



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

اندیشہ های کلامی شیخ طوسی (ره)

مؤلف

پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی

جلد سوم

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
۲۰	اندیشه های کلامی شیخ طوسی جلد ۳
۲۰	مشخصات کتاب
۲۰	اشاره
۲۴	فهرست مطالب
۳۶	مقدمه: شیخ طوسی، فقیه و مفری خردگرای
۴۶	ایمان و کفر
۴۶	مقدمه
۴۷	معنای ایمان در لغت
۴۸	معنای کفر در لغت
۴۸	تطور کلامی مفهوم ایمان
۵۱	ساختار معنی شناختی ایمان
۵۱	حقیقت ایمان
۵۳	تمایز معرفت و تصدیق
۵۴	طاعت انگاری ایمان
۵۴	روی آورد خوارج
۵۵	روی آورد معتزله
۵۶	معنای کفر از دید معتزله
۵۷	روی آورد مرجئه
۵۷	اشاره
۵۷	۱. معرفت انگاری ایمان (روی آورد جهمیه)
۵۷	۲. اقرارانگاری ایمان (روی آورد کرامیه)
۵۹	تصدیق انگاری ایمان
۵۹	اشاره

۵۹	رویکرد اشعری ها
۶۰	روی آورد امامیه
۶۵	روی آورد شیخ
۶۵	تعریف فسق
۶۵	تعریف نفاق
۶۹	ادله شیخ
۷۲	شبهات و پاسخها
۷۳	متعلق ایمان
۷۴	جایگاه ایمان
۷۶	خلق ایمان
۷۷	حقیقت کفر
۷۷	اشاره
۷۸	احکام مؤمنان و کافران
۷۹	مرتکب کبیره
۷۹	اشاره
۸۱	مرتکب کبیره، مؤمن است یا کافر
۸۱	دیدگاه خوارج و پاسخ شیخ
۸۲	ادله نقلی خوارج بر کافر انگاشتن مرتکب کبیره
۸۴	اصل منزله بین المنزلتین و پاسخ شیخ
۸۴	اشاره
۸۵	حکم مخالفان اصل منزله بین المنزلتین
۸۵	ادله اصل منزله بین المنزلتین
۸۶	نقد شیخ
۸۶	نقد نظریه حسن بصری
۸۷	نقد نظریه زیدیه
۸۷	اسلام و ایمان

- ۸۷ اشاره
- ۸۸ دیدگاه شیخ
- ۹۰ افزایش و کاهش ایمان
- ۹۰ اشاره
- ۹۲ قرآن و مسئله افزایش و کاهش ایمان
- ۹۳ آثار و فواید ایمان
- ۹۶ امر به معروف و نهی از منکر
- ۹۶ پیشگفتار
- ۹۷ کلیات
- ۹۷ پیشینه تاریخی
- ۱۰۰ اهمیت امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۰۱ امر و نهی، شأنی از شؤون الهی
- ۱۰۲ امر به معروف و ضرورت حکومت
- ۱۰۲ امر به معروف و نهی از منکر، پایه فرایض دیگر
- ۱۰۳ امر به معروف و نهی از منکر، غایت دین
- ۱۰۴ آیا امر به معروف و نهی از منکر، از اصول دین است؟
- ۱۰۶ مفهوم شناسی
- ۱۰۶ امر و نهی در لغت
- ۱۰۸ معروف و منکر در لغت
- ۱۰۹ امر و نهی در اصطلاح
- ۱۰۹ اشاره
- ۱۱۰ نظر شیخ طوسی درباره امر و نهی
- ۱۱۱ اعتبار علو و استعلا
- ۱۱۱ معروف و منکر در اصطلاح
- ۱۱۳ سبب نامگذاری حسن و قبح، به معروف و منکر
- ۱۱۴ مقصود از انجام امر به معروف و نهی از منکر

- ۱۱۴ امر به معروف و نهی از منکر، پیمانی درونی
- ۱۱۵ دیدگاهها درباره وجوب امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۱۵ اشاره
- ۱۱۶ اقسام امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۶ الف) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر به اعتبار خود معروف و منکر
- ۱۱۷ ب) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر به اعتبار مجری
- ۱۱۸ ج) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار مراتب
- ۱۱۸ د) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار متعلق
- ۱۱۹ امر به معروف و نهی از منکر، واجب عقلی یا شرعی؟
- ۱۱۹ اشاره
- ۱۲۱ ادله قائلان به وجوب شرعی امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۲۳ ادله قائلان به وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۲۴ امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی یا عینی؟
- ۱۲۴ اشاره
- ۱۲۵ دلیل عینی بودن
- ۱۲۶ دلیل کفایی بودن
- ۱۲۶ قلمرو امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۲۷ جامعه و نقش امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۲۷ اشاره
- ۱۲۸ امر به معروف و نهی از منکر، ملاک دینداری
- ۱۲۹ نیاز جامعه به امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۳۲ آثار امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۳۵ پیامدهای ترک امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۳۷ اسباب ترک امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۴۰ تجهیزات لازم برای حضور در جبهه امر به معروف و نهی از منکر

- ۱۴۱ آیا امر به معروف و نهی از منکر، یک وظیفه همگانی است؟
- ۱۴۳ فاسق و امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۴۴ شرایط و مراتب امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۴۴ شرایط امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۴۷ پسندیده بودن امر به معروف با ترس بر جان
- ۱۴۷ تفاوت امر به معروف و عبادات شرعی
- ۱۴۸ مراتب امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۴۸ اشاره
- ۱۴۹ سیر صعودی و نزولی در امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۵۲ لزوم حمل سلاح در انکار منکر
- ۱۵۲ تفاوت انکار منکر به اعتبار موارد
- ۱۵۳ سیر نزولی امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۵۳ چکیده
- ۱۵۵ معاد
- ۱۵۵ مقدمه
- ۱۵۷ معاد در لغت و اصطلاح
- ۱۵۸ دلایل امکان معاد در قرآن
- ۱۵۸ اشاره
- ۱۵۸ ۱. آفرینش نخستین
- ۱۵۹ ۲. قدرت مطلقه خداوند
- ۱۶۰ ۳. احیای ارض یا حیات و مرگ گیاهان
- ۱۶۳ ۴. سیر تکامل جنین
- ۱۶۴ ۵. نمونه های عینی و تاریخی معاد
- ۱۶۴ امکان و امتناع اعاده معدوم
- ۱۶۵ ادله قائلان به جواز
- ۱۶۵ ادله قائلان به منع

- ۱۶۶ فنای جواهر
- ۱۶۶ اشاره
- ۱۶۶ معنای فنا
- ۱۶۶ کیفیت فنا
- ۱۶۸ ادله مثبتان و نافیان
- ۱۶۹ قرآن و ضرورت معاد
- ۱۶۹ اشاره
- ۱۶۹ ۱. برهان حکمت
- ۱۷۲ ۲. برهان عدالت
- ۱۷۳ معاد، از ضروریات دین
- ۱۷۵ کیفیت معاد، جسمانی یا روحانی؟
- ۱۷۵ اشاره
- ۱۷۵ ۱. هم جسمانی و هم روحانی
- ۱۷۵ اشاره
- ۱۷۷ دلیل بر معاد روحانی و جسمانی
- ۱۷۷ ۲. فقط معاد جسمانی
- ۱۷۸ ۳. فقط معاد روحانی
- ۱۷۹ شبهات معاد جسمانی
- ۱۸۱ بدن اخروی یا کیفیت معاد جسمانی
- ۱۸۲ حقیقت روح در نظر متکلمان
- ۱۸۳ آیا نفس، بعد از موت، باقی است
- ۱۸۵ عذاب قبر
- ۱۸۶ بازگشت چه کسانی لازم است؟
- ۱۸۷ محاسبه اعمال یا محکمه عدل الهی
- ۱۸۸ تراویز سنجش اعمال در قیامت
- ۱۸۹ صراط

۱۸۹ دوام ثواب و عقاب
۱۹۱ چه معصیتی موجب عقاب همیشگی میشود؟
۱۹۳ انقطاع تکلیف در آخرت
۱۹۴ شفاعت
۱۹۴ مقدمه
۱۹۴ اشاره
۱۹۵ شفاعت در لغت و اصطلاح
۱۹۸ معنای شفاعت در عرف و شرع
۲۰۱ فرق شفاعت در اصطلاح عرف و شرع
۲۰۱ شفاعت در آیات و روایات
۲۰۲ آیات و روایاتی که بر اصل وجود شفاعت دلالت دارد
۲۰۲ الف) آیات
۲۰۴ ب) روایات
۲۰۴ آیاتی که ظاهراً دلالت بر نفی شفاعت دارد
۲۰۵ آیاتی که شفاعت را مختص خداوند می داند و از غیر او نفی می کند
۲۰۵ آیاتی که در آنها شرایط خاصی برای شفاعت ذکر شده است
۲۰۵ الف) اذن خداوند
۲۰۶ ب) رضایت پروردگار
۲۰۸ فسفه شفاعت
۲۱۰ اقسام شفاعت و شفیعان
۲۱۳ سخن پایانی و نتیجه بحث
۲۱۴ وعد و وعید
۲۱۴ مقدمه
۲۱۴ اشاره
۲۱۵ «وعد» و «وعید» در لغت
۲۱۶ «وعد» و «وعید» در اصطلاح

- ۲۱۷ معنای وعد و وعید از دیدگاه اشعریها
- ۲۱۸ خاستگاه بحث وعد و وعید
- ۲۱۸ دید کلی قرآن به مسئله وعده و وعید
- ۲۲۰ ارتباط وعده و وعید با مسئله اختیار
- ۲۲۰ ارتباط وعد و وعید با اصل عدل
- ۲۲۱ ارتباط وعد و وعید با اصل «المنزله بین المنزلتین»
- ۲۲۱ وعد و وعید و حسن و قبح عقلی
- ۲۲۱ وعد و وعید و قاعده لطف
- ۲۲۲ پیشینه کلامی
- ۲۲۲ وعید در افکار مرجئه و وعیدیه
- ۲۲۲ سامان یافتن اصل وعد و وعید در اندیشه معتزله
- ۲۲۳ چرا معتزلیان وعده و وعید را جزو اصول دین دانسته اند؟
- ۲۲۴ پیشینه وعد و وعید در میان متکلمان شیعه
- ۲۲۴ اموری که مکلف با انجام فعل، مستحق آن می شود
- ۲۲۴ ارتباط وعده و وعید و مسئله مستحقان به افعال
- ۲۲۵ اسباب و موجبات استحقاق مدح
- ۲۲۵ اسباب و موجبات استحقاق ثواب
- ۲۲۶ آیا پاداش، استحقاقی است؟
- ۲۲۷ دائمی بودن پاداش، عقلی است یا سمعی؟
- ۲۲۸ اسباب و موجبات استحقاق ذم (نکوهش کردن)
- ۲۲۹ اسباب و موجبات استحقاق عقاب
- ۲۲۹ عقلی بودن و سمعی بودن وجوب کیفر
- ۲۲۹ ادله معتزله بر عقلی بودن استحقاق کیفر
- ۲۳۰ آیا دادن پاداش و کیفر از آن خداوند است؟
- ۲۳۰ اقوال در وجوب و عدم وجوب وفای به وعد و وعید
- ۲۳۱ دیدگاه اشاعره

- ۲۳۱ دیدگاه معتزله
- ۲۳۲ ادله معتزله بر وجوب وفای به وعد و وعید بر خداوند
- ۲۳۲ نظریه امامیه در وفای به وعد و وعید
- ۲۳۳ معنای حق بودن وعده خداوند
- ۲۳۳ نفی خلف وعد از خداوند
- ۲۳۴ مختار شیخ الطایفه
- ۲۳۵ ادله نفی وجوب وفای به وعید
- ۲۳۵ پیامدها و لوازم وجوب وفای به وعید
- ۲۳۸ سایر اموری که وعید به آن تعلق گرفته است
- ۲۳۸ احکام مکلف در قبر و عذاب قبر
- ۲۳۹ دو فرشته منکر و نکیر
- ۲۴۰ کیفیت شهادت جوارح
- ۲۴۰ صراط
- ۲۴۰ انقطاع تکلیف در آخرت
- ۲۴۲ رجعت
- ۲۴۲ پیشگفتار
- ۲۴۳ کلیات
- ۲۴۳ مفهوم شناسی رجعت
- ۲۴۳ رجعت در لغت
- ۲۴۴ رجعت در اصطلاح
- ۲۴۵ امکان رجعت
- ۲۴۵ ادله امکان رجعت
- ۲۴۵ اشاره
- ۲۴۵ ۱. رجعت از سنخ معاد جسمانی است
- ۲۴۷ ۲. وقوع رجعت در خارج
- ۲۴۷ آیا رجعت از اصول دین است؟

