



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 دوم

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 رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۸	اندیشه های کلامی شیخ طوسی جلد ۲
۱۸	مشخصات کتاب
۱۸	اشاره
۲۰	فهرست مطالب
۳۳	مقدمه: شیعه و جدال احسن
۳۹	دوره اول: مناظرات مذهبی شیعه
۴۱	دوره دوم: مناظرات مذهبی شیعه (سده ۲ و ۳ ه.ق)
۵۷	دوره سوم: مناظرات مذهبی شیعه
۶۱	عدل الهی (اسحاق عارفی)
۶۱	مقدمه
۶۳	بخش اول - کلیات
۶۳	عدل در لغت
۶۵	ظلم در لغت
۶۵	عدل در اصطلاح حکما
۶۶	عدل در اصطلاح متکلمان
۶۷	عدل در فقه اسلامی
۶۸	عدل در حوزه های اجتماعی و سیاسی
۶۹	قرآن، منشأ اصلی عدل
۷۰	عدل در روایات اسلامی
۷۵	عدل تشریحی و تکوینی:
۷۵	عدل تشریحی:
۷۵	عدل تکوینی:
۷۶	عدل، یکی از اصول دین امامیه و معتزله

۷۸	بخش دوم: تبیین نظریه شیخ طوسی در مسأله عدل الهی
۷۸	تاریخچه طرح مسأله عدل
۸۰	اثبات عدالت
۸۱	عدل از صفات فعل است
۸۲	فعل و اقسام آن
۸۲	معنای فعل در لغت و اصطلاح:
۸۴	اقسام فعل:
۸۵	اقسام فعل حسن
۸۶	ارتباط عدل با قاعده حسن و قبح
۸۶	حسن و قبح عقلی
۹۰	شرط یا سبب حسن و قبح:
۹۱	مراد از حسن و قبح عقلی:
۹۲	ادله حسن و قبح:
۹۴	نفی صدور قبیح از خداوند
۹۵	۱. دیدگاه اشاعره:
۹۶	۲. دیدگاه معتزله و امامیه
۹۷	خداوند قادر بر کار قبیح است
۹۷	اشاره
۹۸	دلیل اول:
۹۹	دلیل دوم:
۹۹	دلیل سوم:
۱۰۰	خداوند، اراده قبیح نمی کند
۱۰۰	اشاره
۱۰۱	دلیل اول:
۱۰۱	اشاره
۱۰۲	تقریر برهان:

- ۱۰۵ ----- دلیل دوم: -----
- ۱۰۶ ----- دلیل سوم: -----
- ۱۰۶ ----- دلیل چهارم: -----
- ۱۰۶ ----- اشاره -----
- ۱۰۷ ----- دلایل قرآنی: -----
- ۱۱۰ ----- عدل در قرآن -----
- ۱۱۰ ----- آیاتی که مرحوم شیخ به آن استناد کرده است -----
- ۱۱۲ ----- آیات دیگری که بیانگر عدل الهی است: -----
- ۱۱۳ ----- بخش سوم -----
- ۱۱۳ ----- اشاره -----
- ۱۱۴ ----- ثبوت هدف و غرض برای افعال خداوند -----
- ۱۱۵ ----- قاعده لطف یا لزوم لطف -----
- ۱۱۵ ----- لزوم بعثت انبیا -----
- ۱۱۶ ----- تصدیق مدعیان نبوت -----
- ۱۱۷ ----- لزوم عصمت انبیا -----
- ۱۱۷ ----- امتناع تکلیف مالایطاق -----
- ۱۱۷ ----- حسن تکلیف و لزوم آن -----
- ۱۱۸ ----- وجوب انتصاف (انتقام) -----
- ۱۱۸ ----- مختار بودن انسان -----
- ۱۱۹ ----- لزوم بعث و قیامت -----
- ۱۲۱ ----- آجال، ارزاق و اسعار -----
- ۱۲۱ ----- اشاره -----
- ۱۲۱ ----- مقدمه -----
- ۱۲۳ ----- بخش اول - آجال -----
- ۱۲۳ ----- مفهوم «جل» -----
- ۱۲۳ ----- «جل» در لغت -----

- ۱۲۴ «اجل» در اصطلاح متکلمان
- ۱۲۴ تعریف اجل از نگاه شیخ طوسی
- ۱۲۵ فرق «اجل»، «موت» و «قتل»
- ۱۲۵ فرق «اجل» و «موت»
- ۱۲۶ قتل
- ۱۲۶ «اجل» در قرآن و حدیث
- ۱۲۷ وقت
- ۱۲۷ وقت در لغت
- ۱۲۷ وقت در اصطلاح
- ۱۲۷ ۱. وقت، میقات و اوقات در نگاه قرآن و حدیث
- ۱۲۷ اشاره
- ۱۲۸ «وقات» در حدیث
- ۱۲۹ توهم تناقض:
- ۱۲۹ ۲. وقت در اصطلاح علم فقه
- ۱۳۰ ۳. وقت در فیزیک و نجوم
- ۱۳۰ ۴. وقت در فلسفه
- ۱۳۱ ۵. وقت از چشم انداز عرفان و تصوف
- ۱۳۲ ۶. وقت در علم کلام
- ۱۳۳ سرنوشت مقتول، اگر کشته نشود
- ۱۳۳ قول اول:
- ۱۳۵ قول دوم:
- ۱۳۶ قول سوم:
- ۱۳۷ یک یا دو اجل؟
- ۱۳۷ استدلال قائلان به دو اجل
- ۱۳۸ پاسخ شیخ طوسی (رحمت الله علیه)
- ۱۳۸ دیدگاه شیخ طوسی

- توجیه مفسران - - - - - ۱۳۹
- دیدگاه علامه طباطبایی - - - - - ۱۴۱
- چند نکته - - - - - ۱۴۳
۱. طول عمر: - - - - - ۱۴۳
۲. پندار تناقض در آیه ای از قرآن: - - - - - ۱۴۴
۳. «جل مسمی» در قرآن: - - - - - ۱۴۵
۴. «جل» انتها: - - - - - ۱۴۵
۵. آثار مثبت مجهول بودن زمان مرگ: - - - - - ۱۴۶
۶. حیات و موت ارزشی: - - - - - ۱۴۶
۷. انواع مرگ: - - - - - ۱۴۸
- چکیده آرای شیخ طوسی درباره «جل» - - - - - ۱۴۹
- بخش دوم - ارزاق - - - - - ۱۵۰
- مفهوم رزق - - - - - ۱۵۰
- «رزق» در لغت - - - - - ۱۵۰
- «رزق» در اصطلاح متکلمان - - - - - ۱۵۱
- تعریف شیخ الطائفه : - - - - - ۱۵۱
- نظر اشاعره: - - - - - ۱۵۱
- تعریف معتزله: - - - - - ۱۵۲
- رزق در آینه قرآن و حدیث: - - - - - ۱۵۲
- دیدگاه شیخ الطائفه درباره نسبت «رزق» با «ملک» - - - - - ۱۵۲
- رزق حلال و حرام: - - - - - ۱۵۳
- آیا مال حرام، رزق است؟ - - - - - ۱۵۳
- دلایل اشاعره: - - - - - ۱۵۴
- دلایل شیخ الطائفه - - - - - ۱۵۵
- چهار مؤید در تأیید مختار شیخ - - - - - ۱۵۵
- پرهیز از حرام - - - - - ۱۵۶

۱۵۷	سخن غزالی در مراتب «حرام»
۱۵۹	«حلال» و «طیب»
۱۵۹	اموال مشتببه
۱۶۰	خاستگاه شبهه
۱۶۱	اقسام روزی
۱۶۱	رزق مطلق و معین
۱۶۲	رزق ظاهری و باطنی
۱۶۳	روزی پیش بینی شده، روزی غیر قابل انتظار
۱۶۳	روزی در طلب ما، ما به دنبال روزی
۱۶۴	رزق حسن، رزق کریم
۱۶۴	رزق در بهشت
۱۶۵	اهل معرفت و اقسام رزق
۱۶۵	بنده و آفریدگار
۱۶۵	وجوب عطای رزق بر خداوند
۱۶۶	روزی دهنده کیست؟
۱۶۸	محل تحصیل روزی
۱۶۸	ملازمه میان رازقیت و معبودیت
۱۶۹	شکرگزاری و ناسپاسی
۱۶۹	طلب روزی، فقط از خداوند
۱۷۰	وظایف اغنیا
۱۷۲	قبض و بسط روزی
۱۷۲	راز قبض و بسط روزی
۱۷۲	اشاره
۱۷۲	الف) مصلحت:
۱۷۳	ب) بغی و فساد:
۱۷۳	ج) آزمایش:

- ۱۷۴ ثروت، نشانه تکریم نیست
- ۱۷۴ کنترل جمعیت و مسأله روزی
- ۱۷۵ اسباب افزایش رزق
- ۱۷۷ دعا و افزایش روزی
- ۱۷۹ علل کاهش رزق
- ۱۷۹ الف) ناسپاسی:
- ۱۷۹ ب) کوچک شمردن نعمتها:
- ۱۷۹ ج) گناه:
- ۱۷۹ د) خوردن حرام:
- ۱۷۹ سعی و تلاش در کسب روزی
- ۱۸۰ پندار برخی از متصوفه یا متوكله
- ۱۸۳ طلب روزی و احکام پنجگانه
- ۱۸۴ روزی و زیرکی
- ۱۸۴ حرص در طلب
- ۱۸۵ سستی و کسالت در تحصیل معاش
- ۱۸۶ چکیده آرای شیخ طوسی درباره «رزق»
- ۱۸۸ بخش سوم - اسعار
- ۱۸۸ نرخ و انواع آن
- ۱۸۸ مفهوم سعر (نرخ)
- ۱۸۹ فرق «سعر» و «ثمن»
- ۱۸۹ انواع نرخ
- ۱۹۰ نرخگذاری
- ۱۹۰ نرخگذار (مسعر) کیست؟
- ۱۹۱ ارزانی و گرانی منسوب به خداوند
- ۱۹۱ ارزانی و گرانی منسوب به مردم
- ۱۹۲ چکیده آرای شیخ طوسی درباره «اسعار»

۱۹۴	ضرورت بعثت
۱۹۴	اشاره
۱۹۴	مقدمه
۱۹۵	واژه شناسی «نبی» و «رسول»
۱۹۵	نبی در لغت
۱۹۶	رسول در لغت
۱۹۷	معانی اصطلاحی نبی و رسول
۱۹۹	فرق نبی و رسول
۲۰۲	آیا نبی مانند رسول، مأمور به تبلیغ است؟
۲۰۴	ضرورت بعثت
۲۰۵	حسن بعثت
۲۰۶	دلایل ضرورت بعثت
۲۰۷	لطف در اصطلاح متکلمان
۲۰۷	وجوب لطف بر خداوند
۲۰۸	استدلال متکلمان به قاعده لطف
۲۱۰	نیاز جامعه به قانون (دلیل حکما)
۲۱۲	منکران نبوت و دلایل آنها
۲۱۳	دلایل منکران نبوت و پاسخ آنها
۲۱۷	راههای شناخت پیامبران
۲۱۷	اشاره
۲۱۸	۱. اعجاز، نخستین راه شناخت پیامبر
۲۱۸	اشاره
۲۱۹	چگونگی دلالت معجزه بر صدق مدعی پیامبری
۲۲۰	۲. گواهی پیامبران پیشین
۲۲۰	اشاره
۲۲۱	شرایط و ویژگیهای گواهی پیامبران

۲۲۲	۳. گواهی قراین و شواهد
۲۲۸	اعجاز
۲۲۸	اشاره
۲۲۸	مقدمه
۲۳۰	روش پیغمبرشناسی
۲۳۲	معجزه در لغت و اصطلاح
۲۳۵	فرق معجزه و سحر
۲۳۷	اقسام معجزه
۲۳۷	اشاره
۲۳۷	تقسیم اول:
۲۳۸	تقسیم دوم:
۲۳۹	شرایط معجزه
۲۳۹	اشاره
۲۳۹	شرط اول:
۲۴۱	شرط دوم:
۲۴۱	اشاره
۲۴۲	تبیین عادت
۲۴۳	شرط سوم:
۲۴۳	شرط چهارم:
۲۴۴	شرط پنجم:
۲۴۵	معجزه غیر پیامبران
۲۴۶	فرق معجزه و کرامت
۲۴۷	فرق کرامت با سایر خوارق عادات
۲۴۹	معجزه و قانون علت و معلولیت
۲۵۰	معجزه قولی رسول گرامی اسلامی صلی الله علیه واله
۲۵۱	اقوال در وجوه اعجاز

- ۲۵۲ معجزات فعلی
- ۲۵۳ وجوب نظر در معجزه
- ۲۵۴ عصمت
- ۲۵۴ اشاره
- ۲۵۴ مقدمه
- ۲۵۵ عصمت در لغت
- ۲۵۵ عصمت در اصطلاح متکلمان و حکمای اسلامی
- ۲۵۷ حقیقت عصمت و دیدگاههای موجود
- ۲۵۷ اشاره
- ۲۵۸ الف) لطف انگاری عصمت:
- ۲۵۹ ب) ملکه انگاری عصمت:
- ۲۶۴ ج) جبرانگاری عصمت
- ۲۶۵ مبدأ ظهور عصمت انگاری انبیا
- ۲۶۶ اقسام عصمت
- ۲۶۷ دیدگاه متکلمان در حدود عصمت انبیا از گناه
- ۲۶۷ اشاره
- ۲۶۸ الف) دیدگاه اشاعره:
- ۲۶۸ اشاره
- ۲۶۸ نقد دیدگاه اشاعره:
- ۲۶۸ ب) دیدگاه معتزله:
- ۲۷۰ ج) دیدگاه امامیه:
- ۲۷۰ د) دیدگاه شیخ طوسی:
- ۲۷۱ دلایل عصمت انبیا
- ۲۷۱ دلیل عصمت انبیا از کذب در غیر وحی و سایر گناهان
- ۲۷۲ دلیل عصمت انبیا از کذب در وحی
- ۲۷۲ دلیل عصمت انبیا از خطا و اشتباه در امر رسالت

- تفاوت تکالیف شخصی انبیا و تکالیف مربوط به وحی ۲۷۳
- دیدگاه شیخ در پیراسته بودن انبیا از خطا و اشتباه در امور عادی ۲۷۳
- استناد غیر معصوم انگاشتن انبیا به ظواهر و پاسخ شیخ ۲۷۴
- نظر شیخ در عصمت امام و ادله آن ۲۷۴
- دلیل دیگر بر عمومیت عصمت امام ۲۷۶
- دلیل نقلی بر عصمت امام ۲۷۷
- پاسخ به شبهات ۲۷۸
- غیبت ۲۸۰
- اشاره ۲۸۰
- پیشگفتار ۲۸۰
- اثبات غیبت ۲۸۲
- اثبات عصمت امام علیه السلام ۲۸۵
- رد عقیده کیسانیه (قائل به امامت محمد بن حنفیه): ۲۸۵
- رد قول ناووسیه (قائل به حیات امام صادق علیه السلام و مهدی موعود بودن او): ۲۸۵
- رد قول واقفیه (قائل به حیات و امامت حضرت موسی کاظم علیه السلام): ۲۸۶
- رد سایر فرقه ها: ۲۸۶
- غیبت، لطف است و امام، حافظ دین ۲۸۷
- ضرورت وجود امام ۲۸۸
- انحصار ائمه علیهم السلام در دوازده نفر ۲۸۹
- ولادت حضرت مهدی علیه السلام ۲۹۰
- اثبات ولادت: ۲۹۱
- مادر گرامی آن حضرت: ۲۹۱
- سال ولادت: ۲۹۲
- مسأله غیبت در امتهای پیشین ۲۹۴
- دیدار حضرت مهدی علیه السلام ۲۹۵
- نواب اربعه (نواب خاص): ۲۹۷

۳۰۰	بداء
۳۰۰	اشاره
۳۰۰	پیشگفتار
۳۰۲	خاستگاه بداء
۳۰۳	پیشینه تاریخی بداء
۳۰۴	مفهوم شناسی بداء
۳۰۴	الف) بداء در لغت:
۳۰۵	ب) بداء در اصطلاح
۳۰۷	بررسی تطبیقی معانی اصطلاحی بداء
۳۰۸	مفهوم شناسی نسخ
۳۱۲	اقسام نسخ و دیدگاههای مختلف
۳۱۳	ادله جواز نسخ
۳۱۴	فرق نسخ و بداء
۳۱۶	دیدگاههای درست درباره بداء
۳۱۶	اشاره
۳۱۶	۱. نسخ انگاری بداء
۳۱۶	اشاره
۳۱۸	بررسی تطبیقی دیدگاههای نسخ انگاری بداء
۳۱۹	۲. بداء یا دگرگونی در لوح محو و اثبات
۳۲۰	۳. بداء یا عدم احاطه قوای فلکی به تفصیل امور
۳۲۱	۴. بداء و نسبت اشیا به علل ناقصه
۳۲۲	بداء و علم خداوند
۳۲۳	بداء و مسأله قضا و قدر
۳۲۴	بداء در کجا جاری است؟
۳۲۵	قضا و حکم الهی
۳۲۷	تأثیر اعمال در سرنوشت انسان

- ۳۲۸ قرآن و تأثیر اعمال:
- ۳۲۹ روایات و تأثیر اعمال:
- ۳۳۰ آثار سازنده عقیده به بداء
- ۳۳۱ شیعه و تهمت ناروا
- ۳۳۴ فهرست اعلام
- ۳۴۵ کتاب نامه
- ۳۶۲ درباره مرکز

اندیشه های کلامی شیخ طوسی

به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی

زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)

ص: ۲

فهرست مطالب

تصویر

□

ص: ۳

تصوير

□

ص: ٤

تصوير

□

ص: ٥

تصوير

□

ص: ٦

تصوير

□

ص: ٧

تصوير

□

ص: ٨

تصوير

□

ص: ٩

تصوير

□

ص: ١٠

تصوير

□

ص: ۱۱

تصوير

□

ص: ۱۲

تصوير

□

ص: ۱۳

تصوير

□

ص: ١٤

تصوير

□

ص: ١٥

* دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل) از روزی که بشر به اندیشه و تفکر پرداخت، روشی نیز برای خود برگزید تا با آن، از عقیده و فکرش دفاع کند و در برابر تهاجم فرهنگ بیگانه، همچنان استوار بماند.

انسان در آغاز، از روی فطرت به این روش عمل می کرد، اما پس از ظهور علم منطق، آن را به صورت قواعد و قوانینی منظم به کار برد که بعدها به آن «علم مناظره»، «آداب البحث»، «جدل» و... گفتند.

کلمه «مناظره»، مشتق از «نظر» است و غرض از آن، بحث و کاوش درباره نظرات مختلف و به منظور نشان دادن حق و راه صواب است. این خود یکی از منافع حاصل از جدل است که منطقیان، آن را جزو صناعات خمس به حساب آورده اند. (۱) بنا بر مشهور، یکی از پیشروان دانش جدل و مناظره، سقراط (۴۶۹ - ۳۹۹ قبل از میلاد) بوده است که پس از او شاگردش افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۷ قبل از میلاد) برای

ص: ۱

۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله (متوفی ۴۲۸ ه.ق) منطق شفاء، تصحیح ابراهیم مدکور، (قاهره، ۱۹۶۵ م)، ص ۱۵ و ۴۹.

مغلوب ساختن سوفیستها در بحث تصدیقات و جدل و سفسطه، کتاب نوشت تا این که ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ قبل از میلاد) مجموعه ای به نام ارگانون را پدید آورد که شامل هشت رساله در مقولات و قضایا و تحلیلات اولیه یا «آنالوطیکای اول»، در تحلیل قیاس و برهان یا تحلیلات ثانویه که همان «آنالوطیکای دوم است و «طوبیقا» در جدل و روش استدلال و رد سوفسطائیان بوده است. (۱) بر همین اساس است که عارف اسرار باری، حاج ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ ه. ق) می فرماید:

ألفه الحکیم رسطاليس ميراث ذی القرنين القدیس (۲) این تألیف ارسطو، به عنوان میراث مقدسی از ذی القرنین بر جای مانده است؛ چون گویند: ارسطو منطق را به خواهش اسکندر کبیر نگاشته است و اسکندر هم در برابر این کار، معادل پانصد هزار دینار به رسم انعام به ارسطو داد و یکصد و بیست دینار، حقوق سالیانه برای او مقرر داشت.

علامه متتبع، استاد محمود شهابی و قرائن و شواهدی اقامه کرده است که منطق، پیش از طلوعش در یونان، از مشرق شرق، بویژه ایران، مهد دانش و مرکز علم و معرفت، طالع و در مظهر کتابت و تدوین و تألیف، متجلی شده است و آنگاه در فتنه اسکندر، به وسیله وی، کتب منطقی به همراه سایر نفایس علمی و مادی، به یونان منتقل شد و ارسطو از طریق کتابهای ایران، بر دانش منطق دست یافت. (۳) البته این ندیم در کتاب الفهرست و قطب الدین اشکوری در کتاب محبوب القلوب و دیگران نیز اشاراتی به این امر دارند.

علمای اسلامی و ایرانی، همچون اسلاف خود، در رشته منطق، گامهای بلندیا

ص: ۲

-
- ۱- محمدابراهیم آیتی، مقولات و آراء مربوط به آن، (دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.)، ص ۱ و ۲.
 - ۲- حاج ملاهادی سبزواری، اللئالی المنتظمه فی علم المنطق و المیزان، تهران، ۱۳۶۷ ه. ق، ص ۵.
 - ۳- محمود شهابی، رهبر خرد، (تهران، خیام، ۱۳۲۸ ش.) مقدمه، ص یا

برداشته و آثاری گرانبها و فراوان از خود به یادگار گذاشته اند. آنان هم به ترجمه منطق پرداختند و برهان و جدل و سفسطه و خطابه و شعر را «صناعات خمس» نام نهادند و هم در شرح و تقریر مقالات مذکور کوشیدند و تألیفات متعددی به اجمال و تفصیل پدید آوردند و نیز در باب مناظره که آن را «آداب البحث» نیز می گفتند، کتابها و رسایلی نگاشتند که از آن جمله، ابوسهل و ابو محمد نوبختی از بزرگان شیعه در اواخر سده سوم هجری و ابونصر فارابی، محمد بن احمد (متوفی ۳۳۹ ه.ق) و ابوبکر رازی، محمد بن زکریا (متوفی ۳۱۰ ه.ق) را باید از پیشروان این هنر دانست که برهان و استدلال منطقی را به صورتی جدید ارائه دادند.

ابوبکر محمد فقال چاچی شافعی (متوفی ۳۶۵ ه.ق)، ابی جعفر محمد نخشبی حنفی (متوفی ۴۱۴ ه.ق)، ابوزید عبدالله دبوسی سمرقندی (متوفی ۴۳۰ ه.ق)، ابوبکر احمد بیهقی (متوفی ۴۵۸ ه.ق) و ابو الحسن علی بزدوی (متوفی ۴۸۲ ه.ق) کسانی بودند که در فن جدل و خلاف، کتاب نوشتند، لکن متأسفانه آثار آنها در این زمینه از بین رفته است.

فهرست برخی از آثار نوشته شده در این باره، به ترتیب زیر است: آداب البحث، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد طوسی (متوفی ۶۷۳ ه.ق). (۱) آداب البحث، تألیف کمال الدین میثم بن علی بحرانی (متوفی ۶۷۹ ه.ق). شیخ فخرالدین طریحی، (متوفی ۱۰۸۷ ه.ق) این رساله را جزو آثار او دانسته است. (۲) آداب البحث، عربی، تألیف علامه حلی، حسن بن یوسف (متوفی ۷۲۶ ه.ق). صاحب الذریعه می گوید که نسخه ای از این رساله ضمن مجموعه ای در کتابخانه ملا محمدعلی خوانساری نجفی موجود است. (۳)۳.

ص: ۳

۱- الذریعه، ج ۱، ص ۱۴.

۲- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، (تهران، ۱۳۷۹ ه.ق)، ص ۴۹۲، ماده «مثم».

۳- الذریعه، ج ۱، ص ۱۳.

آداب البحث، عربی، از قضای عضدالدین عبد الرحمان بن احمد ایجی (متوفی ۷۵۶ ه. ق) که یک نسخه از آن در کتابخانه دانشکده الهیات مشهد^(۱) و چهار نسخه از آن در کتابخانه آیه الله مرعشی در قم موجود است.^(۲) آداب البحث، عربی، از شمس الدین محمد بن اشرف سمرقندی (متوفی ۶۰۰ ه. ق) که نسخه خطی آن در ضمیمه مجموعه شماره ۱۴۵۷۶ رضوی موجود است.^(۳) آداب البحث، فارسی، در برخی از فهرستها مؤلف آن ابن کمال، احمد بن سلیمان حنفی (متوفی ۹۴۰ ه. ق) و در بعضی از نسخه ها این رساله تألیف خواجه حسن یا خواجه حسین شاه بقال معرفی شده است.

این رساله در سالنامه پارس ۱۳۲۳ شمسی چاپ شده است و نسخه های خطی آن در کتابخانه رضوی و مجلس و ملک موجود است.^(۴) آداب البحث و المناظره، تألیف غیاث الدین منصور بن صدرالدین دشتکی (متوفی ۹۴۸ ه. ق).

آداب البحث، تألیف شیخ سلیمان بن شیخ عبدالله ماحوذی بحرانی (متوفی ۱۱۲۱ ه. ق).

آداب التخاطب، تألیف میر محمد عباس بن علی اکبر جزائری موسوی شوشتری الکهنوی (متوفی ۱۳۰۶ ه. ق).

آداب المناظره، از شیخ مهذب الدین احمد بن عبدالرضا، که آن را در سال ۵.

ص: ۴

۱- نگارنده، فهرست نسخه های خطی الهیات مشهد، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۵ شمسی) ج ۱، ص ۴۲۹.

۲- سیداحمد حسینی، التراث العربی فی خزانه المخطوطات مکتبه مرعشی، ج ۱، ص ۲۱.

۳- محمد آصف فکرت، فهرست الفبایی کتب خطی رضوی، ص ۱۰. ۴. احمد منزوی، فهرست نسخه های خطی فارسی، ج ۲/۲، ص ۱۴۹۰؛ فهرست نسخه های خطی دانشکده الهیات مشهد، ج ۲، ص ۱۵۵.

۴- احمد منزوی، فهرست نسخه های خطی فارسی، ج ۲/۲، ص ۱۴۹۰؛ فهرست نسخه های خطی دانشکده الهیات مشهد، ج ۲، ص ۱۵۵.

۱۰۸۱ ه.ق در هندوستان نگاشته است.

آداب المناظره، از مولی عبدالغفار بن محمد گیلانی دشتی، شاگرد میرداماد (متوفی ۱۰۴۰ ه.ق).

آداب المناظره، از شیخ احمد بن اسماعیل جزائری نجفی (زنده به سال ۱۱۴۹ ه.ق).

آداب المناظره، از فاضل کاشی کبیری.

آداب المناظره، از میرزا محمد تنکابنی، صاحب قصص العلماء، دو منظومه ای است که یکی از آنها مبسوط و دیگری مختصر است.

آداب المناظره، از میرفخرالدین محمد بن حسین حسینی، شاگرد میرغیاث الدین منصور دشتکی (متوفی ۹۴۷ ه.ق).

ایات الفآخره فی فن المناظره، از علامه شهرستانی، منظومه ای به فارسی در این باب.

ادب الجدل، از ابن راوندی، ابوالحسین احمد بن یحیی مروودی معتزلی.

ادب الجدل، از ابی نصر فارابی (متوفی ۳۳۹ ه.ق).

ادب النظر، از شیخ محمد رضا بن شیخ جواد شبیبی نجفی (متولد ۱۳۰۶ ه.ق).

بغیه الطلاب، از سید حیدر علی، در علم کلام و مناظره.

تحفه الأشعریه، از سید عمار علی بن نظام علی سونی پتی (متوفی ۱۳۵۳ ه.ق) در مناظره.

گذشته از آنچه ذکر شد، آثار زیادی تحت عنوان: «حل آداب البحث» و «شرح آداب البحث» نگاشته شده است که ذکر آنها از حوصله این بحث خارج است.

خلاصه آن که بعد از اسلام، مسلمانان، بویژه شیعیان، به پیروی از قرآن کریم و سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امامان بزرگوار، در میدان مناظره، مباحثه و گفت و گو با مخالفان و دشمنان دین، پیشتاز بوده و در این راه، گامهای بلندی برداشته اند و آثاری گرانبها و فراوان از خود به یادگار گذاشته اند. ما در این مختصر، کاری به تاریخ

تفصیلی مناظره نداریم و به بحث از آن در حوزه های غیر شیعی نخواهیم پرداخت، بلکه مقصود و منظور این است که بگوییم شیعه در آسیب شناسی فرهنگی و دفاع از عقیده، با منطق و جدال احسن، پیشرو بوده است و آن را فرمانی الهی می داند؛ زیرا در قرآن کریم آمده است:

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظه الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين (۱) در قرآن کریم، تصویرهایی از احتجاجات با مشرکان و کفار آمده که مشروح آنها را علامه مجلسی آورده است. (۲) بر اساس همین فرمان آسمانی بود که پیشوای عالی قدر اسلام، حضرت محمد و حضرت علی بن ابی طالب و فاطمه زهراء و ائمه اطهار و رؤسای مذهب امامیه، پیوسته در اندیشه آسیبهای دین بودند و معتقد بودند که یکی از بهترین راههای حفظ دین حق از آسیبهای وارده از سوی دشمنان داخلی و خارجی، کار، مشرکان و منافقان، شناخت این آسیبهاست و باید با گفت و گو و مناظره، آنها را رفع و دفع کرد. آنها به صحت این عمل اعتقاد داشته اند و در طول قرون و اعصار، به این شیوه عمل می کردند و مردم را به پیروی از آن، تشویق می نمودند. چنان که پیامبر اسلام فرمود: «نحن المجادلون فی دین الله علی لسان سبعین نبینا» (۳) امام ششم، حضرت صادق علیه السلام فرمود: «خاصموهم و بینوا لهم الهدی الذی انتم علیه و بینوا لهم ضلالهم و باهلوهم فی علی لیل». (۴) نکته قابل ذکر، این که از نظر قرآن، حدیث، عقل و اجماع، آن مناظره و مجادله ای مقبول است که با موازین عقلی مطابق باشد و به اصطلاح قرآن «جدال به

ص: ۶

۱- نحل / ۱۲۵

۲- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق) ج ۹ و ۱۰.

۳- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، (نجف، ۱۳۵۰ ه. ق) ص ۰.

۴- بحارالانوار، (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۶ ه. ق) ج ۴، ص ۵۹۹.

نحو احسن» باشد و شیعه نیز در طول تاریخ، به این روش متمسک بوده است، لیکن نحوه مناظره امامیه در ادوار مختلف، دارای اشکال خاصی بوده که آنها را از یکدیگر مشخص ساخته، اما از لحاظ غایت و هدف، یکسان بوده است.

دوره اول: مناظرات مذهبی شیعه

در این دوره، مباحثات شیعه متکی به نصوص قرآن بوده است و در موارد لزوم، به احادیث نبوی او نیز استناد می شد. اصولاً مناظرات در این دوره، آمیخته با فلسفه و منطق یونان نبود؛ زیرا اولاً صحابه پیغمبر و تابعین رضوان الله علیهم اجمعین، به جهت صفای عقیده و به برکت مصاحبت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و نبودن اختلاف در میان آنها و دسترسی به منبع وحی و انحصار جامعه اسلامی به عنصر عرب، نیازی به منطق ارسطویی نداشتند و استمداد از فن جدل «طویقا» در اثبات مباحث دینی، چندان ضرورتی نداشت و ثانیه، علوم خارجی و منطق یونان، هنوز در قلمرو اسلام راه نیافته بود؛ بنابراین، باید گفت که جدال اسلامی، غیر از جدل ارسطویی است؛ چون جدل ارسطویی عبارت است از قیاسی که مقدماتش از مسلمات یا از مشهورات باشد، و نتیجه هم بدهد؛ حال آن مشهورات، راست باشد یا دروغ، اما جدل و مناظره اسلامی، متکی بر آیات و روایات و عقل سلیم می باشد و دارای نتیجه ای حق و صدق است و با توجه به مناظرات پیشوای بزرگ اسلام و جانشینان و اصحاب گرامی اش، صدق این مدعا ثابت می شود.

مناظرات رسول اکرم صلی الله علیه و آله عموماً با فرق مختلف درباره توحید، عدل و معاد بوده است. جانشین بر حق آن حضرت، علی بن ابی طالب علیه السلام نیز احتجاجات بسیار داشته و اغلب آنها بر محور اثبات امامت و خلافت و دیگر موضوعات بوده است و علامه امینی در گنجینه گرانبهای خود، کتاب الغدیر به آنها اشاره فرموده است و از

بررسی آنها معلوم می گردد که اساس استدلالات آن بزرگوار، قرآن کریم و کلام سید المرسلین بوده است.

گذشته از پیامبر اسلام و علی بن ابی طالب، عده زیادی از صحابه، به پیروی از پیشوای عالی قدر خود، با مخالفان دین مبین اسلام، مناظره می کردند که مشهورترین آنها عبارتند از: عبدالله بن جعفر، عمار بن یاسر، اصبع بن نباته، قیس انصاری، عبدالله بن عباس، مالک اشتر نخعی، عدی بن حاتم طائی، بشیر بن عمرو، زمر بن زید، جریر بن عبدالله بجلی، عبدالله بن بدیل بن ورقاء خزاعی، عمرو بن حمق و... (۱) پیدا است که این امر، اختصاص به رجال شیعه نداشته، بلکه در میان زنان شیعه، بانوان سخنوری بوده اند که به هنگام بیان و دفاع از عقیده خویش و مناظره با مخالفان، دارای منطقی استوار بوده اند که از آن میان، بانوی بزرگ اسلام، حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها، حضرت زینب، دختر کبرای علی، ام کلثوم، دختر دیگر علی علیه السلام، سکینه، دختر امام حسین علیه السلام، سوده، دختر عماره بن اشتر همدانی، زرقاء، دختر عدی بن قیس همدانی، عکرشه، دختر اطروش بن رواحه، دارمیه حجونی، بکاره هلالیه، أم البراء، دختر صفوان، ام سنان، دختر خیشمه بن خرشه مذحجیه، جروه، دختر مره بن غالب تمیمی، أم معبد خزاعی و... را می توان نام برد که مناظرات آنها را فواز عاملی (۲) و ام علی مشکور (۳) و ابن طیفور (۴) به تفصیل آورده اند.

ص: ۸

-
- ۱- علامه امینی، الغدير فی الکتاب و السنه و الادب، (بیروت، ۱۳۹۷ ه. ق)، ج ۱، ص ۱۶۶ - ۲۱۳.
 - ۲- سیده زینب بنت یوسف فواز عاملی، الدر المنثور فی طبقات ربات الخدور، (چاپ بولاق مصر، ۱۳۱۲) ص ۶۰، ۹۹، ۱۸۹، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۲۱، ۳۴۸.
 - ۳- محمد الحسون، أم علی مشکور، اعلام النساء المؤمنات، (تهران، اسوه، ۱۴۱۱ ه. ق) ص ۱۳۰، ۴۵۰، ۴۲۹، ۳۶۶، ۳۳۳، ۲۸۰، ۲۵۶، ۲۱۶، ۱۶۳.
 - ۴- ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر، بلاغات النساء، (قم، بصیرتی، ۱۳۶۱ ه. ق) ص ۱۲، ۲۰، ۲۳، ۷۵، ۷۳، ۷۲، ۷۰، ۶۳، ۳۴، ۳۲، ۲۵، ۳۰.

دوره دوم: مناظرات مذهبی شیعه (سده ۲ و ۳ ه.ق)

هنگامی که آئین مقدس اسلام از مرزهای جزیره العرب گذشت و مسلمانان با اجتماع جدیدی ارتباط پیدا کردند و عناصر بیگانه؛ از قبیل: ایرانیان، رومیان، سریانیان، قبطیان، و نظایر اینها در میان آنان پیدا شد، اوضاع اجتماعی و فکری مسلمانان عوض شد و در مفاهیم الفاظ، دقت بیشتری کردند. و اظهارنظرهایی داشتند که در نتیجه آن، تحول فکری تازه ای پدید آمد. این تحول فکری، با یک زندگی سیاسی توأم بود و بسیاری از احزاب سیاسی، با توجه به اغراض شخصی، متوجه نظرات خاصی شدند؛ چنان که ابوریحان بیرونی گوید:

مسلمین از آراء ماوراء الطبیعه هندیان اطلاع حاصل کردند و تحت تأثیر آن افکار قرار گرفتند. (۱) دی بور آورده است:

ابن مقفع که در آغاز، دوست گرامی خلیل بن احمد بود، اعراب را از تمام مباحثی که راجع به زبان و منطق در زبان پهلوی وجود داشت، آگاه و بهره مند ساخت...

واشکال قیاس منطقی در شیوه بلاغت وارد گشت.... (۲) همو در جای دیگر می گوید:

مذهب متکلمان معتزلی به حد بسیاری تحت تأثیر عوامل مسیحیان قرار

ص: ۹

۱- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (متوفی ۴۴۰ ه.ق)، تحقیق ماللهند، (حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۷۷ ه.ق) ص ۲۴.

۲- دی بور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، (تهران، ۱۳۱۹ شمسی)، ص ۳۵.

گرفت. (۱) احمد امین گوید:

میان فرقه معتزله و گروه فروشیسم که از فرقه های یهود است، شباهت کامل در کار است. (۲) از آنچه گفته شد و دلایل دیگری که بیان آنها ما را از اصل موضوع باز می دارد، معلوم می گردد که اولاً، در این دوره، مسلمانان با تمدنهای جدیدی رو به رو شدند و افکار بیگانه، در میان آنها نفوذ کرد. ثانیاً، ظهور اختلافات و بروز جنگها و افراط برخی از خلفا در لهو و لعب و ظلم و تعدی حکام و تشکیل مجالس بحث و نفوذ منطق ارسطویی از راه ترجمه در قلمرو اسلامی و... موجب گردید تا زنادقه ایرادات و شبهاتی در میان مسلمانان مطرح کنند و از سوی دیگر، «مرجئه» بر روی جنایات حکام ستمگر، پوشش اندازند و نیز «خوارج»، ملت اسلام را تکفیر کنند و بازرگانان حدیث، از راه جعل احادیث، به امیال مادی خویش رسند.

در اعماق این بیابان وحشتناک افکار و عقاید پراکنده، خورشیدی تابید و مدرسه ای را به پا داشت که راه را از چاه و هدایت را از ضلالت جدا ساخت. پیروان این مدرسه، با نظمی تازه و نیرومندی، درصدد برآمدند تا عنصر افراط و تفریط را از میان مسلمانان دور سازند و با مناظرات قوی خود، دامن اسلام را از شبهات مطرح شده پاک سازند.

مؤسسان این مدرسه، عالم آل محمد، حضرت امام محمد باقر (۵۹-۱۱۴ ه. ق) و حضرت امام جعفر صادق علیهما السلام (۸۳-۱۴۸ ه. ق) بودند. این دو امام همام، به

ص: ۱۰

۱- همان، ص ۴۲.

۲- احمد امین مصری، پرتو اسلام، ترجمه عباس خلیلی اقدام (تهران، اقبال، ۱۳۳۷ شمسی) ج ۱، ص ۳۳۵

خوبی دریافتند که خطر بزرگی، عالم اسلام را تهدید می کند و اگر یک نهضت علمی و عقلی پدید نیاید، درخت توحید، خشک خواهد شد؛ لذا در اندیشه احقاق حق و دفاع از اسلام و پاسخ گفتن به اشکالات و اعتراضات برآمدند و مدرسه ای تأسیس کردند که پیروانش دارای روشی متوازن، منسجم، منطقی و عقلی بودند و در نهضت علمی و فلسفی اسلام، سهم بزرگی بر عهده داشتند.

آنان حامل لوای شریعت و حافظ گوهر گرانبهای ولایت بودند. پیوسته در صدد شناسایی آسیبهای دینی بودند که از سوی غلات، معتزله، متصوفه، مرجئه، خوارج، اشاعره و دیگر فرقه ها، فضای پاک جهان اسلام را آلوده می کرد. با بدعت گذاران به گفت و گو می نشستند و با منطقی استوار و دلایلی کامل و قوی، با آنها مناظره می کردند.^(۱) ابن ندیم، نخستین کسی را که به روش متکلمان، مطابق عقاید امامیه، با ادله عقلی و براهین نظری، با مخالفان به احتجاج پرداخته، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم تمار^(۲)، از متکلمان نیمه دوم قرن دوم هجری و از موالی زادگان کوفه می داند. جد او «ابوسالم میثم تمار» از ایرانیان کوفه و از اجله اصحاب حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام بوده است که عبیدالله بن زیاد، ده روز قبل از آن که حضرت امام حسین علاء به عراق وارد شود، او را در کوفه به قتل رساند. ابوالحسن میثمی نیز از متکلمان طبقه اول شیعه و معاصر ابوالهذیل علاف (متوفی ۲۲۷ ه. ق) و نظام (متوفی ۲۲۱ ه. ق) بود. او در فن جدل و آداب مناظره، بسیار قوی بوده و با معتزله زمان خود، مناظراتی داشته است و کتابهایی در اثبات عقیده خویش نگاشته است که در آنها به رد شبهات مخالفان پرداخته است. از جمله آن آثار، الامامه و الاستحقاق است. مؤلفان اسلامی؛ از جمله: ابوالعباس نجاشی، شیخ طوسی، سمعانی، علامه

ص: ۱۱

۱- محمد ابوزهره، الامام الصادق لا حیاته و عصره، آراؤه و فقهه، (چاپ قاهره)، ص ۱۰۸.

۲- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (متوفی ۳۸۰ ه. ق)، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، (تهران، اسدی، ۱۳۹۰ ه. ق) ص ۲۲۳.

حلی، قاضی نورالله شوشتری و دیگران، احتجاجات او را به تفصیل و اجمال، آورده اند. (۱) محدث قمی آورده است:

روزی ابوالحسن میثمی در اثبات کمال که از شروط امامت است، به ابوالهذیل علاف معتزلی گفت: آیا می دانی که ابلیس، پیوسته مردم را از انجام هر خبری باز می دارد و به ارتکاب هر شری و می دارد؟ ابوالهذیل گفت: آری. میثمی گفت: پس ابلیس به تمام وجوه خیر و شر، آگاه است. ابوالهذیل گفت: آری. میثمی پرسید: آیا خلیفه ای را که تو بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله می شناسی و به او اقتدا میکنی، بر تمام وجوه خیر و شر، محیط است؟ ابوالهذیل پاسخ داد: نه. میثمی گفت: پس به اقرار خودت، شیطان را از امام خویش دانایتر می دانی! ابوالهذیل شرمنده و محکوم شد. (۲) دیگر از شاگردان این مدرسه، ابومحمد، هشام بن حکم (متوفی ۱۹۹ ه. ق) است. اگر ابوالحسن میثمی، اولین کسی است که به روش متکلمان، با ادله عقلی با مخالفان احتجاج کرده، هشام بن حکم، نخستین کسی است که با ادله عقلی و براهین نظری، مبحث امامت را مستقلاً مورد بحث قرار داد و با متکلمان بزرگ معاصر خود، به مناظره برخاست و در مجالس مناظره ای که یحیی بن خالد برمکی تشکیل می داد، به عنوان دبیر این جلسات و ریاست علمی و اداره آن مجالس شرکت می کرد. (۳)

ص: ۱۲

-
- ۱- اقبال آشتیانی، عباس بن محمد علی (متوفی ۱۳۳۴ شمسی)، خاندان نوبخت، (تهران، طهوری، ۱۳۴۵ شمسی) ص ۸۰ - ۸۱.
 - ۲- محدث قمی، عباس بن محمد رضا (متوفی ۱۳۵۹ ه. ق)، الکنی و الالقاب، (نجف، مطبعه حیدریه، ۱۳۸۹ ه. ق) ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.
 - ۳- شیخ طوسی، محمد بن حسن (متوفی ۴۶۰ ه. ق)، اختیار معرفه الرجال، (مشهد، دانشکده الهیات، ۱۳۴۸ شمسی)، ص ۲۵۵ به بعد.

هشام بن حکم، از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام و از متکلمان بزرگ شیعه که در مناظره، بسیار نیرومند و حاضر جواب بود. در روزگاری که فرقه های مذهبی و کلامی فراوانی پدید آمده بود، او با آنها مجادله و احتجاج می کرد و همه را محکوم می نمود(۱)، تا آن جا که رجال نامی و بزرگی که به مناظره و جدل معروف بودند، در برابر هشام، احساس ضعف می کردند.

هشام بن الحکم با عبدالله بن یزید کوفی أباضی، ضرار بن عمرو ضبی، هشام بن سالم جوالیقی، عمرو بن عبید، یحیی بن خالد برمکی، شامی متکلم، نظام معتزلی، جاثلیق و بسیاری دیگر مناظره داشته و تفصیل این مناظرات را در مروج الذهب(۲)، کتاب هشام بن الحکم(۳)، احتجاج طبرسی(۴)، بحار الانوار مجلسی(۵)، مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری و غیره می توان دید.

بی مناسبت نیست که چند نمونه از مناظرات کوتاه هشام آورده شود:

روزی ابو عبیده معتزلی به هشام بن حکم گفت: «دلیل صحت اعتقاد ما این است که عد ما زیاد است و پیروان شیعه اندک هستند.» هشام گفت: این ایراد تو تنها بر ما وارد نیست، بلکه بر حضرت نوح علیه السلام نیز اعتراض داری؛ زیرا آن حضرت، سالیان دراز، شب و روز، مردم را به حق دعوت کرد، لکن جز عده معدودی، کسی به او ایمان نیاورد. حال اگر ایراد تو وارد باشد، لازم می آید که منکران حضرت

ص: ۱۳

۱- عبدالله نعمه، فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، تبریز، ۱۳۴۷ شمسی)، ص ۵۸۸ - ۵۹۳.

۲- مسعودی، علی بن حسین (متوفی ۳۴۶ ه. ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، (بیروت، دارالاندلس، ۱۳۸۵ ه. ق) ج ۳، ص ۱۹۴ و ۳۷۲.

۳- عبدالله نعمه، هشام بن الحکم، استاذ القرن الثانی فی الکلام و المناظره، (مصر، ۱۳۷۸ ه. ق)، ص ۲۰۷ - ۲۲۲.

۴- الاحتجاج علی اهل اللجاج، ص ۱۹۹ - ۲۰۰.

۵- بحار الانوار، ج ۹ و ۱۰، کتاب الاحتجاجات.

نوح علیه السلام بر حق باشند و حضرت نوح و پیروانش، باطل! ابو عبیده ساکت شد و دیگر چیزی نگفت. (۱) روزی در مجلس مناظره، از گروهی از متکلمان پرسید: آیا خداوند، حضرت محمد صلی الله علیه و آله را با نعمت تمام و کامل، به نبوت مبعوث کرده است یا نه؟ گفتند: آری، بعثت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله حاوی تمام کمالات و نعمتها بوده است. هشام پرسید: اگر نبوت و خلافت، هر دو در یک خانواده جمع می شد، کاملتر از این نبود تا در یک خانواده، فقط نبوت باشد؟ متکلمان گفتند: اگر نبوت و خلافت در یک خانواده باشد، کاملتر است. هشام گفت: پس چرا شما خلافت را از خاندان پیغمبری صلی الله علیه و آله دور ساختید و هنگامی که خلافت به بنی هاشم رسید، شما به روی آنان شمشیر کشیدید؟ آنها از جواب، عاجز گشته، محکوم شدند. (۲) هشام بن الحکم، علاوه بر مباحثاتی که درباره اثبات توحید و امامت و رد شبهات مخالفان داشته، کتابهایی نیز در این زمینه نگاشته که از آن جمله است: الإمامه، الدلالات علی حدوث الأشياء، الرد علی الزنادقه، الرد علی أصحاب الاثنین، التوحید، الرد علی هشام الجوالیقی، الرد علی اصحاب الطبايع، الرد علی من قال بأمامه المنضول، اختلاف الناس فی الإمامه، الوصیه و الرد علی من أنکرها، فی الجبر و القدر، الحکمین، الرد علی المعتزله فی امر طلحه و الزبیر، الرد علی ارسطاطاليس فی التوحید و... (۳) دانشمند برجسته دیگری که در این دوره می زیسته و به آسیبهای دینی، کاملاً واقف بوده و در رد آنها کوشیده است، ابو جعفر، محمد بن نعمان، معروف به مؤمن الطاق است. او از قدمای شیوخ شیعه و از متکلمان بزرگ امامیه در سده دوم هجری و از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام بوده است و با ابوحنیفه و رؤسای معتزله و خوارج، مناظرات بسیار و در تأیید مذهب شیعه و اثبات امامت و ولایت حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام، احتجاجاتی داشته و کتابهایی نگاشته است که از آن

ص: ۱۴

۱- بحار الانوار، (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲- بحار الانوار، (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳- بحار الانوار، ج ۹ و ۱۰.

جمله است: الإمامه، المعرفة، الرد على المعتزله في امامه المفضول و... (۱) متکلم دیگری که در این دوره می زیسته، ابوجعفر، محمد بن خلیل (جلیل) سگاک، شاگرد هشام بن حکم است. سگاک از متکلمان بزرگ امامیه در نیمه اول قرن سوم هجری بوده است و با ابوجعفر، محمد بن عبدالله اسکافی (متوفی ۲۴۰ ه. ق) و جعفر بن حرب (متوفی ۲۳۶ ه. ق) مناظراتی داشته است. کتابهای: المعرفة الاستطاعه، الإمامه و الرد علی من أب وجوب الامامه بالنص (۲) (۲) از اوست.

یونس بن عبدالرحمان قمی (متوفی ۲۰۸ ه. ق) نیز از اصحاب حضرت صادق و امام موسی الکاظم و حضرت رضا علیهم السلام و از بزرگان روات و محدثان و مؤلفان جهان تشیع بوده است.

ابن ندیم، وی را علامه زمانش دانسته (۳) نجاشی، او را ستوده است. (۴) شیخ طوسی گوید: یونس بن عبدالرحمان، هم ردیف سلمان فارسی و مورد تأیید معصوم است و بیش از سی کتاب در اثبات امامت و رد غلات و دیگر مباحث نگاشته است (۵) که از آن جمله است: الامامه، الرد علی الغلاه، البداء، المثالب و غیره.

خلاصه آن که یکی از روات و محدثانی که از هشام بن حکم استفاده حدیث و روایت کرده است، همین یونس بن عبدالرحمان است؛ لذا او را از شاگردان هشام دانسته اند.

ابوالحسن علی بن منصور کوفی (متوفی اوایل قرن سوم ه. ق) نیز از اصحاب هشام بن حکم بوده و در امامت و توحید، التذییر فی التوحید و الامامه را نگاشته است. (۶)

ص: ۱۵

۱- شیخ طوسی، الفهرست، (مشهد، دانشکده الهیات، ۱۳۵۱ شمسی) ص ۳۵۵.

۲- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (متوفی ۵۸۸ ه. ق)، معالم العلماء، (نجف، مطبعه الحیدریه، ۱۳۸۰ ه. ق) ص ۹۵.

۳- الفهرست، ص ۲۷۶.

۴- نجاشی، احمد بن علی (متوفی ۴۵۰ ه. ق)، رجال نجاشی، (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ه. ق) ص ۴۴۶.

۵- طوسی، الفهرست، ص ۳۶۶.

۶- رجال نجاشی، ص ۲۵۰؛ رجال کشی، ص ۲۵۶.

ابوالأحوص، داوود بن اسد مصری، از متکلمان و فقهای اصحاب حدیث و مؤلفان شیعه در قرن سوم هجری بوده (۱) و نجاشی، او و پدرش را ثقه دانسته است.

ابومحمد، حسن بن موسی نوبختی، در نجف اشرف، هنگامی که به قصد زیارت آمده بود، ابوالأحوص مصری را ملاقات، و از او اخذ علم نموده (۲) او به آسیب های اجتماعی، کاملاً واقف بود و بدین منظور، در دفاع از امامت و ولایت، آثاری پدید آورد که از آن جمله است: فی الإمامه علی سائر من خالفه من الأمم و مجرد الدلائل و البراهین (۳) ابومالک، ضحاک حضرمی کوفی (متوفی اواسط سده دوم ه.ق)، از اعراب کوفه و از متکلمان و محدثان مورد ثقه و اعتماد است و بسیاری از ارباب رجال، او را توثیق نموده اند. زمان امام صادق علیه السلام را درک کرد و از اصحاب حضرت موسی بن جعفر بود (۴) و از آن حضرت روایت نمود. او کتابی در توحید دارد به روایت از علی بن حسن طاطری فقیه (۵) ابوجعفر، ابن قیمة رازی، محمد بن عبدالرحمان بن قبه (متوفی اوایل قرن چهارم ه. ق) از متکلمان بزرگ شیعه، در ابتدا جزء معتزله بود و سپس از آن فرقه رو گردانید و به مذهب شیعه امامیه گروید. او از شاگردان ابوالقاسم کعبی بلخی (متوفی ۳۱۹ ه. ق) بود و سپس از معارضان او شد. در اثبات امامت، موافق عقیده امامیه، کتابهایی نگاشته است که از آن جمله است: الإنصاف فی الإمامه، المستثبت نقض کتاب ابي القاسم البلخی، الرد علی الزیدیه، الرد علی ابي علی الجبایی، المسأله المفرده فی الامامه (۶) و التعریف (۷) (در امامت).

ص: ۱۶

-
- ۱- رجال ابن داود، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.) ص ۲۵۱.
 - ۲- طوسی، الفهرست، ص ۳۶۹.
 - ۳- رجال نجاشی، ص ۱۵۷.
 - ۴- رجال ابن داود، ص ۱۴۳ و ۲۹۱.
 - ۵- رجال نجاشی، ص ۲۰۵.
 - ۶- رجال نجاشی، ص ۳۷۵؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۵.
 - ۷- میرزا محمدعلی مدرس (متوفی ۱۳۷۳ ه. ق)، ریحانه الادب، ج ۸، ص ۱۵۰.

از میان این آثار، کتاب الانصاف که در امامت است، از همه مشهورتر می باشد و فضیلتی امامیه از آن، مطالب بسیار نقل کرده اند؛ از جمله: شیخ صدوق در کمال الدین و سید مرتضی در کتاب شانی و فصول و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه و دیگران. (۱) ابو عبدالله، محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی، از متکلمان برجسته شیعه در اوایل سده چهارم هجری قمری و از معاصران ابوعلی جبایی (متوفی ۳۰۳ ه.ق) بوده است. اصل او از جرجان است و ساکن اصفهان بود. در آغاز، پیرو معتزله بود و سپس به عقیده امامیه گروید و قدر و منزلت بزرگی داشت (۲). با ابوعلی جبایی در باب امامت و اثبات آن، در حضور ابو محمد قاسم بن محمد کرخی مناظره می کرد. (۳) راجع به امامت و دیگر مسائل کلامی، کتابها نگاشته که از آن جمله است: الجامع در مباحث کلامی که تألیف بزرگی بود، المسائل و الجوابات (در امامت)، موالید الائمة طلا و نقض الإمامه علی ابی علی که موفق به اتمام آن نگردیده است. (۴) تنها متکلمان شیعه عهده دار کرسی مناظره نبودند، بلکه در این دوره و دیگر ادوار تاریخ تشیع، گروهی از فقها و محدثان امامیه، به تهاجم فرهنگی بیگانه توجه کامل داشتند و به مناظره می نشستند و شبهات مطرح شده توسط دشمنان و کژاندیشان را با زبان و قلم، پاسخ می دادند که از آن جمله است: زراره بن أعین شیبانی (متوفی ۱۵۰ ه. ق) که از راویان امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام بود.

او از رجال برجسته فقه و حدیث و از اصحاب اجماعه و فقیه ترین ایشان بود. زرارهد.

ص: ۱۷

-
- ۱- مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۱۹۴.
 - ۲- رجال نجاشی، ص ۳۸۰.
 - ۳- ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۶.
 - ۴- طوسی، الفهرست، ص ۳۶۹؛ رجال نجاشی، ص ۳۸۱؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۶؛ احمد بن خالد برقی (متوفی ۲۷۰ ه. ق)، رجال برقی، (دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ شمسی) ص ۴۲.

در علم قرائت و فنون شعر و ادب و کلام نیز اطلاعات کافی داشت، لکن تخصص وی در فقه بود؛ لذا امام صادق علیه السلام مرد شامی را برای مناظره در فقه، به زراره ارجاع فرمود. او دارای کتابی در تحقیق استطاعت و جبر بود. (۱) ابان بن تغلب بن رباح ابوسعید بکری جزیری (متوفی ۱۴۱ ه. ق)، حضرت امام زین العابدین را ملاقات کرد و از اصحاب حضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهما السلام بود و از این دو بزرگوار، حدیث نقل می کرد (۲). او در علم تفسیر، حدیث، فقه، لغت، علم القرائت، ادب و نحو، برجسته بود. حافظ سی هزار حدیث از حضرت صادق علیه السلام بود و امام ششم علیه السلام به او عنایتی خاص داشت هرگاه خدمت آن حضرت می رسید، امر می فرمود، برای او وساده پهن کنند.

حضرت امام محمد باقر به او فرمود: در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا ده و با اهل مدینه مناظره کن که دوست دارم در میان شیعه من، مانند تو را ببینند. هرگاه به مدینه وارد می شد، مردم برای استماع حدیث و استفاده از بیانات او، جایگاه مخصوص پیغمبر صلی الله علیه و آله را در مسجد برای او خالی می کردند و به قدری جمعیت در مسجد ازدحام می کرد که جای خالی باقی نمی ماند.

او دارای کتابهایی است که از جمله آنهاست: معانی القرآن، القراءات، من الأصول فی الروایه علی مذهب الشیعه، صقین، الفضائل و تفسیر غریب القرآن که شاید همان معانی القرآن باشد. (۳) ابوالصبح، ابراهیم بن ثعیم عبد نانی، از اصحاب امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام بود. گویند حضرت جواد را نیز درک کرد. مردی جلیل القدر و ثقه و باریک اندیش بود. امام ششم علیه السلام درباره او فرمود: ابراهیم بن نعیم، مستقیم

ص: ۱۸

-
- ۱- محمد بن حسن حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴ ه. ق)، أمل الآمل، (بغداد، مکتبه الأندلس، ۱۳۸۵ ه. ق)، ج ۲، ص ۲۷۸؛ رجال نجاشی، ص ۱۷۵؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۴۱.
 - ۲- طوسی، الفهرست، ص ۵.
 - ۳- رجال نجاشی، ص ۱۰-۱۳؛ طوسی، الفهرست، ص ۵؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۷۶.

است و هیچ انحرافی در او دیده نمی شود. او را کتابی است که بسیاری، از آن کتاب نقل کرده اند.^(۱) ابواسحاق، ابراهیم بن محمد بن سعید ثقفی کوفی (متوفی ۲۸۳ ه. ق)، از احفاد سعید بن مسعود، عموی مختار است. ابتدا زیدی مذهب بود و سپس قائل به امامت ائمه اطهار طلا گردیده و حدود پنجاه کتاب در خصوص امامت و دفاع از حریم تشیع نگاشته است که بیشتر آن کتابها را شیخ طوسی رحمه الله علیه نام برده است^(۲) و از آن جمله است: المعرفه که در آن، مناقب ائمه علیهم السلام و مثالب دشمنان را نگاشته است.

او در این کتاب، با صراحت تمام، پرده از روی بسیاری اسرار برداشته و مسائل مربوط به امامت را بدون تقيه نوشته است. چون این کتاب را بدون ترس و تقيه تألیف کرد، کوفیان آن را گران دانستند و مصلحت در نقلش ندیدند. ابراهیم پرسید:

کدام یک از شهرها بیشتر شیعه گریز است؟ پاسخ داده شد: اصفهان. سوگند یاد کرد که این کتاب را جز در آن شهر، نقل نخواهم کرد. آنگاه به اصفهان رفت و آن کتاب را برای مردم قرائت و روایت کرد و در آن جا سکونت اختیار نمود. گروهی از اهل قم؛ از جمله احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفی ۲۷۰ ه. ق) نزد او رفتند و از او خواستند تا به قم آید و او نرفت.

کتاب ارزنده دیگری از این دانشمند نامی اسلام و آسیب شناس برجسته برجای مانده است به نام الغارات که در آن، به ذکر غارتهایی که بعد از جنگ نهروان به قلمرو ولایت و امامت علوی حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام از طرف معاویه شده، پرداخت؛ لذا نام آن را الغارات نهادند. خوشبختانه این کتاب به وسیله استاد محترم و دانشمند محقق، مرحوم دکتر جلال الدین محدث ارموی له تصحیح و چاپ شده است.^(۳) فقیه و محدث دیگری که به مناظره و دفاع از امامت برخاست، ثقه الاسلام ۶.

ص: ۱۹

۱- رجال نجاشی، ص ۱۹؛ طوسی، الفهرست، ص ۳۷۵؛ رجال کشی، ص ۳۵۰.

۲- الفهرست، ص ۱۷.

۳- طوسی، الفهرست، ص ۱۶؛ رجال نجاشی، ص ۱۶.

ابی جعفر، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (متوفی ۳۲۸ ه. ق) بود که در احیای فعالیت تبلیغی شیعه، سهم بزرگی بر عهده داشت و کتاب گرانقدر او کانی در اشاعه و انتشار مذهب تشیع، بسیار مؤثر بوده است. خانه شیخ کلینی، محل تجمع دانشمندان و مجلس مذاکرات و مباحثات و مناظرات دینی بود.^(۱) در این جا نباید از آل نوبخت غفلت کرد و ذکر بی‌میان نیاورد. ابوسهل، اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت (۲۳۷-۳۱۱ ه. ق) که روزگار او مقارن با ایام غیبت صغری بود؛ از بزرگان شیعه و از مشاهیر متکلمان فرقه امامیه و عالمی زیرک و فعال و حافظ اصول مذهبی فرقه امامیه و مدافع آن بوده است. گذشته از لحاظ سیاسی و دنیایی، از نظر دینی نیز اوقات خود را در رد و دفع مخالفان و احتجاج با ایشان می‌گذرانید. قسمت عمده زندگانی خویش را صرف تحصیل و تألیف علم کلام و دفاع از امامیه نمود و در تأیید مذهب شیعه و رد اعتراضات مخالفان و بیان مسائل کلامی، حدود چهل اثر داشت که از جمله آنهاست: کتابی در رد غلاه، رد واقفه، رد محمد بن ازهر (در امامت)، رد بر عیسی بن آبان، رد جبریه، رد یهود، رد این راوندی، کتابی در توحید، کتابی در احتجاج نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، الجمل (در امامت)، الانوار (در تاریخ ائمه علیهم السلام)، الاستیفاء، التنبیه و....^(۲) ابومحمد، حسن بن موسی نوبختی (متوفی بین سالهای ۳۰۰ و ۳۱۰ ه. ق)، پسر خواهر ابوسهل نوبختی بود که قبلاً از او یاد کردیم. ابومحمد، از فلاسفه و متکلمان و ادبا و آگاه به آرا و ادیان و ملل و نحل بوده است و گروهی از مترجمان کتب فلسفه؛ همچون ابوعثمان دمشقی، سعید بن یعقوب (متوفی اواسط سده چهارم هجری) که یکی از مترجمان علوم یونانی به عربی بود، و ابویعقوب، اسحاق^۷.

ص: ۲۰

۱- مامقانی، عبدالله بن محمد حسن (متوفی ۱۳۵۱ ه. ق)، تنقیح المقال فی أحوال الرجال، (نجف، مطبوعه مرتضویه، ۱۳۵۲ ه. ق)

ج ۱، ص ۳۸.

۲- رجال نجاشی، ص ۳۱؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۵؛ طوسی، الفهرست، ص ۵۷.

بن حنین (متوفی ۲۹۸ ه. ق) از مشاهیر مترجمان علوم یونانی و از ریاضیدانان عصر خود و ابوالحسن ثابت بن قره حرانی (متوفی ۲۸۸ ه. ق) از مترجمان و منجمان و طبیبان و... در منزلش جمع می شدند.

او در فنون مختلف، حدود چهل کتاب نوشته است که بزرگترین و مشهورترین آنها، کتاب الآراء و الدیانات است که نجاشی این کتاب را نزد شیخ مفید خوانده و از او اجازه روایت آن را گرفته است. مورخ و ادیب و متکلم برجسته، مسعودی، علی بن حسین (متوفی ۳۴۶ ه. ق) که از معاصران ابو محمد نوبختی بوده، کتاب الآراء و الدیانات نوبختی را در اختیار داشته و در کتاب مروج الذهب از آن نام برده است (۱). ابن جوزی (۲) نیز مکرر در کتابش از آن یاد کرده و همچنین، ابن ابی الحدید، فقراتی از این کتاب را آورده است (۳). متأسفانه این کتاب ارزشمند که یکی از قدیمی ترین کتب اسلامی در خصوص ملل و نحل از شیعه بوده، مفقود شده است.

کتاب دیگر ابومحمد، حسن بن موسی نوبختی، کتاب فرق الشیعه اوست که از اشتهار خاصی برخوردار است؛ چون اثر مؤلفی شیعی و متکلمی فلسفی مشرب بوده است. متأسفانه اطلاع دقیقی از این کتاب در دست نیست و کتابی که به این نام در سال ۱۹۳۱ میلادی در چاپخانه دولتی استامبول چاپ شده است، صحت انتسابش به ابومحمد نوبختی، مورد تردید می باشد. در هر حال، فهرست آثار او را ابن ندیم و طوسی و نجاشی آورده اند (۴). ابومحمد نوبختی، نه تنها به شبهاط مطرح شده توسط منکران ولایت و ۹.

ص: ۲۱

۱- مروج الذهب، ج ۱، ص ۹۴.

۲- ابی الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷ ه. ق)، تلبیس ابلیس، (بیروت، دارالکتب، بی تا)، ص ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۷۷.

۳- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن ابی الحمید (متوفی ۶۵۵ ه. ق)، شرح نهج البلاغه، قاهره، ۱۳۸۵ ه. ق، ج ۳، ص ۲۲۸.

۴- ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۵؛ رجال نجاشی، ص ۶۳؛ طوسی، الفهرست، ص ۹۸ و ۹۹.

شریعت پاسخ می داد، بلکه دانشمندی آگاه به آسیبهای برون مرزی بود. او نخستین کسی بود که منطق یونانی را نقد کرد و رساله ای در رد اهل منطق به نام الرد علی اهل المنطق نگاشت که در آن، به منطق ارسطو اعتراض کرده است. گرچه از این اثر، خبری در دست نیست، لکن ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ ه. ق) گفتار نوبختی را در نقد شکل قیاس آورده است. (۱) ابواسحاق، ابراهیم بن نوبخت یا ابواسحاق، اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل فضل بن ابی سهل نوبخت، از متکلمان برجسته نیمه اول سده چهارم هجری و مؤلف کتاب الیاقوت (۲) بوده که در ردیف مشهورترین کتب کلامی به حساب می آید و گروهی از دانشمندان؛ همچون علامه حلی (متوفی ۷۲۶ ه. ق) و ابن ابی الحدید (متوفی ۶۵۶ ه. ق)، آن را شرح کرده اند. نسخه خطی کتاب الیاقوت در کتابخانه گوهرشاد مشهد و کتابخانه آیه الله مرعشی قم موجود است و اخیراً منتشر شده است. دیگر از حامیان حریم ولایت در این دوره، ابومحمد، فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری ازدی (متوفی ۲۶۰ ه. ق) بود که در میان حکما و متکلمان و فقهای امامیه، دارای موقعیت خاصی است. او به ابطال و رد شبهات فرقه های منحرف، عنایت خاصی داشت و بهترین شاهد این مدعا، آثار اوست که حدود صد و هشتاد کتاب است و در بیشتر آنها به پاسخگویی شبهات مرجئه، قرامطه، حشوه، ثنویه، غلات، جبائیه، و دیگران پرداخته است. شیخ الطائفه، محمد بن حسن طوسی و نجاشی، نام کتابهای او را ذکر کرده اند. (۳) او از اصحاب حضرت علی بن محمد هادی علی و حضرت حسن بن علی عسکری علیه السلام بود و از آنها روایت می کرد. (۴) ۱.

ص: ۲۲

-
- ۱- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، الرد علی المنطقیین، (بمبئی، ۱۳۶۸ ه. ق) ص ۳۳۱.
 - ۲- الذریعه، ج ۲۵، ص ۲۷۱.
 - ۳- طوسی، الفهرست، ص ۲۵۴؛ رجال نجاشی، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.
 - ۴- شیخ طوسی، محمد بن حسن (متوفی ۴۶۰ ه. ق)، رجال طوسی، (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ه. ق) ص ۲۹۰ و ۴۰۱.

در خاتمه، نباید سهم ادبا و شعرای این دوره را در مناظرات و دفاع از امامت، نادیده گرفت. شاید بتوان در صدر این دوره، نام ابوفراس، همام بن غالب بن صعصعه، ملقب به فرزدق (متوفی ۱۱۴ ه. ق) که بیش از نود سال زندگی کرد را ذکر کرد. او شاعر ورزیده و بزرگی بود که در پاسخ هشام بن عبدالملک، با صراحت تمام، به مدح امام خویش، حضرت علی بن الحسین، زین العابدین علیه السلام پرداخت و قصیده میمه معروف خود را سرود که عبدالرحمن جامی، آن را به پارسی منظوم ترجمه کرده است. (۱) شاعر شیعی دیگری که به حمایت از حریم تشیع برخاست. کمیت بن زید اسدی (متوفی ۱۲۶ ه. ق) است. برای کمیت، ده فضیلت شمرده اند؛ بدین شرح: خطیب بنی اسد، فقیه شیعه در عصر خود، حافظ قرآن، عالم به انساب، تیرانداز ماهر، سوارکار ورزیده، شجاع، سخی، با دیانت، خوش خط و در جدل و مناظره، بسیار قوی بود. جاحظ که به نهضت‌های علمی و سیاسی قرون اولیه اسلامی آگاهی کامل داشته است، می گوید: مناظره و احتجاج مذهبی در میان شعرا و ادبای شیعه، توسط کمیت بن زید اسدی رواج یافت و تنها او پرچم دار این نهضت بوده است؛ آن جا که گوید:

فإن هی لم تصلح لحمی سواهم

فان ذوی القربی احق و اوجب

يقولون لم یورث و لولا تراثه

لقد شرکت فیها بکیل و أرحب

کمیت در مقام بیان عقیده خود که خلافت و جانشینی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، خاص حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام است و پیامبر اسلام به این امر تصریح فرموده، چنین می گوید:

أهوی علیا أمیر المؤمنین ولا

ألوم یؤمه أبابکر و عمرا

ولا أقول وإن لم یعطیا فدکا

بنت النبی ولا میراثه کفراد.

ص: ۲۳

کمیت در این ابیاتی به نام امام اول خود تصریح نموده، عقیده خویش را به طور آشکار و مستدل، اعلام می کند. در دیوان اشعارش، نمونه های زیادی از مناظرات و احتجاجات او را می توان دید.^(۱) ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶ ه.ق) در کتاب اغانی گوید: پس از کمیت، شاعر شیعی دیگری به نام سید اسماعیل بن محمد بن یزید بن ربیعہ حمیری (متوفی ۱۷۳ ه.ق)، کار او را تعقیب کرد و مناظره او را با محمد بن علی بن نعمان، معروف به «مؤمن الطاق» درباره امامت آورده است.^(۲) او پیوسته با کیسانیه و زیدیه و بنی امیه و ظلم ظالم، در ستیز بود و در دیوانش به اثبات امامت علی علیه السلام و خلافت بلافصل آن حضرت و افضلیت و احقیت آن بزرگوار و اهل بیت عصمت و طهارت عل پافشاری می کرد.^(۳) شاعر شیعی دیگری که به این روش منسلک بوده و در این دوره می زیسته، دعبل بن علی خزاعی (متوفی ۲۴۶ ه.ق) است. این شاعر برجسته، مداح آل محمد صلی الله علیه و آله بوده و نسبت به آنها، بسیار ابراز علاقه می کرده است و اشعار او بهترین شاهد این مدعا می باشد.^(۴) خلاصه آن که آسیب شناس دینی و دفاع از حق و امامت در دوره دوم که اساس آن را امامان معصوم علیهم السلام بویژه حضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام بنا نهاده بودند، به دست توانای پیروان و اصحاب و دوستان ایشان، به اوج خود رسید و نشان داد که تشیع، مکتبی است مبارز و شیعه امامیه، ملتی هستند بیدار و ۸۶

ص: ۲۴

-
- ۱- محمد محمود رافعی، شرح الهاشمیات، (مصر، ۱۳۳۰ ه.ق)، ص ۱۵ و ۸۳.
 - ۲- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، الأغانی، (بیروت، ۱۹۵۶ میلادی) ج ۷، ص ۲۳۷
 - ۳- دیوان السید الحمیری، به کوشش شاکر هادی شگر و مقدمه سید محمد تقی حکیم، (بیروت، دار مکتبه الحیاه، بی تا)، مقدمه و قطعه سوم اشعارش به بعد.
 - ۴- علامه امینی، عبدالحسین احمد (متوفی ۱۳۴۹ شمسی)، الغدیر، (بیروت، ۱۳۹۷ ه.ق) ج ۲، ص ۳۴۹-۱۳۸۶

پیوسته متوجه خطر بزرگی که با تهاجم فرهنگی و دشمنان دین، هر لحظه امکان خطر آفرینی دارد، هستند و در راه دفاع از حق، با قلم، زبان و جان خود، برای مبارزه با هرگونه بدعتی آماده می باشند: «لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون»^(۱)

دوره سوم: مناظرات مذهبی شیعه

فعالیت‌های فرهنگی شیعه در این دوره که از نیمه سده سوم هجری شروع می شود و تا نیمه سده پنجم هجری ادامه می یابد، دارای مشخصاتی است که آن را از دوره های پیشین ممتاز می سازد. در این دوره، تعلیمات اسلامی و تحصیلات در دانشگاه‌های بزرگی همچون نظامیه بغداد و نیشابور و... آغاز شد و دانشمندان در رشته های مختلف علوم، در این دانشگاهها به بحث و تحقیق پرداختند و به موازات آنها، اندیشمندان بنامی در رشته های علوم اسلامی و متکلمان بزرگی در حوزه های دینی به پا خاستند و به دفاع از معتقدات شیعه و رفع شبهات وارده پرداختند. هرچند که بزرگان شیعه قبل از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ه.ق) به مبانی عقلی و فلسفی استناد می جستند، لکن بیشتر به نصوص دینی و منقولات تکیه می کردند، اما در این دوره، عقل، همپای براهین نقلی، به میدان گام نهاد و ارزش و موقعیت خاصی نزد بزرگان مذهب پیدا کرد؛ البته نه به آن اندازه که معتزله افراطی به آن ارج می نهادند.

در این دوره بود که علویان زیدی مذهب طبرستان از یک سو و اسماعیلیان الموت، به رهبری حسن صباح از سوی دیگر، و فرقه های معتزله از یک طرف و اشاعره تازه نفس، به پیشوایی ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ ه.ق) از طرف دیگر،

ص: ۲۵

قدرتی کسب کرده بودند و مردم را به قبول آرا و نظرات خویش دعوت می کردند؛ بویژه شیخ ابوالحسن اشعری که در کلام، بسیار نیرومند بود و از حدیث و سنت هم اطلاعات وسیعی داشت. پیروزی او در مبارزه با معتزله و تألیف و انتشار کتابهایی از ناحیه هر فرقه و علل و عوامل دیگر، همه و همه موجب گردید تا علمای شیعه، حالت دفاعی خاصی به خود گیرند و در این عصری که مورخان، آن را «عصر اختلافات بزرگ و مناقشات و شکوک» نامیده اند، به حمایت از مذهب جعفری برخیزند و ملت قرآن را از افکار مسموم و انحرافی داعیان فرقه های مختلف، حفظ کنند.

