التبیان، ج ۷، ص ۲۵۹ - ۲۶۰).

دروغگویان، قبیح است. (۱) پس کذب بر پیامبر قبیح است. همچنین اگر اعمال پیامبر وظایف شرعی ما را بیان نکند و ما را در حالت شک و جهل رها نماید، کار قبیح و خلاف حکمت ارسال رسل است. مسلماً انجام کار قبیح برای پیامبر به هیچ وجه جایز نیست. پس جایز نیست که پیامبر به خاطر تقیه، تکالیف ما را بیان نکند.

شاید اشکال شود که اگر پیامبر مجاز به تقیه نیست، گفته های حضرت ابراهیم طلا- در برابر نمرودیان چه توجیهی دارد؟ چنانکه معلوم است، بتها را حضرت ابراهیم و خود شکست، لکن آن را به بت بزرگ نسبت داد. همان طوری که خداوند در قرآن بیان کرده است: «قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا یا ابراهیم، قال بل فعله کبیرهم هذا فسئلوهم ان کانوا ینطقون» (۲) اگر این نسبت انکسار به بت بزرگ از باب تقیه نباشد، پس چگونه توجیه می شود؟

شیخ در جواب این اشکال فرموده: جواب حضرت ابراهیم طلا برای نمرودیان

به خاطر یکی از دو امر زیر است:

۱. «بل فعله» را مقید به «ان کانوا ینطقون» نموده؛ یعنی اگر بتها سخن می گویند، شکستن آنان کار بت بزرگ است، در حالی که معلوم است بتها سخن نمی گویند.

۲. حضرت ابراهیم (علیه السلام) می خواست نمرودیان را به این حالت ملزم بسازد؛ یعنی هر کس چنین اعتقادی داشته باشد، او را چنین مسأله و حالتی لازم می آید.

پس قول حضرت ابراهیم (علیه السلام) «بل فعله کبیرهم» خبر نیست، بلکه الزام است. الزام، گاهی به لفظ خبر است و گاهی به لفظ سؤال و گاهی به لفظ امر. و دیگر این که فعله کبیرهم» به تشدید لام هم قرائت شده است که در این صورت، به معنای «لعل» ۶۳

ص: ۳۲۸

---

۱- و اما خبر الرسول فانه یعلم به صدقه و لا یجوز أن یرسل الله من یکذب مما یود عنه و قد : امرنا بتصدیقہ. (عده الاصول، ج

۱، ص ۳۳).

۲- انبیاء / ۶۲-۶۳



خواهد بود. (۱)

با این بیان شیخ، احتمالات شبهه تقيه و یا کذب بودن اظهارات حضرت ابراهیم علی رفع می گردد. اما آنچه بعضی از جهال با تمسک به روایت «لم یکذب ابراهیم (علیه السلام) بثلاث کذبات، کلها فی الله» به نقل از پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) خیال کرده اند که حضرت ابراهیم (علیه السلام) سه دروغ گفته است: «بل فعله کبیرهم» (۲)، «انی سقیم» (۳) و «قوله فی ساره انها اختی» پایه و اساس ندارد.

شیخ درباره این حدیث فرموده است: سند این حدیث معتبر نیست. (۴) چنانکه صاحب بحار الانوار روایاتی را در باب عصمت انبیا در این باره نقل کرده است. (۵)

شیخ می افزاید که «انی سقیم» به معنای این است که به زودی مرخص می شوم، یا به معنای این است که به سبب گمراهی و ضلالت شما من اندوهگینم و یا اینکه به اعتقاد شما نمرودیان، من مریضم.

اما مراد از قول حضرت ابراهیم (علیه السلام) درباره «ساره» خواهر بودن در دین است، نه خواهر پدر و مادری. و توجیه «بل فعله کبیرهم» گذشت که حضرت می خواست نمرودیان را بر ضلالتشان تنبیه نماید. و همچنین است قول حضرت یوسف (علیه السلام) درباره برادرانش که «انکم لسارقون» (۶) چون در آن کلام منادی یوسف است بر اساس ظن خودش. و یا این که «انکم لسارقون» به معنای این است که شما یوسف را دزدیده بودید. (۷) پس کذب و تقيه در قاموس نبوت راه ندارد و دامن انبیا پاک است و امور قبیحه در آن راه ندارد.

سؤال دیگری که مطرح می شود، این است که بر اساس حکایت قرآن، زمانی که یوسف (علیه السلام) به خاطر تعبیر خواب ملک، از زندان آزاد شد، ملک مصر به او محبت .

ص: ۳۲۹

۱- و مافعل شیئا لاحد أمرین ... (التیان، ج ۷، ص ۲۵۹).