- ۲۴۸ رجعت و دیدگاههای مختلف
- ۲۴۸ اشاره
- ۲۴۸ ۱. رجعت، بازگشت دولت است، نه اشخاص
- ۲۴۹ ۲. رجعت یا بازگشت دوباره امامان به دنیا
- ۲۴۹ دلایل وقوع رجعت در امت اسلامی
- ۲۴۹ اشاره
- ۲۵۰ ۱. اجماع
- ۲۵۱ ۲. ضرورت
- ۲۵۳ ۳. رجعت در قرآن
- ۲۵۳ اشاره
- ۲۵۳ وقوع رجعت در امتهای گذشته
- ۲۵۵ شیخ طوسی و استدلال به آیات
- ۲۵۶ وقوع رجعت در آینده
- ۲۵۷ استدلال دانشمندان شیعه به آیه فوق
- ۲۵۹ تحلیل و بررسی
- ۲۶۰ ۴. رجعت در روایات
- ۲۶۱ اخبار رجعت از منظر شیخ طوسی
- ۲۶۲ رجعت؛ اختصاصی یا عمومی؟
- ۲۶۲ اشاره
- ۲۶۳ چه کسانی رجعت می کنند؟
- ۲۶۳ اشاره
- ۲۶۵ ۱. شهدای کربلا
- ۲۶۵ ۲. همه پیامبران
- ۲۶۶ ۳. پیامبر اسلام و ائمه اطهار (علیهم السلام)
- ۲۶۶ ۴. اصحاب پیامبران
- ۲۶۶ ۵. دشمنان اهل بیت

۲۶۷	فلسفه و اهداف رجعت
۲۶۷	اشاره
۲۶۷	۱. تشکیل حکومت واحد جهانی بر پایه عدل
۲۶۸	۲. خالی نماندن زمین از حجت
۲۶۸	۳. انتقام از ستمگران
۲۶۹	پاسخ به شبهات
۲۶۹	اشاره
۲۶۹	۱. شبهه تناسخ انگاری رجعت
۲۷۰	۲. شبهه ناسازگاری رجعت با آیات قرآنی و پاسخ آن
۲۷۱	۳. آیا رجعت مستلزم خروج از فعلیت به قوه است؟
۲۷۲	۴. آیا رجعت مستلزم تشویق به گناه است؟
۲۷۲	چکیده
۲۷۴	تناسخ
۲۷۴	مقدمه
۲۷۵	واژه شناسی تناسخ
۲۷۵	تناسخ در لغت
۲۷۵	تناسخ در اصطلاح
۲۷۷	تناسخ در قرآن
۲۷۹	تناسخ در روایات
۲۸۰	پیشینه تناسخ
۲۸۰	اشاره
۲۸۰	۱. تناسخ پیش از اسلام
۲۸۱	۲. تناسخ پس از اسلام
۲۸۲	تناسخ در اندیشه برخی از متفکران مسلمان
۲۸۵	تقسیمات تناسخ و اقسام آن
۲۸۶	تناسخ از دیدگاه شیخ طوسی

- ۲۸۶ اشاره
- ۲۸۸ رأی شیخ درباره تناسخ
- ۲۸۹ پاسخهای شیخ به شبهه اهل تناسخ
- ۲۸۹ اشاره
- ۲۹۰ الف) وجود آلام غیر استحقاقی
- ۲۹۰ ب) قبح تحقیر و اهانت کودکان و حیوانات
- ۲۹۱ ج) درد و رنج انبیا دلیل وجود الم غیر استحقاقی
- ۲۹۱ د) به یاد نیوردن گناهان پیشین
- ۲۹۲ ه) مجال گشتن ابتدا به تکلیف، در صورت انحصار آلام در الم استحقاقی
- ۲۹۳ اشاره ای گذرا به شبهات اهل تناسخ
- ۲۹۳ اشاره
- ۲۹۳ ۱. توجیه وعده عذاب ادیان راستین
- ۲۹۳ ۲. بدن، لازمه تعدیب گنهکاران
- ۲۹۴ ۳. تعدیب و تناسب آن با این جهان
- ۲۹۴ ۴. یکسان انگاری تناسخ با اصطلاحات مشابه
- ۲۹۴ اشاره
- ۲۹۴ الف) معاد
- ۲۹۵ ب) مسخ
- ۲۹۶ ج) رجعت
- ۲۹۷ قاعده لطف
- ۲۹۷ پیشگفتار
- ۲۹۸ چیستی لطف
- ۲۹۸ لطف در لغت
- ۲۹۸ اشاره
- ۲۹۹ واژه لطف در نزد مفسران
- ۳۰۱ لطف در اصطلاح

- ۳۰۱ اشاره
- ۳۰۳ فرق لطف محصل و مقرب
- ۳۰۳ لطف در متون دینی (قرآن، حدیث، دعا)
- ۳۰۳ اشاره
- ۳۰۳ الف) لطف به عنوان صفت ذات
- ۳۰۳ ۱. تجرد خداوند
- ۳۰۴ ۲. علم باری تعالی
- ۳۰۵ ۳. خداوند از افق اندیشه بشر فراتر است
- ۳۰۵ ب) لطف به عنوان صفت فعل
- ۳۰۵ ۱. لطافت در تدبیر
- ۳۰۶ ۲. مهربانی و احسان
- ۳۰۸ ۳. ظرافت صنع
- ۳۰۸ اقسام لطف
- ۳۰۹ شرایط لطف
- ۳۰۹ اشاره
- ۳۰۹ ۱. جدا بودن از تمکین
- ۳۰۹ ۲. موجب اجبار نبودن
- ۳۱۰ ۳. آگاهی مکلف به لطف
- ۳۱۱ ۴. مناسبت لطف با تکلیف
- ۳۱۱ قاعده اصلح
- ۳۱۱ اشاره
- ۳۱۱ دیدگاه شیخ طوسی درباره قاعده اصلح
- ۳۱۲ دلایل شیخ بر عدم وجوب اصلح در دنیا
- ۳۱۳ پیشینه قاعده لطف
- ۳۱۳ اشاره
- ۳۱۵ دیدگاه شیخ طوسی

۳۱۶	دلایل قاعده لطف
۳۱۶	الف) دلایل عقلی
۳۱۶	۱. اصل تکلیف و حکمت
۳۱۷	۲. عدل خداوند
۳۱۷	۳. جود و کرم خداوند
۳۱۷	۴. ترک لطف، لطف در ترک طاعت
۳۱۸	۵. داعی بر تکلیف، داعی بر لطف است
۳۱۸	ب) دلایل نقلی
۳۱۸	قرآن و قاعده لطف
۳۲۱	سخنان معصومان درباره لطف
۳۲۲	نقد و بررسی شبهه ها
۳۲۴	اندیشه لطف از نگاه مسیحیان و شیخ طوسی
۳۲۴	اشاره
۳۲۴	وجوه افتراق
۳۲۵	نقاط اشتراک
۳۲۶	مصادیق قاعده لطف
۳۲۶	۱. نبوت
۳۲۷	۲. عصمت پیامبران
۳۲۸	۳. امامت
۳۳۳	۴. عصمت امام
۳۳۵	۵. وعده و وعید
۳۳۵	۶. آلام ابتدایی
۳۳۶	۷. قاعده لطف در وجوب تکالیف شرعی
۳۳۷	۸. قاعده لطف و حجیت اجماع
۳۳۸	جبر و اختیار
۳۳۸	مقدمه

۳۳۹	مفردات بحث
۳۳۹	معنای لغوی جبر
۳۳۹	معنای اصطلاحی جبر
۳۴۰	معرفی جبریه
۳۴۰	معنای لغوی تفویض
۳۴۰	معنای اصطلاحی تفویض
۳۴۲	معرفی مفوضه
۳۴۲	معنای قضا از نظر شیخ طوسی
۳۴۲	معنای قدر از نظر شیخ طوسی
۳۴۳	معنای «امر بین الأمرین»
۳۴۳	پیشینه کلامی بحث
۳۴۷	نظر شیخ طوسی درباره جبر
۳۴۷	اشاره
۳۴۷	ادله عقلی شیخ در رد دیدگاه جبرانگاری اشاعره
۳۴۸	استدلال شیخ طوسی به آیات قرآن کریم و نقد استدلال اشاعره
۳۵۷	ادله عقلی بر رد دیدگاه مجبره
۳۵۸	نظر شیخ طوسی درباره کسب
۳۶۱	نظر شیخ طوسی درباره تفویض
۳۶۳	نفی جبر و تفویض و بیان امر بین أمرین در روایات
۳۶۳	اشاره
۳۶۵	بطالان نظریه تفویض
۳۶۷	فهرست اعلام
۳۸۸	کتاب نامه
۴۰۷	درباره مرکز

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: اندیشه های کلامی شیخ طوسی (رحمه الله) / به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی؛ زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)

مشخصات نشر: مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، - ۱۳۷۸.

مشخصات ظاهری: ج ۳

شابک: ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۴ (ج. ۱)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱ (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: کتابنامه

موضوع: طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ - ۳۸۵ ق. -- نقد و تفسیر

موضوع: کلام شیعه امامیه -- قرن ۵ ق

موضوع: طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ - ۳۸۵ ق. -- نگرشها

شناسه افزوده: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

رده بندی کنگره: BP۲۰۱/۷۵/ط۹الف۸ ۱۳۷۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۹۲۴

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۱-۳۶۱۵

ص: ۱

اشاره

اندیشه های کلامی شیخ طوسی

جلد سوم

به کوشش گروه فلسفه و کلام اسلامی

زیر نظر دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

ص: ۳

فهرست مطالب

تصویر

□

ص: ۵

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

تصوير

□

ص: ١٦

مقدمه: شیخ طوسی، فقیه و مغری خردگرای

ابوجعفر، محمد بن حسن بن علی طوسی (۱) معروف به شیخ طوسی و مشهور به شیخ الطایفه (۲) از اجله علمای امامیه و از ثقات و اعیان شیعه اثناعشریه و مرجع فضلالی زمان بوده است که در تمام دانشهای روز؛ از جمله: حدیث، رجال، اصول، کلام، ادب، تفسیر و غیره مهارت داشته و آنها را تدریس می کرده (۳) و شاگردان بسیاری تربیت کرده است؛ تا جایی که برخی از بزرگان تصریح کرده اند که سیصد مجتهد از شیعه در حوزه درس طوسی حاضر می شدند. (۴)

علامه شیخ آغا بزرگ تهرانی نام ۳۶ تن از اعظم شاگردان شیخ طوسی را آورده است. (۵) عموم مورخان و رجال شیعه و سنی، وی را ستوده اند. ابن کثیر شامی او را فقیه

ص: ۱۷

-
- ۱- ۱. احمد بن علی نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۳.
 - ۲- ۲. محدث قمی، هدیه الاحباب فی ذکر المعروفین بالکنی و الالقاب و الأنساب، ص ۱۹۵.
 - ۳- ۳. علامه حلی، خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، ص ۱۴۸.
 - ۴- ۴. محمد بن اسماعیل مازندرانی، منتهی المقال فی أحوال الرجال، ص ۶ - ۲۲.
 - ۵- ۵. شیخ طوسی، التبیان، ص ۴۲ و ۴۵.

شیعه معرفی کرده است (۱)، ابن جوزی (متوفی ۵۹۷ ه. ق) در کتاب المنتظم (۲) و ابن اثیر جزری (متوفی ۶۳۰ ه. ق) در کتاب کامل التواریخ (۳) به همین وصف، وی را موصوف داشته اند. ابن حجر عسقلانی در کتاب لسان المیزان، شیخ طوسی را فقیهی شیعی می داند که در علم کلام، به مذاق امامیه، آثار بسیاری دارد.... (۴)

در میان مؤلفان شیعه هم شهرت علمی و مقام فضل و دانش شیخ طوسی آنقدر روشن است که ما را از ذکر جزئیات زندگی اش بی نیاز می سازد. (۵) خلاصه آن که شیخ الطایفه در مراتب علمی و فضایل نفسانی، مابین الفریقین، مشارالیه بوده است.

وی در ماه مبارک رمضان سال ۳۸۵ ه. ق در خراسان (طوس) دیده به جهان گشود و مقدمات علوم را در زادگاهش آموخت؛ تا آنجا که محدثی کامل و فقیهی برجسته شد. (۶) در سن ۲۳ سالگی؛ یعنی سال ۴۰۸ ه. ق به بغداد آمد و در سلک دانشجویان خاص شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ه. ق) درآمد. مدت پنج سال از زلال معرفت و دانش ژرف او بهره جست. از آن پس در حوزه درس علم الهدی، نقیب اجل، سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ ه. ق) حاضر شد. شیخ طوسی در این موقع، استادی مسلم بود و از جلالت و شأن و شکوه، حظی وافر داشت؛ تا آنجا که خلیفه وقت، کرسی ویژه استادی علم کلام را به او تفویض کرد.