در این دوره، مباحثات درباره مسائل اعتقادی، به طور جدی رخ نموده بود و هر فرقه ای در مقام رد مذهب دیگران بود و کتابهای فراوانی در این باره تألیف و تحریر شد. در این فضای آشفته اعتقادی، شیعه کاملاً مسلح به سلاح علم و منطق شد و با حالت دفاعی خاصی، در برابر مخالفان، به پاسخ گفتن به شبهات و اشکالات مطرح شده پرداخت.

عهدۀ دار کرسی مباحثه درباره ادیان و مذاهب و بیان مذهب حق و ابطال آرای باطل در این دوره، شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (متوفی ۴۱۳ ه.ق) از اجله رؤسای مذهب امامیه بود. او عالمی توانا و متبحر در علم کلام بود که با صاحبان عقاید مختلف در دولت آل بویه، با جلال و شکوه به گفت و گو می نشست. تیزذهن، دقیق النظر و حاضر جواب بود و مخالفانش از او به بزرگی یاد می کردند. او با قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسین خیاط معتزلی، علی بن عیسی رمانی، ابوبکر باقلانی و بسیاری از رجال علمی عصر خود، مناظراتی داشت که برخی از آنها را قاضی نورالله شوشتری آورده است. (۱)

تألیفات او را شیخ طوسی، بالغ بر دویست کتاب و رساله دانسته است. (۲) ۶.

ص: ۲۶

۱- قاضی نورالله شوشتری (مقتول به سال ۱۰۱۹ ه.ق)، مجالس المؤمنین، (چاپ سنگی، ۱۲۹۹ ه.ق) ص ۲۰۰-۲۰۶.

۲- طوسی، الفهرست، ص ۳۱۴-۳۱۶.

ابن ندیم که از معاصران شیخ مفید بوده است، گوید:

او در این زمان، بر متکلمان شیعه ریاست دارد و در صنعت کلام به مذهب اهلش بر همه مقدم. من او را دیده ام و بسیار دانشمند یافتیم. (۱) شاگردان شیخ مفید، پس از استادشان، کار او را ادامه دادند که مشهورترین آنها عبارتند از: سید رضی، محمد بن حسین بن موسی (متوفی ۴۰۶ ه.ق)، نقیب علویین و اشراف بغداد، سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی (متوفی ۴۳۶ ه.ق) شریف عراق و مجتهد علی الاطلاق در عصر خود، محمد بن حسن بن حمزه، معروف به ابویعلی جعفری (متوفی ۴۳۶ ه.ق)، ابویعلی، سلار بن عبدالعزیز دیلمی (متوفی ۴۴۸ یا ۴۶۳ ه.ق)، ابوالفتح کراچکی، محمد بن علی بن عثمان (متوفی ۴۴۹ ه.ق)، ابوالعباس، احمد بن علی بن عباس نجاشی (متوفی ۴۵۰ ه.ق) و بالاخره شیخ الطائفه، محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰ ه.ق) و دیگران که با هوشیاری تمام، به آسیبهای دینی توجه کافی داشته اند و با زبان و قلم، به دفاع از حق و امامت پرداخته اند.

کتاب حاضر که نگاهی به اندیشه های کلامی شیخ طوسی دارد، توسط پژوهشگران بخش پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی تحقیق شده که امید است مقبول نظر ولی عصر قرار گیرد. ۶.

ص: ۲۷

۱- ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۶.

واژه «عدل» حاوی مفهومی است که بشر از بدو تمدن خودشناخته و برای استقرار آن کوشیده است. مشاهده طبیعت و اندیشه در خلقت، انسان را متوجه می‌سازد که در جهان آفرینش، نظم حکمفرماست و ترکیب جهان، موزون و متعادل است. عدل الهی» یکی از تعالیم مهم پیامبران الهی بوده است. در آیین اسلام، قرآن کریم به صورت آشکار، از عدالت خداوند سخن می‌گوید: «ان الله لا یظلم مثقال ذره...»^(۱) در ادیان الهی دیگر نیز توجه خاصی به این مسأله شده است. در عهد عتیق، اشاراتی به دادورزی خداوند شده است. به عنوان مثال، حضرت ابراهیم لا - نخستین سرور عبرانیان به خداوند را «داور تمام جهان» می‌داند.^(۲) در کلام اسلامی، «عدل الهی» یکی از مهمترین مسائل کلامی است که حکما و

ص: ۲۹

۱- نساء / ۴۰

۲- عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۱۸، بند ۲۵.

متکلمان، مستقلاً به آن پرداخته اند و به طور مشروح، آن را مورد بررسی قرار داده اند. حکمای اسلامی درباره خداشناسی، سه بحث را مطرح می کنند:

۱. اثبات صانع.

۲. بیان صفات جمال و جلال.

۳. صفات سلبيه خداوند اما متکلمان معمولاً درباره خداشناسی، چهار بحث را مطرح می کنند:

۱. اثبات صانع.

۲. توحید صانع.

۳. صفات ثبوتیه خداوند.

۴. صفات سلبيه خداوند آنگاه بحث دیگری تحت عنوان «عدل الهی» مطرح می کنند و در این باره به طور مشروح به بحث می پردازند؛ زیرا در میان اوصاف الهی، وصف «عدالت» از اهمیت و ویژگی خاصی برخوردار است، تا آن جا که در میان اصول دین، شکل استقلالی به خود گرفته و به عنوان یکی از اصول پنجگانه عقاید مذهب امامیه معرفی شده است.

مسأله «عدل»، نقشی کلیدی در بسیاری از مباحث فکری و اعتقادی دارد؛ زیرا این مسأله از یک سو با اصل ایمان به وجود خداوند و از سوی دیگر با مسأله معاد و از جهت سوم نیز با مسأله پاداش و جزا، جبر و تفویض، توحید و ثنویت و امثال آن ارتباط دارد. از سوی دیگر، بسیاری از مسائل اعتقادی؛ مانند حسن تکلیف و وجوب آن، لزوم بعثت انبیا، لزوم عصمت انبیا، تصدیق مدعیان نبوت، امتناع تکلیف مالایطاق و لزوم لطف، مبتنی بر این مسأله است. لذا اعتقاد به این اصل یا نفی آن، چهره تمام معارف دینی و اعتقادی را دگرگون می کند.

با توجه به اهمیت این مسأله، شایسته است که ابعاد مختلف آن مورد بررسی قرار گیرد، ولی از آنجا که موضوع اصلی در این نوشتار، تحقیق و بررسی مسأله و پایان سال

عدل از دیدگاه شیخ طوسی رحمه الله علیه است و از طرف دیگر، مرحوم شیخ به بسیاری از مطالب مربوط به این مسأله که شامل برخی از مقدمات و نتایج و آثار آن است، پرداخته اند، ما ناگزیریم برای تنقیح بحث و تبیین سخن مرحوم شیخ، به صورت فشرده، آن مسائل را مطرح نماییم. لذا مقاله حاضر، در سه بخش تنظیم گردیده است:

در بخش نخست، کلیات مباحث، از قبیل معانی لغوی و اصطلاحی و مطالب دیگر که جنبه مقدماتی دارد، مورد بررسی قرار گرفته است. بخش دوم به تبیین نظریه مرحوم شیخ در مسأله «عدل» اختصاص یافته است و در بخش سوم، نتایج و آثار آن، مورد بحث قرار گرفته است.

بخش اول - کلیات

عدل در لغت

اولین مسأله ای که باید روشن شود، معانی عدل در لغت و اصطلاح است. تا مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود، هر کوششی در تبیین عدل، بیهوده است و از اشتباهات، ایمن نخواهیم ماند. پس نخست باید واژه عدل را در لغت و اصطلاح بررسی کنیم.

عدل در لغت به معانی مختلفی استعمال شده است که در ذیل به آن اشاره می شود:

(۱) تساوی و نفی هرگونه تبعیض.

(۲) استواری و استقامت (۳) رعایت حقوق افراد و عطاى حق هر ذی حق (معنای عدالت اجتماعی).

۴. موزون بودن؛ یعنی: دارای اجزا و شرایط خاص بودن، تا آثار مطلوب بر آن مترتب شود.

۵. متوسط بین افراط و تفریط ۶. وضع شیء در موضعش؛ یعنی قرار دادن چیزی در محل لایق و مناسبش. پنج معنای اول، از مصادیق معنای ششم است (۱). به همین معنای ششم از حضرت امیرالمؤمنین عال نیز روایت شده است (۲) و حکیم سبزواری نیز به همین معنای اشاره می کند. (۳) مولوی نیز در اشعار معروف خود، همین معنی را بیان می کند:

عدل چبود؟ وضع اندر موضعش ظلم چبود؟ وضع در ناموضعش عدل چبود؟ آب ده اشجار را ظلم چبود؟ آب دادن خار را (۴) ۷. عدل به معنای شرک؛ چنان که در قرآن به همین معنی استعمال شده است: ثم الذین کفروا بر بهم یعدلون (۵) و این به خاطر این است که مشرک، چیزی را عدیل و همتای خدا قرار می دهد.

۸. عدل به معنای اعوجاج و کجی (۶) ۹. عدل به معنای ظلم؛ یعنی عدل از الفاظی است که دو معنای متضاد دارد.

لذا به انحراف از یک مطلب، عدول گفته می شود. (۷) ۱.

ص: ۳۲

۱- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۴۰۱.

۲- العدل یضع الأمور موضعها. (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

۳- العدل هو وضع کل شیء فی موضعه، و اعطاء کل ذی حق حقه. (شرح الاسماء الحسنی، ص ۵۳).

۴- مثنوی مولوی، دفتر ششم (به نقل از شهید مطهری، عدل الهی، ص ۶۲).

۵- انعام ۱/

۶- احمد بن فارس، مقاییس اللغة، چاپ مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۴، ص ۲۴۶.

۷- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۴۰۱.

ظلم به معنای تاریکی که از آن تعبیر به ظلمت می شود. (۱) ۲. ظلم به معنای قرار دادن چیزی در غیر محلش. (۲) ظلم به معنای جور و تجاوز از حدش. (۳) ۴. ظلم به معنای انحراف از میانه روی. (۴)

عدل در اصطلاح حکما

از نظر حکمای الهی، صفت عدل - آنچنان که لایق ذات پروردگار است و به عنوان یک صفت کمال برای ذات احدیت اثبات می شود. عبارت است از: رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد. حکما معتقدند که هیچ موجودی بر خدا حقی پیدا نمی کند که دادن آن حق، انجام وظیفه و ادای دین شمرده شود. خداوند از آن جهت عادل شمرده نمی شود که به دقت تمام وظایف خود را در برابر دیگران انجام می دهد، بلکه عادل بودن خداوند عین فضل و عین جود اوست؛ یعنی: عادل بودن خداوند عبارت است از این که خداوند فضلش را از هیچ موجودی در حدی که امکان تفضل برای آن موجود باشد، دریغ نمی کند. (۵) علامه طباطبایی در المیزان درباره معنای عدل و نفی ظلم از خداوند می گوید:

ظالم نبودن خداوند به این معنی است که «برضد خواسته ها و قوانین خود اقدام نکند».

ص: ۳۳

۱- احمد بن فارس، مقاییس اللغه، ج ۳، ص ۴۸۶

۲- همان

۳- لسان العرب، ج ۱۲، کلمه ظلم.

۴- همان

۵- شهید مطهری، عدل الهی، ص ۶۳.

توضیح این که انسان به زندگی اجتماعی نیاز دارد و زندگی اجتماعی احتیاج به قوانین دارد. از طرف دیگر، برهان عقلی حکم می کند که باید این قوانین از ناحیه خدا معین شود. انبیا و رسولان الهی که یکی پس از دیگری از طرف خدای تعالی فرستاده شدند، با قوانین اجتماعی برای زندگی انسان آمدند تا احکام و وظایفی باشد که فطرت بشری را به سوی آن هدایت کنند و در نتیجه، سعادت حیات بشر را تضمین نمایند و صلاح اجتماعی او را تأمین کنند.

همان طور که واضح و مقنن این شریعت آسمانی، خداوند متعال است، همچنین مجری آن از نظر ثواب و عقاب که موطنش قیامت و محل بازگشت به سوی خداست - نیز اوست.

مقتضای این که خدای تعالی این شرایع آسمانی را تشریح کند و معتبر بشمارد و خود را مجری آنها بداند، این است که بر خود واجب کرده باشد. البته واجب تشریحی، نه تکوینی - که بر ضد خواسته های خود اقدام ننموده و خود در اثر اهمال و یا الغای کیفر، قانون خود را نشکند. مثلاً عمل خلافی را که خودش برای آن کیفر تعیین کرده است، بدون کیفر نگذارد و عمل صحیحی را که مستحق کیفر نیست، کیفر ندهد. به غافلی که هیچ اطلاعی از حکم یا موضوع حکم ندارد، کیفر عالم عامد ندهد و مظلوم را به گناه ظالم مؤاخذه نکند. (۱) لازم به یادآوری است که عفو و بخشش خداوند، با عدل او تنافی ندارد و ظلم حساب نمی شود.

عدل در اصطلاح متکلمان

عدل الهی در اصطلاح متکلمان، ملازم با همان معنای لغوی است و آن عبارت

ص: ۳۴

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۲۴.

است. از «منه بودن خداوند از افعال قبیح و اخلاص به واجب و نیکو بودن تمام کارهای او» (۱) عبدالجبار معتزلی نیز عدل را همین طور تعریف کرده است. (۲) شیخ مفید رحمه الله می فرماید: «عدل خداوند این است که خداوند کار قبیح را انجام نمی دهد و اخلاص در واجب نمی کند.» (۳) علامه حلی له می فرماید: «متکلمان، بحث عدل خداوند را به مباحثی که مربوط به صفات فعل خداوند است، ملحق نموده اند و آن این که فعل او حسن و واجب است و منزله از قبیح می باشد.» (۴) مرحوم شیخ طوسی می فرماید: «عدل خداوند این است که تمام کارهای او نیکو و پسندیده است و از افعال قبیح و اخلاص در واجب، منیره می باشد.» (۵)

عدل در فقه اسلامی

فقه و اجتهاد شیعه مانند کلام و فلسفه، راه مستقلی طی کرده است. در فقه شیعه، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و قاعده ملازمه حکم عقل و شرع، مورد تأیید قرار گرفته و حق عقل در اجتهاد، محفوظ مانده است.

در فقه اسلامی، اصل «عدل» و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و بالطبع، اصل حسن و قبح عقلی و اصل حجیت عقل به عنوان زیربنای فقه اسلامی شیعی، معتبر شناخته شده است.

ص: ۳۵

-
- ۱- فرهنگ علم کلام، ص ۱۵۹.
 - ۲- «نحن اذا وصفنا القديم تعالی بانه عدل حکیم فالمراد به انه لا يفعل القبیح او لا یختاره و لا یخل بما هو واجب علیه، و ان افعاله کلها حسنه. (شرح الأصول الخمسه، ص ۳۰۱).
 - ۳- «العدل الحکیم هو الذی لا يفعل القبیح و لا یخل بواجب.»
 - ۴- انوار الملکوت، چاپ دوم، ص ۱۰۵.
 - ۵- تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۹۷.

دانشمندان و فقهای اسلامی، مسأله حسن و قبح عقلی را که ریشه و اساس عدل است، و قبلاً یک بحث کلامی بود، وارد اصول فقه کردند و آن را به عنوان مناط و «ملاک» احکام شناختند، و گفتند در میان «مناطات» و «ملاکات»، آنچه عقل از همه بدیهی تر و روشنتر آن را درک می کند، حسن عدالت و احسان و قبح ظلم و عدوان است. به این ترتیب، عدل و ظلم به صورت معیاری در فقه اسلامی درآمد.

در فقه شیعه میان عقل و خیال و به عبارت دیگر، میان برهان عقلی و قیاس ظنی که همان تمثیل منطقی است، تفکیک شده و چهار چیز به عنوان منابع فقه قرار داده شده است: کتاب، سنت، اجماع و عقل.

در این مکتب فقهی، با این که رأی و قیاس، مردود گشت، عقل و برهان، معتبر شناخته شد.^(۱)

عدل در حوزه های اجتماعی و سیاسی

علاوه بر طرح علمی، به نوع دیگر نیز این بحث از صدر اسلام در جامعه اسلامی در سطح عامه مردم مطرح بوده است و آن، مرحله عملی و اجرایی عدل است. از بدیهیات اولیه اندیشه های اسلامی و اجتماعی یک مسلمان این است که امام و پیشوا و زعیم، باید عادل باشد، قاضی باید عادل باشد، شاهد محکمه باید عادل باشد و شاهد طلاق باید عادل باشد. از نظر یک مسلمان شیعی، امام جمعه و جماعات نیز باید عادل باشد. هر مسلمان، همواره در برابر پستهایی که یک مقام عادل اشغال می کند، احساس مسؤولیت می کرده است. این جمله رسول اکرم صلی الله علیه و آله زبان زد خاص و عام بوده است: «افضل الجهاد کلمه العدل عند امام جائر».^(۲)

ص: ۳۶

۱- شهید مطهری، عدل الهی، ص ۳۴.

۲- همان، ص ۳۵.

خواننده پس از وقوف به جریان‌های علمی و عملی، این سؤال اصلی برایش باقی می‌ماند که چرا کلام اسلامی، پیش از هر چیز به مسأله عدل پرداخت و چرا فقه اسلامی، قبل از هر چیز مسأله عدل برایش مطرح شد و چرا در جهان سیاست اسلامی، قبل از هر چیز مسأله عدل به گوش می‌خورد؟ این که در همه حوزه‌ها سخن از عدل بود، باید یک ریشه و سرمنشأ خاص داشته باشد. آیا جریان اصلی دیگری در کار بوده که همه جریانها را بر می‌انگیخته و تغذیه می‌کرده است؟ ریشه اصلی و ریشه‌های علمی و عملی مسأله عدل را در جامعه اسلامی، در درجه اول در خود قرآن کریم باید جستجو کرد. قرآن است که بذر اندیشه‌های عدل را در دلها کاشت و آبیاری نمود و دغدغه آن را به چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر عملی و اجتماعی - در روحها ایجاد کرد. این قرآن است که مسأله عدل و ظلم را در چهره‌های گوناگونش (عدل تکوینی، عدل تشریحی، عدل اخلاقی و عدل اجتماعی) طرح کرد.

قرآن تصریح می‌کند، نظام هستی و آفرینش، بر اساس عدل و توازن و استحقاقها و قابلیتهاست. گذشته از آیات زیادی که صریحاً ظلم را از ساحت کبریایی به شدت نفی می‌کند، و گذشته از آیاتی که ابلاغ و بیان اتمام حجت را از آن جهت از شئون پروردگار می‌شمارد که وجود اینها نوعی عدل، و هلاک بشر با نبود اینها نوعی ظلم و ستم است، و گذشته از آیاتی که اساس خلقت را بر حق - که ملازم با عدل است -

معرفی می‌نماید، در برخی از آیات، از مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل یاد می‌کند: «شهد الله أنه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم قائمه بالقسط...»^(۱)

ص: ۳۷

لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط(۱)»، «قل امر ربي بالقسط..»(۲) قرآن، امامت و رهبری را پیمان الهی و ضد ظلم و توأم با عدل میدانند و می فرماید: «لاینال عهدی الظالمین»(۳).

قرآن، انسان اخلاقی را به عنوان صاحب عدل نام می برد و در چند جای قرآن که سخن از داوری یا گواهی انسانهایی است که از نظر اخلاقی قابل اعتماد باشند، آنها را به عنوان عدل نام می برد(۴) و می فرماید: «یحکم به ذوا عدل منکم»(۵)، «و اشهدوا ذوی عدل منکم»(۶).

عدل در روایات اسلامی

در روایات اسلامی، اهمیت زیادی به عرفان «عدل الهی» و مسائل بسیاری که از آن سرچشمه می گیرد، داده شده است، ولیکن استناد به دلیل سمعی در این مسأله، صحیح نیست؛ یعنی: اگر این مسأله در محیط عقل اثبات نشود، ادله سمعیه در اثبات آن کافی نیست؛ زیرا دور و مصادره به مطلوب می شود، چون ادله سمعیه متوقف بر بعثت انبیا و تصدیق مدعیان نبوت است و از آن طرف، لزوم بعثت انبیا و تصدیق مدعیان نبوت، متوقف بر اثبات «عدل الهی» است (چنان که در بحث نتایج و آثار عدل خواهد آمد ان شاء الله). حال اگر اثبات «عدل الهی» متوقف بر ادله سمعیه باشد، دور و مصادره به مطلوب است، پس با ادله سمعیه؛ مثل آیات و روایات، «عدل الهی» قابل اثبات نیست. با این وجود، در این جا عدل از جهات دیگر در روایات مطرح می شود:

ص: ۳۸

۱- حدید / ۲۵

۲- اعراف / ۲۹

۳- بقره / ۱۲۴

۴- شهید مطهری، عدل الهی، ص ۳۵ - ۳۶.

۵- مائده / ۹۵

۶- طلاق / ۲

۱. در روایات اسلامی، اهمیت زیادی به «عدل الهی» داده شده است؛ به طوری که از مجموع آنها روشن می شود که مسأله عدل الهی، مطلبی بوده است که همه به آن اذعان داشته اند و از فطریات و ضروریات وجدان انسانها محسوب می شود.

۲. در برابر مخالفان مسأله عدل (اشاعره) که حجیت ادله سمعیه را در این گونه مسائل قبول دارند، استدلال به آن، جایز و منطقی است.

۳. استناد به ادله سمعیه در این بحث، استشهاد و ارشاد به حکم عقل و تأیید منطق عقل و فطرت بشر است.

عمده استناد در این قسمت از بحث، روایات امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه و بعضی از روایات دیگر است، اما استناد به آیات قرآنی، در فصل دوم مطرح خواهد شد.

از جمله روایاتی که در این جا قابل ذکر است، روایات زیر می باشد:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: خداوند «برتر از آن است که بر بندگانش ظلم کند. در میان بندگانش قیام به قسط و عدل نموده و در حکمش عدالت را نسبت به آنها مراعات کرده است.»^(۱) ۲. در جای دیگر می فرماید: «گواهی میدهم که او عادل است، عادل؛ و داوری که پایان دهنده خصومتهاست.»^(۲) ۳. و نیز می فرماید: «آن خدایی که حلمش عظیم است، لذا عفو می کند و در تمام فرمانهایش عدالت را رعایت فرموده است.»^(۳) ۴. و می فرماید: «قسم به خدا که هیچ قومی نبود که در طراوت نعمت زندگی (۱)

ص: ۳۹

۱- «ارتفع عن ظلم عباده، و قام بالقسط فی خلقه و عدل علیهم فی حکمه.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)

۲- «اشهد انه عدل عدل، و حکم فصل.» (همان، خطبه ۲۱۴)

۳- «الذی عظم حلمه فعفی و عدل فی کل ما قضی.» (همان، خطبه ۱۹۱)

باشند و سپس از آنها زایل شود، مگر به سبب گناهانی که کسب کردند؛ برای این که خداوند نسبت به بندگانش ستمکار نیست.» (۱) . ۵. در جای دیگر می فرماید: «هر کسی که به بندگان ستم کند، خدا دشمن اوست... خدا برای ستمکاران در کمینگاه است.» (۲) . ۶. نیز می فرماید: «در آنچه خداوند به تقواکاران وعده داده است، رغبت کنید، پس به درستی که وعده خدا صادقترین وعده هاست.» (۳)؛ زیرا خلف وعده، قبیح است و صدق در وعده، پسندیده و کمال است. خداوند نیز از کار قبیح، منزّه و هر صفت کمال را داراست.

۷. در جای دیگر می فرماید: «خداوند، پیامبران را برای سرگرمی نفرستاد و کتاب را بیهوده نازل نفرمود و آسمان و زمین و آنچه در بین آنهاست را به باطل نیافرید و این، گمان کسانی است که کافر گردیدند؛ پس وای بر کافران از آتش!» (۴) این فرمایش حضرت، بیانگر این دلیل است که خداوند کار عبث و لغو را انجام نداده است؛ زیرا کار عبث و لغو، زشت و ناپسند است و خداوند، منزّه از آن می باشد.

۸. در حدیث معروفی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «تمام آسمانها و زمینها با عدالت برپاست.» (۵) روشن است که عدالت در این جا به معنای وسیع کلمه به کار رفته است؛ یعنی: ن)

ص: ۴۰

۱- «أيم الله، ما كان قوم قط في غض نعمة من عيش فزال عنهم الا بذنوب إجترحوها، لأن الله ليس بظلام للعبيد.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۷)

۲- «من ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده... و هو للظالمين بالمرصاد» (همان، نامه ۵۳)

۳- «و ارغبوا فيما وعد المتقين فأن وعده اصدق الوعد.» (همان، خطبه ۱۰۹)

۴- همان، حکمت ۷۵.

۵- «بالعدل قامت السموات و الأرض.» (تفسیر صافی، ج ۵، ذیل آیه ۷ سوره الرحمن)

قرار دادن هر چیزی در جای خودش» که هم عدالت درباره بندگان را شامل می شود و هم عدالت و نظم را در مجموعه جهان هستی در بر می گیرد.

۹. حدیثی که مرحوم علامه در کتاب التوحید بحارالانوار در توصیف پروردگار، از امام صادق علیه السلام آورده، چنین است: «خداوند نوری است که هرگز ظلمت در آن نیست و صدقی است که دروغ در آن راه ندارد و عدالتی است که ظلم در آن وجود ندارد و حقی است که باطل در آن نیست.» (۱) ۱۰. در صحیح ترمذی آمده است: «او خداوندی است که سراسر وجودش، عدالت و لطف است.» (۲) ۱۱. در صحیح بخاری در کتاب خمس آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ مرد جسوری که عدالت حضرتش را زیر سؤال برده بود، فرمود: «چه کسی عادل است اگر خدا و رسولش عادل نباشد؟» (۳) ۱۲. در دعای چهل و پنجم صحیفه سجادیه چنین آمده است که امام علی بن الحسین علی خدا را چنین می خواند: «خداوندا عفو تو تفضل است و مجازاتت، عین عدالت.» (۴) ۱۳. در بسیاری از روایاتی که در منابع شیعه و اهل سنت در مسائل مربوط به بطلان جبر و عقوبتهای الهی آمده نیز تعبیراتی دیده می شود که نشان می دهد مسأله عدل خداوند به عنوان یک مطلب قطعی، مورد قبول همگان بوده است و در استدلالها، بدان تمسک می جستند؛ از جمله، در حدیثی می خوانیم که یکی از یاران امام صادق علیه السلام از آن حضرت پرسید: آیا خداوند، بندگان را بر اعمالشان مجبورم

ص: ۴۱

۱- «هو نور لیس فیه ظلمه، و صدق لیس فیه کذب، و عدل لیس فیه جور، و حق لیس فیه باطل.» (بحارالانوار، باب ۱۳، ج ۳، ص ۳۰۶، حدیث ۴۴).

۲- «هو الله العدل اللطیف.» (المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۴، ص ۱۵۵)

۳- «فمن یعدل اذا لم یعدل الله و رسوله؟» (همان، ج ۴، ص ۱۵۲)

۴- «عفوک تفضل و عقوبتک عدل.» (صحیفه سجادیه، دعای چهل و پنجم)

ساخته است؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «خداوند عادلتر از آن است که بنده ای را مجبور به کاری کند، سپس او را به خاطر انجام آن، مجازات نماید.» (۱) ۱۴. در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در مسند احمد بن حنبل آمده است، می خوانیم: «کسی که گناهی کند و خداوند او را در دنیا مجازات نماید، در آخرت عقوبتی نخواهد داشت؛ چرا که خداوند عادلتر از آن است که دو بار بنده اش را مجازات کند.» (۲) ۱۵. در حدیث دیگری از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می خوانیم که در توضیح «امر بین الأمرین» (نهی جبر و تفویض) در پاسخ یکی از یارانش که سؤال کرد آیا خداوند کارها را به بندگانش واگذار و تفویض نموده است؟ فرمود: «خداوند تواناتر از آن است که چنین کند.»؛ یعنی: به کلی از تدبیر امور جهان یا بندگانش کنار رود و آنها را به خودشان واگذارد. پرسید: آیا آنها را مجبور بر گناهان کرده است؟ فرمود: «خداوند عادلتر و حکیمتر از آن است که چنین کند.»؛ یعنی: این کار با عدل و حکمت خدا ابدًا سازگار نیست. (۳) ۱۶. در دعایی که در پایان نماز شب خوانده می شود، آمده است: «خدای من! می دانم که در مجازات تو، شتاب زدگی نیست و در داوریت، ظلمی وجود ندارد.»

کسی شتاب می کند که می ترسد فرصت از دست برود و کسی ستم میکند که ضعیف و ناتوان است و تو ای خدای من، از اینها برتر و بالاتری! (۴) (۳)

ص: ۴۲

۱- «الله اعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثم يعذبه عليه.» (بحار الانوار، ج ۵، ص ۵۱، حدیث ۸۳)

۲- «من آذنب في الدنيا ذنباً فعوقب عليه، فالله أعدل من ان يثني عقوبته على عبده.» (مسند احمد، ج ۱، ص ۹۹).

۳- «الله أعز من ذلك... الله أعدل و احكم من ذلك.» (اصول کافی، باب جبر و قدر، ج ۱، حدیث ۳).

۴- «و قد علمت يا الهی انه ليس في نعمتك عجله، و لا في حكمك ظلم، و انما يعمل من يخاف الفوت و انما يحتاج الى الظلم الضعیف و تعالیت يا الهی عن ذلك علواً كبيراً.» (شیخ طوسی، مصباح المتهدجد، دعاهاى بعد از نماز شب، ص ۱۷۳)

عدل تشریحی:

عدل تشریحی در دو مورد است:

الف) تکلیف الهی و دستورات آسمانی که به وسیله پیامبران بر مردم فرورستاده شده است، بر اساس عدل استوار است. خداوند در تکالیف و دستورات خود، قدرت و توانایی بندگانش را در نظر گرفته است و بر همان اساس، وظایفی برای آنان تعیین فرموده است.

ب) در روز رستاخیز، بر اساس عدل و داد، میان افراد داوری می‌کند و هیچگاه به افراد مؤمن و صالح، کیفر بد نمی‌دهد. قرآن مجید می‌فرماید: «و لانکلف نفسا الا وسعها و لدینا کتاب ینطق بالحق و هم لا یظلمون» (۱).

عدل تکوینی:

محور بحث در این قسم، عدل نظام آفرینش است. معنای عدل در آفرینش این است که در جهان آفرینش، تعادل حکومت می‌کند و سراپای جهان، موزون و متعادل بوده و در ترکیب اجزا، کاملاً تعادل رعایت شده است. اثبات این نوع عدل، با بررسی نظم جهان میسر است. بشر با بررسی‌های علمی تا آن جا که دست یافته، غیر از نظم و حساب و تناسب، چیز دیگری نیافته است. در روایتی آمده است:

بالعدل قامت السموات و الارض» (۲).

ص: ۴۳

۱- مؤمنون / ۶۲

۲- تفسیر صافی، سوره الرحمن، ذیل آیه «و وضع المیزان» (به نقل از الهیات و معارف اسلامی، ص ۱۵۶ - ۱۵۷).

عدل، یکی از صفات خداست و علت این که این صفت جزء اصول دین و مذهب و در ردیف توحید و امامت قرار گرفته است، نکات زیر است:

۱. اهمیت این مسأله در حل بسیاری از مسائل اعتقادی؛ بسیاری از صفات فعل خداوند، در حقیقت به همان . ریشه عدل بازمی گردد: مثلاً خداوند، حکیم، حاکم، رازق، رحمان و رحیم است. همه اینها پرتوی از عدالت خداست و از آن مهمتر، مسأله «معاد» و «مالک یوم الدین» بودن خداوند، در حقیقت از عدالت او نشأت می گیرد. این ویژگی سبب شده است که علمای عقاید، آن را مستقلاً و به طور مشروح مورد بحث قرار دهند، تا آن جا که در میان اصول دین، شکل استقلالی به خود گرفته و به عنوان یکی از اصول پنجگانه عقاید اسلامی معرفی شده است. (۱) ۲. هنگامی که کلام تدوین گردید، مسأله صلاحیت عقل برای تشخیص حسن و قبح افعال و اتصاف افعال خدا به عدل و ظلم، دانشمندان علم کلام را دو دسته کرد:

الف) دسته ای به نام «اشاعره» می گفتند که عقل نمی تواند خوبیها و بدیها را تشخیص بدهد و برای تشخیص آن باید از شرع الهام گرفت؛ آنچه را او نیک بداند، نیک خواهد بود و آنچه را او زشت بداند، زشت خواهد بود. بر این اساس، چون عقل قادر به تشخیص خوبیها و بدیها نیست، نمی تواند درباره عدل و ظلم، داوری کند و بگوید عدل، حسن و ظلم، قبیح است و اگر داوری کرد،

ص: ۴۴

۱- جعفر سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ص ۱۵۶؛ خدا و صفات جمال و جلال، ص ۹۹؛ پیام قرآن، ج ۴، ص ۴۹۹.

رای او پذیرفته نمی شود. بنابراین، دلیلی نداریم که خدا را به عدل توصیف کنیم و او را از ظلم، منه بدانیم، بلکه او مافوق این امور است. هر کاری که خداوند انجام دهد، عین عدالت است، حتی اگر انبیا را به دوزخ و تمام اشقیا را به بهشت بفرستد! ب) در برابر این دسته، دانشمندان شیعه و گروهی از دانشمندان اهل تسنن (معتزله) صلاحیت عقل را برای تشخیص خوبی و بدی، تأیید کرده، او را یگانه داور این دادگاه دانسته اند و چون در نظر عقل، ظلم و تعدی از صفات زشت و ناپسندیده است، گفته اند باید خدا را از این صفت منه بدانیم و خداوند، حکیم و عادل است و هرگز کار زشت و ناپسند انجام نمی دهد؛ ظالم را پاداش و مظلوم را مجازات نخواهد کرد و جز نیکی، کار دیگری انجام نمی دهد.

این اختلاف، سبب شد که گروه دوم به عنوان «عدلیه» شناخته شوند و کم کم اصل «عدالت» در کنار «امامت» از مشخصات مذهب شیعه شناخته شود. این است که گفته می شود اصول دین اسلام، سه چیز است و اصول مذهب شیعه، همان سه چیز است بعلاوه اصل عدل و امامت. (۱) ۳. عدل، چنان مفهوم گسترده ای دارد که هم عدالت اعتقادی را شامل می شود و هم عدالت اخلاقی و عدالت اجتماعی را و به این ترتیب، مسأله عدل، ملکات اخلاقی انسان و سراسر قوانین اجتماعی را در بر خواهد داشت و زینده است که چنین اصل اعتقادی که بازتابی چنین گسترده دارد، به عنوان یکی از ارکان اسلام معرفی گردد. (۲) در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که مردی از عبارت «ان اساس الدین التوحید و العدل» می پرسد و درباره آن، توضیحی می خواهد و امام علیه السلام با توضیح خود، به طور ضمنی این سخن را تأیید می فرماید. (۳) ۷.

ص: ۴۵

۱- جعفر سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ص ۱۵۶؛ شهید مطهری، عدل الهی، ص ۷۰.

۲- پیام قرآن، ج ۴، ص ۵۰۰.

۳- بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۷.

تاریخچه طرح مسأله عدل

قراین نشان می دهد که از گذشته دور، طرفداران عدل الهی و مخالفان آن، کم و بیش در میان فلاسفه یا افراد عادی وجود داشته اند. طرفداران عدل از این نظر که عدل یکی از صفات کمال است و خداوند منبع کل کمالات است و هرگز از آن خالی نیست و طرفداران نفی این صفت از این نظر که پاره ای از ناهنجاری های ظاهری و آفات و بلاها و مصائب در جهان دیده می شود که توجیه آن با قبول مسأله عدالت، لااقل در نگاه اول، مشکل است، بدان نگریسته اند.

این مسأله در میان مسلمانان به شکل دیگری مطرح گردید. شکی نیست که مباحث کلام اسلامی، همزمان با ظهور آیین اسلام در جهان اسلام مطرح گشت.

احتجاج و استدلال حضرت رسول صلی الله علیه و آله در مقابل اهل کتاب و تعلیم و تبیین مسائل اعتقادی به مسلمانان بیانگر این مطلب است. (۱). اما در عصر رسول گرامی اسلام، از فرق و مذاهب کلامی خبری نبوده است، بلکه مسأله های اصولی اعتقادی که مایه اختلاف مسلمانان بشود، وجود نداشته است؛ زیرا مسلمانان واقعی، تسلیم محض آن حضرت بودند و رأی او را فصل الختام می دانستند.

بحث های کلامی ای که باعث اختلاف مسلمانان و ایجاد فرق و مذاهب کلامی گشت، از نیمه قرن اول هجری آغاز شد. از اولین مباحث مطرح شده، بحث جبر و

ص: ۴۶

۱- ر.ک: توحید صدوق، صن ۳۹۷ - ۳۹۹؛ احتجاج طبرسی، ص ۴۱ به بعد.

اختیار بود. این مسأله از یک جهت بحثی انسانی است که آیا انسان مختار است یا مجبور؟ و از جهت دیگر، مسأله ای الهی و یا طبیعی است که آیا اراده و مشیت و قضا و قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته یا مجبور کرده است؟ بحث جبر و اختیار، خود به خود بحث «عدل» را به میان آورد؛ به خاطر رابطه مستقیم میان اختیار و عدل از یک طرف و جبر و نفی عدل از طرف دیگر. تنها در صورت اختیار است که تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه مفهوم و معنی پیدا می کند.

اگر انسان آزادی و اختیار نداشته باشد، پاداش و کیفر مفهومی نخواهد داشت.

در این جا متکلمان اسلامی دو دسته شدند:

۱. دسته ای به نام «اشاعره» به مخالفت با این اصل (مسأله عدل) پرداختند؛ نه از این نظر که صراحتاً منکر عدالت خدا باشند؛ زیرا قرآن کریم که آنها خود را حامی آن می دانستند، با شدت، ظلم را از خدا نفی و عدل را اثبات می کند، بلکه از این نظر که تفسیر و توجیه خاصی برای عدل الهی ارائه دادند که عملاً منکر عدل شدند.

آنها گفتند عدل، خود حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و معیاری برای فعل پروردگار قرار داد. اساساً معیار و مقیاس برای فعل الهی قرار دادن، نوعی تعیین تکلیف و وظیفه و تحدید و تقیید مشیت و اراده ذات حق محسوب می شود.

مگر ممکن است برای فعل حق، قانونی فرض کرد و آن قانون را حاکم بر افعال او قرار داد. همه قوانین، مخلوق و محکوم اوست. او حاکم مطلق و مالک عالم هستی است. ظلم درباره او تصور ندارد. هرچه او می کند (حتی مجازات تمام نیکوکاران و پاداش همه بدکاران) عین عدل است. عدل مقیاس فعل پروردگار نیست، بلکه فعل پروردگار مقیاس عدل است.

انگیزه این طرز تفکر، از یک سو گرفتاری در چنگال مسأله جبر و اختیار بود؛ چرا که گروه «اشاعره» از طرفداران سرسخت مسأله جبر و عدم اختیار بندگان در افعال بودند؛ زیرا آنها به بهانه توحید افعالی (توحید در خالقیت) نظام ذاتی سببی و

مسیبی را انکار کردند و هر چیز را مستقیماً و بلاواسطه و بدون دخالت هیچ شرط و واسطه‌ای، منبعث از اراده خداوند می‌دانستند. چنین اعتقادی به خودی خود مستلزم جبر بود.

از سوی دیگر، طبق صریح آیات قرآن و ضرورت دین اسلام، خداوند نیکوکاران را به بهشت و کفار و بدکاران را به دوزخ می‌برد. در این جا این سؤال پیش آمد که اگر انسان در کار خود مجبور است، ثواب و عقاب در برابر اعمال اجباری و غیر اختیاری چه معنی دارد و چگونه با عدالت خدا سازگار است؟ لذا ناچار شدند مسأله عدل را به صورتی که گفته شد، توجیه و تفسیر کنند.

۲. در برابر این دسته، جمیعت «معتزله» قرار داشتند که عدل را یکی از اساسی‌ترین مسائل عقیدتی می‌شمردند و معتقد بودند که درباره خداوند، عدل و ظلم، هر دو تصور می‌شود، ولی خدا هرگز ظلم نمی‌کند و دارای عدالت تام است.

شیعه و پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام در صف طرفداران عدل الهی قرار دارند، لذا به مجموع شیعه و معتزله، «عدلیه» گفته می‌شود.

اهمیتی که پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام به عدل الهی می‌دهند، تا آن حد است که «عدل» و «امامت» را در کنار «توحید»، «نبوت» و «معاد» که سه پایه اصلی دین اسلام است، دو رکن اصلی مذهب خود معرفی می‌کنند.^(۱)

اثبات عدالت

معنای عادل بودن خداوند از نظر متکلمان و از جمله شیخ طوسی چنین است:

خداوند منزّه است از افعال قبیح و اخلال به واجب. «همچنین: «تمام افعال او

ص: ۴۸

۱- بحوث فی تاریخ علم الکلام، ص ۱؛ پیام قرآن، ج ۴، ص ۴۱۸؛ مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۳ و ۲۵.

نیکو و پسندیده است و او منزه از افعال ناپسند و ترک واجب است.»^(۱) از تعریف عدل معلوم می شود که عدل از صفات فعل خداوند است، بنابراین درباره این مسأله باید مباحث زیر مورد بررسی قرار بگیرد:

۱. تبیین این که عدل از صفات فعل است.

۲. تعریف فعل و اقسام آن.

۳. اثبات حسن و قبح عقلی.

۴. اثبات این که خداوند کار قبیح را انجام نمی دهد.

۵. اثبات این که خداوند قادر بر کار قبیح است.

۶. اثبات این که خداوند قبیح را اراده نمی کند.

عدل از صفات فعل است

تقسیم صفات خدا به «صفات فعل» و «صفات ذات»، یکی از معروفترین تقسیمات بحث صفات است. برای این که بدانیم عدل از صفات فعل است یا از صفات ذاتی باید اول معیار و ملاک صفات فعل و صفات ذات را بررسی کنیم تا ببینیم معیار کدام یک از آنها بر وصف عدل تطبیق می کند.

معیارهای مختلفی برای این مسأله بیان شده است، ولی اکثر آنها خالی از مناقشه نیست، اما معیار و ملاکی که اکثر دانشمندان اسلامی ذکر نموده اند و خالی از اشکال به نظر می رسد، این است: «صفات ذات صفاتی است که در اتصاف ذات به آنها ملاحظه نفس ذات کفایت میکند و عین ذات خداوند است. حتی قبل از صدور افعال از او، این صفات ثابت است؛ مانند ازلی بودن، ابدی بودن، علم، قدرت و حیات.

ص: ۴۹

اما «صفات فعل» صفاتی است که با ملاحظه و انجام فعلی از ناحیه آن ذات مقدس، بر او اطلاق می شود؛ مثلاً می گوئیم خداوند خالق و رازق است. مسلماً این صفت، قبل از این که مخلوقی را بیافریند و روزی دهد، بر او اطلاق نمی شود (البته قدرت بر خلقت و روزی دادن را داشت، اما وصف خالق و رازق بر او صادق نبود).

طبق ملاک مذکور، صفت عدل باید از صفات فعل باشد؛ زیرا وصف عدل، چه به معنای منه بودن خداوند از افعال قبیح و اخلاص به واجب و چه به معنای اعطای حق به صاحبش باشد، بعد از انجام افعال از ناحیه آن ذات مقدس، بر او اطلاق می شود؛ چون تا فعلی از ناحیه او صادر نشود، نمی شود گفت فعل او منه از قبیح است و تا اعطایی نباشد، اعطای حق به صاحبش معنی ندارد. (۱) پس معلوم شد که وصف عدل از صفات فعل است. مرحوم شیخ اگرچه صراحتاً فرموده که عدل از صفات فعل است، ولیکن از مجموع مباحث ایشان نسبت به عدل، بویژه از تعریفی که برای عدل نموده، معلوم می شود که عدل را از صفات فعل می داند. چنان که اکثر دانشمندان اسلامی نیز وصف عدل را از صفات فعل می دانند. ولی مرحوم محمدرضا مظفر آن را از صفات ذات می داند. (۲)

فعل و اقسام آن

معنای فعل در لغت و اصطلاح:

واژه «فعل» در لغت به معنای عمل و انجام است (۳) و در اصطلاح ادبا، عبارت است از کلمه ای که معنای مستقل داشته باشد و مقترن به یکی از زمانهای سه گانه باشد.

ص: ۵۰

- ۱- بررسی فرق بین صفات ذات و صفات فعل ر.ک: کفایه الموحدین، ج ۱، ص ۳۰۷ - ۳۰۸؛ لمعات الهیه، ص ۲۳۷؛ بدایه الحکمه، ص ۱۶۰؛ اسماء و صفات الهی در قرآن، ج ۱، ص ۱ - ۲.
- ۲- بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه، ج ۱، ص ۱۰۳.
- ۳- لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۹۲.

یعنی با ماده خود دلالت بر معنای حدیثی مستقل کند و با هیأتش دلالت کند بر نسبت آن معنی به فاعل در یکی از زمانهای سه گانه (گذشته، حال و آینده که این معنی از محل بحث خارج است. . . . (۱) بین متکلمان اختلاف است در این که آیا آنچه متکلمان از واژه «فعل» اراده میکنند، یک معنای بدیهی و روشن است که احتیاج به تعریف ندارد، بلکه اصلاً قابل تعریف نیست یا این که یک معنای نظری و کسبی است که احتیاج به تعریف دارد.

دیدگاه مرحوم شیخ طوسی این است که فعل نیاز به تعریف دارد؛ زیرا ایشان فعل را چنین تعریف می کند: «حقیقه الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوره و ان شئت قلت: احداث عن قادر علیه». . .

. در این مسأله دو دیدگاه وجود دارد:

۱. ابوالحسن اشعری و قاضی عبدالجبار معتزلی قائلند که فعل نیاز به تعریف دارد و قاضی عبدالجبار آن را چنین تعریف می کند: «امری که فاعل قادر، آن را ایجاد میکند و متعلق قدرت واقع می شود. بنابراین، تمام موجودات ممکن، مصداق فعل هستند؛ چون به واسطه فاعل قادر ایجاد شده اند، اما موجود قدیم و واجب و همچنین معدوم، از مصداق فعل خارج است؛ چون قدرت بر او تعلق نمی گیرد. (۲) ۲. برخی همچون مرحوم علامه حلی می فرمایند: معنای فعل از مفاهیم بدیهی است و اصلاً قابل تعریف نیست؛ زیرا اولاً تعریف آن مستلزم دور است؛ زیرا فعل را به «چیزی که فاعل قادر، آن را ایجاد کند» تعریف می کنند که شناخت فعل، متوقف بر شناخت قادر است و از طرف دیگر، قادر را این گونه تعریف می کنند:

کسی که صدور و عدم صدور فعل از آن صحیح باشد.» پس تعریف قادر، متوقف است بر شناخت فعل؛ چون فعل در تعریف آن اخذ شده و این دور صریح است که .

ص: ۵۱

۱- تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۹۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۸۴...

۲- المغنی، ج ۶، ص ۵.

بطلان آن در جای خودش ثابت شده است.

و ثانیه، تعریف مذکور جامع افراد نیست؛ چون فعل اعم از این است که از فاعل قادر (مختار) صادر بشود، یا از غیر قادر (فاعل موجب). (۱) می توان بین این دو نظریه این گونه جمع کرد: کسانی که میگویند فعل قابل تعریف نیست، منظورشان تعریف حقیقی و حدی است و کسانی که می گویند فعل قابل تعریف است، مرادشان تعریف لفظی است.

اقسام فعل:

فعل به تقسیم اولی، سه قسم است:

۱. فعلی که نه متصف به حسن است و نه قبیح، و آن عبارت است از فعلی که صفت زاید بر حدش نداشته باشد. به تعبیر دیگر، فعلی که متصف به حسن و قبیح نمی شود، عبارت است از فعل غیر اختیاری و غیر ارادی؛ مثل کلام ساهی و نائم.

۲. فعل حسن، و آن عبارت است از فعلی که از فاعل عالم مختار یا از فاعل مختاری که متمکن از علم است، صادر شود و صفت زاید بر حدویش داشته باشد و فاعل استحقاق مذمت بر انجام آن فعل را نداشته باشد. (۲) پس فعل حسن دارای سه شرط است:

اول: از فاعل مختار صادر بشود.

دوم: صفت زاید بر حدویش داشته باشد.

سوم: استحقاق مذمت بر انجام آن نباشد.

۳. فعل قبیح، و آن عبارت است از فعلی که از فاعل عالم و مختار و یا از فاعل مختار متمکن از علم صادر بشود و بر انجام آن، استحقاق مذمت و نکوهش داشته باشد. (۳)

ص: ۵۲

۱- کشف المراد، ص ۳۰۲؛ المسلک فی اصول الدین، ص ۷۷.

۲- تمهید الاصول، ص ۹۹؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۸۴-۸۵؛ یادنامه شیخ، ج ۲، ص ۲۱۲ - ۲۱۳، «المقدمه فی الکلام».

۳- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۶

.. فعل مباح، و آن فعل حسنی است که صفت زاید بر حسنش ندارد.

۲. فعل مستحب، و آن فعل حسنی است که فاعل آن استحقاق مدح دارد، ولی بر ترکش مذمت نمی شود.

۳. فعل واجب، و آن فعلی است که علاوه بر حسنش، فاعل آن استحقاق مدح دارد و بر ترک آن مذمت می شود.

فعل واجب تقسیمات دیگری هم دارد؛ مثل تقسیم واجب به موسع و مضیق، عینی و کفایی، تعیینی و تخییری و....

در این که فعل مکروه جزء افعال حسن است یا قبیح، اختلاف است. کسانی که فعل حسن را به تعریف سلبی تعریف کرده اند (فعل حسن، فعلی است که صفت زاید بر حدوثش دارد و فاعل آن مستحق مذمت نیست) فعل مکروه را جزء افعال حسن شمرده اند، اما کسانی که فعل حسن را به تعریف ایجابی تعریف کرده اند فعل حسن، فعلی است که فاعلش مستحق مدح باشد) فعل مکروه را جزء افعال قبیح شمرده اند.

شیخ الطائفه له فعل مکروه را جزء افعال حسن شمرده است؛ چون فعل حسن را به تعریف سلبی تعریف نموده است که شامل مکروه هم می شود. همچنین سید مرتضی در کتاب الذریعه و علامه در کشف المراد، فعل مکروه را جزء فعل حسن شمرده اند و فعل حسن را به تعریف سلبی تعریف کرده اند. (۱) اما مرحوم محقق بحرانی فعل مکروه را جزء افعال قبیح شمرده است؛ زیرا فعل حسن را به تعریف ایجابی تعریف کرده است. (۲) مرحوم شیخ طوسی در جای دیگر، فعل مکروه را به دو قسم تقسیم می کند:

ص: ۵۳

۱- الذریعه، ج ۲، ص ۵۶۳؛ کشف المراد، فصل سوم از مقصد سوم، مسأله اول.

۲- قواعد المرام، ص ۱۳۰.

۱. مکروه عقلی که همان قبیح است؛ یعنی فعلی که فاعل آن مستحق مذمت است..

۲. مکروه شرعی و اصطلاحی؛ یعنی فعلی که ترکش اولی است، ولی فاعل آن مستحق مذمت نیست. مکروه مورد بحث همین قسم دوم است که ایشان آن را قبیح نمی دانند. (۱)

ارتباط عدل با قاعده حسن و قبح

علمای کلام به هنگام بحث از مسأله عدل الهی، مسأله حسن و قبح عقلی افعال را نیز مورد بحث قرار می دهند و این بدین جهت است که مسأله حسن و قبح عقلی نقش عمده ای در اثبات عدل الهی دارد و عدل الهی مبتنی و متفرع بر این مسأله است.

در تعریف عدل گفته شد که عدل یعنی افعال خداوند مطلقاً منزه است از قبیح و این مبتنی بر این است که افعال صادر شده از فاعل، ذاتاً متصف به حسن و قبح شود و عقل مستقلاً بتواند آنها را درک کند و همین مسأله حسن و قبح است. لذا متکلمان اسلامی هنگام بحث از مسأله عدل الهی، به عنوان مقدمه اول، بحث حسن و قبح را مطرح می کنند. (۲)

حسن و قبح عقلی

مرحوم شیخ طوسی از طرفداران حسن و قبح عقلی است. حسن و قبح در افعال، یکی از مهمترین مسائلی است که از دیرزمان مورد توجه فیلسوفان، متکلمان،

ص: ۵۴

۱- یادنامه شیخ، ج ۲، ص ۲۱۴، «المقدمه فی الکلام».

۲- تمهید الاصول، ص ۹۸؛ کشف المراد، ص ۲۳۴ - ۲۳۵؛ الیاقوت فی علم الکلام؛ سرمایه ایمان.

دانشمندان علم اخلاق و فقها بوده است و هریک از آنها به شیوه و انگیزه ای خاص درباره این مسأله به بحث و تحقیق پرداخته اند.

دانشمندان علم اخلاق به بحث حسن و قبح می پردازند تا اولاً معیار بازشناسی کارهای پسندیده را از کارهای ناپسند به دست آورند و ثانیه راز جاودانگی پاره ای از ارزشهای اخلاقی را کشف نمایند.

فقهای اسلامی به این بحث می پردازند تا در استنباط احکام الهی به خطا نروند؛ زیرا یکی از بخشهای علم اصول فقه که درباره دلایلی بحث و گفتگو می کند که می توان با شناخت آنها احکام الهی را استنباط نمود، باب ملازمات عقلی است که همگی از تحسین و تقبیح عقلی سرچشمه می گیرد و اگر این باب از علم اصول حذف گردد، روش استنباط دیگرگون گشته و چه بسا که احکام نادرستی استنباط شود. .

اما مهمترین انگیزه فیلسوفان و متکلمان در طرح این موضوع، بررسی افعال آفریدگار جهان است. آنان معتقدند که عقل به طور مستقل حکم می کند که صدور افعال قبیح از واجب الوجود، محال است؛ زیرا صدور هرگونه فعل ناشایست نشانگر نقص فاعل آن است و بدیهی است که ذات مقدس خداوند از هرگونه عیب و نقصی منزه است. با توجه به این که چنین حکم عقلی نیازمند موضوع است، مسأله حسن و قبح افعال را مورد بحث قرار داده اند تا افعال حسن از قبیح متمایز گردد...

در این مسأله، دو بحث متفاوت در دو مقام مطرح است: .

۱. مقام ثبوت و واقع: آیا وصف حسن و قبح در واقع، ذاتی افعال است یا نه؟ به این معنی که آیا شیء خارجی به لحاظ ذات خود واجد این وصف است یا نه؟ ۲. مقام اثبات: یعنی بعد از آن که در مقام ثبوت، معلوم شد که وصف حسن و قبح، ذاتی افعال است، این بحث مطرح می شود که آیا عقل و خرد انسان می تواند حسن و قبح افعال را درک کند یا نه؟ بعد از اثبات این که عقل قدرت درک آن را

دارد، بحث دیگری مطرح می شود و آن این که آیا عقل انسان این قدرت و توانایی را دارد که حسن و قبح تمام افعال را درک کند یا نه، فقط قادر بر درک بعضی از آنهاست؟ با توجه به این دو مقام، چهار فرض در مسأله متصور است ۱. انکار مقام ثبوت؛ یعنی افعال ذاتا دارای حسن و قبح نیست.

۲. افعال ذاتا دارای حسن و قبح است، ولی خرد انسان یارای درک هیچ یک از آنها را ندارد، بلکه طریق کشف آنها منحصر به شرع است.

۳. افعال اختیاری، ذاتا دارای حسن و قبح است، ولی عقل قدرت درک بعضی از آنها را دارد و از درک بعضی دیگر عاجز است و باید از طریق وحی کشف شود.

۴. افعال ذاتا دارای حسن و قبح است و عقل توانایی آن را دارد که حسن و قبح تمام افعال را درک کند.

از این فروض، فرض چهارم قابل قبول نیست، لذا از دانشمندان اسلامی، کسی قائل به این قول نشده است و بدین علت است که اگر عقل انسان برای تشخیص خوبیها، بدیها، نیکیها و زشتیها کافی بود، لازم بود که او نیاز او به وحی الهی برطرف شود و ثانیه اختلاف در تشخیص خوبیها و بدیها در میان انسانها در کار نباشد، و حال این که اختلاف گسترده ای در میان انسانها در تشخیص خوبیها و بدیها وجود دارد و این گواه بر آن است که عقل انسان یارای چنین احاطه ای را ندارد؛ هرچند که به صورت جزئی بر درک خصوصیات بخشی از افعال تسلط دارد. (۱) اما سه فرض اول، در کلام اسلامی مطرح بوده است و متکلمان اسلامی فی الجمله به آنها پرداخته اند. دانشمندان اسلامی در این مسأله، در نظر دارند:

۱. «اشاعره» حسن و قبح عقلی را منکر شدند. در انکار آنها دو احتمال وجود دارد: د.

ص: ۵۶

۱- بعضی از متفکران غربی؛ مثل کانت، فرض چهارم را قبول دارند و میگویند: انسان قادر است با عقل عملی و وجدان اخلاقی، خوبیها و بدیهای تمام افعال را درک کند.

الف) افعال، فی ذاته و به خودی خود، نه حسن دارد و نه قبح، بلکه سرمنشأ حسن، خداوند است و حسن، متأخر و منتزع از فعل پروردگار است. آنچه خداوند انجام بدهد و یا آنچه او بدان امر کند، حسن است و آنچه او از آن نهی کند، قبیح است. بنابراین، حسن و قبح افعال، تابع امر و نهی شارع است. (۱) ب) افعال، فی حد ذاته دارای حسن یا قبح است، ولی عقل انسان قادر به درک هیچ یک از آنها نیست، بلکه طریق درک آنها به شرع منحصر می شود.

آنچه از ظاهر کلام اشاعره پیداست، احتمال اول می باشد و احتمال دوم، خلاف ظاهر کلام آنهاست..

۲. در برابر «اشاعره»، «معتزله» و «شیعه» معتقدند که افعال، ذاتاً متفاوتند؛ برخی از افعال، حسن و برخی دیگر، قبیح است و عقل در درک حسن و قبح آنها مستقل است؛ مثلاً حسن احسان و قبح ظلم از بدیهیات حکم عقل شمرده می شود.

البته آنها هرگز نمی گویند که عقل قادر به درک تمام خوبیها و بدیهاست؛ چرا که به هر حال، درک عقل محدود است، بلکه می گویند، بخشی از آنها حسن و قبحش روشن است و با تغییر شرایط و زمان تغییر نمی کند و روشن و آشکارا عقل درک می کند که آن را مستقلات عقلیه می شمارند؛ مثل حسن احسان و قبح ظلم، بخشی از افعال را عقل با دقت و تفکر درک می کند، برخی دیگر را اصلاً درک نمی کند و در تشخیص حسن و قبح آن، ساکت است که در این گونه موارد، راهی جز توسل به وحی نیست. (۲) همان طور که قبلاً اشاره شد، دیدگاه مرحوم شیخ طوسی مطابق با دیدگاه گروه دوم است؛ یعنی افعال را ذاتاً متفاوت و دارای حسن یا قبح می داند، منتهی حسن و).

ص: ۵۷

-
- ۱- القبیح عندنا ما نهی عنه شرعاً، نهی تحریم او تنزیه، و الحسن بخلافه... (شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۸۱).
 - ۲- سیداحمد صفائی، علم کلام، ج ۲، ص ۶۹ دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۱ (متن نهج الحق و کشف الصدق).

قبیح برخی افعال را عقل می تواند درک کند، ولی قادر به تشخیص حسن و قبیح برخی دیگر نیست و باید از طریق شرع، آن را تشخیص دهد..

آن دسته از افعالی که عقل درک می کند نیز دو قسم است: افعالی که عقل بالبداهه حسن و قبیح آن را درک می کند و از ضروریات عقلی است؛ مثل حسن رد ودیعه و شکر منعم و احسان و قبیح ظلم و کذب غیر نافع. قسم دوم، افعالی است که عقل با کسب و نظر، حسن و قبیح آن را درک می کند و برای فهم آنها احتیاج به تفکر و استدلال دارد. (۱) این نکته نیز لازم به یادآوری است که مرحوم شیخ اگرچه قائل به حسن و قبیح عقلی است، ولی در عین حال، مجرد ذات فعل را برای اتصاف به حسن و قبیح کافی نمی داند، بلکه وجه و عنوان را در آن دخیل می داند که در مبحث بعدی به آن اشاره خواهد شد.

شرط یا سبب حسن و قبیح:

دیدگاه مرحوم شیخ طوسی در این مسأله این است که فعل قبیح، قبیح است به واسطه وجه قبیح، اما فعل حسن در صورتی حسن است که اولاً وجه حسن داشته باشد و ثانیه وجه قبیح نداشته باشد.

در این مسأله بین معتزلیها اختلاف است و در آن سه دیدگاه وجود دارد:

۱. ابوالقاسم بلخی می گوید: فعل حسن، حسن است لذاته، فعل قبیح، قبیح است لذاته؛ یعنی ذات بعضی افعال، اقتضای حسن دارد و ذات بعضی افعال، اقتضای قبیح دارد. صاحب مواقف این قول را به قدمای معتزله نسبت می دهد. (۲) ۲. اکثر جبائیان معتقدند که فعل حسن، حسن می شود به خاطر وجوه محنه، فعل قبیح، قبیح می شود به خاطر وجوه مقبحه. آنگاه اصولی را ذکر کرده اند که توسط آن می توان حسن و قبیح افعال را شناخت. به عنوان مثال، عنوان ظلم، اولین

ص: ۵۸

۱- الاقتصاد، ص ۸۶؛ تمهید الأصول، ص ۱۰۰-۱۰۱

۲- شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۳۹۴

چیزی است که به وسیله آن می توان فعل قبیح را شناخت. پس از آن، اصول دیگری ذکر کرده اند؛ مثل جهل، عیب، مفسده و امثال آن. در بحث فعل حسن نیز وجوهی از قبیل احسان، دفع ضرر، شکر نعمت، رد ودیعه و انصاف ذکر نموده اند. د ۳. ابی هاشم (فرزند ابوعلی جبائی متولد ۲۴۷) می گوید: فعل حسن، حسن است به خاطر وجه و عنوان که اقتضای حسن را دارد، لکن نه به طور مطلق، بلکه به شرط انتفای وجوه قبیح از آن فعل. بنابراین، سبب حسن دو امر است: یکی حصول وجه محسنه و دیگری انتفای ترتب هرگونه وجه قبیح بر آن فعل. (۱) لذا ایشان می گوید اگر وجه حسن و قبیح در آن اجتماع کرد، فعل قبیح می شود. (۲) چنان که اشاره شد، دیدگاه مرحوم شیخ مطابق با دیدگاه سوم است، به این معنی که فعل قبیح، قبیح است به خاطر وجه قبیح، اما فعل حسن در صورتی حسن است که اولاً وجه حسن داشته باشد و ثانیه وجه قبیح نداشته باشد. مجرد انتفای وجه قبیح و همچنین مجرد وجه حسن کافی نیست. (۳)

مراد از حسن و قبیح عقلی:

واژه «حسن» و «قبیح» برای چندین معنی به کار رفته است:

: به معنای کمال و نقص؛ مثلاً می گوئیم: علم حسن است، چون برای انسان کمال است، جهل قبیح است، چون برای انسان نقص است. .:

۲. به معنای ملایمت با طبع و منافرت با آن؛ یعنی: حسن به معنای ملایمت با طبع و قبیح به معنای منافرت با طبع است و این نیز دو قسم می باشد: ..

الف) مناسب با طبع حیوانی و غرایز حیوانی. .

ب) مناسب با طبع انسانی و فطریات روحانی. .

۳. حسن به معنای موافقت با غرض و مصلحت و قبیح به معنای مخالفت با غرض و مصلحت است.

ص: ۵۹

۱- المغنی، ج ۶، ص ۷۲.

۲- همان، ص ۷۰.

۳- تمهید الأصول، ص ۱۰۰.

این سه معنی، هم صفت افعال واقع می شود و هم صفت اشیا.

۴. حسن چیزی است که فاعل آن مستحق مدح باشد و قبیح چیزی است که فاعل آن مستحق مذمت باشد.

این معنی اختصاص به افعالی دارد که از فاعل عالم مختار صادر بشود؛ یعنی:

حسن و قبح به این معنی فقط وصف افعال است.

مراد از حسن و قبح در بحث ما همین معنای چهارم است. بقیه معانی از محل بحث ما خارج است؛ چون در آنها اختلافی نیست.

ادله حسن و قبح:

برای اثبات این مسأله، ادله مختلفی ذکر شده است، ولی مرحوم شیخ به ذکر یکی از آنها اکتفا می کند و آن چنین است:

حسن و قبح افعال از بدیهیات عقلی است. «توضیح این که انسانها حتی منکران شرایع و ملحدان، با مراجعه به وجدان خود، پاره ای از افعال را مانند عدل و احسان نیکو می یابند و فاعل آنها را ستایش می کنند. در مقابل، افعالی چون ظلم و جهل و نظایر آنها را ناپسند می یابند و فاعل آنها را نکوهش می نمایند. از این جا معلوم می شود که حسن و قبح افعال، عقلی است، والا منکران شرایع و ملحدان نباید آن را درک می کردند.

مرحوم شیخ بعد از بیان این دلیل، اشکال مخالفان را بر این دلیل یادآور می شود و به آن پاسخ می دهد. اشکال این است که این احکام و قضاوتها برخاسته از عقل نیست و نمی تواند دلیل بر مدعای عدلیه باشد؛ زیرا احتمال دارد آموزشهای مداوم دینی در جوامع بشری موجب پیدایش این باورهای عقلی و اندیشه های اخلاقی در میان تمام اقوام بشری، حتی منکران شرایع شده باشد.

در پاسخ باید گفت که این گفتار، پنداری بیش نیست؛ زیرا اگر آموزشهای دینی باعث پیدایش این باورهای عقلی در میان تمام اقوام بشری، از جمله منکران شرایع شده باشد، باید تمام اقوام بشری نماز و روزه و امثال آن را حسن و شرب خمر و زنا

و نظایر آن را قبیح بدانند، در حالی که چنین نیست؛ زیرا منکران شرایع برای نماز و امثال آن، هیچ گونه حسنی و برای شرب خمر و امثال آن، هیچگونه قبیحی قائل نیستند. (۱) همان طور که قبلاً یاد آور شدیم، مرحوم شیخ برای اثبات حسن و قبح به یک دلیل اکتفا می کند، ولی ما به دو دلیل دیگر که یکی از مرحوم خواجه و دیگری از مرحوم علامه است نیز اشاره می کنیم:

۱. انکار حسن و قبح عقلی ملازم با انکار حسن و قبح شرعی است.

مرحوم خواجه می فرماید «و لا تتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» (۲) توضیح این که اگر خوبی و بدی افعال، تنها از طریق شرع و اخبار پیامبران الهی معلوم شود، ما نمی توانیم به حسن و قبح هیچ فعلی حکم کنیم؛ زیرا وقتی که پیامبر از قبح کذب خبر می دهد و صدق را حسن می شمارد، احتمال می دهیم که او خود در این گفتار کاذب باشد.

اگر گفته شود که خداوند پیامبران خود را راستگو دانسته است، می گوئیم: اولاً ما شهادت خدا را به راستگویی پیامبران، از طریق گزارش خود آنان دانسته ایم و از کجا معلوم است که در گزارش خود راستگو باشند و ثانیه، احتمال سابق درباره خدا جاری است. بنابراین باید قبل از اخبار شارع از خوب و بد افعال، عقل با قاطعیت تمام، دروغگویی را کار نا پسندی بشمارد تا با تکیه بر این حکم عقلی و حکم به این که آفریدگار متعال مرتکب دروغ نمی شود، بتوانیم خوبی و بدی آن دسته از افعال را که به عقیده اشاعره، عقل در فهم آنها ناتوان است، از شرع استفاده کنیم.

۲. با انکار حسن و قبح عقلی، اثبات شرایع ممکن نیست. (۳) این دلیل را مرحوم علامه حلی در نهج الحق و کشف الصدق بیان نموده است.

توضیح فرمایش ایشان چنین است که طریق اثبات شرایع، ادعای پیامبران است که

ص: ۶۱

۱- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۷۶ - ۸۷

۲- کشف المراد، ص ۳۰۳، چاپ جامعه مدرسین.

۳- دلائل الصدق، ص ۳۶۸.

با ارائه معجزات، صدق گفتار خویش را اثبات می نمایند. حال اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم، احتمال این که خداوند معجزات را در اختیار فرد نالایق و دروغگو بگذارد، قابل دفع نیست؛ زیرا قبیح بودن این عمل برای خداوند از طریق عقل اثبات نشده است، چون عقل را در درک این مطلب ناتوان دانسته و اثبات آن از طریق شرع با اشکالات سابق (اشکالی که در دلیل سابق ذکر شد) مواجه است. (۱)

نفی صدور قبیح از خداوند

یکی از چیزهایی که در مسأله عدل باید مورد بررسی قرار بگیرد، این است که آیا کار قبیح و ناپسند از خداوند صادر می شود یا نه؟ تمام فرق اسلامی - اعم از معتزله، اشاعره، امامیه و فرقه های دیگر - متفقند که کارهای قبیح و ناپسند از خداوند صادر نمی شود و اخلال به واجب نمی کند، اما جهت بحث فرق می کند.

اشاعره می گویند: صدور کار ناپسند و قبیح و ترک واجب نسبت به خداوند، موضوع منتفی است، لذا صدور قبیح و ترک واجب نسبت به ذات باری تعالی مفهوم ندارد؛ چون چیزی بر او واجب نیست تا اخلال به واجب کند و قبح در افعال او معنی ندارد تا قبیح از او صادر شود. (۲) او سرچشمه حسن است و حسن، متأخر و منتزع از افعال و اوامر او می باشد. افعال او قانون است و معنی ندارد که فعلی از افعال او قبیح باشد و یا چیزی بر او واجب باشد.

معتزله می گویند: صدور کارهای قبیح و ناپسند و ترک واجب، نقص است و

ص: ۶۲

۱- درباره حسن و قبح، آنچه مربوط به بحث ما بود، به طور اختصار بحث شد، ولی مباحث دیگری در این مسأله مطرح است که از حوزه بحث ما خارج است و ما به فهرست آنها اشاره میکنیم: ۱. ملاک حسن و قبح در نزد عقل چیست؟ ۲. قضایای حسن و قبح از یقینیات است یا از مشهورات؟ ۳. حسن و قبح در قرآن و حدیث؛ ۴. مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح چیست؟ ۵. ادله منکران حسن و قبح.

۲- شرح مواقف، ج ۸، ص ۹۵.

خداوند منزه از نقص و عیب می باشد. پس صدور کار قبیح نسبت به خداوند قابل تصور است. منتفی به انتهای موضوع نیست، ولی چون موجب نقص است، از خداوند صادر نمی شود و منتفی به انتفای محمول است. (۱) اما بحث در این است که آیا ممکن است خداوند کارهایی را که عقلا از نظر ما زشت و ناپسند است، مرتکب شود یا خیر؟ آیا ممکن است ذات باری تعالی به واجبی از واجبات اخلاص برساند؟ آیا ممکن است خداوند انسانهای نیک را؛ مثل انبیا، شهدا و صلحا به جهنم و انسانهای بد و پلید را؛ مثل ستمگران، کافران و فاسقان به بهشت ببرد؟ آیا ممکن است خداوند تکلیف بمالایطاق کند؟ آیا امکان دارد که خداوند به فرد یا گروهی ستم روا دارد یا خیر؟ مرحوم شیخ طوسی معتقد است که ممکن نیست (امکان وقوعی) که خداوند مرتکب عمل زشت و ناپسند بشود. به طور کلی در این مسأله دو دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه اشاعره:

از آن جا که اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار کرده اند، می گویند: این سؤال بی معنی است و نباید گفت که خداوند کار قبیح را انجام می دهد یا خیر، بلکه باید گفت: هر کاری که خداوند بکند، همان حسن خواهد بود. معنی ندارد که فعلی از افعال او قبیح و ناپسند باشد؛ چون همه عالم ملک اوست و او حاکم و ولی و صاحب اختیار همه چیز است. او می تواند هرگونه تصرفی در ملک خود کند و «فقال لمایشاء» باشد. (۲) او می تواند به بندگانش جزا و ثواب دهد یا آنان را عقاب کند. او می تواند آنها را بدون علتی مشمول بخشش خود گرداند و انواع ثوابها و نعمتها به آنان بخشد. لطف او، فضل تام و عقاب و عذابش، عدل تمام است. او از هیچ چیز سؤال کرده

ص: ۶۳

۱- همان

۲- عبدالکریم عثمان، نظریه التکلیف، ص ۲

نمی شود، بلکه دیگران سؤال می شوند: (۱) «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون» (۲).

۲. دیدگاه معتزله و امامیه

معتزله و امامیه متفقند که ممکن نیست (امکان وقوعی) خداوند مرتکب عملی بشود که عقلا زشت و ناپسند است؛ (۳) چون حکم عقل به زشتی و نیکویی افعال، همانگونه که افعال انسان را شامل می شود، افعال خداوند را نیز شامل می شود، پس عقل، همانگونه که به قبح صدور ظلم از انسان حکم می کند، همین حکم را درباره آفریدگار نیز صادر می کند. بنابراین، امکان ندارد که از ساحت کبریای حق، افعالی صادر شود که عقلا ناپسند و زشت است.

معلوم شد که مرحوم شیخ طوسی دیدگاه گروه دوم را پذیرفته است و برای اثبات مدعای خود، به این دلیل تمسک نموده که از دو مقدمه تشکیل شده است:

خداوند، عالم به قبیح و بی نیاز از آن است و کسی که عالم به قبیح و بی نیاز از آن باشد، کار قبیح را انجام نمی دهد. پس خداوند کار قبیح انجام نمی دهد.

بیان مقدمه اول: واضح است که خداوند، کمال مطلق است و تمام کمالات از او سرچشمه می گیرد و از جمله کمالات، علم است. پس خداوند به قبح قبیح عالم است و نیز روشن است که خداوند غنی بالذات است و هیچگونه نیازی در او راه ندارد، بلکه سایر موجودات نیازمند او می باشند.

بیان مقدمه دوم: کبری جزء ضروریات عقلی است؛ یعنی: عقل بالبداهه حکم می کند که اگر کسی عالم به قبح قبیح باشد و هیچ گونه نیازی به آن نداشته باشد، کار قبیح و ناشایست انجام نمی دهد. (۴)

ص: ۶۴

۱- ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲- انبیاء / ۲۳

۳- عبدالکریم عثمان، نظریه التکلیف، ص ۲۹۱.

۴- تمهید الاصول، ص ۱۱۰.

یکی از مباحث مربوط به مسأله عدل که مرحوم شیخ به عنوان مقدمه برای اثبات عدالت خداوند ذکر نموده است، این است که آیا خداوند قادر بر کار قبیح است یا در بحث سابق معلوم شد که معتزله و امامیه متفقند که خداوند کارهایی را که عقلا زشت و ناپسند است، انجام نمی دهد، ولی اختلاف در این است که آیا عدم صدور کارهای ناپسند از خداوند به خاطر عدم توانایی او بر آنهاست یا در عین حال که توانایی دارد، کارهای ناپسند از او صادر نمی شود؟ مرحوم شیخ طوسی، بلکه تمام امامیه متفقند که خداوند قادر به انجام کارهای قبیح و ناپسند هست، لکن آن را مرتکب نمی شود.

معتزله در این مسأله دچار اختلاف شده اند: .

۱. جمهور معتزله بغداد مانند نظام، جاحظ و اسکافی قائلند که خداوند توانایی انجام کارهای زشت و ناپسندی همچون ظلم، شرور و ترک اصلح را ندارد.