۲- انبیا ۶۲

۳- صافات / ۸۹

۴- همان، ص ۲۶۰.

۵- بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۷۶ - ۷۷.

۶- یوسف / ۷۰

۷- التیان، ج ۷، ص ۲۶۰.

کرد و گفت: «انك اليوم لدينا مكين امين»<sup>(۱)</sup> حضرت يوسف از او خواست او را مالك خزائن زمين قرار دهد: «قال اجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليهم»<sup>(۲)</sup> اين استدعاى حضرت يوسف (عليه السلام) چه توجهي دارد؟

جواب شيخ اين است كه حضرت يوسف (عليه السلام) از پادشاه مصر خواست تا او را مالك خزائن زمين قرار دهد تا حضرت يوسف (عليه السلام) اموال و خزائن را از غير مستحقان نگه دارد و آن را در طرق لازم و واجب صرف نمايد. چون آن حضرت به راههاى واجب، آگاه بوده است.<sup>(۳)</sup>

بنابراين، هنگامى كه امكان داشته باشد در همراهى با سلطان جائز، حق را به مستحقش برساند، همكارى با او جاز خواهد بود. با بيانى كه مطرح شد، حضرت در همراهى خویش با پادشاه مصر، تقيه نكرده است، بلكه هدف حضرت، ايصال حق به مستحق آن بوده است.

شايد بتوان گفت كه همكارى على بن يقطين به دستور امام زمان خویش نیز از همین باب ايصال حق به مستحق آن مى باشد.

### نظر شيخ درباره تقيه امام

در جواز و عدم جواز تقيه براى امام، دو نظريه است: معتزلى ها معتقدند كه امام مجاز به تقيه نيست؛ زيرا قول امام، چون پیامبر، حجت است.<sup>(۴)</sup> اما اماميه قائلند كه امام در صورت وجود اسباب تقيه و نبودن مانع، مى تواند تقيه كند.

از بيانات شيخ استفاده مى شود كه امام مجاز به تقيه است، با مساعد بودن شرايط تقيه، كه شرايط جواز تقيه براى امام بدین قرار است:..)

ص: ۳۳۰

---

۱- يوسف / ۵۴

۲- يوسف / ۵۵

۳- التبيان، ج ۶، ص ۱۵۷.

۴- أليس من قولكم: أن قول الامام حجه فى الشرائع .... (تلخيص الشافى، ج ۳، ص ۸۷).

الف) معرفت احکام و وظایف شرعی، منحصر به امام نباشد؛ یعنی به غیر از طریق امام بتوانیم به حق و حقیقت برسیم. مانند منصوص بودن امام که متوقف بر قول او نیست. زیرا می توانیم آن را از طریق عقل و پیامبر به دست بیاوریم. (۱)

ب) امام در صورتی می تواند تقيه نماید که تقيه او برای وصول به حق، مخل نباشد و اسباب تقيه هم موجود باشد. (۲)

ج) در موردی که امام تقيه می کند، دلالت قاطع و روشنی که ما را به علم برساند، وجود داشته باشد تا ما در فهم و شناخت تکلیف، درمانده نباشیم. همچنین پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) می تواند موردی را که بیانی از خودش و یا از خداوند در آن مورد وجود داشته باشد و یا دلیل عقلی بر آن دلالت نماید، فی الحال برای امتش بیان نکند. همین جهت است که پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) عمر را در مسأله کلاله حواله داد و فرمود: «یکفیک آیه الصف» و دیگری را در معرفت وضو به آیه حواله داد. (۳)

بنابراین، اگر معرفت احکام، منحصر به امام بود و یا تقيه امام برای رسیدن به حق، اخلاص به وجود آورد و یا دلیل قاطع و روشنی وجود نداشت، امام هم مانند پیامبر مجاز به تقيه نیست. (۴)

به عبارت دیگر، معیار در جواز تقيه و عدم جواز آن برای امام، حق و عدمن

ص: ۳۳۱

---

۱- و ليس العلم بان الامام منصوص عليه موقوفا على قول الامام - اذا كانت الحال في الأمام على ما صورتموه و تعينت الحججه في قوله فان التقيه لاتجوز عليه كما لاتجوز على النبي (همان)

۲- ليس يمتنع عند قوه اسباب الخوف الموجهه للتقيه. أن يتقى اذا لم تكن مخله بالوصول الى الحق و لا منفرده عنه. (همان).