در سال ۴۴۸ ه. ق بر اثر حملات شدید اهل سنت به شیعیان در محله کرخ بغداد، به خانه ابوجعفر طوسی که رئیس مذهب و شیخ الطایفه بود، حمله کردند و خانه و کرسی درس وی و آنچه از کتب یافتند، سوختند. ناگزیر شیخ طوسی به سوی نجف رهسپار شد و سرانجام در شب دوشنبه، ۲۲ محرم سال ۴۶۰ ه. ق در نجف اشرف از دنیا رفت و به موجب وصیت خود او در منزل شخصی اش به خاک سپرده شد. و این محل به مسجد تبدیل گردید که امروزه به مسجد طوس مشهور است. این مسجد در سال ۱۱۹۸ ه. ق

ص: ۱۸

-
- ۱- ۱. قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ص ۲۰۷.
 - ۲- ۲. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، ص ۱۱۰-۱۱۶.
 - ۳- ۳. علی بن محمد، الکامل فی التواریخ، ص ۱۰ و ۵۸.
 - ۴- ۴. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۵، ص ۱۵۳.
 - ۵- ۵. ابن داود حلّی، کتاب الرجال - رجال ابن داود، ص ۳۰۶.
 - ۶- ۶. مجلسی، بحار الانوار، مقدمه دوم، ص ۹۱.

شیخ الطایفه در زمینه های مختلفی از دانشهای اسلامی کتاب نوشته است. از آن جمله در علم کلام، آثاری پدید آورده است که حاکی از عنایت و توجه خاص او به این دانش است. به گفته علامه حلی، شیخ طوسی، مهذب عقاید در اصول و فروع است. (۲) از جمله تألیفات شیخ الطایفه درباره عقاید عبارت است:

۱. اصول العقائد = کتاب فی الأصول:

شیخ طوسی در کتاب الفهرست خود، نام این کتاب را جزو آثارش یاد کرده و می گوید: کتاب بزرگی خواهد شد. لکن موفق به اتمام آن نشد و تنها مبحث توحید و قسمتی از عدل را نگاشته است. (۳) در کتابخانه گوهرشاد مشهد، دو نسخه خطی به شماره ۳/۸۸۶ شماره ۱۱۱۰ وجود دارد، با تحریر ۸۸۵ ه.ق و ۱۰۸۶ ه.ق (۴) که احتمال می رود همین رساله باشد.

۲. الاقتصاد فیما يجب علی العباد = الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد = الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد فیما يجب علی العباد من اصول العقائد و العبادات الشرعیه:

شیخ طوسی نام این کتاب را به همان صورتی که در اول آمده ذکر فرموده (۵) و لکن صاحب الذریعه اسم این تألیف را به گونه دیگر ضبط کرده که در بالا به آن اشاره شد. (۶)

پنج نسخه خطی از این کتاب در نجف اشرف موجود است و دو نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و یک نسخه نزد آقای سید محمدعلی روضاتی در اصفهان است.

۳. تلخیص الشافی:

سید مرتضی، علم الهدی، علی بن حسین موسوی (متوفی ۴۳۶ ه.ق) و استاد شیخ طوسی، کتابی مفصل در امامت نگاشته به نام الشافی فی الامامه و ابطال حجج العامه که ردی است بر بخش امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار معتزلی که در سال ۱۳۰۱ ه.ق

ص: ۱۹

۱- ۱. میرزا حسین نوری، خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۱۹۷.

۲- ۲. علامه حلی، خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، ص ۱۴۸.

۳- ۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۹۰.

۴- ۴. محمود یزدی مطلق (فاضل)، فهرست نسخه های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد، ج ۳، ص ۱۲۰۱ و ۱۵۴۰.

۵- ۵. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۶- ۶. شیخ آغابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعیه، ج ۲، ص ۲۶۹.

چاپ سنگی شده است و پس از آن، مکرر منتشر شده است. شیخ طوسی آن را گزینش کرده است و به نام تلخیص الشافی موسوم داشته که مکرر به چاپ رسیده است^(۱) و نسخه های خطی آن، مکرر موجود است.

۴. تمهید الأصول = التمهید فی الأصول:

شیخ طوسی در کتاب الفهرست، از تألیفات خویش، کتابی را نام می برد با عنوان شرح ما يتعلق بالأصول من جمل العلم و العمل^(۲). نجاشی در کتاب رجال خود گوید: از جمله آثار شیخ طوسی، کتاب تمهید الأصول، و هو شرح جمل العلم و العمل است^(۳). نسخه کهنی از این کتاب در آستان قدس رضوی موجود است و دو نسخه دیگر در تهران و انگلستان است.

این کتاب توسط آقای دکتر مشکوه به فارسی ترجمه و چاپ شده است.

۵. ریاضه العقول:

طوسی ضمن برشمردن آثار خویش می گوید: «... مقدمه فی المدخل إلى علم الکلام...» سپس می فرماید: مرا شرحی است بر این مقدمه^(۴). نجاشی از جمله آثار شیخ طوسی را شرح المقدمه ذکر کرده است و می گوید: این همان کتاب ریاضه العقول است^(۵) و ابن شهر آشوب هم آورده است: ریاضه العقول، همان شرح المقدمه است^(۶). البته اطلاعی از نسخه خطی آن در دست نیست.

۶. الغیبه:

شیخ طوسی و ابن شهر آشوب از این کتاب یاد کرده اند^(۷). این کتاب درباره راز طول عمر حضرت مهدی (عج) می باشد که چاپ شده و نسخه های خطی آن مکرر موجود است.

۷. الفرق بین النبی (صلی الله علیه و آله وسلم) و الامام (علیه السلام):

شیخ طوسی در کتاب الفهرست و ابن شهر آشوب در کتاب معالم العلماء از این کتاب یاد کرده اند^(۸). نسخه نفیسی از آن نیز در کتابخانه ملی ملک به شماره ۱۲/۱۶۲۶ موجود است.

ص: ۲۰

۱-۱. خانابا مشار، فهرست کتابهای چاپی عربی، ص ۲۱۴ و ۵۳۳.

۲-۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۳-۳. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۳.

۴-۴. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۵-۵. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۳.

۶-۶. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۵.

٧-٧. شيخ طوسي، الفهرست، ص ١٨٩.

٨-٨. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ١١٥.

نام این کتاب را ابن شهر آشوب جزو آثار شیخ طوسی ضبط کرده است و می گوید: مؤلف موفق به اتمام آن نشده است. (۱) بیش از این، اطلاعی از این کتاب و نسخه خطی آن در دست نیست. ممکن است این کتاب به هنگام آتش زدن خانه اش سوخته باشد؛ همچون برخی دیگر از آنها.

۹. ما لایسع المکلف الإخلال به = ما لایسع المکلف ترکه:

شیخ طوسی این رساله را در الفهرست جزو مصنفات خویش برشمرده و ابوالعباس نجاشی در رجال خود، آن را جزو تألیفات شیخ دانسته و ابن شهر آشوب از کتاب تعلیق ما لایسع خبر داده است. (۲) یک نسخه خطی از این رساله در نجف اشرف، جزو کتابهای کتابخانه شیخ هادی آل کاشف الغطاء موجود است. (۳)

۱۰. ما یعلل و ما لا یعلل:

شیخ طوسی در الفهرست، این کتاب را جزو تألیفات خود نگاشته (۴) و نجاشی (۵) و قاضی نورالله شوشتری (۶) و سید محمدباقر خوانساری (۷) و سید محسن امین (۸) و دیگران از این کتاب یاد کرده اند. میرزا محمدعلی مدرس درباره آن می گوید: «و آن مقدمه ای در مدخل علم کلام دارد که نظیر آن تألیف نشده است». (۹)

۱۱. مسأله فی الأحوال:

نام این کتاب را شیخ طوسی در الفهرست آورده و آن را چنین توصیف کرده است که رساله ملیحی می باشد. (۱۰) نجاشی و ابن شهر آشوب (۱۱) و دیگران از این رساله یاد کرده اند، لکن تا کنون نسخه ای از آن به دست نیامده است.

ص: ۲۱

۱-۱. همان.

۲-۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۵.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، مقدمه، ص ۳۱.

۴-۴. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۵-۵. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳ و ۴.

۶-۶. قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ص ۲۰۶.

۷-۷. میرزا محمدباقر موسوی، روضات الجنات فی أحوال العلماء السادات، ج ۶، ص ۲۲.

۸-۸. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۶۶.

۹-۹. میرزا محمدعلی مدرس، ریحانه الادب، ج ۳، ص ۳۲۷.

۱۰-۱۰. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۱۲. المسائل الرازيه في الوعيد = جوابات المسائل الرازيه:

از وی، پانزده مسئله نزد سید مرتضی فرستاده اند که هم سید مرتضی به آنها پاسخ داده و هم شیخ طوسی. در الفهرست طوسی به نام المسائل الرازيه في الوعيد آمده و در معالم العلماء با عنوان المسأله الرازيه في الوعيد معرفی شده است. (۱) متأخران هم این کتاب را جزو آثار شیخ طوسی نام برده اند، اما هیچ گونه آگاهی از نسخه خطی این رساله در دست نیست.

۱۳. مسائل الطوسی = مسائل اصول الدين = ثلاثون مسأله:

شیخ آغا بزرگ تهرانی این رساله را از آن شیخ طوسی دانسته است. (۲) این رساله متضمن سی مسئله کلامی و اعتقادی است در توحید و نبوت و امامت و معاد و غیر از رساله الاقتصاد اوست. نسخه های خطی متعددی از این کتاب موجود است که کهن ترین آنها در کتابخانه گوهرشاد مشهد به شماره ۲/۱۶۶۶ مضبوط است. در کتابخانه آیه الله مرعشی در قم نیز نسخه ای از این رساله به شماره ۶۰۸۶/۵ م با تحریر ۱۰۶۲ ه. موجود است. (۳)

۱۴. المفصح:

یکی دیگر از آثار ارزشمند و مهم شیخ طوسی، این کتاب است که شامل مباحث امامت می باشد. شیخ طوسی و ابن شهر آشوب و نجاشی از آن یاد کرده اند (۴) و شیخ آغا بزرگ تهرانی چند نسخه خطی از این کتاب را نشان داده است. (۵)

۱۵. مقدمه فی المدخل الی علم الکلام:

شیخ طوسی در الفهرست و نجاشی در رجال خود از این کتاب یاد کرده اند و آن را کتابی بی نظیر توصیف کرده اند. ابن شهر آشوب آن را به نام مقدمه فی المدخل الی صناعه الکلام موسوم داشته است (۶). این کتاب در سال ۱۳۵۰ ش در کنگره شیخ طوسی چاپ و

منتشر شده است. (۷)

ص: ۲۲

۱-۱. شیخ آغا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۵، ص ۹.

۲-۲. سید احمد حسینی، فهرست نسخه های خطی، ج ۱۶، ص ۹۲.

۳-۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۴-۴. همان، ص ۱۸۹.

۵-۵. شیخ آغا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۱، ص ۳۶۹.

۶-۶. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹؛ نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۳؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۵.

۷-۷. کنگره هزاره شیخ طوسی، الذکری الألفیه، ج ۲، ص ۱۸۴-۲۱۴.

شیخ طوسی و ابن شهر آشوب^(۱) از این کتاب یاد کرده اند. از نسخه خطی آن اطلاعی در دست نیست.

از مطالعه این آثار، به خوبی میزان خردگرایی شیخ طوسی روشن می گردد؛ گرچه برخی از آنها در دست نیست و شاید هیچگاه به آنها دست نیابیم!

ابن جوزی یک بار ضمن وقایع سال ۴۴۸ ه. ق می گوید: «در این سال ابوجعفر طوسی از بغداد به نجف گریخت و خانه اش غارت شد»^(۲) و همو در وقایع سال ۴۴۹ ه. ق آورده است: «در ماه صفر این سال، خانه ابوجعفر طوسی، متکلم شیعه در کرخ مورد هجوم قرار گرفت و کلیه دفترها و یادداشتهایش با کرسی درس علم کلام وی را بیرون ریختند، همراه سه پرچم سفیدی که زائران محله کرخ به هنگام زیارت کوفه با خود می بردند، همه آنها را به آتش کشیدند»^(۳). چون مهاجمان متعصب حنفی مذهب با روش عقل گرایی شیخ طوسی و پیروانش مخالف بودند.

او در تمام مسائل کلامی و اعتقادی به براهین عقلی استدلال می کرد. حتی در تفسیر عظیمش (التبیان) نیز عقل، در اندیشه طوسی، نقش مهمی دارد. لذا این تفسیر، متضمن مباحث عمده کلامی و عقلی است.

بر این اساس بود که نگارنده این سطور، طرحی را به دانشگاه علوم اسلامی رضوی ارائه داد که با همکاری دانشجویان دوره کارشناسی ارشد که علوم عالییه حوزه را نیز فراگرفته باشند، مباحث کلامی شیخ طوسی از این تفسیر و دیگر آثار کلامی وی استقصا شود. خوشبختانه این پیشنهاد مورد استقبال مسئولان محترم دانشگاه قرار گرفت و کار پژوهش درباره آرای کلامی شیخ الطایفه شروع شد.