۲. جمهور مشایخ معتزله؛ مانند قاضی عبدالجبار، جبائیان و معتزله بصری متفقند که خداوند همانگونه که قادر به انجام کارهای نیکو و حسن است، قادر بر کارهای بد و ناپسند نیز هست، منتهی خداوند کارهای قبیح را انجام نمی دهد و از او جز افعال نیکو و حسن صادر نمی شود. (۱) دیدگاه امامیه و از جمله مرحوم شیخ طوسی مطابق با دیدگاه دوم است؛ یعنی قائلند که خداوند قادر بر کار قبیح است، ولی آن را انجام نمی دهد. اینها برای اثبات مدعای خود، ادله مختلفی ذکر نموده اند، ولی ما به ذکر ادله ای می پردازیم که در

ص: ۶۵

کلام شیخ به آنها اشاره شده است:

دلیل اول:

خداوند قادر بر افعال حسن است، هر کس قادر بر افعال حسن باشد، قادر بر افعال قبیح نیز هست، پس خداوند قادر بر افعال قبیح است.

مقدمه اول روشن است؛ چون خداوند سرچشمه همه کمالات و خوبیهاست.

اما درباره مقدمه دوم باید گفت که اولاً فعل حسن از جنس فعل قبیح است؛ مثلاً تصرف در مال غیر، بدون اجازه مالکش از جنس همان تصرف است با اجازه مالک آن؛ اولی قبیح و دومی حسن است و همچنین، زدن یتیم به عنوان تأدیب از جنس زدن او به عنوان اذیت است که اولی قبیح و دومی حسن است.

از طرف دیگر، هر کسی قادر بر فعلی باشد، قادر بر مثل آن فعل (که از همان جنس است) نیز می باشد، والا اگر قدرت بر مثل آن نداشته باشد، قدرت بر خود آن فعل را هم ندارد؛ چون قادر کسی است که هم قدرت بر فعل دارد و هم قدرت بر ترک آن و هم قدرت بر مثل آن. پس خداوند چون قادر بر فعل حسن است، قادر بر فعل قبیح و ناپسند که مثل فعل حسن و از جنس آن می باشد نیز هست. .

و ثانیه، بر فرض که فعل قبیح از غیر جنسی فعل حسن باشد، باز هم خداوند قادر بر فعل قبیح هست؛ چون خداوند توانا تر از ماست. او قدرت خلق جواهر، الوان و روایح را دارد و حال این که هیچ یک از ما قدرت بر آنها را نداریم. بنابراین، وقتی که خداوند قادر بر فعل حسن بود، قادر بر فعل قبیح نیز هست؛ ولو فعل قبیح از جنس فعل حسن نباشد. (۱)

ص: ۶۶

دلیل دوم:

خداوند قادر بر جمیع کمالات است و هر کسی قادر بر جمیع کمالات باشد، قادر بر کارهای ناقص و قبیح نیز هست، پس خداوند قادر بر کارهای قبیح و ناپسند است.

مقدمه اول روشن است زیرا خداوند خالق همه کمالات است و خالقیت متوقف بر قدرت است.

در مقدمه دوم آمده است که هر کسی قادر بر فعلی باشد، قادر بر ضد آن نیز هست؛ این مقدمه نیز واضح است؛ چون قادر کسی است که هم قدرت بر فعل داشته باشد و هم بر ضد آن، والا اگر تنها فعل از او صادر شود و قدرت بر ضد آن و یا قدرت بر ترک آن را نداشته باشد، لفظ قادر بر او اطلاق نمی شود، بلکه او را فاعل موجب می گویند، نه فاعل قادر. بنابراین، وقتی که خداوند قادر بر جمیع کمالات؛ مثل علم و امثال آن بود، قادر بر ضد آن که جهل باشد نیز هست. (۱) از طرف دیگر، جهل قبیح است، پس خداوند قادر بر افعال قبیح است. (۲)

دلیل سوم:

خداوند قادر بر کیفر و عذاب عاصی و کافر قبل از توبه است و هر کسی که قادر بر عذاب آنها قبل از توبه باشد، قادر بر عذاب آنها بعد از توبه هم هست، پس خداوند قادر است بر عذاب عاصی و کافر بعد از توبه. و در جای خود ثابت شده است که

ص: ۶۷

۱- تمهید الاصول، ص ۱۰۶؛ الاقتصاد، ص ۸۷.

۲- از فرمایش مرحوم شیخ معلوم می شود که ایشان جهل را امر وجودی می دانند؛ چون تضاد بین دو امر وجودی قابل تحقق است، ولی اکثر محققان، جهل را امری عدمی و از قبیل عدم ملکه می دانند. جاهل یعنی کسی که علم ندارد و صلاحیت علم را دارد.

عذاب عاصی بعد از توبه، عقلا یا شرعا قبیح است، پس خداوند قادر بر قبیح است.

مقدمه اول: روشن است که خداوند برای مطیع و مؤمن، پاداش و ثواب تعیین کرده و برای عاصی و کافر قبل از توبه، کیفر و عذاب تعیین نموده است و قدرت بر تحقق آنها را هم دارد. .

مقدمه دوم: وقتی که خداوند قادر بر عذاب عاصی و کافر قبل از توبه بود، قادر بر عذاب آنها بعد از توبه هم هست؛ چون توبه عاصی و کافر باعث سلب قدرت خداوند از عذاب آنها نمی شود. پس ثابت شد که خداوند قادر بر عذاب آنها بعد از توبه هست و عذاب بعد از توبه، قبیح می باشد؛ در نتیجه، خداوند قادر بر قبیح است. (۱)

خداوند، اراده قبیح نمی کند

اشاره

یکی از مسائلی که اثبات عدالت خداوند متوقف بر آن است، این مسأله است که خداوند کارهای قبیح را اراده نمی کند. دیدگاه مرحوم شیخ طوسی در این مسأله این است که خداوند مرید قبیح نیست.

در این مسأله دانشمندان اسلامی به دو گروه تقسیم شده اند:

۱. گروهی (معتزله و شیعه) قائلند که خداوند مرید قبیح نیست. مرحوم علامه حتی می فرماید:

اراده کار زشت و ناشایست، قبیح است و از خداوند صادر نمی شود. (۲) در جای دیگر می فرماید:

ص: ۶۸

۱- تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۱۰۶؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۸۸

۲- مناہج الیقین فی اصول الدین، ص ۳۷۶.

ذات باری کارهای خوب را اراده میکند و از کارهای زشت (کارهای معاصی) کراهت دارد و هرگز آنها را اراده نمی کند؛ این مذهب امامیه است. (۱) ۲. اشاعره معتقدند که جایز است خداوند قبیح را اراده کند و از کارهای خوب کراهت داشته باشد. (۲) آنها می گویند هرچه وجود دارد، به اراده خداوند موجود شده است و خداوند آنها را اراده کرده است؛ چه طاعت باشد و چه معصیت، چه به آن امر کرده باشد و چه از آن نهی کرده باشد، و تمام آنچه موجود نشده، خداوند از آن کراهت دارد؛ چه طاعت باشد و چه معصیت و چه به آن امر کرده باشد و چه از آن نهی کرده باشد. (۳) اشاعره برای اثبات مدعای خود، دلایل مختلفی بیان کرده اند. مهمترین دلیل آنها این است که قبیح موجود است (بالوجدان) و هر موجودی مراد خداوند است؛ چون خداوند فاعل تمام موجودات است، پس خداوند فاعل و مرید قبیح موجود نیز هست. (۴) همان طور که گذشت، معلوم شد که دیدگاه مرحوم شیخ طوسی مطابق با دیدگاه گروه اول است؛ یعنی او معتقد است که خداوند کارهای زشت و ناپسند را اراده نمی کند و برای اثبات این مسأله، دلایل مختلفی ذکر نموده است که به آنها اشاره می کنیم

دلیل اول:

اشاره

اگر خداوند مرید قبیح باشد، از چند صورت خارج نیست:

ص: ۶۹

۱- نهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۴.

۲- مناہج الیقین فی أصول الدین، ص ۳۷۶؛ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۴.

۳- شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۷۳.

۴- مناہج الیقین فی أصول الدین، ص ۳۷۷.

۱. بنفسه مرید قبیح است.

۲. به واسطه صفت نفسانی مرید قبیح است.

۳. خداوند قبیح را اراده می کند، لکن نه بنفسه و نه بعلمته (صفت نفسانی).

۴. به واسطه اراده قدیم مرید قبیح است.

۵. به واسطه اراده حادث، مرید قبیح است.

تمام این صور، باطل است. چهار صورت اول در بحث اراده باطل شد. صورت پنجم هم باطل است؛ چون اگر خداوند به واسطه اراده حادث مرید قبیح باشد، لازمه اش این است که فاعل قبیح باشد. بطلان لازم در بحث قبل روشن شد، اما اثبات ملازمه متوقف بر دو مقدمه است:

۱. اراده قبیح، قبیح است و درک قبیح آن بدیهی است.

۲. اگر خداوند به واسطه اراده حادث مرید قبیح باشد، باید اول آن را حادث و خلق کند که در این صورت، خداوند فاعل و خالق قبیح می شود و بطلان آن قبلا اثبات شد. پس ثابت شد که خداوند مرید قبیح نیست. (۱) همان طور که بیان شد، مرحوم شیخ در این جا فقط فرض پنجم را ابطال نموده است، اما بقیه فروض را در بحث اراده ابطال کرده است. ما برای اطلاع بیشتر خوانندگان، این دلیل شیخ را که به صورت برهانی متشکل از قیاس استثنایی است، تقریر میکنیم و در ضمن تقریر، کیفیت بطلان تمام صور و فروض دیگر را که در بحث اراده بیان نموده است، به صورت خلاصه یادآور می شویم.

تقریر برهان:

اگر خداوند مرید قبیح باشد، حداقل یکی از لوازم فاسد زیر را به دنبال دارد:

۱. یا لازم می آید که خداوند آنچه را قابل حدوث است، اراده کند.

۲. یا تعدد قدما پیش می آید.

ص: ۷۰

۳. یا لازم می آید که خداوند فاعل قبیح باشد.

همه این لوازم، باطل و فاسد است، پس ملزوم که خداوند مرید قبیح باشد نیز باطل و فاسد است.

بیان ملازمه چنین است که اگر خداوند کار قبیح و ناپسند را اراده کند، از چند صورت خارج نیست:

.. خداوند بنفسه قبیح را اراده می کند؛ یعنی ذات خداوند مقتضی اراده قبیح است که در این صورت، لازم می آید خداوند تمام آنچه را که اراده آن صحیح و جایز است (آنچه ممکن به امکان عام، قابل اراده است)، اراده کند. در این صورت، صفت اراده از صفات ذات می شود؛ چون ذات خداوند مقتضی اراده قبیح است و صفت ذات، او نسبت به همه مساوی است و هر موجودی که صلاحیت تعلق را داشته باشد، بدان تعلق می گیرد؛ مثل علم و قدرت و امثال آن و ثانیاً هر چیزی که نسبت به صفات ذات خداوند ممکن به امکان عام باشد، واجب می شود؛ چون واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و جهت امکان در او تصور ندارد. از طرف دیگر، هر چیزی که قابل حدوث باشد، جایز است که متعلق اراده قرار بگیرد؛ بنابراین اگر خداوند مرید قبیح و کارهای ناپسند باشد، باید تمام آنچه را قابل حدوث است، اراده کند.

۲. خداوند کارهای ناپسند و قبیح را اراده می کند، ولیکن این اراده، نه بنفسه است و نه به واسطه علت دیگر (۱)، بلکه بدون هیچگونه مقتضی و علت، قبیح را اراده می کند که در این صورت نیز لازم می آید خداوند تمام آنچه را قابل اراده است، اراده کند؛ چون طبق این فرض، اراده هیچ ملاک و معیاری لازم ندارد، پس نسبت به همه مساوی است.

۳. خداوند به واسطه صفت نفسانی خودش کار قبیح و زشت را اراده میکند.

ص: ۷۱

۱- مراد از «لا لنفسه» در عبارت شیخ، یعنی بدون این که ذات خداوند مقتضی اراده قبیح باشد. مراد از «لا لعله»، یعنی بدون این که صفت نفسانی او مقتضی اراده قبیح باشد.

در این فرض نیز لازم می آید که اولاً- تمام آنچه قابل اراده است، اراده شود؛ چون طبق این فرض، علت اراده، صفت ذات است و صفت ذات بر تمام اشیایی که صلاحیت تعلق داشته باشد، تعلق می گیرد؛ مثلاً علم که صفت ذات است، بر تمام اشیا تعلق می گیرد و ثانیاً، صفت ذات، مساوی با ذات است و هرچه برای ذات واجب الوجود ممکن باشد، واجب می شود؛ چون در ذات او جهت امکان معنی ندارد، پس باید خداوند تمام آنچه را قابل حدوث است، اراده کرده باشد.

۴. خداوند به واسطه اراده قدیم، مرید قبیح است. در این فرض، اولاً لازم می آید که خداوند تمام آنچه را قابل حدوث است، اراده کرده باشد؛ چون قائلان به این قول (اشاعره) می گویند: اراده خداوند بر اراده خاص متوقف نمی شود؛ زیرا نامحدود است، پس تمام آنچه قابل حدوث و اراده است، باید اراده شود و ثانیاً، اگر اراده خداوند، قدیم باشد، تعدد قدما لازم می آید؛ چون قائلان به قدیم بودن اراده، اراده خداوند را زاید بر ذات می دانند، پس لازم می آید که غیر از ذات خداوند، قدیم دیگری باشد.

۵. خداوند کارهای قبیح را به واسطه اراده حادث اراده میکند. در این صورت، لازم می آید که خداوند فاعل قبیح باشد؛ زیرا از یک سو اراده قبیح، قبیح است و درک قبح آن بدیهی است؛ یعنی هر عاقلی که اراده قبیح را درست تصور کند، قبح آن را درک می کند و از سوی دیگر، اگر خداوند قبیح را به واسطه اراده حادث اراده کند، باید اول آن اراده را حادث و خلق کند؛ چون طبق این فرض، اراده از صفات فعل و حادث است و این همان انجام فعل قبیح است.

پس معلوم شد که اگر خداوند مرید قبیح باشد، پنج فرض متصور است. طبق چهار فرض اول، لازم می آید که خداوند تمام آنچه را قابل حدوث است، اراده کند.

علاوه بر این، طبق فرض چهارم، تعدد قدما نیز لازم می آید و طبق فرض پنجم، لازم می آید که خداوند فاعل قبیح باشد.

علت بطلان لازم اول این است که خداوند از بعضی افعال نهی و منع کرده، پس

تمام آنچه قابل حدوث و اراده است، اراده نکرده است، و انهی و منع معنی نداشت.

لازم دوم را ادله توحید باطل می کند؛ چون متکلمان، قدیم را مساوی با واجب الوجود می دانند؛ بنابراین، تعدد قدما مساوی با تعدد واجب الوجود است که به واسطه ادله توحید، باطل است.

اما درباره بطلان لازم سوم، در بحث قبل اثبات شد که خداوند فاعل قبیح نیست.

دلیل دوم:

اگر خداوند کارهای زشت و ناپسند را اراده نماید، لازمه اش این است که آن را دوست داشته باشد و به آن راضی باشد. لازم باطل است، پس ملزوم (خداوند کار ناپسند را اراده کند) نیز باطل است.

بیان ملازمه چنین است که محبت و رضا در واقع همان اراده است که به نحو خاص محقق می شود. اراده، محبت، رضا و بغض، در واقع یکی است و فرق آنها اعتباری است. به این معنی که اگر اراده به فعل غیر مرید (فعل غیر اراده کننده) تعلق بگیرد، آن را «اراده» می گویند. بعد از تحقق مراد، آن را «رضا» می گویند و اگر اراده به منافی که به غیر می رسد تعلق بگیرد، آن را «محبت» می گویند و اگر اراده به چیزی که مضر به غیر است تعلق بگیرد، آن را «بغض» می گویند. (۱) علت بطلان لازم این است که همه متفقند خداوند به کارهای زشت و ناپسند راضی نیست و آن را دوست ندارد؛ چون خودش از کارهای ناپسند منع نموده است. (۲)

ص: ۷۳

۱- الرسائل العشر، «المقدمه فی المدخل الی صناعه علم الکلام»، ص ۷۶.

۲- تمهید الأصول، ص ۱۱۴؛ الاقتصاد، ص ۹۰.

دلیل سوم:

اگر خداوند قبایح را اراده کند، اجتماع ضدین لازم می آید. لازم باطل است، پس ملزوم که اراده قبایح باشد هم باطل می شود. .

. بیان ملازمه چنین است که معلوم است خداوند از کارهای قبیح و ناشایست منع و نهی نموده است و نهی در صورتی است که شخص ناهی از کار منهی عنه کراهت داشته باشد، والا اگر کراهت نداشته باشد، از آن منع نمی کند. بنابراین اگر خداوند قبایح را اراده کند، لازمه اش این است که نسبت به قبایح و کارهای ناپسند، هم اراده داشته باشد و هم کراهت، و بطلان اجتماع اراده و کراهت روشن است؛ چون اجتماع ضدین است. (۱)

دلیل چهارم:

اشاره

اگر خداوند مرید قبیح باشد، لازم می آید که اراده پیامبر اکرم صلی الله علیه واله مخالف اراده خداوند و اراده شیطان موافق اراده خداوند باشد.

. بیان ملازمه چنین است که از جمله قبایح و کارهای ناپسند، کفر کفار است.

بنابراین، اگر خداوند قبایح و کارهای زشت را اراده کند، کفر کفار را نیز اراده کرده است و از طرف دیگر، شیطان نیز از کار، کفر را خواسته است. از سوی دیگر، پیامبر اکرم صلی الله علیه واله از کفار، ایمان را خواسته است، پس اراده پیامبر صلی الله علیه واله مخالف با اراده خداوند و اراده شیطان، موافق با اراده خداوند است.

لازم باطل است؛ چون روشن است که اراده پیامبر صلی الله علیه واله موافق با اراده خداوند

ص: ۷۴

است و وظیفه پیامبرای این است که اراده تشریه یاری خداوند را به مردم ابلاغ کند و معلوم است که خواسته های شیطان، مخالف آن است، (۱)

دلایل قرآنی:

حسن ختام این قسمت از بحث را آیاتی از قرآن کریم قرار می دهیم که بیانگر این است که خداوند منه از اراده قبیح است:

۱. «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (۲). «مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ» (۳) این دو آیه به وضوح دلالت می کند بر این که خداوند کارهای ناپسند و ظلم را اراده نمی کند.

۳. «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (۴) این آیه هم بیانگر این است که خداوند مرید قبیح نیست؛ زیرا آیه می فرماید:

خداوند آسانی و راحتی شما را می خواهد، نه سختی و زحمت شما را از بدترین سختیها و دشواریها، کارهای زشت و ناپسند است که شکنجه ها و عذابهای زیادی را به دنبال دارد. (۵) پس این آیات، دلیل واضح و روشن است بر این که خداوند کارهای ناشایست و ناپسند را اراده نمی کند و او جز نیکویی و خوبی چیز دیگری نمی خواهد.....

در مباحث گذشته اثبات شد که خداوند عادل است؛ یعنی همه افعال او حسن است. در عین حال که قدرت بر افعان قبیح دارد، در افعال او قبحی وجود ندارد، بلکه تمام افعال او منزه از قبیح است و اخلال به واجب نسبت به او متصور نیست.

ادله دیگری که مستقیماً بر اثبات عدالت خداوند اقامه شده است نیز از کلمات

ص: ۷۵

۱- تمهید الاصول، ص ۱۱۵.

۲- آل عمران / ۱۰۸

۳- غافر / ۳۱

۴- بقره / ۱۸۵

۵- تمهید الاصول، ص ۱۱۴.

شیخ استفاده می شود که ما به طور خلاصه آنها را یادآور می شویم:

۱. ذات باری تعالی کاملترین موجود است و کاملترین موجود باید عادل باشد و نباید در کارهای او قبح و ظلم تصور شود.

در جای خود اثبات شد که ذات باری، کاملترین موجودات است و تمام کمالات از او سرچشمه می گیرد و اگر نقصی در آن وجود داشته باشد، لازم می آید که ممکن و محدود باشد که این خلف است.

کاملترین موجود، عادل است؛ زیرا سرچشمه و منشأ ظلم، نقص است. منشأ ظلم را در چند امر می توان خلاصه کرد:

الف) جهل و نادانی: گاهی ظلم، ناشی از جهل است؛ یعنی ظالم به راستی نمی داند چه می کند و چه کار خلاف و ناشایستی را انجام می دهد.

ب) نیاز: گاهی ظلم ناشی از نیازهاست. فرد ظالم به جای این که با کوشش و تلاش صحیح به مطلوب خود برسد و رفع نیاز کند، سعی دارد نیاز خود را از طریق ظلم و غضب حقوق دیگران تأمین کند.

ج) هواپرستی و خودخواهی: فرد خودخواه و هواپرست، می خواهد از طریق ظلم و کارهای ناشایست، هوا و هوس خود را ارضاء کند.

د) ضعف و ناتوانی: چون فرد ضعیف نمی تواند به مقصود خود برسد و در برابر فقدان چیزی خویشتن دار نیست، دست به ظلم می زند تا از این طریق ضعفش را جبران کند.

ه) انتقام جویی: گاهی کار قبیح و ظلم از حس انتقام جویی و کینه توزی سرچشمه می گیرد.

و) حسد: گاهی ظلم، ناشی از حسادت است.

این عوامل و امثال آن که همه از نوعی نقصان و کمبود حکایت می کنند، منشأ ظلم و کارهای قبیح است. با این حال، چگونه ممکن است کار ظلم و ناشایست از وجودی که کمال مطلق است سر بزند، در حالی که نه نیاز در او راه دارد و نه جهل و

نادانی و ناتوانی، نه خودخواهی و غرور در او مفهوم دارد، نه کینه توزی و انتقام جویی، نه دیگری از او برتر است که به او رشک برد و نه کسی کمالی را از او می تواند سلب کند که در مقام انتقام برآید. (۱) ۲. استغنا و علم خداوند، دلیل است بر عدالت او.

شیخ طوسیله برای استدلال بر عدالت خداوند، بر دو صفت علم و بی نیازی تکیه می کنند و می گویند: وقتی که حالات انسان را مورد مطالعه قرار می دهیم، کشف میکنیم که عامل ارتکاب قبیح، یکی از این دو چیز است و خارج از آن نیست: یا فاعل، زشتی و قبح فعل را نمی داند و یا می داند، ولی خود را نسبت به ارتکاب آن نیازمند می بیند و می خواهد از طریق انجام کار زشت، نیاز خود را برطرف کند.

هرگاه عوامل یاد شده در موردی منتفی گردید، ارتکاب فعل قبیح، صورت نمی گیرد. وقتی که عوامل ارتکاب قبیح را در انسان شناختیم، می توانیم بر اساس آنها درباره فعل خداوند هم اظهار نظر کنیم؛ زیرا نظام اسباب و مسببات درباره خلق و خالق، مشترک و یکسان است. همچنین، در مباحث مربوط به خداشناسی اثبات گردید که ذات واجب الوجود، عین علم و غنای مطلق است؛ بنابراین، هرگز مرتکب قبیح نخواهد شد و اصلا اخلال به واجب نخواهد کرد. (۲) ۳. خداوند، واجب الوجود است، هر واجب الوجود، عادل است، پس خداوند عادل است.

در بحث خداشناسی با براهین عقلی اثبات شده است که خداوند واجب الوجود بالذات است و وجوب بالذات وصفی است که از حاق وجود واجب انتزاع می شود و کاشف است از این که وجود واجب، وجود محض و در نهایت شدت است و هیچگونه جهت عدمی در او راه ندارد و تمام کمالات وجودی را

ص: ۷۷

۱- «مسائل کلامیه»، ص ۹۶.

۲- اعتقادات»، ص ۱۰۵.

داراست. عدل هم یکی از صفات کمال است، پس خداوند عادل هم هست. (۱)

عدل در قرآن

همان طور که در بحث عدل الهی در روایات بیان شد، استناد به دلیل سمعی در مسأله «عدل الهی» درست نیست؛ زیرا دور و مصادره به مطلوب می شود، اما به چند جهت دیگر، «عدل الهی» از نظر قرآن بررسی می شود:

.. از بعضی آیات، برهان عقلی برای اثبات عدالت خداوند استفاده می شود.

۲. استدلال به ادله سمعی؛ مثل آیات قرآن در برابر مخالفان «اشاعره» که حجیت آن را در این گونه مسائل قبول دارند، منطقی و قانونی است، لکن ناگفته پیداست که چنین استدلالی، برهان نخواهد بود، بلکه صورت جدل خواهد داشت.

۳. استدلال و استناد به آیات قرآن در این مسأله، استشهاد و ارشاد به حکم عقل و تأیید فطرت بشر است.

در این قسمت از بحث، ابتدا آیاتی را که مرحوم شیخ به آن استدلال کرده است، بررسی می کنیم، سپس به آیات دیگری که بیانگر عدل الهی است، اشاره خواهیم کرد.

آیاتی که مرحوم شیخ به آن استناد کرده است

۱. «تَلَمَّكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ» (۲) این آیات خداست که به حق بر تو می خوانیم و خداوند (هیچگاه) ستمی بر

ص: ۷۸

۱- مرحوم شیخ صراحتاً این دلیل را بیان نمی کند، ولی می شود گفت که مدلول التزامی کلام او که فرمود «الباری تعالی عالم و غنی فی ذاته و صفاته، لوجوب وجوده» بیانگر این دلیل است؛ چون می فرماید: وجوب وجود، دلیل استغنا در ذات و صفات است. یکی از صفات، عدل است، پس خداوند عادل است.

۲- آل عمران / ۱۰۸

جهانیان نمی کند.

این آیه مبارکه، هر قسم ظلم را از خداوند نفی می کند. در اصطلاح ادبیات، این معنی مسلم است که نکره در سنیاق نفی، افاده عمومیت میکند و هر جا جمعی دارای الف و لام (ال) باشد، عمومیت و استغراق را می رساند. در آیه مورد بحث، کلمه «ظلم» همین طور است؛ یعنی در سیاق نفی واقع شده است و می فهماند که خدای تعالی هیچ گونه ظلمی برای اهل عالم نمی خواهد و همچنین کلمه للعالمین» که جمع با الف و لام است، عمومیت و استغراق را می رساند و این معنی را می فهماند که خدای تعالی هیچگونه ظلمی را برای تمام عالم و کافه جماعت نخواست است. (۱) ۲. «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (۲) آنچه در آسمان و آنچه در زمین است، مال خداوند است و همه کارها به سوی او بازمی گردد و به فرمان اوست).

این آیه مبارکه، بیانگر دو برهان عقلی برای آیه قبل است. به بیان دیگر، این آیه مشتمل بر دو برهان عقلی بر عدم صدور ظلم از خداوند است برهان اول: ظلم و ستم درباره خدایی که مالک تمام هستی و موجودات جهان است، مفهومی ندارد. کسی تعدی و ظلم به دیگر می کند که فاقد چیزی باشد که دیگران دارند. خداوند غنی بالذات و مالک تمام هستی است و هیچگونه فقدان در او تصور ندارد. از طرف دیگر، عالم به قبح قبایح هم هست. کسی که بی نیاز از ظلم و عالم به قبح آن باشد، هرگز ظلم نمی کند.

برهان دوم: ظلم و ستم درباره کسی مفهوم دارد که ممکن است بدون جلب رضایت او کاری صورت گیرد، اما صدور ظلم و ستم از کسی که تمام امور هستی از آغاز تا پایان به او بازمی گردد و هیچ کس بدون اذن او نمی تواند کاری انجام دهد،

ص: ۷۹

۱- تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۵۵۵؛ تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۵۸۲.

۲- آل عمران / ۱۰۹

عقلا تصور ندارد. (۱) ۳. «مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَالَمِينَ» (۲) پروردگارت (هیچگاه) ستمی بر بندگان نمی کند.

مرحوم شیخ می فرماید: خداوند در این آیه مبارکه، صفت قبح و ظلم را از ذات خودش نفی کرده است. در مقام مدح می فرماید: «ما ربك...»، اما چرا خداوند ظلم را بر وجه مبالغه نفی کرده و فرموده است: «و ما ربك بظلام» و حال آن که ذره ای ظلم از خداوند صادر نمی شود؟ وجوه مختلفی برای آن ذکر شده، اما وجهی که مربوط به بحث ماست و مرحوم شیخ آن را بیان فرموده، این است که اگر کسی بداند ظلم، قبیح و ناپسند است و محتاج به انجام ظلم هم نباشد و با این وجود، ظلم کند، چنین شخصی، بسیار ستمگر خواهد بود و به او ظلام گویند. بنابراین، حق تعالی از این نقیصه، پاک و منه است. (۳) ۴. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (۴). مرحوم شیخ می فرماید: خداوند در این آیه خبر داده است که به مردم ظلم نمی کند، ولیکن مردم به واسطه کارهای ناپسند، به خود ظلم می کنند و مستحق عقاب می شوند. این آیه دلیل است بر این که خداوند ظلم نمی کند؛ چون فاعل ظلم، ظالم است و خداوند منزّه است از این که ظالم باشد. (۵)

آیات دیگری که بیانگر عدل الهی است:

۱. «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا» (۶)

ص: ۸۰

۱- تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۵۵۵؛ تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۸.

۲- فصلت / ۴۶

۳- تفسیر التبیان، ج ۹، ص ۱۳۵.

۴- یونس / ۴۴

۵- تفسیر التبیان، ج ۵، ص ۳۸۳

۶- انعام / ۱۱۵

۲. «لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (۱) ۳. «فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (۲) ۴. «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (۳) ۵. «بَلِ اللّٰهُ يَزَكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا» (۴) ۶. «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (۵) ۷. «شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَمَّا إِلَهٌ لَّمَّا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَأْنِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (۶) ۸. «إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (۷) ۹. «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (۸) ۱۰. «أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (۹) ۱۱. «وَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ وَعْدَهُ» (۱۰) ۱۲. «وَعَدَ اللّٰهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِيلًا» (۱۱)

بخش سوم

اشاره

نتایج و آثار مسأله عدل هر چند که مرحوم شیخ الطائفه از آثار و متفرعات این مسأله بحثی به میان نیاورده است، لکن از آنجا که مطالب ذیل از آثار و نتایج این بحث بوده و از مسائل مهم

ص: ۸۱

۱- کهف/ ۴۹

۲- یس / ۵۴

۳- بقره/ ۳۷۲

۴- نساء / ۴۹

۵- انبیاء / ۴۷

۶- آل عمران / ۱۸

۷- یونس / ۴

۸- اعراف / ۲۹

۹- یونس / ۵۵

۱۰- حج / ۴۷

۱۱- نساء / ۱۲۲

اعتقادی و کلامی می باشد، پرداختن به آن، مفید و ضروری به نظر می رسد:

۱. ثبوت هدف و غرض برای افعال خداوند.

۲. قاعده لطف یا لزوم لطف.

۳. لزوم بعثت انبیا.

۴. تصدیق مدعیان نبوت ۵. لزوم عصمت انبیا ۶. امتناع تکلیف مالایطاق.

۷. حسن تکلیف و لزوم آن.

۸. وجوب انتصاف (انتقام).

۹. مختار بودن انسان.

۱۰. لزوم بعث و قیامت.

ثبوت هدف و غرض برای افعال خداوند

امامیه معتقدند که افعال خداوند دارای غرض و حکمت و فایده و مصلحت است که برگشت آن به سوی مکلفان می باشد. به این دلیل که اگر افعال خداوند دارای غرض و فایده ای نباشد، لازم می آید که لغو و عبث باشد؛ چون فعل عبث، فعلی است که بدون غرض و مصلحت انجام می شود.

بطران لازم، بعد از اثبات عدالت، واضح است؛ زیرا اولاً کار عبث و لغو، قبیح است و در بحث عدل اثبات شد که خداوند منزّه از کارهای قبیح و ناپسند است (۱) و ثانیه خداوند، خود در قرآن کریم فرموده است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآعِبِينَ» (۲)، «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (۳)

ص: ۸۲

۱- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۸۸ - ۳۸۹.

۲- انبیاء ۱۶

۳- آل عمران / ۱۹۱

قاعده لطف یا لزوم لطف

از قواعد معروفی که در کلام عدلیه آمده است، قاعده لطف است. لطف عبارت است از کارها و اموری که مکلف را در فرمانبرداری و اطاعت خدا کمک میکنند؛ یعنی زمینه را برای انجام تکلیف الهی مساعد می سازد؛ مشروط بر این که به حد الجاء و سلب اختیار مکلف نرسد.

دلیل قاعده لطف: لطف، قاعده ای عقلی است و دلیلی جز عقل ندارد و آن این که اگر لطف نباشد، نقض غرض لازم می آید و نقض غرض، قبیح است و خداوند، عادل و منزّه از قبیح است... .

خواجه، دلیل قاعده لطف را چنین بیان می کند: «لطف واجب است تا به واسطه آن غرض از تکلیف حاصل شود.» علامه در شرح کلام خواجه چنین می گوید:

هر گاه تکلیف کننده می داند که غرض از تکلیف (فرمانبرداری بدون لطف حاصل نمی شود، اگر اعمال لطف را به دست اهمال بسپارد، نقض غرض لازم می آید و به حکم عقل، نقض غرض بر حکیم روا نیست. (۱)

لزوم بعثت انبیا

از شاخه های مسأله عدل، لزوم بعثت پیامبران است. متکلمان بر لزوم آن چنین استدلال کرده اند: بعثت انبیا موجب تقویت عقل در احکامی است که عقل در درک آنها خودکفا می باشد و همچنین موجب ارشاد خرد به احکامی است که در درک

ص: ۸۳

۱- کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم، مسأله دوازدهم.

آنها مستقل نمی باشد.

توضیح این که احکامی که تضمین کننده خوشبختی و سعادت انسان می باشد، دو دسته است:

۱. احکامی که عقل به طور مستقل آنها را درک می کند: فایده بعثت در این زمینه، تقویت و پشتیبانی از احکام عقل است؛ زیرا اگر چه معرفت الهی عقلی است، لکن غلبه تمایلات حیوانی و حاکمیت غرایز و جاذبه مادی، عقل را از توجه به معارف الهی غافل می سازد و فرستادگان الهی، او را از این خواب غفلت بیدار کرده، متوجه ادراک معقولات و تحصیل معارف می نمایند. این فایده مستقیم بعثت نسبت به احکام عقلی است.

۲. احکامی که عقل، حسن و قبح آن را درک نمی کند؛ مانند بسیاری از مقررات در باب عبادات و معاملات: فایده بعثت در این زمینه، راهنمایی و دلالت عقل به آنهاست. ناگفته پیداست که تعهد و پایبندی پیروان شرایع نسبت به تکالیف شرعی، موجب تعهدشان نسبت به تکالیف عقلی است. بنابراین، واجبات شرعی لطف است در واجبات عقلی و درباره حسن لطف و وجوب آن، قبلاً بحث کردیم. (۱)

تصدیق مدعیان نبوت

اعتقاد به عدالت خداوند، مایه تصدیق مدعیان نبوت است که به معجزه مجهز شده اند؛ زیرا خرد، قاطعانه تأیید می کند که دادن معجزه به دست افراد دروغگو، قبیح و زشت است و خداوند منزله از عمل زشت و ناپسند است، پس مدعی نبوت در ادعای خود صادق است.

ص: ۸۴

۱- ر.ک: جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۱۱۷.

تمام فرق کلامی متفقند که پیامبران در گرفتن وحی و حفظ و ابلاغ آن باید معصوم باشند، اما در معصوم بودن از سایر گناهان از حیث کبیره و صغیره بودن، سهو و عمد و از جهت این که آن عصمت، قبل از بعثت باشد یا بعد از آن، اختلاف است.

عدلیه لزوم عصمت پیامبران را متفرع بر عدالت و حکمت خداوند می داند؛ چون اگر در آن سه چیز (اخذ وحی، ابلاغ و حفظ آن) معصوم نباشد، نقض غرض لازم می آید؛ زیرا غرض از ارسال پیامبران، هدایت مردم و ابلاغ رسالت خداوند است و اگر پیامبران در آن سه چیز معصوم نباشند، غرض مذکور حاصل نمی شود.

در بحث قبل ثابت شد که نقض غرض، قبیح است و خداوند منزّه از قبیح است. (۱)

امتناع تکلیف مالا یتطاق

عدلیه معتقدند که خداوند بندگانش را مکلف به چیزی نمی کند که از توان آنها خارج است؛ زیرا چنین تکلیفی قبیح است و در بحث عدل ثابت شد که خداوند منزّه از قبیح است. (۲)

حسن تکلیف و لزوم آن

تکلیف، تعریض بر ثواب است، تعریض بر ثواب، حسن است، از طرف دیگر، تعریض بر ثواب عبارت است از این که انسان را طوری قرار دهد که رسیدن به آن

ص: ۸۵

۱- قواعد المرام، ص ۱۲۵؛ کشف المراد، مقصد چهارم، مسأله سوم

۲- نهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۹-۱۰۰.

ثواب برایش ممکن باشد و از سوی دیگر، رسیدن به ثواب میسر نیست، جز از طریق کارهایی که مشتمل بر تکلیف است؛ زیرا ثواب عبارت است از منفعت دائم و خالص با تعظیم و مدح و تعظیم ابتدایی و بدون تکلیف، قبیح است و در مسأله عدل ثابت شد که خداوند منزله از قبیح است.

اما در وجه لزوم تکلیف باید گفت: وقتی که خداوند انسان را به سرحد کمال رساند و شرایط تکلیف را که عقل و قدرت و شهوت است، برای او فراهم نمود، باید از اعطای این شرایط، هدف و غرضی داشته باشد؛ چون کار بدون غرض و هدف، لغو و عبث است و کار لغو و عبث، قبیح است و خداوند منزله از قبیح است.

هدف در این جا جز رسیدن به تکلیف و اطاعت، چیز دیگری نیست. (۱)

وجوب انتصاف (انتقام)

مقصود از «انتصاف» در اصطلاح متکلمان این است که خداوند انتقام مظلوم و ستمدیدگان را از ستمگران بگیرد؛ زیرا اگر چه ستمگران به اختیار خود به مظلومان ستم کرده اند، و لکن قدرت و تمکن را خداوند به آنها داده است. بنابراین، اگر انتقام مظلومان از آنها گرفته نشود، حق آنان ضایع می شود و ضایع کردن حق، قبیح است و خداوند منزله از قبیح است. (۲)

مختار بودن انسان

از نتایج و ثمرات مسأله عدالت، اختیار داشتن انسان است نسبت به کارهایی که

ص: ۸۶

۱- العدل و الحکمه، ص ۱۶.

۲- درباره این موضوع ر.ک: الیاقوت فی علم الکلام، ص ۴۹؛ الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۴۲؛ انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۳۰؛ ارشاد الطالبین، ص ۲۸۵؛ قواعد المرام، ص ۱۲۰.

مسیر تکلیف واقع شده است و برای انجام آنها، کیفر و پاداش داده می شود؛ زیرا تکلیف نمودن شخصی که هیچگونه اختیار از خود ندارد، قبیح است و همچنین مؤاخذه بر کار غیر اختیاری نیز قبیح است و خداوند منزله از قبیح می باشد. (۱)

لزوم بعث و قیامت

خداوند برای هر کار، پاداش یا کیفری قرار داده است. این مطلب جزء ضروریات دین اسلام است. از طرف دیگر، پیامبران الهی اگر چه در هدایت بشر کوششها کرده اند و در تهذیب جامعه انسانی مجاهدتها نموده اند، ولی به اصلاح همگان توفیق نیافتند و ریشه ستم و دست تجاوز، به کلی قطع نشد، بلکه همواره در مقابل .

انسانهای پارسا و پاکدامن، انسانهای شرور و آلوده وجود داشته اند و در دنیا پاکان به پاداش نرسیده اند و تبهکاران نیز به کیفر گرفتار نیامده اند.

و از سوی دیگر، نه پاداش برخی از صالحان در دنیا ممکن است و نه کیفر بعضی از طالحان در جهان امکان دارد. بنابراین، اگر روزی برای رسیدگی و داوری بین آنان در جهان هستی نباشد، لازمه اش برابری ظالم و عادل است و این برابری ناموزون، هرگز با عدل الهی سازگار نخواهد بود. (۲) قرآن کریم معاد را به منظور حسابرسی و مجازات، ضروری می داند و چنین گوید:

«أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (۳)؛ (آیا مؤمنانی را که رفتار شایسته انجام دادند، مانند تبهکاران در زمین و یا پرهیزکاران را مانند فاجران قرار میدهیم؟) یعنی: آیا هر دو گروه با مردن نابود می شوند و حساب و جزایی برای هیچ کدام نیست؟

ص: ۸۷

۱- توحید صدوق، باب قضا و قدر، حدیث ۲۸ و باب نفی جبر و تفویض، حدیث ۶.

۲- ربانی گلپایگانی، العدل و الحکمه، ص ۳۲؛ جوادی آملی، مبدأ و معاد، ص ۲۹۶.

۳- ص / ۲۸

مقاله حاضر به بررسی سه موضوع «زمان مرگ»، «روزی» و «نرخ» از دیدگاه شیخ طوسی و برخی از متکلمان می پردازد. در وجه کلامی بودن مسأله آجال، اختلاف عقیده وجود دارد. برخی از متکلمان گفته اند: از آنجا که مربوط به قضا و قدر و زیر مجموعه آن است و این سؤال پیش می آید که آیا آجل به قضا و قدر خداوند است یا نه، در ضمن بحث قضا و قدر آمده است. (۱) گروهی دیگر بر این باورند که چون در علم کلام از مصالح، الطاف، أَعْوَاض و آلام سخن به میان آمده، این موضوع باید بررسی شود که آیا موت فردی در زمان معین، در حق سایر مکلفان، لطف است یا خیر؟ (۲) متکلمان اسلامی درباره این که چرا ارزاق و اسعار، موضوعی کلامی است،

ص: ۸۹

۱- قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسة، ص ۷۸۰.

۲- علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۶۷.

سخنی نگفته اند، اما شاید پس از مطالعه و دقت در این سه موضوع، بتوان گفت بدین جهت است که خداوند وقتی موجود زنده ای می آفریند، باید اسباب حیات و ادامه زندگی را برای وی فراهم سازد، پس «رزق» فعل خداوند و «رازق»، از اوصاف اوست. از آن جا که علم کلام متکتمل مباحث مربوط به مبدأ و معاد است، مسأله ارزاق باید در این علم بررسی شود.

درباره اسعار نیز سخن در این است که وقتی بندگان، رزق را از جانب خداوند دریافت کردند، مشاهده می کنند که قیمتها در حال تغییر و نوسان است و گرانی یا ارزانی پدید می آید، از این رو، این پرسش مطرح می شود که چه کسی سبب گرانی یا ارزانی است؛ خداوند یا انسان؟. نکته ای را که نباید از نظر دور داشت، این است که دیدگاه اشعری و معتزلی در این سه موضوع، به روشنی از یکدیگر متمایز است. از آن جا که اشاعره به مسائل، نگاهی جبر آمیز دارند و معتقدند که الامؤثر فی الوجود الا الله» مرگ و همه انواع و اقسام آن را به خداوند نسبت می دهند و بر همین اساس، درباره «روزی» بر این باورند که انسان نقشی در بهبود زندگی خود ندارد و هر چه آن خسرو کند، شیرین بود». از این رو، دعا و تلاش در پی کسب روزی و توسعه بر عیال را عبث می دانند و هر گونه کوششی را در این زمینه، نافرجام می انگارند و درباره «اسعار» نیز، گرانی و ارزانی را فقط به خداوند نسبت می دهند.

در مقابل، معتزله قائل به اختیارند و معتقدند که انسان در برخی از انواع مرگ، نقش دارد و میان کشته شدن انسان بر اثر حوادث طبیعی و خودکشی، تمایز قائل می شوند، دعا و تلاش در کسب روزی را مؤثر می دانند و در پاره ای از موارد، نقش مردم را در بالا یا پایین آمدن نرخ کالاها پذیرفته اند.

در هر صورت، در تمام این مباحث، می توان رنگ و بوی دیدگاه اشعری و معتزلی را مشاهده نمود. ناگفته نماند که در این سه موضوع، جز در موارد اندکی، رأی شیعه با معتزله یکسان است.

مفهوم «اجل»

پیش از پرداختن به موضوع اصلی، شایسته است به مفهوم لغوی و اصطلاحی آجل بپردازیم.

«اجل» در لغت

در فرهنگ فارسی (۱) به معنای گاه، هنگام، زمان، وقت، نهایت زمان عمر و نهایت مدت برای ادای قرض آمده است.

در معجم مقاییس اللغه چنین آمده است: «اجل، پایان وقت دین و غیر دین است. (۲) فرهنگ لغت دیگری (۳) برای این واژه دو معنی ذکر کرده است:

۱. نهایت وقت در مرگ و سررسید دین و امثال آن؛ مثال: اجل این قرض، هفته آینده است.

۲. طول مدت و دورانی که برای چیزی نهاده شده است؛ مثال: اجل تخلیه این خانه، دو ماه است.

از این رو راغب اصفهانی با توجه به هر دو معنای آجل، گفته است: «الأجل المده المضروبه للشيء» (۴)

ص: ۹۱

-
- ۱- فرهنگ معین، ج ۱، ص ۱۵۰.
 - ۲- معجم مقاییس اللغه، ج ۱، ص ۶۴.
 - ۳- لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۱.
 - ۴- المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۱.

متکلمان اسلامی برای آجل، معنایی مشابه معنای لغوی ذکر کرده اند، اما چون رویکرد آنان صرفاً به انسان و حیات و مرگ او بوده است، بیشتر از این منظر معنی کرده اند. . .

در نخستین کتاب کلامی شیعه^(۱) آمده است: «الاجل الوقت و اجل الحيوان هو الوقت الذى علم الله تعالى انه يبطل فيه»؛ اجل یعنی وقت و اجل حیوان، هنگامی است که خداوند می داند در آن زمان، حیات حیوان از میان خواهد رفت.

در جای دیگر، این قید افزوده شده است: «هو الوقت المضروب المحدود فى المستقبل»^(۲) اجل، وقت معین و محدودی است که برای زمان آینده تعیین شده است. و بالاخره کتاب دستور العلما به طور خلاصه چنین تعریف کرده است: «هو الوقت المقدر للموت»^(۳) که این تعریف، صرف کلامی است.

تعریف اجل از نگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی در بخشهایی از تفسیر تبیان، تعاریف مختلفی ذکر کرده است که جامعترین آنها چنین است:

هو الوقت المضروب لحدوث امر و انقطاعه، فأجل الدين هو الوقت المضروب الانقطاعها و أجل الآخرة الوقت المضروب لحدوثها.^(۴) یعنی: اجل عبارت است از

ص: ۹۲

۱- ابن نوبخت (ابواسحق ابراهیم)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۹۳.

۲- تهانوی، کشف اصطلاحات العلوم و الفنون، ج ۱، ص ۱۰۲.

۳- قاضی عبدالنبی بن عبد الرسول الاحمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج ۱، ص ۴۱.

۴- شیخ طوسی، تبیان، ج ۵، ص ۴۴۸.

وقتی که برای پدید آمدن رخدادی و یا زوال و خاتمه امری تعیین شده است.

بنابراین، آجل دین، هنگامی است که برای پایان قرض تعیین شده است و اجل آخرت، وقتی است که برای حدوث آخرت نهاده شده است.

فرق «اجل»، «موت» و «قتل»

چون واژه های «موت» و «قتل»، مشابه «اجل» می باشد، این پرسش به نظر می رسد که آیا تفاوتی از لحاظ معنی میان این سه واژه وجود دارد؟

فرق «اجل» و «موت»

اجل عبارت از زمان پدید آمدن مرگ است، اما موت، رخداد انقطاع روح از بدن است.

البته علما درباره معنای موت، اختلاف نظر دارند که برخی از نظرات آنان بدین قرار است:

۱. موت، در اصل به معنای خارج شدن نیرو از چیزی است. (۱) ۲. موت، یعنی عدم حیات موجودی که متصف به حیات بوده است. در این صورت، تقابل موت و حیات، عدم و ملکه است. (۲) ۳. کیفیت وجودی ای است که خداوند در موجود زنده ایجاد می کند و ضد حیات است. با توجه به آیه شریفه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (۳)، تقابل میان آن دو، تضاد است. (۴)

ص: ۹۳

۱- معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۲۸۳.

۲- تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۶۶۹.

۳- ملک ۲

۴- برای اطلاع از اقوال دیگر، ر.ک: همان.

قتل، عملی است که توسط آن، روح [از کالبد] خارج می شود. (۱) در این که آیا میان قتل و موت از نظر معنی فرقی هست یا نه، اختلاف است. برخی برآنند که میان «موت» و «قتل» تفاوتی نیست و به آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (۲) استدلال می کنند که قتل با مرگ تفاوتی ندارد و امری غیر از «موت» نیست.

اما مرحوم شیخ طوسی معتقدند که میان آن دو، تمایز است و استشهاد به آیه فوق را صحیح نمی داند؛ زیرا ممکن است آیه، مخصوص کسانی باشد که با مرگ طبیعی از دنیا می روند؛ همانگونه که آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (۲) مخصوص افراد بالغ است؛ با آن که به صورت مطلق آمده است. البته اگر مراد از آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» این باشد که حیات هر نفسی معدوم خواهد شد، منافاتی با نفوسی که به غیر از مرگ طبیعی مانند قتل می میرند، نخواهد داشت. (۳)

«اجل» در قرآن و حدیث

در قرآن کریم، ۴۶ بار واژه اجل و مشتقات آن آمده است و بیش از صد آیه به مسأله قتل و موت پرداخته است. روایات بسیاری از خاندان وحی علیهم السلام به مسأله اجل مسمی و غیر مسمی، اسباب و علل کاهش و افزایش عمر و به طور کلی، موضوع اجل پرداخته است. (۴) علی علیه السلام می فرماید: «نفس المرء خطاه الی اجله» (۵) هی نفس

ص: ۹۴

۱- دستورالعلماء، ج ۳، ص ۴۴.

۲- آل عمران / ۱۸۵

۳- تفسیر تبیان، ج ۳، ص ۷۱.

۴- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۸۴ - ۱۳۵؛ توحید صدوق، ص ۳۷۷ - ۳۸۰.

۵- علی مشکینی، الهادی الی الموضوعات نهج البلاغه، ص ۵۴۴.

کشیدن انسان، گامهای او به سوی مرگ است.

آن حضرت در جای دیگری می فرماید:

یاد مرگ از دل شما رخت بر بسته و آرزوهای پوچ و دروغین در آن جایگزین شده است. دنیا در چشم شما از آخرت پسندیده تر است و نقد (دنیا) شما را از نسیه (آخرت) غافل نموده است. (۱) امام زین العابدین علیه السلام می فرماید: «بارخدایا! ما را در آجال خود مورد آزمایش قرار داده ای، به طوری که با آمال و آرزوهای خود، عمر کهنسالان را امید داریم.» (۲)

وقت

وقت در لغت

این واژه در لغت چنین تعریف شده است: «اصل یدل علی حد شی و کنهه فی زمان و غیره» (۳)؛ وقت یعنی چیزی که تعیین کننده حد و کنه چیزی در مقیاس زمان و غیر زمان است.

وقت در اصطلاح

۱. وقت، میقات و اوقات در نگاه قرآن و حدیث

اشاره

در پاره ای از آیات قرآن مجید، واژه «وقت» به کار رفته است. از جمله، خدای

ص: ۹۵

۱- صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳، ص ۱۶۸.

۲- «اللهم انک ابتلینا ... فی آجالنا بطول الأمل حتی ... طمعنا بآمالنا فی اعمار المعمرین.» (صحیفه سجادیه، دعای بیست و نهم)

۳- ۳. معجم مقاییس اللغه، ج ۶، ص ۱۳۱.

سبحان در داستان اخراج شیطان از بهشت می فرماید: «قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (۱) شیخ طوسی در این که مراد از «الوقت المعلوم» چیست، دو احتمال داده اند:

۱. روز قیامت؛ ۲. آخر ایام تکلیف. (۲) در قرآن، روز قیامت و حسابرسی، «میقات» نامیده شده است: «إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ» (۳)

«وقات» در حدیث

از آن جا که پاره ای از نشانه های دروغین برای ظهور حضرت ولی عصر (عج) شهرت یافته، روایاتی وارد شده است که ما را از توقیت نهی کرده است. از جمله در بحارالانوار بابی به نام «باب التمیص و النهی عن التوقیت» (۴) آمده است.

از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: آیا برای این امر (ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام) وقت معینی است؟ حضرت علیه السلام سه مرتبه فرمودند: «كذب الوقتون»؛ یعنی کسانی که وقت تعیین می کنند، دروغ می گویند.

مرحوم مجلسی از غیبت شیخ طوسی چنین نقل می کند که به حضرت عرض کردم: فدایتان شوم، آیا برای این امر، وقتی است؟ فرمود: خیر؛ زیرا علم خداوند بر علم تعیین کنندگان وقت (موقتین)، غالب است. خداوند ابتدا با موسی علیه السلام شب وعده گذاشت، آنگاه ده شب دیگر افزود، (۵) در حالی که موسی علیه السلام و بنی اسرائیل هیچ اطلاعی نداشتند. چون وقت گذشت، بنی اسرائیل گفتند: موسی ما را فریب داده است. لذا به گوساله پرستی روی آوردند، ولی هنگامی که در میان مردم فقر و حاجت و انکار یکدیگر به وجود آمد، در این هنگام، صبح و شب از خداوند (ظهور مهدی علیه السلام را) انتظار داشته باشید. (۶)

ص: ۹۶

۱- حجر / ۳۷-۳۸

۲- تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۳۳۵.

۳- دخان / ۴۰

۴- بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۰۴ - ۱۲۱.

۵- اعراف / ۱۴۲

۶- بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۴.

در عین حال که ائمه علیهم السلام از بیان وقت خاصی برای ظهور حضرت صاحب الزمان (عج) اکراه داشته اند و فرموده اند: «کذب الوقاتون»، در پاره ای از روایات، نشانه هایی برای ظهور ایشان ذکر نموده اند که از جمله آنهاست: خسف بیداء، موت احمر و ابیض، خروج سفیانی و ... از این رو، به تناقضی بر می خوریم که اگر حضرات معصومین علیهم السلام نخواسته اند زمان ظهور حضرت را معین کنند، پس چرا نشانه های ظهور در روایات آمده است؟ مرحوم مجلسی برای رفع تناقض، این روایات را به این صورت جمع نموده است که مراد از روایات ناهیه از توقیت، توقیت به نحو قطعی و جزمی است و منافاتی با توقیت به صورت احتمالی، رمز و اشاره ندارد. (۱)

۲. وقت در اصطلاح علم فقه

در دو باب فقه راجع به «وقت» بحث شده است:

الف) در کتاب صلوه که زمان معین هر یک از نمازهای یومیه را «وقت» می نامند. (۲) سایر نمازهای واجب، وقت خاصی ندارد.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «من صلی فی غیر الوقت فلا صلاه له» (۳)؛ هر کس در خارج وقت، نماز بخواند، نماز او ارزش و تأثیری (جز اسقاط تکلیف) نخواهد داشت.

ب) فقها در کتاب حج، درباره «مواقیت» که جمع «میقات» و از ریشه «وقت» گرفته شده است، بحث می کنند.

میقات در لغت، زمان و مکانی است که برای انجام کاری تعیین شده است (۴) و

ص: ۹۷

۱- همان ص ۱۲۱.

۲- شیخ طوسی، المبسوط، ج ۱، ص ۷۲.

۳- شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴- شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة، ج ۱، ص ۵۳.

در حج، مکان خاصی است. از این رو، برای هر دسته از حجاج خانه خدا، میقات خاصی برای احرام بستن وجود دارد که مجموعاً برای حج عمره، پنج میقات (۱) ذوالحلیفه، عقیق، جحفه، یلملم و قرن المنازل) می باشد.

۳. وقت در فیزیک و نجوم

در علم نجوم، وقت در پی بردن به نحوه پیدایش و حرکت پدیده های آسمانی و رخ دادن حالات خاصی برای کرات و سیارات؛ همانند خسوف و کسوف، اهمیت بسزایی دارد.

در فیزیک نیز مهمترین مسأله این است که جهان چه وقت به وجود آمده است؟ برخی دانشمندان می گویند: بر اثر انفجار بزرگی ایجاد شده است، اما پرسش همچنان باقی است که چرا این انفجار در این «وقت» و نه پیش و پس از آن صورت گرفته است؟ توضیح بیشتر درباره پدیده زمان از دیدگاه فیزیک، از حوصله این گفتار خارج است. (۲) نکته قابل ذکر، آن است که عامل زمان، به خودی خود و به طور مطلق اهمیتی ندارد، بلکه مهم این است که زمان، با چه رخدادی مقارن بوده است؛ زیرا عمر صد ساله یک فرد عادی، گاهی کمتر از یک سال یا یک ماه یک نابغه و یا کمتر از یک روز حضرات انبیا علیهم السلام است. از این جاست که می توان گفت: عمری که با هیچ واقعه و تحول اصولی و مبتنی بر عقل و تدبیر همراه نیست، برای انسان، هستی و حیات محسوب نمی شود. (۳)

۴. وقت در فلسفه

در فلسفه نیز بحثهای زیادی راجع به معنی و ماهیت زمان، اثبات وجود آن، تناهی و عدم تناهی، ابتدا و انتهای زمان و ... مطرح است.

ص: ۹۸

۱- امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۵۰.

۲- استیون هاو کینگ، تاریخچه زمان، ترجمه محمدرضا محجوب.

۳- احمد صبور اردوبادی، انسان و زمان (ارزش حیاتی زمان)، ص ۲۰.

مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: «بر ذات زمان و حرکت، هیچ چیز جز خداوند تقدم ندارد.»^(۱)

۵. وقت از چشم انداز عرفان و تصوف

عرفا نوع ذیل آیه شریفه «ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ»^(۲)، از وقت سخن گفته‌اند. گاهی مراد از وقت، مابین زمان ماضی و مستقبل است. گاه می‌گویند: صوفی ابن الوقت است و مرادشان این است که مشغول عبادتهایی است که اولویت دارد.^(۳) مولانا جلال الدین بلخی می‌گوید:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق

نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی

هست را از نسیه خیزد نیستی^(۴) خواجه عبدالله انصاری برای وقت، سه معنی ذکر نموده است و هر معنی دارای سه درجه می‌باشد.^(۵) وی در کتاب دیگرش، صد میدان آورده است:

میدان نود و یکم، وقت است. از میدان لحظه، وقت زاید. قوله تعالی «جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ» وقت آن است که جز حق در ننگند.^(۶) صاحبان وقت را اندر وقت با حق خوش است که اگر به فردا مشغول گردند یا اندیشه دی بر دل گذرانند، از حق محجوب شوند و حجاب، پراکنندگی باشد. پس هر چه دست بدان نرسد، اندیشه آن محال باشد.^(۷) بعضی گویند: مراد از وقت، حال طاری بر عبد سالک است؛ مانند قبض و

ص: ۹۹

۱- ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۲۴.

۲- طه / ۴۰

۳- ابوالقاسم قشیری، الرسالة القشیریة، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

۴- جلال الدین مولوی، مثنوی، دفتر اول، ص ۷.

۵- عقیف الدین تلمسانی، شرح منازل السائرین، ص ۴۵۵ - ۴۶۲.

۶- خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، به اهتمام قاسم غنی، ص ۶۸.

۷- سیدجعفر سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۴۹۰-۴۹۱

بسط. (۱) در شرح کلمات باباطاهر است که فوائد اوقات، متعلق به سه امر است: حفظ وقت، شرط وقت و کتمان وقت ۱. حفظ وقت از مداخلت شیطان و نفس.

۲. شرط وقت، حفظ ادب باشد.

۳. و کتمان وقت که پنهان داشتن حال است از اغیار. (۲)

۶. وقت در علم کلام

متکلمان گفته اند: اجل به معنای وقت است؛ منتهی وقت می تواند برای هر چیزی باشد: وقت مرگ، وقت حیات و وقت سر رسیدن دین.

شیخ طوسی در تعریف وقت آورده است:

اجل و وقت به یک معنی است. وقت یعنی حادث یا «ما تقدیره تقدیر الحادث» که مراد، امری است که جاری مجرای حادث است. گاهی طلوع هلال را وقت آمدن احمد قرار می دهیم. در صورتی که عالم به طلوع هلال و جاهل به آمدن احمد باشیم، چنین می گوئیم: «هنگام طلوع ماه، احمد آمد.» و گاهی اوقات، آمدن احمد را وقت طلوع هلال قرار می دهیم؛ در صورتی که از طلوع هلال بی خبر، ولی از آمدن احمد، آگاه باشیم. در این صورت، می گوئیم:

هنگامی که احمد آمد، ماه طلوع کرد.» و اما آنچه جاری مجرای حادث است؛ مانند: «وقتی علی آمد، مهدی مرده بود» که امر متجددی است. (۳) لذا توقیت به امر قدیم، یا امور باقی و ثابت (که حادث و

ص: ۱۰۰

۱- همان

۲- همان

۳- مراد این است که موت، عدم حیات است و عدم حیات، امر عدمی است، از این رو، توقیت به امر عدمی صحیح نیست. ولی چون موت را به منزله حادث به شمار می آوریم، مانعی ندارد. قاضی عبدالجبار در این باره چنین مثال زده است: «وقتی باران قطع شد، نزد تو می آیم.» در این مثال، قطع باران، امر عدمی است، اما به مثابه امر حادث محسوب شده است. شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۲.

جاری مجرای حادث نیست) صحیح نمی باشد. (۱)

سرنوشت مقتول، اگر کشته نشود

یکی از مباحث پرجاذبه ای که اکثر متکلمان، متعرض آن شده اند، این است که اگر بر فرض، مقتول کشته نمی شد، آیا پس از آن، قطعاً زنده است، قطعاً خواهد مرد و یا جواز حیات و ممات پیش می آید؟ در این باره سه قول است:

قول اول: اگر مقتول کشته نشود، قطعاً خواهد مرد. (مختار ابوالهذیل علاف) (۲) قول دوم: اگر مقتول کشته نشود، قطعاً زنده می ماند. (مختار بغدادیه) (۳) قول سوم: در این صورت، حیات و ممات، هر دو محتمل است. (مختار امامیه که از آن جمله شیخ طوسی، جمعی از معتزله و اشاعره اند)

قول اول:

ابوالهذیل علاف که از ائمه معتزله به شمار می رود، قائل است که قطعاً می میرد. به

ص: ۱۰۱

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۶۹ (با تلخیص).

۲- ابوالهذیل محمد بن الهذیل العبدی از آن رو که خانه اش در بصره در منطقه «علافان» قرار داشت، به این نام مشهور شده است. استاد او عثمان طویل بوده است. یکی از نظرات درباره تاریخ ولادت و وفاتش، سالهای ۱۳۵ - ۲۳۵ است.

۳- گروهی از معتزله که ساکن بغداد بوده اند؛ این گروه پس از معتزله بصره پدید آمدند. مؤسس آن، بشر بن المعتمر (متوفی ۲۱۰) می باشد. ابوالحسین خیاط (متوفی ۲۹۰) و ابوالقاسم بلخی (۳۱۹) جزء این دسته اند.

این دلیل که اگر نمیرد، در واقع قاتل، اجل او را قطع کرده است؛ زیرا اجل او فرا رسیده بود، اما پس از انصراف قاتل از کشتن اجل مقتول را تغییر داده است و ممکن نیست که قاتل بتواند نقش تعیین کننده در اجل مقتول داشته باشد؛ زیرا تقدیم و تأخیر آجال به دست خداوند است. (۱) مرحوم علامه حلی در تقریب این استدلال فرموده است: «لازم می آید که خلاف معلوم خداوند واقع شود و این امر، محال است.» (۲) پاسخ این استدلال آن است که: اولاً، بر اساس این قول، لازم می آید کسی که به محل نگهداری گوسفندان دیگری داخل شده و بدون اجازه، یکی از گوسفندان او را ذبح کرده است، نیکوکار باشد و مستحق مذمت نباشد؛ حال آن که این گونه نیست؛ زیرا در صورتی که بگویید: اگر گوسفند تو را ذبح نمی کردم، او قطعاً می مرد و تلف می شد و من با ذبح آن، نفعی هم به تو رسانده ام، از آن رو که عقلاً قطع به موت ندارند و او را سرزنش می کنند، سخن وی مسموع نیست. در نتیجه، معلوم می شود کار قبیحی را مرتکب شده است. (۳) ثانیاً، حتی اگر موت مقتول یا گوسفند جایز باشد، باز هم قاتل از ظالم بودن خارج نمی شود؛ زیرا ضرر غیر مستحق را بر غیر وارد کرده است و وارد آوردن چنین ضرری بدون سبب، قبیح است و سزاوار توبیخ می باشد. اما اگر خداوند انسان را بمیراند، یقین نداریم بر او الم و رنج وارد نموده باشد؛ زیرا اگر در مقابل آن، عوض بدهد، ظلمی از ناحیه پروردگار واقع نشده است. (۴) ثالثاً، علم خداوند در معلوم تأثیر نمی گذارد؛ زیرا علم او تابع معلوم است.

آری، اگر معلوم تابع علم خدا بود، اشکال به وجود می آمد. توضیح بیشتر آن که اگر پزشکی با اطلاع از حالات و علایم بیماری، خبر دهد که این بیمار دو هفته دیگر خواهد مرد، علم پزشک در مرگ وی، مداخلیتی ندارد. به همین ترتیب، علم حق

ص: ۱۰۲

۱- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۲.

۲- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۶۸.

۳- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۱.

۴- همان، ص ۱۷۲.

قول دوم:

این گروه دو دلیل دارند:

دلیل ۱: اگر قطعا زنده نماند، لازم می آید که قاتل، ظالم نباشد؛ زیرا به هر حال، اگر مقتول کشته نمی شد، باز هم می مرد. بنابراین، از ظالم بودن قاتل (و لزوم قصاص او پی می بریم که اگر مقتول کشته نمی شد، زنده ماندن او واجب و قطعی بود. (۲) پاسخ: اولاً (۳)، از آن جا که قاتل بر مقتول ضرر وارد نموده است، ظالم بوده و ظلم، قبیح است. ثانیاً، با این کار، عوضهایی را که خداوند با میراندن به مقتول می داد، از بین برده است؛ چون اگر خداوند، این بنده را به مرگ طبیعی می میراند، متکفل عوض آن می شد، اما اینک با کشته شدن توسط قاتل، از عوض دادن خداوند، محروم گشته است. (۴) دلیل ۲: معمولاً جماعت زیاد، همزمان نمی میرند، اما امکان دارد که خلق عظیمی در یک لحظه با هم کشته شوند؛ مثل این که سلطان، حکم قتل عام افراد شهری را صادر کند یا مانند بمباران اتمی شهرهای هیروشیما و ناکازاکی ژاپن توسط آمریکا که جمعیت بسیاری را در یک آن نابود کرد. از این مطالب، نتیجه می گیریم که بر فرض کشته شدن مقتول، حیات او امکان داشت. (۵) پاسخ: شیخ طوسی می فرماید:

اولاً اگر خداوند مرگ جمعیت انبوهی را در یک آن صلاح بداند، دیگر آنها کشته

ص: ۱۰۳

۱- تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۶۶۸ - ۱۶۶۹.

۲- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۳.

۳- همان

۴- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۲.

۵- همان

نخواهند شد. (ثانیا) این فرض نادری است، حال آن که روی سخن ما، در یک یا چند مقتول است که اگر کشته نشوند، احتمال حیات و موت، یکسان است. (۱) قاضی عبدالجبار معتزلی نیز گفته است:

موت جمعیت بسیار در یک آن، هیچ بعدی ندارد. افرادی که از احوال سایر ممالک و امراض خانمان سوزی همچون طاعون و وبا مطلع باشند، منکر این امر نخواهند بود. (۲) اما یکی از متکلمان شیعه پاسخ دیگری داده است. ابواسحق ابراهیم بن نوبخت قائل شده است که مسأله دو صورت دارد:

۱. اگر مراد این باشد که اگر جمعیت عظیم در یک زمان کشته نشوند، همگان می میرند، صحیح نیست؛ زیرا مرگ همگان در یک لحظه، خرق عادت و مستحیل است و فقط در زمان رسالت، خرق عادت امکان داشت.

۲. اما اگر مراد، بخشی از جمعیت عظیم باشد، در این فرض، احتمال مرگ و حیات، علی السویه است. (۳)

قول سوم:

شیخ طوسی و برخی دیگر قائلند که حیات و موت، جایز است؛ زیرا ما قطع به حیات یا موت او نداریم؛ چون خداوند قادر است او را «احیا» یا «اماته» نماید. (۴) مرحوم سید مرتضی نیز همین قول را اختیار کرده است. (۵)

ص: ۱۰۴

۱- همان

۲- همان ص ۱۷۲-۱۷۳

۳- انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۹۴.

۴- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۰.

۵- «تبقیه المقتول لو لا القتل ممکنه غیر مستحیله، كما أن اماته كذلك، و لا دلیل یدل قطعه علی احد الامرین فیجب التوقف و الشک.» (سید مرتضی، الذخیره، ص ۲۶۳).

متکلمان اسلامی در این که انسان دارای یک یا دو اجل است، اتفاق نظر ندارند.

برخی قائل شده اند که انسان دارای دو اجل است و برای اثبات مدعای خویش، به آیاتی از قرآن استدلال کرده اند. اما متکلمان شیعه، از آن میان شیخ طوسی و برخی از اهل تسنن، قائل به یک اجل هستند. مرحوم شیخ الطائفه استدلال به این آیات را ناتمام دانسته و به آن پاسخ داده است که در ادامه خواهد آمد.

: مراد قائلان به دو اجل، این است که خداوند ابتدا برای انسان، عمر کوتاهی در نظر می گیرد، اما بعداً به خاطر عللی تصمیم می گیرد که عمر او را طولانی تر کند. از این رو، اجل دومی برای او قرار می دهد.

استدلال قائلان به دو اجل

آیاتی که قائلان به دو اجل بدان تمسک کرده اند بدین قرار است:

۱. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (۱) ۲. «يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرُكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (۲)
۳. «رَبِّ لَوْلَمَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (۳) توضیح آن که با ملاحظه آیات فوق، استنباط می شود که انسان دو اجل دارد.

در آیه اول، صریحه نام دو اجل آمده است: «ثم قضی اجلا» و «اجل مسمی عنده» و اما در دو آیه بعدی، گرچه صریحا سخنی از دو اجل به میان نیامده است، اما تعبیر تأخیر انداختن اجل تا اجل مسمی (آیه دوم) و «تأخیر آن تا اجل قریب» (آیه

ص: ۱۰۵

۱- انعام / ۲

۲- نوح / ۴

۳- منافقون / ۱۰

سوم) به اجل دوم اشاره دارد.

پاسخ شیخ طوسی (رحمت الله علیه)

شیخ الطائفه در برابر این استدلال پاسخ می دهد. (۱) او درباره آیه اول می گوید: اولاً خداوند در این آیه تصریح نکرده است که این دو اجل برای امر واحد است. ثانياً، محتمل است مراد از اجل اول، موت در دنیا و مراد از اجل دیگر، حیات انسانها در آخرت باشد؛ زیرا حیات نیز مانند موت، دارای اجل است.

آیه های دوم و سوم نیز دلالتی بر ثبوت دو اجل ندارد. البته منعی ندارد که حیات مقذور (مفروض) مجازه اجل نامیده شود، ولی حقیقتاً اجل به شمار نمی رود.

سید مرتضی (رحمت الله علیه) با ذکر همین جواب، فرموده است: این که حیات مقذور، اجل نامیده شود، از باب مجاز یا تشبیه است و مجازهای قرآن، بی شمار است. (۲)

دیدگاه شیخ طوسی

نظر ایشان این است که انسان دارای دو اجل نیست، بلکه یکی مجازه اجل نامیده می شود؛ مثلاً خداوند می داند اگر مقتول کشته نشود، تا مدتی دیگر زنده خواهد ماند، ولی از لحاظ ظاهری، گویا برای او دو اجل قرار داده است و روایات دال بر این که صدقه و صلّه رحم، عمر را زیاد می کند و یا در قضیه قوم یونس که خداوند عذاب را از آنها برداشت، با این مطلب منافاتی ندارد. در واقع، اگر خدا را اطاعت کردند، همان اجل طبیعی را قرار می دهد، اما اگر معصیت کردند، از عمر طبیعی

ص: ۱۰۶

۱- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۰.

۲- الذخیره، ص ۲۶۲.

توجیه مفسران

مفسران، ظاهر آیاتی را که به دو اجل اشاره دارد، توجیه نموده اند که در مجموع، ده قول است؛ از جمله:

۱. اجل، مدتی است که انسانها در دنیا زندگی می کنند و مراد از «اجل مسمی» اجل آخرت است که طولانی می باشد.

۲. پایان عمر، نسبت به انسانهای گذشته را «اجل» و نسبت به انسانهایی که به دنیا خواهند آمد، «اجل مسمی» نامند.

۳. مراد از «اجل»، خواب است که در آن، انسان قبض روح می شود، ولی معمولاً روح به صاحب آن بر می گردد، ولی مراد از «اجل مسمی» موت انسان است. (۲) لازم به ذکر است که مرحوم علامه طباطبایی تا پس از ذکر برخی اقوال، تصریح می فرمایند که شایسته نیست انسان، عمر کوتاه خود را در راه بررسی صحت و سقم

ص: ۱۰۷

۱- البته سعدالدین تفتازانی در این باره گفته است: برخی، روایات دال بر این که صدقه و صلّه رحم، عمر را طولانی می کند را بر برکت و خیر حمل کرده اند؛ یعنی صدقه موجب افزایش خیر و برکت عمر می شود نه این که خود عمر را زیاد کند و یا حمل شده است بر این که پاره ای از اوقات، ملائکه چیزی را به صورت مطلق ثبت می کنند، حال آن که در علم خداوند، مقید است، آنگاه به علم خداوند باز می گردد که با توجه به آیه «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُعِيدُ» (رعد / ۳۹) خداوند آنها را محو یا اثبات می کند. (شرح مقاصد، ج ۴، ص ۳۱۶)

۲- برای آگاهی از این اقوال ر.ک: شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۷۷؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۳۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۲۳ و ۴۲۴؛ فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۲، ص ۱۵۳.

این اقوال صرف نماید. (۱) مرحوم شیخ طوسی از «اجل مسمی» به اجل محتوم و مطلق و از «اجل»، به اجل مشروط و مقید تعبیر کرده است و در توضیح این دو واژه می گوید:

: اجل محتوم (مطلق) اجلی است که در آن، هیچ گونه تقدیم و تأخیری راه ندارد (۲) اجل مشروط (مقید) (۳) اجلی است که اگر عبد، صدقات و خیرات انجام دهد، بر عمر او افزوده می شود و اگر عصیان و شرک بورزد، از عمر وی آن گونه که خداوند صلاح می داند، کاسته می شود و به هر حال، قابل کاهش و افزایش است.

روایاتی از اهل بیت علیهم السلام در این باب رسیده است که اگر انسان جوان گناه کند، در جوانی خواهد مرد، و یا به این مضمون که چه بسیارند کسانی که بر اثر گناه، عمر آنان کوتاه شده و از «اجل اقصی» به «اجل ادنی» تنزل پیدا نموده است. (۴) در تفسیر نمونه آمده است که «اجل مسمی»، مرگ طبیعی و «اجل»، مرگ زودرس است. با این توضیح که بسیاری از موجودات، از نظر ساختمان طبیعی استعداد بقای طولانی دارند، ولی ممکن است موانعی آنها را از رسیدن به حداکثر عمر طبیعی باز دارد؛ مثلاً یک چراغ نفت سوز، با توجه به مخزن نفت آن، ممکن است بیست ساعت استعداد روشنایی داشته باشد، اما وزش یک باد شدید و ریزش باران و یا عدم مراقبت از آن، سبب کوتاهی عمر آن می شود. اگر چراغ با هیچ مانعی برخورد نکند و تا آخرین قطره نفتش بسوزد و آنگاه خاموش شود، به اجل حتمی خود رسیده است، اما اگر بر اثر موانع، قبل از آن خاموش شود، مدت عمر آن را «اجل غیر حتمی» میگوییم.

ص: ۱۰۸

۱- المیزان، ج ۷، ص ۱۰ و ۱۱.