۳- و انما يجوز التقيه عليه (امام) فيما يكون عليه دلالة قاطعه موصله إلى العلم، لان المكلف عله مزاحه في تكليفه و كذلك يجوز في النبي (صلی الله علیه و اله وسلم) ان لايبين في الحال لامته ما يقوم منه بيان منه او من الله او عليه دلالة عقلية و لذلك قال النبي (صلی الله علیه و اله وسلم) لعمر حين سأله عن الكلاله و احال آخر في تعرف الوضوء على الآيه. (التبيان، ج ۴، ص ۱۶۵).

۴- فما لا يعرف الا من جهته فهو و الامام فيه سواء، لا يجوز فيهما التقيه. (همان)

امکان آن است. اگر دلیل قاطع برای شناخت حق وجود داشت، امام مجاز به تقيه است، اما اگر دلیل قاطع وجود نداشت و معرفت حق منحصر به امام (علیه السلام) بود، در این صورت امام و پیامبر مساوی اند؛ یعنی چنانکه با این فرض، تقيه برای پیامبر روا نیست، برای امام نیز روا نخواهد بود؛ چون در این صورت، تقيه قبح دارد و ارتکاب فعل قبیح برای امام نیز چون پیامبر، روا نیست.

## رد اشکال جبائی معتزلی

با بیانی که در شرایط تقيه امام مطرح شد، معلوم گشت که اشکال به این که چون قول امام حجت است و گاهی معرفت حق منحصر به امام می باشد، تقيه آنان جایز نمی باشد، وارد نیست. چنانکه جبائی معتزلی این ایراد را با تمسک به آیه مبارکه «اذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم، حتی یخوضوا فی حدیث غیره» مطرح نموده است. (۱) زیرا اگر اسباب خوف موجود باشد و تقيه امام، محل به وصل به حق نباشد و معرفت آن نیز منحصر به امام نشود، تقيه امام امتناعی ندارد. در صورتی که اسباب خوف موجب تقيه موجود باشد و پیامبر همه احکام را بیان کرده و هیچ شبهه ای نمانده باشد نیز تقيه امام امتناعی ندارد. (۲)

شیخ در جواب، خطاب به معتزله می فرماید: (۳) هنگامی که اسباب تقيه وجود.

ص: ۳۳۲

- ۱- و استدلال الجبائی بهذه الآیه علی أنه لا یجوز علی الائمه المعصومین (علیهم السلام) مذهبنه التقیه و قال لانهم كانوا الحججه مثل النبی. (التیان، ج ۴، ص ۱۶۵).
- ۲- فان قيل: لو جوزنا أن النبی و قد بین جمیع الشرائع، حتی لم تبق شبهه، أكان یجوز التقیه و الحال هذه علیه التقیه فی بعض الاحکام؟ قلنا لیس یمتنع عند قوه اسباب الخوف الموجهه للتقیه .... (تلخیص، ج ۳، ص ۸۷)
- ۳- ثم یقال للمعتزله: لیس التقیه عند کم جائزه علی جمیع الامه عند حصول اسبابها و علی الامیر و الامام فان قالوا جائزه علی المؤمنین دون الامیر و الامام، قلنا ای فرق بینهم و الامیر و الامام عند کم لیس بحجه، فان قالوا بجوازها علیهما قیل لهم فالاجازه علی النبی قیاسا علی الامیر و الامام، فان قالوا: لان قول النبی حجه، قیل لهم ای تأثیر للحجه اذا لم تکن مانعه من اصابه الحق. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۸).

داشت، آیا تقیه بر تمام امت، حتی بر امیر و امام جایز است یا نه؟ اگر برای مؤمنان جایز بدانید، دون امیر و امام، می‌گوییم در نزد شما که امیر و امام، حجت نیست، چه فرقی بین مؤمنان و امیر و امام وجود دارد که مانع تقیه امیر و امام باشد؟ اگر بفرمایید برای امیر و امام هم چون مؤمنان، تقیه جایز است، می‌گوییم: پس برای پیامبر هم از باب قیاس بر امیر و امام، رواست. اگر گفتید: این قیاس، قیاس مع الفارق است، چون عدم جواز تقیه برای پیامبر به جهت حجت بودن گفتار پیامبر است، بر خلاف قول امیر و امام که حجت نیست، می‌گوییم: موقعی که تقیه مانع از اصابت به حق و مخل به طریق حق نباشد، حجت بودن تأثیری ندارد تا مانع تقیه گردد.