بخش نخست این طرح در سال ۱۳۷۸ شمسی به ثمر نشست و نتیجه حاصل، در یک مجلد به چاپ رسید که شامل مباحث زیر است:

۱. درآمدی بر اندیشه های کلامی شیخ طوسی در التبیان، ۲. احوال و آثار شیخ،

ص: ۲۳

۱- ۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۵.

۲- ۲. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۶، ص ۸.

۳- ۳. همان، ص ۱۶.

۳. اثبات صانع، ۴. علم الهی، ۵. اراده، ۶. امامت، ۷. تکلیف، ۸. احباط و تکفیر، ۹. تقیه بخش دوم این طرح در سال ۱۳۸۱ به پایان رسید و نتیجه آن نیز در یک مجلد به چاپ رسید که شامل مباحث زیر است:

۱. شیعه و جدال احسن، ۲. عدل الهی، ۳. آجال و ارزاق و اسعار، ۴. ضرورت بعثت، ۵. اعجاز، ۶. عصمت، ۷. غیبت، ۸. بداء

و بالاخره بخش سوم این طرح، هم اکنون به پایان رسیده که پژوهش و تحقیق درباره مسائل زیر است:

۱. ایمان و کفر، ۲. امر به معروف و نهی از منکر، ۳. معاد، ۴. شفاعت، ۵. وعد و وعید، ۶. رجعت، ۷. تناسخ، ۸. قاعده لطف، ۹. جبر و اختیار در خاتمه، بر خود واجب می دانم از مساعده‌تهای ریاست محترم دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شورای محترم پژوهش این دانشگاه، معاونت پژوهش و مدیر پژوهش، بخش کلام و فلسفه اسلامی و همه پژوهشگران و همکاران صمیمی این طرح، همچنین

در بخش اداری و امور مالی و تدارکاتی، نقلیه، تایپ و تکثیر و هر کس که به هر نحوی ما را در به ثمر رساندن این طرح یاری رسانده، صمیمانه تشکر کنم و تأییدات و توفیقات ایشان را از خداوند متعال مسئلت دارم.

وما توفیقی إلا بالله علیه توکلت

محمود یزدی مطلق (فاضل)

هشتم شعبان المعظم ۱۴۲۴ ه.ق

سیزدهم مهرماه ۱۳۸۲ خورشیدی

مشهد مقدس

ص: ۲۴

ایمان از منظر اسلام، برترین فضیلت انسان و یکی از مهمترین مقولات دینی است. قرآن کریم ایمان را دارای آثار و برکات بسیار زیادی می‌داند. این واژه و مشتقات آن ۸۷۹ بار در قرآن به کار رفته است. (۱) مفهوم ایمان در چند قرن آغازین اسلام، مسائل بسیاری را فراروی متفکران اسلامی نهاد که اشاره به عمده ترین آنها، هم گستره بحث ایمان را تا حدودی پیش چشم خواننده ترسیم می‌کند و هم او را اندکی با جغرافیای معرفتی شیخ در باب ایمان آشنا می‌سازد.

هم و غم متکلمان اسلامی در باب ایمان، معطوف فهم این مطالب است: قرآن و سنت، چه ساختاری برای ایمان تصویر می‌کند و آن را دارای چه ماهیتی می‌داند؟ آیا ایمان از سنخ معرفت است یا از سنخ تصدیق؟ اقرار به زبان و عمل جوارحی (طاعات) در حقیقت ایمان، سهم است یا خیر؟ متعلق ایمان چیست؟ آیا ایمان، به موجودات عینی خارجی تعلق می‌گیرد یا به گزاره‌ها یا به هر دو؟ جایگاه ایمان در کجاست؟ میان

ص: ۲۵

اسلام و ایمان، چه رابطه ای وجود دارد؟ آیا ایمان، مخلوق است؟ آیا ایمان، قابل افزایش و کاهش است؟ آیا میان ایمان و کفر، واسطه ای هست؟ مرتکب کبیره، مؤمن محسوب می شود یا کافر یا هیچ کدام؟ ایمان دارای چه آثار و برکاتی است؟ نوشتار حاضر، کاوشی است در جمع آوری و تبیین آرای شیخ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی در باب ایمان و مسائل مطروحه در آن. از آنجا که بیشتر مسائل این باب، مورد اختلاف است و رهیافتهای متعددی در آن وجود دارد، در هر مسئله، نخست عمده ترین قولها را یاد آور شده، سپس به تفصیل به بررسی و تحقیق رهیافت شیخ می پردازیم.

معنای ایمان در لغت

ایمان از ماده «آمن» است و برای «آمن» در لغت، دو معنی ذکر شده است: یکی «امانت که مقابل «خیانت» و معنای آن، آرامش دل است و دیگری «تصدیق»، «و ما أنت بمؤمن النّا»؛^(۱) یعنی تو ما را تصدیق نمیکنی.^(۲)

ایمان، مقابل کفر و به معنای تصدیق است که مقابل تکذیب می باشد. زجاج می گوید: ایمان، مصدر است، آمن، یؤمن، ایمان، فهو مؤمن. اهل علم؛ اعم از لغت دانان و غیر آنان اتفاق دارند که معنای ایمان، تصدیق است.^(۳)

شیخ فخرالدین طریحی می گوید: به اتفاق همه، معنای ایمان در لغت، تصدیق است.^(۴) ابن اثیر نیز در این عقیده با زجاج و طریحی هم رأی است.^(۵)

راغب اصفهانی می گوید: حقیقت «آمن» آرامش نفس و از میان رفتن ترس است و «آمن»، «امانه» و «امان» در اصل، مصدرند. «امان» گاهی نام حالتی قرار داده می شود که انسان در آن آرامش دارد و گاهی نام چیزی قرار داده می شود که سبب در امان بودن انسان می گردد. «ایمان»، در مواردی نام شریعتی قرار می گیرد که حضرت محمد آورده است و کسی متصف به ایمان می گردد که با اقرار به خدا و نبوت پیامبر داخل در شریعت

ص: ۲۶

- ۱-۱. یوسف / ۱۷.
- ۲-۲. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۱، ص ۱۳۵.
- ۳-۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۳.
- ۴-۴. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۲۰۴.
- ۵-۵. ابن اثیر، النهایه، ج ۱، ص ۲۱؛ لويس معلوف، المنجد، ص ۱۸.

گردیده است. گاهی نیز برای مدح به کار می رود و غرض از آن، این است که نفس، به حق گرویده و نسبت به آن، تصدیق می ورزد. (۱)

هرچند که در ریشه ایمان (امن) دو معنای حقیقی نهفته که عبارت است از «تصدیق» و «امانت»، اما معنای حقیقی ایمان، طبق اتفاقی که از اهل لغت ذکر شد، همان تصدیق است که در فارسی از آن به گرویدن و راستگو شمردن تعبیر می شود.

معنای کفر در لغت

«کفر» در لغت، معنای واحدی دارد که عبارت است از «ستر» و «پوشاندن». به کسی که زرهش را پوشانده است، گفته می شود: «کفر درعه» و به زارع، «کافر» گفته می شود، چون زارع بذر را با خاک می پوشاند و کافر را از این رو کافر می خوانند که کفر، تمام قلب او را می پوشاند و او را در حجاب قرار می دهد. (۲)

تطور کلامی مفهوم ایمان

ایمان از نظر تاریخی، نخستین و مهمترین مفهوم کلامی در اسلام بود و در چند قرن آغازین فرهنگ اسلامی، چندین مسئله مهم را فراوی دانشوران اسلامی نهاد که بی تردید، پاره ای از آن مسائل برای امت اسلامی، از مسائل حیاتی بود.

بحثهایی که در باب مفهوم ایمان در گرفت، نقطه آغازین تفکر کلامی در میان مسلمانان صدر اسلام بود. این بحث، نخست در یک فضای سیاسی و کلامی راجع به خلافت و مسائل پیرامون آن آغاز شد. در اواخر جنگ صفین که چیزی از فروپاشی سپاه معاویه بن ابی سفیان باقی نمانده بود، با نیرنگی که به ابتکار عمرو عاص صورت گرفت، گروهی از سپاه حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) از فرمان آن حضرت سر برتافته، حکمیت را بر او تحمیل کردند و بدین سان، گروه متعصب و بدعت پیشه «خوارج» شکل گرفت. این جماعت در باب خلافت بر این باور بودند که امام علی (علیه السلام) و معاویه، هیچ کدام در

ص: ۲۷

۱-۱. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۲۶۲.

۲-۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۱۴۵؛ ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۵، ص ۱۹۱.

خور خلافت نیستند. آنان می گفتند نیازی به خلیفه نیست، کتاب خدا کافی است؛ اما می افزودند که اگر هیچ راه دیگری نباشد، مناسبترین فرد برای خلافت، باید از میان مردم برگزیده شود، حتی اگر غلام حبشی باشد. (۱)

این اوضاع و احوال، از دیدگاه امروزی می تواند دارای ماهیت سیاسی قلمداد شود؛ هرچند که خود آنان، مسئله را به عنوان مسئله ای صرفاً سیاسی مورد بحث قرار نمی دادند. خوارج برای شکست دادن و محکوم کردن مخالفان سیاسی خود (شیعه و بنی امیه) و طرد رهبران آن دو گروه، پرسش اصلی خود را از امت اسلامی، (۲) چنین طرح کردند: کسی که تابع علی و پشتیبان اوست، کافر است یا مؤمن؟ تابع و پشتیبان معاویه، کافر است یا مؤمن؟

آنان در سطح نظری تر، همین سؤال را اینگونه طرح کردند: آیا کسی که مرتکب گناه کبیره می شود، هنوز باید مؤمن انگاشته شود یا به سبب همین امر، کافر تمام عیار است؟ از همین جا بود که مسئله مشهور کلامی «مرتکب الکبیره» به وجود آمد. وقتی پرسش به این جا منتهی شد، کاملاً روشن است که پاسخ مناسب به آن، بدون داشتن نظریه ای معین در باب ایمان و حقیقت آن، میسر نیست. همین امر، سبب شد که بحثهای کلامی «تمایز میان ایمان و کفر» به میان آید.

البته خوارج به جای این که مستقیماً به مسئله ایمان بپردازند، تمام توجه خود را به مفهوم کفر معطوف می کردند؛ یعنی آنها سؤال نمی کردند که ایمان چیست یا حتی کفر چیست؟ بلکه این پرسش را مطرح می کردند که غیر مؤمن یا کافر کیست؟ (۳)

پس بحث از مسئله ایمان، در فضای سیاسی به وجود آمده، سپس اندک اندک جنبه کلامی آن اهمیت بیشتری یافت و آنگونه که در آینده به تفصیل، راجع به رویکرد خوارج سخن خواهیم گفت، این جماعت پذیرفتند که اعمال جوارحی؛ یعنی انجام طاعات، از عناصر متشکله و از ارکان ایمان می باشد و بنابراین، مرتکب کبیره، کافر است.

ص: ۲۸

۱-۱. شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق محمد عبد القادر الفاضلی، ص ۹۳.

۲-۲. بغدادی بر این امر تصریح دارد که خوارج، دست کم در نخستین روزهای فعالیت کلامی خود، طرد رجال خاصی را در نظر داشتند (عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۵۵).

۳-۳. توشی هیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ص ۳۶.

در مقابل نظریه افراطی خوارج، این نظریه افراطی و بدعت آمیز از سوی جهمیه پیروان جهم بن صفوان) مطرح شد که ایمان، صرفاً معرفت باطنی است و هیچ چیز دیگر، خواه قول یا عمل، در حقیقت آن سهیم نیست. همین برخورد و تقابل آرا بود که سبب شد مسئله ایمان و کفر و رابطه عمل با ایمان، در نظام کلام سنتی، جایگاه مهمی را به خود اختصاص دهد. پس از آن، طرز تلقی خوارج در باب ایمان، از لحاظ نظری به دست اهل اعتزال بسط یافت و آنان در کل پذیرفتند که اعمال جوارحی در حقیقت ایمان سهم دارد. اما در خصوص مرتکب کبیره، بر خلاف گروه خوارج، رهیافت دیگری به نام اصل «منزله بین المنزلتین» ارائه دادند.

در متون مذهبی و کلامی شیعه نیز از دیرباز، بحث کفر و ایمان مطرح بوده و در پاره ای از کتب روایی امامیه، احادیث این موضوع را با عنوان مستقل کتاب الایمان و الکفر» گردآوری کرده اند^(۱) و روایات بسیاری درباره مسائل مختلف ایمان و کفر از ائمه طابا به دست ما رسیده است.^(۲)

در قدیمی ترین کتاب کلامی شیعی موجود (کتاب الیاقوت) ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت این مسئله را به بحث گذاشته و برای اثبات مدعای خویش در حقیقت ایمان، از آیات قرآنی مدد جسته است.^(۳)

باری، در گذشته، مسئله ایمان و کفر، با عنوان «اسماء و احکام» به بحث گذاشته می شد و در میان متقدمان، همین عنوان شایع بود. مقصود آنان از اسماء، نامهای مکلفان است، از این منظر که مورد ستایش یا نکوهش قرار گیرد. نامهایی که مورد ستایش قرار

می گیرد؛ مانند: مؤمن، مسلمان، متقی، صالح و عناوین دیگری از این دست، و نامهایی که در خور نکوهش است؛ مانند: کافر، فاسق و منافق. اما مقصود آنان از احکام، پیامدهای دنیوی؛ مانند: روا بودن یا نبودن ازدواج و جواز یا عدم جواز دفن در قبرستان مسلمانان و مانند آن یا پیامدهای اخروی؛ یعنی پاداش و کیفر و چگونگی آن است که در آخرت بر هر یک از اسماء مزبور تعلق می گیرد.^(۴)

ص: ۲۹

۱-۱. کلینی، اصول کافی، ج ۳، باب ۱.