۲- «الأجل المحتوم لا يتأخر ولا يتقدم.» (تفسیر تبیان، ج ۷، ص ۳۶۹ و ۳۷۰).

۳- «الأجل المشروط بحسب الشرط.» (همان، ج ۱۰، ص ۱۶ و ۱۷).

۴- میزان الحکمه، ج ۱، ص ۳۰

درباره یک انسان نیز چنین است. انسان استعداد عمر طبیعی را دارد، اما ممکن است بر اثر سوء تغذیه، مبتلا شدن به عاداتهای مختلف، دست زدن به خودکشی و یا ارتکاب گناهان، خیلی زودتر بمیرد؛ مرگ را در صورت اول، حتمی و در صورت دوم، اجل غیر حتمی می نامند. (۱)

دیدگاه علامه طباطبایی

سخن مرحوم علامه طباطبایی در این باره چنین است که نسبت اجل مسمی به اجل غیر مسمی، نسبت مطلق منجز به مشروط معلق است که مشروط معلق با تخلف شرط، محقق نخواهد شد؛ بر خلاف مطلق منجز که قطعاً محقق می شود.

از تدبر در آیات گذشته و با توجه به آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (۲) به دست می آید که اجل مسمی در «ام الكتاب» و لوح محفوظ قرار دارد و اجل غیر مسمی در لوح محو و اثبات موجود است. «ام الكتاب» قابل انطباق بر حوادث ثابت است؛ به خاطر استناد به اسباب تامه و لوح محو و اثبات، قابل انطباق بر حوادث است؛ از آن جهت که مستند به اسباب ناقصه آنهاست که می توان آنها را «مقتضیات» نامید.

بنابراین، ابهامی که در اجل غیر مسمی وجود دارد، با «تعیینی» که در اجل مسمی هست، به هیچ روی منافات ندارد و این دو اجل، ممکن است مطابق با هم و یا مخالف یکدیگر باشند، اما به طور مسلم، واقع، همان «اجل مسمی» است. (۳) در تفسیر عیاشی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که از حضرت راجع به آیه «ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (۴) سؤال شد، حضرت فرمودند: اجل اول، اجلی است که علم آن در نزد ملائکه، رسل و انبیاست و اجل مسمی، اجلی است که علم

ص: ۱۰۹

۱- تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۱۴۸ - ۱۵۰.

۲- رعد/ ۳۹

۳- تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۹ و ۱۰.

۴- انعام/ ۲

آن از همه خلایق مستور داشته شده است. (۱) از این رو، مسأله راجل و «اجل مسمی» با مسأله «بداء» «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (۲) پیوند می خورد. «بداء» در لغت به معنای ظهور بعد از خفاست و این معنی در حق خدای سبحان، صحیح نیست. به عنوان مثال، پزشکان از معالجه مریضی که به سرطان مبتلاست اظهار ناامیدی کرده اند، اما ناگهان بر اثر توسل، صدقات و یا خیرات، شفا می یابد. از نظر مردم، مرگ وی حتمی بوده و خداوند، هم اکنون تصمیم گرفته است بر عمر او بیفزاید، اما این تصور، غلط است؛ زیرا این لوح محو و اثبات است که شاید از نظر علم ملائکه و انبیا نیز همین انتظار می رفت، ولی از لحاظ «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» در علم خداوند تغییری ایجاد نشده است، بلکه خداوند از همان ابتدا تقدیر کرده است که این شخص را بر اثر توسل و دعا شفا دهد و تغییری در علم ازلی خداوند ایجاد نشده است، اما ظاهراً گویا خداوند اجل او را تغییر داده و قبلاً چنین اراده ای را نداشته است.

بنابراین، حوادثی که پدید می آیند، در دو لوح قرار دارد: لوح محفوظ که هیچ کس را بر آن اطلاعی نیست و هیچ گونه تغییری در آن راه ندارد و لوح محو و اثبات که خداوند «تغییر» را در آن مقدر کرده است؛ مثلاً- در صورت اطاعت، بر این شخص، نعمت و عمر طولانی ارزانی می شود و در صورت عصیان، تقدیر، آن است که نعمت و بلا بر او نازل شود و عمری کوتاه داشته باشد.

تغییر در تقدیر، موجب تغییر در علم نمی شود؛ زیرا علم خداوند، عین خداوند است، ولی تقدیر، فعل خداوند در خارج از ذات اوست. به همین دلیل، برخی پیشگوییهای انبیا محقق نشده است؛ چون انبیا بر اساس لوح محو و اثبات، خبر داده اند و از آن رو که در آن، تغییر و تبدل تقدیر شده است، گاهی بر خلاف پیشگویی انبیا واقع شده است. (۳)

ص: ۱۱۰

۱- تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۵.

۲- رعد/ ۳۹

۳- جعفر سبحانی، البداء فی ضوء الكتاب و السنه، ص ۶۲ و ۶۳.

۱. طول عمر:

از مطالعه و بررسی روایات، به دست می آید که برخی امور باعث کاهش عمر، و محافظت و مراقبت بر انجام پاره ای از امور دیگر، موجب افزایش عمر می شود.

الف) اسباب کاهش عمر: از جمله این اسباب، گناه،^(۱) بی احترامی نسبت به پدر و مادر و زیاده روی در آمیزش جنسی می باشد.^(۲) ب) اسباب افزایش عمر: برخی از اموری که در طولانی شدن عمر تأثیر دارد، بدین قرار است: محافظت بر طهارت، حسن نیت، دوری از نجاست، نیکی به خانواده، نیکی به پدر و مادر، صله رحم، زیارت مرقد امام حسین علیه السلام، سحرخیزی و پوشیدن کفش و لباس مناسب.^(۳) در این باره، حکایتها و داستانهای بسیاری بیان شده، از جمله این که حضرت داود علیه السلام دوستی داشت که جبرئیل خبر داد از عمر او بیش از پنجاه روز نمانده است. داود علیه السلام نیز به دوست خود اطلاع داد و آماده روز موعود شد. در این روز، دوستش غذای خود را برداشت و نزد داود رفت تا با او وداع کند، اما در راه به فقیری برخورد و غذای خود را به او داد. جبرئیل بر داود نازل شد و خبر داد که خداوند به خاطر این صدقه و احسان، ۵۰ سال بر عمر او افزود. وقتی نزد داود

ص: ۱۱۱

۱- امام صادق علیه السلام فرموده اند: «کسانی که بر اثر گناه می میرند، از کسانی که با اجل (مرگ طبیعی) می میرند بیشتر هستند، و کسانی که بر اثر احسان و نیکی زنده اند، از کسانی که با عمر (طبیعی) زندگی می کنند، بیشتر می باشند.» (بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۴۰)

۲- محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۶، ص ۵۴۶ - ۵۴۷.

۳- همان

رسید، داود را خوشحال یافت. داود خبر جدید را به او مژده داد. (۱) لازم به ذکر است که طولانی بودن عمر، فی الجمله آمر مطلوب و پسندیده ای است، اما نه به صورت کلی؛ زیرا گاهی اوقات ممکن است طول عمر به خاطر استدرراج و فرصت دادن خداوند برای غوطه ور شدن در گناهان بیشتری باشد. بر این اساس، طول عمر فرعون و نمرود و ... به خاطر اطاعت خداوند نبوده است. نیز در پاره ای اوقات، خداوند به سبب مصالحتی، برای بنده صالح و مطیع، عمر کوتاهی تقدیر می کند. کوتاه سخن آن که همیشه باید از خداوند خواستار عمر با برکت باشیم و بدانیم که صرف عمر طولانی، ارزشی ندارد.

امام چهارم، سیدالساجدین علیه السلام در ضمن دعایی می فرمایند:

بار خدایا! تا آن جا که عمر من در راه طاعت توست، به من طول عمر ارزانی بدار، اما هنگامی که چراگاه شیطان قرار گرفت، مراقب روح بنما و پیش از آن که ناخرسندی و غضب تو بر من وارد و حکمفرما شود، مرا به سوی خود باز گردان. (۲)

۲. بندار تناقض در آیه ای از قرآن:

خدای سبحان در آیه ای از قرآن، از سویی فرموده است: «يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَيَّمٍ» که بیانگر آن است که اجل، قابل تأخیر است، ولی در ادامه آیه آمده است: «إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» بدین بیان که در اجلی که خداوند تعیین کرده است، تأخیر راه ندارد و بنابراین، ظاهراً میان صدر و ذیل آیه، تناقض است.

پاسخ آن است که در بخش اول از آیه، خداوند حکم کرده است که یک قوم، در

ص: ۱۱۲

۱- تفسیر ماوردی، ج ۲، ص ۹۳.

۲- صحیفه سجاده، دعای بیستم (مکارم الاخلاق).

صورت ایمان آوردن، هزار سال عمر می کند و اگر کفر بورزد، پس از نهصد سال، آنان را هلاک کند. خداوند به آنان می فرماید ایمان بیاورید تا عمر شما را به هزار سال برسانم. آنگاه خداوند اخبار می کند که در صورتی که به این اجل دوم (هزار سالگی) رسیدید، دیگر چاره ای جز مرگ ندارید. خلاصه آن که رفع تناقض بدین گونه است که مراد از «اجل» در ابتدای آیه، اجل غیر حتمی و مراد از اجل در ادامه آیه، «اجل مسمی» و حتمی است.

۳. «اجل مسمی» در قرآن:

از بررسی آیات قرآن کریم و با توجه به تفسیر تبیان شیخ به چنین استنباط می شود که اجل مسمی «اجلی است که تا آن زمان مقدر فرا نرسیده باشد، این موجود باقی است و هرگز قابل تقدیم و تأخیر نیست. از این رو، خداوند برای زمان نابودی و پراکنده شدن ماه و خورشید (۱) و اجل جنین (۲) در رحم مادر، فقط «اجل مسمی» به کار برده است؛ چون این موجودات، اختیاری از خود ندارند و طبق تقدیر الهی حرکت می کنند و تا پایان مدتی که خداوند برای آنها در نظر گرفته است، باقی و در حرکتند، ولی اجل انسانها از آن رو که منوط به اطاعت یا عصیان آنان است، قابل کاهش و افزایش می باشد. لذا از آن به راجل «اجل غیر حتمی» تعبیر نموده است.

۴. «اجل» انتها:

با عنایت به آیات شریفه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (۳۴)» و «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» به دست می آید که اقوام و امتهای نیز همانند

ص: ۱۱۳

۱- «وَيَسْخَرُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى» (فاطر / ۱۳؛ زمر / ۵)

۲- «وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (حج / ۵)

افراد، دارای اجل هستند که در صورت اطاعت، حیات آنها استمرار دارد، اما اگر از اطاعت حق تعالی روی برتابند، به زودی دچار غضب الهی شده، سرنگون خواهند شد.

۵. آثار مثبت مجهول بودن زمان مرگ:

۱. اگر انسان از زمان مرگ خود آگاه باشد، امید را از دست می دهد و از تلاش و کوشش در مسیر زندگی دست بر می دارد؛ زیرا امید، یک رحمت است و اگر امید نباشد، هیچ مادری فرزند خود را شیر نمی دهد و هیچ کشاورزی درختی را غرس نمی کند. بنابراین، مخفی بودن آن موجب زنده کردن روح امید و تلاش در انسان می شود. (۱) ۲. جهل به زمان مرگ، دارای آثار تربیتی است. (۲) اگر انسان بداند چند سال دیگر و در کجا می میرد و بدین سبب از عصیان و تمرد دست بردارد، این امر کمال روحی او به شمار نمی آید، بر خلاف زمانی که آرزوی طولانی دارد و در عین حال، راه طاعت را در پیش می گیرد. خداوند می فرماید: «مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (۳)؛ (۳) هیچ کس از مکان مرگ خود اطلاعی ندارد.

۳. علم انسان به زمان مرگ، باعث جسور شدن او می شود و انواع فسق و فجور را مرتکب می گردد؛ به این امید که پیش از فرا رسیدن اجل، توبه خواهد نمود. (۴)

۶. حیات و موت ارزشی:

از تأمل در برخی آیات، استنباط می شود که دسته ای از انسانهای به ظاهر زنده، از آن

ص: ۱۱۴

۱- جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۷۲۹.

۲- همان

۳- لقمان / ۳۴

۴- الالهیات، ج ۲، ص ۷۲۹ (پاورقی).

رو که در زندگی، هدفی ندارند و یا به دنبال امیال شهوانی خویش هستند، در واقع مرده اند و زندگی آنان هیچگونه ارزشی ندارد. قرآن در سوره «جاثیه» در این باره فرموده است: «مرگ و زندگی آنان یکسان است.» (۱) مرحوم شیخ طوسی در تفسیر این آیه می فرماید: «زنده ای که طاعات را انجام ندهد، به منزله میت است.» (۲) در این که مراد از عدم تساوی حیات و ممات مؤمنان و کافران چیست، اختلاف می باشد. عده ای (۳) بر آنند که تفاوت از این جهت است که ولی مؤمن در دنیا، خدا، رسول و مؤمنانند و هنگام مرگ، ملائکه به استقبال او می شتابند، (۴) اما ولی کافران در دنیا، ظالمانند (۵) و در آخرت، حال ایشان پریشان خواهد بود. (۶) برخی دیگر بر آنند که گر چه مؤمنان و کافران ممکن است از لحاظ دنیوی، یکسان و حتی بهره کافران از دنیا بیشتر باشد، اما به هر حال در مرگ و احوال پس از آن، یکسان نخواهند بود. (۷) مرحوم علامه طباطبایی در المیزان اینگونه بیان کرده اند که مؤمنان و کافران، در حیات یکسان نیستند؛ زیرا خداوند در وصف مؤمنان فرموده است: «فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى» (۸)؛ یعنی هر کس از من اطاعت نماید، گمراه و شقی نخواهد شد و در حق کفار و معصیت کاران فرموده است: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (۹)؛ یعنی هر کس از یاد من روی برتابد، زندگی و معیشت سختی خواهد

ص: ۱۱۵

۱- «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (۲۱) «(جاثیه / ۲۱)

۲- تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۲۵۸؛ مجمع البیان، ج ۹، ص ۷۷.

۳- فخررازی، تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۲۶۷.

۴- «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل / ۳۲)

۵- «وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (جاثیه / ۱۹)

۶- «وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ» (عبس / ۴۰-۴۱)

۷- فخررازی، تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۲۶۷.

۸- طه / ۱۲۳

۹- طه / ۱۲۴

داشت.

مؤمنان و کافران در مرگ و پس از آن نیز یکسان نیستند؛ زیرا بر اساس برهانهای روشن، مرگ انعدام و بطلان نفسی انسانی نیست (آن چنان که بی خبران می پندارند)، بلکه رجوع به خداوند و انتقال از عالمی به عالم دیگر است که مؤمن، با سعادت و نعمت و غیر مؤمن، در شقاوت و عذاب، زندگی را ادامه می دهد. (۱)

۷. انواع مرگ:

از یک نظر، مرگ به دو نوع تقسیم می شود:

۱. مرگ طبیعی: هنگامی است که رطوبت و حرارت طبیعی بدن به تحلیل می رود و انسان پس از عمری طولانی، با ضعف و سستی، می میرد.

۲. مرگ اخترامی (۲) که شخص بر اثر آفات و امراضی همانند: قتل، سیل و زلزله از بین می رود. (۳) تهنوی از لطائف اللغات نقل می کند که موت، چهار نوع است:

۱. مرگ سرخ: مرگ بر اثر قتل، شدت و سختی؛ مانند این که با شمشیر و امثال آن کشته شود.

۲. مرگ سیاه: مرگ بر اثر سوخته شدن.

۳. مرگ زرد: مرگ بر اثر امراض ۴. مرگ سفید: غرق شدن در آب. (۴) اما ارباب معرفت، چهار نوع مرگ را به نحو دیگری ترسیم کرده اند و گفته اند:

«سالک» باید خود را برای انواع مرگ آماده کند که عبارت است از:

ص: ۱۱۶

۱- تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۷۱.

۲- اخترام: هلاک کردن و از میان بردن (المنجد).

۳- دستورالعلماء، ص ۴۱ - ۴۲.

۴- کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۶۶۹.

۱. مرگ سفید: گرسنگی ۲. مرگ سیاه: صبر و شکیبایی در مقابل آذیت مردم ۳. مرگ سرخ: مخالفت با نفس.

۴. مرگ سبز: تعمیر و اصلاح لباسها. (۱)

چکیده آرای شیخ طوسی درباره «اجل»

تعریف اجل: وقتی است که برای حدوث یا زوال امری نهاده شده است.

تعریف وقت: اجل و وقت به یک معنی است. وقت یعنی حادث یا «ما تقدیره تقدیر الحادث» که مراد از آن، امری است که جاری مجرای حادث است.

موت و قتل: نظر شیخ آن است که میان این دو، تمایز است.

سرنوشت مقتول، اگر کشته نشود: اگر مقتول کشته نشود، مرگ و حیات، هر دو محتمل است؛ چون به حیات یا موت، یقین نداریم و خداوند قادر است او را «احیاء» یا «اماته» کند.

یک یا دو اجل: او معتقد است که انسان بیش از یک اجل ندارد و به استدلال قائلان به دو اجل پاسخ می دهد. در واقع، اجل انسان، همان «اجل مسمی» است و اجل تقدیری که مشروط به اطاعت یا عصیان است، مجازه «اجل» نامیده می شود.

از این رو، همان گونه که گذشت، مفسران در تفسیر «اجل» و «اجل مسمی» توجیه های متعددی ذکر نموده اند.

اجل محتوم و اجل مشروط: شیخ الطائفه در مواضعی از تفسیر تبیان فرمودند:

اجل «بر دو نوع است: ۱. اجل محتوم یا مطلق؛ ۲. اجل مشروط یا مقید. اما این

ص: ۱۱۷

هرگز بدان معنی نیست که انسان حقیقت دارای دو اجل است؛ زیرا در صورتی که خداوند بر اثر صدقه یا عمل خیری، بر عمر انسان بیفزاید، تغییری در علم ازلی خداوند ایجاد نشده است؛ یعنی این گونه نیست که خدای سبحان از افزایش عمر این بنده بی اطلاع باشد و هم اکنون بدان علم پیدا کند؛ زیرا لازمه چنین تصویری، جهل حق تعالی نسبت به آینده است.

بخش دوم - ارزاق

مفهوم رزق

«رزق» در لغت

در فرهنگهای لغت، معانی مختلفی برای رزق گفته شده است که برخی از آنها را می آوریم ۱. در زبان فارسی به معنای روزی و قوت روزانه آمده است. (۱) ۲. راغب اصفهانی (۲) برای رزق، سه معنی آورده است: ۱. عطای دنیوی یا اخروی؛ ۲. نصیب، حظ و بهره؛ ۳. آنچه برای تغذیه استفاده می شود.

۳. گاه مراد از رزق، باران است: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ» (۳)؛ در آسمان، روزی شما و هر آنچه وعده داده شده اید، قرار دارد.

در حدیث نیز آمده است که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و اله ماه مبارک رمضان، از آن رو که ارزاق بندگان در این ماه بسیار است، «مرزوق» نامیده می شد. (۴)

ص: ۱۱۸

۱- فرهنگ معین، ج ۲، ص ۱۶۴۸.

۲- المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۹۴.

۳- ذاریات / ۲۲

۴- طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۶۸.

تعریف شیخ الطائفه :

ایشان رزق را چنین تعریف کرده اند:

رزق چیزی است که انتفاع از آن برای مرزوق، ممکن باشد و دیگری او را منع نکند. رزق چیزی است که مرزوق در انتفاع از آن حق اولویت دارد. (۱) ایشان در مواضعی از تفسیر تبیان نیز «رزق» را به صورت مشابهی تعریف کرده اند؛ از جمله: «هو ما للحي الانتفاع به و ليس لغيره منعه منه.» (۲) از این تعریف، دو نکته استنباط می شود:

۱. حی، اعم از حیوان و انسان است.

۲. در صورتی که دیگری حق داشته باشد ما را از چیزی منع کند، آن چیز نسبت به ما رزق نیست.

نظر اشاعره:

الرزق عند المجبره ما اكل سواء أكان حرام او حلالاً (۳)؛ یعنی رزق در نزد مجبره (شاعره) عبارت است از آنچه خوردنی باشد؛ حلال یا حرام، تفاوتی ندارد.

اما بر تعریف فوق، دو اشکال وارد است:

۱. رزق، شامل خوردنی و غیر آن است؛ زیرا بر فرزند، علم، سلامتی و ... نیز اطلاق می شود؛ در عین حال که خوردنی نیستند. بنابراین، رزق، منحصر در خوردنی نمی باشد.

۲. حرام، رزق به شمار نمی آید و این مطلب در محل خودش اثبات خواهد شد.

ص: ۱۱۹

۱- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۲.

۲- تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۸-۱۱.

۳- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۶۸.

تعریف رزق از دیدگاه علمای معتزله با شیعه یکسان است. (۱)

رزق در آئینه قرآن و حدیث:

واژه رزق و مشتقات آن، در قرآن کریم ۱۲۳ بار آمده است. علاوه بر این، در آیات دیگری، «نعمت» و «رحمت» مترادف با رزق آمده است: «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» (۲)، «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (۳)، «وَلَيْسَ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ» (۴). «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ» (۵). در روایات خاندان وحی نیز در توضیح رزق، اسباب، موانع و قبض و بسط آن، مطالب بسیاری به چشم می خورد. (۶)

دیدگاه شیخ الطائفه درباره نسبت «رزق» با «ملک»

سخن در این است که رزق و ملک، از لحاظ مفهوم؛ متفاوتند یا مترادف؟ برخی بر آنند که میان این دو، تفاوت است:

ص: ۱۲۰

۱- «اعلم أن الرزق هو ما ينتفع به و ليس للغير المنع منه، و لذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمه او آدميا.» (شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۴)

۲- ضحی / ۱۱ .

۳- نحل / ۱۸

۴- هود / ۹

۵- اسراء / ۱۰۰

۶- ر.ک: شیخ صدوق، توحید، ص ۳۷۲ - ۳۷۸؛ ملا- محسن فیض کاشانی، محجه البیضاء، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۳، ص ۱۳۸ - ۱۴۷ (ایشان کسب را در پنج باب: ۱. فضیلت کسب و طلب روزی؛ ۲. فراگرفتن علم معاملات صحیح و احکام کسب و تجارت؛ ۳. رعایت عدل در معامله؛ ۴. احسان در معامله؛ ۵. محافظت تاجر بر دین خود، بیان نموده اند)؛ شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۱ - ۱۳۴۸

رزق و ملک، یکی نیست؛ زیرا حیوان «مرزوق» است، ولی «مالک» نیست و بر خداوند تبارک و تعالی «مالک» صادق است، اما نمی توان گفت اشیا رزق خداوند (و او مرزوق) است. (۱) اما عده ای دیگر بر این باورند که «رزق» و «ملک» اختلاف ماهوی ندارد.

شیخ الطائفه این قول را اختیار نموده است و می نویسد:

حقیقت ملک آن است که شخص، قادر بر تصرف در چیزی باشد که دیگری این حق را ندارد و «مالک» نامیده می شود. خداوند به همین معنی، مالک است. از این رو، انسانی که قادر بر تصرف خانه و عبدش است، مالک آن به شمار می آید. (۲) آنگاه درباره دلیل قائلان به تفاوت رزق و ملک می فرماید:

برخی معتقدند که ملک با رزق مختلف است؛ زیرا علف، رزق بهایم است، ولی ملک آنها نیست. اما این سخن، صحیح نیست. اما این که رزق بهیمه، ملک نامیده نمی شود، از آن روست که شرط تسمیه چیزی به ملک، آن است که صاحب آن، عاقل یا در حکم عاقل (اطفال و مجانین) باشد (بدیهی است که حیوانات، عاقل یا در حکم عاقل نیستند؛ لذا بر آنان مالک صدق نمی کند). (۳)

رزق حلال و حرام

آیا مال حرام، رزق است؟

در این باره که آیا اطلاق رزق بر مال حرام، صحیح است یا نه، میان متکلمان،

ص: ۱۲۱

۱- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۶۸ - ۲۶۹.

۲- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۳.

۳- همان

اختلاف است. اشاعره بر این عقیده اند که حرام، رزق است،^(۱) اما باور معتزله و امامیه (از جمله شیخ الطائفه) این است که بر حرام، رزق اطلاق نمی شود.

دلایل اشاعره:

دلیل اول:^(۲) اگر کسی از ابتدای تولد در میان دزدان رشد کند و تا هنگام مرگ، حرام بخورد و هیچ حلال نخورده باشد، باید گفت خداوند برای او روزی مقدر نکرده است، حال آن که آیات قرآن دلالت دارد که «خداوند متکمل رزق تمام موجودات و جنبندگان است.^(۳) پاسخ: اولاً چنین فرضی نادر و محال است؛ زیرا این شخص به هر حال از هوا و آب که معمولاً به صورت مباح در دسترس است، استفاده نموده است.

ثانیاً، فرض دیگری را تصور کنید و آن این که خداوند انسانی را بیافریند، اما فوراً پیش از آن که مدتی زندگی کند، او را از دنیا ببرد. باید بگوییم خداوند او را بدون روزی آفریده است. حال آن که خداوند رزق هر موجودی را تقدیر کرده است. هر پاسخی برای این فرض دارید، پاسخ اشکال شماست.

دلیل دوم: استدلال به روایتی است که در برخی کتب کلامی و مجامع حدیثی آمده است:

عمر بن حره به پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله عرض کرد: یا رسول الله! خداوند شقاوت را برای من رقم زده و اراده کرده است جز از دف (دایره ای که در دست دارم، نخورم).

آیا غنا را به من اجازه میدهی؟ حضرت در پاسخ فرمودند: ای دشمن خدا! خداوند تو را رزق حلال و طیب نصیب کرده، اما تو رزق حرام را به جای رزق حلال خداوند اختیار کرده ای.^(۴)

ص: ۱۲۲

۱- «الرزق متناول للحلال و الحرام.» (دستورالعلماء، ج ۲، ص ۱۳۳)

۲- شرح مقاصد، ج ۴، ص ۳۱۹؛ قاضی ابوبکر بن طیب باقلانی، انصاف، ص ۷۷-۷۸.

۳- «و ما من دابه فی الارض الا علی الله رزقها» (هود/ ۶)

۴- مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۶۸.

محل استشهاد، این فقره از روایت است که پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: «فاخترت ما حرم الله علیک من رزقه»؛ بنابراین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله حرام را رزق به شمار آورده اند.

پاسخ: معتزله در پاسخ این استدلال گفته اند: او، سند حدیث، محل تردید است. ثانیاً، روایت، نیازمند تأویل است؛ زیرا در حقیقت، پیامبر صلی الله علیه و اله فرموده است: «فاخترت ما حرم الله علیک من حرامه» و به دلالت سیاق و مشاکلت، کلمه رزق برای حرام اطلاق شده است. (۱)

دلایل شیخ الطائفه

دلیل اول: حرام رزق نیست؛ چون از ارتکاب آن، نهی شده است، بنابر فرمایش شیخ طوسی تعریف رزق آن بود که انتفاع از آن جایز باشد و کسی حق ممانعت نداشته باشد، ولی ما را از ارتکاب حرام بازداشته اند. (۲) دلیل دوم: لازم می آید که اموال مردم، روزی غاصبان باشد و هر کس با هر زنی همبستر شد، آن زن، رزق او باشد. (۳) دلیل سوم: خداوند در آیه شریفه «أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» (۴)، امر به انفاق نموده است و در جای دیگر، انفاق را ستوده است: «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (۵)، پس بسی تردید نمی توان از حرام انفاق کرد و در صورتی که از حرام انفاق شود، انفاق کننده، سزاوار مدح نیست، بلکه مستحق سرزنش است. (۶)

چهار مؤید در تأیید مختار شیخ

افزون بر این ادله، چهار مؤید بر این که حرام رزق نیست، وجود دارد: (۷)

ص: ۱۲۳

۱- همان

۲- همان

۳- «الحرام لیس برزق، لأن الله تعالی منع منه بالنهاي والحظر.» (تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۳۶۰)

۴- بقره/ ۲۵۴

۵- بقره ۳/

۶- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۵؛ تفسیر تبیان، ج ۱۰، ص ۱۶؛ «یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم» (بقره/

۲۶۷)

۷- شیخ ابی طالب المکی، قوت القلوب فی معامله المحبوب، فصل ۴۰، کتاب اطعمه، ص ۱۳۰۱

مؤید اول: «لَمَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (۱) در این آیه، خوردن باطل و حرام، نهی شده است.

مؤید دوم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ» (۲) خداوند می فرماید: از روزیهای حلال و طیب بخورید، نه از غیر آن.

مؤید سوم: قرآن در داستان اصحاب کهف فرموده است: «فَابْتَغُوا آخِرَ دِكْمٍ بَوْرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ» (۳) که اصحاب کهف به فرستاده خودشان سفارش می کنند مال حلال و بدون شبهه برای آنها بیاورد؛ چون با این قوت، می خواهند در مقابل خداوند ذوالجلال و الاکرام عبادت کنند و اعمال صالح انجام دهند.

مؤید چهارم: «وَكُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا» (۴)؛ از اموال پاک و طیب بخورید و کردار نیک داشته باشید. این آیه به روشنی، اهمیت رزق حلال و طیب را بیان می کند.

در نظر نویسنده، آیاتی که به عنوان مؤید ذکر شد، مبین آیاتی است که به صورت مطلق، استفاده از رزق خداوند را اجازه داده است.

پرهیز از حرام

به تجربه ثابت شده است که لقمه حرام، علاوه بر آثار ناگوار اخروی، در دنیا نیز پیامدهای منفی دارد. افرادی که برای فرزندان خود روزی حلال فراهم نموده اند، فرزندان صالح و مؤمن راهی جامعه نموده اند.

لقمان حکیم در نصیحت به فرزند خود می فرماید:

ملازم قناعت باش و به تقسیم خداوند، راضی. هر گاه سارقی مرتکب سرقت

ص: ۱۲۴

۱- نساء / ۲۹

۲- بقره / ۱۷۲

۳- کهف / ۱۹

۴- مؤمنون / ۵۱

می شود، خداوند او را از رزقش سستبیس می کند و گناه سرقت بر عهده اوست، اما اگر صبر کند، از طریق مشروع به آن خواهد رسید. (۱) پیداست که سرقت، صرفاً سرقت پول نیست، بلکه کسی که از اموال عمومی استفاده شخصی می نماید، استادی که بدون هیچ عذر و توجیه پسندیده ای، پیش از ساعت مقرر، کلاس را ترک می کند و ... از مصادیق حرام و سرقت به شمار می آید.

قطعا چنین پولها و اموالی، آثار منفی بر جای خواهد گذاشت. بنابراین، چنین فردی در پاسخ این که «چرا فرزندان من صالح نشده اند؟» و «چرا توفیق برخی از عبادات و مستحبات را پیدا نمی کنم؟» نباید سر در گم باشد؛ زیرا پاسخ، کاملاً روشن است.

سخن غزالی در مراتب «حرام»

علامه مجلسی به نقل از امام محمد غزالی آورده است:

بدان که هر حرام خبیث است، ولی بعضی از انواع آن از برخی دیگر خبیثتر است و تمام انواع حلال، طیب است، اما برخی از آنها اطمینان است. به عنوان مثال، طیب محکم می کند که هر شیرینی ای حرارت دارد، ولی دارای مراتبی است، شکر در درجه اول ... و عسل در درجه چهارم قرار دارد. (۲) توضیح این که، مالی که با معامله فاسد به دست می آید، حرام است، اما خود دارای مراتبی است؛ زیرا پولی که از راه ربا و معامله ربوی به دست می آید، از پولی که از سایر عقدهای فاسد تحصیل می شود، خبیثتر و حرامتر است. نیز مالی که با ظلم و ستم از یتیم و مؤمن اخذ می شود، نسبت به مالی که با ستم از اغنیا و فاق گرفته می شود، خبیثتر و حرامتر است. از این رو، درجات جهنم به خاطر اختلاف

ص: ۱۲۵

۱- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۲.

۲- مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۴ - ۳۹۵

درجات (درکات) معصیتکاران، متفاوت است. (۱) البته بر اساس پاره ای از روایات، حلال واقعی چندان قابل دسترس نیست. از امام رضا علیه السلام نقل شده است که امام باقر علیه السلام شخصی را دید که چنین دعا می کرد:

اللهم انی اسألك من رزقك الحلال؛ خدایا مرا از روزی حلال ارزانی بدار. امام باقر علیه السلام فرمود: تو روزی انبیا را درخواست نمودی (که تحصیل آن خیلی دشوار است) در دعا بگو: «خدایا از رزق وسیع و طب خودت به من عطا فرما». (۲) اکنون این پرسش مطرح می شود که اگر رسیدن به روزی حلال، امر دشواری است و نوع این نوع رزق، روزی انبیاست، چطور خود حضرات انبیا و معصومین علیهم السلام به خانه دیگران دعوت می شدند و دعوت آنان را اجابت می کردند و از اموال میزبان؛ اگر چه مخلوط به حرام بود، تناول می کردند؟ در مقابل این پرسش، چند پاسخ می توان ارائه نمود: (۳) پاسخ ۱: در حقیقت، دنیا برای انبیا خلق شده است و انبیا در تصرف اموال و نفوس مردم اولویت دارند. پس اموال مردم برای آنها حلال است والنبی اولی بالمؤمنین من انفسهم. (۴) پاسخ ۲: وقتی انبیا در خانه دیگران بودند، خداوند اموال شبهه ناک را از آنان دور می نمود؛ همانند زمانی که مشرکان غذای حرامی نزد پیامبر صلی الله علیه واله گذاردند و همین که حضرت صلی الله علیه واله لقمه را به منظور تناول برداشتند، دستشان از مقابل دهانشان به سوی دیگر رفت و خوردن آن برای حضرت میر نشد، لذا غذای حلال برای ایشان آوردند. (۵) پاسخ ۳: آنچه در خانه دیگران می خورده اند، یا ملک کفار بوده است که بر

ص: ۱۲۶

۱- همان

۲- علامه مجلسی، مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۱ - ۱۳۹۲

۳- همان ص ۳۹۳

۴- احزاب / ۶

۵- مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۳.

پیامبر صلی الله علیه و اله حلال است و یا از اموال مؤمنان بوده است که به طور مسلم مؤمنان از این که پیامبران صلی الله علیه و اله از اموال آنان استفاده کند، رضایت کامل دارند.

«حلال» و «طیب»

نظر مشهور فقها این است که «حلال» و «طیب» مترادفند، اما با کمی بررسی، به دست می آید که بین این دو واژه، تفاوتی وجود دارد. برخی گفته اند: «حلال» چیزی است که شرع، آن را حلال نموده و از آن نهی ننموده است، اما «طیب» چیزی است که نفس، آن را می پذیرد و از آن لذت می برد.

عده ای دیگر گفته اند: نسبت میان «حلال و طیب»، عام و خاص است. به این بیان که «حلال»، خاص و «طیب»، عام است؛ هر حلالی طیب است، اما معلوم نیست که هر طیبی، حلال باشد. لذا گفته اند: «حلال» حلال واقعی و حقیقی است که هرگز خبثات و پلیدی بر آن عارض نشده و مشتبه نمی باشد، اما «طیب»، مال پاک و طاهری است که در ظاهر، حلال است، ولی احتمال می رود که در واقع شبهه ناک باشد؛ همانند اشیا و اجناسی که از سرزمینهای غیراسلامی وارد می شود. (۱)

اموال مشتبّه

وقتی که انسان در حکم چیزی، میان دو اعتقاد متقابل قرار بگیرد، شبهه پیش می آید و چیزی که حکم آن مردد است را «مشکوک» یا «مشتبه» نامند. (۲) در این که آیا میان حلال و حرام، واسطه ای هست یا نه، اختلاف عقیده وجود دارد. برخی گفته اند: واسطه ای نیست؛ چون اگر بر حرمت آن دلیل داشتیم، حرام و

ص: ۱۲۷

۱- مجلسی، مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۲ - ۳۹۳ (با تلخیص).

۲- «و الشکّ عبارة عن اعتقادین متقابلین نشأ من سببین.» (مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۷)

الاحلال است. (۱) عده ای دیگر بر این باورند که واسطه وجود دارد و آن، «مشتبهات» است؛ (۲) همچنان که در روایات آمده است: هر کس امور مشتبه را ترک کند، از ارتکاب محرمات نجات یافته است. (۳) نکته دیگری که قابل بحث است این است که آیا ترک شبهات، واجب یا مستحب است؟ برخی آن را واجب پنداشته اند و عده ای بر این اعتقادند که مستحب است. در نگاه علامه محمد باقر مجلسی، ترک شبهات، مستحب است. (۴)

خاستگاه شبهه

مرحوم مجلسی به نقل از امام محمد غزالی می نویسد: شبهه دارای منشأ و خاستگاههای متعددی است:

۱. گاهی شبهه به خاطر شک در این است که آیا سبب محلل ایجاد شد یا خیر.

۲. پاره ای از اوقات، منشأ آن، اختلاط مال حلال و حرام می باشد که تفکیک آن امکان پذیر نیست.

۳. برخی اوقات، خاستگاه شبهه متعلق به سبب محلل است؛ (مانند قرائت و لواحق آن).

به عنوان مثال، می داند که عقد نکاح باید با صیغه و لفظ باشد، اما تردید دارد که با این شکلی که صیغه اجرا شد، عقد نکاح واقع شده باشد. یا با کارد غصبی، گوسفند غصبی را ذبح کرد، آیا صرف نظر از این که معصیت کرده، ذبح شرعی واقع شده و خوردن گوشت آن حلال است؟ ۴. گاهی شک و شبهه به سبب تعارض میان روایات و ادله است. (۵)

ص: ۱۲۸

۱- همان، ص ۳۹۳ و ۳۹۴

۲- همان، ص ۳۹۴

۳- محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۸؛ محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۴.

۴- مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۴.

۵- همان، ص ۳۹۷ - ۳۹۹

مرحوم مجلسی در پایان این بحث می فرمایند: کوتاه سخن آن که بحث حلال و مشتبّه و حکم مشتبّهات، بحثی گسترده است و احتیاط و ورع در آن تا بدان جا که به وسواس و بدعت - آن گونه که برخی از متصوفه انجام می دهند - نینجامد، مطلوب است. (۱) بر این اساس، پرهیز و اجتناب از امور شبهه ناک، در صورتی که مشقت نداشته باشد، پسندیده است؛ زیرا اگر چه اجرای حکم برائت، حلیت ظاهری را اثبات می کند، اما اگر در واقع، حرام باشد، آثار و پیامدهای منفی خود را از قبیل: قساوت قلب، گناه و ... باقی خواهد گذارد.

لقمه کآمد از طریق مشتبّه

خاک خور خاک و بر آن دندان میه

کان ترا در راه دین مفتون کند

نور عرفان از دلت بیرون کند (۲)

اقسام روزی

رزق مطلق و معین

قاضی عبد الجبار معتزلی در یک دسته بندی، رزق را به رزق انسان و حیوان و هر یک را به مطلق و معین تقسیم کرده است. رزق انسانها یا علی الاطلاق است؛ مانند: آب، هوا و ... یا علی التعیین است؛ مانند اشیایی که انسان مالک آن است؛ همانند:

ماشین، خانه و... وی درباره رزق حیوان گفته است: روزی حیوانات یا علی الاطلاق است؛ مانند آب و علف و یا علی التعیین است که عبارت است از آنچه حیوان در دهان گرفته و مشغول خوردن می شود. (۳)

ص: ۱۲۹

۱- همان، ص ۴۰۴.

۲- عبدالنبی تویسرکانی، لثالی الاخبار، ج ۱، ص ۱۵۸.

۳- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۵.

مراد از رزق ظاهری، رزقی است که به عنوان قوت و خوراک و ... قابل مشاهده حسی است؛ مانند: غذا، لباس، منزل و ... اما روزی باطنی، رزقی است که در ظاهر، قابل رؤیت نیست، اما در واقع، روزی به شمار می آید؛ مانند: معارف و علوم. (۱)

بنابراین، فقط مال و ثروت رزق نیست، بلکه دانش، تقوا، زیارت خانه خدا (۲) شفاعت اهل بیت علیهم السلام (۳)، فرزند صالح و سالم، سلامتی و ... نیز روزی است. ما نباید از دیدن مال و مکنت دیگران، نتیجه بگیریم که روزی آنها از ما بیشتر است؛ چون گرچه برخی در ظاهر، ثروتمندند، اما دچار برخی امراض صعب العلاجند که همواره باید بخش عمده ای از ثروت خود را صرف سلامتی خویش کنند و پس از محاسبه و ارزیابی، می یابیم که شاید روزی ما از آنها بیشتر باشد. ما از چشم، قلب و اعضای سالم برخورداریم، اما کسی که برای معالجه چشم خود، گاه مبالغ هنگفتی را صرف می کند، به هیچ روی از ما ثروتمندتر نیست.

از کلمات «ابوحیان توحیدی» استفاده می شود که علم و دانش، رزق است و بهره انسان عالم از دیگران بیشتر است. وی پس از نقل گفت و گوی «ابوالعباس بخارایی» با «ابوسلیمان»، چنین نتیجه می گیرد: «بهترین رزق و شرافت، علم و حکمت است که به خاطر آن، بر بیشتر افراد و اقربان برتری داری.» (۴)

ص: ۱۳۰

۱- لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۱۵.

۲- «اللهم ارزقنی حج بیتک الحرام فی عامی هذا و فی کل عام.» (تقی الدین ابراهیم کفعمی، المصباح، ص ۷۱۷).

۳- «اللهم ارزقنی شفاعه الحسین یوم الورد.» (همان، ص ۶۴۴، زیارت عاشورا)

۴- مقایسات، مقابسه ۵۷، ص ۲۳۳ - ۲۳۴.

روزی بیش بینی شده، روزی غیر قابل انتظار

معمولاً- انسان می داند که درآمد روزانه یا ماهانه اش چقدر است و بر اساس آن، امور معاش خود را تنظیم می کند و این مقدار از روزی برای او عادی است و از به دست آوردن آن متعجب نمی شود، اما اگر کسی به بیش از آنچه گمان می کرد، دست یابد یا از طریقی غیر منتظره، مبلغ زیادی به دست آورد، بسیار مسرور و شادمان می شود.

خداوند راجع به انسانهای پرهیزکار می فرماید: هر کس پروای او را پیشه کند، بیشتر اوقات، روزی او را از محلی که گمان نمی کند، می رساند: «و من یتق الله یجعل له مخرجاً و یرزقه من حیث لا یحتسب»^(۱)؛ یعنی هر کس پروای خداوند را در زندگی خود اتخاذ کند، حق تعالی برای او راه خروج از عقاب قرار می دهد و از جایی که گمان و توقع ندارد، به وی روزی می دهد.^(۲) حضرت صادق علیه السلام در توضیح این که چرا خداوند روزی متقیان را از جایی که گمان نمی برند، عطا می کند، می فرماید: «خداوند روزی مؤمنان را از محلی که گمان نمی برند، قرار می دهد؛ چون هنگامی که بنده نمی داند روزی اش از کجا رسیده است، دعایش زیاد می شود.»^(۳)

روزی در طلب ما، ما به دنبال روزی

مولای متقیان، علی علیه السلام در یکی از سخنان خود، روزی را به دو دسته تقسیم می کند و از اهمیت برای روزیهایی که معلوم نیست برای ماست، برحذر می دارد و می فرماید:

ص: ۱۳۱

۱- طلاق / ۲ و ۳

۲- تفسیر تبیان، ج ۱۰، ص ۳۳.

۳- ان الله جعل ارزاق المؤمنین من حیث لا یحتسبون، و ذلک أن العبد اذا لم یعرف وجه رزقه کثر دعائه. (میزان الحکمه، ج ۴، ص ۱۱۲)

ای فرزند آدم! رزق دو گونه است: رزقی که تو در طلب آنی و رزقی که او تو را طلب می کند و اگر به سراغ او نروی، او به سوی تو خواهد آمد. پس همت و زحمت سال خود را در یک روز قرار نده، هر روز، تو را به اندازه کفاف، خواهد رسید. اگر این سال جزء عمر تو باشد، خداوند تعالی در هر روز جدیدی قسمت تو را به تو خواهد رساند و اگر این سال از عمر تو نباشد، چه نفعی می بری از زحمت برای آنچه برای تو نیست؟ بر رزق تو هیچ کس نمی تواند پیشی بگیرد و هیچ غالبی نمی تواند بر آن غلبه کند. آنچه برای تو تقدیر شده، با تأخیر نخواهد رسید. (۱)

رزق حسن، رزق کریم

در آیات قرآن، تعبیر «رزق حسن» (۲) و «رزق کریم» (۳) آمده است. مرحوم شیخ طوسی فرموده است: مراد از «رزق حسن» بهشت است. (۴) وی مراد از رزق کریم را در تفسیر تبیان سه گونه بیان کرده است:

۱. منظور، غذای بهشتی است.

۲. مراد، بهشت است.

۳. رزق کریم، رزقی است که رازق، آن را به صورت مستمر و پیوسته فرومی فرستد.

رزق در بهشت

از ملاحظه آیات قرآن استنباط می شود که رزق در بهشت، جاویدان، پیوسته و تمام نشدنی است. «لَا يَشِيْمَعُونَ فِيهَا لُعُؤًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (۵)، در آنجا

ص: ۱۳۲

۱- الهادی الی موضوعات نهج البلاغه، ص ۲۷۷ و ۲۷۸.

۲- «وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقْنَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا» (حج / ۵۸)

۳- «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال / ۴)

۴- تفسیر تبیان، ج ۷، ص ۳۳۴.

۵- مریم / ۶۲

بهشتیان سخن یاوه نمی شنوند، گفتارشان سلام است و هر صبح و شام، روزیشان آماده است. نیز در آیه دیگری خداوند از زبان اهل بهشت نقل می کند: «إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ» این رزق ماست که پایانی ندارد. (۱)

اهل معرفت و اقسام رزق

مشایخ، روزی را به چهار دسته تقسیم کرده اند:

.. رزق مضمون: آنچه در حد کفاف از خوردنی و پوشیدنی به انسان داده می شود و خداوند آن را ضمانت کرده است.

۲. رزق مقسوم: آنچه از ازل در لوح محفوظ برای انسان مقدر شده است.

۳. رزق مملوک: آنچه فرد ذخیره نموده و الآن مالک آن است؛ مانند: لباس، مرکب و

۴. رزق موعود: رزقی است که خداوند به بندگان صالح خود وعده داده است «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (۲)

بنده و آفریدگار

وجوب عطای رزق بر خداوند

متکلمان اسلامی معتقدند که اعطای رزق بر خداوند واجب است. شیخ الطائفه در این باره می نویسد:

جایز نیست خداوند حیوانی را که اراده کرده او را زنده نگاه دارد، خلق کند و به او

ص: ۱۳۳

۱- ص ۵۴

۲- طلاق ۲-۳

روزی ندهد؛ چون اگر خداوند بقای حیوان را اراده کرده است، باید به او غذا بدهد و اگر بقای او را اراده نکرده است، مانند موجودی که مرده به دنیا می آید، رزقی در دنیا ندارد (کنایه از این که در این فرض اعطای رزق واجب نیست). (۱) اما امام محمد غزالی در دلیل بر این مدعی گفته است:

.. بلوغ هر شخصی تا هنگامی که بتواند شخص دیگری را مانند خود پدید آورد، ممکن نیست، مگر مدتی در دنیا) باقی باشد و بقای در این مدت امکان پذیر نیست، مگر از چیزی که قوام حیات است، استفاده کند و قوام حیات، به رزق است؛ چون خدای تعالی وجود همه را از ذات خودش تعقل می کند و پیدایش آنچه تعقل میکند - از ذات خودش - واجب است و تعقل بقای نوع انسان به بقای اشخاص و تناسل آنهاست و تعقل تناسل انسانها به بقای هر شخصی است و تعقل بقای هر شخصی به آنچه حیات او قوام دارد، می باشد که عبارت از رزق است و رزق عبارت از نبات و حیوان است و آن دو عبارتند از نان، گوشت، میوه ها و اکثر شیرینیا که جزء نباتات است. پس واجب است که رزق از سوی خداوند رؤوف رحیم ضمانت شود. از این رو، خدای سبحان فرموده است: (۲) «و فی السماء رزقکم وما توعدون، فو رب السماء و الارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون» (۳)

روزی دهنده کیست؟

سخن در این است که آیا فقط خداوند روزی دهنده است یا بر انسان نیز اعطای رزق، صادق است؟ در پاره ای از آیات، «رازق» فقط بر خداوند اطلاق شده است و آیاتی دیگر، انسان نیز روزی دهنده به شمار آمده است.

ص: ۱۳۴

۱- تفسیر تبیان، ج ۵، ص ۳۷۰ و ۳۷۱.

۲- ذاریات / ۲۲ و ۲۳

۳- مجموعه رسائل امام غزالی، رساله المضمون به علی غیر اهله.

جمع بین این دو طایفه از آیات، چنین است که مراد از آیاتی که فقط رزق را به خداوند نسبت داده است، این است که به طور حقیقی غیر از خداوند، کسی نمی تواند مستقلاً روزی دهنده باشد و هر کس هر چه از مال، فکر، اندیشه و قدرت دارد، تفضل خداوند است و مراد آیاتی که رزق را به انسان نسبت می دهد، آن است که در مقابل دریافت رزق از خداوند، انسان نیز به دیگران انفاق میکند یا اگر سرپرست خانواده است، هزینه افراد تحت تکفل خویش را می پردازد. بنابراین، رازق بودن انسان در طول رازقیت خداوند است، نه در غرض آن.

شیخ الطائفه در تفسیر تبیان، تنافی این آیات را به بیان دیگری برطرف ساخته اند. ایشان ذیل آیات دسته اول؛ مانند آیه شریفه «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ...» (۱) قائل شده اند که اعطای رزق، فقط بر خداوند صادق است و رازق، فقط بر خداوند حمل می شود؛ گر چه انسان نیز ممکن است رزق عطا کند؛ مانند: «رزق السلطان الجند»؛ پادشاه سربازان را روزی داد، اما این به صورت مجاز و توسع است. (۲) درباره آیات دسته دوم؛ مانند آیه شریفه «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ» (۳) می فرمایند گاه بر انسان نیز اعطای رزق، صادق است. وی در ذیل آیه شریه «وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (۴) آورده است:

آیه دلالت دارد که برخی از بندگان، نیز روزی می دهند؛ به دلالت «و انت خیرالرازقین». اگر اعطای رزق درباره انسانها صادق نباشد، تعبیر به «خیرالرازقین» صحیح نخواهد بود. کما این که چون بیش از خدای یکتا، پروردگاری وجود ندارد، «خیر الالهه» صحیح نیست، ولی «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (۵)، «أَحْكَمُ

ص: ۱۳۵

۱- یونس / ۳۱ و ۵۹؛ ق / ۱۱.

۲- تفسیر تبیان، ج ۵، ص ۳۷۰-۳۷۱ و ص ۳۹۸ و ج ۹، ص ۳۶۰.

۳- نساء / ۶۸ مائده / ۱۱۴؛ مؤمنون / ۷۲.

۴- مائده / ۱۱۴

۵- اعراف / ۱۵۰؛ انبیاء / ۸۳؛ یوسف / ۶۴ و ۹۲.

الْحَاكِمِينَ» (۱)، «أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (۲) و «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (۳) در قرآن آمده است. (۴)

محل تحصیل روزی

با عنایت به آیات قرآن، وسیله تحصیل ارزاق، آسمان و زمین است. خداوند، باران، برف و نعمتهای آسمانی را فرو می فرستد و در زمین هم بر اثر حاصلخیزی، رطوبت و هوای مناسب، زراعت امکان پذیر می گردد. پس در واقع، وسیله کسب روزی، آسمان و زمین است. «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ» (۵) بگو چه کسانی شما را از آسمان و زمین روزی می دهد؟ در پاسخ) بگو خداوند.

ملازمه میان رازقیت و معبودیت

شیخ الطائفه در تفسیر دو آیه به این نکته اشاره نموده است.

۱. در ذیل آیه شریفه «فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ» (۶) می فرمایند:

خداوند مالک حقیقی اشیاست و اگر انسان مالک است، آنچه را خداوند به او تملیک کرده است، مالک می باشد و خداوند به او اجازه تصرف داده است. پس اصل ملکیت اشیا از آن خداوند است و کسی که نمی تواند غیر خودش را روزی بدهد، استحقاق عبادت را ندارد؛ زیرا عبادت در مقابل بالاترین مراتب نعمت است و چون بتها قادر بر اعطای رزق نیستند، عبادت آنها وجهی ندارد. (۷) بنابراین، چون خداوند بخشنده نعمتها و ارزاق است، پرستش او واجب است)

ص: ۱۳۶

۱- هود/ ۴۵؛ التین / ۸

۲- انعام / ۶۲

۳- مؤمنون/ ۱۴؛ الصافات / ۱۲۵.

۴- تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۶۲.

۵- سبأ/ ۲۴؛ غافر/ ۱۲؛ نحل / ۶۴؛ فاطر / ۳.

۶- عنکبوت / ۱۷

۷- تفسیر تبیان، ج ۸، ص ۱۹۵.

۲. در ذیل آیه شریفه «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (۱) می فرمایند:

خداوند از حال کار خبر داده است که به جای خداوند، چیزهایی را می پرستند که قادر بر اعطای نعمت نیستند «ما لایملک لهم رزقا، و استحقاق عبادت را ندارند. از سوی تنها هیچ رزقی از طریق آسمان و زمین نمی رسد و توان انجام هیچ کاری را ندارند. آنها عبادت معبودی را که قادر بر تمام اینهاست، رها ساخته اند.» (۲)

شکرگزاری و ناسپاسی

قاعده و قانون روزی آن است که شکرگزاری، موجب افزایش آن و ناسپاسی، باعث کاهش و زوال نعمتهاست. «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (۳) شکر نعمت، نعمت افزون کند کفر، نعمت از گف بیرون کند خداوند از ساکنان سرزمینی خبر می دهد که در آغاز، از امنیت، صلح و انواع نعمتها برخوردار بودند، اما بر اثر ناسپاسی نعمتهای الهی، خداوند نعمت خویش را از آنان سلب نمود. (۴)

طلب روزی، فقط از خداوند

انسان باید روزی را فقط از حق تعالی بخواهد و از بندگان خداوند چشم فرو بندد؛

ص: ۱۳۷

۱- نحل / ۷۳

۲- تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۴۰۷ - ۴۰۸.

۳- ابراهیم / ۷

۴- «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمٍ كَانَتْ آمِنَهُ مُطْمَئِنَّةٌ يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (۱۱۲) (نحل / ۱۱۲)

نه در مقابل نعمتهای آنان رشک برد و نه به منظور رسیدن به مقدار اندکی از مال و ثروت، آبرو، حیثیت و شرافت انسانی خود را پایمال کند. خداوندی که تمام خلائق (۱) را اداره می کند و از رزق آنان غافل نیست، می تواند بهره ما را از روزی افزایش دهد. البته روزی خداوند از طریق بندگان و با سبب سازی است.

امام سجاد علیه السلام درباره حفظ کرامت انسانی در دعایی از خداوند چنین می خواهد بار خدایا بر محمد و آل او درود فرست و آبرویم را به توانگری حفظ نما و ارجمندی مرا با تنگدستی خوار مگردان. به طوری که از روزی خواران تو روزی بخوایم و از مردمان پست چیزی طلب کنم تا در نتیجه به ستایش آن که به من بخشیده، گرفتار آیم و به نکوهش آن که نبخشیده، وادار شوم، در حالی که بخشیدن و نبخشیدن نعمتها به دست توست. (۲)

وظایف اغنیا

خداوند در برابر نعمت و بخششی که به توانگران عطا نموده، وظایفی (۳) را نیز بر دوش آنان نهاده است، گرچه فواید ادای این وظایف به خود آنان برمی گردد. (۴)

ص: ۱۳۸

-
- ۱- «عیاله الخلائق، ضمن ارزاقهم و قدر اقواتهم.» (صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۹۱، ص ۱۲۴)
 - ۲- «اللهم صل علی محمد و آله، و ن وجهی بالیسار، و لا تبتذل جاهی بالافتار، فاسترزق اهل رزقک و أستعطی شرار خلقک...» (صحیفه سجادیه، دعای مکارم الاخلاق)
 - ۳- «و الذین فی أموالهم حق معلوم، للسائل و المحروم» (معارض ۲۴ - ۲۵)
 - ۴- زیرا پرداخت حقوق الهی و محرومان موجب افزایش ثروت خواهد شد؛ گر چه در ظاهر، چیزی از مال کاسته شده است. سعدی شیرین سخن می گوید: زکوه مال بذر کن که فضله رز را چو باغبان بزند بیشتر دهد انگور گلستان، ص ۱۰۶)

همان طور که قرآن می فرماید: «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ» (۱). برخی از وظایف اغنیا عبارتند از زکات، خمس، انفاق و صدقه.

۱. زکات: امام باقر فرموده است:

خدای سبحان زکات را با نماز قرین ساخته و فرموده است: «واقیموا الصلاه و آتوا الزکاه» پس هر کس نماز بگذارد و زکات نپردازد، گویا نماز را بر پا نداشته است. (۲) ۲. خمس: امام صادق علیه السلام فرموده اند:

هر کس گمان کند که امام علیه السلام به اموال در دست مردم محتاج است، کافر است؛ .

بلکه مردم نیازمند آیند که امام علیه السلام از آنان قبول کند. (۳) خدای سبحان می فرماید: «از اموال مسلمانان به منظور تطهیر آنها صدقه بگیر و بدین وسیله، آنان را پاک نما.» (۴) ۳. انفاق و صدقه: قرآن به مؤمنان توصیه می کند که پیش از فرا رسیدن قیامت که دیگر تجارت، دوستی و شفاعتی در آن جا نیست، به فکر سرای دیگر باشید و از مستمندان دستگیری نمایید. (۵) امام صادق علیه السلام درباره اثر صدقه می فرمایند: «رسول اکرم صلی الله علیه واله فرموده است:

صدقه موجب ممانعت از مرگ سخت و دلخراش می شود.» (۶) از مجموع آیات و روایات استفاده می شود که علاوه بر آن که پرداخت حقوق الهی فرض می باشد، موجب جلب منافع بسیاری برای پرداخت کننده می گردد.

ص: ۱۳۹

۱- بقره / ۲۷۲

۲- فیض کاشانی، کتاب کافی، ج ۱۰، ص ۳۵.

۳- همان، ص ۲۷۹.

۴- توبه / ۱۰۳

۵- بقره / ۲۵۴

۶- «الصدقه تدفع میته السوء.» (فیض کاشانی، کتاب وافی، ج ۱۰، ص ۳۸۸)

اشاره

یکی از اموری که همواره سؤال برانگیز بوده، این است که چرا خداوند به برخی مال و ثروت زیادی عنایت کرده است و به عده ای دیگر، کمتر. آیا این امر با عدالت حق تعالی سازگار است؟ .

پاسخی که از آیات قرآن به دست می آید، در سه نکته خلاصه می گردد:

مصلحت، بغی و فساد، آزمایش..

الف) مصلحت:

قبض و بسط روزی به دست خداوند است؛ زیرا مصلحت بندگان خود را بهتر می داند: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۱) این آیه و آیات مشابه آن (۲)، بارها در قرآن کریم تکرار شده است.

سعدی شیرازی در این باره چنین سروده است:

آن کس که توانگرت نمی گرداند او مصلحت تو از تو بهتر داند (۳) انسان از بسیاری از مصلحتها بی خبر است و گاهی آرزوی چیزی را دارد که خیر او در آن نیست و اگر خداوند آرزوی او را برآورده سازد، به سختی و عذاب گرفتار می شود، ولی چون انسان از این مسأله بی خبر است پیوسته از خداوند آن را می خواهد، در حالی که اگر در برابر مصالح الهی سر تسلیم فرود آورد، ضرر نخواهد کرد. گاهی فقر برای روی آوردن به خدا و توجه به آخرت، لازم است. قرآن در این

ص: ۱۴۰

۱- عنکبوت / ۶۲

۲- رعد/ ۲۶؛ روم/ ۳۷؛ نحل/ ۷۱؛ سبأ/ ۳۶ و ۳۹؛ زمر/ ۵۲؛ تیسیر تیان، ج ۶، ص ۲۴۷ - ۲۴۸.

۳- کلیات سعدی، گلستان، به کوشش محمدعلی فروغی، ص ۱۳۹.

باره می فرماید: «چه بسا از چیزی کراهت داشته باشید، اما خیر شما در آن باشد» (۱) یا از چیزی کراهت داشته باشید، ولی خداوند در همان امری که مورد نظر شما نیست، خیر بسیاری قرار دهد» (۲).

ب) بغی و فساد:

خداوند در آیه ای دیگر می فرماید: اگر قرار باشد همگان بی نیاز باشند، در روی زمین فساد خواهند کرد: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ» (۳) شیخ الطائفه در ذیل آیه فوق چنین توضیح داده اند:

اگر خداوند به همه بندگانش رزق وسیع میداد و میانشان تساوی برقرار میکرد، با یکدیگر رقابت، جنگ و دشمنی می کردند و از یاد خدا غافل می شدند) اما خداوند این گونه تدبیر کرده است که دستهای غنی و گروهی دیگر، نیازمند باشند. گروهی از مردم، نیاز خود را به سوی دیگران ببرند. (۴) (در این شیوه، فقرا و ثروتمندان، هر دو مورد ابتلا و آزمایش قرار می گیرند.) مرحوم طبرسی، مؤلف تفسیر مجمع البیان نیز در این باره از «ابن عباس» آورده است: «مراد از بغی و فساد، آن است که در این صورت، هر کس همواره جایگاه اقتصادی، مرکب و لباس برتری را طلب می کرد.» (۵)

ج) آزمایش:

افزایش یا کاهش رزق، یکی از راههای آزمایش و ابتلاست. در دو آیه از آیات قرآن کریم، اموال و فرزندان، (فتنه) (۶) و وسیله آزمایش معرفی شده است. (۷) حال این سؤال

ص: ۱۴۱

۱- بقره/۲۱۶

۲- نساء / ۱۹

۳- شوری / ۲۷

۴- تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۱۶۲.

۵- همان، ص ۴۶.

۶- «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (انفال / ۲۸؛ تغابن / ۱۵)

۷- شیخ صدوق برای «فتنه» در قرآن ده معنی آورده است؛ از جمله: گمراهی، آزمایش، شرک، قتل، عذاب، شدت محنت و ... سپس فرموده است: مراد از «فتنه» درباره اموال و اولاد، شدت رنج و محنت است. (توحید، ص ۳۸۶ - ۳۸۸)

مطرح است که بندگان ثروتمند چگونه از اموال خود استفاده می کنند؟ آیا با آن، دنیای خویش را آباد و آخرت را ویران می کنند و یا در اندیشه آباد نمودن آخرت هستند؟ آیا افراد نیازمند، به درگاه آفریدگار روی می آورند و یا چشم طمع به دست روزی خواران خداوند می دوزند؟

ثروت، نشانه تکریم نیست

برخی آیات تصریح می کنند که فقر نشان اهانت و غنا و ثروت، علامت تکریم نیست. «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْيَأَنِّي» (۱) شیخ طوسی در تفسیر آیه فوق می فرماید: «اکرام، در حقیقت به خاطر طاعت، و اهانت، به دلیل معصیت است، نه این که فقر نشانه اهانت و غنا نشانه اکرام باشد. (۲) در آیات دیگری آمده است:

اگر انسان را از نعمتی برخوردار نماییم و سپس آن را از وی بگیریم، ناامید شده، کفر می ورزد و اگر پس از ناملایمات و چشیدن سختیها، نعمتی به او برسانیم، خوشحال شده، فخر می ورزد و با خود می گوید: گناهان من پاک شده است.... (۳)

کنترل جمعیت و مسأله روزی

طبق آیات قرآن، روزی انسانها مقدر شده است و حتی والدین در سایه فرزندان

ص: ۱۴۲

۱- فجر/ ۱۶

۲- تفسیر تبیان، ج ۱۰، ص ۳۴۶.

۳- هود/ ۹ و ۱۰

خود از روزی برخوردار می شوند. بنابراین، شک در تقدیر خداوند و هراس از آن، روا نمی باشد. پیشتر گفتیم که وقتی خداوند مخلوقی را آفرید، تا هنگامی که زندگی او را مقدر کرده است، روزی او نیز تقدیر شده است. خداوند به طور صریح از کشتن فرزندان به خاطر ترس از فقر، نهی فرموده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ» (۱)

یکی طفلی دندان بر آورده بود

پدر سر به فکرت فرو برده بود

که من نان و برگ از کجا آرمش

مروت نباشد که بگذارمش

چو بیچاره گفت این سخن پیش جفت

نگر تا زن او را چه مردانه گفت

مخور هو ابلیس تا جان دهد

همان کس که دندان دهد نان دهد

تواناست آخر خداوند روز

که روزی رساند، تو چندین مسوز

نگارنده کودک اندر شکم

نویسنده عمر و روزی است هم (۲) بنابراین، اگر مقامات کشوری، به سبب کمبود منابع محدودیت جغرافیایی و...

مردم را به کنترل جمعیت و فرزند کمتر فرا می خوانند، این امر به معنای نادیده گرفتن رازقیت خداوند نخواهد بود. همچنین، رازق بودن خداوند، لزوماً به معنای فراهم کردن تمام شرایط برای یک زندگی خیلی راحت با امکانات شهری و صنعتی نیست.

اسباب افزایش رزق

در روایات، از اموری به عنوان اسباب افزایش روزی، نام برده شده است. اکثر این موارد را مرحوم شیخ عباس قمی گردآوری نموده است که از آن جمله است: حسن نیت، شستن دستها قبل و بعد از غذا، شانه کردن مو، گرفتن ناخن در پنجشنبه ها، روشن کردن چراغ قبل از مخفی شدن خورشید در هنگام غروب، جارو کردن

١- اسراء / ٣١؛ انعام / ١٥١

٢- سعدى، بوستان، تصحيح غلامحسين يوسفى، ص ١٤٩.

حیات، جمع بین دو نماز، خواندن تعقیبات پس از پیدایش روز و پس از عصر، صله رحم، دستگیری از برادر مؤمن، طلب رزق در هنگام سحر (کنایه از سحرخیزی)، حفظ امانت، پاسخ مؤذن را دادن (تکرار اذان)، ترک سخن در هنگام قضای حاجت، شکر نعمت، پرهیز از سوگند دروغ، خوردن ته مانده سفره، روزی هفتاد مرتبه تسبیح خداوند، استغفار، محافظت بر دوام طهارت، خواندن دو رکعت نماز پس از نماز عشاء (نماز وتیره)، صدقه، خط خوش، نرمی گفتار، ترک زنا، شستن ظروف، خواندن سوره «واقعہ» در شب و هنگام عشا، خواندن سوره «یس» و «تبارک» در صبح، حضور در مسجد پیش از اذان، ترک تکلم به کلمات لغو و دعای مخفیانه انسان در حق برادر مؤمنش. (۱)

دعا و افزایش روزی

در کتب روایی به روایاتی بر می خوریم که شیوه دعا برای افزایش روزی را به ما می آموزد. از این امر به دست می آید که دعا برای روزی، با مقام تسلیم در برابر خداوند، منافاتی ندارد.

سید مرتضی فرموده است:

یکی از راههای طلب رزق، دعا به درگاه خداوند است. کسی حق ندارد درباره دعا برای طلب رزق، خدشه کند که شاید انسان چیزی را بخواهد که برای او مفسده دارد؛ زیرا پاسخ این شبهه آن است که طالب رزق، می تواند به صورت پنهانی یا آشکارا - در دعای خود شرط کند که خدایا! در صورتی حاجت مرا برآورده کن که این کار، مفسده و قبحی نداشته باشد. بدین صورت، دعای طلب رزق، از احتمال مفسده داشتن خارج می شود. (۲)

ص: ۱۴۴

۱- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۵ - ۳۴۷.

۲- سیدمرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۷۳.

شیخ عباس قمی از مرحوم کلینی در کافی نقل نموده است که امام باقر علیه السلام فرمود: (۱) برای طلب رزق، در سجده نماز واجب دعا کن: ای بهترین سؤال شدگان و ای بهترین عطاکنندگان! مرا و عیالم را از فضل خویش روزی ارزانی بدار! به راستی که تو از فضل عظیم برخورداری. (۲) ابوطیّار» گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم که مقداری پول داشتم و از دستم رفت. اکنون در تنگنای شدید اقتصادی قرار گرفته‌ام. حضرت فرمود: آیا در بازار، مغازه داری؟ گفتم: آری، ولی آن را رها کرده‌ام. حضرت فرمود: وقتی به کوفه برگشتی، برو داخل مغازه ات بنشین، آن را جاروب کن، وقتی خواستی به سوی کسب و کارت بروی، دو یا چهار رکعت نماز بگذار و در پایان نماز بگو: به طرف مغازه و بازار آمدم، بدون حول و قوه ای از خودم، بلکه با حول و قوه تو، و از حول و قوه ای جز تو بیزارم، تو حول و قوه من هستی، بار خدایا مرا از فضل گسترده ات رزق زیاد و حلال روزی کن! من در تحت عافیت تو هستم و به حق، کسی جز تو مالک عافیت نیست.

این شخص، دستور حضرت علیه السلام را انجام داد و مال فراوانی نصیب وی گردید. (۳)

ص: ۱۴۵

۱- «عن ابی جعفر علیه السلام ادع فی طلب الرزق فی المكتوبه و انت ساجد: یا خیر المسؤلین و یا خیر المعطین، ارزقنی و ارزق عیالی من فضلک فانک ذو الفضل العظیم.» (سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۸)

۲- این دعا در مأخذ دیگری با کمی اختلاف آمده است: «... و ارزق عیالی من فضلک الواسع .. محمدباقر مجلسی، مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۸۷)

۳- «توجهت بلا حول منی و لا قوه و لکن بحولک یا رب و قوتک و أبرأ من الحول و القوه إلا بک فانت حولی و منک قوتی، اللهم ارزقنی من فضلک الواسع رزقا کثیرا طیبه و أنا خافض فی عافیتک فانه لا یملکها احد غیرک» (سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۸).

الف) ناسپاسی:

در قرآن کریم تصریح شده است که شکر نعمت، باعث افزایش روزی و ناسپاسی آن، موجب کاهش و زوال نعمت و رحمت خداوند می گردد. بنابراین، یکی از اسباب کاهش رزق، ناسپاسی است. (۱)

ب) کوچک شمردن نعمتها:

از امام رضا علیه السلام نقل شده است: «لا تستقلوا قليل الرزق، فتحرموا كثيره» (۲)؛ روزی کم را سبک بشمارید که از روزی زیاد محروم خواهید شد.

ج) گناه:

امام باقر علیه السلام می فرمایند: «وقتی که بنده گناهی را مرتکب می شود، رزق هم از او دور می گردد.» (۳)

د) خوردن حرام:

امام صادق علیه السلام فرموده اند: «زیادی حرام (حرام خوردن) باعث از بین رفتن رزق می شود.» (۴)

سعی و تلاش در کسب روزی

مسئله مورد بحث در این قسمت این است که آیا سعی و تلاش در کسب روزی، جایز است یا این که انسان نباید تلاش کند، بلکه هر چه خداوند مقدر کرده باشد،

ص: ۱۴۶

۱- انعام / ۷

۲- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۶.

۳- میزان الحکمه، ج ۴، ص ۱۱۸.

۴- «کثره السحت یمحق الرزق.» (سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۶)

خواهد رسید و اگر جایز است در این راه تلاش نمود، تا چه میزانی مطلوب و پسندیده است.

پندار برخی از متصوفه یا متوكله

برخی از متصوفه یا متوكله قائل شده اند که طلب روزی با توكل منافات دارد. از این رو، تلاش برای کسب روزی، جایز نیست و ادله آنان بدین قرار است:

دلیل اول: طلب روزی، مخالف توكل است.

پاسخ: مرحوم سید مرتضی درباره معنای توكل فرموده است: «توكل عبارت است از طلب چیزی از راه صحیح و مباح آن، به گونه ای که اگر به آن چیز نرسیدیم، بی تاب و ناامید نشویم.»^(۱) نیز روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه واله نقل می کند که: اگر شما مردم از توكل واقعی و حقیقی برخوردار بودید، روزی شما همانند پرندگان که صبح گرسنه خارج می شوند و شب هنگام، سیر بر می گردند، می رسید.^(۲) بنابراین، او سخن شما معقول نیست؛ زیرا عقل، طلب رزق را جایز می داند.

ثانیه، طلب روزی منافاتی با توكل ندارد، بلکه عین توكل است؛ چون توكل عبارت است از «طلب قوت بر وجد صحیح و بدون حرص»^(۳): ثالثاً، چگونه ادعای حرمت تکسب می کنید با آن که قرآن کریم در مواردی ما را به طلب رزق امر نموده است؛ از جمله: «وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ»^(۴)، خود را از فضل خداوند بهره مند سازید و استفاده کنید. نیز آیه ای که تجارت را در صورتی که با تراضی باشد، تجویز می کند: اگر تجارت، عمل قبیحی بود، خداوند آن را یکی از طرق صحیح ملکیت قرار نمی داد.^(۵) و آیه ای که می فرماید: پس از خروج از احرام،

ص: ۱۴۷

۱- الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۷۱ - ۲۷۲؛ شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۶.

۲- الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۷۲.

۳- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۶.

۴- جمعه / ۱۰

۵- نساء / ۲۹

صید کردن مباح است، (۱) نشانه آن است که یکی از راههای تکسب، صیادی است.

پس کسب روزی، مجاز و مشروع است.

سعدی شیرازی در گلستان مسأله لزوم تلاش در جهت روزی را این گونه به نظم آورده است:

رزق اگر چند بی گمان برسد

شرط عقل است جستن از درها

ور چه کس بی اجل نخواهد مرد

تو مرو در دهان اژدرها (۲) توهم تناقض: شایان ذکر است که در ظاهر، میان روایات توکل و روایات دال بر طلب رزق، منافات است. از این رو، علامه مجلسی به میان آنها توفیق برقرار نموده است؛ بدین صورت که بخشی از رزق انسان، معین و مقدر است و اگر دارای توکل کامل باشد، به او خواهد رسید، اما بخش دیگری از رزق، با طلب و تلاش و کوشش بیشتر به دست می آید. (۳) دلیل دوم: اموال مردم، آمیخته به حلال و حرام است و استفاده از مال حرام، شرعا جایز نیست.

پاسخ: شارع، کار ما را سهل و آسان نموده است و قاعده «ید» را جاری می کنیم؛ یعنی دلیل نداریم که مال، از آن دیگری باشد. طبق قاعده ید، هر کس هر مالی در دست داشت، در صورتی که ما از واقعیت خیر نداشته باشیم، شرعا این مال، ملک مالک کنونی آن است. پس از این بابت، هیچ اشکالی نیست. (۴) افزون بر این، اگر اموال، مخلوط به حرام است، چرا خودتان از همین اموال استفاده میکنید؛ چون برای ارتزاق خود از مردم درخواست کمک می کنید و همین

ص: ۱۴۸

۱- مائده ۲/

۲- کلیات سعدی، به کوشش محمدعلی فروغی، ص ۱۱۵.

۳- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۴.

۴- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۷۳.

اموال آمیخته به حرام را می خورید. از کجا می دانید اموال در دست مردم، حلال است؟ در اموال اهدایی از سوی مردم، دو احتمال می رود: (۱) الف) غصبی است.

ب) ظن غالب دارید که ملک شخصی صدقه دهنده است.

بنابر احتمال اول، باید دزدی و سرقت را جایز بدانید. این چه منطقی است که هر چه در دست مردم است، حرام است، اما به محض آن که به دست شما رسید، حلال می شود؟ آیا با این انتقال، ماهیت حرام تغییر می یابد؟ اما بنابر احتمال دوم، باید سخن ما را بپذیرید که راه شناخت حلال از حرام، ظن غالب است که انسان گمان قوی دارد این مال، ملک متصرف است.