بعد شیخ می‌فرماید: اگر به ما از گروهی خبر دهند که حجتی در باب اخبار نقل کرده‌اند، اگر بر این گروه یک جبار ستمگری ظفر بیابد و از مذاهب آنان جويا گردد، در حالی که آن جماعت میدانند یا ظن غالب دارند که اگر مذاهب خود را چنانکه هست به او بگویند، او همه آنان را به قتل رسانده و حریم آنان را مباح می‌کند، آیا در چنین صورتی تقیه بر این جماعت جایز نیست، با اینکه حجت در گفتارشان وجود دارد؟ (۱)

پس اگر جواز تقیه بر این جماعت را منع کردید، آنچه را معلوم است، دفع کرده‌اید، و گفته می‌شود: چه تفاوتی بین این جماعت و کسانی که تعدادشان کمتر است، در روا بودن تقیه وجود دارد؟ اگر بفرمایید روا بودن تقیه برای این جماعت، ن)

ص: ۳۳۳

---

۱- و خیرونا عن الجماعة التي نقلها حجة في باب الاخبار و لو ظفر بهم جبار ظالم .. فسألهم عن مذاهبهم و هم يعلمون او يغلب في ظنونهم انهم متى ذكروها ... قتلهم و اباح حریمهم اليست التقية جائزة على هؤلاء مع أن الحجة في اقوالهم. (همان)

به علت آشکار بودن اکراه و اسباب تقیه است، اما در آن عده اندکی که شما برای آنان جواز تقیه را ادعا کرده اید (یعنی ائمه) اسباب تقیه آشکار نیست، می‌گوییم: همین خود اعترافی است از شما به آنچه ما اراده کرده ایم که عبارت از جواز تقیه است در صورت وجود اسباب آن (این اولاً) و ثانیاً ما هم در هیچ موردی نگفته ایم که تقیه برای امام، بدون سبب جایز است. پس نزاع ما و شما در ظهور اسباب تقیه بر سبیل تفصیلی و اجمالی است. (۱)

بیان شد که لازم نیست اسباب موجب تقیه برای هر فردی آشکار باشد و تمام خلق آن را بدانند؛ زیرا حال همه در اسباب تقیه یکسان نیست، بلکه متفاوت است؛ یعنی ممکن است حالتی باشد که برای بعضی موجب تقیه باشد و برای دیگری موجب تقیه نباشد. (۲)

بنابراین، امام (علیه السلام) با مساعد بودن شرایط تقیه و وجود داشتن اسباب آن می‌تواند تقیه نماید، بر خلاف پیامبر که به خاطر انحصار معرفت شریعت و احکام آن به او، مجاز به تقیه نمودن نیست. تقیه او موجب تردید در اخبار پیامبر می‌گردد که بر پیامبر، قبیح و نارواست.

### تشخیص فتوای تقیه ای امام

حال که تقیه برای امام رواست، مذهب و اعتقاد امام را چگونه و از چه راهی می‌دانیم و فتوای امام را از باب تقیه از فتوای او به غیر تقیه چگونه تشخیص

ص: ۳۳۴

- 
- ۱- فان منعوا من جواز التقیه علی ما ذکرناه دفعوا ما هو معلوم و قیل لهم ای فرق بین هذه الجماعه و بین من نقص عن عددها فی جواز التقیه. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۸).
  - ۲- و لیس کل الأسباب التي توجب التقیه تظهر لكل احد و يعلمها كل الخلق بل ربما اختلفت الحال فیها. (همان)

می دهیم و از کجا به دست می آوریم. (۱)

شیخ در جواب به این سؤال می فرماید: اگر معرفت موردی منحصر به امام باشد، تقیه برای امام جایز نیست. تقیه برای امام در موردی جایز است که حکم آن به وسیله دلایل و بینات، روشن و دلایل و قراین بر آن نصب شده باشد.

برای تشخیص فتوای تقیه امام از غیر آن، سه راه وجود دارد:

۱. کلام امام همراه دلیلی بیان می شود تا دلالت بر صدور آن از باب تقیه کند.

۲. قبلا قرینه ای را بیان می کند تا صدور کلام را به عنوان تقیه تفهیم کند.

۳. امام قرینه و دلیلی را بعد از صدور فتوا ارائه داده و بیان می کند که صدور کلام از باب تقیه بوده است (۲) تا پیروانشان دچار اشتباه و خطا نگردند.

امام (علیه السلام) هیچ موردی را بدون دلیلی که دلالت بر تقیه بودن آن کند، باقی نمی گذارد تا فتوای امام راهنمای رسیدن به حق باشد.

کسی که کلام ائمه (علیهم السلام) و روایات صادره از آنان را به نحو تقیه ملاحظه نماید، می بیند که کلام امام به یکی از این سه مورد مذکور، مقید است.

اگر قرائن و شواهد دال بر تقیه، بر اثر مرور زمان از بین رفته باشد، برای شناخت خبر امام، به عقل، کتاب، سنت و یا اجماع فرقه محققه مراجعه می کنیم. اگر موافق با آنان بود، تقیه نیست، والا- ممکن است تقیه باشد. این مسأله در باب تعارض اخبار، در علم اصول، از جمله در عده الاصول شیخ طوسی (۳) بحث شده است. ۵.