۲-۲. همان.

۳-۳. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۷۹.

۴-۴. عبد الجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۱۰؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۵.

ساختار معنی شناختی ایمان

در ساختار معنی شناختی ایمان، چند نکته اساسی مطرح است. به سخن دیگر، مسئله ایمان را از زوایای مختلفی می توان مورد بررسی و بازکاوی قرار داد:

الف) از زاویه فاعل؛ هنگامی که از این منظر به مسئله نظر می افکنیم، می خواهیم این نکته را بشکافیم که مؤمن حقیقی کیست؟

ب) از زاویه متعلق، یعنی این که مؤمن باید به چه چیزی ایمان آورد و متعلق ایمان چیست؟

ج) از ناحیه ساختار درونی خود ایمان؛ که حقیقت ایمان چیست؟

عمده ترین بحث درباره ایمان، در بعد دوم و سوم است که در آن، نکات مهمی مطرح می شود: آیا ایمان صرف فعل قلب است یا تنها اقرار به زبان؟ یا این که حقیقت ایمان، مرکب از هر دو است و یا بالاتر از آن، ایمان مرکب از سه چیز است: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل با سایر جوارح؟ درباره متعلق ایمان نیز پرسشهایی مطرح است: آیا متعلق ایمان موجود عینی خارجی است یا گزاره ها یا هر دو؟

از ساختار معنی شناختی ایمان که بگذریم، نکات عمده و قابل توجه دیگر نیز در بحث ایمان به چشم می خورد که پاره ای از آنها عبارت است از:

۱. آیا اسلام و ایمان، از حیث معنی، متحدند یا متغایر؟

۲. آیا ایمان قابل افزایش و کاهش است؟

۳. آیا واسطه ای میان کفر و ایمان وجود دارد؟

۴. آیا گناه، بزرگ و کوچک دارد و اگر پاسخ مثبت است، تمایز آن دو در چیست؟

۵. مرتکب کبیره، مؤمن است یا کافر؟

۶. ایمان دارای چه آثار و برکاتی است؟

حقیقت ایمان

این مسئله که آیا حقیقت ایمان، تصدیق قلبی است یا اقرار زبانی یا مرکب از هر دو و نیز این که اعمال جوارحی (طاعات) درحقیقت ایمان سهیم است یا خیر؟ از مسائلی است که مورد اختلاف شدید متکلمان قرار گرفته و راجع به آن، رویکردهایی ابراز شده است

که به اختصار، دیدگاه «طاعت انگاری ایمان»، «معرفت انگاری ایمان»، «اقرار انگاری ایمان»، «تصدیق انگاری ایمان» و نیز رویکردی که از روایات استفاده می شود و ایمان را مرکب از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان می داند،^(۱) بررسی می شود.

تمایز معرفت و تصدیق

چنان که ملاحظه شد و بعداً به تفصیل خواهد آمد، برخی از نحله های کلامی، حقیقت ایمان را «معرفت» و برخی دیگر، حقیقت آن را «تصدیق» می دانند. در این جا این پرسش مطرح می شود که آیا میان معرفت و تصدیق، واقعا تمایزی وجود دارد؟

کسانی که ایمان را تصدیق صرف و کسان دیگری که ایمان را معرفت تنها می دانند، یقیناً میان معرفت و تصدیق، فرقهایی قائلند و نمی شود گفت که اختلاف آنان تنها نزاع لفظی است. به طور کلی دو فرق میان تصدیق و معرفت ذکر شده است:

۱. تصدیق، مقابل و ضد تکذیب است، در حالی که معرفت، مقابل جهالت می باشد.

۲. تصدیق، پیوند قلبی به چیزی است که علم به آن دارد؛ بنابراین، تصدیق، امری اختیاری و اکتسابی است و از همین رو به آن امر می شود و به آن، پاداش و کیفر تعلق می گیرد.^(۲)

برخی از آیات قرآن صراحت دارد که میان یقین و علم و ایمان، فرق است:

۱. «و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم»؛^(۳) و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر، آن را انکار کردند.

آیه شریفه درباره فرعون و اتباع اوست که با این که یقین داشتند آیات و نشانه هایی که در دست حضرت موسی علت است، از خداوند می باشد، به او ایمان نمی آوردند و او را تصدیق نمی کردند.

۲. «الذین آتیناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم و إن فریقا منهم لیکتمون الحق و هم یعلمون»^(۴) با کسانی که به ایشان کتاب آسمانی داده ایم، همانگونه که پسران خود را

ص: ۳۱

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۳؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷؛ کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۴۴، ۷۶.

۲- ۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۸۶.

۳- ۳. نمل / ۱۴.

۴- ۴. بقره / ۱۴۶.

می شناسند {محمدی(صلی الله علیه و آله وسلم)} را می شناسند و مسلما برخی از آنان حقیقت را پنهان می کنند و خودشان هم می دانند.

این آیه نیز به خوبی می رساند که ایمان، ورای معرفت است؛ چه این که برخی از کافران با اینکه علم به نبوت پیامبر داشتند، او را تصدیق نمی کردند و به او ایمان نمی آوردند. ۳. «و إن الذین أوتوا الكتاب لیعلمون أنه الحق من ربهم و ما الله بغافل عما یعملون» (۱) در حقیقت، اهل کتاب نیک می دانند که این تغییر قبله از جانب پروردگارشان (بجا و درست است و خدا از آنچه می کنند، غافل نیست).

از آنچه در آیه پیش ذکر شد، تقریب استدلال به این آیه نیز روشن می شود.

طاعت انکاری ایمان

گروه خوارج و معتزله در باب ایمان، رویکرد عمل گرایانه را در پیش گرفته، تنها اقرار زبانی و تصدیق قلبی را در حقیقت ایمان کافی نمی دانند و بر این باورند که اعمال جوارحی (طاعات) جزء لاینفک ایمان و از عناصر تشکیل دهنده آن است؛ با این تفاوت که گروه خوارج، مرتکب گناه کبیره را به کلی از قلمرو مؤمنان خارج و کافر تمام عیار می انگارند، اما گروه معتزله، مرتکب کبیره را در برزخ میان ایمان و کفر (منزله بین المنزلتین) قرار می دهند.

روی آورد خوارج

کعبی هنگامی که اصول مورد اتفاق خوارج را بر می شمرد، می گوید: سه امر ذیل مورد اتفاق این جماعت بوده است:

۱. کافر انگاشتن امام علی علی ، عثمان، دو گم (ابو موسی اشعری و عمروعاص) و هر کسی که رضایت به حکم آن دو حکم داده اند.

۲. کافر انگاشتن مرتکب کبیره.

۳. وجوب قیام همه مؤمنان علیه امام جاثر(۲)

ص: ۳۲

۱- ۱. بقره / ۱۴۴.

۲- ۲. به نقل از عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۵۵.

اشعری، تنها امر نخست (۱) را مورد اتفاق گروه خوارج می‌داند، ولی درباره مرتکب کبیره، اذعان دارد که نجدات که فرقه‌ای از خوارجند، مرتکب کبیره را کافر نمی‌دانند. (۲) از این دو نقل قول به طور غیرمستقیم استفاده می‌شود که همه خوارج، بجز فرقه نجدات، عمل جوارحی را در حقیقت ایمان سهیم می‌انگارند.

از آنچه گذشت، رویکرد این جماعت در حقیقت کفر نیز روشن شد؛ زیرا این گروه، هنگامی که طاعات را در حقیقت ایمان سهیم می‌داند، یقیناً معتقد است که با ارتکاب گناه، یکی از عناصر تشکیل دهنده ایمان از میان می‌رود و بنابراین، کسی که در عمل، مرتکب کبیره می‌گردد، از قلمرو مؤمنان خارج و به یک کافر تمام عیار تبدیل می‌شود؛ هرچند که قلب به وحدانیت خداوند و سایر معارف، تصدیق داشته باشد و در زبان نیز بر آنها اصرار ورزد.

به سخن دیگر، این جماعت، واسطه‌ای میان ایمان و کفر نمی‌بیند. بنابراین، اگر کسی با سرکشی و تمرد از فرمانهای الهی، از قلمرو ایمان خارج شد، بلافاصله در قلمرو کفر داخل می‌گردد.

روی آورد معتزله

طرز تلقی بسیط خوارج در باب ایمان، مدتی بعد، از لحاظ نظری، به دست معتزله بسط یافت و آنها در کل، پذیرفتند که افعال جوارحی در حقیقت ایمان سهیم است. از همین رو، بسیاری از متفکران معتزلی؛ مانند: ابوالهذیل علاف، هشام الفوطی، نظام، جبایی و برخی دیگر از این جماعت، ایمان را بر حسب طاعات؛ یعنی وظایف دینی تعریف کرده‌اند. (۳)

قاضی عبدالجبار در تعریف ایمان می‌گوید:

ایمان نزد ابوعلی و ابوهاشم عبارت است از انجام عبادات واجب، نه عبادات مستحب و نیز دوری از قبايح. ولی ابوالهذیل ایمان را انجام عبادات واجب و مستحب، هر دو میداند و سخن صحیح، همان سخن ابوالهذیل است. (۴)

ص: ۳۳

۱-۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۸۶.

۲-۲. تفاوت دیگری که سخن اشعری دارد، این است که نامی از عثمان و دو سوم، خلود مرتکب کبیره در جهنم را ذکر می‌کند (همان).

۳-۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۶۹.

۴-۴. تفتازانی، شرح العقائد النسفی، ص ۴۴۴.

بنابراین، انجام عبادات، خواه مستحب باشد یا واجب، از منظر قاضی در حقیقت ایمان سهیم است.

تفتازانی رویکرد عمومی معتزله را اینگونه تبیین می کند که طاعات از منظر آنها رکن واقعی و حقیقت ایمان را تشکیل می دهد، به نحوی که هر کس از اعمال عبادی غفلت بورزد، مؤمن نیست. (۱)

معنای کفر از دید معتزله

اگر از زاویه تقابل میان ایمان و کفر، به مسئله نظر افکنیم و بر اساس تعریفی که معتزله برای ایمان ارائه دادند، تعریفی برای کفر داشته باشیم، کفر از منظر این جماعت، فقدان طاعات و ارتکاب گناه می باشد؛ چه این که اگر انجام طاعات در تحقق ایمان سهیم باشد، یقیناً به قرینه تقابل، فقدان طاعات، مخل به حقیقت ایمان است. بنابراین، کسی که در عمل، مرتکب گناه می گردد، از قلمرو مؤمنان خارج است؛ آنگونه که خوارج درست به همین امر ملتزم بودند. ولی از آنجا که اهل اعتزال، میان کفر و ایمان، واسطه قائلند و

اصل «منزله بین المنزلتین» جزو اصول خمسۀ اعتقادی آنان به شمار می رود، این جماعت در باب کفر رویکردی را برگزیده اند که با اصل «منزله بین المنزلتین» منافات نداشته باشد و بنابراین، تعریف آنان از کفر چنین است:

کفر در لغت به معنای پوشاندن است، اما در شرع، کافر نام کسی است که سزاوار کیفر عظیم باشد و هیچ یک از احکام مسلمانان؛ مانند: نکاح، بردن ارث و دفن شدن در قبرستان مسلمانان بر او جاری نگردد. (۲)

آنگونه که ملاحظه می شود، آنچه این جماعت را به ارائه چنین تعریفی در باب کفر واداشته و سبب شده که آنان از لازم بین سخنشان در باب ایمان سر برتافته و به آن گردن نهند، نظریه آنان در باب مرتکب کبیره است که معتزله چنین کسی را نه مؤمن

می انگارند و نه کافر، بلکه فسق و ارتکاب گناه را واسطه و برزخی می دانند میان ایمان و کفر.

ص: ۳۴

۱- ۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۰۷.

۲- ۲. همان، ص ۷۱۲.