دلیل سوم: تکسب و تلاش برای روزی، موجب کمک به ستمگران است؛ زیرا از یک سو، مردم رنج و مشقت می برند و از راه تجارت یا زراعت، سرمایه ای تحصیل می کنند، اما از سوی دیگر، ظالم یا حاکم جائز، اموال را اخذ نموده و در راه ظلم به رعیت صرف می نماید و اعانه ظالمان جایز نیست. نتیجه آن که تکب، جایز نیست. (۲) پاسخ: در پاسخ این دلیل می گوئیم: اعانه ظالم، نیازمند قصد و «اراده» است، اما کسی که زراعت یا تجارت می کند، اراده اش این است که به خودش نفع برساند، نه آن که به مساعدت ستمگران پردازد؛ مثلاً اگر شخصی چاقو را به دیگری بدهد تا گوسفندی را ذبح کند، اما او به جای ذبح گوسفند، مسلمانی را بکشد، در این جا نمی گویند کسی که چاقو را امانت داده است، به قتل مسلمان کمک نموده است؛ زیرا قصد این کار را نداشته است. حال اگر سخن شما صحیح باشد، باید اذعان نماییم که خداوند، یاور ستمگران است؛ زیرا اسباب ظلم را آفریده است. تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً (۳)

ص: ۱۴۹

۱- المنفذ من التقلید، ج ۱، ص ۳۶۶.

۲- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۶.

۳- همان، ص ۷۸۷.

در کتب کلامی برای طلب روزی، احکام تکلیفی واجب، حرام، مستحب و مباح را ذکر کرده اند. البته صورت پنجم که مکروه باشد، گرچه قابل تصور است، اما در کتب کلامی ذکر نشده است.

.. طلب روزی، واجب است؛ برای نجات نفس از مرگ. (۱) ۲. طلب روزی، مستحب باشد؛ برای وسعت بر عیال و خودش.

۳. طلب روزی، مباح است؛ (۲) در صورتی که تعدی به حقوق دیگران نباشد؛ گرچه نیاز ضروری هم نداشته باشد.

۴. طلب روزی، حرام است؛ مانند غضب، سرقت و روزی ای که ما را از انجام واجبات بازدارد.

۵. طلب روزی، مکروه است؛ در صورتی که احتمال رود با این کار، مرتکب گناه شود یا لازمه چنین درآمدی، انتظار نزول مرض و مصیبتی بر دیگران است؛ همانند کفن فروشی و عصارفروشی که مکروه شمرده شده است.

مرحوم علامه حلی، در شرح تجرید، احکام چهارگانه ای برای طلب روزی آورده اند. (۳)

ص: ۱۵۰

۱- «شیخ الطائفه به ذیل آیه شریفه «فکلوا مما رزقکم الله حلالا طیبه» (نحل / ۱۲۴) فرموده اند: گرچه این آیه به صیغه امر است، اما مراد از آن، اباحه اکل است؛ زیرا فقط خوردن در هنگام ترس از تلف شدن واجب است و در پاره ای از موارد مستحب است. (تبیان، ج ۶، ص ۴۳۴).

۲- همان، ج ۱۰، ص ۹ و ۶۵.

۳- «فالسعی فی طلب الرزق قد یجب مع الاباحه و قد یستحب اذا طلب التوسعیه علیہ و علی عیالہ و قد یباح مع القناعه و قد یحرم مع منعه عن الواجب.» (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۶۹)

کسب روزی با زیرکی و حيله نيست؛ بلکه به مشيت و تقدير خداوند است. امام صادق عليه السلام فرموده است: «خداوند روزی احمق را زياد کرده است تا عاقلان عبرت گیرند که دنیا با نیرنگ و حيله به دست نمی آید.»^(۱): نیز در روایت دیگری است که خداوند به یکی از انبیای خود وحی کرد که آیا می دانند چرا احمق را روزی دادم؟ پیغمبر فرمود: خیر. خداوند فرمود: برای این که عاقل بدانند رزق با حيله حاصل نمی شود.^(۲) در یکی دیگر از سخنان معصومین علیهم السلام آمده است که اگر قرار بود روزی با عقل و زرنگی به دست آید، باید حیوانات و افراد احمق زنده نمی ماندند.^(۳)

حرص در طلب

این نکته بسیار جالب توجه است که همه حیوانات، قوت خود را روزانه تحصیل می کنند، جز موش (ماهانه)، مورچه (سالانه) و انسان که برای تمام عمر و یا بیش از میزان عمر خویش به دنبال روزی می رود.

در مواظقت لقمان آمده است: کسی که تمام همت خویش را در طلب روزی صرف کند، باید پند گیرد که خداوند او را در سه موضع روزی داده است، در حالی که در هیچ کدام از این احوال، کسب و حيله ای در کار نبوده است: ۱. در رحم مادر؛ ۲. در ایام شیرخوارگی؛ ۳. در ایام طفولیت. بنابراین، وقتی بزرگ شود، خداوند وی را روزی خواهد داد و نباید به خداوند بد گمان باشد.^(۴)

ص: ۱۵۱

۱- میزان الحکمه، ج ۴، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۲- همان.

۳- همان.

۴- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۲.

نکته دیگر اینکه گاه انسان با زحمات طاقت فرسایی اموالی را کسب می کند، اما خود از آن بهره نمی برد، (۱) بلکه از آن نگهداری می کند و پس از مرگ، برای دیگران به ارث می گذارد. حال معلوم نیست بازماندگان او چگونه از این اموال استفاده کنند؛ آیا با آن، صدقات و کارهای خیر انجام دهند و یا از طریق این اموال، اعمال حرام و ناشایستی را مرتکب شوند و وزر و وبال آن بر عهده جمع کننده این اموال باشد؟ گاهی اوقات، قضیه به عکس است؛ یعنی شخصی این مال را با معصیت به دست آورده است؛ مثلاً از راه لطمه زدن به اعمال واجب، ثروتمند شده است و به جهنم می رود، اما دیگری با همین اموال ارثی وارد بهشت می شود.

علی علیه السلام در سخنی می فرمایند:

بزرگترین حسرت‌های روز قیامت، حسرت و افسوس کسی است که مالی را از راه غیر طاعت خدا کسب کرده است، اما این مال را شخصی به ارث برده است که آن را در راه طاعت حق تعالی صرف کرده است و با این مال، وارد بهشت شده است و اولی به دوزخ می رود. (۲)

سستی و کسالت در تحصیل معاش

ریشه برخی از فقر و نیازمندیها، کسالت و تنبلی است. اگر انسان، پر تلاش و تکاپوگر باشد، خداوند رزق او را زیاد قرار می دهد. به تعبیر برخی از روایات، این گونه

ص: ۱۵۲

-
- ۱- مرحوم علامه در تفسیر المیزان در بحث رزق می فرمایند: «بر مالی که انسان از آن استفاده کند، رزق صادق است، اما چیزی را که گردآوری نموده و خود از آن استفاده نکند، رزق به شمار نمی رود.» (المیزان، ج ۳، ص ۱۵۰).
 - ۲- «قال علیه السلام: ان اعظم الحسرات يوم القيامة حسره رجل كسب مالا في غير طاعة الله، فورثه رجل فانفقته في طاعة الله سبحانه، فدخل به الجنة، و دخل الاول به النار» (صبحی صالح، نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۴۲۹)

نیست که انسان در خانه بنشیند و منتظر رسیدن روزی از آسمان باشد. خداوند روزی را از طریق اسبابی که قرار داده است، می‌رساند. (۱) پیشوای ششم شیعیان، در حدیثی می‌فرماید: «کسالت، دشمن کار و فعالیت است.» (۲) ایشان در سخن دیگری فرموده‌اند: «کسی که در امر دنیای خود تنبل باشد، مورد بغض من است و هر کس در امر دنیای خویش کسالت داشته باشد، در امور آخرت خویش تنبلیتر است.» (۳) رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «عبادت، هفتاد جزء دارد که بهترین آنها طلب حلال است.» (۴) امام باقر علیه السلام در فضیلت کسب معاش و تسهیل بر خانواده فرموده‌اند:

هر کس به منظور بی‌نیازی از مردم سرافرازی در مقابل ایشان، توسعه بر خانواده و کمک به همسایه خویش در طلب دنیا باشد، روز قیامت، خداوند را ملاقات می‌کند در حالی که صورتش همانند ماه شب چهارده است. (۵) شایان ذکر است که بحث «رزق» دامنه گسترده‌ای دارد و مباحث بسیاری همچون قناعت، اقتصاد و میانه روی، زهد و وارستگی نسبت به دنیا و ... در آن قابل طرح و بررسی است که به منظور رعایت اختصار، بدان نپرداختیم.

چکیده آرای شیخ طوسی درباره «رزق»

تعریف رزق: رزق چیزی است که مرزوق از آن بهره می‌برد، به گونه‌ای که

ص: ۱۵۳

۱- «امام صادق علیه السلام می‌فرماید: آیا دیده‌ای که فردی داخل خانه اش برود و در را به روی خود قفل کند و چیزی از آسمان به او برسد؟» (فروع کافی، ج ۵، ص ۷۸)

۲- همان، ص ۸۵

۳- همان

۴- «العباده سبعون جزء افضلها طلب الحلال.» (همان، ص ۷۸)

۵- همان

دیگری حق ممانعت ندارد، یا چیزی است که مرزوق در انتفاع از آن، اولویت داشته باشد.

رزق و ملک: شیخ الطائفه این نظر را که رزق با ملک تفاوت دارد، پذیرفته اند، بلکه قائلند که هر دو در مصداق، متداخلند.

و حرام رزق نیست: به دلیل آیات قرآن که از آن نهی شده است و نیز به حکم عقل.

اعطای رزق بر خداوند واجب است، چون اگر خداوند اراده کرده است که موجود زنده را مدتی زنده نگاه دارد، بدون رزق، امکان پذیر نیست.

روزی دهنده کیست؟ به صورت علی الاطلاق، خداوند رازق است، ولی گاهی به بندگان نیز نسبت داده می شود؛ به دلیل «و انت خیر الرازقین» و «فارز توهم» محل تحصیل روزی: زمین و آسمان، محل تحصیل روزی است.

رازقیت و معبودیت: میان رازق بودن و عبادت شدن، ملازمه است؛ از آن جا که صرف خداوند است که روزی ما را ضمانت کرده است و همه چیز در تحت قدرت اوست، باید عبادت شود و فقط او سزاوار این امر است. "قبض و بسط روزی: در آیات بسیاری تصریح شده است که گشایش و کاهش روزی به دست خداوند است؛ زیرا اولاً او عالم به مصالح و مفاسد بندگانش است و ثانیاً، برخی گنجایش ثروت را ندارند و بغی و فساد را پیشه خود می کنند و اگر خداوند همه را ثروتمند می نمود، فساد همه جا را فرا می گرفت. ثالثاً، برخی به خاطر ابتلا و آزمایش، از تمتعات دنیوی بهره مند شده اند.

طلب روزی و حکم تکلیفی آن مرحوم شیخ طوسی درباره حکم تکلیفی طلب روزی در تفسیر تبیان به مناسبت، به سه حکم اباحه، وجوب و استحباب اشاره نموده، (۱) اما درباره حرمت و کراهت سخنی نگفته است.

ص: ۱۵۴

نرخ و انواع آن

مفهوم سعر (نرخ)

اسعار، جمع «سعر» است و در زبان فارسی، معادل آن را «نرخ» گویند. شایان ذکر است که بحث اسعار از آن جا در علم کلام مطرح شده است که این سؤال پیش آمد:

علت کاهش یا افزایش نرخها کیست؟ خداوند، مردم یا هر دو؟ این واژه در آیات قرآن کریم به کار نرفته است، اما در ادعیه و روایات آمده است؛ از جمله، امام سجاد علیه السلام در ضمن دعایی می فرماید: «اللهم اسقنا سقيه

ترخص به الأسعار فی جمیع الامصار»؛^(۱) بار خدایا! بر ما بارانی ارزانی بدار که باعث کاهش نرخها در تمام شهرها شود.

درباره معنای لغوی «سعر گفته اند: «سعر چیزی است که بها، بر اساس آن داده می شود.»^(۲) و در معنای اصطلاحی «سعر»، هر یک از متکلمان، معنایی مختصر و گاه مبسوط ذکر کرده اند؛ از جمله:^(۳) «سعر عبارت از سنجش و اندازه گیری بدل در معامله است و سعر، عین مبدل نیست.»^(۴) شیخ طوسی در تعریف دقیقتری از سعر می گوید: سعر عبارت است از

ص: ۱۵۵

۱- صحیفه سجادیه، دعای نوزدهم.

۲- لسان العرب، ج ۴، ص ۳۶۵.

۳- تمهید الاصول، متن رساله جمل العلم و العمل، ص ۱۴.

۴- این که متکلمان اسلامی به بررسی نرخ و انواع آن و اسباب کاهش و ارتفاع آن پرداخته اند، نشان از آن دارد که پاسخ گویی به شبهات اعتقادی مردم نسبت به مسائل اقتصادی، یکی از دغدغه های آنان بوده است.

اندازه گیری بدلی که در معاملات پرداخته می شود و خود بدل را سعر نمی نامند. از این رو، به کسی که مقداری درهم به همراه دارد، نمی گویند همراهش اسعار است؛ گر چه این درهمها، ثمن اجناس و کالاها باشد.

برخی برای این که تعریف دقیق باشد و قیمت متلفات، داخل در این تعریف نشود، قید «علی التراضی» را به آن اضافه کرده اند؛ یعنی سعر باید به صورت رضایت طرفینی باشد؛ زیرا در متلفات، قیمت سوجه، يوم التلف و یا اعلی القیم پرداخت می شود و تراضی شرط نیست. (۱)

فرق «سعر» و «ثمن»

قاضی عبدالجبار در این باره گفته است: سعر چیزی است که بر اساس آن میان مردم معامله واقع می شود (ارزش مالی و اقتصادی دارد، ولی ثمن به آنچه در مقابل مبیع داده می شود، اطلاق می شود).

در جای دیگری آمده است:

در صورتی که مبیع دارای افراد و انواع متساوی باشد، سعر نامیده می شود. لذا نمی گویند: «ما سعر هذه الدار؟» بلکه باید گفت: «ما ثمن هذه الدار؟» اما در نان، حبوبات و میوه جات که دارای اقسام و انواع متساوی از حیث مقدار، عدد، وزن و یا کیل است، سعر نامیده می شود. لذا «ما سعر الخبز» صحیح است. (۲)

انواع نرخ

۱. رخص (ارزانی): «هو انحطاط السعر عما جرت به العاده فی وقت و مکان

ص: ۱۵۶

۱- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۶ و ۱۷۷.

۲- المنقذ من التقليد، ص ۳۶۸.

مخصوصاً» (۱)؛ ژخص (ارزانی) عبارت از آن است که نرخ در زمان و مکان خاصی، از حد متعارف پایین تر باشد. قید زمان و مکان واحد، از آن جهت است که اگر مثلاً نرخ یخ در فصل زمستان در کوهستانهای سردسیر پایین بود، صحیح نیست بگوییم یخ ارزان است، بلکه اگر نسبت به مناطق گرمسیر و در فصل تابستان قیمت یخ پایین باشد، ارزانی صادق است.

۲. غلا- (گرانی): شیخ طوسی در این باره می نویسد: «هو ارتفاع السعر علی ما جرت به العاده و الوقت و المكان واحد»؛ بالا بودن نرخ از حد متعارف، در زمان و مکان خاصی را گرانی می نامند.

نرخگذاری

نرخگذار (مسعر) کیست؟

پرسش این است که چه کسی اجناس و کالاها را گران یا ارزان می کند؟ در این باره دو قول است:

۱. قول اول: اشاعره بر آنند که «نرخگذار» فقط خداوند است. این به خاطر اعتقاد آنان به این اصل کلی است که «لامؤثر فی الوجود الا الله» (۲). سعدالدین تفتازانی (۳) از قائلان به این قول است.

قول دوم: دسته ای دیگر بر این باورند که «تسعیر» گاهی به خداوند و گاهی به مردم نسبت داده می شود. دیدگاه امامیه، از جمله شیخ طوسی و معتزله چنین است: زمانی که سبب گرانی، خداوند است، به او استناد داده می شود و هنگامی که بر اثر اعمال مردم است، به مردم منسوب است؛ گرچه اعمال مردم نیز مستند به

ص: ۱۵۷

۱- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۷.

۲- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۵۱.

۳- شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۲۰.

خداوند است و فاعل حقیقی، حق تعالی می باشد.

از این جاست که وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه واله امر کرد که کالاها را روانه بازار کنند و به پیامبر عرض شد که قیمت گذاری نمایید، حضرت غضبناک شدند و فرمودند: آیا من قیمت گذاری کنم؟ تسعیر کار خداوند است: «و قال انا اقوم علیهم؟ انما الشعر الی الله عوجل»^(۱) بیان صوری که ارزانی و گرانی به خداوند با مردم استناد داده می شود، چنین است:

ارزانی و گرانی منسوب به خداوند

الف) ارزانی: مثلا خداوند تعداد انسانها را کم می کند (بر اثر سیل، زلزله و ...)، تناسل را ضعیف می کند، میل و شهوت مردم را به خوردنی و کالاها می کاهش دهد و یا اجناس را فراوان می کند. در این صورت، جنس ارزان می شود و این ارزانی، منسوب به خداوند است.

ب) گرانی: اگر تغییرات، بر خلاف مثال قبلی باشد؛ یعنی تعداد انسانها زیاد شود یا میل به خوردن نیز قوی شود و ...، گرانی پدید می آید و منسوب به خدای سبحان است.

ارزانی و گرانی منسوب به مردم

الف) ارزانی: وقتی که خود مردم، جنس را به نرخ پایین قیمت گذاری کنند و یا سلطان و حاکم از احتکار و ذخیره سازی انبوه ممانعت کند، کالا فراوان و ارزان و

ص: ۱۵۸

دسترسی به آن، سهل خواهد شد.

ب) گرانی: اگر ثروتمندان خوردنیها را احتکار نمایند و نگذارند مردم کالاهای خود را بفروشند و یا مردم ناچار شوند به طور غیرمستقیم گران فروشی کنند؛ مثلا دولت مالیات سنگینی از مردم طلب کند و تاجران برای این که ضرر نکنند، اجناس را گران کنند تا پاسخگوی مالیات دولت باشند، اجناس، گران و کمیاب می شود. (۱)

چکیده آرای شیخ طوسی درباره «اسعار»

تعریف سعر: عبارت است از اندازه گیری بدلی که در معاملات پرداخت می شود، اما خود بدل را سعر نمی نامند.

تعریف ارزانی (ژخص): در زمان و مکان خاصی نرخ کالاها و اشیا از حد متعارف، پایین تر باشد.

تعریف گرانی (غلا): در زمان و مکان معینی، نرخ کالاها و اشیا از سطح رایج و متداول، بالاتر باشد. .

سبب ارزانی و گرانی ارزانی و گرانی، گاهی به خداوند و در پاره ای از موارد، به مردم نسبت داده می شود.

ص: ۱۵۹

۱- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۷؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۸.

عبدالکریم رضایی

مقدمه

مسأله نبوت، از اساسی ترین ارکان ادیان آسمانی، بویژه دین مبین اسلام است که پس از اصل توحید، از جایگاه ویژه و نقش تعیین کننده ای در نظام فکری و اندیشه دینی برخوردار است؛ از این رو، دانشوران متدین جهان، بعثت پیامبران را یک امر ضروری و اجتناب ناپذیر تلقی نموده، آن را در نیل انسان به کمال شایسته خویش،

بایسته می دانند. در عین حال، دقت و ژرفنگری در مسأله نبوت، از یک سو و انکار و تردید مخالفان آن از سوی دیگر، پرسشهایی را در این زمینه برانگیخته است که عمده ترین آنها عبارتند از:

۱. آیا بشر در پیمودن راه تکامل و سعادت و نظام صحیح زندگی، نیازمند قوانین و دستورات الهی است؟ ۲. در صورت مثبت بودن پاسخ، دست یابی به چنین قوانینی، چگونه و از چه طریق امکان پذیر است؟ ۳. اگر راه دست یابی به قوانین و دستورات الهی، منحصر در برانگیخته شدن

پیامبرانی از سوی خداوند در میان جوامع بشری است، پیامبران را چگونه و از چه طریقی می توان شناخت؟ طرح پرسشهای فوق و نظایر آن، دانشمندان مسلمان را بر آن داشته است تا برای پاسخگویی به این گونه پرسشها و تحکیم هر چه بیشتر پایه های اعتقادی، به تحلیل و بررسی مسائل نبوت پردازند و برای ضرورت آن، دلایل متقن و خدشه ناپذیری ارائه نمایند.

یکی از چهره های پرفروغ عرصه دیانت که در این وادی قلم زده و در خلال آثار ارزشمند خویش به بررسی ابعاد گوناگون نبوت پرداخته و بحق از عهده پرسشهای فوق بر آمده است، ابوجعفر، محمد بن حسن طوسی، معروف به شیخ الطایفه است.

نوشتار حاضر، بر آن است تا ضمن تحلیل و بررسی برخی از مسائل نبوت، بویژه مسأله ضرورت بعثت پیامبران، دیدگاه شیخ طوسی در این باره را بازگو نماید.

واژه شناسی «نبی» و «رسول»

نبی در لغت

لغت شناسان در تعیین ریشه و معنای لغوی نبی، سه احتمال زیر را مطرح نموده اند:

الف) نبی (با همزه)، برگرفته شده از «انباء» به معنای «اخبار» است، در این صورت، نبی به معنای کسی است که خبر آورنده است و دیگران را اخبار میکند و پیامبر را از آن رو نبی نامیده اند که از جانب خدا برای مردم خبر می آورد.

ب) و نیز نبی (با همزه) به معنای راه پیدا و آشکار است و پیامبران را از آن رو نبی گفته اند که راههای هدایت انسانها به سوی خداوندند.

ص: ۱۶۲

ج) نبی (با تشدید و بدون همزه)، از ریشه «نبوه» به معنای بلندی و ارتفاع، گرفته شده است. بنا بر این، نبی به معنای کسی است که دارای مقام و منزلت والا باشد و از آن جا که پیامبران از مقام و منزلت بس رفیعی برخوردارند، آنان را نبی نامیده اند. (۱) شیخ طوسی از موارد بالا، به دو احتمال «الف» و «ج» اشاره نموده است و به کار بردن نبی را در هر دو معنی، صحیح می داند، لیکن احتمال «ج» را ترجیح داده است و برای رجحان آن، به این حدیث از رسول اکرم صلی الله علیه و اله استدلال می نماید که فرمود: «و لاتنبوا باسمی»؛ یعنی: مرا نبی با همزه نخوانید. شیخ طوسی می گوید: مراد حضرت از این سخن، علو منزلت و رفعت مقام ایشان بوده است که با احتمال «ج»، سازگار است. (۲)

رسول در لغت

واژه رسول از ریشه «رسالت» است و یکی از معانی آن در لغت (۳) فرستاده و پیام آور می باشد. شیخ طوسی می گوید: رسول، در لغت به کسی گفته می شود که اولاً، فرستندهای او را فرستاده باشد و ثانیه، او نیز این رسالت را پذیرفته باشد. در غیر این صورت، او را رسول نگویند (۴).

ص: ۱۶۳

-
- ۱- اسماعیل بن حماد جوهری، صحاح اللغه، ج ۱، ص ۷۵؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۸۰.
 - ۲- شیخ طوسی، تمهیدالأصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالمحسن مشکوه الدینی، ص ۳۱۲؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۴.
 - ۳- جوهری، الصحاح اللغه، ج ۴، ص ۱۷۰۹؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۹۵.
 - ۴- شیخ طوسی، تمهیدالأصول، ص ۳۱۲؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۴؛ تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۳۴.

نبی و رسول، در حوزه های مختلف معرفتی و از زاویه های گوناگونی تعریف و تفسیر شده است. هم در متون کلامی و هم در آثار فلسفی و عرفانی، تعریفهای متعددی با تعابیر مختلف برای نبی و رسول ارائه شده است که طرح و بررسی همه آنها از حوصله این نوشتار، بیرون است. آنچه در این جا بدان اشاره خواهد شد، پاره ای از تعاریفی است که در آثار کلامی شیخ الطایفه و برخی از بزرگان قبل و بعد از ایشان به چشم می خوردن ۱. تعریفی که شیخ طوسی از نبی و رسول ارائه می دهد، چنین است: «نبی، انسانی است که بدون واسطه انسان دیگر، وحی الهی را دریافت نموده و آن را به دیگران می رساند.» (۱) ۲. شیخ مفید، از محدثان و متکلمان بزرگ شیعه در سده چهارم، در تعریف نبی و رسول می گوید: نبی، انسانی است که بدون واسطه انسان دیگر، پیام الهی را دریافت می نماید؛ خواه مأمور به رساندن آن باشد یا نباشد، لیکن رسول، انسانی است که افزون بر دریافت بدون واسطه وحی، مأمور رساندن آن به مردم نیز هست. (۲) ۳. قاضی القضاة همدانی که از بزرگان معتزله در قرن چهارم و پنجم به شمار می رود، ضمن مترادف دانستن نبی و رسول در قرآن، می گوید: نبی، انسانی برانگیخته شده از جانب خداوند است. (۳) ۴. سید مرتضی، معروف به علم الهدی که از اکابر علمای شیعه در زمان خویش

ص: ۱۶۴

-
- ۱- «النبی فی العرف هو المؤدی عن الله تعالی بلا واسطه من البشر، تمهید الأصول، ص ۳۱۲؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۴؛ رسائل العشر، ص ۱۱۱.
 - ۲- شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۷.
 - ۳- قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۶۷ - ۵۶۸؛ المغنی، ج ۱۵، ص ۹-۱۷.

بوده است، در تعریف نبی و رسول می نویسد: «نبی، انسانی است که در نزد خداوند از مقام و منزلت والا- برخوردار است و رسالت الهی را بدون وساطت انسان دیگر، دریافت می نماید.» (۱) ۵. ابوصلاح حلبی، فقیه، متکلم و محدث بزرگ شیعه در قرن چهارم و پنجم، نبی و رسول را این گونه تعریف می نماید: «نبی، انسانی است که وحی الهی را بدون واسطه انسان دیگر دریافت می کند و آن را به دیگران می رساند.» (۲) ۶. سعدالدین تفتازانی، ادیب، فقیه و متکلم نام آور اهل سنت در سده هشتم، رسول و نبی را چنین تعریف می نماید: «نبی و رسول، انسانی است که از جانب حق به سوی خلق برانگیخته می شود.» (۳) اساس تعاریف فوق، در این نکته، مشترک است که نبی و رسول، انسانی است که پیام الهی را بدون واسطه انسان دیگر دریافت می نماید و این مسأله در تعاریف فوق، خواه به طور صریح و یا به نحو ضمنی، مورد نظر می باشد. اما از این نظر که آیا نبی مانند رسول، مأمور به تبلیغ هست یا نیست، میان تعاریف یاد شده، اختلاف است و بر اساس این اختلاف، آنها را به سه دسته زیر می توان تقسیم بندی کرد:

۱. دسته نخست، آشکارا دلالت بر فرق نبی و رسول دارد. تعریف شیخ مفید، از این دسته به شمار می آید.

۲. دسته دیگر، به طور صریح، چنین فرقی را نفی می کند. تعریفهای قاضی عبدالجبار و سعدالدین تفتازانی از این دسته محسوب می شود.

ص: ۱۶۵

۱- «النبی رفیع المنزله عندالله المحتمل رسالته بلاواسطه آدمی»، (سید مرتضی علم الهدی، رسائل، ج ۲، ص ۲۸۷).
۲- «و فی عرف الشرع: المؤدی عن الله بغير واسطه من البشر» (ابی صلاح حلبی، تقریب المعارف، تحقیق فارسی تبریزیان، ص ۱۵۲).

۳- «هو کون الانسان مبعوث من الحق إلى الخلق» (سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیر، ج ۵، ص ۵).

۳. دسته سوم، هر چند دلالت صریح بر فرق یا عدم فرق نبی و رسول ندارند، لیکن با تجزیه و تحلیل آنها می توان دریافت که نبی و رسول، هر دو مأمور به تبلیغ هستند و از این نظر، فرقی میان این دو واژه وجود ندارد. تعریفهای سید مرتضی ابوصلاح حلبی و شیخ طوسی را از این دسته می توان به شمار آورد؛ زیرا این تعاریف، هر چند به حسب ظاهر، دلالت بر مأموریت یا عدم مأموریت نبی و رسول بر تبلیغ پیام الهی ندارد، لیکن با دقت در برخی واژه ها؛ نظیر: «مود»، «مخبر» و «رسالت» که در این دسته تعاریف وجود دارد، می توان پی برد که نبی همانند رسول، مأمور به تبلیغ است.

واژه های «مؤد» و «مخبر» که مشتق از «اداء» و «اخبار» است، از الفاظ متعددی است که یکی از معانی آنها در لغت، رساندن چیزی است. بنابراین، معنای «مؤد» و «مخبر» این است که نبی و رسول، هر دو پیام الهی را به دیگران می رسانند. پس میان این دو واژه، از این جهت فرقی وجود ندارد و اگر فرقی هست، در جهات دیگر است که در بحث بعدی خواهد آمد.

فرق نبی و رسول

در این که معنی و مفهوم واژه نبی در لغت، با رسول متفاوت است، تردیدی نیست، اما در این باره که آیا میان مفهوم این دو واژه در اصطلاح شرع، فرقی هست یا نه، آزای گوناگونی مطرح شده است که در زیر به گزارش برخی از آنها می پردازیم:

۱. گروهی مفهوم واژه نبی و رسول را مترادف دانسته اند و هر گونه فرق میان آن دو را انکار نموده اند. قاضی عبدالجبار که از طرفداران این گروه به شمار می رود، می گوید: «واژه نبی و رسول، در قرآن، مترادف به کار رفته است.»^(۱)

ص: ۱۶۶

۱- قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۶۷؛ المغنی، ج ۱۵، ص ۹ - ۱۷.

۲. گروهی دیگر، مفهوم رسول را اخص از مفهوم نبی می دانند. این گروه، در تفسیر و چگونگی عام و خاص بودن واژه نبی و رسول، اختلاف دارند و به دسته های زیر تقسیم شده اند:

الف) دسته ای می گوید: رسول، کسی است که دارای شریعت جدید باشد و نبی، اعم است از این که شریعت جدید آورده باشد و یا برای تجدید شریعت سابق آمده باشد. (۱) شیخ مفید می گوید: امامیه بر این مطلب که هر رسولی نبی هست، و لکن هر نبی ای رسول نیست، اتفاق نظر دارند؛ سپس در وجه اعم بودن نبی از رسول، می گوید: بسیاری از انبیا بوده اند که به عنوان جانشین پیامبران پیشین و حافظ شرایع آنان، برگزیده شده بودند؛ بدون آن که شریعت جدیدی با خود آورده باشند. (۲)

ب) دسته دیگر، رسول را فردی می دانند که فرشته وحی، در بیداری بر او نازل می شود و او فرشته را می بیند و با او سخن می گوید و نبی اعم است از این که فرشته وحی، در بیداری بر او نازل شود و یا در خواب بر او وحی شود. (۳) ج) دسته سوم، رسول را انسانی می دانند که مأمور به تبلیغ چیزی است که از طرف خداوند بر او وحی می شود، اما نبی را انسانی می دانند که بر او وحی می شود؛ خواه مأمور رساندن پیام وحی به دیگران باشد و یا نباشد. (۴) ۳. شیخ طوسی می گوید: فرق نبی و رسول، در این است که نبی دارای معجزه است و از جانب خداوند خبر می آورد، اما رسول، گاهی رسول خداست که در این صورت، همان اوصاف نبی را دارد و گاهی، رسول غیر خداست که از چنین اوصافی برخوردار نخواهد بود. (۵) بنابراین، رسول از نظر مفهوم، عامتر از نبی است.

ص: ۱۶۷

-
- ۱- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۵؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵.
 - ۲- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۵.
 - ۳- محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۳۹۱.
 - ۴- شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۷.
 - ۵- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۳۴.

این سخن شیخ آشکارا بر این نکته دلالت دارد که هر نبی ای، رسول است، و لیکن هر رسولی، نبی نیست؛ زیرا ممکن است رسول، رسول غیر خدا باشد. اما از سخنان ایشان در ذیل آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى» (۱) استفاده می شود که هر رسولی نیز نبی است:

و الآیه تدل علی ان کل رسول نبی لانه تعالی ذکر انه ارسلهم و انما قال من رسول و لا نبی لاختلاف المعنیین لان الرسول یفید أن الله أرسله و النبى یفید انه عظیم المنزله یخبر عن الله (۲). بنا بر این، مفاد سخن نخست، آن است که رسول، اعم از نبی است، در حالی که سخن دوم، اشاره به اعم بودن نبی از رسول دارد؛ پس این دو سخن، ظاهراً با هم ناسازگار است. لیکن با اندکی دقت، می توان دریافت که هیچ گونه ناسازگاری در آنها وجود ندارد؛ زیرا در سخن نخست، مقایسه، میان معنای اصطلاحی نبی از یک سو و معنای لغوی رسول، از سوی دیگر است، چرا که واژه نبی، با اوصافی که در سخن مزبور آمده است، نه به معنای لغوی آن، بلکه به معنای اصطلاحی است و معنای لغوی نبی، دلالت بر اوصاف یاد شده ندارد. در حالی که واژه رسول، به معنایی که در این عبارت به آن اشاره شده است به معنای لغوی است، به اصطلاحی؛ زیرا معنای اصطلاحی رسول، منحصر به رسول خداست که رسول غیر خدا را شامل نمی شود.

پس بر اساس سخن نخست، معنای لغوی رسول، عامتر از معنای اصطلاحی نبی است، اما درباره این که معنای اصطلاحی واژه نبی و رسول، با هم چه نسبتی دارد، از عبارت مزبور، چیزی استفاده نمی شود.

در سخن دوم، اولاً- مقایسه، میان مصداق نبی و رسول است، نه میان مفهوم آنها؛ زیرا در ادامه سخن شیخ، اشاره به اختلاف مفهومی نبی و رسول شده است و

ص: ۱۶۸

۱- حج / ۵۲

۲- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۷، ص ۳۳۱.

ایشان همین اختلاف مفهومی رسول و نبی را دلیل ذکر این دو در کنار هم دانسته است. پس تباین و تغایر مفهومی واژه نبی و رسول، در نزد شیخ مسلم بوده و آنچه از آیه شریفه استفاده نموده است، مربوط به مصداق نبی و رسول می باشد، نه مفهوم آن دو. ثانیاً، در این سخن، بیان نسبت از یک طرف است و آن این که هر رسول، نبی است، اما در این باره که نبی در مقایسه با رسول، چه نسبتی دارد ساکت است و هیچ گونه دلالتی بر اخص بودن واژه رسول از نبی ندارد. بنا بر این، طرف دیگر نسبت، ممکن است اعم باشد و ممکن است مساوی باشد و بدین ترتیب، میان دو سخن شیخ، ناسازگاری وجود ندارد.

آیا نبی مانند رسول، مأمور به تبلیغ است؟

یکی از رویکردهای معروف و رایج در مقام فرق گذاری میان رسول و نبی، این است که رسول، افزون بر دریافت وحی، مأمور به تبلیغ آن نیز هست، اما نبی کسی است که وحی را دریافت میکند؛ خواه مأمور به تبلیغ پیام وحی به دیگران باشد و خواه نباشد.

برخی از اندیشه وران، از این رویکرد، انتقاد کرده اند. از جمله کسانی که به این نظریه، روی خوش نشان نداده اند، شیخ الطایفه و علامه طباطبایی می باشند.

شیخ طوسی در تفسیر وزین تبیان، ذیل آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى» (۱)، سخنی دارد که بر اساس آن، می توان ادعا کرد که از منظر ایشان هم نبی و هم رسول، مأمور به تبلیغند و در این باره، هیچ گونه فرقی میان این دو وجود ندارد.

ص: ۱۶۹

شیخ الطایفه در مقام تفسیر آیه فوق، می گوید: «این آیه دلالت دارد بر این که هر رسولی، نبی است» آنگاه برای اثبات مدعای خویش، می گوید: از جمله «و ما ارسلنا من رسول...» که در اول آیه قرار دارد، به دست می آید که نبی نیز رسول است؛ زیرا اگر مراد از «نبی» در این آیه شریفه، غیر از رسول باشد، با جمله «و ما ارسلنا» نمی سازد. (۱) علامه طباطبایی در رد نظریه فوق، در موارد متعددی در تفسیر شریف المیزان، از جمله در ذیل آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ...» می گوید: این آیه به روشنی بر اختلاف نبوت و رسالت دلالت دارد، اما نه به نحو عموم و خصوص مطلق، بدان گونه که نزد علمای تفسیر، معروف شده که رسول، آن کسی است که مبعوث و مأمور به تبلیغ هم شده باشد و نبی، آن کسی است که تنها مبعوث شده باشد؛ خواه مأمور به تبلیغ باشد و خواه نباشد. (۲) علامه طباطبایی و پس از گزارش نظریه یاد شده، به رد آن می پردازد و می گوید: زیرا اگر نبی، مأمور به تبلیغ نباشد، لازم می آید که مراد از نبی در آیه شریفه، غیر رسول باشد؛ یعنی کسی که مأمور به تبلیغ نشده است و این، با جمله «و ما ارسلنا من قبل...» که در اول آیه است، منافات دارد..)

ص: ۱۷۰

- ۱- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۷، ص ۳۲۹
- ۲- شایان ذکر است که علامه طباطبایی هر چند که رویکرد فوق را در تفسیر المیزان مورد انتقاد قرار داده است، لیکن در برخی دیگر از آثار وی، مطالبی دال بر گرایش ایشان به رویکرد یاد شده، بیان شده است. وی در کتاب رسائل سبعة پس از آن که انسانها را از نظر استعداد فطری به سه دسته تقسیم بندی می کند که دسته نخست آن از بالاترین درجه استعداد، برخوردارند و به همین لحاظ، شایسته اند که میان خدا و خلق، واسطه قرار گیرند، می گوید: «وقد تبين في العلم الالهي ان بين عالمنا وبين الحق الأول تبارك و تعالی وسائط ثابتة و ينتج ذلك كله ان هذا التكليف و الاهتداء يجب أن يرد على اهل القسم الأول من الأولياء بالضرورة، فان كان مختصا بنفسه الشريفه، سمى نبيا و آن عمه و غيره، سمى رسولا ايضا.» (رسائل السبعة، ص ۲۱۷).

صاحب تفسیر المیزان پس از نقد نظریه فوق، به بیان دیدگاه خویش در این باره می پردازد و فرق نبی و رسول را این گونه بیان می کند: بر اساس روایاتی که از امامان معصوم علی وارد شده است، رسول، انسانی است که ملک وحی بر او نازل می شود و او ملک را می بیند و با او سخن می گوید، ولی نبی، کسی است که خواب می بیند و در خواب به او وحی می شود. (۱)

ضرورت بعثت

در بسیاری از متون کلامی، میان وجوه حسن بعثت و دلایل ضرورت آن، تفکیک و هر کدام با عنوان جداگانه ای مطرح شده است. در برخی دیگر از آثار کلامی، اصلاً از وجوه حسن بعثت سخنی به میان نیامده و تنها به بررسی ادله ضرورت بعثت پیامبران بسنده شده است. برای مثال، کتابهای تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و اللوامع الالهیه جمال الدین مقداد حلّی، از دسته اول و آثاری همچون تقریب المعارف ابوصلاح حلبی، نهج المسترشدين علامه حلّی و ... از دسته دوم به شمار می رود.

در آثار کلامی شیخ الطائفه، دلایل ضرورت بعثت و فواید آن، با عنوان وجوه حسن بعثت مطرح شده است. ایشان ضمن بررسی وجوه حسن بعثت، می گوید:

برخی از این وجوه، از ضرورت، جدا نیست. (۲) یعنی همان چیزی که دلالت بر حسن بعثت دارد، ضرورت آن را نیز به اثبات می رساند. ما برای سهولت دریافت مطالب، بر اساس شیوه خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد، نخست به وجوه حسن بعثت اشاره می کنیم و آنگاه به بررسی ادله ضرورت بعثت می پردازیم.

ص: ۱۷۱

۱- تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۳۹ و ج ۱۴، ص ۱۳۹۱

۲- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۱۳؛ الاقتصاد، ص ۲۴۶.

برای حسن و سودمندی بعثت، وجوه گوناگونی ذکر شده است که شیخ طوسی از آن میان به پنج وجه زیر اشاره نموده است:

.. لطف انگاری بعثت: نخستین وجه حسن بعثت، این است که بعثت پیامبران، لطفی است که از جانب خداوند، برای بندگان فراهم می شود. (۱) توضیح و تقریر قاعده لطف، بعد از این خواهد آمد.

۲. تأیید عقل: تردیدی نیست که آدمیان، با عقل خویش می توانند بخشی از احکام و قوانین دخیل در سعادت خود را به طور مستقل یا غیرمستقل، درک و کشف کنند. بنابراین، این پرسش مطرح می شود که نقش پیامبران در این گونه امور، چه می تواند باشد؟ در پاسخی که متکلمان مسلمان و از جمله، شیخ الطایفه (۲) به این پرسش داده اند، فرموده اند: اموری که عقل، آنها را درک می کند، دو دسته است: یک دسته، احکام و قوانینی است که عقل به تنهایی توان درک آنها را دارد و دسته دیگر، اموری است که عقل، در درک آنها نیازمند غیر است. بنا بر این، نقش پیامبران در احکام و قوانین دسته اول، تأیید و تقویت آن و در قوانین و احکام دسته دوم، ارائه معارف لازم است. ..

۳. آگاهی از سود و زیان اشیا: برخی از غذاها و داروهای که در دسترس انسانها قرار دارد، سودمند و برخی دیگر، زیانبخش است و عقل به تنهایی نمی تواند به

ص: ۱۷۲

۱- سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۲۳؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۱۳؛ علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول دین، ص ۴۰۷؛ ابی صلاح حلبی، تقریب المعارف، ص ۱۴۴.

۲- تمهید الاصول، ص ۳۱۴ - ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۴۸ - ۲۴۹.

سود و زیان بسیاری از آنها پی ببرد. بنابراین، بایسته است که کسانی از سوی خداوند برانگیخته شوند تا مردم را از این امور، آگاه کنند. (۱) ۴. آگاهی از پایان پذیری کیفر گناهکاران: عقل انسان، بخشش و گذشت از گناهکاران را روا می‌داند، اما از درک این که آیا کیفر گناهکاران در سرای دیگر پایان پذیر است یا همیشگی، ناتوان است. بر این اساس، حسن دیگر بعثت در این است که مردم از پایان پذیری کیفر گناهکاران آگاه می‌شوند و بدین ترتیب، بار دیگر بذر امید را در دل بندگان گناهکار می‌افشاند. (۲) ۵. آشنایی با زبانها: یکی دیگر از وجوه حسن بعثت، این است که پیامبران، مردم را از زبانها آگاه می‌سازند.

گفتنی است که از وجوه بالا، شیخ دو وجه اخیر را غیر ضروری می‌داند؛ زیرا دسترسی به آنها از غیر طریق بعثت نیز امکان پذیر است. (۳)

دلایل ضرورت بعثت

متکلمان و فلاسفه اسلامی، هر کدام برای ضرورت بعثت پیامبران، دلایلی ارائه نموده‌اند. برخی از این ادله، به دلیل متکلمان و برخی دیگر، به دلیل حکما شهرت یافته است. معروفترین دلیلی که متکلمان برای اثبات ضرورت نبوت بدان تمشک کرده‌اند، قاعده لطف می‌باشد. (۴) به همین مناسبت، نخست توضیح کوتاهی درباره قاعده لطف ارائه نموده و آنگاه به شرح استدلال متکلمان به این قاعده می‌پردازیم.

ص: ۱۷۳

۱- همان

۲- همان

۳- همان

۴- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۱۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۶، شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۷؛ علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۲۳؛ جمال الدین مقداد حلی، ارشاد الطالبین، ص ۲۹۶

الطف، در عرف متکلمان، به دو معنای «محصل» و «مقرب» به کار می رود. لطف محصل، اموری است که در صورت انجام آن، شخص مکلف با اختیار خویش، آنچه بدان مکلف است، انجام می دهد و لطف مقرب، عبارت است از ایجاد اموری که زمینه را برای انجام تکالیف، فراهم می کند. (۱) البته در لطف مقرب، شرایطی نیز معتبر است: نخست آن که تأثیر در تمکن و قدرت مکلف نداشته باشد و دیگر آن که موجب سلب اختیار مکلف در انجام تکالیف نگردد. گفتنی است که متکلمان، لطف محصل را در صورتی که به انجام طاعت بینجامد، توفیق و در صورتی که به ترک معصیت منجر شود، عصمت نامیده اند. (۲)

وجوب لطف بر خداوند

در پاسخ این پرسش که آیا لطف بر خداوند واجب است یا نه؟ میان مذاهب و فرق اسلامی، اختلاف نظر وجود دارد و منشأ این اختلاف نیز نزاع متکلمان در حسن و قبح عقلی است. کسانی چون اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی اشیا هستند، وجوب لطف بر خداوند را نیز مردود می شمارند. (۳) در برابر، امامیه و معتزله، هم طرفدار حسن و قبح عقلی اشیا هستند و هم از وجوب لطف بر خداوند، جانبداری می کنند.

ص: ۱۷۴

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۰۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۰ به بعد.

۲- تمهید الاصول، ص ۲۰۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۰ - ۱۳۱؛ علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۸۶.

۳- سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵؛ علی بن محمد جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۳۰.

کسانی که لطف را بر خداوند، واجب می دانند، برای اثبات آن، چنین استدلال می کنند: غرض خداوند از تکلیف نمودن بندگان، این است که آنان در پرتو انجام تکالیف، شایسته ثواب و پاداش گردند و از سوی دیگر، توفیق انجام تکالیف الهی و دست یافتن به ثواب و پاداش اخروی، در گرو لطف ورزی خداوند نسبت به بندگان است، بنابراین، اگر خداوند بداند که مکلف در صورت وقوع فعلی، طاعتی را با اختیار خویش انجام می دهد (لطف محصل) و یا حداقل به انجام دادن آن نزدیک می شود (لطف مقرب) و در عین حال، آن فعل را ایجاد نکند، لازم می آید که غرض خویش از تکلیف بندگان را نقض کرده باشد و نقض غرض، به حکم عقل، قبیح و مخالف حکمت خداوند است. (۱) بدین ترتیب، باید گفت که حکمت خداوند اقتضا دارد که فعل مورد نظر را ایجاد نماید و این همان وجوب لطف است.

متکلمان در توضیح این استدلال، از این مثال سود برده اند که اگر شخصی، فردی را به مهمانی دعوت کند و بداند که او در صورتی خواهد آمد که یا نشانی دقیق محل دعوت به او اعلام شود و یا فردی را به عنوان راهنما به سوی او بفرستد، حال اگر میزبان توان فراهم نمودن چنین مقدماتی را داشته باشد و در عین حال، از انجام آن صرف نظر نماید، عقل، این عمل او را قبیح شمرده و ناقض غرض او و بر خلاف حکمت می داند. کسی که دیگران را به مهمانی دعوت می کند، باید مقدمات دعوت را نیز فراهم نماید. . .

استدلال متکلمان به قاعده لطف

ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، لطفی است که آنان را به انجام تکالیف عقلی نزدیک می کند (مقدمه اول) و از آن جا که لطف، بر خداوند واجب است (مقدمه دوم)،

ص: ۱۷۵

۱- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۸؛ علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۸۶؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۱۲؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۶.

پس ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، بر خداوند واجب است (نتیجه) (۱) توضیح این که از یک سو، انسانها به حکم عقل، موظف به انجام پاره ای از وظایفی هستند که از آنها به تکالیف عقلی یاد می شود. برای مثال، عقل، انسان را ملزم می کند که آفریدگار خویش را بشناسد (لزوم شناخت منعم) و در برابر نعمتهایی که به وی داده است و می دهد، سپاسگزار او باشد (لزوم شکر منعم). از سوی دیگر، ادای تکالیف شرعی، زمینه را برای انجام وظایف عقلی، فراهم می کند. برای مثال، کسی که به خواندن نماز، گرفتن روزه، پرداخت زکات و ...

می پردازد، در حقیقت، به بخشی از وظایف عقلی خویش، نظیر لزوم شکر منعم نیز جامه عمل پوشیده است. پس به خوبی روشن می شود که قوانین دینی و احکام شرعی، الطافی است در تکالیف عقلی و همان طور که قبلا- یادآور شدیم، لطف و ریزی، بر خداوند واجب است. بنابراین مقدمات، چنین نتیجه می گیریم که ابلاغ تکالیف شرعی، بر خداوند واجب است..

اینک این پرسش مطرح می شود که ابلاغ و اعلام تکالیف شرعی به انسانها، از چه طریقی و با چه وسیله ای ممکن است؟ متکلمان مسلمان و از جمله، شیخ الطایفه در پاسخ پرسش فوق، نخست، سه فرض را مطرح می کنند و آن گاه فرض صحیح را بر می گزینند.

فرض اول، این است که انسانها با استدلالهای عقلی، به احکام و دستورات شرعی دست یابند.

فرض دوم، این است که خداوند، نسبت به فرد مکلفان، علم ضروری ایجاد نماید تا نیازی به استدلال و اقامه برهان نباشد.

فرض سوم، این است که خداوند، کسانی را از میان انسانها برگزیند تا پیام و دستورات الهی را به آنان برساند.

ص: ۱۷۶

شیخ طوسیله پس از بیان فرضهای یاد شده، می گوید: فرض نخست، باطل است؛ زیرا عقل، این توانایی را ندارد. فرض دوم نیز نادرست است؛ چرا که این فرض، با اصل تکلیف از جانب خداوند، سازگار نیست. پس راهی باقی نمی ماند جز فرض سوم که همان لزوم بعثت انبیاست (۱).

نیاز جامعه به قانون (دلیل حکما)

این دلیل در برخی متون کلامی (۲) از وجوه حسن بعثت و در برخی دیگر (۳)، از دلایل ضرورت آن به شمار آمده است. لیکن تا آن جا که نگارنده اطلاع دارد، از این دلیل، در آثار قدما و از جمله در آثاری که از شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و... بر جای مانده است، سخنی به میان نیامده است و به نظر می رسد که استدلال به این دلیل، در میان متکلمان متقدم، رایج نبوده است؛ بویژه آن که از نخستین فیلسوفانی که این دلیل را مطرح نموده و از آن، برای اثبات ضرورت بعثت، بهره برده است، شیخ الرئیس بوعلی سینا، از معاصران شیخ الطایفه می باشد که پاره ای از آثار وی، هنوز در آن روزگاران در دسترس همگان قرار نگرفته بود.

استدلال به این دلیل، با تقریرهای گوناگونی ارائه شده است که در ادامه، به قدیمی ترین و جدیدترین تقریر، اشاره می شود:

الف) تقریر ابن سینا از برهان حکماء تقریر کلاسیک استدلال حکما بر ضرورت بعثت پیامبران، از ابوعلی سیناست.

ایشان در آثار متعدد خویش، از جمله در بخش الهیات کتاب شفا، به تقریر این استدلال پرداخته است که خلاصه آن چنین است:

ص: ۱۷۷

۱- تمهیدالاصول، ص ۳۱۳؛ الاقتصاد، ص ۲۴۶.

۲- علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۷۳ - ۳۷۴.

۳- جمال الدین مقداد حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۲۹۶ و ۲۹۸.

۱. انسان، طبعاً موجودی اجتماعی، و از زندگی فردی، گریزان است.

۲. زندگی اجتماعی، نیازمند قانون و عدل است.

۳. قانون و عدل، نیاز به قانونگذار و مجری قانون دارد.

۴. از آن جا که چنین قانونگذار و مجری قانونی، در جامعه انسانی است، خود باید انسان باشد. البته نه هر انسانی، بلکه انسان برتر که دستور و سخنان وی بر همگان، حجت و فوق چون و چرا باشد و برتری چنین فردی، با معجزه اثبات می شود.

۵. زمام آفرینش، به دست حکیمی است که هیچ گونه نقص و خللی در صنع او .

راه ندارد.

۶. برای هر نیاز بشر در نظام آفرینش، پاسخی در خور وجود دارد.

۷. نیاز بشر به قانونگذار و مجری قانون، بی پاسخ نیست.

۸. ایجاد چنین قانونگذاری امکان پذیر است.

بنابراین ممکن نیست که خداوند حکیم، از اراده و ایجاد انسان برتر قانونگذار و مجری قانون در جامعه بشری، صرف نظر کند. پس بعثت پیامبران، ضروری است. (۱) ب) تقریر علامه طباطبایی از برهان حکمی ضرورت بعثت انبیا:

تقریر ابوعلی سینا از برهان ضرورت نبوت و نیز تقریرهای حکمای پس از ایشان، با ایرادهای گوناگونی مواجه شده است. از این رو، برخی از اندیشه وران معاصر، سعی در تقریر مستحکم تر این برهان نموده اند تا ایرادهایی که بر تقریر حکمای پیشین وارد شده است، بر آن وارد نباشد. علامه طباطبایی در موارد متعددی در تفسیر شریف المیزان (۲) و نیز در سایر آثار خویش، (۳) به تقریر برهان

ص: ۱۷۸

۱- ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ص ۴۴۱ و ۴۴۲؛ النجات من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، ص ۷۰۸؛
الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۷۱ و ۳۷۲

۲- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۱۴.

۳- ظهور شیعه، ص ۱۳۴ - ۱۳۷؛ شیعه در اسلام، ص ۸۰ - ۸۳.

حکمی ضرورت نبوت پرداخته و آن را بر مقدمات زیر، مبتنی نموده است:

۱. انسان، به طور طبیعی، بهره کش است؛ تا آن جا که گستره بهره کشی وی، هموعانش را نیز فرا می گیرد.

۲. خوی و خصلت بهره کشی، ضمن این که انسان را از روی جبر، به سوی اجتماع میکشاند، سبب بروز اختلاف و درگیری نیز می گردد و در نتیجه، در همه شؤون زندگی که نظام آفرینش، برآوردن نیازهای آن شؤون را واجب می داند، دچار اختلاف می شود.

۳. نیازهای شؤون زندگی انسان برآورده نمی شود، جز با قوانینی که حیات اجتماعی او را سامان دهد و اختلافاتش را بر طرف سازد.

۴. از آن جا که بشر، به تنهایی و صرفاً با نیروی عقل، از کشف و وضع چنین قوانینی ناتوان است، نیازمند راه دیگری است تا بدان وسیله، قوانین اختلاف برانداز را کشف و وضع نماید و راه تکامل و سعادت را فرا راه خویش هموار سازد.

۵. غیر از راه دین و وحی الهی، راه دیگری که بتواند اختلافها را برطرف سازد، وجود ندارد.

بنابراین، بعثت پیامبران و ابلاغ قوانین آسمانی به جامعه بشری، برای نیل انسان به کمال و سعادت نوعی خویش، با برطرف نمودن اختلافات و درگیری ها امری لازم و اجتناب ناپذیر است.

منکران نبوت و دلایل آنها

شیخ طوسی می گوید: برای این پرسش که چه کسانی نبوت را انکار نموده اند، نمی توان پاسخی کلی ارائه کرد؛ زیرا منکران نبوت، از این نظر که مراتب انکارشان متفاوت و دارای شدت و ضعف است، همه در یک ردیف قرار ندارند. برخی

معروف به «براهمه»، نه تنها لزوم و حسن بعثت را نپذیرفته اند، بلکه امکان آن را نیز انکار نموده اند، در حالی که برخی دیگر مانند یهودیان، حسن بعثت را قبول دارند، لیکن امکان نسخ شرایع را مورد تردید قرار داده اند و به دسته های زیر تقسیم شده اند:

۱. دسته نخست، نسخ شرایع را از نظر عقل، مردود شمرده اند.

۲. دسته دیگر، ضمن پذیرفتن امکان عقلی نسخ شرایع، آن را نقلا روا نمی دانند.

۳. دسته سوم، هر چند نسخ شرایع را مخالف عقل و نقل نمی دانند، لیکن صحت نبوت پیامبر اسلام را مورد انکار قرار داده اند. (۱) شیخ الطائفه پس از بیان گروههای فوق، نخست به بررسی و نقد ادله منکران حسن بعثت می پردازد و سپس در فصل جداگانه ای، دلایل منکران نسخ شرایع را مورد نقد و ارزیابی قرار می دهد. نگارنده در همین مجموعه، در مقاله «بداء»، ضمن بحث از نسخ، اشاره کوتاهی به پاسخهای شیخ در این زمینه نموده است و دیگر نیاز به تکرار آن نمی بیند و آنچه در پی خواهد آمد، دلایلی است که منکران حسن بعثت؛ یعنی «براهمه» برای اثبات مدعای خویش بدانها تمسک نموده اند.

دلایل منکران نبوت و پاسخ آنها

برای انکار نبوت، دلایل و شبهه های گوناگونی مطرح شده است که شیخ طوسی از آن میان، به سه دلیل عمده که در آن دوران مطرح بوده است، اشاره می نماید:

۱. عمده ترین دلیل منکران نبوت، این است که پیام پیامبران، از دو حال بیرون

ص: ۱۸۰

۱- تمهید الاصول، ص ۳۱۲ و ۳۱۳؛ الاقتصاد، ص ۲۴۵.

نیست: یا موافق حکم عقل است و یا مخالف آن. در فرض نخست، بعثت پیامبران، کاری لغو و بیهوده است؛ زیرا طبق این فرض، عقل، ما را از وجود پیامبران بی نیاز می کند. در فرض دوم، نه تنها نیازی به پیام پیامبران نیست، بلکه رد و انکار آن نیز لازم است؛ زیرا به اتفاق همه عقلا، هر چه مخالف حکم و درک عقل باشد، قبیح و مردود است. پس بعثت پیامبران نیز قبیح و مردود است. (۱) پاسخ: شیخ ادر این زمینه می فرماید: ما از دو فرض مطرح شده در اشکال فوق، فرض نخست را بر می گزینیم و می گوئیم: هر آنچه از طریق شرع وارد می شود، موافق حکم عقل است، اما این که در این صورت، بعثت پیامبران، لغو بیهوده است را نمی پذیریم؛ زیرا احکامی که عقل درک می کند، دو دسته است: دسته ای به طور تفصیلی مورد ادراک عقل قرار می گیرد و دسته دیگر، به صورت اجمال. نسبت به احکام و قوانینی که عقل، آن را به تفصیل درک می کند، نیازی به بعثت پیامبران نیست، اما درباره احکامی که عقل از درک تفصیلی آن عاجز است، ناگزیر باید راهی برای درک تفصیلی آن احکام باشد و آن راه، جز بعثت پیامبران نیست. پس در عین این که احکام شرع و پیام پیامبران، موافق حکم عقل می باشد، باز هم انسانی نیازمند بعثت پیامبران است. (۲) سپس می افزاید: بیان تفصیلی حکمی از سوی شرع، با درک اجمالی عقل از آن حکم، مخالفت حکم شرع با عقل به شمار نمی آید، بلکه در این صورت، مانند آن است که ما با عقل، به طور اجمال می دانیم که دفع ضرر از نفس، واجب و ظلم نمودن، قبیح است، لیکن در برخی موارد، در تشخیص این که کدام عمل، ضرر است و کدام، ظلم، به عادت یا تجربه و ... مراجعه می کنیم. پر واضح است که درک اجمالی عقل از چیزی، با بیان تفصیلی که از طریق عادت و با تجربه به دست می آید، مخالفت با حکم عقل شمرده نمی شود. درباره این موضوع نیز چنین است؛

ص: ۱۸۱

۱- همان، ص ۳۱۴؛ الاقتصاد، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

۲- همان

زیرا مخالفت احکام شرع با ادراکات عقل، در صورتی تحقق پیدا می کند که عقل، چیزی را نفی کند و شرع، آن چیز را اثبات نماید و یا عقل، چیزی را اثبات نماید و شرع، آن را نفی کند؛ در حالی که ما در میان احکام شرعی، چنین حکمی را سراغ نداریم. (۱) ۲. دلیل دیگری که بر عدم حسن بعثت پیامبران ارائه شده است، بر پایه این مدعاست که بعثت انبیا، مشتمل بر قبیح است. این دلیل را می توان در قالب قیاس زیر، بیان کرد:

بعثت پیامبران، مشتمل بر قبیح است و از آن جا که هر چیزی که چنین باشد، نمی توان حسن باشد، پس بعثت انبیا، حسن نخواهد بود. (۲) توضیح این که، با عقل در می یابیم که سازنده عالم، حکیم است و شخص حکیم، هیچ گاه دیگران را به انجام آنچه قبیح و زشت است، و نمی دارد. از سوی دیگر، مدعیان نبوت، قوانین و احکامی را به بشر عرضه نموده اند که برخی از آنها؛ مانند: نماز خواندن، روزه گرفتن، طواف نمودن و... از نظر عقل، قبیح است و از آن جا که قبح آنها عقلی است، تغییر ناپذیر خواهد بود؛ همچنان که زشتی و قبح ستم نمودن و دروغ گفتن، تغییر نمی کند. بنابراین، بعثت انبیا، مشتمل بر قبیح است. اما این که هر چه مشتمل بر قبیح باشد، قبیح خواهد بود، به خاطر این است که حسن، ضد قبح است و در یک جا جمع نمی شود؛ پس بعثت انبیا، قبیح است و صدور آن از حکیم تعالی، محال می باشد.

پاسخ: شیخ در پاسخ این استدلال می گوید: بعثت پیامبران، هیچ گونه قبحی در بر ندارد؛ زیرا قبایح عقلی، دو دسته است: یک دسته، قبایحی است که قبح آنها هرگز تغییر نمی کند؛ مانند ستم و دروغگویی؛ زیرا علت قبیح بودن آنها همان عنوان دروغ و ظلم است که هرگز از آنها جدا نمی شود. اما دسته دیگر، قبایحی است که

ص: ۱۸۲

۱- همان

۲- تمهیدالاصول، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۴۹.

قیح آنها تغییرپذیر است؛ یعنی چیزی که در یک زمان یا از یک جهت قبیح است، ممکن است در زمان دیگر و یا از جهت دیگر، حسن باشد و یا بالعکس؛ مانند ضرر که اگر کسی ضرری را بدون استحقاق و یا بدون این که نفعی بر آن مترتب باشد، بر دیگری وارد کند، قبیح است و نوعی ظلم است، اما اگر همین ضرر را به خاطر استحقاق طرف و یا به خاطر نفع رساندن به طرف وارد کند، حسن است و دیگر، ظلم نیست. نماز، روزه، طواف و ... از قبیل دسته دوم است که حسن و قبیح آن، قابل تغییر و دگرگونی می باشد. بنابراین، نماز، روزه، طواف و سایر امور عبادی، در صورتی عقلاً قبیح است که هیچ گونه فایده و مصلحتی بر آنها مترتب نباشد، اما اگر همین امور یاد شده، دارای فایده و مصلحت باشد، قبیح بودن آنها تبدیل به حسن می شود. بر این اساس، ادله ای که از طریق شرع وارد شده است، حاکی از آن است که روزه، نماز و ... دارای منافع و مصالحی است که اگر آنها را با عقل هم درک می کردیم، سن آنها را می فهمیدیم. پس این امور عبادی، حسن است و هیچ گونه قبیحی در بر ندارد. بنابراین، بعثت انبیا، نه تنها مشتمل بر قبیح نیست، بلکه دارای منافع و محاسن است. پس بعثت پیامبران، حسن است، نه قبیح.

۳. سومین دلیلی که منکران نبوت بر عدم حسن بعثت اقامه نموده اند، این است که میان لطف (احکام شرعی) و ملطوف فیه (احکام عقلی) باید مناسبت باشد، در صورتی که در بسیاری از موارد، میان احکام شرعی و مدرکات عقلی، مناسبتی وجود ندارد. مثلاً، نماز لطف است در رد امانت؛ در حالی که هیچ گونه مناسبتی میان نماز و رد امانت به چشم نمی خورد. بنابراین، نماز نمی تواند لطف باشد در رد امانت. پس احکام شرعی نمی تواند الطافی باشد در تکالیف عقلی. و از آن جا که مجموعه احکام و قوانین شرعی، همان محتوای رسالت پیامبران است بعثت پیامبران نیز لطف نخواهد بود. (۱)

ص: ۱۸۳

پاسخ: شیخ الطایفه به این دلیل، چنین پاسخ می دهد: در این که میان لطف و ملطوف فیه، باید مناسبتی باشد، تردیدی نیست، اما پرسش ما این است که آیا این مناسبت باید به گونه ای باشد که برای همگان آشکار باشد یا این که شناخت اجمالی مناسبت، کافی است؟ در پاسخ باید گفت: آگاهی اجمالی از مناسبت یاد شده، کافی است و نیازی به معرفت تفصیلی آن نمی باشد. به عبارت دیگر، آنچه لازم است این است که مناسبت باید به گونه ای باشد که در مکلف، انگیزه انجام کار را به وجود آورد، نه بیش از آن. بنابراین، همین مقدار که مکلف بداند خداوند این افعال شرعی را واجب نگردانیده است، مگر به خاطر مصلحتی (که یا داعی بر انجام فعل واجب است و یا صارف از فعل قبیح)، کافی است؛ هر چند، آن را به تفصیل نداند. (۱)

راههای شناخت پیامبران

اشاره

حکمت الهی اقتضا دارد که پیامبرانی از سوی او برای هدایت بشر، برانگیخته شوند تا زمینه برای تکامل و سعادت‌مندی انسان فراهم گردد. اکنون با توجه به این که تعداد کسانی که در طول تاریخ، به دروغ ادعای نبوت و پیامبری نموده اند، کم نبوده است، این پرسش مطرح می شود که از چه راهی و با چه دلیلی می توان پیامبران راستین را از مدعیان دروغین نبوت، تشخیص داد و شناسایی کرد؟ بسیاری از متکلمان اسلامی، بویژه متکلمان معاصر، در پاسخ این پرسش، راههای گوناگونی را برای بازشناسی پیامبران حقیقی از مدعیان دروغین، معرفی نموده اند که عمده ترین آنها عبارت است از: آوردن معجزه و گواهی پیامبر پیشین.

ص: ۱۸۴

لیکن شیخ الطایفه و شمار دیگری از اندیشه وران عرصه عقاید، معجزه را تنها راه شناخت پیامبران راستین دانسته اند و از راههای دیگر، سخنی به میان نیاورده اند: «و الاطریق إلی معرفه النبی، الا بالمعجز.»^(۱) بنابراین، تردیدی باقی نمی ماند که ایشان راه شناخت پیامبران الهی را منحصر به معجزه می داند، لیکن از آن جا که بحث از راههای شناخت، از مهمترین مباحث نبوت است، اشاره کوتاهی به برخی از این راهها که از عمومیت بیشتری برخوردار است، ضروری به نظر می رسد.

۱. اعجاز، نخستین راه شناخت پیامبر

اشاره

اعجاز یا آوردن معجزه، از عمده ترین و فراگیرترین راههای شناخت پیامبران الهی است؛ تا آن جا که برخی آن را راه منحصر به فرد شناخت سفیران الهی دانسته اند.

اعجاز، به معنای ناتوان گردانیدن است؛ در برابر اقدار که به معنای توانا گردانیدن به کار می رود.^(۲) شیخ طوسی می گوید: «معجزه (که اسم فاعل از مصدر إعجاز است) در زبان عرب، به کسی گفته می شود که دیگری را ناتوان گرداند؛ همانگونه که واژه «مقدر» به معنای کسی است که دیگری را توانا گرداند. اما «معجزه در عرف مسلمانان عبارت است از انجام دادن کاری که بر راستگو بودن کسی دلالت دارد که آن کار به دستش آشکار می گردد. سپس می افزاید: آنچه در بحث اعجاز پیامبران، مورد نظر است، معجزه به همان معنای عرفی و اصطلاحی است، نه لغوی.^(۳)

ص: ۱۸۵

۱- تمهید الأصول، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۵۰؛ علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۳، ص ۱۸؛ جمال الدین مقداد حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۰۶.

۲- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۲۴.

۳- تمهید الاصول، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۵۰.

آیا وقوع معجزه، دلالت قطعی بر صدق مدعی آورنده آن دارد؟ به دیگر سخن، آیا میان قدرت بر اعجاز و صدق ادعای نبوت، ملازمه ای هست یا نه؟ و بالاخره، اظهار معجزه از سوی مدعی پیامبری، چگونه دلالت بر صدق مدعی او می کند؟ شیخ الطایفه به طور صریح، متعرض این پرسشها نشده است، لیکن از سخنان ایشان در برخی موارد، به دست می آید که ایشان میان قدرت بر اعجاز و صدق دعوی نبوت، ملازمه می بیند. نخست از گفتار ایشان در تعریف معجزه، می توان چنین ملازمه ای را استفاده کرد؛ آن جا که می گوید: «معجزه عبارت است از انجام کاری که بر راستگو بودن کسی دلالت دارد که آن کار به دستش آشکار می گردد.» (۱) چنان که ملاحظه می شود، دلالت معجزه بر صدق مدعی پیامبری از اجزای تعریف معجزه قرار داده شده است و این حاکی از آن است که میان اظهار معجزه و تصدیق مدعی آورنده آن، نه تنها ملازمه ای برقرار است، بلکه آوردن معجزه، دلالت تضمینی بر صدق مدعی پیامبری دارد.

مورد دیگر از سخنان شیخ که دلالت بر وجود ملازمه میان اعجاز و تصدیق نبوت دارد، پرسش و پاسخی است که ایشان در این زمینه مطرح نموده است.

پرسش این است که آیا ممکن است خداوند نیروی اعجاز را نه برای تصدیق نبوت، بلکه به خاطر وجود مصلحتی، به فردی اعطا کند؟ سپس پاسخ می دهد که چنین چیزی، ممکن نیست؛ یعنی ممکن نیست که خداوند برای این که مدعی کسی را تصدیق کند، به او نیروی اعجاز بدهد. همان گونه که ما انسانها نمی توانیم سخنی بگوییم که دلالت بر تصدیق طرف دارد و در عین حال، از این سخن، چیز دیگری

ص: ۱۸۶

غیر از تصدیق، اراده کنیم؛ مثلاً اگر خالد در مقام دعوا به بکر بگوید که تو مرا فرستادی و بکر پاسخ دهد: راست می گویی، و قصدش این باشد که خداوند راست می گوید. در این صورت، این عمل بکر، زشت و قبیح است و شاهد آن، این است که اگر بکر بعد از آن بگوید: مراد من از «راست می گویی» تصدیق خداوند بود، نه تصدیق تو، عقلای قوم، این عذر را از او نمی پذیرند و عمل او را زشت و قبیح می شمارند. (۱) سپس می افزاید: همان گونه که از سخن دال بر تصدیق، جز تصدیق نمی توان مراد کرد، از عمل حاکی از تصدیق نیز نمی توان جز تصدیق را اراده کرد و از این نظر، فرقی میان عمل و سخن نیست؛ بنابراین، ممکن نیست خداوند از معجزه، چیزی جز تصدیق مدعای نبوت را اراده کند. پس صدور معجزه، دلالت قطعی بر صدق مدعای آورنده آن دارد. و میان وقوع معجزه و صدق مدعای پیامبری، ملازمه هست...

گفتنی است که مسأله اعجاز، در همین مجموعه توسط آقای علی قربانی، مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است و ما به خاطر رعایت اختصار، به همین مقدار، بسنده نمودیم.

۲. گواهی پیامبران پیشین

اشاره

یکی دیگر از راههایی که با آن می توان پیامبران راستین را از مدعیان دروغین نبوت بازشناخت، گواهی پیامبران پیشین است. اگر پیامبری که نبوت او با دلایل قطعی و انکارناپذیری ثابت شده است، با ذکر نام و ویژگیهایی، پیامبر معاصر یا بعد از خویش را تعیین نماید، پیامبر چنین فردی، قطعاً اثبات خواهد شد.

شیخ الطایفه و شمار دیگری از اندیشه وران عرصه عقاید، معجزه را راه منحصر

ص: ۱۸۷

به فرد شناخت پیامبران الهی معرفی نموده اند و معتقدند که راه دیگری جز معجزه وجود ندارد، لیکن با توجه به این که راههای دیگری نیز قطعاً وجود دارد، باید گفت که مراد شیخ و سایر کسانی که راه شناخت پیامبران را منحصر در معجزه می دانند، این است که راهی عمومی تر از معجزه برای شناخت پیامبران الهی وجود ندارد و این مطلب درستی است؛ زیرا راههای دیگری نظیر گواهی پیامبران پیشین، گردآوری قرائن و شواهد و جز آن، از چنین عمومیتی برخوردار نیست؛ مثلاً با گواهی پیامبر پیشین نمی توان به شناخت پیامبر نخستین دست یافت، در صورتی که از راه اعجاز، به شناخت نخستین پیامبر نیز می توان نایل آمد.

شاهد بر این که مراد شیخ از انحصار راه شناخت پیامبران به معجزه، به لحاظ عمومیت معجزه است، این است که ایشان راههای دیگری؛ از جمله گواهی پیامبران پیشین را نیز منتفی نمی داند. عین سخن ایشان در این زمینه چنین است:

و لو فرضنا فی نبی علمنا نبوته بالمعجز أنه نص علی نبی آخر لا غنی ذلک عن ظهور المعجز علی ید النبی الثانی بان یقول النبی الاول: اعلموا أنه نبی (۱) بنابراین، یکی دیگر از راههای شناخت، از نظر شیخ طوسی گواهی پیامبران پیشین است.

شرایط و ویژگیهای گواهی پیامبران

گواهی پیامبران پیشین، در صورتی می تواند راه را برای شناخت پیامبران پسین هموار سازد که از شرایط و ویژگیهای زیر برخوردار باشد:

الف) نبوت پیامبر پیشین باید با دلایل قطعی و غیر قابل انکار ثابت شده باشد.

بنابراین، اگر فردی که پیامبری او محرز و مسلم نباشد، گواهی دهد، گواهی او هیچ

ص: ۱۸۸

گونه ارزشی ندارد. شیخ طوسی در اعتبار این شرط، چنین می گوید: «و لو فرضنا فی نبی علمنا نبوته بالمعجز...»؛^(۱) یعنی کسی که نبوت خودش با معجزه ثابت شده است، گواهی دهد، نه هر کسی ب) گواهی پیامبر مزبور از طریق معتبری مانند تواتر یا شنیدن بدون واسطه و جز آن، به ما رسیده باشد.

ج) گواهی چنین پیامبری باید صریح، قاطع و غیرقابل تردید باشد.

د) نشانه و ویژگیهایی که در گفتار پیامبران پیشین ذکر شده است، باید بر شخص مدعی نبوت، صد در صد قابل تطبیق باشد^(۲) بنابراین، در صورت فراهم آمدن شرایط و ویژگیهای فوق، از گواهی پیامبران می توان به عنوان دلیل قاطع و معتبر در شناخت پیامبران استفاده کرد.

۳. گواهی قراین و شواهد

امروزه یکی از روشهای معمول و رایج برای کشف حقایق و حل مسائل در علوم مختلف، بویژه در عرصه های قضایی، استفاده از گردآوری قرائن و شواهد است که با به کارگیری آن، می توان به نتایج مهم و قطعی دست یافت؛ مثلاً گاهی درباره یک پرونده قضایی، نه شهودی وجود دارد و نه اقرار متهم، اما یک سری قراین و شواهدی وجود دارد که با در کنار هم قرار دادن آنها، قاضی یقین پیدا میکند که متهم، گناهکار است یا بی تقصیر.

استفاده از این روش، به دانش خاصی اختصاص ندارد، بلکه در دانشهای گوناگون بشری، کارساز می باشد. از این رو، شمار زیادی از اندیشه وران مسلمان، آن

ص: ۱۸۹

۱- الاقتصاد، ص ۲۵۸.

۲- جعفر سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ص ۲۱۴؛ ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۷، ص ۳۱۱.

را در تشخیص پیامبران حقیقی از مدعیان دروغین نبوت، به کار بسته اند.^(۱) بر اساس این طرز استدلال، زندگی هر پیامبری، خواه ناخواه، آمیخته با یک سری ویژگیهای زمانی، مکانی، فردی و اجتماعی است که ممکن است هر کدام به تنهایی، چیزی جز شک و گمان ایجاد نکند، لیکن با غور و دقت در مجموع آنها می توان دلیل مستحکم و خلل ناپذیری برای اثبات مدعای پیامبری ترتیب داد.