ص: ۳۳۵

---

۱- فان قيل مع تجوز التقیه علی الأمام کیف السبیل الی العلم بمذاهبه. (تلخیص، ج ۳، ص ۱۸۹)

۲- قلنا اول ما نقوله: ان الامام لا يجوز أن يتقى فيما لا يعلم الا من جهة ... و انما تجوز التقیه علیه فيما قد بان بالحجج و البينات و نصبت علیه الدلالات، حتی لا تكون فتیاه فيه مزيله الطريق اصابه الحق .... (همان).

۳- عده الاصول، ج ۱، ص ۵۳ - ۵۵.

## تشیخ کلام امام به اعتبار صدور در مجلس خوف و غیر آن

شیخ می فرماید: امام از دشمن و متهم تقیه می کند، نه از دوست و فردی که مورد وثوق است. بنابراین، هرچه در غیر مجلس خوف از امام برای دوستان و شیعیان صادر شود، مسلماً از باب تقیه نیست. و هرچه از امام در مجلس خوف صادر شده باشد؛ از قبیل فتوا دادن برای دشمن، دو احتمال دارد: ممکن است بر سبیل تقیه صادر شده باشد و ممکن است بر غیر سبیل تقیه باشد. (۱)

### خلاصه مطالب

تقیه در لغت به معنای صیانت نفس از ضرر، و در اصطلاح به معنای اظهار خلاف باطن و هماهنگی با مخالف است. مشروط به این که نهفته باطنی، حق باشد.

مشروعیت قانون تقیه همگام با آغاز نشر اسلام (خصوصاً در واقع پیش آمده برای عمار) امضا شده و مورد تأیید پروردگار متعال قرار گرفته است.

تقیه در دنباله بحث امر به معروف و نهی از منکر مطرح می شود و به اقسام مختلف: خوفی، مداراتی و ... تقسیم می گردد و آثار فراوانی از قبیل حفظ خون مسلمانان، وحدت مسلمانان و ... بر آن مترتب می باشد.

تقیه غیر از کذب و نفاق بوده و مانع از امر به معروف نیست و جزء اصول دین نمی باشد. تمام مسلمانان به جز خوارج - قائل به مشروعیت آن هستند و شیخ طوسی به هم آن را یک قانون کلی دانسته و در صورت خوف بر جان، واجب (۹)

ص: ۳۳۶

---

۱- ان التقیه انما تكون من العدو دون الولی ... فما یصدر عنهم الی اولیائهم و ... فی غیر مجلس الخوف یرتفع الشک فی انه علی وجه التقیه و ما یفتون به العدو ... فی مجالس الخوف یجوز أن یکون علی سبیل التقیه ..... (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۱۸۹)



می داند.

دلیل بر جواز تقيه، عقل و کتاب و سنت و اجماع مسلمانان می باشد. این قانون از مختصات شيعه اماميه نيست و برای همه انسانها - بجز پیامبر - جایز است. لکن شیعه به جهت پناه بردن به قانون تقيه از ستم حکام جور، به آن اشتهاار یافته، والا همه مسلمانان قائل به مشروعیت آنند.

اسباب تقيه به نظر شيخ، خوف بر جان، مال، عرض و طلب اصلاح امت است. لزومی ندارد که این اسباب، برای همه آشکار باشد؛ زیرا حالات انسانها نسبت به اسباب تقيه متفاوت است.

شرایط تقيه:

۱. خوف بر نفس داشتن.

۲. نبودن راه چاره.

۳. بودن مورد تقيه از اموری که اکراه، قبح آن را تغییر می دهد. پیامبر مجاز به تقيه نيست؛ به خاطر انحصار شريعت به او، اما امام با وجود شرایط تقيه می تواند تقيه نماید.

شرایط جواز تقيه امام:

۱. عدم انحصار معرفت احکام به امام.

۲. مغل نبودن تقيه امام به طریق حق.

۳. وجود دلالت قاطع برای علم به تکلیف.

تشخیص فتوای تقيه ای امام از غیر آن، با نصب دلایل و قراین از ناحیه خود امام ممکن می گردد.