روی آورد مرجئه (۱)

این جماعت در باب ایمان دیدگاههای متفاوتی را ابراز داشته اند. اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین دوازده قول را از این جماعت در حقیقت ایمان و هفت قول را در حقیقت کفر یاد آور شده است (۲) که در این نوشتار به ذکر دو قول عمده آنان اکتفا می کنیم:

۱. معرفت انکاری ایمان (روی آورد جهمی)

جهم بن صفوان و پیروان او، ایمان را تنها معرفت باطنی انگاشته، اقرار زبانی و فعل جوارحی را در حقیقت آن دخیل نمی دانند. بر حسب دیدگاه بدعت آمیز وی، کسی که در باطن به خدای یگانه معرفت داشته باشد، مؤمن راستین است؛ هرچند که در عمل،

گناهان بی شماری را مرتکب گردیده، نماز هم نخواهد. (۳)

ابن حزم در تبیین این دیدگاه می گوید:

این گروه مدعی اند که ایمان، تنها اعتقاد باطنی است؛ حتی اگر آشکارا و بدور از تقیه اظهار کفر کند، حتی اگر بت پرست باشد و در قلمرو اسلام، خود را منسوب به یهودیت و مسیحیت کند، حتی اگر صلیب را بپرستد و در قلمرو اسلام، اظهار ایمان به تثلیث کند و در این حالت بمیرد، مادامی که اعتقاد باطنی داشته باشد، در نظر خدا مؤمنی راستین و دوست خدا و در زمره بهشتیان است. (۴)

بنابراین، کفر از دید این جماعت، جهل و اعتقاد نداشتن به خدا و رسول اوست.

۲. اقرارانکاری ایمان (روی آورد کرامیه)

کرامیه در این نظر مشهورند که ایمان، تنها اقرار به زبان است و از این جهت، مقابل نظریه جهمی قرار دارد. این جماعت بر این پندارند که مادامی که انسان با زبان اظهار ایمان کند، در نظر خدا مؤمن است؛ حتی اگر اعتقاد باطنی او کفر باشد، دوست خداست و در

ص: ۳۵

۱- ۱. مرجئه در لغت به معنای تأخیر و اعطای رجاء به کار رفته است. اگر به معنای تأخیر باشد، این جماعت را از آن رو مرجئه می گویند که عمل را از نیت مؤخر می انگارند و اگر به معنای اعطای رجاء باشد، این جماعت را به این سبب مرجئه

می نامند که آنان امیدوارند با داشتن ایمان، معصیت ضرری ندارد.

۲-۲. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۲، ۱۴۱.

۳-۳. احمد بن عبدالرحمن الملطی، التنبیه و الرد علی الأهواء و البدع، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

۴-۴. ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۵، ص ۲۰۴.

آخرت از بهشتیان به شمار می رود. بنابراین، کفر از منظر این جماعت عبارت است از انکار به زبان. پس از منظر آنان، اعمال عبادی، در حقیقت کفر دخیل نیست. (۱)

تصدیق انگاری ایمان

اشاره

این رویکرد در میان دو دیدگاه کلامی امامیه و اشعری طرفداران زیادی دارد که نخست رویکرد اشعریها و پس از آن، دیدگاه امامیه را یاد آور می شویم.

رویکرد اشعری ها

از آنجا که شخص ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) تأثیر بسیار عظیمی بر جریان اشعریگری در کلام اسلامی دارد، روشن است که موضع وی در خور بررسی و توجه دقیق می باشد. از این رو، بررسی رویکرد اشعریان را در باب ایمان، نخست با کاوش دیدگاه وی آغاز می کنیم. سخن اشعری در تعریف ایمان و این که آیا از نظر وی، رکن اساسی ایمان، صرف تصدیق است یا آن که اقرار زبانی و عمل جوارحی نیز در حقیقت ایمان سهیم است، در بدو امر، مضطرب به نظر می رسد و در این خصوص، برداشتهای متفاوتی به دست ما رسیده است اولاً، خود اشعری در دو اثر عمده کلامی خویش، کتاب الابانه و کتاب اللمع دو تعریف کاملاً متفاوت ارائه می کند و ثانیاً، پیروان متأخر وی نیز برآنند که او در موارد گوناگون، تعاریف مختلفی از ایمان ارائه داده است.

اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین و نیز در کتاب الابانه تصریح می کند که ایمان عبارت است از اقرار و عمل و قابل افزایش و کاهش است. (۲) در این جا واقعا درخور تأمل است که چرا وی از میان عناصر ایمان، تنها گفتار و کردار را ذکر کرده، عنصر تصدیق را کاملاً حذف می کند؟

ولی اگر در تعریف دیگر وی از ایمان که در کتاب اللمع ارائه شده، دقت شود، به روشنی به دست می آید که حذف عنصر تصدیق در تعریف گذشته، دلالت ندارد بر این که تصدیق از نظر وی در تعریف ایمان ضروری نیست، بلکه برعکس، تصدیق را به

ص: ۳۶

۱- ۱. همان؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۳.

۲- ۲. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۹۳؛ الإبانه عن اصول الدیانة، ص ۷.

گونه ای مهم و ضروری می داند که نیاز به ذکر آن نمی بیند. او در کتاب اللمع، نه قول و نه عمل را در تعریف ایمان نمی آورد و می گوید: «ایمان عبارت است از تصدیق»^(۱).

شهرستانی به طور قطع اعلام می کند که به نظر اشعری، تصدیق، تنها رکن ایمان و اقرار به زبان و عمل به ارکان، از متفرعات ایمان است. بنابراین، مؤمن راستین کسی است که قلباً به یگانگی خدا اعتراف کند و آنچه را پیامبران از جانب خدا آورده اند، تصدیق کند.^(۲)

بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق خود صراحت بیشتری دارد؛ آنجا که پانزده اصل اساسی مشترک میان همه اهل سنت را بر می شمارد، می گوید:

همه آنان قبول دارند که مبانی ایمان، معرفت و تصدیق قلبی است. تنها نکته ای که در و آن اختلاف دارند، این مسئله است که آیا اقرار و طاعتی را که توسط جوارح انجام می شود نیز باید ایمان خواند یا نه.^(۳)

بنابراین، کفر در دید اشعری عبارت است از نسبت دروغ دادن؛ یعنی تکذیب خدا و پیامبرانش.^(۴)

اما رویکرد سایر متکلمان اشاعره نیز درباره ایمان، همان موضع مؤسس این نحله کلامی است؛ مثلاً قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ ق) در تعریف ایمان می گوید: «ایمان در شرع به معنای تصدیق است»^(۵). از آن صریحتر، بیان سعدالدین تفتازانی (م ۷۹۳ ق)

است که به صورت شفاف می گوید:

اولاً-ایمان، فعل قلب است، نه تنها فعل زبان، ثانیاً، ایمان، تصدیق است، نه معرفت و اعتقاد و ثالثاً، اعمال، دخیل در ایمان نیست تا به انتفای اعمال، ایمان نیز منتفی گردد.^(۶)

روی آورد امامیه

در قدیمی ترین کتاب کلامی شیعی موجود، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (نیمه اول قرن چهارم) ایمان را چنین تعریف کرده است:

ص: ۳۷

-۱

۱-۲. ابوالحسن اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ص ۱۸۰.

۲-۳. شهرستانی، الملل و النحل، ص ۸۰. ۳. عبد القاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۴۴۳.

۴-۴. عبد القاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۲۴۸.

۵-۵. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۲۲-۳۲۳.

ایمان همان تصدیق است و طاعات جزو ایمان نیست، و گرنه قول خداوند که فرموده «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (۱) مستلزم تکرار است. (۲)

شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) ایمان را دارای سه عنصر می داند: «اقرار به زبان»، «تصدیق قلبی» و «عمل به ارکان». (۳)

از عبارت شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان) (م ۴۱۳) نیز چنین برمی آید که وی تصدیق و معرفت قلبی و اقرار به زبان را در حقیقت ایمان دخیل می داند، ولی عمل به ارکان را از عناصر ایمان نمی داند. او می گوید:

امامیه متفقند که مرتکب گناهان کبیره، از اهل معرفت و اقرار، با این عمل خود از اسلام خارج نمی شود و او مسلمان است؛ هر چند به سبب گناهایی که مرتکب شده، فاسق است. (۴)

در این عبارت، هر چند که محور اصلی سخن، در حکم مرتکب کبیره است، ولی شیخ مفید ضمناً به حقیقت ایمان نیز پرداخته است؛ زیرا در آغاز عبارتش می گوید: «مرتکب کبیره از اهل معرفت و اقرار» و این همان اهل ایمان است. بنابراین، ایمان از نظر وی عبارت است از تصدیق قلبی و اقرار به زبان. اما دلیل این که وی عمل به ارکان را دخیل در حقیقت ایمان نمی داند، این است که مرتکب کبیره را از اسلام خارج نمی داند و تنها به فسق او حکم می کند و معلوم است که اگر عمل به ارکان، از عناصر تشکیل دهنده ایمان انگاشته شود، یقیناً مرتکب کبیره جزو مؤمنان محسوب نخواهد شد؛ چنان که معتزله مرتکب کبیره را از این جهت که از دید آنها عنصر تشکیل دهنده ایمان؛ یعنی اعمال عبادی در او موجود نیست، جزو مؤمنان نمی شمارند.

اما سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ ق) ایمان را صرف تصدیق قلبی می داند و اقرار به زبان را در حقیقت ایمان معتبر نمی داند. عین عبارت وی چنین است: «الإيمان هو التصديق بالقلب ولا اعتبار بما يجري على اللسان». (۵)

ص: ۳۸

۱- ۱. بقره / ۲۷۷.

۲- ۲. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۷۹.

۳- ۳. شیخ صدوق، امالی، ص ۴۶۰.

۴- ۴. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰.

۵- ۵. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۶.

خواجه طوسی در دو اثر خود، دو نظریه متفاوت ابراز داشته است. او در کتاب تجرید الاعتقاد می گوید: «ایمان، تصدیق به قلب و اقرار به لسان است و تصدیق به تنهایی کفایت نمی کند»،^(۱) اما در کتاب دیگر خود، همان رویکرد متکلمان بزرگ شیعی را برگزیده که ایمان، تصدیق قلبی است.»^(۲)

دیگر متکلمان شیعی؛ همچون: ابن میثم بحرانی (م ۶۷۸)، عبدالله سیوری حلی (م ۸۲۶) و شهید ثانی (م ۹۶۵) ایمان را تصدیق قلبی می دانند.^(۳)

حکیم متأله، صدر المتألهین شیرازی درباره ایمان می گوید: «ایمان عبارت است از معرفت و تصدیق خداوند، تصدیق رسول و اعتقاد به روز جزا و پاداش و کیفر و میزان و حساب.»^(۴)

حکیم ملا عبدالرزاق لاهیجی در تعریف ایمان می گوید: «حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی.»^(۵) علامه طباطبایی نیز در این عقیده با سایر بزرگان یاد شده، هم رأی است که «ایمان، همان عقد قلبی بر دین است.»^(۶)

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری نیز ایمان را به تصدیق تعریف نموده و آن را به اقسامی تقسیم می کند:

و قد عرف الإیمان بالتصديق

بما أتى النبي على التحقيق

وقد بدا لسانه أو جنانا

تقليد أو برهانه أو عيانه

و الكفر نفى قنيه الإیمان

و هو كالإیمان على أفنان

كفر النفاق النكر فى الباطن لا

فى الظاهر التهود عكسا جلا

و ليس بين المنزلین منزله

أثبتها بعض من المعترله^(۷)

ص: ۳۹

- ۲-۲. علامه حلی، کشف الفوائد فی شرح القواعد، در ضمن مجموعه الرسائل، ص ۹۳.
- ۳-۳. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۷۰؛ سیوری حلی، اللوامع الالهیه، ص ۳۹۳؛ شهید ثانی، حقائق الایمان، ص ۱۸۹.
- ۴-۴. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۲۲۵.
- ۵-۵. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۹۵.
- ۶-۶. طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۳۱۹-۳۲۰.
- ۷-۷. حاج ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج ۵، ص ۳۶۵.

همانگونه که در گذشته یادآور شدیم، متکلمان پیشین، مبحث ایمان را با عنوان «اسماء و احکام» مطرح می کردند. از همین رو، شیخ له نخست به تعریف عناوینی همچون کفر، فسق، نفاق، ایمان و اسلام پرداخته است و چون تعریف فسق و نفاق، مختصر است،

نخست تعریف آن دو را یاد آور شده، سپس به بحث ایمان و کفر و احکام آن می پردازیم.

تعریف فسق

فسق در لغت به معنای بیرون شدن از چیزی است. هنگامی که هسته خرما از آن خارج می گردد، گفته می شود: «فسقت الرطبه» و موش را از آن رو «فویسقه» می نامند که از سوراخ خارج می گردد؛ جز این که در عرف، تنها خروج از حسن به قبیح را فسق می نامند. معنای فسق در شرع این است که بنده با ارتکاب گناه خواه گناه کوچک باشد یا بزرگ از اطاعت خداوند بیرون رود. (۱)

تعریف نفاق

نفاق در لغت به خارج شدن «یربوع» (۲) از حجره خودش به کار می رود (۳) و در شرع به این معنی است که «انسان، کفرش را در دل پنهان کرده، در زبان، اظهار اسلام کند»: «يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم». (۴)

حال برای آگاهی از دیدگاه شیخ درباره ایمان، نخست شایسته است روی آورد شیخ را در حقیقت ایمان، مؤمن واقعی، متعلق ایمان و جایگاه آن، به اختصار بیان کنیم، سپس هر یک از امور یاد شده را به تفصیل مورد بررسی و تحقیق قرار دهیم.