در زیر، به عمده ترین قراین و شواهد که در به کارگیری این روش، نقش تعیین کننده دارد، اشاره می شود:

. ویژگیهای اخلاقی: بررسی ویژگیهای اخلاقی و روحی فرد مدعی نبوت، می تواند ما را در تشخیص درستی یا عدم درستی ادعای او کمک کند. در این بررسی، باید به این پرسش پاسخ داده شود که آیا او به اصول اخلاقی، پای بند و از رذایل اخلاقی، گریزان است؟ به دیگر سخن، آیا در زندگی فردی او، آثاری از زشتکاری، دنیا پرستی، جاه طلبی و سایر اموری که با موازین اخلاقی سازگار نیست، وجود دارد یا نه؟^(۲) است ۲. ویژگیهای محیط: بررسی محیطی که شخص مدعی نبوت در آن پرورش یافته است نیز می تواند در شناخت پیامبران حقیقی از مدعیان دروغین، راهگشا باشد.

در ضمن این بررسی، باید به این پرسش پاسخ داد که آیا محیطی که مدعی نبوت، دعوت خود را در آن عرضه نموده است، بعثت چنین مدعی را ایجاب می کرده است یا نه؟ برای مثال، هر گاه از میان جامعه نیمه وحشی و درس نخوانده، فردی برخیزد که با نداشتن تحصیلات عادی، مردم را به پاکی و درستی و نظام صحیح زندگی دعوت می کنند، بدیهی است که بعثت چنین فردی از میان چنان جامعه ای، گواه صادق بودن او در ادعای پیامبری خواهد بود.^(۳)

ص: ۱۹۰

۱- جعفر سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ص ۲۱۶؛ ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۷، ص ۳۰۳.

۲- همان

۳- همان

۳. راهکارها: بررسی وسایل و ابزاری که مدعی نبوت، برای پیشرفت آیین خویش به کار می‌گیرد نیز می‌تواند ما را در بازشناختن صحت و سقم ادعای او یاری رساند. در این بررسی، پاسخ دادن به این پرسش، حیاتی است که آیا او برای نیل به اهداف، مقاصد و گسترش دعوت خویش، از هر وسیله‌ای بهره می‌برد یا این که از راههای معقول و عادلانه و بر اساس موازین عقلی و فطری، به ترویج آیین خود می‌پردازد؟ پاسخ این پرسش، هر چه باشد، می‌توان از آن به عنوان قرینه صدق یا عدم صدق مدعی پیامبری استفاده کرد. (۱) ۴. پایبندی به اصول دعوت: سنجش میزان پایبندی یا عدم پایبندی شخص مدعی نبوت به اصول و قواعدی که به مردم عرضه نموده است، یکی دیگر از شواهد و قراینی است که می‌تواند در تشخیص پیامبران حقیقی از غیر آن، کارساز باشد. اگر مدعی پیامبری، در طول زندگی به تمام آنچه دیگران را بدان فرا می‌خواند، عمل نماید و تا آخر زندگی، در این راه، استقامت ورزد و از دعوت خویش، دست بردارد، گواه صدق گفتار اوست. (۲) همانگونه که پیش از این اشاره شد، این قراین، هر کدام به تنهایی ممکن است در شناخت یقینی مدعی نبوت، کافی نباشد، اما با غور و دقت در مجموع آنها، می‌توان دلیل قطعی بر اثبات راستگویی یا دروغ پردازی مدعی نبوت ترتیب داد.

گفتنی است که به کارگیری این روش در شناخت پیامبران راستین از مدعیان دروغین نبوت، در گذشته میان اندیشه‌وران مسلمان، رایج نبوده است؛ به همین دلیل، تا آن جا که نگارنده جستجو نموده است، در آثار مکتوب شیخ الطایفه و جمعی دیگر از صاحب نظران معاصر ایشان، از این روش، ذکری به میان نیامده است.

ص: ۱۹۱

۱- همان

۲- همان

چکیده ۱. نبی در لغت به معنای خبرآورنده، دارای مقام رفیع و راه پیدا و آشکار است.

شیخ طوسیله ضمن صحیح شمردن هر سه معنای یاد شده، به کار بردن نبی را در معنای دوم، به دلیل رفعت شأن و علو منزلت پیامبران، مناسبتر می‌داند. نبی در اصطلاح با تعبیر گوناگونی تعریف شده است. شیخ فرموده است: «نبی، انسانی است که بدون واسطه انسان دیگر، پیام الهی را دریافت می‌کند و آن را به دیگران می‌رساند.» ۲. در پاسخ این پرسش که آیا نبی و رسول، در اصطلاح شرع، مترادف به کار رفته است یا متفاوت، میان دانشمندان مسلمان، اختلاف نظر وجود دارد. برخی، آن دو را مترادف و برخی، متفاوت می‌دانند. کسانی که قائل به تفاوت نبی و رسولند، در مقام فرق گذاری میان آن دو، وجوه گوناگونی را مطرح نموده اند که معروفترین آنها چنین است که رسول، کسی است که مأمور است آنچه به او وحی می‌شود، تبلیغ کند، اما نبی، اعم است از این که مأمور به تبلیغ باشد یا نباشد.

شیخ طوسیله ضمن رد این وجه، می‌گوید: فرق نبی و رسول، در این است که رسول، اعم از رسول خدا و رسول غیر خداست، اما نبی، به رسول خدا اختصاص دارد.

۳. برای اثبات ضرورت بعثت، هم متکلمان و هم فلاسفه، دلایلی اقامه نموده اند. معروفترین دلیل متکلمان که شیخ طوسی نیز بدان تمسک جسته است، قاعده لطف است. بر اساس این قاعده، فراهم آوردن هر چیزی که در نزدیک ساختن بندگان به طاعت و دور نمودن آنها از معصیت، مؤثر است، بر خداوند، واجب است.

فلاسفه از طریق نیازمندی جامعه انسانی به قانون، برهان دیگری بر ضرورت نبوت اقامه نموده اند. بر اساس این برهان، زندگی انسان، اجتماعی است و زندگی اجتماعی، بدون قوانینی که از بروز اختلافات، جلوگیری کند، به نحو مطلوبی اداره

نمی شود. بشر، خود توان وضع قوانین سعادت بخش را ندارد؛ پس بر خداوند، واجب است که چنین قوانینی را برای بشر، وضع نماید.

۴. برخی که در رأس آنان، براهمه قرار دارند، نه تنها ضرورت بعثت را انکار نموده اند، بلکه امکان آن را نیز مورد تردید قرار داده و به ادله ای تمشکک نموده اند؛ از جمله، احکامی که پیامبران می آورند، یا مخالف احکام عقل است و یا موافق. در صورت اول، مردود و در صورت دوم، لغو خواهد بود.

شیخ اله ضمن رد این دلیل، می گوید: احکام پیامبران، موافق عقل است و در عین حال، لغو هم نیست.

۵. برای شناخت پیامبران راستین از مدعیان دروغین، راههای گوناگونی ارائه شده است، اما شیخ طوسی معجزه را تنها راه شناخت پیامبران می داند و بر این باور است که میان وقوع معجزه و صدق دعوی پیامبری، ملازمه است.

ص: ۱۹۳

علی قربانی

مقدمه

بدون شك، خداوند تبارك و تعالی از آفرینش آسمانها و زمین، هدف نیکویی را دنبال می کند؛ چنان که می فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ»^(۱) یعنی ما آسمانها و زمین و آنچه بین آنهاست را به بازیچه خلق نکردیم. می توان گفت که هدف از خلقت، رسانیدن موجودات به کمال لایقشان می باشد و خداوند تبارك و تعالی این کار را با ارسال رسل و انزال کتب انجام داده است و در حقیقت، با تأسیس اصل نبوت، بر انسانها منت نهاده و مقدمات تعالی آنها را فراهم نموده است.

نبوت از جنبه شخصی و فردی، مظهر گسترش و رقاء شخصیت روحانی یک فرد است و از جنبه عمومی، پیام الهی است برای انسانها به منظور رهبری آنها که

ص: ۱۹۵

به وسیله یک فرد به دیگران ابلاغ می گردد. (۱) دعوت انبیا، همراه با معجزه بوده است. معجزه به این معنی نیست که حادثه ای در جهان رخ دهد، بدون آن که علت و سبب داشته باشد، بلکه معجزه عبارت از حادثه ای است که علل و اسباب خودش را دارد، اما از دید ما پنهان است.

بسیاری از حوادث اتفاق می افتد که علل ماورای طبیعی دارد؛ معجزه هم از این قبیل است.

هیچ حادثه ای بدون علت نیست؛ زیرا اگر ما بپذیریم که حادثه ای بدون علت رخ دهد، در اثبات خدا و در پاسخ به کسانی که جهان هستی را بر اساس تصادف تفسیر می کنند، دچار مشکل می شویم.

از آن جا که پیامبران ادعا می کنند که از طرف خدا آمده اند و با آن جهان ارتباط دارند، باید دلیلی بیاورند که این ادعا را ثابت کند؛ یعنی باید نشانه ای بیاورند که این ارتباط را مدلل نماید و این در صورتی تحقق می یابد که دیگران از آوردن مثل آن آیت، عاجز باشند. بنابراین، معجزه یعنی کاری که دیگران از آوردن آن عاجز باشند، ولی به این معنی نیست که هر کاری که دیگران نتوانند آن را انجام دهند، معجزه است؛ زیرا تا کنون کسی نتوانسته است همچون اشعار حماسی شاهنامه فردوسی بسراید و یا شاعری دیگر نتوانسته است همچون غزلیات حافظ و اشعار سعدی و مولوی خلق کند. عاجز بودن دیگران از آوردن اشعاری همچون شاهنامه، کافی نیست تا شاهنامه معجزه باشد. بلکه اگر بخواهیم صرف کلمه معجزه را در نظر بگیریم، اینها هم معجزه است، ولی معجزه در اصطلاح متکلمان و قرآن، عبارت از همان آیت و بینه است؛ یعنی کاری که نه تنها دیگران از آوردن آن عاجزند، بلکه از حیث شأن و مرتبه، آنقدر بالا است که اصلاً بشر از انجام آن عاجز است و ما در این مقاله به زاویه های مختلف این بحث از دید شیخ طوسی می پردازیم.

ص: ۱۹۶

توضیح مطلب فوق را با بیان این پرسش آغاز می‌کنیم که از چه راههایی می‌توان پیامبر واقعی را شناخت؟ پاسخ به این پرسش از آن جهت دارای اهمیت است که در طول تاریخ، عده‌ای به دروغ ادعای پیامبری نموده و باعث گمراهی بسیاری از مردم شده‌اند. افرادی از قبیل: مسیلمه کذاب (۱)، طلحه بن خویلد الاسدی (۲) سجاح بنت حارث بن سوید التمیمیه (۳) که با ادعاهای کاذب خود توانستند عده‌ای را دور خود جمع نمایند.

راههایی برای این شناخت بیان شده است؛ از جمله این که اگر شخص مدعی، سخنان متناقض بگوید یا سخنی بگوید که مخالف حکم صریح عقل باشد، می‌توان پی برد که کاذب است، (۴) مثلاً مدعی شود که ظلم، حسن است و یا مرتکب عملی گردد که گناه بودن آن از نظر همه شرایع، مسلم باشد؛ مثل کشتن بیگناه.

در هر صورت، راههای مذکور کافی نیست؛ زیرا امکان دارد شخصی ادعای دروغین داشته باشد، ولی هیچ یک از خصوصیات بالا را نداشته باشد. از این جاست که اهمیت معجزه فهمیده می‌شود و با ظهور معجزه از جانب کسی که ادعای نبوت می‌کند، کلیه شبهات از بین می‌رود و انسانها به نبوت مدعی یقین پیدا می‌کنند.

شیخ طوسیله می‌فرماید: «فقط با معجزه می‌توان نبی را شناخت.» (۵) از این جمله می‌توان نتیجه گرفت که وجود معجزه، ضروری دعوت انبیا می‌باشد.

ص: ۱۹۷

۱- ابن هشام، السیره النبویه، ج ۴، ص ۲۲۳؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۳۷.

۳- همان، ص ۲۳۹.

۴- محمد تقی مصباح یزدی، اصول عقاید، ج ۲، ص ۱۹۲.

۵- شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۵؛ تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۳۱۵.

شیخ طوسی در جای دیگر می فرمایند: «دلیل بر نبوت خاتم الانبیاء و این است که ادعای نبوت نمود و معجزه از او ظاهر شد.» (۱) با این حال، این شناخت متوقف بر این است که مخاطب یقین پیدا کند که آن عمل، معجزه است، نه سحر و کهنات و شعبده و امثال آن. لذا برای شناخت معجزه، قیود و شرایطی ذکر کرده اند؛ بعضی هفت شرط (۲) و شیخ طوسی و علامه حلی (۳) پنج شرط برای آن بیان نموده اند. یکی از صفات بارز معجزه، خارق العاده بودن آن است و این به معنای آن نیست که معجزه مبطل ضرورت عقل است. (۴) معجزه به عنوان برهان بر صحت نبوت محسوب می گردد، نه به عنوان دلیل عام. توضیح این که اگر انبیا معجزه را برای اثبات معارف مبدأ و معاد و توحید اقامه می کردند، معجزه دلیل عامی محسوب می گردید. (۵) معجزه در صورتی حجت و دلیل خواهد بود که دیگران نتوانند مثل آن را بیاورند. هرگاه نتوانند مثل آن را بیاورند، حجت، تمام خواهد بود و رسالت، ثابت می گردد (۶)؛ چنان که آیه هم بر این مطلب دلالت دارد: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ» (۷) لذا در محاجه ای که رسول گرامی اسلام با کفار قریش داشتند، درخواستهای عادی آنها را رد می فرمایند؛ درخواستهایی از قبیل این که اگر رسول هستی، باید کثیرالمال و کثیرالخدم و الحشم و دارای بیتی از زخرف و... باشی. این رد کردن به دلیل آن است که معجزه باید به نحوی باشد که با عجز دیگران از آن، فهمیده شود که معجزه است:

ص: ۱۹۸

۱- شیخ طوسی، الرسائل العشر، «رساله فی الاعتقادات»، ص ۱۰۵.

۲- التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۶.

۳- شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۵؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۰.

۴- سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۷۳.

۵- همان، ص ۸۳.

۶- مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۵۸؛ تبیان، ج ۱، ص ۱۰۳.

۷- بقره / ۲۴

فتعلمون بعجزكم عما جاء به انه معجزه» (۱) با توجه به جایگاه معجزه در دعوت انبیا، بررسی آن از زوایای مختلف، دارای اهمیت است و جستجوی آرای بزرگان در این باب، نافع خواهد بود. مشروح بیان شیخ طوسی درباره معجزه در کتاب تمهید الأصول و الاقتصاد آمده است، لذا عمده بحث ما در این باب، از کتاب تمهید، علی الخصوص الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد می باشد. (۲)

معجزه در لغت و اصطلاح

واژه «معجزه» از مصدر «اعجاز» (۳)، مشتق از «عجزه می باشد. عجز در لغت به معنای ضعف (۴)، عدم قدرت بر ممکنه (۵)، ضد قدرت (۶)، ضد حزم (۷)، ناتوانا شدن (۸) و انتهای هر چیزی است، (۹) ولی در عرف، اسم شده است برای قصور از انجام کاری (۱۰).

کلمه معجزه اسم فاعل از اعجاز (۱۱)، به معنای ناتوان کننده است و تای آن (ه)

ص: ۱۹۹

- ۱- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۲۷۳.
- ۲- زیرا کتاب تمهید، شرح رساله جمل العلم و العمل سید مرتضی می باشد، لذا شیخ طوسی آرای سید مرتضی را در این کتاب تقویت نموده است.
- ۳- احمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (الملقب بدستور العلماء)، ج ۳، ص ۲۹۰.
- ۴- جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۸۸۳.
- ۵- احمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۳۰۰.
- ۶- التهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۵.
- ۷- سعید خوری الشرتونی اللبنانی، اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۴۸.
- ۸- ابوجعفر احمد بن علی بن محمد المقرئ البیهقی، تاج المصادر، ج ۲، ص ۴۵۵.
- ۹- ابن فارس، مقایس اللغه، ج ۴، ص ۲۳۲.
- ۱۰- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن.
- ۱۱- التهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۵.

برای مبالغه است؛ (۱) مثل علامه و جمع آن، معجزات است. (۲) شیخ طوسیه درباره معنای لغوی معجزه می فرماید: «المعجز در لغت به کسی می گویند که دیگری را عاجز کند؛ مثل المقدر که دیگری را قادر می کند.» (۳) در بررسی تعاریف اصطلاحی معجزه، تفاوت‌های جزئی مشاهده می شود. به این معنی که بعضی قیدی بر آن اضافه نموده اند و یا قیدی از آن کم کرده اند. شاید حذف بعضی از قیود در بعضی از تعاریف، به خاطر بدیهی بودن آن باشد. در این که معجزه امری خارق العاده است، همه متفقند و همه تعاریف، مقید به این قید شده است. (۴) در بعضی از تعاریف، «داع الی الخیر والسعاده» (۵) آمده است؛ یعنی خواننده به سوی خیر و سعادت. کما این که در بعضی از تعاریف، «من ترک او فعل» (۶) یا ثبوت ما لیس بمعتاد او نفی ما هو معتاد» (۷) آمده است؛ یعنی معجزه تحقق چیزی است که معتاد نیست یا نفی چیزی است که معتاد است. علامه حلی در توضیح مطلب اخیر می گوید: «فرقی نیست بین تبدیل عصا به اژدها و بین این که نبی کاری کند که شخص قادر نتواند کوچکترین چیز را بلند کند.» (۸) در مجموع می توان معجزه را چنین تعریف کرد:

ص: ۲۰۰

-
- ۱- الشرتونی، اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۴۸.
 - ۲- جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۸۸۳
 - ۳- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۵۰.
 - ۴- شریف جرجانی، تعریفات، ص ۱۵۳؛ أحمد نگری، دستور العلماء، ج ۳، ص ۲۹؛ الشرتونی اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۴۸؛ چهار فرهنگنامه کلامی، «الحدود و الحقایق»، ص ۱۷۴؛ چهار فرهنگنامه کلامی، «رساله فی شرح حدود الالفاظ المستعمله علی لسان المتکلمین»، ص ۲۳۱؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۰؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۵۰. شیخ طوسی در تعریف خویش به خارق العاده بودن تصریح نمی‌کند، ولی در بیان شروط، آن را ذکر می کند.
 - ۵- شریف جرجانی، تعریفات، ص ۱۵۳؛ احمد نگری، دستور العلماء، ج ۳، ص ۲۹۰.
 - ۶- التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۵.
 - ۷- علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۰.
 - ۸- علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۰.

المعجزه امر خارق العاده داع إلى الخير و السعاده من فعل او ترك مقرون بدعوى النبوه، عند تحدى المنكرين، قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله على وجه يعجز العباد من الاتيان بمثله الظاهر فى زمان التكليف.

معجزه امر خارق العاده اى است که خواننده به سوى خير و سعادت است؛ اعم از اين که فعل باشد يا ترک. همراه با ادعاى نبوت و مبارزه طلبى از منکران که منظور از آن، اظهار صداقت نبى است، به ترتيبى که عباد از آوردن مثل آن عاجز و ظهور آن در زمان تکليف باشد. (۱) شيخ طوسى در تعريف معجزه مى گويد: المعجز «عباره عما يدل على صدق من ظهر على يده و اختص به» (۲)؛ يعنى معجزه عبارت است از چيزى که دلالت بر صدق آورنده آن مى کند و فقط به او اختصاص دارد.

در قرآن، کلمه معجزه نيامده است و آنچه امروزه معجزه مى ناميم، با لفظ «آيه» (۳) يا «بينه» (۴) آمده است. در عين حال، مشتقات کلمه معجزه در قرآن فراوان ذکر شده است. (۵) (۵) يکى از کلماتى که در تعريف معجزه کاربرد دارد، کلمه «تحدى» است.

«تحدى» در لغت به معنای معارضه (۶) و نبرد کردن با کسی (۷) است، ولى اصطلاحاً عبارت است از «طلب المعارضه فى شاهد دعواه من النبوه»؛ (۷) يعنى

ص: ۲۰۱

- ۱- زیرا در موقع اشراط الساعه که تکليف منتفى مى شود، عادت هم از بين مى رود. (علامه حلى، كشف المراد، ص ۳۵۰).
- ۲- شيخ طوسى، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۵۰؛ التمهيد، ص ۳۱۵.
- ۳- «وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ (۱۴)» (صافات / ۱۴)، «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ (۲)» (قمر / ۲).
- ۴- «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ» (انعام / ۵۷)، «أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي» (هود / ۲۸).
- ۵- «قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (يونس / ۵۳)، «وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (حج / ۵۱). ۶. احمد نگرى، دستور العلماء، ج ۳، ص ۲۹۰.
- ۶- المقرئ، تاج المصادر، ج ۲، ص ۸۲۹.
- ۷- التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۵.

تحدی عبارت است از طلب معارضه در آنچه که آن را به عنوان شاهد ادعای (نبوت) خود مطرح کرده است. به عبارت دیگر، تحدی یعنی خطاب نبی به دیگران که شما نمی توانید مثل آنچه من آورده ام، بیاورید و اگر راست می گویند «فأتوا بسوره من مثله» و علت اعتبار تحدی به این خاطر است که طالب معجزه، بدون دلیل با معجزه معارضه و مخالفت نکند، بلکه اگر می تواند، مثل آن را بیاورد. (۱) ابی بصیر می گوید:

به ابی عبدالله علیه السلام عرض کردم: چرا خداوند عز و جل به انبیا و رسولانش معجزه عطا می کند؟ امام علیه السلام فرمود: تا دلیل بر صدق آن نبی باشد و معجزه، علامت خداست که فقط به انبیا و رسولانش می دهد تا صدق صادقین از کذب کاذبین شناخته شود. (۲)

فرق معجزه و سحر

ابن خالویه در کتاب «لیس» می گوید: در کلام عرب «فعل یفعل فعلا» نداریم مگر یک مورد که عبارت باشد از «سحر یسحر سحره» (۳) ابوحیان یک مورد دیگر به آن اضافه کرده و گفته است: «قل یفعل فعلا لا ثالث لهما» (۴) سحر در اصل لغت به معنای صرف «گرداندن است و سحر را از آن جهت سحر می گویند که شیء را از جهتش برمی گرداند» (۵) و به معنای جادو کردن و فریفتن (۶) هم آمده است و اصطلاحا به عملی گفته می شود که سبب آن، مخفی است و موهوم

ص: ۲۰۲

- ۱- چهار فرهنگنامه کلامی، «الحدود و الحقایق»، ص ۱۷۴.
- ۲- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۱.
- ۳- فهو من جهت وزنه سحر ایضا.
- ۴- الزییدی، تاج العروس، ج ۱۱، ص ۵۱۴.
- ۵- کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۶۴۸.
- ۶- المقرئ، تاج المصادر، ج ۱، ص ۲۱۶.

دگرگونی شیء از حقیقتش می باشد (۱) که به کمک شیطان (۲) کی غیر واقعی را واقعی جلوه می دهد. (۳) سحر (۳) و مانند آن؛ از قبیل شعبده، کهنات، طلسم، نیرنگه (۴) و... با معجزه تفاوت دارد (۵)؛ زیرا معجزه دارای خصوصیتی است که آن را از موارد بالا متمایز می نماید. خصوصیات معجزه را قبلا بیان نمودیم. خصوصیتی که برای سحر و مانند آن می توان بدان اشاره کرد تا تفاوتها بیشتر آشکار گردد، بدین ترتیب است:

۱. قابل تعلیم است.
 ۲. قابل معارضه است.
 ۳. همراه با تحی نیست.
 ۴. از حیث تنوع، محدود است.
 ۵. کسب شهره، سمعه، جمع مال، ثروت و... در آن مطرح است.
 ۶. اصحاب سحر از لحاظ فضایل انسانی قابل مقایسه با اصحاب معجزه نمی باشند. (۶) کهنات و اعمالی که مرتاضین انجام می دهند، کمابیش دارای همین خصوصیات می باشد.
- گرچه از نظر ظاهربینان منکر و معاند، ظاهر معجزه با سحر و جادوگری شباهت دارد، و لیکن خصوصیات دیگری برای سحر ذکر شده است که آن را از معجزه

ص: ۲۰۳

-
- ۱- کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۶۴۸.
 - ۲- الزییدی، تاج العروس، ج ۱۱، ص ۵۱۴.
 - ۳- قال الصادق علیه السلام: «المنجم کالکاهن و الکاھن کالساحر و الساحر کافر و الکاھر فی النار.» (بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۵۸).
 - ۴- برای توضیح بیشتر ر.ک: مرحوم لاهیجی، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، ص ۹۳. و در فرق بین سحر و تنجیم و کهنات ر.ک: موسوی جزایری، فروغ اللغات، ص ۱۴۵.
 - ۵- از کرامت در فصل جداگانه ای سخن به میان خواهد آمد.
 - ۶- جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۱۰۱ - ۱۰۵.

متمایز می نماید؛ از قبیل:

۱. سحر علاوه بر آن که منشأ الهی ندارد، جایگزین واقعی هم ندارد.

۲. سحر غالباً بر چشم بندی و سبقت گرفتن بر سرعت دید مبتنی است.

۳. سحر بر ایهام و تخیل و تلقین متکی است..

۴. سحر غالباً با جهل و خرافات توأم است. (۱) مجمع البحرین از قول فخرالدین رازی چنین نقل می کند:

سحر اختصاص به هر امری دارد که سبب آن، مخفی است و به خیال می آید و جاری مجرای نیرنگ و خدعه است. (۲) همان طور که خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى»؛ (۳) یعنی موسی گفت شما اول بساط خود را افکنید، آنها بساط خویش افکندند، ناگاه در اثر سحر، چوبها و رسنهاشان پنداشتی در نظر به جنبش و رفتار آمد.

اقسام معجزه

اشاره

برای اعجاز، اقسامی ذکر کرده اند که به بعضی از آن اقسام اشاره می شود:

تقسیم اول:

: الف) اعجاز فعلی: افعالی که در موارد مقتضی از انبیا صادر می شده است؛ مثل

ص: ۲۰۴

۱- بهاء الدین خرمشاهی، جهان غیب و غیب جهان، ص ۴۵.

۲- طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۲۶.

۳- طه / ۶۶

اژدها شدن عصا، شفا یافتن کور، ید بیضا، سخن گفتن سنگریزه، شق القمر و....

ب) اعجاز قولی: از جنس فعل نیست، بلکه از جنس کلمه و کلام است؛ مثل قرآن.

تقسیم دوم:

الف) اعجاز اقتراحی: عبارت است از اعجازی که یک قومی از قبل خودشان چیزی از پیغمبر درخواست می کردند؛ مثلاً می گفتند اگر تو پیغمبری، از فلان کوه یک ناقه بیرون بیاور.

ب) اعجاز غیر اقتراحی: خداوند خودش فعلی را بر دست پیغمبر جاری کند بدون درخواست که همه مبهوت شوند و اذعان کنند که این کار از دست بشر ساخته نیست و کار خداوند است.

: برای معجزه اقسامی از قبیل: موقت، مؤبد، محسوس و معقول هم ذکر شده است. (۱) انبیای گذشته، به علت آن که دیشان موقت بود، معجزاتشان هم موقت بود و در تعداد نیز معجزات رسول گرامی اسلام صلی الله علیه واله از همه انبیا بیشتر بوده است. تعداد معجزات آن حضرت، چهار هزار و چهارصد و چهل معجزه است که سه هزار آن ذکر شده است. (۲) این معجزات در زمانهای مختلف اتفاق افتاده است؛ پیش از ولادت، هنگام ولادت، در دوران بعثت و رحلت ایشان. معجزه هر پیغمبری، متناسب دوره ای بوده که در آن زندگی می کرده است. چنان که حضرت موسی علیه السلام در زمان کثرت جادوگران، با عصایی که وقتی آن را می انداخت، همه چیز را می بلعید، مبعوث شد.

ص: ۲۰۵

۱- راسخی نجفی، سوره فلق بیان کننده اعجاز قرآن، ص ۱۱.

۲- سفینه البحار، ج ۶، ص ۱۵۸ (به نقل از مناقب).

مرحوم شیخ، پنج شرط برای معجزه بیان می کند:

شرط اول:

شرط اول این است که آنچه تحقق پیدا کرده است، (۱) کار خدا باشد. بر این سخن، اشکالی بدین نحو وارد شده است که معجزات در صورتی صدق نبی را می رساند که فعل خود نبی باشد؛ چنان که قرآن اگر فعل نبی باشد، صدقش را روشن می کند.

سایر معجزات نیز این گونه است؛ مثل جابه جایی کوهها و عبور از دریا، بدون وسیله معمول.

شیخ طوسی به این اشکال اینگونه پاسخ می گویند که پیغمبر صلی الله علیه واله این کارها را انجام می دهد، اما به واسطه قدرتی که خداوند در اختیار او قرار داده است؛ قدرتی که بتواند بر خلاف عادت سخن بگوید یا کوهها را جابه جا کند و یا از دریاها عبور نماید. بنابراین، باز هم این افعال، منتسب به خداوند تبارک و تعالی می باشد و علت انتساب این افعال به خداوند این است که:

الف) هیچ کس نمی تواند آن کار را انجام دهد؛ مثل زنده کردن و به وجود آوردن اجسام.

ب) آن فعل بر وجهی تحقق پیدا کرده که هیچ کس قادر بر آن نیست؛ مثل جابه جایی کوهها و شکافتن دریا و کلامی که به خاطر فصاحتش، خارق العاده است.

البته منظور شیخ این نیست که نبی فقط نقش یک واسطه بی اراده را ایفا

ص: ۲۰۶

می کند؛ زیرا اگر منظور این باشد، هر کسی می تواند نقش این واسطه را بازی کند، بلکه منظور این است که با شایستگی‌هایی که در نبی هست، خداوند قدرتی در او ایجاد می کند که او با آن قدرت بتواند این کارهای خارق العاده را انجام دهد: «انما یكون المعجز اختصاصه بالقدر التي خلقها الله تعالى فيه التي تمكن بها من ذلك و تلك من فعله تعالى» (۱). یعنی معجزه به توانایی‌هایی اختصاص دارد که خداوند در نبی ایجاد کرد تا با آن تواناییها، نبی قدرت بر معجزه پیدا کند و آن قدرتها، فعل خداست.

شهید مطهری در این باره می گوید:

اساساً معجزه آیا کار یک انسان است؛ یعنی یک قوه خارق العاده ای است که خداوند به یک انسان اعطا می کند و آن انسان است که با نیروی اراده خودش یک عمل خارق العاده را انجام می دهد؟ و یا به اصطلاح، این کار خدایی است و کار خداست و به انسان؛ ولو پیغمبر باشد، هیچگونه ارتباط واقعی ندارد؟ خدا به دست او اجرا میکند، بدون آن که نیروی او و اراده او تأثیری داشته باشد؟ عرض کردیم که ما از آیات قرآن چنین استنباط میکنیم که معجزه، فعل همان شخصی است که آن را انجام می دهد، نیرو و قدرت اوست که این کار را انجام می دهد؛ یعنی خداوند این قدرت را به یک انسان داده است و آن انسان است که چنین کاری را میکند. (۲). بنابراین، آن نبی یا رسول آن کار را انجام می دهد، ولی باذن خداوند، نه این که مستقلاً آن را انجام بدهد. خداوند تبارک و تعالی در سوره مؤمن می فرماید: «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (۳). (ای بمعجز ولا دلاله) (۴). و یا در سوره مائده می فرماید: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِي»

ص: ۲۰۷

۱- تمهید الاصول، ص ۳۱۶؛ الاقتصاد، ص ۲۵۱.

۲- مرتضی مطهری، نبوت، ص ۱۵۸.

۳- مؤمن / ۷۸

۴- شیخ طوسی، تبیان، ج ۹، ص ۹۸.

الْمَأْكَمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي « (۱) در اغلب موارد، وقتی که خداوند بحث اعجاز را مطرح می کند، تذکر می دهد که این اعجاز به اذن خداوند است. و انبیا هم در آوردن اعجاز، ادعای استقلال نمی کنند؛ زیرا اگر ادعای استقلال نمایند، با دعوت به توحید ربوبی منافات خواهد داشت. آیه الله جوادی آملی در این باره می گوید:

از آن جا که دعوت انبیا به توحید ربوبی است و دعوی آنان راجع به وحی و نبوت خودشان است، این دعوا باید مطابق با آن دعوت باشد. آنها هرگز نمی توانند دعوی داشته باشند که با دعوتشان سازد. دعوت همه انبیا به توحید است؛ به این معنی که در عالم، جز خدا، احدی مؤثر نیست. پس اگر دعوا و ادعایی داشته باشند و مثلاً خود را در آوردن اعجاز، مستقل بدانند، هرگز این دعوی استقلال با آن دعوت به توحید، سازگاری نخواهد داشت. پس اگر دعوی انبیا این است که ما پیغمبریم و معجزه می آوریم، به این معنی است که نبوت ما عطیه خداست و معجزه ما هم به اذن خداست. (۲)

شرط دوم:

اشاره

از شرایط معجزه، خارق العاده بودن آن است (۳) مقید کردن معجزه به این شرط، واضح است. مسلماً اگر خارق العاده نباشد، نشان نمی دهد که خداوند با انجام دادن آن کار، صادق بودن آن کسی را که ادعای پیغمبری نموده است، نشان داده است.

طلوع خورشید از مشرق نمی تواند دلیل بر صدق نبی باشد، بلکه بر آوردن آن را از مغرب می توان دلیل نبوت قرار داد.

ص: ۲۰۸

۱- مائده / ۱۱۰

۲- عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۶، ص ۱۰۹.

۳- تمهید الاصول، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۵.

مرحوم شیخ در تبیین این شرط می فرماید «ثانیها: آن یکون ناقضه للعاده المختصه بمن ظهر المعجزه فیہ» (۱)؛ یعنی خارق العاده باشد و فقط به صاحب معجزه اختصاص داشته باشد و دیگران از آوردن آن عاجز باشند.

تبیین عادت

مرحوم شیخ برای عادت، خصوصیاتی را برمی شمارد و راه فهم عادت را بیان می کند. او می فرماید: با رجوع به عرف مردم و سیره مستمر در بین آنها که از راه شنیدن یا دیدن تحقق پیدا می کند، می توان عادات را فهمید. به عنوان مثال، سیره مستمر در بین مردم این است که خورشید از مشرق طلوع می کند و تولد، همیشه با وطی حاصل می گردد و اگر یک وقتی خلاف این تحقق پیدا کند، مسلماً خارق العاده خواهد بود.

در این جا شیخ بزرگوار نتیجه ای دیگر می گیرد و آن این است که می فرماید:

باید همیشه یک روش مستمر وجود داشته باشد تا اگر خلاف آن تحقق پیدا کرد، بتوان از آن به صداقت مدعی نبوت پی برد. از این جا نتیجه می گیرند که نقطه آغاز یک عادت را نمی توانیم عادت بنامیم و اگر خداوند انسانهایی را بیافریند که هنوز عادت مستمر در بینشان ساری و جاری نشده باشد، تکلیف کردن چنین مردمی به تصدیق نبی درست نخواهد بود؛ زیرا چیزی به عنوان کار همیشگی در بینشان جریان پیدا نکرده است تا خرق آن، علامت و نشانه ای برای نبوت باشد. بله اگر مدتی بر این مردم بگذرد و عادت مستمر تحقق پیدا کند، ارسال رسول و تکلیف، صحیح خواهد بود. (۲) توضیح دیگری که درباره عادت می دهند، این است که می فرمایند: عادت

ص: ۲۰۹

۱- تمهید الاصول، ص ۳۱۵

۲- تمهید الاصول، ص ۳۱۶؛ الاقتصاد، ص ۳۵۲.

گاهی مواقع، همگانی است و همه بلاد و دیار را شامل می شود و برخی اوقات، اختصاص به منطقه ای خاص دارد. (۱) لذا در خصوص عادت، این قید را اخذ می نمایند که خارق عادت کسانی باشد که سیره شان بدین منوال استمرار پیدا کرده است. (۲)

شرط سوم:

شیخ طوسی درباره شرط سوم می فرماید: «ثالثها أن يتعذر على الخلق فعل مثله اما في جنسه أو في صفة المخصوصه». (۳)؛ یعنی مردم نتوانند مثل آن فعل را بیاورند؛ زیرا اگر مثل آن فعل از کسی صادر شود، ما یقین پیدا نخواهیم کرد که این کار از جانب خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا کرده است؛ زیرا احتمال دارد از دیگران صادر شده باشد.

شرط چهارم:

و رابعها أن يختص بالمدعی علی طریق التصدیق لدعواه. (۴)؛ آن معجزه برای نشان دادن راستگویی او انجام شده باشد و اختصاص به همان مدعی داشته باشد. به عنوان مثال، اگر طلوع خورشید از مغرب را به عنوان مصدق مدعای خود ذکر کرده، باید خورشید از مغرب طلوع کند و اگر از شرق طلوع کند یا از شمال طلوع کند، مصدق مدعی نخواهد بود و فعل مطابق مدعی دلالت بر صدق مدعی می کند؛ کما این که اگر خداوند می گفت تو صادق، دلالت بر صدق می کرد و فرقی بین قول و فعل نیست.

ص: ۲۱۰

۱- همان؛ الاقتصاد، ص ۲۵۲.

۲- همان

۳- همان، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۵۲.

۴- همان

اشکالی که در این جا وارد می شود، این است که تصدیق بالقول، در تصدیق صراحت دارد، و لکن تصدیق فعلی، صراحت در تصدیق ندارد. شاید تحقق آن فعل، واقعا بر صدق ادعا دلالت نکند.

مرحوم شیخ در جواب می فرمایند: درست است که تصدیق قولی، در تصدیق صراحت دارد. و لکن فعل، جاری مجرای قول می باشد؛ زیرا چنانکه قول، شاهد بر مدعی است، فعلی که خلاف عادت باشد هم شاهد خواهد بود و عقلا بین این دو فرقی نیست..

اشکال دیگر این است که هر یک از ما اگر کاری برای تصدیق دیگری انجام دهد، این تصدیق، بالضروره فهمیده می شود، ولی در جایی که مصدق باری تعالی است، ما نمی دانیم که او واقعا و ضرور چنین قصدی داشته است یا نه..

جواب این است که باری تعالی در این مورد با ما مساوی است؛ زیرا آن فعلی که از جانب خداوند تحقق پیدا کرده است، به نحو مطلق صورت نگرفته است تا اشکال شما وارد باشد، بلکه به صورت مخصوصی تحقق پیدا کرده؛ یعنی بعد از درخواست مدعی تحقق پیدا کرده است و با توجه به قراین موجود، قصد تصدیق فهمیده می شود.

شرط پنجم:

صدور معجزه نباید به حد وفور برسد؛ زیرا وجه دلالت معجزه این بود که خارق عادت باشد، بنابراین اگر به حد وفور برسد، از خارق عادت بودن خارج می شود و به صورت معتاد در می آید. و وجه دلالتش را از دست می دهد، ولی سایر ادله این گونه نیست؛ یعنی کثرت یا قلت، دلالتشان را ساقط نمیکند. (۱)

ص: ۲۱۱

مطلب دیگری که شیخ طوسی به آن می پردازد، این است که لازم نیست مدعی نبوت، فعلی را که می خواهد ظاهر نماید، معین کند، (۱) بلکه اگر فی الجمله بگوید این کار را می کنم، کافی است؛ زیرا بین فعل معین و غیر معین، فرقی نیست و هر دو بر صدق ادعا دلالت می کنند. معین و غیر معین از این جهت که خارق عادت هستند، بعد از ادعا تحقق پیدا کردند و مطابق دعوی می باشند، با هم مساوی هستند.

همچنین بنا به نظر شیخ بر نبی لازم نیست که لفظاً از خداوند طلب معجزه کند، بلکه اگر به ادعای نبوت اکتفا نماید، کافی خواهد بود. (۲) در توضیح می فرماید:

وقتی که ادعای نبوت کرد و فی الواقع صادق باشد، بر خداوند واجب است که معجزه را ظاهر نماید و جواز عدم تعیین و یا جواز عدم تقاضای لفظی، منافاتی با این ندارد که نبی معجزه را تعیین کند و یا لفظ تقاضای معجزه نماید.

معجزه غیر پیامبران

مرحوم شیخ اظهار معجزه از ائمه علیهم السلام و صالحان را جایز می داند و دلیل بر جواز را اینگونه بیان می کند: معجزه بر صدق ادعای مدعی دلالت می کند؛ اگر ادعای نبوت کند، معجزه دلالت بر نبوتش می کند و اگر ادعای امامت کند، معجزه دلالت بر امامتش میکند و اگر دعوی صلاح داشته باشد، معجزه دلالت بر صلاحش می کند. از طرف دیگر، هیچ قبیحی بر ظهور معجزه در این موارد مترتب نیست و چون مقدر خداوند است، پس جایز است؛ زیرا نه کذب است و نه ظلم و نه مفسدهای دیگر دارد و همچنین ممکن است در اظهار معجزه از غیر نبی، مصلحت

ص: ۲۱۲

۱- تمهید الاصول، ص ۳۱۸؛ الاقتصاد، ص ۲۵۵.

۲- تمهید الاصول، ص ۳۱۸؛ الاقتصاد، ص ۲۵۶.

و فایده ای نهفته باشد که اظهار آن حسن باشد.

شیخ می فرماید: آنان که ادعای قبح کرده اند، باید دلیل بیاورند. بنابراین، شیخ طوسی صدور معجزه از امام و صالحان را جایز می داند و اگر ادعا کرده باشند و ظاهر شده باشد، نامش را معجزه می گذارد.

شیخ صدور معجزه به دست صالحان را هم جایز می داند تا مدعی صادق از غیر آن تشخیص داده شود، ولی از این جا نمی توان نتیجه گرفت که همه صالحان باید معجزه داشته باشند؛ زیرا ممکن است صالح باشد، ولی ادعای صلاح نکرده باشد و معجزه هم نیاورده باشد: «فلا یلزم نفی الصلاح عن من لم یدعه» (۱) طبق این نظر، همه ائمه علیهم السلام باید معجزه داشته باشند؛ زیرا همه آنها ادعای امامت کردند. در این باره می فرماید: بنا به نظر شیعه، هیچ کدام از ائمه علیهم السلام بدون معجزه نبوده اند، سلمنا که بعضی از ائمه علیهم السلام معجزه نداشته باشند، ولی نص بر امامت که قائم مقام معجزه است، همراه آنان بوده است و همین کفایت از معجزه می کند؛ مثل آن جا که نبی متقدم نص بر نبی متأخر داشته باشد.

فرق معجزه و کرامت

درباره تبیین فرق بین معجزه و کرامت و این که آیا به آنچه از ائمه صادر می شود، معجزه می گویند یا نه، در کتاب اصول عقاید چنین آمده است:

برای معجزه خصوصیتی ذکر شده است، این خصوصیات عبارتند از:

.. خارق العاده بودن؛ ۲. غیر قابل تعلیم بودن؛ ۳. مغلوب واقع نشدن؛ ۴. ادعای نبوت نمودن. اگر امری با این چهار خصوصیت تحقق پیدا کند، نام معجزه به آن داده

ص: ۲۱۳

می شود، ولی اگر همه خصوصیات بالا را داشته باشد، ولی ادعای نبوت را نداشته باشد، به آن کرامت می گویند. طبق این نظر، خوارق عاداتی که از ائمه اطهار علیهم السلام تحقق پیدا کرده، همه کرامت محسوب می شود. اما شیعه بر خلاف اهل تسنن، تعمیمی در لفظ معجزه می دهند و آن عبارت است از هر عملی که دلیل بر داشتن مقام الهی است؛ اعم از این که آن مقام، مقام نبوت باشد یا امامت. طبق این نظر، معجزه به عملی گفته می شود که علاوه بر سه شرط گذشته، دارای «ادعا» هم باشد؛ اعم از ادعای نبوت یا امامت. ولی اگر دارای هیچ ادعایی نبود؛ مثل خوارق عاداتی که از امامزاده و اولیاء الله سر می زند، به اینها کرامت می گویند. بنا بر آنچه گفته شد، معجزه دو اصطلاح دارد:

۱. اصطلاح خاص که طبق این اصطلاح، معجزه فقط از انبیا صادر می گردد.

۲. اصطلاح عام (که مطابق نظر شیعه است و طبق این اصطلاح، معجزه از امام هم صادر می گردد. (۱) چنان که قبلاً گفته شد، مرحوم شیخ همه خوارق صادره از انبیا، ائمه و صالحان را معجزه می داند و از چیزی به نام کرامت ذکری به میان نمی آورد.

فرق کرامت با سایر خوارق عادات

کرامات (۲) اعمالی است خارق العاده که از اولیا و صالحان؛ اعم از پارسایان و صوفیان و پاکدلان سر می زند. از مرتاضان نیز ظاهر می شود که در این صورت، یا باید مرتاضان را صالح شمرد یا اگر طالحند، باید کارشان را جزو سحر و شعبده و شیادیهای مشابه به شمار آورد. بنابراین، فرق کرامت با سایر خوارق عادات از این

ص: ۲۱۴

۱- اصول عقاید (راهنما شناسی)، ج ۲، ص ۲۱۰ (اقتباس).

۲- آنچه از این به بعد درباره کرامت ذکر می گردد، مأخوذ از کتاب جهان غیب و غیب جهان، نوشته بهاء الدین خرمشاهی، ص ۴۵ به بعد است.

جهت است که در کرامت، شرط است که از صالحان صادر شود و نیت و هدف، خیر باشد، نه به قصد نمایش، ماجراجویی و یا بی هدفانه. بنابراین، هر کرامتی خارق العاده است، ولی هر امر خارق العاده ای، کرامت نمی باشد. بعضی از خوارق عاداتی که از غیر اولیا هم سر می زند، عبارتند از: ۱. ادراکات حسی مثل تله پاتی، انتقال فکر یا اندیشه خوانی؛ ۲. هیپنوتیسم یا خواب مصنوعی؛ ۳. چشم زدن؛ ۴. احضار ارواح؛ ۵. الهام. بعضی از کرامات مشهور عبارتند از: ۱. رؤیاهای صادقه؛ ۲. اشراف بر ضمائر؛ ۳. بر آب رفتن بدون غرق شدن؛ ۴. بر آتش رفتن و نسوختن؛ ۵. طی الارض و زمان؛ ۶. رام کردن آبی حیوانات درنده و....

متکلمان شیعه قائل به صدور کرامات از اولیا و صالحان می باشند و اشاعره نیز صدور کرامات را قبول دارند. عبدالکریم شهرستانی که از متکلمان بزرگ اشعری است، در این باره می گوید: آنچه از کرامات صالحان این است نقل شده، فزون از شمار است و اگرچه هریک به تنهایی افاده علم به وقوع آن نمی کنند، ولی چون مجموعه در نظر گرفته شود، علم قطعی و یقین صادق به این که خوارق عادات بر دست صاحبان کرامت ظاهر شده است، در دل ما پدید می آورد. (۱) معتزله منکر صدور کرامات و خوارق عاداتند. قاضی عبدالجبار همدانی می گوید: اگر صالحان کرامت داشته باشند، لازم است که کبار صحابه و خلفای راشدین هم کرامت داشته باشند و حال آن که با مصائب و مشکلات بزرگی مواجه بودند و کرامتی در کارشان ظاهر نشد. (۲) از میان فلاسفه نه تنها فلاسفه اشراق، بلکه فلاسفه مشاء هم صدور کرامات را جایز می دانند. ابن سینا در این باره می گوید:

دوری کن از این که ذکاوت و کیاست و تبری تو از عامه مردم این باشد که

ص: ۲۱۵

۱- عبدالکریم شهرستانی، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، ص ۴۹۷.

۲- المغنی، ج ۱۵، ص ۲۴۱.

اعتراض کنی و هر چیز را انکار کنی. این سبکی و ناتوانی است و تندروی تو در تکذیب آنچه هنوز برای تو روشن نشده، کمتر از تندروی تو در تصدیق امر بی دلیل نیست. تو باید به رشته توقف چنگ زنی... هرگاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می دهد و بشارت یا اندازی که قبلا داده است، درست در آمد، پس باور کردن آن برای تو دشوار نیاید؛ زیرا این امر در قوانین و طبیعت، علل و اسباب معینی دارد. (۱) عرفا هم صدور کرامات را از اولیا و صالحان جایز می شمارند.

معجزه و قانون علت و معلولیت

آنچه مسلم است، این است که قرآن قانون علیت و معلولیت را تصدیق می کند (۲):

من یتق الله يجعل له مخرج»، «ادعونی استجب لکم»، «و من یتوکل علی الله فهو حسبه»، «أجیب دعوه الداع اذا دعانی». آیات بسیاری این رابطه را برقرار و تصدیق می کند، ولی از طرف دیگر، قرآن از یک سری حوادث که موافق جریان عادی و مطابق نظام علت و معلولی نیست، خبر می دهد؛ این حوادث خارق العاده، همان معجزه است. آیا این معجزات و خوارق عادات، امور مستحیله بالذات هستند؛ مثل استحاله اجتماع نقیضین؟ مسلماً اینها محال بالذات نبودند؛ زیرا محال بالذات را هیچ عاقلی نمی پذیرد و حال آن که کثیری از انسانها آن را پذیرفتند و آن را شاهد بر صدق ادعای نبی گرفتند. ولی گاهی علتها در منظر ما هستند و ما نمی توانیم آنها را درک کنیم و زمانی هم نمی توانیم درک کنیم، والا- همه حوادث، مستند به علت و سبب هستند. (۳)

ص: ۲۱۶

۱- شرح اشارات، ج ۳، ص ۴۱۸

۲- المیزان، ج ۱، ص ۷۴.

۳- همان، ص ۷۶.

مثال وقوع معجزه در عالم، مثل تحقق درمان بیماریهای جسمی از راه روان شناسی است. بعضی از امراض جسمی را توسط روان درمانی معالجه می کنند و حال آن که معمول آن است که آن مرض را با دارو درمان کنند. حال درمان این مرض جسمی با روان درمانی به معنای تخلف از قانون علیت و معلولیت نیست، بلکه حکومت قانونی بر قانون دیگر است. (۱) شهید مطهری خلاصه بیان علامه طباطبایی را در این باره این گونه بیان می کند:

خلاصه حرف ایشان و حرف دیگران این است که هیچ معجزه ای خارج از قانون واقعی طبیعت نیست؛ نه قانونی که بشر می شناسد، قانونی که بشر می شناسد، ممکن است همان قانون طبیعت باشد و ممکن است نباشد، ولی توسل به آن قانون؛ یعنی کشف آن قانون و تسلط و استفاده کردن از آن قانون، مقرون به یک قدرت عینی ماوراء الطبیعی است. (۲)

معجزه قولی رسول گرامی اسلامی صلی الله علیه واله

از اعظم معجزات رسول گرامی اسلام، معجزه قولی آن حضرت است که تا روز قیامت، معجزه خواهد بود. مرحوم شیخ طوسی در کتاب الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد در این باره می فرماید: معجزه بودن قرآن، وقتی ثابت می شود که پنج امر ثابت شود ۱. ظهور پیغمبر صلی الله علیه واله در مکه و ادعای نبوت..

۲. رسول خدا با قرآن تحدی کرده و ادعا نموده باشد که خداوند قرآن را بر او

ص: ۲۱۷

۱- معجزه، حکومت کردن یک قانون است بر قانون دیگر، نه باطل کردن یک قانون یا آمدن قانونی و نسخ کردن قانون دیگر. هیچ قانونی در جهان نسخ نمی شود. (مرتضی مطهری، نبوت، ص ۱۲۰)

۲- مرتضی مطهری، نبوت، ص ۱۳۴.

نازل نموده است.

۳. کسی نتوانسته باشد با قرآن معارضه نموده باشد.

۴. معارضه نمودنشان به خاطر عجز باشد.

۵. این تعذر، خود خرق عادت است.

مرحوم شیخ له هر پنج مورد را ثابت می کند و می فرماید: چون همه اینها ثابت است، دلالت می کند که قرآن معجزه است و فرق نمی کند که خارق العاده بودن آن به خاطر فصاحت یا صرفه یا چیز دیگر باشد؛ هر کدام که باشد، معجزه بودن آن ثابت است.

اقوال در وجوه اعجاز

مرحوم شیخ اقوال مذکور در جهت اعجاز را بیان می نمایند و سپس نظر خود را مطرح می کنند. در عین حال، این مطلب را متذکر می شوند که لازم نیست حتما جهت اعجاز را بدانیم. وجوه اعجاز عبارت است از: ۱. صرف؛ ۲. فصاحت مفرط، بدون اعتبار نظم؛ ۳. نظم و اسلوب خاص، همراه فصاحت؛ ۴. اسلوب خاص که نمونه اش در کلام عرب نایاب است؛ ۵. محال بودن چنین تألیف و نظم از جانب عباد؛ ۶. اخبار از غیب؛ ۷. نبود خلاف و تناقض در قرآن نظر مرحوم شیخ این است که خارق العاده بودن قرآن به خاطر فصاحت مفرط در همین نظم مخصوص است (قول ۳)؛ یعنی مثل این نظم که در قرآن است، نه مثل نظم شعر. ایشان در توضیح می فرمایند: در جهت اعجاز، هر دو قید معتبر است و یک قید به تنهایی بیانگر جهت اعجاز نمی باشد و یادآوری می کنند که صرفه نمی تواند بیانگر جهت اعجاز باشد و این که در تمهید الاصول قول به صرفه را تقویت نمودم، به خاطر این بوده که کتاب شرح جمل سید مرتضی را شرح

ص: ۲۱۸

می نمودم، از این جهت با مصنف آن موافقت نمودم. سپس قول خویش را از جوانب مختلف بررسی و تقویت می نماید و اشکالات وارده بر آن را رد نموده و سایر وجوه را هم مردود می داند.

شیخ مصلحت را در معجزه لازم می داند و می گوید: با این که معجزه باید خارق العاده باشد، ولی مصلحت هم باید در او رعایت شده باشد. لذا می بینیم که خداوند صفا را تبدیل به طلا نکرد و عبدالمطلب را زنده ننمود و کوههای مکه را از جایشان حرکت نداد.

معجزات فعلی

شیخ طوسی به بعضی از معجزات فعلی اشاره می کنند که عبارتند از: آمد و رفت درخت به دستور پیغمبر صلی الله علیه واله ، غذا دادن افراد زیادی با طعام اندک، تسبیح سنگریزه و غیره. شیخ طوسی برخی از اشکالات وارد بر بعضی از معجزات را دفع می نمایند که به بعضی از آنها اشاره می شود:

اگر کسی بگوید اخبار منقول در این باب، اخبار آحاد است، در جواب میگوییم: همه مسلمانان در صحت این معجزات اجماع دارند و این اخبار در نزد مسلمانان از اخبار متواتر است.

این افعال خارق العاده، حيله نمی تواند باشد؛ زیرا بسیاری از این معجزات به کیفیتی است که امکان حيله در آنها وجود ندارد؛ مثل انشقاق قمر، اطعام خلق کثیر از طعام قلیل و خروج آب از بین انگشتان مبارک آن حضرت این اشکال که اگر انشقاق قمر صحیح بود، باید همه مردم آن را می دیدند، درست نیست؛ زیرا انشقاق قمر در شب بود و ممکن است مردم در آن وقت خوابیده باشند و از طرف دیگر، انشقاق طولانی نبود و امکان دارد آنها که ندیدند،

به خاطر ممانعت ابر بوده، والا آنها هم مشاهده می نمودند.

وجوب نظر در معجزه

شیخ در این باره که اگر کسی ادعای معجزه نمود و معجزه آورد، آیا لازم است ما به آن معجزه توجه کنیم و درباره آن تشکر نماییم، می فرماید: اگر مدعی، ادعای نبوت یا امامت می کند، لازم است به معجزه اش توجه بشود، ولی اگر ادعای صلاح نمود، لازم نیست؛ زیرا اگر ادعای نبوت می کند، امکان دارد صادق باشد (۱) و اگر ادعای امامت کند، چون بر وجود امام، مصالح زیادی مترتب است و بسیاری از شریعت با حضور امام فهمیده می شود، باز هم وجوب نظر دارد. ولی اگر مدعی صلاح باشد؛ گرچه نظر در معجزه او نیکوست، ولی واجب نمی باشد؛ زیرا وجهی برای وجوب آن موجود نیست.

ص: ۲۲۰

۱- مدعی نبوت بعد از خاتم الانبیا صلی الله علیه و اله مسلمه کاذب است، بنابراین وجوب نظر، منتفی است.

پیراسته بودن از گناه، خطا و نسیان در دریافت و تبلیغ وحی، یکی از ویژگیهای بارز پیامبران است که در آثار متکلمان و مفسران مسلمان به بحث گذاشته شده است و آنان فی الجمله در ضرورت اتصاف پیامبران به صفت «عصمت» اتفاق نظر دارند. با وجود این، تأمل و نگاه ژرفتر در این مسأله، این پرسشها را به وجود می آورد که حقیقت عصمت یا به سخن دیگر، آنچه مانع از گناه و خطا در پیامبر می گردد، چیست؟ منشأ پیدایش این بحث چه بوده است؟ آیا معصوم دانستن پیامبران، به جبر منتهی نمی گردد؟ رویکرد متکلمان در حدود عصمت انبیا از گناه چیست؟ اصولاً چه دلیل عقلی یا نقلی بر عصمت پیامبران در دست است؟ مهمتر این که، بر فرض قبول عصمت انبیا، آیا امام هم باید معصوم باشد؟ و اگر پاسخ مثبت است، چه دلیلی برای اثبات آن وجود دارد؟ نوشته حاضر، کوششی است در یافتن پاسخ پرسشهای فوق و تبیین روی آورد شیخ الطائفه درباره پرسشهای مزبور. در بخش نخست این نوشتار، حقیقت عصمت

و مراتب آن و منشأ پیدایش این بحث مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته و بخش دوم آن ویژه تبیین دیدگاه شیخ طوسی در مسأله عصمت است.

عصمت در لغت

ابن فارس می گوید: معنای عصمت از ریشه «عصم» این است که خداوند بنده اش را از بدی که در آن واقع می شود، باز بدارد. (۱) عصمت در کلام عرب به معنای بازداشتن است و «عصمه الله عبده» یعنی خداوند بنده اش را از نابودی بازداشت. عصمه، یعصمه، عصمه؛ یعنی او را بازداشت و نگه داشت. (۲) عصم، عصمه؛ یعنی جلوگیری، ممانعت، نگه داری، حفظ، خودداری، حمایت.

عصمه؛ ملکه اجتناب از گناه و خطاست که در نمایندگان پروردگار وجود دارد، و به معنای پاکی و لغزش ناپذیری است. (۳)

عصمت در اصطلاح متکلمان و حکمای اسلامی

برای عصمت تعریفهای متعددی ذکر شده است که به عمده ترین آنها اشاره می شود:

۱. تعریف شیخ مفید (م ۴۱۳ ق.):

عصمت، تفضلی است از خداوند بر کسی که خداوند می داند او به این

ص: ۲۲۲

۱- ابن فارس، المقاییس اللغه.

۲- ابن منظور، لسان العرب.

۳- المنجد

عصمت خداوندی تمشک می جوید. (۱) ۲. تعریف سید مرتضی (م ۴۳۶ ق.):

عصمت، لطف الهی است؛ لطفی که با وجود آن، بنده با اختیار خود از فعل قبیح خودداری می کند. (۲) ۳. تعریف شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.):

عصمت، بازداشتن از آفت است و معصوم در دین، کسی است که لطف الهی) او را از انجام قبیح بازداشته است، اما نه به گونه ای که حائلی میان او و گناه واقع شود و اراده و اختیار وی را از او سلب کند. (۳) ۴. تعریف خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق.):

عصمت، لطف و مهربانی الهی است در حق صاحب آن؛ به گونه ای که با وجود آن، با این که توان ترک عبادت و انجام معصیت را دارد، انگیزه فرو نهادن طاعت و انجام معصیت در او به وجود نمی آید. (۴) ۵. تعریف مقداد سیوری حلّی (م ۸۲۶ ق.):

عصمت، عبارت است از ملکه ای نفسانی که صاحبش را با این که توان بر فجور دارد، از آن باز می دارد و چنین ملکه ای متوقف بر این است که صاحب آن به آثار و پیامد گناه و اطاعت، آگاهی داشته باشد. (۵) ۶. تعریف اشاعره عصمت، آن است که خداوند گناهی را در معصوم خلق نکند. (۶)

ص: ۲۲۳

-
- ۱- شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۱.
 - ۲- سید مرتضی، تکمله امالی المرتضی، ج ۲، ص ۳۴۷.
 - ۳- شیخ طوسی، تبیان، ج ۵، ص ۴۹۰.
 - ۴- خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۶۹.
 - ۵- مقداد سیوری حلّی، اللوامع الإلهیه، ص ۱۷۰.
 - ۶- عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۰.

۷. تعریف حکمان عصمت، ملکه ای است که از صاحب آن، گناه صادر نمی شود. (۱)

حقیقت عصمت و دیدگاههای موجود

اشاره

از مجموع تعریفهای یاد شده، یک نقطه مشترک و یک نقطه اختلافی به دست می آید. نقطه مشترک تمام آن تعریفها این است که معنای عصمت در اصطلاح، از همان معنای لغوی آن که امتناع می باشد، تجاوز نکرده است؛ چون مفهوم عصمت، همان امتناع از معاصی می باشد. ولی سخن عمده و نقطه اختلاف در این است که حقیقت عصمت و یا آنچه امتناع با آن تحقق می یابد، چیست؟ و سد سبیل گناه از چه راهی محقق می شود؟ برای پی بردن به حقیقت عصمت، لازم است در تعریفهای ذکر شده و سایر گفته های متکلمان، دقت و تأمل بیشتری نموده، آنها را یک یک مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. نخست، سخن اشاعره را مورد ارزیابی قرار می دهیم.

این جماعت، آن گونه که خودشان اذعان داشته اند، عصمت را طبق مبنایی که در استناد افعال دارند و همه افعال انسان را به طور مستقیم به خداوند نسبت می دهند، معنی کرده اند و چنین پنداشته اند که عصمت این است که خداوند در معصوم علیه السلام گناهی را خلق نکند و به نظر آنان، آنچه مانع از گناه می شود، فقد شرط گناه است؛ چون خداوند در آنان گناهی را خلق نمی کند و با این وضع، اصولاً انبیا قادر بر گناه نیستند.

لکن او، این مبنای آنان که برای انسان در فعل و ترک افعال خودش،

ص: ۲۲۴

۱- تلخیص المحصل، ص ۳۶۹؛ ملاحادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۲۳۷.

کوچکترین نقشی قائل نیستند و همه افعال انسان را به طور مستقیم به خداوند استناد می دهند، مستلزم جبر محض است که توالی فاسده و متعدده ای را در پی دارد.

ثانیه، اگر حقیقت عصمت، همان باشد که آنان تفسیر نموده اند، این صفت، کمال و افتخاری برای معصوم علیه السلام محسوب نمی شود.

اما از تعریفها و گفته های سایر متکلمان و دانشوران، در نگاه نخست، دو روی آورد عمده در حقیقت عصمت به دست می آید:

الف) لطف انگاری عصمت:

تمام متکلمان عدلیه ای که قاعده لطف را پذیرفته اند، عصمت را به حوزه لطف مربوط دانسته اند و آنچه از دید آنان مانع و سد سبیل گناه و خطا می گردد، لطف الهی است؛ لطفی که از خداوند به بندگان شایسته او که زمینه و قابلیت چنین امری را داشته باشند، عنایت می شود. بزرگانی چون شیخ مفید، سید مرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی، همین مبنا را پذیرفته اند. شیخ الطائفه نیز همین روی آورد را برگزیده و عصمت را از اقسام لطف قرار داده است. او می گوید: «اگر آشکار باشد که با لطف و مهربانی کردن یکی، دیگری کار قبیح نمی کند، عصمت نامیده می شود.»^(۱) در این جا این نکته را نباید از نظر دور داشت که لطف انگاشتن عصمت، به این معنی است که عصمت، همانند وجوب بعثت و مانند آن، از مصادیق لطف است، اما این که حقیقت و هویت این لطف، علم است یا عدالت و تقوا و یا امور دیگر، در سخنان این جماعت، مبهم است و ما در جمع بندی کلی به توضیح این نکته خواهیم پرداخت.

ص: ۲۲۵

۱- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۲۰۹؛ تبیان، ج ۵، ص ۴۹۰.

حکمای اسلامی و برخی از متکلمان متأخر شیعی؛ همانند مقداد سیوری حلی، حقیقت عصمت را از سنخ «ملکه» می دانند و آنچه به نظر آنان مانع از گناه و خطا می گردد، ملکه راسخهای در نفس است.

در این جا نیز جای این پرسش باقی است که آن ملکه ای که مانع از گناه و خطا می گردد، چه نوع ملکه ای است؟ ملکه علم است یا عدالت و یا تقوا و عشق الهی؟ در این خصوص نیز دیدگاههای مختلفی ابراز شده است:

۱. آنچه منسوب به شیخ الرئیس بوعلی سینا می باشد، این است که ملکه عصمت را از سنخ عدالت می داند. (۱) ۲. مرحوم جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی، از متکلمان برجسته متأخر شیعی و حکیم و مفسر گرانقدر، علامه طباطبایی از کسانی اند که حقیقت عصمت را علم راسخ می دانند و می گویند: هرگاه علم راسخ از پیامد معاصی و قبایح برای انسان ایجاد شود، چنین علمی به طور قطع، مانع از گناه خواهد شد.

علامه طباطبایی در توضیح این روی آورد، مطالب مفیدی دارد که با تلخیص و تنظیم، یادآور می شویم الف) افعالی که از پیامبر صلی الله علیه و اله صادر می شود، افعال اختیاری اوست؛ مانند افعال اختیاری ای که از ما صادر می شود. با این فرق که افعالی که از ما صادر می شود، گاهی اطاعت است و گاهی معصیت، ولی همه افعال نبی، اطاعت خداست.

(ب) ملاک اختیاری بودن افعال، این است که فعل از علم و مشیت ناشی شده

ص: ۲۲۶

ج) اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصیت، به خاطر اختلافی است که در صورت علمیه آن فعل از نفس صادر می شود. اگر مطلوب؛ یعنی همان صورت علمیه، پیروی هوس باشد که خداوند از آن نهی کرده، معصیت سر می زند و اگر مطلوب، حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر مولا باشد، اطاعت محقق می شود.

د) اگر یکی از این دو علم؛ یعنی حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر الهی ادامه یابد، معلوم است که جز اطاعت، عملی از انسان سر نمی زند و اگر حرکت در مسیر هوای نفس که مبدأ صدور معصیت است، ادامه یابد، جز معصیت از انسان سر نمی زند.

نتیجه: بنابراین، صدور افعال از نبی، به وصف اطاعت، صدوری دائمی است و این به آن دلیل است که علمی که منشأ صدور افعال اختیاری نبی است، صورت عملیه صالح و ثابت می باشد و معلوم است که صورت علمیه و هیأت نفسانیه ای که راسخ در نفس است و زوال پذیر نیست، ملکه ای نفسانی است و همین ملکه، منشأ صدور تمام افعال نبی است و چون ملکه صالحه است، همه افعالش، اطاعت و انقیاد خدای تعالی می باشد. (۱) علامه در توضیح بیشتر روی آورد مزبور می گوید: علم یاد شده؛ یعنی ملکه عصمت، با سایر علوم مغایرت دارد و نیروی عصمت، یک سبب علمی معمولی نیست؛ زیرا اثر این علم (عصمت) همان بازداری انسان از کار زشت و واداری به کار نیک است، دائمی و قطعی است و هرگز از آن تخلف نمی کند و مغلوب هیچ سبب دیگری نمی شود و از همین رو است که صاحبش را از همه ضاللتها و خطاها حفظ می کند؛ به خلاف سایر ادراکات که تأثیرش در بازداری انسان، اکثری و غیر دائمی است و گاهی مغلوب سایر قوای شعوری واقع می شود. (۲)

ص: ۲۲۷

۱- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

۲- همان، ج ۵، ص ۸۰ و ج ۱۱، ص ۱۶۳.

۳. تقوا انگاری عصمت: استاد جعفر سبحانی، روی آوردی را ذکر نموده است که حقیقت عصمت را به ملکه تقوا بر می گرداند. وی در توضیح این دیدگاه می گوید: تقوا در انسان عادی، همان کیفیت نفسانیه ای است که صاحبش را از ارتکاب معاصی باز می دارد. هنگامی که تقوا تکامل یابد و به مدارج عالی برسد، صاحبش را به مرتبه عصمت کامل می رساند و او را به انجام همه طاعات، واداشته، از همه معاصی باز می دارد. بنابراین، حقیقت عصمت طبق این روی آورد، ملکه راسخهای در نفس است که برای آن، همانند سایر ملکات نفسانی، آثار مخصوصی دارد و کسی که به این ملکه دست یابد، به مرتبه ای از طهارت نفس صعود می کند که هیچ اثری از آثار معصیت و تمرد از اطاعت خداوند در وجود او به چشم نمی خورد. (۱)

بررسی و جمع بندی کلی:

الف) در حقیقت عصمت، دو روی آورد عمده وجود دارد:

.. لطف انگاری عصمت که دیدگاه بیشتر متکلمان است.

۲. ملکه انگاری عصمت که روی آورد حکما می باشد.

نسبت میان «ملکه» و «لطف»، نسبت عموم من وجه است؛ چه این که فی المثل «ملکات رذایل»، ملکه است، ولی لطف نیست و از آن سو، «وجوب بعثت» لطف است، ولی ملکه نیست. اما ملکاتی چون علم و تقوا، هم ملکه است و هم لطف بر آن صادق است.

از همین رو، لطف انگاشتن عصمت با ملکه دانستن هر دو، فی الجمله درست است و با هم تنافی ندارد؛ زیرا آن لطفی که به معصوم علیه السلام توان ترک گناه و فرو نهادن طاعات را می دهد، می تواند از سنخ ملکه علم، تقوا یا عدالت باشد.

ب) در گزینش سه روی آورد اخیر؛ یعنی علم انگاری، عدالت انگاری و تقوا

ص: ۲۲۸

انگاری عصمت، روی آورد نخست به دلایل زیر از استحکام بیشتری برخوردار و اقرب به مطلوب است؛ زیرا شواهد چندی از آیات قرآن کریم بر علم انگاری عصمت وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضَمُّوكَ وَمَا يُضَمُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (۱)؛ یعنی: اگر کرم خدا و رحمت او شامل تو نبود، گروهی از آنها قصد داشتند، تو را از راه حق بگردانند، اما جز خودشان را گمراه نمی کنند و ضرری به تو نمی رسانند. خدا این کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و چیزهایی که نمی دانستی، تعلیم داد و کرم خدا نسبت به تو بزرگ بود.

دلالت آیه بر مدعای مزبور، از این روست که ابتدای آیه شریفه، اصرار خائنین و حامیان آنان به رسول خدا صلی الله علیه واله را به طور مطلق نفی کرده است؛ چه اصرار در علم و چه اصرار در عمل ایشان.

: از ظاهر بخش آخر آیه: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ...» بر می آید که این جمله در مقام تعلیل جمله «وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ» است و در مجموع، این معنی را افاده می کند که علت این که مردم نمی توانند رسول خدا صلی الله علیه واله را گمراه کنند و یا ضرری به آن جناب برسانند، همین انزال کتب و تعلیم حکمت است که ملاک عصمت آن حضرت می باشد. (۲) ۲. «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (۳)؛ یعنی: گفت پروردگارا! زندان برای من از گناهی که مرا بدان می خوانند، خوشتر است و اگر نیرنگشان را از من دور نکنی، مایل به ایشان می شوم و از جهالت پیشگان می گردم.

ص: ۲۲۹

۱- نساء / ۱۱۳

۲- سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۷۷ - ۷۸.

۳- یوسف / ۳۳

وجه دلالت آیه شریفه بر مدعای مزبور، این است که در مجموع، معنای آیه شریفه این است که از زبان حضرت یوسف علیه السلام می‌گوید: پروردگارا! اگر میان زندان و آنچه اینان مرا بدان می‌خوانند، مخیر شوم، زندان را اختیار می‌کنم و از تو درخواست دارم که سوء قصد اینان را از من بگردانی؛ چون اگر تو کید ایشان را از من نگردانی، به سوی آنان میل می‌کنم و در نتیجه، از جاهلان میگردم؛ زیرا اگر من تاکنون شر ایشان را از خود دور کرده‌ام، به وسیله علمی بوده که تو به من تعلیم فرمودی و اگر افاضه خود را از من دریغ فرمایی، من مثل سایر مردم، جاهل می‌شوم.

از این جا استفاده می‌شود که آن نیروی عامه‌ای که حضرت یوسف علیه السلام را از ارتکاب گناه باز داشته است، از سنخ علم می‌باشد. (۱) ج) فرق ملکه تقوا و عدالت و ملکه راسخه در علم، آن است که عدالت و تقوا، ملکه اکتسابی است که مانع از صدور گناه است، نه مانع از داعی گناه و این مانع نیز اغلبی است، نه منع دائمی و کلی، در حالی که ملکه راسخه علم، مانع از داعی گناه و منع آن، دائمی است؛ بنابراین، با وجود چنین علمی، صدور گناه از صاحب آن ممتنع است. (۲) د) لطف بودن عصمت نسبت به خود انبیا و مکلفان، قابل تصویر است، اما لطف بودن «عصمت» برای انبیا، از این جهت است که عصمت، برای تبلیغ دین، مقرب است و تبلیغ دین از وظایف مخصوص پیامبران می‌باشد و هر چیزی که نسبت به ادای تکلیف، مقرب باشد، لطف است. اما لطف بودن عصمت برای مکلفان، از این روست که عصمت در تصدیق انبیا، مقرب است و تصدیق انبیا از تکالیف مکلفان است.

ه) مقصود از عصمت در علم کلام، تنها گناه نکردن نیست، بلکه چیزی بالاتر از آن است؛ یعنی لطف الهی و یا ملکه‌ای نفسانی که عاصم و مانع از گناه و خطا

ص: ۲۳۰

۱- المیزان، ج ۱۱، ص ۱۵۲.

۲- همان، ج ۵، ص ۷۸ - ۷۹.

می شود. بنابراین، کسی که به طور اتفاق یا توان نداشتن بر انجام گناه، گناهی از او سر نزده است، در اصطلاح، معصوم انگاشته نمی شود^(۱).

ج) جبرانگاری عصمت

ممکن است چنین پنداشته شود که عصمت، اختیار را از معصوم سلب نموده، او را مقهور و مجبور بر ترک گناه می کند و در نتیجه، معصوم با ترک گناهایی که هیچ اختیاری از خود در ترک آنها نداشته است، به هیچ رو، ستایش و بزرگواری را سزاوار نخواهد بود.

ولی جبرانگاری عصمت، با حقیقت آن سازش ندارد و اگر به حقیقت عصمت دقت گردد، به روشنی به دست خواهد آمد که عصمت، موجب سلب اختیار نمی شود؛ چه این که علم و ملکه نفسانی که منشأ توان و قدرت نبی صلی الله علیه و اله بر ترک معصیت می گردد، هرگز سبب اجبار او نمی شود؛ چون علم به عواقب گناه و آثار آن، منافی با اختیار نیست. فی المثل در عصمت نسبی که برای افراد عادی محقق می شود، اگر کسی علم دارد که خوردن سم، او را به هلاکت می رساند، این علم باعث سلب قدرت او از شرب سم نمی شود، ولی او به خاطر حفظ سلامت خود، دست به این کار نمی زند.

بنابراین، انجام شرب سم در عصمت عادی و ارتکاب گناه در عصمت حقیقی، هر دو بالذات از فاعل، ممکن است، ولی عاد باطل و محال است صادر نشدن گناه از انبیا همانند صادر نشدن فعل قبیح از خداوند تعالی است؛ چه این که صدور فعل قبیح از خداوند، بالذات ممکن است، ولی از این رو که مخالف حکمت حق است، از حضرتش صادر نمی گردد.