ص: ۳۳۷



تصویر

□

ص: ۳۳۹

تصوير

□

ص: ۳۴۰

تصوير

□

ص: ۳۴۱

تصوير

□

ص: ۳۴۲

تصوير

□

ص: ۳۴۳

تصوير

□

ص: ۳۴۴



تصوير

□

ص: ۳۴۵



۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم: کفایه الأصول، نشر اسلامی، قم، ۱۳۷۲ ه. ش.
۲. آلوسی البغدادی، شهاب الدین سید محمود: روح المعانی، ۳۰ جلد، احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۵ ه. ق.
۳. ابراهیم انیس: المعجم البسیط، ۲ جلد، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی: المنتظم، ۱۰ جلد، دار المصادر، بیروت، ۱۳۵۷ ه. ق.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد: مقدمه ابن خلدون، ۲ جلد، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله: التعليقات، مکتب الأعلام، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۷. ابن عباس، عبدالله: تفسیر ابن عباس، المکتبه الشیعیه، قاهره، ۱۳۹۳ ه. ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، ۱۵ جلد، ادب الحوزه، قم، ۱۳۶۳.
۹. ابوالحسین احمد بن فارس: معجم مقاییس اللغه، ۶ جلد، مرکز النشر - مکتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه. ق.

١٠. احمد سليم سعيدان: رسائل ابن سينا، قسم التراث العربى، كويت، ١٤٠٣ هـ. ق.
١١. اصفهانى، راغب: المفردات فى غريب القرآن، دار المعرفه، بيروت.
١٢. اصفهانى، محمد حسين: نهايه الدرايه، ٦ جلد، تحقيق ابوالحسن القائمى، مؤسسه آل البيت عل لحياء التراث، ١٣٧٣.
١٣. الابى، صاعد بن محمد: الحدود و الحقايق، تحقيق حسين على محفوظ، قم، ١٣٦٢.
١٤. انصارى، شيخ مرتضى: رساله تقيه، ضميمه مكاسب.
١٥. انصارى، شيخ مرتضى: فرائد الاصول، صبا، تهران، ١٣٧٠.
١٦. ايجى، عضدالدين: المواقف فى علم الكلام، ٨ جلد، الشريف الرضى، قم، ١٣٧٣ هـ. ش.
١٧. بحراني، سيدهاشم: تفسير البرهان، ٤ جلد، اسماعيليان، المطبعه العلميه، قم، ١٣٩٣ هـ. ق.
١٨. بروجردى، حسين: حاشيه كفايه، ٢ جلد، انصاريان، قم، ١٤١٢ هـ. ق.
١٩. بى آزار شيرازى، عبد الكريم: تفسير كاشف، دفتر نشر، تهران، ١٣٦٣.
٢٠. تفتازانى، مسعود بن عمر: شرح المقاصد، ٥ جلد، شريف الرضى، قم، ١٣٧١.
٢١. جامى، عبدالرحمان: الدرر الفاخره، مؤسسه مطالعات اسلامى، دانشگاه تهران، ١٣٥٨ هـ. ش.
٢٢. جمال الدين مقداد بن عبدالله الاسدى السيورى الحلى: اللوامع الالهيه، شفق، تبريز، ١٣٩٧ هـ. ق.
٢٣. جوادى آملى، عبدالله: پيرامون وحى و رهبرى، الزهراء، ١٣٦٨ هـ. ش.
٢٤. جوادى آملى، عبدالله: شرح حكمت متعاليه، ٤ جلد، چاپ اول، الزهراء، تهران، ١٣٧٢ هـ. ش.
٢٥. حائرى، عبدالكريم: درر الفوائد، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٤٠٨ هـ. ق.
٢٦. حر عاملى، محمد بن الحسن: وسائل الشيعه، ٢٠ جلد، دار احياء التراث العربى،

٢٧. حسيني طباطبائي، مصطفى: آيات شيطاني، تهران، ١٣٦٨ هـ. ش.
٢٨. حسيني، هاشم: الإنصاف.
٢٩. حلي، حسن بن يوسف: انوار الملكوت في شرح الياقوت، دانشگاه تهران، ١٣٣٨.
٣٠. حلي، حسن بن يوسف: خلاصه الأقوال، ٦٩٣ هـ. ق.
٣١. حلي، حسن بن يوسف: كشف المراد، با تعليقه حسن زاده آملی، نشر اسلامي،
٣٢. حلي، حسن بن يوسف: مناهج اليقين في اصول الدين، دار الأسوه للطباعة و النشر، ١٤١٥ هـ. ق.
٣٣. حلي، حسن بن يوسف: نهج الحق، با تعليق عين الله حسني، دار الهجره، قم، ١٤٠٧ هـ. ق.
٣٤. خاتمي، احمد: فرهنگ علم كلام، صبا، تهران، ١٣٧٠.
٣٥. خميني، روح الله: الرسائل، اسماعيليان، تهران، ١٣٨٥ هـ. ق.
٣٦. خميني، روح الله: طلب و اراده.
٣٧. خواجه اصفهاني، اسماعيل: فوائد الرجاليه، تحقيق سيد مهدي رجالي، مبحث البحوث الاسلاميه، ١٣٧٢.
٣٨. دواني، علي: هزاره شيخ، ٢ جلد، امير كبير، تهران، ١٣٦٢.
٣٩. دهخدا، علي اكبر: فرهنگ دهخدا، سازمان لغتنامه، دانشگاه تهران، ١٣٥١.
٤٠. رشيد رضا، محمد: تفسير المنار، دار المعرفه، بيروت.
٤١. زمخشري، جارالله محمود بن عمر: تفسير الكشاف، ٤ جلد، نشر البلاغه، قم، ١٤١٥ هـ. ق.
٤٢. زنوزي، ملاعبدالله: لمعات الهيه، با مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ١٣٩٧ هـ. ق.
٤٣. سبحاني، جعفر: الملل و النحل، ٦ جلد، مؤسسه نشر اسلامي، قم، ١٤١٥ هـ. ق.