از ظاهر سخن شیخ در تعریف ایمان، چنین برمی آید که وی ایمان را تصدیق قلبی می داند و اقرار زبانی و اعمال عبادی را در حقیقت ایمان سهیم نمی داند. بنابراین، مؤمن

ص: ۴۰

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۱.

۲- ۲. یربوع، جانوری پستاندار و کوچک است که از کوتاهی دستها و درازی پاها و دمشان شناخته می شود و ظاهرا از خانواده موشها ست. این جانور برای حجره خود معبرهای زیادی گذاشته و یکی را می بندد و از آن دیگری خارج می شود و نفاق از «نفقاء الیربوع» مشتق شده است.

۳- ۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۹۹.

۴- ۴. آل عمران / ۱۶۷.

حقیقی از منظر وی کسی است که به خداوند متعال و یگانگی او و نبوت پیامبر و تمام آنچه خداوند معرفت آن را واجب فرموده، باور و تصدیق داشته باشد.

از دقت و تأمل در این دو مطلب به دست می آید که جایگاه ایمان از دید شیخ، قلب آدمی و متعلق آن، خداوند، توحید، عدل، نبوت، امامت و تمام آنچه معرفت آن واجب است، می باشد.

عین عبارت شیخ چنین است:

و أما الإیمان فهو التصدیق بالقلب و لا- اعتبار بما یجری علی اللسان. و کل من کان عارف بالله و نبیه و بکل ما أوجب علیه معرفته مقرر بذلک مصدقاً فهو مؤمن. و الکفر نقیض ذلک و هو الجحود بالقلب دون اللسان بما أوجب الله تعالی المعرفه به. (۱)

از آنجا که بسیاری از مسائل ایمان؛ همچون حقیقت ایمان و مؤمن، تصدیق دانستن یا معرفت دانستن ایمان، سهیم بودن یا نبودن اعمال جوارحی در حقیقت آن و متعلق ایمان، محور بحثها قرار دارد، این عبارت شیخ در خور دقت و بررسی است.

شیخ در نخستین فراز، ضمن تعریف ایمان چند نکته اساسی را در این باره یاد آور می شود:

الف) اقرار زبانی، به تنهایی اعتبار ندارد و با صرف اقرار زبانی، حقیقت ایمان تکون نمی یابد: «و لا اعتبار بما یجری علی اللسان».

ب) اعمال عبادی، هرچند که واجب باشد، در حقیقت ایمان سهیم نیست. شیخ در تفسیر التبیان با صراحت می گوید: «فأما أفعال الجوارح لیست من الإیمان و إن کانت واجبه». (۲)

مطلب «الف» اشاره به رد رویکرد جهیمیه دارد که ایمان را صرف اقرار می انگاشتند و مطلب «ب» ناظر به سخن معتزله است که اعمال عبادی را در حقیقت ایمان سهیم می دانستند.

نکته اساسی دیگری که باقی می ماند، این است که اگر ایمان از منظر شیخ، تصدیق قلبی می باشد، چرا در تعریف مؤمن می گوید: «من کان عارف بالله و نبیه»؟ آوردن قید

ص: ۴۱

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۳؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۴۱۸.

معرفت، این پرسش را در ذهن ایجاد می کند که شاید ایمان در نزد شیخ، معرفت باشد و اگر به عبارت شیخ در اثر دیگر وی دقت شود، این پرسش با جدیت بیشتر مطرح می گردد.

عین عبارت شیخ چنین است:

إذا سألك سائل و قال لك: ما الإيمان؟ فقل: هو التصديق بالله و بالرسول و بما جاء به الرسول و الأئمة عليهم السلام. كل ذلك بالدليل، لا- بالتقليد، و هو مركب على خمسة أركان، من عرفها فهو مؤمن و من جهلها كان كافر؛ و هي التوحيد، و العدل، و النبوه،

و الإمامه، و المعاد. (۱)

چنان که ملاحظه می شود، شیخ در تعریف ایمان می گوید: ایمان، تصدیق خداوند و پیامبران و آنچه پیامبر و امامان عالی آورده اند، می باشد. سپس می گوید: ایمان، مرکب از پنج رکن است، کسی که این ارکان را بشناسد، مؤمن است و کسی که نسبت به آنها

جهل داشته باشد، کافر است.

این دو عبارت شیخ، خواننده را در آغاز، به تردید می افکند که واقعا نظر شیخ درباره ایمان چیست؟ آیا ایمان از منظر او تصدیق قلبی است یا معرفت؟

فهم نگارنده از مجموع سخنان شیخ در این باره چنین است که وی ایمان را تصدیق قلبی می داند، ولی از آنجا که رابطه ایمان با معرفت، رابطه بسیار نزدیک و ناگسستی می باشد، در برخی موارد از ایمان به معرفت تعبیر شده است. دلایل زیر، این مدعا را به

اثبات می رساند:

الف) شیخ در هر دو عبارت ذکر شده در تعریف ایمان گفته است: «هو التصديق»؛ با این تفاوت که در عبارت تمهید الأصول و الاقتصاد، کلمه ای (بالقلب) اضافه شده، ولی در عبارت الرسائل العشر این جمله نیامده است.

ب) وی در تعریف کفر می گوید: «و الكفر نقيض ذلك و هو الجحود بالقلب دون اللسان، بما أوجب الله تعالى عليه المعرفة به». (۲) شیخ با توجه به تقابلی که میان ایمان و کفر وجود دارد، کفر را جحود و انکار قلبی می داند. اگر او ایمان را معرفت بداند، باید در این دو اثر (تمهید الأصول و الاقتصاد) کفر را به جهل به خداوند، توحید، عدل و نبوت

ص: ۴۲

٢-٢. شيخ طوسي، تمهيد الأصول، ص ٢٩٣؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٢٢٧.

تعریف کند؛ چه اینکه مقابل معرفت، جهالت است.

ج) شیخ هنگامی که برای مدعای خود استدلال می کند، از معنای لغوی «ایمان» مدد جسته، می گوید: ایمان در لغت به معنای تصدیق است و در شرع نیز از این معنی به معنای دیگر انتقال نیافته؛ چه این که اصل، عدم نقل است، بلکه به همان معنای لغوی به

کار رفته است؛ مثل این آیه شریفه: «و ما أنت بمؤمن لنا» (۱)

د) آیات متعددی از قرآن کریم، میان ایمان و معرفت صرف، فرق می نهد و ایمان را چیزی فراتر از معرفت می داند، چنان که رویکرد اکثر دانشوران و متکلمان شیعی در حقیقت ایمان، تصدیق دانستن آن است، نه معرفت انگاری آن. و بسیار بعید است که شیخ الطایفه با این که خود مفسری توانمند و چیره دست بوده و با آرای متکلمان پیش از خود آشنایی کامل داشته است، درباره ایمان، بر خلاف آیات قرآن و متکلمان امامی نظریه ای برگزیند.

بنابراین، با توجه به این ادله و نیز رابطه ای که میان معرفت و ایمان وجود دارد، در فهم عبارت شیخ در کتاب الرسائل الاعتقادیه که مؤمن را به عالم به توحید و سایر اصول دین، تعریف کرده بود، می توان گفت که مراد وی از معرفت، تصدیق است.

رابطه ایمان و معرفت، رابطه ای بسیار نزدیک و ناگسستنی است؛ ایمان، معرفت نیست، بلکه معرفت، یکی از اسباب ایمان است. آنگونه که جهل نیز به تنهایی کفر نیست، بلکه یکی از اسباب آن است. پس حق این است که معرفت، شرط لازم ایمان است، نه شرط کافی آن. ظرف ایمان، چیزی نیست که معرفت به تنهایی آن را پر کند، بلکه ایمان به جز معرفت و فراتر از آن، باید با زیور تسلیم، خضوع و انقیاد آراسته گردد به گونه ای که در پی آن، آثار ایمان که همان عمل صالح است، بدون این که جزو حقیقت ایمان باشد، در مؤمن ظهور یابد.

ادله شیخ

شیخ الطایفه برای این مدعا که ایمان، تنها گرویدن قلبی است و اقرار به زبان، در حقیقت آن سهیم نیست، به ادله زیر تمسک جسته است:

ص: ۴۳

الف) بدون تردید، ایمان در لغت به معنای تصدیق است (۱) و بر افعال جوارحی اطلاق نمی شود؛ زیرا وقتی گفته می شود: «فلان یؤمن بمعاد» و «فلان لایؤمن به» به این معنی است که فلانی معاد را تصدیق می کند و به آن باور دارد و فلان کس به آن باور نداشته، آن

را تصدیق نمی کند. در شرع نیز نقلی از معنای لغوی صورت نگرفته و در چنین مواردی اصل بر عدم نقل است.

حال که ثابت شد ایمان در لغت به معنای تصدیق است و نقل از آن معنی صورت نگرفته، اگر به معنای دیگری به کار برده شود، با عربی بودن قرآن که آیات زیر بر آن صراحت دارد، سازگاری ندارد

۱. «بلسان عربی مبین» (۲)

۲. «إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون» (۳)

۳. «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون» (۴)

۴. «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه...» (۵)

ب) آیات قرآن کریم که در ادامه ذکر می شود، دلالت دارد که ایمان به معنای تصدیق است:

۱. «یؤمنون بالحبیب و الطاغوت» (۶)

۲. «و ما أنت بمؤمن لنا» (۷) خطاب فرزندان یعقوب عال به آن حضرت است که می گویند: تو هرگز سخن ما را (که می گوئیم یوسف را گرگ خورده است تصدیق نخواهی کرد).

در این دو آیه و نیز در آیات دیگر (۸) واژه ایمان به معنای تصدیق به کار رفته است و ظاهر این استعمال، حقیقت است و این به خوبی می رساند که معنی و حقیقت ایمان، تصدیق قلبی است. (۹)

ص: ۴۴

۱-۱. چنان که گذشت، تعدادی از لغت دانان ادعای اتفاق کرده بودند که ایمان در لغت به معنای تصدیق است.

۲-۲. شعراء / ۱۹۵.

۳-۳. یوسف / ۲.

۴-۴. زخرف / ۲.

۵-۵. ابراهیم / ۴.

۶-۶. نساء / ۵۱.

۷-۷. یوسف / ۱۷.

٨-٨. عنكبوت / ٢٦.

٩-٩. شيخ طوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٢٢٨؛ تمهيد الاصول، ص ٢٩٣.

آیات ختم و طبع و آیات دیگری که در مطلب بعدی از آن برای یافتن محل ایمان مدد خواهیم جست نیز مؤید گفتار شیخ است.

شبهات و پاسخها

شبهات و پاسخها (۱)

۱. اگر بر شیخ خرده بگیرند که «شما معنای لغوی را رها کرده اید؛ چه این که معنای لغوی ایمان، مطلق تصدیق است، خواه تصدیق به خدا باشد یا به طاغوت و یا به چیزهای دیگر و شما لفظ ایمان را تنها به معنای تصدیق خداوند و آنچه او معرفت آن را واجب کرده، می دانید»، شیخ در پاسخ می گوید: تخصیص لفظ به برخی از مصداق آن، غیر از نقل از معنای اصلی آن است؛ مثلاً واژه «دابه» به معنای جنبنده است و به برخی از حیواناتی که آهسته بر زمین گام می نهند اختصاص یافته، در حالی که نخست، واژه «دابه» بر تمام حیواناتی که آهسته بر زمین گام می نهند، اطلاق می شد. پس آنچه در لفظ ایمان رخ داده، اختصاص است؛ نه انتقال.

۲. اگر گفته شود «شما سجده برای خورشید را نشانه کفر می دانید؛ چرا در سایر گناهان، به این سخن ملتزم نیستید؟» در پاسخ می توان گفت: ما کسی را که برای خورشید سجده می کند، از این رو کافر می دانیم که اجماع، قائم بر کفر چنین کسی می باشد و هر جا دلیل قطعی بر این مطلب وجود داشته باشد که عملی موجب کفر است، ما آن را علامت قطعی بر فقدان تصدیق و معرفت فاعل آن می دانیم. اما در سایر گناهان، چنین دلیلی در دست نداریم. بنابراین، نمی توان از صرف گناه کشف کرد که فاعل آن، معرفت و تصدیق به حق ندارد.

۳. اگر گفته شود: «آیا بر حسب نظر شیخ، کسی که در حال اندیشه و فکر است و هنوز به معرفتی دست نیافته، مؤمن نیست؟» گفته می شود: اطلاق مؤمن بر چنین کسی به این اعتبار می باشد که او قسمتی از راه را پیموده است؛ زیرا به جایی گام نهاده که با اندک تلاشی، به مقصود می رسد.