ص: ۲۳۱

۱- عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، ص ۹۱.

در نتیجه، امتناع صدور فعل از انسان برای تحفظ اغراض و غایات، دلیلی بر سلب اختیار و قدرت او نخواهد بود. نبی معصوم با این که به مقتضای قدرت و حریت خود، قادر بر ارتکاب گناه می باشد، نیروی تقوا و علم به آثار و عواقب گناه، او را از ارتکاب آن باز می دارد. او از این جهت، مانند پدر مهربانی است که اگر تمام ثروت و ذخایر و ریاست زمین را به او بدهند، اقدام به کشتن فرزندش نمیکند؛ با این که توان کشتن او را دارد.

این پاسخ، بنابر آن روی آوردی بود که حقیقت عصمت را از سنخ ملکه علم می دانست، اما طبق دیدگاه کسانی که حقیقت عصمت را لطف می دانند نیز پاسخ شبهه مزبور، روشن است؛ چه این که آنان این قید را در تعاریفشان متذکر شده بودند که آن نیروی عاصمه ای که با لطف الهی به نبی داده شده است، به گونه ای نیست که اختیار را از او سلب کند و او را به سرحد اضطرار و اجبار برساند، بلکه با این که توان ارتکاب معصیت را دارد، با اختیار خود، آن را ترک می کند.

مبدأ ظهور عصمت انبیا

مسأله عصمت انبیا به عنوان یکی از صفات «نبوت»، در آثار کلامی متقدمان و متأخران، مورد بحث قرار گرفته است، اما این که مبدأ پیدایش این اندیشه در میان مسلمانان چه چیزی و از کدام زمان بوده، پرسشی است که پاسخ آن را در تتبع و تفکر در آیات قرآن باید جستجو کرد. بدون شک، بسیاری از علوم اسلامی در پرتو آیات قرآنی و تعقل و تفکر درباره آن به وجود آمده است. اصولاً منشأ پیدایش دانش کلام، به قولی، همان ژرف نگری در کلام خداوند بوده است.

عصمت به مفهوم وسیع آن، قطع نظر از موصوف، مسأله ای است که قرآن کریم نظر انسانها را به آن توجه داده و در واقع، ظهور این مسأله، برآیند تعمق در آیات

قرآن بوده است؟ آیاتی که خداوند، فرشتگانش را به وصف «معصوم» توصیف میکند؛ همانند آیه شریفه: «... عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ
غِلَاطٌ شِدَادٌ لَمَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مِمَّا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مِمَّا يُؤْمَرُونَ»^(۱)؛ آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده اند که خشن و
سختگیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی کنند و آنچه را فرمان داده شده اند (به طور کامل) اجرا می نمایند.

و اما این احتمال که علمای یهود و نصارا آغازگر بحث عصمت بوده اند، پنداری . دور از واقعیت است؛ چه این که با اندک
توجهی به آثار آنان، در می یابیم که آنها قبیحترین گناهان را به انبیای خود نسبت داده اند.

نظر بعضی از مستشرقان غربی این است که مبدأ پیدایش بحث عصمت، از تطور و تحول «کلام» در نزد شیعه می باشد و
شیعیان، نخستین کسانی اند که به این . مبحث پرداخته اند.^(۲) نادرستی این سخن از مطالب گذشته آشکار می شود.

اقسام عصمت

عصمت پیامبران در سه حوزه مختلف قابل بررسی است الف) عصمت از ارتکاب گناه و فرو نهادن طاعت. گناه عبارت است
از هر عملی که مایه هتک حرمت عبودیت باشد و نسبت به مولویت مولا مخالفت شمرده شود. به سخن دیگر، گناه، فعل و
قولی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد. بنابراین، معصوم کسی است که با اراده و قصد، گناهی را مرتکب
نشود و هیچ طاعتی را فرو نهد.

ب) عصمت از خطا و فراموشی در دریافت ابلاغ وحی؛ یعنی معصوم کسی

ص: ۲۳۳

۱- تحریم / ۶

۲- جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۱۵۴.

است که علاوه بر ترک گناه، از خطا و اشتباه در دو امر مزبور نیز پیراسته باشد.

عصمت نوع نخست، عصمت در مقام عمل است، ولی عصمت نوع دوم، اعم از عمل و غیر آن است؛ یعنی شامل ادراک و تشخیص هم می شود؛ چون معصوم نوع دوم، کسی است که هم درست می فهمد، هم درست بیان می کند و هم درست عمل می کند.

ج) عصمت از فراموشی و خطا در امور عادی و شخصی که به حوزه دریافت و تبلیغ دین ارتباط پیدا نمی کند. .

آنچه از این سه قسم، مورد بحث و اختلاف است، دو قسم نخست می باشد، اما قسم سوم عصمت را بسیاری از متکلمان امامیه و غیر امامیه، برای انبیا لازم نمی دانند.

دیدگاه متکلمان در حدود عصمت انبیا از گناه

اشاره

اموری که پیامبران از آن پیراسته اند، یا کفر است یا معاصی دیگر. و معصیت، به نوبه خود یا کبیره است یا صغیره. گناه صغیره یا حاکی از دنائت طبع فاعل و موجب نفرت جامعه است و یا چنین نیست و در هر حال، ارتکاب به گناه، یا عمدی است و یا سهوی و در تمام موارد ذکر شده، پیراسته بودن پیامبران از این امور، یا در زمان پیش از بعثت مطرح می گردد یا بعد از آن.

احدی از دانشوران علم کلام، کفر را بر پیام آوران خداوند روا نمی دانند و همگان ساحت پیامبران را از آن پیراسته دانسته اند و اگر گروهی از مسلمانان به نام «ازارقه» یا «حشویه»، کفر را بر پیامبران تجویز کرده اند، مقصود، «کفر» به معنای انکار خالق و شرک و امثال آن نیست، بلکه مقصود، تجویز معصیت است و علت این که آن را کفر نامیده اند، این است که، در مکتب آنان هر نوع گناه کبیره، کفر است و گناهکار، کافر خوانده می شود. اما درباره سایر گناهان، متکلمان دیدگاههای

متعددی ابراز داشته اند که به عمدترین آنها در ذیل اشاره می شود:

الف) دیدگاه اشاعره:

اشاره

این جماعت، صدور گناه کبیره در زمان بعد از بعثت را هرگز از انبیا روا نمی انگارند؛ خواه عمدی باشد یا سهوی. همچنان که صدور عمدی گناه صغیره را نیز روا ندانسته اند، ولی صدور سهوی گناه صغیره را روا پنداشته اند. جز امام الحرمین که حتی صدور عمدی گناه صغیره را نیز روا انگاشته است. اما در زمان پیش از بعثت، صدور گناهی غیر از کفر را از انبیا روا شمرده اند. (۱)

نقد دیدگاه اشاعره:

سخن اشاعره در تجویز صدور معصیت پیش از زمان بعثت و صدور سهوی گناه از انبیا علیهم السلام سبب کاهش درجه اطمینان از آنان می گردد و این امر به نوبه خود، منجر به نقض غرض از ارسال آنان خواهد شد؛ زیرا هنگامی که مکلف گناهان کبیره پیش از بعثت انبیا و نیز صدور سهوی گناهان را از آنها مشاهده می کند، اطمینان و آرامش خاطر وی از انبیا کاهش می یابد و در نتیجه، به پیام و سخن آنها اعتماد نمی کند و از پذیرش آن سرباز می زند.

ب) دیدگاه معتزله:

برخی از اهل اعتزال؛ همانند ابوعلی جبائی، ارتکاب کبیره را قبل از بعثت، بر انبیا

ص: ۲۳۵

۱- سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۱.

روا انگاشته اند، ولی برخی دیگر از آنها؛ مانند قاضی عبدالجبار، ارتکاب کبیره را بر انبیا جایز نمی دانند؛ خواه بعد از بعثت باشد یا پیش از آن. ولی ارتکاب گناهان صغیره را در صورتی که نفرت آور نباشد، روا می انگارند و می گویند: ارتکاب گناهان کوچک که نفرت آور نیست، تنها سبب کم شدن پاداش می گردد و کم شدن پاداش، هیچ آسیبی بر صدق رسالت و پذیرش انبیا نمی رساند. (۱) نقد دیدگاه معتزله:

مستمسک این جماعت برای دیدگاه مزبور، این است که ارتکاب گناه صغیره غیر منفره، تنها سبب کم شدن پاداش می گردد و کاستی پاداش، هیچ آسیبی به صدق گفتار پیامبران و تصدیق سخن آنان نمی رساند و اگر پیراسته بودن انبیا علیهم السلام را از این نوع گناهان، واجب بدانیم، باید ترک مستحبات را نیز از آنان روا ندانیم؛ چه این که ترک مستحبات نیز تنها سبب کم شدن پاداش می شود. (۲) شیخ الطائفه دلیل آنان را از سه منظر مورد اشکال قرار داده است:

۱. گناهان صغیره، اگر چه اثرش کم کردن پاداش باشد، گناه و قبیح است و ارتکاب هر گناهی استحقاق مذمت و کیفر را در پی دارد. بنابراین، این نوع از گناه، همانند سایر گناهان، بر انبیا علیهم السلام روا نیست.

۲. روا شمردن صدور گناهان صغیره غیر منقره از انبیا، مستلزم این است که صدور گناهان کبیره را پیش از بعثت از آنان جایز بدانیم و حال آن که معتزله صدور گناهان کبیره را از انبیا به طور مطلق روا نمی دانند. وجه ملازمه مزبور این است که همانگونه که گناهان صغیره غیر منقره از دید آنان جز کاستن پاداش، اثر دیگری ندارد، گناهان کبیره پیش از بعثت نیز تنها همین اثر را دارد و نه بیشتر؛ زیرا گناهان

ص: ۲۳۶

۱- قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۷۳.

۲- همان، ص ۵۷۵.

پیش از بعثت، با توبه و تحمل مسؤولیت سنگین رسالت، از میان می رود. پس اگر ملاک تجویز گناه صغیره غیر منقره، تنها کم کردن پاداش است، این ملاک در گناهان کبیره پیش از بعثت نیز موجود است و باید گناهان کبیره پیش از بعثت نیز جایز باشد.

۳. اصولاً این گفته معتزله که اثر گناهان صغیره غیر منقره، تنها کم کردن پاداش است و آن را با ترک کردن مستحبات مقایسه می کنند، سخن ناصواب و مقایسه ای نادرست است؛ زیرا ترک کردن مستحبات، پاداش ثابتی را از میان نمی برد و نابود نمی کند، ولی ارتکاب گناه صغیره، طبق نظر قائلان به «تحابط»، می تواند پاداش را نابود کند. بنابراین، ترک مستحبات سبب سقوط از مرتبه عالی نیست، بخلاف ارتکاب صغیره منقره که موجب سقوط از مراتب عالی است؛ چه این که با نابود شدن پاداش کسی، از منزلت و مرتبه او کاسته می شود و کاستی مرتبه انبیا همانند عزل آنها، هرگز جایز نیست. (۱)

ج) دیدگاه امامیه:

امامیه صدور هیچ گناهی را از انبیا روا نمی انگارند؛ چه پیش از بعثت باشد یا بعد از آن؛ خواه کبیره باشد یا صغیره و صدور، عمدی باشد یا سهوی و از ابتدای عمر تا انتهای عمر، هیچ گناهی از آنان سر نمی زند. (۲)

د) دیدگاه شیخ طوسی:

شیخ الطائفه همانند مشهور امامیه، پیراسته بودن انبیا را از جمیع گناهان و قبایح،

ص: ۲۳۷

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲۲.

۲- شریف مرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۲۷؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۲۵؛ مقداد سیوری حلی، لوامع الالهیه، ص ۱۷۱.

واجب می داند؛ چه گناه صغیره باشد یا کبیره و خواه پیش از نبوت باشد یا بعد از آن و عمدی باشد یا سهوی..

و يجب ان يكون النبي معصومه من القبائح، صغیرها و کبیرها، قبل النبوه و بعدها، علی طریق العمد و النسیان و علی کل حال. (۱) پیش از این که به استدلال شیخ برای عصمت انبیا پردازیم، لازم است تقسیم بندی وی را درباره اموری که انبیا علیهم السلام از آن باید پیراسته باشند (متعلق عصمت)، یادآور شویم.

شیخ الطائفه متعلق عصمت را در سه حوزه تقسیم نموده است: .

الف) عصمت انبیا علیهم السلام از کذب در امور غیر از امر رسالت و سایر گناهان.

ب) پیراسته بودن انبیاء علیهم السلام از کذب در امر رسالت.

ج) پاکی انبیا علیهم السلام از خطا و اشتباه در امر رسالت.

دلایل عصمت انبیا

دلیل عصمت انبیا از کذب در غیر وحی و سایر گناهان

استدلال شیخ برای این مرتبه از عصمت، این است که سر زدن دروغ و هر عمل قبیح دیگری سبب تنفر از پذیرش سخن انبیا می گردد و بر خداوند روا نیست که چنین پیامبری را که مردم از او دوری می ورزند، برگزیند و مردمان را وادار به پیروی از او بکند و به همین دلیل است که خداوند پیامبران را از خوی بد و بیماریهای نفرت آور دور نگه داشته است.

ص: ۲۳۸

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۰.

شیخ تأکید می‌ورزد که مردم گریزی گناه، سر زدن تمام گناهان را از نبی مسدود می‌کند؛ زیرا مردم نسبت به کسی که هرگز کار قبیحی از او سر نزده و نمی‌زند، آرامش خاطر بیشتری دارند و به او زودتر گرایش می‌یابند و گفته‌های او را بهتر می‌پذیرند. (۱)

دلیل عصمت انبیا از کذب در وحی

پایه استدلال شیخ در این دلیل، معجزه است. او اذعان می‌کند که اجرای معجزات، انبیا را از رساندن پیام دروغ باز می‌دارد؛ زیرا: □ اولاً، اجرای معجزات به دست انبیا، خود مصدق دعوت آنان است؛ چون اگر خداوند آنها را در دعوتشان تصدیق نمی‌کرد، معجزه را از آنان منع می‌کرد.

ثانیه، تصدیق دعوت انبیا، تصدیق راستگویی و استواری گفته آنان است.

پس اجرای معجزات به دست انبیا، تصدیق راستگویی آنهاست و انبیا باید در تبلیغ دین، راستگو و پیراسته از کذب باشند، و گرنه مستلزم این است که خداوند، کاذب را تصدیق کند و تصدیق کاذب، قبیح و صدور فعل قبیح از حق تعالی محال است. (۲)

دلیل عصمت انبیا از خطا و اشتباه در امر رسالت

دلیل شیخ برای این مرتبه از عصمت، این است که خطا و اشتباه در امر تبلیغ دین و رساندن آنچه نبی برای تبلیغ آن به پیامبری برگزیده شده، مستلزم نقض غرض است؛ زیرا غرض از آمدن نبی این است که مردم به آنچه او حامل آن و مأمور به تبلیغ آن است، دست یابند و اگر مردم بدانند که او پیام را به خوبی نمی‌رساند و در

ص: ۲۳۹

۱- همان؛ تمهید الاصول، ص ۳۲۱.

۲- همان

اخذ و یا تبلیغ آن اشتباه و خطا می کند، غرض از ارسال او نقض می شود و نقض غرض از حکیم، محال است.

تفاوت تکالیف شخصی انبیا و تکالیف مربوط به وحی

شیخ الطائفه در مقام فرق این دو سنخ از تکالیف انبیا می گوید: سود و زیان تکالیف شخصی انبیا، به عهده خود انبیاست، ولی اگر تکلیف مربوط به امر رسالت، خوب انجام نشود، زیان آن متوجه مردم می شود و در نتیجه، این مردمنده که از نادرستی تبلیغ آنان آسیب می بینند^(۱).

دیدگاه شیخ در پیراسته بودن انبیا از خطا و اشتباه در امور عادی

چنان که گذشت، شیخ طوسی سهو و نسیانی را که مربوط به دریافت و تبلیغ دین است، بر انبیا علیهم السلام روا نمی داند، ولی سهو و نسیان در امور عادی را در صورتی که به کمال عقل، خللی وارد نسازد، بر انبیا علیهم السلام روا می داند و آن را مخل غرض و آسیبی بر ساحت مقدس رسالت نمی داند.

وی در وجه این مدعا می گوید:

چگونه سهو و نسیان در امور عادی بر انبیا جایز نباشد و حال آن که مریضی خواب و بیهوشی بر آنان عارض می شود و خواب، نوعی از فراموشی است و نیز آنان در متصرفاتشان و امور گذشته مربوط به خودشان چیزهایی را فراموش میکنند^(۲).

ص: ۲۴۰

۱- همان

۲- شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۱۶۵ - ۱۶۶.

استناد غیر معصوم انگاشتن انبیا به ظواهر و پاسخ شیخ

شیخ در رد این احتمال که ممکن است برای غیر معصوم انگاشتن انبیا به ظواهر آیات قرآن؛ همچون آیه شریفه «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»^(۱)؛ آدم پروردگارش را نافرمانی کرد، و از پاداش او محروم شد استدلال شود، می گوید: ظواهر، مبتنی بر ادله عقلی است، نه این که ادله عقلی مبتنی بر ظواهر باشد و هنگامی که با دلیل عقلی ثابت کردیم که صدور قبیح و گناه از انبیا جایز نیست، آیاتی که ظاهر آنها غیر از این است تأویل می شود؛ هر چند که بیشتر این آیات، بر خلاف آنچه از عقل به دست آمد، ظهوری ندارد..

وی در تفسیر آیه مبارکه ذکر شده می گوید:

خداوند در این آیه، از آدم و حوا خبر داده است که از درختی که منع شده بودند، خورده اند. رأی ما نسبت به نهی مذکور این است که این نهی، تنزیهی و کراهتی بوده، بلکه بهتر است که بگوییم نهی به نحو استحباب بوده است، نه نهی تحریمی؛ چه این که هیچ چیزی حرام نیست مگر این که در آن، قبحی باشد و ما با دلیل عقلی ثابت کردیم که صدور هیچ عمل قبیحی از انبیا جایز نیست.^(۲)

نظر شیخ در عصمت امام و ادله آن

مسأله وجوب عصمت امام، از مسائل اختلافی میان شیعه و سنی است. اهل سنت

ص: ۲۴۱

۱- طه / ۱۲۱

۲- شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۱۷.

بر عدم لزوم عصمت امام اتفاق دارند.^(۱) در مقابل، تمام دانشوران شیعی بر ضرورت عصمت امام متفق القولند.

شیخ الطائفه در آغاز این بحث صفات امام را به دو قسم تقسیم نموده است:

الف) صفاتی که عقل، وجود آن را برای امام ضروری می داند.

ب) صفاتی که شرع، متصف بودن امام را بدان واجب می داند (مانند افضل و اعلم بودن و حافظ بودن شریعت).^(۲) وی صفت «عصمت» را از صفات دسته نخست می داند. استدلال شیخ برای ضرورت و لزوم عصمت امام، مبتنی بر دو مقدمه ذیل می باشد:

الف) وجوب نصب امام، عقلی است، نه شرعی.

ب) سبب نیازمندی «امت» به «امام»، جایز الخطا بودن امت است، نه اقامه حدود و برپا داشتن نماز جمعه و عیدین و امثال آن.

اما اثبات مطلب نخست، این گونه است که نصب امام از جانب خداوند، لطف است؛ زیرا بدون تردید، حضور امام در جامعه اسلامی سبب کاهش فساد و افزایش صلاح می گردد و زمینه را برای روی آوردن مردمان به اطاعت الهی و دوری از قبایح و گناه، بهتر و بیشتر فراهم می کند و از سوی دیگر، به حکم خرد، لطف بر خداوند واجب است. از این جا روشن شد که وجوب نصب امام، عقلی است؛ چون از راه قاعده لطف که یک قاعده عقلی است، به دست آمد.

اما شیخ برای اثبات این مطلب که سبب نیازمندی به امام، جایز الخطا بودن مردمان است، نه وجوه مزبور، به امور زیر تمسک جسته است:

۱. اگر سبب نیازمندی به امام، اقامه حدود و برپاداشتن نماز جمعه و عیدین و اموری از این دست باشد، لازم می آید که حاجت به امام، شرعی باشد؛ زیرا طریق تمام امور یاد شده، شرع است و حال آن که ثابت شد نیازمندی به امام، عقلی است.

ص: ۲۴۲

۱- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۹.

۲- برای توضیح این دسته از صفات امام، ر.ک: اندیشه های کلامی شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۹۷.

بنابراین، سبب نیازمندی به امام، جایز الخطا بودن امت است، نه امور مزبور.

۲. امور یاد شده، با عذرهایی چون مریضی و ناتوانی، ساقط می شود، ولی نیازمندی به امام، هیچ وقت از میان نمی رود؛ پس سبب احتیاج به امام، جایز الخطا بودن مردمان است، نه امور یاد شده.

۳. ژرف نگری در این مطلب که نصب امام، یک ضرورت است، ما را در یافتن سبب نیازمندی به او نیز کمک می کند و در واقع، علم به ضرورت نصب امام، همراه و ملازم با سبب حاجت به اوست؛ زیرا نصب امام، لطف است؛ چه این که سبب دوری از معاصی و قبیح و انجام اطاعت خداوند است و معاصی، تنها از غیر معصوم صادر می شود. از این رو، سبب حاجت به امام، نبودن عصمت در مردم و جایز الخطا بودن آنان است. (۱) (۱) بعد از اثبات این دو مقدمه، استدلال شیخ را بر عصمت امام یاد آور می شویم:

اگر امام، معصوم نباشد، تسلسل لازم می آید و حال آن که تسلسل، ممتنع است.

در مقدمه دوم، با سه دلیل اثبات شد که سبب نیاز امت به امام معصوم نبودن مردم و جایز الخطا بودن آنان است؛ زیرا اگر آنان معصوم باشند، دیگر نیاز به امام نخواهند داشت. حال اگر فرض کنیم که امام، خود جایز الخطا باشد، لازم می آید که به امام دیگری نیازمند باشد و اگر سلسله نیازها به امام معصوم ختم نشود، تسلسل لازم می آید و از آن جا که تسلسل باطل است، باید امام منصوب، معصوم باشد. (۲)

دلیل دیگر بر عمومیت عصمت امام

شیخ در پاسخ به این شبهه که ادله مزبور، تنها عصمت ظاهری امام را ثابت می کند،

ص: ۲۴۳

۱- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۳۵۹؛ الاقتصاد، ص ۳۰۵؛ التبیان، ج ۲، ص ۴۳۱.

۲- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۵۹؛ الاقتصاد، ص ۳۰۵.

اما عصمت باطنی و عصمت پیش از تصدی امامت با ادله پیشین ثابت نمی شود، به دلیل دیگری که در واقع، دلیل مستقل می باشد، اشاره نموده، می گوید:

امام، ولی خداوند بر مردم است و ولی قرار دادن فرد معصیت کاری که در باطن، سزاوار لعن و براءت است، به عنوان امام که مقتضای آن، نهایت تکریم و بزرگواری می باشد، از حکیم، قبیح است. چه این که چنین عملی، سفاهت و بی خردی است که صدور آن از حکیم، محال است. بنابراین، امام باید هم عصمت ظاهری داشته باشد و هم عصمت باطنی. هم در زمان امامت، معصوم از گناه و قبایح باشد و هم پیش از تصدی امامت. (۱)

دلیل نقلی بر عصمت امام

شیخ و سایر بزرگان امامیه برای اثبات عصمت امام، به آیه شریفه «لاینال عهدی الظالمین» (۲) تمسک جسته اند. (۳) استدلال شیخ به آیه شریفه را می توان به صورت ذیل تنظیم نمود:

غیر معصوم، ظالم است؛ زیرا ظلم عبارت است از وضع شیء در غیر موضعش و غیر معصوم، این گونه است؛ چون یا در حق خودش ظالم است یا در حق دیگران و کسی که ظالم است، شایسته امامت نیست. پس غیر معصوم، صلاحیت امام شدن را ندارد. بنابراین، امام باید معصوم باشد. اما دلیل این که غیر معصوم شایسته امامت نیست (اثبات کبری)، این آیه شریفه است که می فرماید:

عهد من به ستم پیشگان نخواهد رسید» و مراد از عهد، عهد امامت است؛ برای این که در صدر آیه به صراحت می فرماید: «إنی جاعلک للناس اماما»؛ من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم.

ص: ۲۴۴

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۶۱.

۲- بقره / ۱۲۴

۳- شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۴۹.

شبهه نخست: بنا بر آنچه در استدلال نخست گفته شد که سبب نیاز به امام، ارتفاع عصمت از مردمان است، لازم می آید که معصوم، احتیاج به امام نداشته باشد و این بر خلاف اجماع است؛ چه این که به اتفاق همه علما، تمام آحاد ملت، و لو کسی که دارای عصمت است، احتیاج به امام دارد.

پاسخ: شیخ در رد این شبهه می گوید: کسی که معصوم است، از این حیث که امام در حق او نسبت به ارتفاع قبایح، لطف است، نیاز به امام ندارد، بلکه سبب نیاز چنین فردی به امام، فرا گرفتن معلومات و حقایق دینی و اموری از این دست، از امام می باشد.

شبهه دوم: ما عصمت امام را لازم نمی دانیم، در عوض، «امت» را به جای آن، معصوم می انگاریم و هرگاه امام خطا کند، امت، او را در خطایش رهنمون می شوند.

پاسخ: ما در سخنان پیشین ثابت کردیم که علت نیاز به امام، وقوع خطا نیست، بلکه جایز الخطا بودن مردمان است و اگر گفته شود که هر آنچه بر امت جایز است، بر امام هم رواست، لازم می آید که خود امام هم نیازمند به امام دیگر باشد که بطلان آن روشن شد.

افزون بر این، اگر امت، امام را در خطایی که از او سر می زند رهنمون باشد، این پیامد فاسدی را در پی دارد که در این فرض، امت، خود امام است و پیروی از آنان بر امام، واجب خواهد بود و این سخن به اتفاق، باطل است؛ زیرا هیچ کس اطاعت امام از امت را واجب نمی داند، بلکه این رعیت و امت است که اطاعت از امام بر آنان واجب و تمرد از فرمان امام بر آنان حرام است. (۱)

ص: ۲۴۵

احمد سعید کریمی

پیشگفتار

اندیشه ظهور منجی بزرگ جهانی، پیروزی نهایی حق علیه باطل، گسترش جهانی دین الهی و بالاخره، استقرار کامل و همه جانبه ارزشهای انسانی، اندیشه دیرینه ای است که در تمام کیشهای آسمانی و ادیان توحیدی، از سده های پیش از ظهور اسلام مطرح بوده و در کتابهای پیامبران پیشین، بدان تصریح یا اشاره شده است.

اسلام که آخرین و کاملترین دین الهی است، برای مسأله منجی موعود اهمیت خاصی قائل بوده و بیشتر از ادیان دیگر، آن را تبیین و تشریح کرده است.

ریشه این طرز تفکر در اسلام، اولاً قرآن مجید است؛ زیرا قرآن با صراحت و قاطعیت تمام، پیروزی نهایی صالحان و متقیان بر ستمکاران و جباران و آینده درخشان و سعادت‌مندانه بشریت را نوید می دهد (۱) و ثانیاً، فرمایشات نبی اکرم صلی الله علیه و اله است. پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله چنان که با تواتر از آن حضرت منقول است. از همان ابتدا

ص: ۲۴۷

۱- «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (۱۰۵)» انبیاء / ۱۰۵

از هر فرصتی برای تبیین و ترویج این اندیشه تابناک و مبارک، استفاده نموده و ظهور مهدی موعود را با ذکر نام و نسب او به مردم وعده داده است و انتظار کشیدن ظهور آن حضرت را از بهترین عبادات معرفی می نمودند.^(۱) پس از ایشان، امامان معصوم شیعه نیز هر کدام در عصر خویش، مروج این طرز تفکر بوده اند. البته این اندیشه اختصاص به شیعه ندارد، بلکه سایر مذاهب اسلامی نیز کم و بیش بر آن اتفاق دارند.

یکی از طلایه داران وادی تفکر و خردورزی تاریخ اندیشه کلامی جهان اسلام، شیخ طوسی، معروف به شیخ الطائفه است. او از جمله کسانی است که بیش از دیگران حق مطلب را ادا نموده است. او در جای جای آثار گرانسنگش از مسأله انتظار و غیبت مهدی موعود علیه السلام یاد نموده و در کتاب شریف الغیبه به طور مبسوط آن را مورد بررسی قرار داده است. نوشتار حاضر، چکیده نظرات مرحوم شیخ درباره مسأله مهدی موعود است که با استفاده از آثار به یادگار مانده وی، تهیه و تنظیم شده است.

از بهترین کتابهایی که در رابطه با غیبت نوشته شده است، کتاب شیخ طوسی می باشد. کتابهای قبل از ایشان، بیشتر جنبه روایتی داشته است و بحث استدلالی در آن کمتر دیده می شود، ولی در کتاب ایشان، با توجه به آیات و روایات، براهین عقلی برای استدلال در وجود حضرت، به نحو وافی صورت گرفته است و اکثر شبهات مخالفان را که حتی تا زمان حاضر نیز همان شبهات مطرح می باشد، به خوبی دفع نموده است و جای هیچ گونه شک و تردیدی درباره وجود آن امام علیه السلام باقی نگذاشته است.

این کتاب را شیخ بنا به درخواست یکی از دوستانش به نام «ابن براج» تألیف نموده است و در سال ۴۴۷ ه.ق. در سن ۶۲ سالگی آن را به رشته تحریر درآورده است.

ص: ۲۴۸

۱- «قال رسول الله: افضل العباده انتظار الفرج، افضل اعمال امتی، انتظار الفرج» (تحف العقول، ص ۳۷).

شیخ طوسی برای اثبات غیبت، به دو طریق زیر استدلال می کند:

۱. بعد از اثبات این که امامت در هر حال، لازم و ضروری است و مردم به دلیل معصوم نبودنشان، همیشه نیازمند رهبرند و رهبر باید دارای عصمت قطعی باشد، می گوییم: چنین رهبری، از دو حال بیرون نیست: یا ظاهر است و یا غایب. اما ظاهر نیست، چون می دانیم در میان کسانی که ظاهرند و درباره آنها ادعای امامت شده است، معصوم وجود ندارد؛ پس امام معصوم، غایب است. اکنون باید دید که آن رهبر معصوم کیست؟ در این جا نیز دو احتمال هست: یا او همان است که فرقه های همچون کیسانیه، ناووسیه و... ادعا می کنند و یا حجه بن الحسن علیه السلام است و از آن جا که عقاید فرقه های یاد شده در این مسأله به ادله ای که خواهد آمد) باطل است، پس نتیجه می گیریم که آن امام معصوم غایب، حجه بن الحسن علیه السلام است. (۱) ۲. بحث درباره غیبت حجه بن الحسن علیه السلام فرع بر ثبوت امامت آن حضرت است. بنابراین، مخالفان یا امامت آن حضرت را قبول دارند و از سبب غیبت ایشان می پرسند که باید به آنها پاسخ داده شود و یا اصلاً امامت آن حضرت را قبول ندارند که در این صورت، سؤال از غیبت ایشان معنی ندارد و نزاع در اصل امامت خواهد بود. (۲) از این رو، شیخ اله نخست به اجمال به اثبات امامت و ابطال عقاید دیگران می پردازد و سپس به سبب غیبت آن حضرت اشاره می کند.

اثبات امامت شیخ طوسی در این باره می فرماید: همیشه باید امامی در میان مردم باشد؛ چون

ص: ۲۴۹

۱- محمد بن حسن طوسی، الغیبه، ص ۳.

۲- همان.

مردم مکلف به تکالیف شرعی هستند و از خطا و اشتباه مصون نمی باشند و باید امام معصومی در بین آنها باشد و حق نیز از میان امت اسلامی خارج نمی باشد.

درباره اعتقاد به مسأله امامت، مسلمانان چند گروه هستند:

۱. عده ای قائلند که امامی در میان مردم وجود ندارد.

۲. برخی، افرادی را امام می دانند که معصوم نیستند.

۳. عده ای معتقد به امامت افرادی هستند که از دنیا رفته اند: کیسانیه (قائل به امامت محمد بن حنفیه)، ناووسیه (قائل به امامت حضرت صادق علیه السلام، واقفیه (قائلند که امام کاظم علیه السلام زنده است و با بطلان این اقوال، قول حق ثابت می گردد).

رهبری امام بر امت، لطفی از جانب خداوند می باشد و از واجبات عقلی است.

شیخ در تمهید الأصول در این باره می فرماید:

وجود امام، لطف است؛ گرچه مستور باشد. کسی که در آنچه می داند، دقت و اندیشه نمیکنند تا معرفت الهی را به دست بیاورد، پس آن لطفی که در شناخت خداوند است، برای این فرد به دست نیامده است، ولی این امر باعث نمی شود که تکلیف از او برداشته شود؛ چون خود او کوتاهی نموده است و تساهل از جانب خودش می باشد. به همین گونه، این وجه در مسأله غیبت امام عصر علیه السلام نیز مطرح است که تکلیف برداشته نمی شود و همچنان باقی خواهد بود. (۱) بعد از این که اثبات شد وجود امام لطف است، این بحث پیش می آید که چرا امام، مبسوط الید نیست؟ در جواب می فرمایند: این مبسوط الید نبودن، از جانب خود مردم است و به مسأله وجود امام که لطف است، ضرر نمی زند. همانند این است که بگویند کافری که معرفت به خداوند ندارد، تکلیف او قبیح است؛ چون معرفت که لطف است، برای او تحقق نیافته است. همانگونه که دوری کافر از معرفت خداوند، از طرف خود او می باشد؛ چون خداوند او را به سوی معرفت

ص: ۲۵۰

خویش راهنمایی کرده است و او نیز قدرت این شناخت را دارد و اگر خودش به دنبال آن نرود، تقصیر از جانب خودش است؛ عین همین مطلب درباره غیبت حضرت مهدی علیه السلام صادق است. وجود حضرت در همه حال (غیبت و ظهور) لطف می باشد و در زمان غیبت نیز امام وجود دارد. مبسوط الید نبودن ایشان، از جانب مردم است و این که در حال غیبت دست او از تصرف در کارها بسته است، تقصیر مکلفین می باشد و مردم به خود ضرر زده اند.

در این باره در کتاب تلخیص الشانی می فرمایند: انتفاع مردم از امام به واسطه سه امر، کامل می گردد ۱. فعل خداوند (به وجود آوردن امام، تمکین او به علوم و وسایل برای برپایی آنچه به او تفویض شده و نص بر امامت او) که همه از جانب حق صورت گرفته است.

۲. فعل امام و آنچه مربوط به امام علیه السلام است که قبول این تکلیف و آماده کردن خودش برای برپایی آن باشد و این امور نیز از طرف امام ایجاد شده است.

۳. وظایفی که از جانب ماست (از بین بردن موانع برای تمکین امام علیه السلام، اطاعت و انقیاد از او و...) که ما در این اوامر کوتاهی نموده ایم و مقصر محرومیت از دیدار امام، خود ما می باشیم. (۱) ایشان در جواب کسانی که می گویند: چه اشکالی دارد که خداوند امام را در آینده به وجود بیاورد، می فرماید:

اگر خداوند حضرت را به وجود نمی آورد، عدم لطف به حق تعالی برگشت می نمود و دیگر تکلیف، مورد نداشت و تا امامی وجود نداشته باشد، اقدام به امر امامت مفهوم ندارد؛ چون ما در همه حال تکلیف داریم. پس باید امامی وجود داشته باشد تا ما قصد پیروی از او را در همه اوقات داشته باشیم.

ص: ۲۵۱

۱- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۸۰؛ الغیبه، ص ۱۱؛ الرسائل العشر، «مسائل کلامیه» □ ص ۹۹، مسأله ۳۱: «لا یکون من قبل الله تعالی لأنه عدل حکیم لایفعل قبیحه و لایخل بواجب، و لا من قبله، لانه معصوم فلا یخل بواجب بل من کثره العدو و قله الناصر.»

اثبات عصمت امام علیه السلام

احتیاج ما به وجود امام به خاطر این است که ما معصوم نیستیم و اگر امام هم معصوم نباشد، او نیز مانند دیگران، محتاج به امام معصوم دیگری می شود و تسلسل پیش می آید. هر کس که اعتقاد به مسأله عصمت داشته باشد، یقین دارد که حضرت مهدی علیه السلام امام اوست و کسی نیست که عصمت امام را قبول داشته باشد، ولی امامت ایشان را پذیرا نباشد، بجز گروههایی همانند کیسانیه، ناووسیه و واقفیه که وقتی ما آرای آنها را فاسد و باطل نمودیم، امامت آن حضرت ثابت می شود.

رد عقیده کیسانیه (قائل به امامت محمد بن حنفیه):

اگر او امام معصوم می بود، باید نص صریحی در تأیید او می رسید و دادن پرچم به دست او در جنگ جمل، دلیلی بر عصمت و امامت او نمی باشد. کیسانیه هم ادعایی بر نص ندارند و همچنین محمد حنفیه فوت کرده و این فرقه نیز منقرض شده است.

رد قول ناووسیه (قائل به حیات امام صادق علیه السلام و مهدی موعود بودن او):

ما یقین به شهادت حضرت صادق داریم، همانگونه که به شهادت پدر و اجدادش و رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه واله یقین داریم و اگر در این مسأله اختلاف جایز باشد، دیگر هیچ قول ثابتی باقی نمی ماند و در هر موردی جایز است که شبهه ای وارد نمود.

رد قول واقفیه (قائل به حیات و امامت حضرت موسی کاظم علیه السلام):

وفات حضرت به قدری مشهور است که هیچ یک از امامان علیهم السلام به آن اندازه شهرت نیافته بود و هارون برای تبرئه خود، جنازه آن حضرت را بر سر پل بغداد قرار داده بود و منادی صدا می زد که ایشان به مرگ طبیعی رحلت نموده است. اگر کسی در این مسأله مخالفت نماید، انکار بدیهیات نموده است. همچنین امام موسی کاظم علیه السلام به فرزند گرامی خود به امام رضا علیه السلام - وصیت نمود و امر امامت را به ایشان محول کرده اند.

رد سایر فرقه ها:

فرقه محمدیه که قائل به امامت سید محمد - پسر امام علی النقی علیه السلام - هستند، فرقه فطحیه که اعتقاد به امامت عبدالله - پسر امام جعفر صادق علیه السلام - دارند و عده ای نیز قائلند که حضرت ولی عصر علیه السلام هنوز متولد نشده است و گروهی دیگر که می گویند امام حسن عسکری علیه السلام رحلت نموده، ولی بعدا زنده می شود. عده ای امامت امام حسن عسکری علیه السلام را قبول دارند، ولی می گویند: ولادت فرزند او برای ما مسلم نشده است؛ عقیده همه این گروهها به دلایل زیر باطل است:

۱. پیروان این عقاید، همه منقرض شده اند.

۲. سید محمد - پسر امام علی النقی علیه السلام . در زمان حیات پدر گرامی اش وفات نمود.

۳. قول افرادی که معتقدند امام حسن عسکری علیه السلام دارای فرزند نبوده است، از این لحاظ باطل است که هیچ زمان، زمین از وجود امام خالی نمی ماند. علاوه بر این که ولادت حضرت صاحب الزمان علیه السلام معروف و مشهور است و از نظر عقلی و

ص: ۲۵۳

شرعی، هیچ وقت جهان از وجود حجت الهی خالی نمی باشد و ما اخبار فراوانی بر ولادت حضرت قائم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) داریم...

۴. بطلان قول افرادی که می گفتند امام حسن عسکری علیه السلام دوباره زنده می شود نیز همان دلیلی است که گفتیم؛ یعنی همیشه باید در زمین، حجت حق وجود داشته باشد.

۵. در رد فرقه های دیگر باید بگوییم که امام باید معصوم باشد و از (عبدالله افطح و جعفر کذاب و...) اعمال منافی با عصمت سرزده است.

با ابطال این اقوال، ثابت می شود که هم اکنون، امامت بر عهده حضرت مهدی علیه السلام است و اگر بجز این هم جایز نباشد، دیگر حق در امت اسلامی نخواهد بود؛ پس امام غائب علیه السلام معصوم است.

ما این مطلب را اجمالا می دانیم و همچون موارد دیگری که علم تفصیلی به آن نداریم، میگوییم: چون خداوند حکیم است و جایز نیست که کاری بر خلاف حکمت انجام دهد، پس این امور نیز دارای حکمتی است که به تفصیل برای ما مشخص نیست و درباره وجود مقدس حضرت نیز همین توضیح صدق می نماید که غیبت آن حضرت دارای حکمتی است؛ گرچه ما آن را به تفصیل نمی دانیم. (۱)

غیبت، لطف است و امام، حافظ دین

اگر اشکال شود که چرا خداوند از آزار رساندن مردم نسبت به حضرت جلوگیری نکرد تا ایشان مجبور به غیبت نشوند، در جواب می گوییم: این که خداوند بین مردم و امام فاصله بیندازد تا از ظلم به او و نافرمانی اش ناتوان شوند، این نوع از جلوگیری

ص: ۲۵۴

۱- تمهید الاصول، فصل فی الغیبه؛ تلخیص الشافی، فصل فی امامه صاحب الزمان علیه السلام، ج ۴، ص ۲۰۹؛ الاقتصاد، ص

با تکلیف، قابل جمع نیست و از خداوند حکیم هم صادر نمی شود. این مسأله درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله هم بود که در شعب ابوطالب و گاهی در غار ثور پنهان می شدند تا از جان خود محافظت کنند و آزاری از طرف مشرکان به ایشان نرسد و این امر نیز قبل از ابلاغ رسالت و هجرت بود که همه تکالیف واجب را برای مردم بیان نفرموده بودند. پس دیگر این اشکال بر امام عصر علیه السلام وارد نخواهد بود که ایشان قبل از بیان دستورات، غیبت نموده اند. .

به هر حال، غیبت امام هم لطف است؛^(۱) چون هنگامی که دوستان امام انتظار دارند هر لحظه امامشان ظهور کند، از امر و نهی او می ترسند و از انجام بدیها فاصله می گیرند و بسیاری از واجبات را انجام می دهند؛ همانند این که امام در شهر دیگری حضور داشته باشد. حتی در حال غیبت، این مسأله روشتر است؛ چون احتمال می دهند که امام در نزدیکی آنها باشد و اعمال ایشان را مشاهده فرماید.

وجود امام علیه السلام از ناحیه دیگری هم لطف است و آن این که دوستان حضرت، اعتماد و یقین دارند که به واسطه ایشان، تمامی احکام دین موجود می باشد و چیزی از آنها پوشیده نمانده است. اگر وجود امام نبود، چنین اعتمادی نیز وجود نداشت.

ضرورت وجود امام

بیشتر منکران حضرت، این اشکال را مطرح می کنند که چه عیبی دارد که امام بعد به دنیا بیاید و یا این که در آسمانها باشد و یا طرح این اشکالات برمی گردد به این مسأله که ضرورت وجود امام علیه السلام و مقام و منزلت او را درک نکرده اند و امام را همانند یک فرد عادی می دانند که فقط معارف را بیان می نماید و حال آن که در

ص: ۲۵۵

روایات ما مقام و منزلت امام از همه مراتب هستی بالاتر است و کل نظام هستی، بستگی به وجود او دارد. اگر یک لحظه عالم از وجود حجت الهی خالی باشد، دیگر بقایی برای آن متصور نیست: «لو خلت الارض طرفه عین من حجه لساخت بأهلها» (۱) و هیچ گاه خداوند بندگان خویش را بدون حجت خود رها نمی کند: «ان الله اجل و اعظم من أن يترك الارض بغير امام» (۲) همچنین روایتهایی دلالت بر این دارد که هر کس امام زمان خویش را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است: «من مات و هو لا يعرف امامه، مات ميتة الجاهليه».

شیخ طوسی چندین روایت در این باره ذکر می نماید که مضامین فوق را داراست. تصور زمین بدون امام، محال است: «لو بقیت الارض بغير امام ساعه لساخته» (۳) و برای این که حجت‌های الهی و دلایل آن باطل نشود، باید امامی - چه ظاهر و چه غایب - موجود باشد: «اللهم انك لاتخلى الأرض من حجه اما ظاهره مشهوره او خائفه مغموره لثلاثبطل حجج الله و بناته» (۴).

انحصار ائمه عليهم السلام در دوازده نفر

روایات زیاد و مشهوری داریم که امامت را در دوازده نفر، مشخص و منحصر نموده است و تعداد آنها کم و زیاد نمی شود. این روایات، پیش از میلاد حضرت ولی عصر علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و دیگر ائمه عليهم السلام درباره غیبت ایشان و حوادث آن زمان وارد شده و در آن بیان شده است که حضرت، دو نوع غیبت صغری و کبری دارند.

ص: ۲۵۶

۱- بصائر الدرجات، ص ۲۸۶.

۲- شیخ صدوق، اکمال الدین، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳- الغیبه، ص ۱۳۲.

۴- همان؛ امالی شیخ طوسی، ص ۲۰؛ تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۰۹؛ ر.ک: نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۴۷؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، ص ۳۴۷.

اگر مخالفان، این اخبار را واحد بدانند، چون خبری بوده که پیش از وقوع آن وارد شده است و بعد نیز مطابق با آن واقع گردیده، دلیل بر صحت عقیده ماست.

علاوه بر این که اخبار در خصوص امامت حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) از نظر لفظ و معنی، به حد تواتر رسیده است.

شیخ طوسی روایات زیادی را از برادران اهل سنت بیان می نماید که مضمون آنها این است که دوازده نفر بعد از من، جانشین وجود خواهد داشت که همه آنها از قریش هستند و در بعضی از روایات، نام ائمه علیهم السلام را به ترتیب ذکر نموده اند. در روایات خاصی که در این رابطه بیان شده است، علاوه بر ذکر اسامی آنها، به مقام و فضیلت این دوازده نور مقدس نیز اشاره شده است و پایداری زمین و آسمان را به خاطر وجود مقدس آنها ذکر نموده اند و همچنین آمده است که به امام... امام حسین علیه السلام به وجود می آیند و آخرین آنها، قائم علیه السلام می باشد و هر کس... حکم این است که همه امامان را انکار نموده است. (۱) اقرار... می شود و به یمن وجود آنها، فتنه ها و آشوبها دفع می شود و نعمتها نازل می گردد.

ولادت حضرت مهدی علیه السلام

ولادت ایشان همانند حضرت موسی عالی می باشد که فرعونیان می دانستند زوال سلطنت آنها به دست مردی از بنی اسرائیل است. عباسیان نیز از طریق روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه واله نقل شده بود، این را می دانستند که دوازدهمین امام، دژهای گمراهی و فساد را در هم میکوبد و دولت جباران را سرنگون می سازد. آنها تلاش

ص: ۲۵۷

۱- «قال الصادق علیلا: المنکر لآخرنا کالمنکر لأولنا»، «قال رسول الله صلی الله علیه واله : من انکر واحده منهم فقد انکرنی.»

(محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۶۶)

می کردند از تولد آن حضرت جلوگیری نمایند و یا بعد از تولد، ایشان را از بین ببرند و به همین منظور، فشارها و سختی‌هایی بر وجود مقدس پدر گرامی آن حضرت تحمیل شد. گاهی از طرف حکومت، زنان قابله را می فرستادند تا اگر در منزل حضرت، آثار حملی دیده شود، آن را اطلاع دهند. ولادت حضرت نیز حالت غیر معمولی داشت. تا ساعتی قبل از ولادت، هیچ کس گمان نمی‌کرد که از مادر گرامی ایشان، وجود مقدس آن امام همام به وجود آید.

شیخ درباره مخفی بودن ولادت حضرت مهدی علیه السلام می فرماید: ولادت ایشان، امر خارق العاده ای نبوده و مولودهای دیگری نیز هستند که راز ولادت آنها مخفی مانده است. غیر از حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت موسی علیه السلام، ولادت افراد دیگری نیز همانند کیخسرو، مخفی صورت گرفته است

اثبات ولادت:

ما قبلاً امامت آن حضرت را اثبات نمودیم و اقوالی را که دست دیگران قائل بودند نیز باطل کردیم. با اثبات امامت، ولادت. نیز ثابت می شود. حتی اگر خبری هم در این باره نرسیده باشد. همچنین، تا حضرت موجود نباشد، عدد ۱۲ نفر صدق پیدا نمی کند و این که حضرت دارای ۲ غیبت است، دلالت بر این می کند که حتماً باید ولادت وجود داشته باشد. علاوه بر این، روایات زیادی داریم که دلالت بر تولد حضرت (عج) می نماید و عده فراوانی، ایشان را دیده اند و حضرت علیه السلام نواب خاص و عامی داشته است.

مادر گرامی آن حضرت:

شیخ طوسی درباره مادر حضرت مهدی علیه السلام چنین نقل می کند: حضرت

امام حسن عسکری علیه السلام مبلغی را همراه با نامه ای به خط رومی به فردی به نام «بشر» دادند و به او فرمودند که به بغداد برو و در کنار رود فرات در فلان روز حاضر شود. در آن روز، کشتیهایی می آیند و در آنها کنیزهای اسیری هستند. در بین آنها، کنیزی با این خصوصیت می باشد. او را خریداری کن و با خود همراه بیاور. بشر می گوید: من آن نامه را به کنیز دادم و وقتی او نامه را دید، به شدت گریست و در بین راه نیز چندین مرتبه آن نامه را نگاه کرد و به روی صورت خود کشید. به او گفتم: این نامه را به روی چشمهای خود می گذاری و حال آن که صاحب آن را نمی شناسی؟ او در جواب گفت: من ملیکه دختر یسوعا، فرزند قیصر، پادشاه روم هستم و مادرم از فرزندان حواریون حضرت مسیح علیه السلام می باشد (منتسب به شمعون، وصی حضرت عیسی علیه السلام). جدم می خواست من را به همسری پسر برادرش درآورد. وقتی که اسقفها می خواستند مراسم ازدواج را شروع نمایند، ستونهای کاخ فرو ریخت و مجلس به هم خورد. دوباره به دستور قیصر، صلیبها آویخته شد و... باز هم واقعه قبل تکرار گردید و از آن قضیه منصرف شدند. من در همان شب خواب دیدم که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و اله تشریف آوردند و حضرت عیسی علیه السلام نیز با ایشان بودند.

پیامبران صلی الله علیه و اله خطاب به حضرت عیسی علیه السلام کردند و فرمودند: من می خواهم از وصی تو برای ابو محمد علیه السلام خواستگاری نمایم و حضرت عیسی علیه السلام از شمعون این مطلب را تقاضا کرد و او جواب مثبت داد و....

البته شیخ اه قول دیگری درباره مادر آن حضرت دارد و می فرماید: آن زن والامقام، از کنیزان حکیمه خاتون - دختر امام جواد علیه السلام - بوده و ایشان آن کنیز را به حضرت امام حسن عسکری بخشیده است.

سال ولادت:

اکثر علمای شیعه، ولادت حضرت مهدی علیه السلام را در نیمه شعبان سال ۲۵۵ ه.ق

ص: ۲۵۹

می دانند. گرچه قولی دیگر نیز با یک سال اختلاف، ولادت آن وجود مقدس را در سال ۲۵۶ ه.ق بیان کرده است.

شیخ طوسی هر دو قول را ذکر می نماید و در کیفیت ولادت می فرماید: آن امام در سحرگاه نیمه شعبان به دنیا آمد و بعد از این که ایشان را به دست پدر گرامی اش دادند، امام حسن عسکری علیه السلام فرمود: ای فرزندم، به قدرت الهی تکلم نما! سپس حضرت مهدی علیه السلام آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (۱) را قرائت فرمودند و بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و امامان علیهم السلام یکی بعد از دیگری سلام و تحیت فرستادند. شیخ در بحث اثبات ولادت، در دو مورد نیز به این آیه شریف تمسک جسته و می فرماید:

حضرت ولی عصر(عج) بعد از شهادت به وحدانیت الهی و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله، این آیه شریفه را در حق خویش قرائت فرمودند و دیگر این که حضرت بعد از تولد، به سجده افتادند و بر روی ساعد دست راست ایشان، آیه شریفه «حَيَاءَ الْحَقِّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (۲) نوشته شده بود. (۳) از امام محمد باقر علیه السلام درباره آیه شریفه «فَلَا أُفْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (۴) سوگند به اختران گردان (که از دیده پنهان شوند و دوباره باز آیند) سؤال شد، فرمودند:

ص: ۲۶۰

۱- قصص / ۵. شیخ طوسی در کتاب الغیبه در سه مورد به این آیه شریفه استناد می نماید و در توضیح این آیه، روایتی را از حضرت علیه السلام می آورند: «هم آل محمد صلی الله علیه و اله، یبعث الله مهديهم بعد جهدهم فيعهم و يذل عدوهم»، ولی در التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۲۹، شأن نزول آن را درباره حضرت، به اصحاب خود نسبت می دهد و می فرماید: «روی قوم من اصحابنا، أن الآیه نزلت فی شأن المهدي علیه السلام و أن الله تعالی یمن علیه بعد أن استضعف و يجعله اماماً ممنأ و یورثه ما كان فی ایدی الظلمه».

۲- اسراء / ۸۱

۳- الغیبه، ص ۱۴۴.

۴- تکویر / ۱۵

امام یخس فی زمانه عند انقطاع من علمه عند الناس سنه ستین و مائتین (۲۶۰) ثم یبدو كالشهاب الوقاد فان ادرکت ذلک، قیمت عینک.

شیخ می فرماید: اگر چه این خبر را واحد هم در نظر بگیریم، ولی چون تحقق یافته است، دلیل بر صحت آن می باشد و چون این امور، غیبی است، باید به آنها ایمان داشت: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (۱) و امر حضرت، جزء اسرار الهی و غیب می باشد (۲) و اگر کسی این مسائل و اخبار را قبول نکند، در حقیقت، قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله را رد نموده است. در روایات هم بسیار سفارش شده است که غیبت آن حضرت را انکار نکنید و عده ای از مردم به خاطر طولانی شدن مدت غیبت، وجود آن حضرت را انکار می نمایند و حیرت و سرگردانی در بین مردم زیاد می شود. این پیش بینی ها در متن احادیث بیان گردیده است و مشخصات هر دو غیبت نیز بازگو شده و از حضرت به عنوان صاحب غیبت و رانده شده تنها اسم برده شده است.

مسأله غیبت در اتمهای پیشین

غیبت حضرت، اولین موردی نیست که هیچ گونه سابقه ای در امم گذشته نداشته باشد، بلکه غیبت پیغمبران و صالحانی دیگر نیز مطرح بوده است؛ همانند حضرت خضر از زمان حضرت موسی علیه السلام تا کنون و همچنین غیبت حضرت موسی بن عمران از وطن، بعد از فرار از فرعون و قوم او که قرآن آن را نقل نموده است (۳) و

ص: ۲۶۱

۱- بقره ۳/

۲- «قال جماعه من الصحابه كاین مسعود و غیره: ان الغیب، ما غاب عن العباد عامه من أمر الجنه و النار و الارزاق و الاعمال و غیر ذلک و هو الأولى لأنه عام، و یدخل فيه ما رواه اصحابنا من زمان الغیبه و وقت خروج المهدی علیه السلام» (التیان، ج ۱، ص ۵۵).

۳- قصص ۷ /

همچنین در داستان حضرت یوسف علیه السلام، در حالی که یعقوب علیه السلام پیامبر بود و صبح و شام به او وحی می شد، با این وجود، از غیبت پسرش خبر نداشت..(۱) امام صادق علیه السلام می فرماید: در صاحب این امر، شباهتی به حضرت یوسف علیه السلام می باشد. به درستی که برادران یوسف علیه السلام فرزندان پیامبر بودند و با یوسف علیه السلام تجارت نمودند و او را مورد خطاب قرار دادند، در حالی که آنها برادرش بودند و یوسف علیه السلام برادر آنها بود و او را نشناختند تا این که ایشان گفت: «دانا یوسف و هذا اخی». پس چگونه این امت ملعونه انکار می کنند که همان عملی را که خداوند با یوسف انجام داد، در حق حجت خود در وقتی دیگر انجام دهد.(۲) همچنین می توان داستان یونس بن متی را ذکر نمود. پس از این که او از بین قوم خود خارج شد، خداوند او را در شکم ماهی پنهان نمود و به خاطر مصلحتی، او را زنده نگاه داشت.(۳) داستان اصحاب کهف نیز شاهد این گفتار است که ۳۰۹ سال از قوم خود غایب شدند و در غار باقی ماندند.(۴) همچنین قضیه صاحب حمار (عزیر پیامبر را می توان نام برد که خداوند او و الاغش را صد سال میراند و بعد زنده کرد).(۵)

دیدار حضرت مهدی علیه السلام

اخباری دلالت بر این می نماید که افرادی حضرت را دیده اند، ولی ایشان را نشناخته اند و یا بعد متوجه شده اند. شیخ طوسی به آنها را «اکثر من أن تحصی» می داند و از بین آنها به ۱۷ نفر اشاره می فرماید: یوسف بن احمد جعفری، احمد بن عبدالله هاشمی، علی بن ابراهیم مهزیار، ابونعیم اصفهانی، محمد بن اسماعیل

ص: ۲۶۲

۱- یوسف / ۸۴

۲- شیخ کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳۶.

۳- صافات / ۱۳۷

۴- کهف / ۹-۲۶

۵- بقره / ۲۶۱

علوی، ابوسوره زیدی، زهری، ابراهیم بن ادريس، ابوسهل نوبختی، یوسف غانی، و...

به هر حال، دیدار امام علیه السلام امکان داشته است و اگر مردم، خود را مهذب نمایند، می توانند به این سعادت عظیم دست یابند. شیخ به این مطلب را چنین بیان می کند: این که امام در پرده غیبت، مستور مانده است، برگشت آن به خود مردم است و اگر به خود آنها بازگشت ننماید، تکلیف داشتن آنها ممن نخواهد بود. کسی که امام برای او آشکار نمی شود، باید به درون خود بازگردد و رفتار خود را اصلاح نماید تا این که خداوند برای او امام را آشکار نماید و باید اول، سیرت خویش را اصلاح کند تا خداوند به خاطر صدق نیت، او را در یاری امام کمک نماید و امام علیه السلام را برای او ظاهر کند. (۱) امام علیه السلام علاوه بر نواب خاص، نمایندگان دیگری نیز در شهرهای مختلف داشتند که از جمله آنها بودند: ابوالحسین محمد بن جعفر اسدی (نماینده در شهر ری)، احمد بن اسحاق (در شهر قم)، محمد بن صالح (در همدان)، قاسم بن علا در آذربایجان، محمد بن شاذان (در نیشابور)، محمد بن ابراهیم مهزیار (در اهواز)، عاصمی (در کوفه)، حاجز، هلالی و عطار (در بغداد). این افراد، نمایندگان نواب امام زمان علیه السلام بودند که با آنها در ارتباط بودند و مسائل و مشکلات را به آنها اطلاع می دادند و دستورات لازم را دریافت می نمودند. گرچه افرادی بودند که از این حالت، سوء استفاده می نمودند و به دروغ، ادعای نیابت از طرف حضرت می کردند که شیخ آنها را نام برده و بطلان عقایدشان را بیان کرده است و از آن جمله اند: ابومحمد حسن شریعی، محمد بن نصیر نمیری، احمد بن هلال کرخی محمد بن علی بن بلال، حسین بن منصور حلاج، ابن ابی غراق (ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی)، ابوبکر بغدادی، ابی دلف (مجنون) و این ادعاها خود دلیل بر

ص: ۲۶۳

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۶۸.

وجود نایبان آن حضرت است.

نواب اربعه (نواب خاص):

۱. ابو عمر عثمان بن سعید قمری: شیخ طوسی با تجلیل بسیار و بیان روایات متعددی، ایشان را ستوده است. به او شمان هم گفته می شود (روغن فروش) و برای این که او را شناسند، این شغل را انتخاب کرده بود و هرگاه شیعیان، اموالی را به او می دادند تا به حضرت برساند، از ترس حکومت و برای تقیه، آنها را در داخل کوزه های روغن می گذاشت و به سوی امام علیه السلام می برد. (۱) ایشان مدت ده سال نایب حضرت بود و در بغداد مدفون است.

۲. ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید عمری: او فرزند نایب اول بود که پدر و پسر، در فضل و شرافت، زبان زد خاص و عام بودند و توقیعات فراوانی به واسطه این دو نفر از جانب حضرت به شیعیان رسیده است. تمام افراد بر عدالت و امانتداری و راستگویی آن دو، اتفاق نظر داشتند. ایشان معروف به شیخ خلانی بود و در سال ۳۰۵ ه.ق رحلت نمود. در حدود ۴۰ سال نایب حضرت بود و قبر ایشان نیز در بغداد واقع شده است.

۳. ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی توسط نایب دوم و به امر حضرت به جانشینی محمد بن عثمان منصوب گردید. ایشان نیز در امور، تقیه می نمودند و در نزد شیعه و سنی از احترام خاصی برخوردار بود و همه بزرگان شیعه، ایشان را لایق این منصب می دانستند.

شیخ قضیه ای را درباره ایشان نقل می نماید و می گوید: به ابوسهل نوبختی (۲)

ص: ۲۶۴

۱- الغیبه، ص ۲۱۵.

۲- «قال النجاشی: اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت کان شیخ المتکلمین من اصحابنا و غیرهم له جلاله فی الدنیا یجری مجری الوزراء».

گفتند: چرا مسأله نایب بودن امام به حسین بن روح نوبختی واگذار شد و تو نایب نشدی؟ ابوسهل در جواب گفت: آنها می دانند که چه کسی را انتخاب نمایند. من فردی هستم که با دیگران مناظره می کنم و با خصم درگیر می شوم و اگر مکان امام علیه السلام را همانگونه که حسین بن روح می داند، بدانم و تحت فشار واقع شوم، شاید مکان امام را بیان نمایم، ولی او اگر امام در زیر عبایش هم پنهان شده باشد و او را قطعه قطعه نمایند، هرگز لباس خود را کنار نمی زند.

حتی شلمغانی که با ایشان درگیر بود، در اول کتاب الغیبه خود، از او تمجید می نماید. شیخ نیز او را به عنوان عاقلترین مردم در بین مخالف و موافق توصیف نموده است. ایشان حدود بیست سال نایب امام علیه السلام بودند و در سال ۳۲۶ ه. ق وفات نمود و در بغداد مدفون می باشد.

۴. ابوالحسن علی بن محمد الشمری: ایشان آخرین نایب بوده و با وفات او در سال ۳۲۹، غیبت صغری به پایان می رسد و غیبت کبری آغاز می گردد. در توقیعی که از حضرت به ایشان می رسد، می فرمایند:

تو تا شش روز دیگر از دنیا خواهی رفت و هیچ کس را به جانشینی خود قرار نده.

دوران غیبت کامل فرا رسیده است و من جز با اجازه خداوند متعال ظهور نخواهم کرد و ظهور من پس از گذشت مدت طولانی و قساوت دلها و پر شدن زمین از ستم خواهد بود.

پیش از مرگ ابوالحسن سمری، از ایشان پرسیدند: نایب بعد از شما کیست؟ فرمود: امر نشده ام کسی را در این شأن و مقام، وصی قرار دهم و لله امر وهو بالغه»..

بعد از شش روز، ایشان چشم از جان فرو بست.

توقیعات: از سوی حضرت علیه السلام توقیعات فراوانی صادر شده است که شیخ اه از بین آنها به ۳۰ مورد اشاره می فرمایند که در موضوعات مختلفی از ناحیه مقدس حضرت و نواب خاص ایشان وارد شده است و در آنها جواب مسائلی که افراد خواسته اند، داده شده و شبهات فکری آنها را حل نموده است.

در بعضی از توقیعات، به موضوع اهمیت امامت اشاره شده و صفاتی را برای امام علیه السلام ذکر می نمایند که در آنها بر مسأله عصمت و طهارت امام تأکید شده و این که باید فقیه در دین باشد و عالم به مسائل حرام و حلال الهی و عارف به قرآن و محکم و متشابه آن باشد و با توجه به عصمت امام، هرگونه ادعایی را از طرف مخالفان، نسبت به این مقام رفیع رد می نمایند و در آنها مطالبی از قبیل توحید و اخبار غیب از افراد و کالاهای آنها، رفع خصومت بین افراد و خبر مرگ و تولد بعضی افراد آمده است که بعداً آن واقعه اتفاق افتاده است. از سؤال کردن درباره زمان ظهور، به شدت نهی نموده اند و تنها خواستار کثرت دعا در تعجیل فرج شده اند که این دعا خود فرجی برای شیعیان محسوب می شود. حتی نواب خاص ایشان با افراد به زبان محلی خودشان صحبت می نمودند.

شیخ له به شش معجزه امام علیه السلام اشاره نموده اند؛ مثلاً ایشان از امور پنهان خبر می دهند و افراد خاصی را از اتفاقاتی که در آینده پیش می آید، مطلع می سازند.

عبدالکریم رضایی

پیشگفتار

آموزه بداء از مسائل پیچیده (۱) و جنجال برانگیزی است که از دیرباز، توجه بزرگان دانش و اندیشه دینی را به خود جلب نموده است؛ تا آن جا که افزون بر اختصاص دادن برخی از ابواب کتابها، رساله های مستقلی نیز درباره آن نگاشته اند. انگیزه اقبال صاحب نظران به این مسأله را می توان در جهات زیر جستجو کرد:

نخست آن که مسأله بداء در روایات شیعه، از عالی ترین مسائل اعتقادی به شمار آمده و گفت و شنود درباره آن مورد تشویق و تأکید فراوان قرار گرفته است.

اوج این تأکید و تشویق را می توان در روایاتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است، مشاهده کرد. حضرت علیه السلام می فرماید: «اگر مردم می دانستند که در سخن گفتن از

ص: ۲۶۷

۱- ملاصدرا از دشواری مسأله بداء این گونه سخن می گوید: «اعلم أن المسأله البداء من غوامض المسائل الالهيه و عويصات المعارف الربانيه التي لا يعرفها الا عارف موحد افنى عمره في علم التوحيد و صرف فكره في قطع مناهج..» (شرح اصول کافی، ص ۳۷۸)

بداء، چه اجر و پاداشی است، هرگز از سخن گفتن درباره آن سستی نمی کردند.»^(۱) و نیز فرمود: «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد مگر آن که از او سه پیمان گرفت:

اقرار به بندگی، نفی شریک و مثل برای خدا و این که خداوند هر چه را بخواهد، مقدم یا مؤخر می سازد.»^(۲) و باز فرمود: «خداوند به گونه ای والاتر از عقیده به بداء پرستش نشده است.»^(۳) دیگر آن که متأسفانه عقیده شیعه به بداء، مورد تفسیرهای نابجا و برداشتهای غلط و مغرضانه قرار گرفته است. مخالفان یا به دلیل تعصب و یا به خاطر عدم آگاهی از بداء به معنایی که شیعه بدان باور دارد، نسبتهایی را به شیعه داده اند که هرگز مورد قبول شیعیان نبوده است. ابوالحسن خیاط، از معتزلیان نیمه دوم سده سوم هجری درباره عقیده شیعه به بداء این چنین سخن می گوید:

شیعیان همه قایل به بداء هستند و بداء این است که خداوند خبر می دهد که کاری را انجام می دهد، سپس آگاهی و علم می یابد و آن را انجام نمی دهد.^(۴) ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰) ضمن تقسیم نمودن رافضیه (شیعه) به سه گروه، قول به بداء به معنای تغییر رأی خداوند را به گروهی از آنها نسبت داده است.^(۵) ابی بکر فخرالدین محمد بن عمر رازی، پیشوای اشعریان در قرن ۶ و ۷ عقیده به بداء را ساخته و پرداخته امامان شیعه دانسته است و آن را به تغییر و دگرگونی

ص: ۲۶۸

-
- ۱- «لو يعلم الناس ما فی القول بالبداء ما ففروا عن الکلام فیه.» (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۰۸)
 - ۲- «ما بعث الله نبیا حتی يأخذ علیه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودیه و خلع الأنداد و ان الله یقدم ما یشاء و يؤخر ما یشاء.» (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷)
 - ۳- «ما عبدالله عزوجل بشیء مثل البداء.» (همان؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۰۶)
 - ۴- ابوالحسن خیاط، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، ص ۱۴.
 - ۵- ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۹.

عزم و اراده الهی تفسیر می کند. (۱) در مقابل، اندیشه و ران امامیه ضمن تبیین بداء، به شبهات و پرسشهای مخالفان پاسخ داده اند. شیخ طوسی که بی تردید، از اکابر و اعظم نظریه پردازان اسلامی و از چهره های پرفروغ جهان اندیشه و دانش دینی به شمار می رود، این بحث را در آثار گرانسنگش مطرح نموده و به آن همچون سایر آموزه های دینی، به دیده تحقیق نگریسته است.

نوشتار حاضر بر آن است که ضمن تحلیل و بررسی مسأله بداء، به بیان دیدگاه شیخ طوسی در این مسأله به طور روشن و آشکار پردازد و از آن جا که مسأله بداء، با مسأله نسخ ارتباط نزدیک دارد، این مسأله نیز در حدی که مناسب پژوهش حاضر بود، مورد دقت و بررسی قرار گرفته و به وجوه اشتراک و افتراق آن با مسأله بداء از دیدگاه شیخ با اشاره شده است.

خاستگاه بداء

اندیشه بداء از آن رو در مکتب تشیع مورد توجه و اهتمام قرار گرفت که پاره ای از افکار ضد دینی از طرف یهود و برخی از فرقه معتزله، در میان جوامع اسلامی ترویج می شد. این دو گروه که هر کدام به نحوی خدا را فارغ از کار عالم و نظام آفرینش می دانند، امکان وقوع هر گونه نسخ و بداء را در عالم تشریح و تکوین انکار نموده اند.

یهودیان بر این باورند که قلم آفرینش، تمام آنچه را تا روز قیامت واقع می شود، رقم زده و دیگر خشکیده است. داستان خدا بسته (۲) و قدرت بر محو و اثبات آنچه را

ص: ۲۶۹

۱- امام فخر رازی، محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین...، ص ۲۴۹.

۲- «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» (مائده / ۶۴)

در ازل مرقوم فرموده است، ندارد.

برخی از معتزله نیز که شدیداً تحت تأثیر افکار یهود قرار گرفته بودند، می گفتند: خداوند، عالم را یک بار و به همین صورت از معادن و نبات و حیوان و انسان آفریده است و دیگر او را با آن، کاری نیست.

آفرینش حضرت آدم علیه السلام بر آفرینش فرزندان او تقدم ندارد و تقدم و تأخر آنها در ظهور است، نه در حدوث و وجودشان. پیشوایان معصوم شیعه علیهم السلام با تمسک به آیات قرآنی، مسأله بداء را مطرح و اثبات نموده اند که خداوند هر روز دست اندرکار آفرینش تازه ای است. (۱)

پیشینه تاریخی بداء

در این که بحث بداء از چه زمانی آغاز شده است و چه کسانی برای نخستین بار از آن سخن گفته اند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی کیسانیه را اولین فرقه ای می دانند که عقیده به بداء را اظهار نموده اند. (۲) برخی دیگر بر این باورند که آموزه بداء، ریشه قرآنی دارد؛ این قرآن است که برای نخستین بار در تاریخ معارف بشری، از آن یاد نموده و فرموده است: «خداوند هر چه را بخواهد، محو و هر چه را بخواهد، اثبات می نماید (۳)....» (۴) شیخ طوسی در این باره به طور صریح اظهار نظر نموده است، لکن از پاره ای

ص: ۲۷۰

-
- ۱- ملامحمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۲۳۵؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۹۳ و ۱۲۹ (پاورقی)
 - ۲- عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۳۶؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۳۷.
 - ۳- «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/ ۳۹)
 - ۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۹۰

سخنان ایشان به دست می آید که مسأله بداء به طور رسمی در زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام مطرح گردیده است. (۱) به نظر می رسد که اعتقاد به بداء به معنای صحیح آن، نه تنها در اسلام، بلکه در همه ادیان الهی، مطرح بوده است؛ زیرا حقیقت بداء از دیدگاه شیعه امامیه، چیزی جز امکان محو و اثبات، تغییر و تبدیل و تقدیم و تأخیر در امور عالم با خواست و مشیت الهی نیست و ناگفته پیداست که اعتقاد به چنین حقیقتی، به دین خاصی اختصاص ندارد، بلکه جزء آموزه های همه ادیان الهی است. شاهد بر این مدعا، روایاتی است که از اهل بیت علیهم السلام رسیده است؛ از جمله، در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «خداوند، هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر آن که از او سه پیمان گرفت: اقرار به بندگی، نفی شریک و مثل برای خدا و این که خداوند هر چه را بخواهد، مقدم یا مؤخر می سازد.» (۲)

مفهوم شناسی بداء

الف) بداء در لغت:

بداء اسم مصدر از ریشه «بدا، بیدو، دوا، بدائه، بداء و بدو می باشد.

ص: ۲۷۱

۱- شیخ طوسی در کتاب عده پس از آن که بداء را به مفهوم نسخ میگیرد، می گوید: باید تمام روایاتی را که از امام باقر و امام صادق علیهما السلام وارد شده و مشتمل بر واژه بداء است، بر همین معنی (نسخ) حمل کرد. این سخن شیخ ال به این اشاره دارد که بداء، در احادیث نبوی و نیز در روایات قبل از امام باقر و امام صادق علیهما السلام مطرح نشده است. در غیر این صورت، نام بردن از روایات این دو امام علیهما السلام وجهی نخواهد داشت. (العهده فی الأصول، ج ۲، ص ۴۹۵)

۲- کافی، ج ۱، ص ۱۰۷

شیخ طوسی در کتاب عده الأصول می نویسد:

بداء در لغت (۱) به معنای آشکار شدن است. گفته می شود «بدا لنا سور المدینه» یعنی: دیوار شهر برای ما آشکار شد و خداوند فرموده است: «وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا» (۲) و «وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا» (۳) (یعنی: کیفر آنچه کرده بودند، بر آنان آشکار شد و گاهی نیز بداء به معنای علم یا گمان بعد از جهل به کار می رود. (۴) شیخ الطایفه و بسیاری از اندیشه وران شیعه بر این باورند که به کار بردن بداء به معنای یاد شده، درباره خداوند صحیح نیست؛ از این رو، آن را توجیه نموده اند. توجیهی را که شیخ طوسیه در کتاب یاد شده بدان اشاره نموده این است که بداء در این گونه روایات، به معنای نسخ است. سپس می افزاید: به کار بردن بداء به این معنی مجاز است و مصحح آن نیز همان تشابهی است که میان معانی این دو واژه برقرار است. (۵) از آنچه گذشت، بی پایه بودن سخن کسانی که اعتقاد به بداء به معنای یاد شده را درباره خداوند، به شیعه نسبت داده اند نیز روشن می شود.

ب) بداء در اصطلاح

از کلمات علما و محدثان و نیز از بیانات شیخ طوسی استفاده می شود که بداء در اصطلاح به معانی دیگری به کار می رود که نسبت دادن آنها به خداوند، صحیح

ص: ۲۷۲

۱- اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۷۸؛ احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه ج ۱، ص ۲۱۲؛ محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۴۷.

۲- جائیه / ۳۳

۳- زمر / ۴۸

۴- محمد بن حسن طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵؛ الغیبه، ص ۲۶۲

۵- همان

است. برخی از این معانی بدین ترتیب است:

۱. نسخ (۱). ۲. آشکار شدن چیزی است از ناحیه خداوند، بعد از آن که ظاهر مخالف آن بود. (۲). ۳. تغییر و دگرگونی در لوح محو و اثبات. (۳). ۴. ترجیح دادن یکی از دو متقابل (بعد از تعلق گرفتن اراده به هر دو طرف به نحو غیر حتمی) به خاطر رجحان شروط و مصالح آن بر مصالح و شروط دیگری؛ از قبیل اجابت دعا، برآوردن حاجات، طولانی گردانیدن عمر و اراده ابقای قومی بعد از عزم بر هلاک نمودنشان. (۴). ۵. قطع استمرار چیزی که وجودش بر اساس مصالح و شرایط مخصوص و در وقت محدودی، پس از سپری شدن وقت و منتفی شدن آن شرایط، ثابت شده است؛ مانند زنده کردن، میراندن، قبض و بسط در امر تکوینی و نسخ در احکام تشریحی. (۵). ۶. ظهور و وجود داعی بر فعل، بعد از آن که ظاهر و موجود نبوده است؛ به این معنی که علل و اسباب به نحوی نباشد که به وجود آن فعل بیانجامد. (۶). ۷. تغییر سرنوشت به وسیله اعمال نیک و بد. (۷).