۴۴. سبحانی، جعفر: الهیات، ۲ جلد، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، قم، ۱۴۰۹ ه. ق.
۴۵. سبحانی، جعفر: شناخت محدود صفات خدا، چاپخانه علمیه، قم، ۱۳۵۷.
۴۶. سبزواری، هادی بن مهدی: اسرار الحکم، اسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ ه. ق.
۴۷. سیدرضی (سیدشریف): نهج البلاغه، نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۶ ه. ش.
۴۸. الیوری الحلّی، جمال الدین: ارشاد الطالبین، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
۴۹. شهرزوری، شمس الدین محمد: شرح حکمت الاشراف، مؤسسه مطالعات و تحقیقات، تهران، ۱۳۷۲.
۵۰. شهرستانی، عبدالکریم: نهایه الاقدام.
۵۱. شهرستانی، محمدعلی: تعالیق بر اوائل المقالات
۵۲. شهید ثانی، حسن بن زید الدین: معالم الأصول، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
۵۳. شیروانی، علی: شرح مصطلحات فلسفی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۳ ه. ش.
۵۴. صدر، سید حسن: تأسیس الشیعه، اعلمی، تهران.
۵۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم: اسفار، ۹ جلد، احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۵۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم: مبدأ و معاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
۵۷. صدوق: رساله الاعتقادات.
۵۸. طباطبایی، محمد حسین: تعلیق نهایه، فی طریق الحق، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
۵۹. طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، نشر اسلامی، قم.
۶۰. طباطبایی، محمد حسین: نهایه الحکمه، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۶۱. طبرسی، احمد بن علی: احتجاج طبرسی، انتشارات مرتضی، مشهد،

٦٢. طريحي، فخرالدين بن محمد: مجمع البحرين، ٦ جلد (در ٣ جلد)، مرتضوى، ١٣٦٢
٦٣. طوسى، محمد بن حسن: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دارالاضواء، بيروت، ١٤٠٦ هـ. ق.
٦٤. طوسى، محمد بن حسن: الرسائل العشر، مؤسسه نشر اسلامى، قم.
٦٥. طوسى، محمد بن حسن: تفسير تبيان، ١٠ جلد، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٩ هـ. ق.
٦٦. طوسى، محمد بن حسن: تلخيص الشافى، ٤ جلد، دار الكتب الاسلاميه، قم، ١٣٩٤
٦٧. طوسى، محمد بن حسن: تمهيد الأصول فى علم الكلام، دانشگاه تهران.
٦٨. طوسى، محمد بن حسن: عدّه الأصول.
٦٩. طوسى، محمد بن حسن: فهرست
٧٠. طوسى، محمد بن حسن: مبسوط، ٣٠ جلد در ١٥ جلد، دار المعرفه، بيروت، ١٤٠٩ هـ. ق.
٧١. عبد الكريم، عثمان: نظريه التكليف.
٧٢. عسقلانى ابن حجر، احمد بن على لسان الميزان، ٧ جلد، اعلمى، بيروت، ١٤٠٦ هـ. ق.
٧٣. عسكرى، ابوهلال: الفروق اللغويه، مكتب بصيرتى، قم، ١٤١٠ هـ. ق.
٧٤. علم الهدى، على بن حسين: الانتصار، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٣٧٣ هـ. ش.
٧٥. علم الهدى، على بن الحسين: الذخيره فى علم الكلام، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٤١١ هـ. ق.
٧٦. عياشى، محمد بن مسعود: تفسير عياشى، قم، ١٣٨٠ هـ. ق.
٧٧. غزالى، محمد بن محمد: تهافت الفلاسفه، نشر دانشگاهى، تهران، ١٣٦١ هـ. ش.

۷۸. فخر رازی، محمد بن عمر: التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۷۹. فخر رازی، محمد بن عمر: المطالب العالیه من العلم الإلهی، ۹ جلد، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۷ ه. ق.
۸۰. فخر رازی، محمد بن عمر: مباحث المشرقیه، ۲ جلد، بیدار، قم، ۱۴۱۱ ه. ق.
۸۱. قاضی عبدالجبار: شرح اصول الخمسه.
۸۲. قمی، شیخ عباس: مفاتیح الجنان، ترجمه مهدی الهی قمشه ای، نشر علم، تهران، ۱۳۷۰.
۸۳. کلینی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، ۶ جلد، چاپ دوم، اسوه، ۱۳۷۲ ه. ش.
۸۴. لاهیجی، عبدالرزاق: شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام (شرح قوشچی)، انتشارات مهدی، اصفهان.
۸۵. لاهیجی، عبدالرزاق: گوهر مراد، اسلامیة، تهران.
۸۶. مارتین مکدرموت: اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ه. ش.
۸۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ۱۱۱ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق.
۸۸. محسنی، محمد آصف: صراط الحق، ۳ جلد، نشر حرکت اسلامی.
۸۹. محقق، محمدباقر: اسماء و صفات الهی، ۲ جلد، اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.
۹۰. مخلوف، لوئیس: المنجد فی اللغة، انتشارات پیراسته، ۱۳۷۴.
۹۱. محلی، محمد بن احمد: تفسیر الجلالین، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۰۲ ه. ق.
۹۲. مرعشی التستری، نورالله الحسینی: احقاق الحق، ۱۷ جلد، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم.
۹۳. مستر همفر: خاطرات مستر همفر، ترجمه محسن مؤیدی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲ ه. ش.
۹۴. مسعودی، علی بن حسین: مروج الذهب، ۴ جلد، دار المعرفه، بیروت،



۹۵. مسعودی، علی بن حسین: مروج الذهب، ۲۰ جلد، با ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۹۶. مطهری، مرتضی: اصول فلسفه و روش رئالیسم (از مجموعه آثار شهید مطهری).
۹۷. مطهری، مرتضی: امامت و رهبری، صدر، قم، ۱۳۶۴ ه. ش.
۹۸. مظفر، محمدرضا: عقائد الأمامیه، مکتبه الثقافه الاسلامیه.
۹۹. معروف الحسنی، هاشم: اخبار و آثار ساختگی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ ه. ش.
۱۰۰. مفید، محمد بن محمد: الارشاد، اسلامیه، تهران، ۱۳۶۴ ه. ش.
۱۰۱. مفید، محمد بن محمد: النکت، المجمع العالمی لأهل البيت علی، قم، ۱۳۷۱ ه. ش.
۱۰۲. مفید، محمد بن محمد: اوائل المقالات، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۰۳. مفید، محمد بن محمد: شرح عقائد الصدوق.
۱۰۴. مکارم شیرازی، ناصر: پیام قرآن، ۸ جلد، نسل جوان، قم، ۱۳۷۴ ه. ش.
۱۰۵. موسوی بجنوردی، کاظم: دائره المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹ ه. ش.
۱۰۶. موسوی، عباس علی: شبهات حول الشیعہ، دار مکتبه الرسول الأکرم، بیروت، ۱۴۱۲.
۱۰۷. موسوی همدانی، سید محمد باقر: ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۰۸. موفق الدین ابی محمد عبدالله بن احمد: المغنی، ۱۴ جلد، دار الکتب العربی، بیروت.
۱۰۹. میلانی، محمدحسین: معجم الکلام، تابان، ۱۳۹۰ ه. ق.

۱۱۰. نوری، میرزا حسین: مستدرک الوسائل، ج ۳، المكتبه الاسلاميه.

۱۱۱. قسم الكلام فى مجمع البحوث الإسلاميه: شرح المصطلحات، مجمع البحوث الاسلاميه.

۱۱۲. قسم الكلام و الفلسفه: شرح المصطلحات الكلاميه، مجمع البحوث الإسلاميه، ۱۳۷۳.

۱۱۳. گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهشهای اسلامی: فرهنگنامه قرآنی، با نظارت دکتر محمدجعفر یاققی، ۴ جلد، چاپ اول، ۱۳۷۲، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.

۱۱۴. یادنامه شیخ طوسی، ۳ جلد، دانشگاه فردوسی دانشکده الهیات و معارف اسلامی مرکز تحقیقات و مطالعات، مشهد، ۱۳۵۴.

ص: ۳۵۴

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