ص: ۲۷۳

-
- ۱- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵؛ اعتقادات، ترجمه محمدعلی قلعه کهنه ای، ص ۳۷ - ۴۰؛ شریف مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ص ۱۹۱؛ شیخ مفید، اوایل المقالات، ص ۹۲؛ شیخ طوسی، عده الأصول، ج ۲، ص ۴۹۵؛ الغیبه، ص ۲۶۲ - ۲۶۴.
 - ۲- عده الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.
 - ۳- بحار الانوار، مؤسسه الوفا، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۲۹ (پاورقی)..
 - ۴- همان، ص ۹۳ (پاورقی).
 - ۵- همان
 - ۶- عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۸۹ به بعد.
 - ۷- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۹۰؛ جعفر سبحانی، البداء فی ضوء الكتاب و السنه، ص ۴۵.

با دقت در معانی فوق، می توان به قدر جامع و مشترکی میان آنها دست یافت و آن، همان ظهور بعد از خفاست که به نوعی، در همه وجود دارد؛ بنابراین، می توان گفت: بداء در همه موارد یاد شده، به معنای ظهور بعد از خفاست، لکن بداء به این معنی، دارای مصادیق متعددی است که معانی یادشده، برخی از آن مصادیق است.

طبق این تحلیل، به کار بردن واژه بداء در تمام موارد یاد شده، به نحو حقیقی خواهد بود، نه مجازی، و اگر مجازی هم صورت گرفته باشد، در حرف «لام» خواهد بود که طبق این تحلیل، به معنای «من» به کار رفته است. بنابراین، معنای بداء الله این می شود که از طرف خداوند، چیزی برای بندگان آشکار شد که قبلاً برای آنان مخفی بود.

این تحلیل، تا حدودی، شبیه توجیهی است که سید مرتضی برای بداء ذکر نموده و شیخ طوسی نیز بدان رضایت داده است. (۱) بر اساس توجیه سید مرتضی، اشیا، گاهی به وجود علمی و گاهی هم به وجود عینی، متعلق علم حق تعالی قرار می گیرد و پرواضح است که علم به وجود عینی چیزی، در فرضی متصور است که آن چیز، در عالم عین تحقق یافته باشد؛ در غیر این صورت، علم به وجود عینی، معنی نخواهد داشت. به عنوان مثال، خداوند می داند که زید در فلان وقت، صدقه خواهد داد؛ این علم خدا، علم به وجود علمی صدقه است، نه وجود خارجی آن.

علم به وجود خارجی تصدق، زمانی حاصل می شود که در خارج تحقق یابد.

عین این سخن را سید مرتضی درباره بداء گفته است. ایشان می گوید: معنای بداء الله این است که برای خداوند، وجود خارجی امر یا نهی آشکار شد، بعد از آن

ص: ۲۷۴

که آشکار نبود؛ زیرا امر و نهی، قبل از وجود یافتن، وجود خارجی نداشت تا گفته شود وجودش آشکار شد، بلکه آنچه پیش از این، معلوم خداوند بود، این بود که در آینده، امر و نهی انجام خواهد داد. اما علم خداوند به این که او بالفعل امر و ناهی است، در صورتی صحیح خواهد بود که در خارج، در حال انجام امر و نهی باشد.

سپس می افزاید: این سخن، نظیر یکی از دو وجهی است که در تفسیر آیه شریفه «وَلَتَبْلُوَنَكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ» (۱). گفته شده است. این آیه بنا بر یک تفسیر، این گونه معنی شده است: «حتی نعلم جهادکم موجودا»؛ یعنی شما را می آزمایم تا بدانیم که کدام یک از شما جهاد را در خارج انجام می دهد. پرواضح است که قبل از وجود گرفتن جهاد در خارج، علم به وجود آن معنی نخواهد داشت و بداء از این قبیل است. (۲) تفاوتی که میان این بیان و تقریر قبلی وجود دارد، این است که بر اساس این بیان، هم واژه بداء و هم حرف «لام» در جمله «بداء لله» هر دو در معنای حقیقی خود به کار رفته است؛ از این رو، طبق این بیان، کسی که برای او چیزی آشکار می گردد، خداوند است، در حالی که در تقریر قبلی، هر چند واژه بداء در معنای حقیقی خود به کار رفته است، اما حرف «لام» منسلخ از معنای حقیقی و به مفهوم «من» است. بر اساس این تقریر، کسی که برای او چیزی آشکار می شود، خلق است، نه خالق.

مفهوم شناسی نسخ

شیخ نسبت دادن بداء را به خداوند، در صورتی صحیح دانستند که به معنای نسخ به کار رفته باشد. اکنون جای این پرسش است که نسخ چیست و فرق آن با

ص: ۲۷۵

۱- محمد / ۳۱ .

۲- سیدمرتضی، الشافی فی الامامه، ص ۱۳.

بداء در کجاست؟ شیخ له نیز متوجه این پرسش بوده و پاسخ را با بیان معانی لغوی و اصطلاحی نسخ آغاز نموده است:

نسخ در لغت: (۱) به معنای از بین بردن و نقل دادن است؛ چنان که گفته می شود:

«نسخت الشمس الظل»؛ یعنی: خورشید، سایه را از بین برد. و «نسخت الريح آثارهم»؛ یعنی: باد آثارشان را از بین برد. و «نسخت الكتاب»؛ یعنی: از کتاب، نسخه برداری نمودم؛ صورت آن را به کتاب دیگری نقل کردم.

نسخ در اصطلاح: برای نسخ در اصطلاح، تعریفهای گوناگونی ذکر شده است که در زیر به برخی از این تعریفها که شیخ طوسی ال نیز در آثار قلمی اش آورده است، اشاره می شود:

الف) زایل کردن مثل حکمی که با نص اول ثابت شده در زمان دوم به وسیله نص دیگری که متأخر است؛ به گونه ای که اگر نص متأخر نبود، حکم با همان ن اول، ثابت باقی می ماند. (۲) ب) زایل کردن امری که از قبل بدان عمل می شد، به وسیله امر حادث دیگر. (۳) ج) نسخ در شریعت عبارت است از هر دلیل شرعی که دلالت کند بر این که مثل حکمی که با نص اول ثابت شده است، در آینده زایل می شود؛ به گونه ای که اگر این دلیل متأخر نبود، حکم با همان نص اول، ثابت باقی می ماند. (۴)

ص: ۲۷۶

۱- جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۴۳۳؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۶۱.

۲- «النسخ هو ازاله مثل الحكم الثابت بالنص الاول فی الثانی بنص آخر علی وجه لولاه لکان ثابتاً مع تأخره عنه.» (شیخ طوسی، العده فی الأصول، ج ۱، ص ۷۹)

۳- «النسخ أن تزیل امرأ کان من قبل یعمل به ثم تنسخه بحادث غیره» (تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۳۹۳)

۴- «النسخ فی الشریعه عباره عن کل دلیل شرعی دل علی أن مثل الحكم الثابت بالنص الاول زائل فی المستقبل علی وجه لولاه لکان ثابتاً بالنص الأول مع تراخیه عنه.» (شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۳ - ۲۶۴؛ تمهید الاصول، ص ۳۲۳)

د) رفع چیزی که عمل بدان و تبدیل آن به بدل، لازم بود. (۱) ه) زایل شدن حکم، بعد از استقرارش. (۲) و رفع مأمور به به وسیله منهی عنه. (۳) شیخ طوسی پس از ذکر تعریفهای فوق، به نقد و بررسی آنها می پردازد و از میان آنها، تنها سه دلیل اول را واجد شرایط می داند و تأیید می کند و بقیه را یا به دلیل عدم مانع بودن تعریف و یا به خاطر فراهم نبودن شرایط نسخ در آن، از درجه اعتبار ساقط می داند.

ایشان در نقد و رد تعریف «د» می گویند: این تعریف، مانع اغیار نیست؛ چون طبق این تعریف، برخی از چیزهایی که قطعا از مصادیق نسخ نیست، در تعریف آن داخل می شود؛ مثلا کسی که وظیفه اش نماز خواندن در حال ایستاده است، اگر در اثنای نماز از ایستادن عاجز شود، وجوب نماز در حال ایستاده از او ساقط می شود.

این مثال، طبق تعریف یاد شده، باید از مصادیق نسخ محسوب شود؛ چون تعریف بر آن منطبق است، در حالی که چنین نیست؛ زیرا نه عجز، ناسخ است و نه قیام، منسوخ.

شیخ در رد تعریف «ه» و «و» می نویسد: این دو تعریف، فاقد شرایط نسخ است؛ زیرا از جمله شرایط نسخ، این است که مراد در ناسخ و منسوخ، متعدد باشد (۴)؛ زیرا اگر مراد در دلیل ناسخ، همان چیزی باشد که در دلیل منسوخ اراده شده است، لازم می آید که یک چیز، از جهت واحدی، هم مأمور به باشد و هم منهی عنه که این همان بدای باطل است و از آن در آینده سخن خواهیم گفت. این شرط در دو تعریف فوق، لحاظ نشده است؛ چون بر اساس تعریف «ه»، نسخ به معنای زایل شدن حکم مستقر است که لازمه آن، وحدت مراد در ناسخ و منسوخ است؛ یعنی

ص: ۲۷۷

۱- «النسخ الرفع لشيء قد كان يلزمه العمل به الى بدل.» (تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۳۹۳)

۲- العده فی الأصول، ج ۲، ص ۴۸۸

۳- همان

۴- همان

عین همان حکمی که مستقر، ثابت و مراد است، در آینده زایل شود، در حالی که زوال حکم مستقر و مراد، جز به طریق بدای باطل، معقول نیست. در رد تعریف «و» می گوید: فقدان شرط یاد شده، در این تعریف، واضحهتر است؛ زیرا در این تعریف آمده است که «هو رفع المأمور به بالمنهی عنه» و پرواضح است که این تعبیر، جز با وحدت مراد در ناسخ و منسوخ، سازگار نیست. (۱) شرایط نسخ: برای نسخ، شرایطی ذکر شده است که شیخ طوسیله برخی از آن شرایط را معتبر و برخی دیگر را غیر معتبر می داند. شرایطی که از دیدگاه ایشان باید در نسخ مراعات شود، دو دسته است: دسته نخست، به اصل نسخ و دسته دیگر، به شرایط دلیل ناسخ و منسوخ بر می گردد. اموری را که شیخ از شرایط نسخ یا دلیل ناسخ و منسوخ می داند، به قرار زیر است:

۱. دلیل ناسخ و منسوخ، شرعی باشد. بنابراین، اگر چیزی به حکم عقل، مباح باشد و سپس دلیل شرعی بر حرمت آن وارد شود، چنین چیزی نسخ محسوب نمی شود.

۲. مراد در دلیل ناسخ و منسوخ، متعدد باشد؛ در غیر این صورت، بدای باطل لازم خواهد آمد.

۳. دلیل ناسخ، جدا و منفصل از دلیل منسوخ باشد.

۴. دلیل ناسخ، نباید از اموری مانند قیاس و چیزهایی که مخالفان، آنها را جزء ادله استنباط می دانند، باشد..

۵. دلیل منسوخ، نباید به گونه ای موقت به وقت باشد که موقت بودن آن، اقتضای ارتفاع حکم در غیر آن نماید. بنابراین، افطار روزه در شب، ناسخ روزه گرفتن در شب نخواهد بود.

۶. نسخ فقط در احکام شرعی جاری می شود، نه در افعال (۲)

ص: ۲۷۸

۱- همان

۲- همان، ص ۲۸۸ - ۲۸۹.

شیخ طوسی پس از تعریف نسخ و بیان شرایط آن، به بررسی اقسام نسخ و دیدگاه‌های مختلف درباره آن می پردازد. از منظر شیخ، نسخ در شرع بر سه گونه متصور است:

۱. نسخ لفظی، بدون حکم؛ نظیر آیه رجم که به پندار برخی از اهل سنت، لفظ آن نسخ شده است؛ یعنی از قرآن برداشته شده است، اما حکم آن باقی است.

۲. نسخ حکم، بدون لفظ؛ نظیر آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» (۱) که حکم آن به وسیله آیه بعد: «الْمَأْنُ حَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» (۲) نسخ گردیده است؛ زیرا بر اساس آیه نخست، پایداری یک نفر مسلمان در مقابل ده نفر از دشمن واجب بود، در حالی که مفاد آیه دوم، وجوب پایداری یک نفر از مسلمانان در برابر دو نفر از دشمنان را می رساند.

۳. نسخ هر دو؛ چنان که از عایشه روایت شده است: از جمله آیاتی که نازل شد، این آیه بود: «عشر رضعات معلومات يحرمن»؛ یعنی شیر دادن، اگر ده بار معین انجام پذیرد، ایجاد حرمت می کند، که با آیه «خمس معلومات» نسخ شده است. (۳) شیخ طوسی ابر این باور است که در اصل جواز نسخ، جای هیچ گونه تردیدی نیست و جز یهودیان، کسی با آن مخالفت نکرده است، اما در چگونگی آن، میان دانشمندان مسلمان، اختلاف نظر وجود دارد.

شیخ در این باره به دیدگاه‌های زیر اشاره می کند:

۱. نسخ حکم و لفظ با هم، جایز است، لکن نسخ هر کدام به تنهایی روا نیست.

س

ص: ۲۷۹

۱- انفال / ۶۵

۲- انفال / ۶۶

۳- العده فی الأصول، ج ۲، ص ۵۱۴؛ تفسیر التبیان، ج ۱، ص ۳۹۳

۲. فقط نسخ حکم، جایز است.

۳. همچنان که نسخ لفظ و حکم با هم جایز است، نسخ هر کدام به تنهایی نیز جایز است.

ادله جواز نسخ

شیخ الطایفه پس از گزارش دیدگاهها، به نقد و بررسی آنها می پردازد و از آن میان، برای اثبات دیدگاه سوم (همچنان که نسخ حکم و لفظ با هم جایز است، نسخ هر کدام به تنهایی نیز جایز است) ادله ای ارائه می نماید.

عمده ترین دلیلی که ایشان بدان تمسک جسته است، دلیل عقلی است که خلاصه آن، چنین است: هر دلیلی که دلالت بر حسن تعبد به شرع دارد، همان دلیل، بر جواز نسخ نیز دلالت دارد. توضیح این که دو چیز دلالت بر حسن تعبد به شرع دارد: یکی وجود مصلحت در عمل عبادی و دیگری، لطف بودن واجبات شرعی در واجبات عقلی. از دیدگاه شیخ به این دو ویژگی در نسخ نیز وجود دارد؛ چرا که ممکن است چیزی که در یک وقت، دارای مصلحت است، همان چیز به خاطر پدید آمدن تغییر و دگرگونی در وقت دیگری دارای مفسده باشد و یا عملی که مثلاً برای زید مصلحت زاست، برای عمرو، مفسده آور باشد و بالعکس.

ناگفته پیداست که این تغییر و دگرگونی که در ناحیه مصالح و مفاسد پدید می آید، ایجاب می کند که شارع مقدس، امر یا نهی قبلی را نسخ و به جای آن، حکم جدیدی بر اساس مصلحت یا مفسده جدید، اعلام نماید و در غیر این صورت، لازم می آید که تکلیف در موارد یاد شده، قبیح باشد؛ زیرا چیزی که بدان امر شده بود، به خاطر مصلحتی بود که در آن وجود داشت و حال که وضع تغییر کرده و دیگر، نه تنها مصلحت ندارد، بلکه ممکن است مفسده جای آن را گرفته باشد، امر به آن، قبیح خواهد بود.

ص: ۲۸۰

عکس این بیان در جانب نهی نیز جاری است؛ زیرا چیزی که از آن نهی شده است، به خاطر مفسده ای بوده است که در آن وجود دارد و طبق فرض، دیگر مفسده آن از بین رفته است؛ پس اگر باز هم نهی آن باقی باشد یا شارع، ما را از آن آگاه نسازد، قبیح است (۱) و چون قبیح بر خداوند روا نیست، پس ما را از تغییر احکام خود آگاه خواهد کرد و این همان است که مسلمانان از آن به عنوان نسخ یاد می کنند و از آن جا که عقل از درک بسیاری از ملاکهای احکام عاجز است؛ لطف بودن نسخ برای احکام عقلی نیز محرز است.

گفتنی است که شیخ و در برخی از آثارش، مصلحت و مفسده داشتن اعمال را همراه با لطف بودن احکام شرعی در واجبات عقلی، مقدمه دلیل قرار داده است (۲) لکن در پاره ای دیگر تنها به ذکر مصلحت و مفسده متعلق احکام شرعی بسنده نموده است. (۳)

فرق نسخ و بقاء

در آغاز بحث نسخ، این پرسش را مطرح نمودیم که نسخ چیست و چه فرقی با بقاء دارد؟ از سخنان شیخ طوسی تا این جا پاسخ پرسش از چیستی نسخ روشن شد، حال می پردازیم به بررسی پاسخ ایشان به بخش دوم که پرسش از فرق نسخ و بقاء است. توضیح این پاسخ، مبتنی بر این مقدمه است که واژه بقاء در آثار قلمی دانشمندان اسلامی، از جمله در آثار شیخ به دو معنای متفاوت زیر به کار رفته است:

ص: ۲۸۱

-
- ۱- العده فی الأصول، ج ۲، ص ۵۰۸؛ تفسیر التبیان، ج ۱، ص ۳۹۴؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۴ - ۲۶۵.
 - ۲- العده فی الأصول، همان.
 - ۳- تمهید الاصول، ص ۳۲۳.

۱. در برخی موارد، بداء را به معنای نسخ گرفته است. (۱) ۲. در برخی موارد دیگر، بداء را به این معنی به کار برده است که خداوند به شخص واحد در زمان واحد و از جهت واحد، نسبت به یک چیز، هم امر کند و هم نهی. (۲) با توجه به این مقدمه، پاسخ شیخ به پرسش فوق را می توان این گونه بیان کرد: بداء به معنای نخست، با نسخ، ضمن مشترک بودن در اصل معنی، از دو جهت فرق دارد: جهت اول این است که کاربرد واژه بداء به معنای مزبور، از منظر شیخ الله مجازی است؛ چنان که ایشان در موارد متعدد بدان اشاره نموده است. (۳) در حالی که کاربرد نسخ در آن، حقیقی است. جهت دوم این است که بداء به این معنی، چنان که خواهد آمد، از منظر شیخ اه اعم از نسخ تکوینی و تشریحی است (۴)؛ در صورتی که یکی از شرایط نسخ از دیدگاه ایشان، عدم جریان نسخ در امور غیر شرعی است.

پس نسبت بداء به معنای یاد شده با نسخ اصطلاحی، نسبت عام و خاص است.

اما بداء به معنای دوم، با نسخ اصطلاحی کاملاً مباین و مغایر است؛ زیرا در چنین بدائی، شرایط و ویژگیهایی وجود دارد که در نسخ نیست؛ از جمله این که زمان امر و نهی و نیز متعلق هر دو باید واحد باشد، در حالی که در نسخ اصطلاحی، هم زمان امر و نهی، متعدد است و هم متعلق آن دو. پس بداء به این معنی، هرگز با

ص: ۲۸۲

۱- شیخ طوسی، العده فی الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵؛ الغیبه، ص ۲۶۳ - ۲۶۵.

۲- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲۳؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۵؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۷۰.

۳- العده فی الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵

۴- اعم بودن بداء به معنای نسخ از نسخ اصطلاحی از این عبارات شیخ استفاده می شود: «و یبین أن معناها النسخ علی ما یریده جمیع اهل العدل فیما یجوز فیہ النسخ او تغیر شروطها أن کان طریقها الخیر عن الکائنات»؛ یعنی: روشن شد که واژه بداء در روایات، یا به معنای همان نسخی است که جمیع اهل عدل به جواز آن باور دارند و یا به معنای خبر دادن از تغییر شرایط در کائنات است. چنان که ملاحظه می شود، صدر عبارت، به نسخ تشریحی و ذیل آن، به نسخ تکوینی اشاره دارد. (شیخ طوسی، الغیبه، ص ۲۶۴).

نسخ اصطلاحی، وجه مشترک ندارد. گفتنی است که اندیشه ورن شیعه و از جمله شیخ به این نوع بداء را باطل می دانند و نسبت دادن آن را به خداوند، روا نمی دانند. (۱)

دیدگاههای درست درباره بداء

اشاره

از آن جا که آموزه بداء با موجی از اعتراض مخالفان مواجه بوده است، برخی کوشیده اند تا آن را به گونه ای تبیین و تصویر نمایند که در ضمن آن، به شبهه های مطرح شده نیز پاسخ داده شود. به همین دلیل، تصویرهای گوناگون از بداء ارائه شده است که در زیر به گزارش برخی از آنها می پردازیم:

۱. نسخ انگاری بداء

اشاره

شیخ طوسیله (۲) و جمع زیادی از اندیشه ورن امامیه، از جمله افراد زیر، به منظور پاسخ دادن به برخی ایرادها، بداء را به مفهوم نسخ گرفته اند:

الف) ابن بابویه، معروف به شیخ صدوق (متوفای ۳۱۸) محدث، فقیه و متکلم نامدار شیعی، در کتاب توحید می نویسد:

بداء بدان گونه که مردم نادان می پندارند، به جهت پشیمان شدن نیست. خدا از این گونه چیزها منزه است، ولی باید این را بپذیریم که برای خدا بداء بدین معنی حاصل می شود که به آفریدن یکی از آفریدگان می پردازد و آن را پیش از چیزی دیگر می آفریند و سپس آن را منهدم میکند و آفرینش چیزی دیگر را آغاز

ص: ۲۸۳

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۵؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۷۰

۲- شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

میکنند یا این که امری می نماید و سپس آن را نهی می کند یا چیزی را ممنوع می سازد و سپس به رفع ممنوعیت آن فرمان می دهد. نمونه آن، نسخ احکام است؛ مانند تغییر قبله و طول مدت عده نگاه داشتن زنان بیوه. (۱) ب) شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) از اعظام محدثان و متکلمان شیعه در سده چهارم و پنجم در اوائل المقالات بداء را همان نسخ می داند و می گوید:

از نظر ما معنای بداء همان چیزی است که همه مسلمانان درباره نسخ و مانند آن می گویند: همچون دادن درویشی پس از توانگری، بیماری پس از تندرستی و مرگ پس از زندگی و نیز آنچه اهل عدل در خصوص کاستی و فراوانی زندگی و روزی بر اساس اعمالی که شخص انجام می دهد می گویند. (۲) ج) سید مرتضی، معروف به علم الهدا (متوفای ۴۳۶) از دانشمندان بزرگ شیعه و متخصص در علوم و فنون مختلف، در کتاب الشافی فی الامامه درباره بداء چنین می گوید:

و اما در مسأله بداء، اعتقاد هشام بن الحکم و اغلب شیعیان، همان عقیده معتزله در مسأله نسخ است، تنها در نامیدن آن به «بداء» به سبب حدیثی که روایت کرده اند، با یکدیگر اختلاف داشتند. (۳) ایشان در پاسخ مسائل اهل ری نیز گفته است که مقصود از بداء، همان نسخ است. (۴) د) فیلسوف شهیر، میرداماد، نظر خود را درباره بداء، این گونه بیان می کند:

منزلت بداء در تکوین، همان منزلت نسخ در تشریح است. بنابراین، آنچه در امور

ص: ۲۸۴

۱- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵.

۲- محمد بن نعمان، اوائل المقالات، ص ۹۲.

۳- شریف مرتضی، الشافی فی الامامه، ص ۱۳.

۴- شریف مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۱۹.

تکلیفی و تشریحی، نسخ خوانده می شود، در امور تکوینی، بداء نامیده می شود. (۱) ه) عالم عامل، محقق ژرف نگر و شارح بزرگ کتاب گرانسنگ کانی، ملاصالح مازندرانی نیز از جمله کسانی است که نسخ را داخل در مفهوم بداء می داند. عین عبارت ایشان در این زمینه، چنین است:

نسخ نیز داخل در بداء است، همچنان که شیخ صدوق در دو کتاب توحید (۲) و اعتقادات (۳)، بدان تصریح نموده است. بنابراین، اختصاص دادن بداء به امور تکوینی و اخراج نسخ از آن که از سوی برخی از اصحاب ما مطرح شده است، وجه معتبری ندارد. (۴)

بررسی تطبیقی دیدگاههای نسخ انگاری بداء

در این که دیدگاههای فوق، همه از نظریه نسخ انگاری بداء جانبداری می نمایند، تردیدی نیست. اما در این که آیا مراد از نسخ، نسخ تکوینی است یا تشریحی و یا اعم از هر دو؟ میان آنها اختلاف نظر جدی وجود دارد و بر اساس این اختلاف، می توان آنها را به سه گروه زیر دسته بندی کرد:

۱. گروهی، نسخ را به معنای نسخ تشریحی گرفته اند.

۲. گروه دیگر، آن را به نسخ در تکوین اختصاص داده اند.

ص: ۲۸۵

-
- ۱- «فالنسخ كائنه بداء تشریحی و البداء كائنه نسخ تکوینی.» (محمدباقر میرداماد، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تعلیقات ملاعلی نوری، مقدمه و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۵۶)
 - ۲- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵
 - ۳- شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۳۷ - ۴۰
 - ۴- ملا محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۲۳۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۹۳ پاورقی

۳. گروه سوم، نسخ را اعم از نسخ تکوینی و تشریحی دانسته اند.

شیخ طوسی، (۱) ابن بابویه (۲) و شیخ مفید، (۳) از جمله کسانی هستند که نسخ را در این جا اعم از تکوینی و تشریحی می دانند. شیخ طوسی در این باره سخنی دارد که هر گونه تردیدی را در این زمینه برطرف می سازد. او می گوید: «بداء به معنای همان نسخی است که جمیع اهل عدل در امور تشریحی و تکوینی بدان باور دارند.» (۴) محقق داماد (۵)، آیه الله خویی (۶) و برخی از شاگردان (۷) ایشان، بداء را به معنای نسخ در تکوین و سید مرتضی، (۸) آن را ویژه نسخ در تشریح می دانند.

۲. بداء یا دگرگونی در لوح محو و اثبات

تصویر دیگری که از بداء ارائه شده است، این است که تمام امور عالم از عام، خاص، مطلق، مقید و... همه و همه در لوحی، ثبت است. گاه بر اساس حکمت و مصلحتی، برخی از این امور به صورت عام یا مطلق و یا منسوخ، بر ملایک و نفوس علویه یا سفلیه، عرضه و افاضه می شود، لکن تبیین آن به وقت دیگری موکول می گردد. از این نفوس علویه و مشابه آن، به کتاب محو و اثبات تعبیر می شود و بداء عبارت است از دگرگونی در همین کتاب. (۹)

ص: ۲۸۶

-
- ۱- شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۲۹؛ الغیبه، ص ۲۶۲ به بعد.
 - ۲- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵.
 - ۳- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹۲.
 - ۴- شیخ طوسی، الغیبه، ص ۶۳ به بعد.
 - ۵- محمدباقر میرداماد، نبراس الضیاء...، ص ۵۶.
 - ۶- ابوالقاسم خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۳۸۵
 - ۷- محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۷۹
 - ۸- شریف مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۱۹.
 - ۹- بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۹ (به نقل از میرزا رفیعا، شرح اصول کافی)

برخی، بداء را مربوط به دگرگونی در عالم افلاک می دانند و آن را چنین تبیین می کنند: قوای فلکی در آن واحد به تمام آنچه واقع می شود، احاطه ندارد؛ زیرا حوادث غیرمتناهی است که به تدریج، با علل و اسباب، در افلاک مرتسم می شود و این ارتسام امور، یکی پس از دیگری به نحو منظم و مستمر صورت می گیرد؛ پس آنچه در عالم کون و فساد رخ می دهد، از لوازم حرکات افلاک است.

البته افلاک نیز به نوبه خود، مسخر خداوند است. بنابراین، هر گاه قوای مزبور به اسباب حدوث چیزی علم حاصل کند، حکم به وقوع آن در این جهان خواهد کرد و این حکم در فلک مرتسم می شود. گاه می شود که برخی از اسباب وجود یک شیء، بر خلاف بعضی از اسباب دیگر آن، به تأخیر می افتد، در حالی که قوای فلکی، از آن اطلاع ندارد و چون زمان وجود آن فرا رسد و قوای فلکی از طریق دیگری بدان عالم گردد، در این صورت، به خلاف حکم اول، حکم می کند. بر این اساس، صورت حکم اول از فلک، محو و نقش حکم دیگر در آن، اثبات می گردد. به عنوان مثال، هر گاه برای قوای فلکی علم حاصل شود که زید با فلان مرض خواهد مرد و این علم از طریق اسبابی است که اقتضای مرگ زید به وسیله مرض یاد شده است، لکن قوای فلکی از این که زید قبل از رسیدن آن مرض، تصدق می کند، بی خبر باشد سپس به تصدق و به این که موت زید به وسیله این اسباب، مشروط به عدم تصدق است، علم پیدا کند، قوای مذکور در ابتدا، به موت زید و سپس، به صحت او حکم خواهد کرد.

هر گاه اسباب وقوع یا عدم وقوع شیء در تأثیر، مساوی باشد و قوای یاد شده، به رجحان یکی از دو سبب علم، پیدا نکند، برای آنها نسبت به وقوع یا عدم وقوع آن، تردد حاصل می شود؛ بنابراین، یک بار، وقوع و بار دیگر، عدم وقوع آن را در

فلک مرتسم می نماید و این، سبب بداء و محو و اثبات و تردد در امور عالم است.

بنابراین، هرگاه نفس نبی یا امام، با این قوا اتصال پیدا کند و برخی از آن امور را قرائت نماید، می تواند از آنچه با چشم قلب و نور بصیرت مشاهده کرده و با گوش جان شنیده است، خبر دهد. اما این که چرا آن را به خدا نسبت می دهیم و می گوئیم: «بدالله»، برای این است که تمام آنچه در عالم ملکوت جریان دارد، به اراده خداست، بلکه فعل آنها عین فعل خداست؛ زیرا آنان جز اراده الهی، داعی دیگری برای انجام کار ندارند. بنابراین، هر کتابت که در افلاک صورت می گیرد، کتابت خدا خواهد بود. پس به این اعتبار است که می توان خدا را متصف به بداء کرد^(۱).

۴. بداء و نسبت اشیا به علل ناقصه

برخی همچون علامه طباطبایی، بداء را ناشی از نسبت اشیا به علل ناقصه می دانند و قائلند که برای امور و حوادث، دو نوع وجود پیش بینی و تصور می شود: یکی به اقتضای اسباب و علل ناقص؛ از قبیل شرط، مقتضی و عدم مانع که قابل تخلف است و دیگری بر اساس اسباب و علل تامه که این وجود، بر خلاف وجود اول، ثابت و غیرمشروط است.

بنابراین، گاهی پدیده ای را با اسباب و علل ناقص آن در نظر میگیریم و به وقوع آن در خارج، حکم می نماییم، در حالی که ممکن است وقوع آن با فقدان شرط یا وجود مانع، برخورد کند و تحقق نیابد؛ به عنوان مثال، سم، کشنده است، اما مرگ به خاطر خوردن سم، قطعی نیست؛ زیرا ممکن است شخص مسموم، با استفاده از داروهای ضد مسمومیت، اثر سم را خنثی و از مرگ نجات یابد.

ص: ۲۸۸

۱- محمدحسن فیض کاشانی، وافی، ج ۱، باب البداء، ص ۱۱۲.

گاهی نیز حادثه را با علت تامه آن (یعنی وجود مقتضی، شرایط و عدم مانع) مدنظر قرار می دهیم که در این صورت، وقوع حادثه، قطعی خواهد بود. بر این اساس، بسیار می شود که ما طبق ظواهر علل و اسباب، احساس میکنیم که حادثه ای به وقوع خواهد پیوست و یا وقوع چنین حادثه ای، به یکی از پیامبران خبر داده می شود، در حالی که بعداً آن حادثه واقع نمی شود. در این جاست که میگوییم: بداء حاصل شد؛ یعنی آنچه به حسب ظاهر، واقع شدنی بود و تحقق آن را قطعی می پنداشتیم یا پیامبری از تحقق آن خبر داده بود، واقع نمی شود و این به دلیل آن است که وقوع حادثه، با فقدان شرط یا وجود مانع، برخورد کرده است. (۱)

بداء و علم خداوند

همان طور که گذشت، بداء به معنای آشکار شدن چیزی برای خدا، پس از پنهانی آن، یا آگاهی به چیزی پس از جهل به آن، از نظر تمام اندیشه وران امامیه، مردود و محال است؛ چرا که از منظر آنان، هیچ چیزی از دایره علم حق تعالی بیرون نیست و هیچ ذره ای از او مخفی نمی ماند.

شیخ طوسی می گوید: حقیقت بداء این است که از ناحیه خداوند، چیزی بعد از آن که ظاهر، مخالف آن بود، آشکار شود. (۲) پرواضح است که بداء به این معنی، نه تنها با علم نامتناهی خداوند تنافی ندارد، بلکه نمایانگر عمق دانش ویژه الهی و بیانگر تفاوت اساسی میان علم ذاتی الهی و دانش محدود مخلوق است و نشان دهنده این است که جز خداوند، هیچ کس، حتی پیامبران و فرشتگان، به تمام

ص: ۲۸۹

۱- سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۳۸۱؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۲۹ (پاورقی)؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۲۴۱.

۲- عده الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

اسرار عالم، احاطه علمی ندارند و احاطه کامل به تمام زوایای هستی، ویژه علم تام الهی است و همه دانش پیامبران و فرشتگان، خوشه ای از خرمن علم بیکران اوست و هم اوست که به هر اندازه که بخواهد، دیگران را بر اسرار جهان آگاه می سازد. از این رو، در روایات بر این نکته تأکید فراوان شده است که بداء، بدان معنی نیست که دلالت بر محدود بودن علم حق تعالی داشته باشد، بلکه علم الهی، قبل از بداء و پس از آن، همچنان نامحدود خواهد بود و هیچ گونه تغییر و دگرگونی در آن صورت نخواهد گرفت.

در روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «برای خدا نسبت به چیزی بداء حاصل نشد، جز این که قبل از آن که بداء حاصل شود، خداوند بدان آگاه بود.»^(۱)

بداء و مسأله قضا و قدر

از آن جا که مسائل مطرح شده در مبحث بداء، بی شباهت با برخی از مسائل قضا و قدر نیست، ممکن است این پرسش به ذهن آید که چه ارتباطی میان مسأله بداء و بحث قضا و قدر هست؟ پاسخ این سؤال را می توان از مباحث گذشته به دست آورد؛ زیرا چنان که در مبحث جایگاه بداء اشاره شده است، بداء در برخی از مراحل قضای الهی که همان مرحله غیرحتمی است، جاری می باشد. بر این اساس، می توان گفت: بحث از بداء، در حقیقت، بحث از قضا و قدر غیرحتمی الهی است که به طور مستقل مورد توجه و اهتمام قرار گرفته است و سر اهمیت دادن به آن نیز، مبارزه با برخی افکار ضداسلامی بود که از طرف یهود و برخی فرق ضاله در میان جوامع اسلامی ترویج می شد.^(۲)

ص: ۲۹۰

۱- «و لیس شیء یبدو له الا وقد کان فی علمه...» (بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۲۱)

۲- بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۲۹.

پاسخی را که شیخ طوسی و بسیاری از اندیشه وران شیعه با استفاده از آیات و روایات، به پرسش فوق داده اند، این است که بداء در قضا و حکم مشروط و غیرحتمی جاری است، نه در فضای محترم و غیر مشروط. (۱) شیخ الطایفه و غالب دانشمندان امامیه بر این باورند که بداء به مفهوم نسخ و نسخ نیز اعم از نسخ تکوینی و تشریحی می باشد. بر اساس این طرز تفکر، متعلق بداء، همیشه قضا و حکمی است که پیش از حصول بداء به عالم تشریح یا تکوین صادر شده است. نهایت این که حکم در تشریح، به معنای امر و نهی و در تکوین، به مفهوم ایجاد و اعدام است.

بنابراین، هر گاه بدائی در عالم تشریح یا تکوین، از ناحیه حق تعالی صورت بگیرد، در ظاهر، مستلزم نوعی دگرگونی در احکام خداوند است، اما باید توجه داشت که این تغییر و دگرگونی به خاطر تغییر در ناحیه علم خداوند که ثابت، ازلی و عین ذات اوست، نمی باشد، بلکه ناشی از دگرگونی در مصلحتی است که در اشیا وجود دارد و خداوند نیز از پیش، بدان آگاه است.

از سوی دیگر، از بررسی آیات و روایات، به دست می آید که احکام الهی دارای مراتب و مراحل است که برخی از آن مراحل، غیرقابل تغییر و مصون از هر گونه دگرگونی است.

نتیجه ای که از دو نکته فوق به دست می آید، این است که بداء در برخی از مراتب قضا و حکم الهی رخ می دهد و آن مراحل، همان است که شیخ طوسی و دیگران از آن به فضای مشروط و غیر محتوم تعبیر نموده اند. برای توضیح بیشتر،

ص: ۲۹۱

۱- شیخ طوسی، الغیبه، ص ۶۳ - ۶۵؛ شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۲۵؛ فیض کاشانی، وافی، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ابوالقاسم خویی، البیان، ص ۳۹۱

بحث را در ضمن بیان اقسام قضا و حکم الهی پی می گیریم.

قضا و حکم الهی

از بررسی آیات و روایات، چنین به دست می آید که قضا و حکم الهی بر سه قسم است:

۱. قضا و حکمی که جز خداوند، کسی بر آن آگاهی ندارد و در روایات از آن به علم مخزون و مکنون تعبیر شده است. در این نوع قضا، بداء راه ندارد، بلکه بر پایه بسیاری از روایات، بداء از این علم، ناشی می شود.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

خداوند دارای دو نوع علم است: یکی علمی است مخزون و مکنون که جز خدا کسی بر آن آگاه نیست و بداء از این جاست و دیگری علمی است که حق تعالی آن را به فرشتگان و پیامبران آموخته است و علمای اهل بیت از آن آگاهند. (۱) ۲. نوع دیگری از قضا و حکم الهی، این است که خداوند وقوع حتمی چیزی را به پیامبر و فرشتگان خبر دهد. چنین قضا و حکمی، حتما واقع خواهد شد. در این گونه قضا نیز هیچ نوع بدائی صورت نخواهد گرفت. این مطلب را از روایتی که از حضرت باقر علیه السلام نقل شده است، می توان فهمید. حضرت می فرماید:

علم خدا بر دو گونه است: یکی علمی است که آن را به پیامبران و فرشتگان آموخته است که این نوع علم و قضا، قطعه واقع خواهد شد؛ زیرا خداوند، خود،

ص: ۲۹۲

۱- «ان لله علمین: علم مکنون مخزون، لا یعلمه الا هو من ذلك یكون البداء و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه.» (اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، ج ۱، ص ۲۰۳)

پیامبران و فرشتگانش را تکذیب نمی کند. دیگری علم مخزون و مکنون الهی است که کسی جز خدا از آن آگاه نیست. بر اساس این علم است که حق تعالی در امور، تقدیم و تأخیر پدید می آورد و محو و اثبات می نماید.^(۱) امام باقر علیه السلام در حدیث دیگری می فرماید:

برخی از امور، محتوم است و قطعاً واقع خواهد شد و برخی دیگر، واقع شدنش در نزد حق تعالی مشروط است؛ در این نوع اشیاست که خداوند هر کدام را بخواهد، مؤخر یا مقدم و یا محو و اثبات می نماید.^(۲) ۳. خداوند دارای نوع دیگری از حکم و قضا نیز هست که از آن به قضا و حکم مشروط تعبیر می شود^(۳) و آن بدین معنی است که گاهی خداوند از واقع شدن چیزی به فرستادگان و فرشتگان خبر می دهد، لکن حکم به وقوع آنها، مشروط است بر این که مشیت الهی بر خلاف آن تعلق نگیرد و حق تعالی، مشروط بودن آن را نیز به خاطر مصلحتی، مخفی نگه می دارد و کسی را از آن آگاه نمی سازد. در این گونه قضای الهی است که بداء رخ می دهد.

روایات زیادی بر این مطلب دلالت دارد؛ از جمله، امام صادق علیه السلام می فرماید:

در شب قدر، ملائکه و روح به آسمان دنیا نازل می شوند و مقدرات الهی را در آن سال می نویسند و هر گاه خداوند بخواهد چیزی را مقدم یا مؤخر و یا محو و اثبات نماید، دستور انجام آن را به ملائکه می دهد و آنها نیز طبق دستور، تقدیم و تأخیر یا محو و اثبات را انجام می دهند. (سائل پرسید آیا هر چیزی که در علم

ص: ۲۹۳

-
- ۱- «العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه أحد من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فیما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون لا یکذب نفسه و لاملائکته و لارسوله. و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یثبت ما یشاء.» (همان)
 - ۲- «من الامور امور موقوفه عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء.» (همان)
 - ۳- شیخ طوسی، الغبیه، ص ۶۳ به بعد.

الهی است، در کتابی ثبت است؟ (امام فرمود: آری! (سائل پرسید) پس چه چیزی بعد از آن، واقع خواهد شد؟ (امام فرمود) سبحان الله! پس از آن نیز خداوند هر چه را بخواهد، خلق و احداث خواهد کرد. (۱) و نیز در تفسیر آیه «فیها یفرق کل امر حکیم» روایت شده است که خداوند هر امر حق یا باطل و آنچه در این سال واقع می شود، تقدیر می کند و برای او بداء هست و حق تقدیم یا تأخیر آجال و ارزاق و کم و زیاد کردن آن را دارد. (۲) از مجموع آنچه گذشت، این نتیجه به دست می آید که در قضای حتمی که از آن به «لوح محفوظ» و «ام الکتاب» تعبیر می شود، بداء راه ندارد، بلکه جایگاه بداء، در قضا و حکم مشروط الهی است.

تأثیر اعمال در سرنوشت انسان

تغییر سرنوشت به وسیله اعمال نیک و بد، یکی از معانی صحیح بداء است و از آیات و روایات فراوانی به دست می آید که گناه و طاعت، عدالت و رزق و ستمگری، نیکوکاری و بدکرداری، شکرگذاری و ناسپاسی، توجه و پرده دری، نیایش و نفرین و ... از جمله اموری است که در سرنوشت انسان، نقش بسزایی دارد. منطق قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و اهل بیت گرامی اش بر این بوده است که هر قوم و گروهی که به یکدیگر احسان و رزق و شاکر و پرهیزگار باشند، درهای برکت از آسمان و زمین بر روی آنان گشوده می شود و انواع نعمتهای مادی و معنوی از هر طرف به سوی آنان سرازیر خواهد شد. .

ص: ۲۹۴

۱- بحارالانوار، ج ۴، ص ۹۹.

۲- همان، ص ۱۰۱.

در قرآن مجید به آیات فراوانی بر می خوریم که دلالت صریح و آشکار بر تأثیر برخی از اعمال در تغییر سرنوشت انسان دارد. از آن جمله، می توان آیات زیر را برشمرد:

۱. «همانا خداوند سرنوشت هیچ گروهی را تغییر نمی دهد، مگر این که آنان از نظر حالات نفسانی دگرگون شوند.» (۱) ۲.
- «این از آن روست که خداوند، نعمتی را که به قومی داده است، تغییر نمی دهد، مگر این که آنان، خود تغییر یابند.» (۲) ۳.
- «اگر اهل شهرها ایمان می آوردند و تقوا پیشه کرده بودند، درهای برکت آسمان و زمین را بر آنان می گشودیم....» (۳) ۴.
- «کسی که در مسیر پرهیزگاری گام بردارد، خداوند راه رهایی از گرفتاری را فرا روی او خواهد نهاد و از جایی که در پندار او ننگنجد، روزی او را خواهد داد.» (۴) ۵. «اگر سپاسگزار باشید، با افزایش نعمت و اگر ناسپاسی ورزید، با عذاب دردناک ما مواجه خواهید بود.» (۵) بنابراین، تغییر سرنوشت به وسیله اعمال، یک امر مسلم قرآنی است و چنان که مشاهده شد، آیات فوق در دلالت بر این مطلب، از چنان صراحتی برخوردار است که مجال کوچکترین تردیدی را باقی نمی گذارد.

ص: ۲۹۵

-
- ۱- «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد / ۱۱)
 - ۲- «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال / ۵۳)
 - ۳- «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف / ۹۶)
 - ۴- «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق / ۲)
 - ۵- «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهيم / ۷)

از روایات زیادی نیز استفاده می شود که بسیاری از کردارهای نیک و بد انسان، در تغییر سرنوشت او مؤثر است. روایات زیر از این قبیل است:

امام باقر علیه السلام به نقل از حضرت امیر علیه السلام می فرماید:

برترین چیزی که متوسلان می توانند بدان تمسک جویند، یکی ایمان به خداست... و دیگری صدقه پنهانی است؛ چرا که آن، از بین برنده گناهان و خاموش کننده غضب رحمان است و نیز انجام کارهای نیک که از مرگ بد و زمین خوردنهای خوار کننده جلوگیری میکند. (۱) امام صادق علیه السلام فرمود:

شمار کسانی که با گناه می میرند، بیشتر از کسانی است که با اجل طبیعی از دنیا می روند و تعداد کسانی که به وسیله احسان و نیکوکاری به زندگیشان ادامه می دهند، بیشتر از آنان است که با عمر طبیعی زندگی میکنند. (۲) امام صادق علیه السلام فرمود: «نیکوکاری و اخلاق نیک، خانه ها را آباد و عمرها را افزون می گرداند.» (۳) امام باقر علیه السلام درباره صله رحم می فرماید: صله رحم، اعمال را پاک، اموال را

ص: ۲۹۶

۱- افضل ما توسل به المتوسلون الايمان بالله.... و صدقه السر فائها تذهب الخطيئه و تطفى غضب الرب و صنایع المعروف، فانها تدفع ميتة السوء و تقى مصارع الهوان.» (الأمالی، ص ۲۱۶)

۲- «من يموت بالذنوب، اكثر ممن يموت بالأجال و من يعيش بالاحسان، اكثر ممن يعيش بالأعمار.» (بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۴۰)

۳- «البر و حسن الخلق يعمران الديار و يزيدان فى الأعمار.» (كافى، ج ۲، ص ۱۰۰)

افزون و بلاها را بگرداند و حساب را آسان و اجل را به تأخیر اندازد.»^(۱) امام رضا علیه السلام به انجام صله رحم این گونه سفارش نموده است: «شخصی که سه سال از عمرش باقی باشد و صله رحم به جا آورد، خداوند عمر او را به سی سال افزایش خواهد داد.»^(۲) بدین ترتیب، می توان گفت که حق دخالت در تغییر و تعیین سرنوشت انسان، به خود او واگذار شده است تا با اختیار و انتخاب خود، در مسیر خیر یا شر و سعادت یا شقاوت گام بردارد و سرنوشت خود را رقم زند.

آثار سازنده عقیده به بداء

از آن جا که بداء، تنها در فضای مشروط الهی که از آن به لوح محو و اثبات تعبیر می شود، جاری می باشد، اعتقاد به آن، نه تنها مستلزم جهل و منافی عظمت و جلال الهی نیست، بلکه آثار و فواید فراوانی بر آن مترتب می شود که از آن جمله است:

الف) اعتقاد به بداء، اعتراف آشکار و صریح است بر این که عالم، در حدوث و بقاء تحت سیطره و قدرت مطلق الهی قرار دارد و این که اراده حق تعالی از صبح ازل تا شام ابد، در تمام اشیا، ساری و جاری می باشد.

ب) با اعتقاد به بداء است که تفاوت میان علم بی پایان الهی و علم محدود مخلوقات، آشکار می گردد و روشن می شود که علم مخلوق، حتی علم انبیا و اولیاء

ص: ۲۹۷

۱- «صله الأرحام تزکی الاعمال و تنمی الاموال و تدفع البلوی و تیسر الحساب و تنسیء فی الاجل (همان، ص ۱۵۰)

۲- «ان الرجل یصل رحمه فیکون قد بقی من عمره ثلاث سنین فیصیرها الله ثلاثین سنه و یفعل الله ما یشاء.» (همان)

به تمام آنچه علم حق تعالی احاطه دارد، محیط نیست و آنان با این که با تعلیم پروردگار به بسیاری از اسرار عالم آگاه می گردند، لیکن احاطه کامل به همه جهات مشیت و خواست خداوند ندارند.

ج) با اعتقاد به بداء است که انسان می تواند از هر کسی جز خدا قطع امید کند و دست نیاز و نیایش به درگاه او برد و تنها از او بخواهد که مهمات او را کفایت و نیازهای او را برآورده سازد و در یک کلام، باید گفت به برکت عقیده به بداء است که نهال امید در دل انسان می روید و با امید است که انسان، زندگی می کند.

اما انکار بداء، پیامدی جز یأس، ناامیدی و سردرگمی ندارد. این جاست که دیگر نه دعا معنای معقولی خواهد داشت و نه تضرع به درگاه خداوند؛ چرا که بر پایه انکار آموزه بداء، آنچه عبد از خدا درخواست می کند، از دو حال بیرون نیست:

یا قلم تقدیر، وقوع آن را رقم زده است و یا عدم وقوع آن را. در هر دو صورت، دعا و تضرع سودی نخواهد بخشید؛ زیرا در فرض اول، قطعاً واقع خواهد شد و در صورت دوم، هرگز واقع نخواهد شد. ناگفته پیداست که هر کس از اجابت دعا ناامید باشد، نه در صدد آن بر می آید و نه دست به هیچ کار خیر و صلاح دیگری می زند؛ زیرا از نظر چنین شخصی، نه دعا در سرنوشت او دخالت دارد و نه هیچ عمل خیر دیگر...

شیعه و نهمت ناروا

از آنچه گذشت، بی پایه بودن نسبت ناروایی که برخی از مخالفان درباره عقیده به بداء به شیعیان داده اند، روشن می شود. آنان بر این پندارند که شیعه بداء را به معنایی که مستلزم جهل و نقص است، درباره حق تعالی روا می دانند. ابوالحسن

بلخی، ابوالحسن اشعری (۱) و امام فخر رازی (۲) از جمله کسانی هستند که چنین نسبتی را به امامیه داده اند.

شیخ طوسی در تفسیر شریف تبیان به سخنانی از بلخی اشاره میکند و به آن پاسخ می دهد.

بلخی می گوید:

گروهی که چندان اهمیتی ندارند، لکن به هر حال از امت محسوب می شوند، بر این باورند که امر نسخ قرآن و تدبیر آن به امامان که به گمان آنها «منصوص علیه» هستند، واگذار شده است و برخی از آنها پافراتر نهاده و از دین خارج شده و گفته اند که گاهی نسخ به نحو بداء نیز جایز است و معنای بداء این است که خداوند به چیزی که برایش آشکار نیست، امر میکند و سپس برایش آشکار می شود و آن را تغییر می دهد... زیرا در نزد آنان، خداوند تا چیزی واقع نشود، نمی داند، جز آنچه تقدیر نموده است....

شیخ طوسی پس از گزارش سخنان بلخی می گوید:

به گمانم، مراد ایشان از گروه یاد شده، اصحاب ما امامیه است؛ زیرا در میان امت، کسی که درباره امامان خویش، قائل به نص باشد، جز شیعه امامیه نیست.

بنابراین، اگر مرادش شیعیان است، تمام آنچه گفته، باطل است؛ چرا که در میان امامیه، نه کسی قائل به جواز نسخ آیات قرآن توسط امام است و نه قائل به علم حادث خداوند (۳) د خدایی قائل به میان امتی قائل بد شیخ و در آثار خود در موارد گوناگون، از این گونه بداء به بداء باطل یاد می کند و مردود بودن آن را از دیدگاه مکتب امامیه اعلام می نماید. بنابراین، اعتقاد به بداء

ص: ۲۹۹

۱- مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۱۹.

۲- امام فخر رازی، محصل الأفكار المتقدمین و المتأخرین، ص ۲۴۹.

۳- شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۱، ص ۱۳ - ۱۴.

به معنایی که بلخی و امثال او به شیعه نسبت داده اند، با عقاید و افکار شیعه سازگار نیست؛ چرا که آنان بیش از هر فرقه دیگری، بر پاکی خداوند از هر گونه عیب و نقص، پای می فشارند و سخنان پیشوایان معصومشان علیهم السلام با بهترین گواه این مدعاست. (۱) بدائی که شیعه بدان باور دارد و از عالیتترین مسائل اعتقادی به شمار می آید، به معنایی است که هیچ مسلمانی نمی تواند از قبول آن سرباز زند؛ کدام مسلمان است که نپذیرد علم و قدرت خداوند، نامحدود است، (۲) دستان خدا باز (۳)، و هر روز، دست اندر کار آفرینش است، (۴) محو و اثبات امور عالم به دست اوست (۵) و هر گونه فزونی و کاستی و تغییر و دگرگونی که در عالم و آدم پدید می آید، ریشه در خواست و مشیت الهی دارد (۶) دعا و نیایش، راز و نیاز خالصانه انسان با خداوند است و در برآوردن حوایج و رفع گرفتاری او مؤثر است (۷) و رفتار نیک و بد انسان، سرنوشت آینده او را رقم می زند؟ (۸)

ص: ۳۰۰

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: «من زعم أن الله عزوجل يبدو له في شيء لم يعلمه امس فابروا منه.» (بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۱۱) و نیز فرمود: «برای خدا نسبت به چیزی بداء حاصل نشد، جز آن که قبل از آن که بداء حاصل شود، آن را می دانست.» (کافی، ج ۱، ص ۱۴۸)

۲- «يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران / ۲۹)

۳- «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده / ۶۴)

۴- «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن / ۲۹)

۵- «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد / ۳۹)

۶- «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید / ۲۲)

۷- «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر / ۶۰)

۸- «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد / ۱۱)

تصویر

□

ص: ۳۰۱

تصوير

□

ص: ٣٠٢

تصوير

□

ص: ٣٠٣

تصوير

□

ص: ٣٠٤

تصوير

□

ص: ٣٠٥

تصوير

□

ص: ٣٠٦

تصوير

□

ص: ٣٠٧

تصوير

□

ص: ٣٠٨

تصوير

□

ص: ٣١٠

تصوير

□

ص: ٣١١

۱. آیتی، محمد ابراهیم: مقولات و آراء مربوط به آن، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید: شرح نهج البلاغه، قاهره، ۱۳۸۵ ه. ق.
۳. ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن: تلبیس ابلیس، دارالکتب، بیروت ۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم: الرد علی المنطقیین، بمبئی، ۱۳۶۸ ه. ق.
۵. ابن حنبل، احمد: مسند، دار صادر للطباعه و النشر، بیروت.
۶. ابن داود: رجال ابن داود، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله: الاشارات و التنبیها، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- ۸:- الهیات شفاء، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۹. -: منطق شفاء، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۶۵ م.
۱۰. -: النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی: معالم العلماء، مطبعه الحیدریه، نجف، ۱۳۸۰ ه. ق.
۱۲. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر: بلاغات النساء، بصیرتی، قم، ۱۳۶۱ ه. ق.
۱۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد: معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ۶ جلد دفتر تبلیغات اسلامی و مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. ابن منظور افریقی، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم: لسان العرب، دار صادر، دار الفکر، نشر ادب حوزة و دار بیروت، ۱۹۶۸ م.

۱۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق: الفهرست، تحقیق رضا تجدد، انتشارات اسدی، تهران، ۱۳۹۰ ه.ق.
۱۶. ابن هشام، عبدالملک: السیره النبویه، کتابفروشی مصطفوی، قم، ۱۳۵۵.
۱۷. ابوالحسن اشعری، علی بن اسماعیل: مقالات الاسلامیین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، ۲ جلد، چاپ اول، مکتبه النهضه المصریه، قاهره.
۱۸. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین: الأغانی، بیروت، ۱۹۵۶ م.
۱۹. ابوزهره، محمد: الامام الصادق حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقہہ، قاهرہ.
۲۰. ابوطالب المکی، محمد بن علی بن عطیہ: قوت القلوب فی معاملہ المحبوب، تصحیح باسل عیون السود، چاپ اول، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۹۹۷ م.
۲۱. احمد امین مصری: پرتو اسلام، ترجمہ عباس خلیلی اقدام، اقبال، تهران، ۱۳۳۷.
۲۲. أحمد نگرى، قاضی عبدالنبی بن عبدالرسول: جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ۴ جلد، چاپ دوم، مؤسسہ اعلمی، لبنان، ۱۳۹۵ ق.
۲۳. اقبال آشتیانی، عباس بن محمدعلی: خاندان نوبخت، طهوری، تهران، ۱۳۴۵ ش.
۲۴. امام سجاد طال: صحیفہ سجادیہ، چاپ اول، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۲ ه.ش.
۲۵. صحیفہ کاملہ سجادیہ، تصحیح علینقی فیض الاسلام، چاپ سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۶. امینی، عبدالحسین احمد: الغدیر فی الكتاب و السنه و الادب، بیروت، ۱۳۹۷ ه.ق.
۲۷. انصاری، خواجه عبدالله: صد میدان، تصحیح قاسم انصاری، چاپ چهارم، طهوری، تهران، ۱۳۶۸. ۲۸. ایجی، عبدالرحمن: شرح المواقف، منشورات الشریف المرتضی، قم، ۱۴۰۴.
۲۹. باقلانی، قاضی ابوبکر بن طیب: الانصاف، چاپ اول، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۸۶ م.
۳۰. بحرانی، میثم: قواعد المرام، مطبعہ مهر، قم، ۱۳۹۸ ه.ق.
۳۱. برقی، احمد بن خالد: رجال برقی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
۳۲. بنت یوسف فواز عاملی، سیده زینب: الدر المنثور فی طبقات ربات الخدور، چاپ بولاق مصر، ۱۳۱۲. ۳۳. بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد: تحقیق ماللہند، دائرہ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ه.ق.

۳۴. بیهقی، احمد بن علی: تاج المصادر، تصحیح هادی عالم زاده، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۳۵. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، مشهور به سعدالدین: شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمان عمیده، ۵ جلد، انتشارات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۳۶. تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی: شرح منازل السائرین الی الحق المبین، چاپ اول، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
۳۷. توحیدی، ابو حیان: المقابسات، تحقیق محمد توفیق حسین، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶.
۳۸. التهانوی، محمد علی کشف اصطلاحات الفنون، چاپ اول، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶. ۳۹. جرجانی، علی بن محمد: شرح مواقف، چاپ اول، تصحیح بدرالدین نعسانی حلبی، منشورات شریف رضی، ۱۳۲۵..
۴۰. جوادی آملی، عبدالله: تفسیر موضوعی قرآن، چاپ اول، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴.
- ۴۱:- مبدأ و معاد، انتشارات الزهراء، ایران، ۱۳۶۳ ه.ش.
۴۲. جوهری، اسماعیل بن حماد: الصحاح تاج اللغة، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، ۶ جلد، چاپ چهارم، دار العلم للملایین و دار الحضاره العربیه، بیروت.
۴۳. حرانی، حسن: تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، مؤسسه نشر اسلامی. ۱۳۶۳. ۴۴. حر عاملی، محمد بن حسن: أمل الآمل، مکتبه الأندلس، بغداد، ۱۳۸۵ ه.ق.
۴۵. حلبی، ابوالصلاح تقی بن نجم: تقریب المعارف، تحقیق شیخ فارس تبریزیان الحسون، و ۱۴۱۷ ق.
۴۶. حلّی، حسن بن یوسف بن علی بن المطهر: انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تصحیح محمد نجمی زنجانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ و انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ۴۷:- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی.
- ۴۸:- مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق یعقوب جعفری، چاپ اول، دار الاسوه للطباعه تهران، ۱۴۱۵ ه.ق.
- ۴۹:- نهج الحق و کشف الصدق، تعلیقه عین الله الحسنی الارموی، دارالهجره، قم، ۱۳۷۲ ه.ش.

۵۰. حمصی رازی، محمود: المنقذ من التقليد، ۲ جلد، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۵۱. خاتمی، احمد: فرهنگ علم کلام، چاپ اول، انتشارات صبا، تهران، ۱۳۷۰ ه. ش.
۵۲. خرازی، سید محسن: بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه، چاپ پنجم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱ ه. ش.
۵۳. خرماهی، بهاء الدین: جهان غیب و غیب جهان، کیهان، تهران، ۱۳۶۵.
۵۴. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ۲ جلد، نجف اشرف.
۵۵. خوری الشرتونی، سعید: اقرب الموارد، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۳.
۵۶. خویی، ابوالقاسم: البیان فی تفسیر القرآن، چاپ هشتم، انوار الهدی، ۱۴۰۱.
۵۷. خیاط، ابوالحسین بن ابی عمر: الانتصار و الرد علی ابن راوندی ملحد، بیروت، ۱۳۹۳.
۵۸. دی بور: تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران، ۱۳۱۹ ش.
۵۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر: محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، با مقدمه طه عبدالرؤوف سعد، مکتبه الکلیات الأزهریه.
۶۰. راسخی نجفی، عباس: سوره فلق، بیان کننده اعجاز قرآن، قدس، قم، ۱۳۷۳.
۶۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق. و تحقیق محمد سید گیلانی، دار المعرفه، بیروت.
۶۲. رافعی، محمد محمود: شرح الهاشمیات، مصر، ۱۳۳۰ ه. ق.
۶۳. ربانی گلپایگانی، علی: بحوث فی تاریخ علم الکلام (جزوه درسی مؤسسه امام صادق طلا در حوزه علمیه قم).
۶۴. الزبیدی، محمد مرتضی: تاج العروس، چاپ اول، دار مکتبه الحیوه، بیروت، ۱۳۰۶.
۶۵. زمخشری، جارالله محمود بن عمر: تفسیر کشاف، ۴ جلد، انتشارات بلاغت.
۶۶. زنوزی، ملا عبدالله: لمعات الهیه، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ه. ش.

۶۷. سبحانی، جعفر: الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، به قلم شیخ حسن مکی عاملی، ۲ جلد، چاپ دوم، مرکز جهانی پژوهشهای اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.

۶۸. -: البداء فی ضوء الکتاب و السنه، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، صفر ۱۴۰۷ ق.

۶۹. س: الهیات و معارف اسلامی، چاپ اول، مؤسسه سیدالشهدا، قم.

۷۰. س: حسن و قبح عقلی، مؤسسه مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش.

۱۳

ص: ۳۱۶

۰۷۱:- خدا و صفات جمال و جلال، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ه.ش.

۰۷۲:- منشور جاوید، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۶.

۰۷۳: سبزواری، حاج ملاهادی: الیالی المنتظمه فی علم المنطق و المیزان، تهران، ۱۳۶۷ ه.ق.

۰۷۴:- رسائل حکیم سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات اسوه، ۱۳۷۶.

۰۷۵:- شرح الاسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.

۰۷۶: سجادی، سیدجعفر: فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۲.

۰۷۷: سجادی، ضیاءالدین: مقدمه ای بر مبانی تصوف و عرفان، سمت، تهران، ۱۳۷۲.

۰۷۸: سعدی: بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ پنجم، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.

۰۷۹:- کلیات، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ چهارم، طلوع، ۱۳۶۶.

۰۸۰: سید حمیری: دیوان السید الحمیری، به کوشش شاکر هادی شگر و مقدمه سید محمد تقی حکیم، دار مکتبه الحیاه، بیروت.

۰۸۱: السیوری الحلّی، مقداد: اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق و تعلیق سیدمحمدعلی قاضی طباطبایی، تبریز، ۱۳۹۶ ق.

۰۸۲:- ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجایی، مکتبه آیة الله مرعشی، ۱۴۰۵ ۸۳. شریفی نیا، محمدرضا: فرزاد، انتشارات سبز.

۰۸۴: شوشتری، قاضی نورالله: مجالس المؤمنین، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۹۹ ه.ق.

۰۸۵: شهابی، محمود: رهبر خرد، خیام، تهران، ۱۳۲۸ ش.

۰۸۶: شهرستانی، عبدالکریم: ملل و نحل، تصحیح و تعلیق شیخ احمد فهمی محمد، چاپ اول، دارالسرور، بیروت، لبنان، ۱۳۶۸ ه.ق.

۰۸۷: نهاییه الأقدام فی علم الکلام، مکتبه الثقافه الدینیّه.

۰۸۸: شهید ثانی، زین الدین: الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ۲ جلد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۰۸۹ شیرازی، صدرالدین محمد: شرح اصول کافی، مکتبه المحمودی، تهران، ۱۳۹۱، ۹۰. صالح، صبحی: نهج البلاغه، انتشارات دار الهجره، قم.

ص: ۳۱۷

۹۱. صبور اردوباری، احمد: انسان و زمان (ارزش حیاتی زمان)، چاپ اول، هدی، تهران، ۱۳۶۱.
۹۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی: التوحید، تصحیح سیدهاشم حسینی تهرانی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، قم.
- ۹۳.:- اکمال الدین و تمام النعمه، تحقیق علی اکبر غفاری، یک جلد، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۵.
۹۴. صفار قمی، محمد: بصائر الدرجات، تصحیح میرزا حسن کوچه باغی، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ه. ق.
۹۵. صفایی، سیداحمد: علم کلام، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ه. ش.
۹۶. طباطبایی، سید محمدحسین: المیزان، ۱۰ جلد، انتشارات جامعه مدرسین، قم و ۲۰ جلد، نشر اسلامی، قم و چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲.
- ۹۷.:- بدایه الحکمه، نشر دانش اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ۹۸.:- ظهور شیعه، با ضمیمه مصاحبه پروفیسور هانری کربن.
۹۹. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن: مجمع البیان، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبایی، ۱۰ جلد، چاپ دوم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ ق. و چاپ چهارم، دارالمعرفه، تهران، ۱۳۷۴.
۱۰۰. طبرسی، احمد: احتجاج، نشر المرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ه. ق.
- ۱۰۱.:- الاحتجاج علی اهل اللجاج، نجف، ۱۳۵۰ ه. ق.
۱۰۲. طبرسی نوری، سیداسماعیل: کفایه الموحدين، انتشارات علمیه.
۱۰۳. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰۴. طریحی، فخرالدین: مجمع البحرين، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، انتشارات کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ و ۱۳۷۵.
۱۰۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن: اختیار معرفه الرجال، دانشکده الهیات، مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۱۰۶. : الاستبصار، ۴ جلد، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.
۱۰۷. : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۱۰۸. : أمالی، با مقدمه محمدصادق بحر العلوم، مکتبه الأهلیه، بغداد، ۱۴۰۵ ه. ق. و تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، چاپ اول،

١٠٩.-: التبيان في تفسير القرآن، تصحيح احمد حبيب قصير العاملى، چاپ اول، دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٠٩ق.

ص: ٣١٨

١١٠.-: تلخیص الشافی، ٤ جلد، دار الکتب الاسلامیه، قم.

١١١.-: تمهید الأصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالمحسن مشکوه الدینی، دانشگاه تهران، ١٣٦٢ ١١٢.-: رجال طوسی، جامعه مدرسین، قم، ١٤١٥ ه. ق.

١١٣.-: الرسائل العشر، چاپ دوم، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ١٤١٤ ه. ق.

١١٤.-: العده فی أصول الفقه، تحقیق محمدرضا انصاری، ٢ جلد، چاپ اول، ١٣٧٦.

١١٥.: الغیبه، با مقدمه آقابزرگ تهرانی، مطبعه نعمان، نجف اشرف، ١٣٨٥ ه. ق.

١١٦.: فرهنگنامه کلامی «الحدود و الحقایق»، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه مشهد.

١١٧.-: الفهرست، دانشکده الهیات، مشهد، ١٣٥١ ش.

١١٨.-: المبسوط فی فقه امامیه، تصحیح سید محمد تقی کشفی، کتابفروشی مرتضوی.

١١٩.-: مصباح المتهدج، چاپ اول، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت، ١٤١١ ه. ق.

١٢٠. طوسی، خواجه نصیرالدین: تلخیص المحصل، دار الاضواء، بیروت، ١٤٠٥ ق.

١٢١.-: شرح اشارات، مطبعه الحیدری، تهران، ١٣٧٧.

١٢٢. عبدالباقی، محمد فؤاد: معجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، دار الکتب المصریه، قاهره، ١٣٦٤ ق.

١٢٣. عبدالله نعمه: فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، تبریز، ١٣٤٧ ش.

١٢٤.-: هشام بن الحکم، استاذ القرن الثانی فی الکلام و المناظره، مصر، ١٣٧٨ ه. ق.

١٢٥. علم الهدی، سید مرتضی: تنزیه الأنبیاء، انتشارات آستان قدس، ١٣٧٧.

١٢٦.: الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ١٤١١ ق.

١٢٧.-: الذریعه، تصحیح ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٣ ه. ش.

١٢٨.: رسائل شریف مرتضی، تحقیق سید احمد رجایی، ٤ جلد، دارالقرآن، ١٤٠٥.

١٢٩.: الشافی فی الامامه، چاپ سنگی، تهران، ١٣٩١ ١٣٠. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد: مجموعه الرسائل: رساله المضمون به علی غیر اهله، دار الکتب العلمیه، لبنان، ١٩٨٦ م.

۱۳۱. فیض کاشانی، ملامحسن: تفسیر الصافی، چاپ اول، دارالمرتضی للنشر.

۱۳۲.-: کتاب الوافی، تصحیح ضیاء الدین حسینی اصفهانی، چاپ اول، کتابخانه امیرالمؤمنین علان، اصفهان، ۱۳۶۸.

۱۳۳. : المحجه البيضاء، تصحیح علی اکبر غفاری، ۸ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی.

ص: ۳۱۹

۱۳۴. قشیری، ابوالقاسم: الرسالة القشیریة، دار الشعب، قاهره، ۱۴۰۹ ق.

۱۳۵. قمی، عباس بن محمدرضا: سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ۸ جلد، چاپ اول، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.

۱۳۶. : الکنی و الالقاب، مطبعه حیدریه، نجف، ۱۳۸۹ ه. ق.

۱۳۷. کفعمی، تقی الدین ابراهیم بن علی بن الحسن بن محمد: المصباح، چاپ اول، مؤسسه مطبوعاتی اعلمی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۱۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، ۴ جلد، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ه. ق.

۱۳۹. -: الفروع من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲، ۱۴۰. لاهیجی، عبدالرزاق: سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، چاپ سوم، انتشارات الزهراء ۱۳۷۲ ه. ش.

۱۴۱. : گوهر مراد، تصحیح و تحقیق و مقدمه از زین العابدین قربانی لاهیجی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ و طبع قدیم، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۷.

۱۴۲. مامقانی، عبدالله بن محمد حسن: تنقیح المقال فی أحوال الرجال، مطبعه مرتضویه، نجف، ۱۳۵۲ ه. ق. . .

۱۴۳. ماوردی مصری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب: النکت و العیون، ۶ جلد، دار الکتب العلمیه، لبنان.

۱۴۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۳ و چاپ دوم، مؤسسه الوفا، بیروت، لبنان، ۱۴۱۳ ه. ق و چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۶ ه. ق.

۱۴۵. : مرآه العقول، چاپ دوم، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.

۱۴۶. محقق حلّی، جعفر: الملاء فی أصول الدین، تحقیق رضا استادی، ایران، ۱۴۱۴ ه. ق.

۱۴۷. محقق، محمدباقر: اسماء و صفات الهی در قرآن، چاپ اول، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.

۱۴۸. محمد الحسون، أم علی مشکور: اعلام النساء المؤمنات، انتشارات اسوه، تهران، ۱۴۱۱ ه. ق.

۱۴۹. محمدی ری شهری، محمد: میزان الحکمه، چاپ سوم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۰.

۱۵۰. مسعودی، علی بن حسین: مروج الذهب و معادن الجواهر، دارالاندلس، بیروت، ۱۳۸۵ ه. ق.

۱۵۱. مشکینی، علی: الهادی الی موضوعات نهج البلاغه، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

با همکاری بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۳ ش.

۱۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی: راهنما شناسی، نشر مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.

۱۵۳.-: اصول عقاید، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.

۱۵۴. مطهری، مرتضی: عدل الهی، چاپ دهم، دفتر نشر اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ه.ش.

۱۵۵.-: مجموعه آثار (ختم نبوت)، صدرا، تهران، ۱۳۶۸.

۱۵۶. مظفر، محمدحسن: دلائل الصدق، چاپ دوم، دارالمعلم، قاهره، ۱۳۷۶ ه.ش.

۱۵۷. مظفر، محمدحسین: الدلیل الی موضوعات الصحیفه السجادیه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ۱۵۸. معتزلی، عبدالجبار: المغنی، تحقیق عبدالحلیم محمود و دکتر سلیمان دنیا، الدار المصریه.

۱۵۹.-: المغنی فی ابواب العدل و التوحید، تحقیق محمدعلی نجار و عبدالحلیم نجار، المؤسسه المصریه العامه للتألیف و الأنباء و النشر، ۱۳۸۵.

۱۶۰.-: شرح الأصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، چاپ اول، کتابفروشی وهبه، قاهره، ۱۹۶۵ م.

۱۶۱. معرفت، محمدهادی: التمهید فی علوم القرآن، چاپ اول، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۱.

۱۶۲. معلوف، لويس: المنجد فی اللغه، چاپ سی و سوم، ۱۹۹۴ م..

۱۶۳. معین، محمد: فرهنگ معین، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰.

۱۶۴. مفید، محمد بن محمد: تصحیح الاعتقاد (مصنفات الشیخ المفید، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ و چاپ دوم، دار المفید، بیروت، ۱۴۱۴.

۱۶۵.-: النکت الاعتقادیه، المجمع العالمی لأهل البیت، ۱۳۷۱.

۱۶۶. : اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲.

۱۶۷. مکارم شیرازی، ناصر: پیام قرآن، چاپ اول، مطبوعاتی هدف، ایران، ۱۳۷۳ ه.ش. و چاپ پنجم، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۳۷۴.

۱۶۸.-: رساله توضیح المسائل، چاپ دوم، انتشارات مطبوعاتی هدف، قم.

۱۶۹. مكارم شيرازى، ناصر و ديگران: تفسير نمونه، ۲۷ جلد، چاپ هفتم و نوزدهم، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۱۷۰. ملاصدرا، صدرالدين محمد: الحكمه المتعاليه فى الأسفار الأربعة، ۹ جلد، دار احياء التراث

ص: ۳۲۱

۱۷۱. موسوی جزایری، نورالدین: فروق اللغات، المستشاریه الثقافیه للجمهوریه الاسلامیه الایرانیه، دمشق، ۱۴۰۷ ق.

۱۷۲. مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ یازدهم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.

۱۷۳. میرداماد، محمدباقر: نبراس الضیاء و تسواء السواء، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۴.

۱۷۴. میرسیدشریف، علی بن محماد: تعریفات، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران، ۱۳۷۷.

۱۷۵. میری، سید محسن و محمد جعفر علمی: فهرست موضوعی اسفار، چاپ اول، حکمت، ۱۳۷۴، ۱۷۶. نجاشی، احمد بن علی، رجال نجاشی، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶ ه. ق.

۱۷۷. هاو کینگ، استیون: تاریخچه زمان، ترجمه محمدرضا محجوب، چاپ چهارم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۲.

۱۷۸. هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان جلابی: کشف المحجوب، تصحیح و.

ژوکوفسکی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ش.

۱۷۹. یزدی مطلق (فاضل)، محمود: فهرست نسخه های خطی دانشکده الهیات مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۵ ش.

۱۸۰. کتاب مقدس، عهد عتیق و جدید، دار السلطانیه، لندن، ۱۹۴۷ م.

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید 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

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

ایمیل: 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

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