۴. اگر گفته شود: «شیخ نمی تواند به معنای لغوی ایمان ملتزم بماند؛ زیرا معنای لغوی

ص: ۴۵

ایمان که تصدیق باشد، تنها به کسی قابل اطلاق است که فعلا در حال تصدیق و یا معرفت باشد؛ یعنی به عمل معرفت در معنای مصدری مشغول باشد؛ چه این که معرفت، تنها یک بار حاصل می شود و قابل تجدد در حدوث نیست. بنابراین کسی که در حال تصدیق و معرفت نیست، نباید مؤمن خوانده شود»، پاسخ داده می شود: معرفت، امری دائم التجدید است و عارف، هر دم، معرفتی تازه می یابد و از همین رو می توان عارف به خدا و رسولش را همواره مؤمن خواند. (۱)

متعلق ایمان

صرف نظر از این که اعمال جوارحی، در حقیقت ایمان دخیل باشد یا نباشد، و ایمان، از سنخ علم باشد یا از سنخ تصدیق، این پرسش مطرح می گردد که «متعلق ایمان چیست؟» فرض اگر حقیقت ایمان را علم یا تصدیق بدانیم، بدیهی است که علم و یا تصدیق به مطلق چیزها ایمان نیست، بلکه ایمان، علم و یا تصدیق به چیزهای خاصی است؛ آن وقت می شود سؤال را به صورت دقیقتری مطرح کرد که آیا ایمان، به موجودات عینی خارجی تعلق می گیرد یا به گزاره ها یا به هر دو، به سخن دیگر، آیا به چیزی خاص یا کسی خاص ایمان می آوریم یا به گزاره های خاص یا به هر دو؟

این مسئله به صورت مستقیم در آثار کلامی شیخ مطرح نشده، لیکن از دقت در تعریفی که وی برای ایمان و مؤمن ارائه داد، می شود به نظر او در این باره دست یافت؛ زیرا او می گوید:

کسی را می توان مؤمن خواند که به خداوند و پیامبر او و به تمام آنچه خداوند، معرفت آن را واجب فرموده، معرفت و تصدیق داشته باشد. (۲)

از این سخن، به روشنی به این نتیجه دست می یابیم که متعلق ایمان از منظر شیخ، هم وجود شیء و اشیای خاص است و هم گزاره های خاص. تصدیق و علم به خدا و پیامبر تصدیق به چیزی خاص است و تصدیق به تمام آنچه خدا معرفت آنها را واجب فرموده، تصدیق به گزاره های کلامی و فقهی است. بنابراین، تمام اصول و فروع

ص: ۴۶

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۵: الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۰.

۲-۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۳.

دین را می توان متعلق ایمان دانست؛ چه این که معرفت و تصدیق همه آنها را، خداوند واجب فرموده. (۱)

جایگاه ایمان

نکته قابل توجه دیگری که درباره ایمان مطرح می باشد، جایگاه ایمان است. ایمان، خواه معرفت باشد یا تصدیق، محل و موضع می خواهد. جایگاه و موضع آن کجاست؟

مرحوم شیخ الطایفه و بسیاری از متکلمان و دانشوران شیعی و متکلمان اشعری و ماتریدی، جایگاه ایمان را قلب می دانند. شاهد این مدعا این است که اینها هرگاه از معرفت یا تصدیق به عنوان عنصری از ایمان سخن به میان می آورند، عبارت بالقلب (قلبی) را می افزایند (۲) و این به خوبی می رساند که قلب از منظر آنان جایگاه ایمان می باشد.

باری، برخی از متکلمان برای اثبات این مدعا که جایگاه ایمان قلب است، به آیاتی از قرآن تمسک جسته اند که برخی از آنها را یادآور می شویم: (۳)

۱. «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان» (۴)

۲. «و لا يدخل الإيمان فی قلوبکم» (۵)

۳. «و قلبه مطمئن بالإيمان» (۶)

۴. «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی أبصارهم غشاوه...» (۷)

۵. «أولئك الذین طبع الله علی قلوبهم و سمعهم و أبصارهم...» (۸)

ص: ۴۷

۱-۱. مقصود این نیست که اگر کسی به جزئیات مسائل اعتقادی و فقهی معرفت و تصدیق نداشت، کافر است، بلکه مقصود شیخ آن است که مؤمن، کسی است که به «ما جاء به النبی» اجمالا معرفت داشته، آن را تصدیق کند.

۲-۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۳؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۶؛ جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۸۱۱؛ شهرستانی، نهاییه الأقدام فی علم الکلام، ص ۴۷۳؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۴۴۳؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۲۴؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۸۱.

۳-۳. همان دو مدرک پیشین.

۴-۴. مجادله / ۲۲.

۵-۵. حجرات / ۱۴.

۶-۶. نحل / ۱۰۶.

٧-٧. بقره / ٧
٨-٨. نحل / ١٠٨.

بحث دیگری که درباره ایمان شدید مورد نزاع متکلمان واقع شده، مسئله خلق ایمان است؛ پرسش اصلی در این جا این است که هنگامی که انسان به خدا ایمان می آورد، آیا ایمان را خداوند در قلب او خلق می کند یا این که ایمان چیزی است که او آن را با توان و مسؤولیت و انتخاب خودش انجام می دهد؟ این مسئله، پرسش جدی دیگری در کلام اسلامی پدید می آورد و آن این است که رابطه خلق ایمان و اراده خداوند چیست؟ همین پرسش درباره کفر به صورت جدی تر مطرح می گردد که اگر خدا خالق ایمان باشد، خالق کفر نیز خواهد بود و در نتیجه، این سؤال مطرح می شود که اگر خداوند کفر را خلق کند، آیا کفر را اراده نموده، و آیا قابل تصور است که خداوند، خلق قبیحی همچون کفر را اراده کند؟

پیش از این که به ذکر و بررسی دیدگاههای متکلمان در این باره بپردازیم، یاد کرد این نکته را لازم می دانیم که پیدایش مسئله خلق ایمان در پی بحث «خلق القرآن» که بحثی بسیار جدی میان معتزله و اشاعره بود، پدید آمد و دقیقا همانگونه که مسئله «مخلوق یا غیر مخلوق بودن قرآن» به شدت مورد بحث بود، درباره ایمان نیز مسئله به همان صورت مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است.

درباره خلق ایمان نیز نگرشهایی ابراز شده که به برخی از عمده ترین آنها اشاره می شود:

الف) جبریون و ماتریدیها در این باره رویکرد جبرگرایانه ای اتخاذ نموده، می گویند: ایمان و کفر، مخلوقند. (۲)

ب) معتزله و ابوالحسن اشعری مؤسس نحله کلامی اشعری قائلند که ایمان، مخلوق نیست. ابوالحسن اشعری در تبیین روی آورد معتزله می گوید: «همه معتزله اتفاق دارند که خداوند، کفر و معاصی را نمی آفریند، تنها کسی که در این امر مخالف است، صالح قبه می باشد. (۳) وی در رساله مختصری که درباره ایمان نگاشته است، این موضع قطعی را اتخاذ می کند که ایمان، غیر مخلوق است. (۴)

ص: ۴۸

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۹۸ و ج ۱، ص ۷۲.

۲-۲. محمد ماتریدی، الرسائل فی العقائد، ص ۱۶ (به نقل از توشی هیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ص ۲۷۴).

۳-۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۲۷.

۴-۴. به نقل از توشی هیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ص ۲۷۰.

مرحوم شیخ الطایفه روی آورد جبرگرایانه مجبره را مردود دانسته، در رد آن از آیه شریفه «و ماذا علیهم لو آمنوا بالله و الیوم الآخر...» (۱) مدد جسته است. این آیه با صراحت، کافران را مورد سرزنش قرار داده و آنان را در کفر ورزیدنشان معذور نمی داند و اگر آنها قادر به ایمان آوردن نمی بودند، این روشنترین عذر بود برایشان و در چنین فرضی نباید به آنها گفته می شد: «چه زبانی بر آنها می رسد اگر به خدا و روز بازپسین ایمان بیاورند؟» (۲) اگر سخن جبریهها درست باشد که خداوند، کفر را در کافران آفریده، بدیهی است که کفار می توانند احتجاج کنند که ما گناهی مرتکب نشده ایم؛ این خداست که کفر را در ما آفریده و ما را از ایمان باز داشته است. (۳)

حقیقت کفر

اشاره

کفر در مقابل ایمان قرار دارد و عبارت است از انکار قلبی به اموری که خداوند، معرفت و تصدیق آنان را واجب گردانیده است، اما با انکار به زبان، کسی داخل در حقیقت کفر نمی شود. (۴)

شیخ در آغاز بحث اسماء و احکام می گوید:

کفر در لغت، عبارت است از پوشاندن و انکار ورزیدن و در شرع، عبارت است از چیزی که سبب کیفر عظیم و همیشگی می گردد و در این دنیا نیز برخی از احکام؛ همچون: منع از ارث و نکاح با مسلمانان و احکام دیگری از این دست، بر انسان کافر جاری است و از آنجا که عقل نمی تواند دریابد که چه چیزی سبب استحقاق کیفر دائمی می گردد، باید در یافتن پاسخ این پرسش، از شرع مدد جست. بنابراین، تعیین حدود و قلمرو کفر، تنها با ادله شرعی نقلی امکان پذیر است و امت اسلامی اتفاق دارند که اخلال به معرفت خداوند و یگانگی و عدل او و اخلال به معرفت پیامبرش، کفر است و به جز اصحاب معارف، (۵) به هیچ کسی در آن اختلافی ندارد. (۶)

ص: ۴۹

۱- ۱. نساء / ۳۹.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۹۸.

۳- ۳. همان، ج ۱، ص ۷۳.

۴- ۴. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۳.

۵- ۵. اصحاب معارف به کسانی گفته می شود که شناخت خدا و پیامبر را بدیهی و بی نیاز از اکتساب می انگارند.

۶- ۶. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۱.

در دو عبارتی که از مرحوم شیخ الطایفه ذکر شد، نکاتی در خور دقت و توجه است:

الف) شیخ در تعریف کفر، از تقابل میان ایمان و کفر مدد جست، با در نظر داشت آنچه در تعریف ایمان گفته است، کفر را تعریف می‌کند. نه به روشی که در تعریف ایمان پیموده بود که در آنجا بیشتر از کاوش در معنای لغوی ایمان و اصل عدم نقل از آن، مدد

جسته بود.

ب) تعریف حقیقی کفر از منظر شیخ، همان سخن نخست است که از وی نقل شد و قرینه تقابل میان کفر و ایمان، مؤید این مطلب است؛ چه این که اگر حقیقت ایمان عبارت باشد از تصدیق قلبی خداوند و یگانگی او و اموری که او معرفت آنها را واجب فرموده، به قرینه تقابل، حقیقت کفر، انکار قلبی و کذب شمردن امور مزبور است. سخن دوم شیخ که کفر را از طریق آثار آن؛ یعنی در پی داشتن کیفر عظیم و همیشگی و جاری نشدن احکام مسلمانان بر آن تعریف نموده، با این تعریف منافاتی ندارد؛ چه این که شیخ در سخن دوم بالاخره به این نکته اشاره دارد که در تعیین حدود و قلمرو کفر، تنها راهی که می‌توان از آن مدد جست، ادله شرعی می‌باشد و از منظر دلیل شرعی (اتفاق مسلمین) اخلال به معرفت خداوند و یگانگی و عدل او و اخلال به شناخت پیامبر کفر است.

ج) اخلال به شناخت و تصدیق خداوند و سایر معارف واجب، به هر نحوی که باشد، سبب کفر است؛ خواه به کلی نسبت به این امور جاهل باشد یا اینکه شک و تردید داشته باشد، بنابراین، جبر پیشگان، اصحاب تشبیه و آنان که خداوند را دارای صفات قدیم می‌انگارند، کافرند، زیرا انگاره‌های نادرست آنها با شناخت خداوند و تصدیق به یگانگی او و حکمت و عدالت حق تعالی سازگاری ندارد. (۱)

احکام مؤمنان و کافران

چنان که اشاره شد، مسئله ایمان، در گذشته با عنوان «الاسماء و الاحکام» مطرح می‌شد و متکلمان در پی تعریف نامهایی همچون ایمان، کفر، نفاق و فسق، احکام هر کدام را بیان می‌کردند. شیخ احکام پاره‌ای از عنوانهای نامبرده را با صراحت و پاره‌ای دیگر را با اشاره بیان کرده است. وی درباره احکام کافر می‌گوید:

ص: ۵۰

کافر با کفر ورزیدن خویش سزاوار کیفر بسیار و همیشگی می گردد و در این جهان نیز از بردن ارث، ازدواج با مسلمانان، دفن شدن در قبرستان آنها و سایر امتیازهایی که یک فرد مسلمان دارد، محروم می گردد. (۱)

از آنچه شیخ در احکام کافر بیان کرده است، به قرینه تقابل، احکام مؤمن نیز روشن می شود. بنابراین، مؤمن راستین سزاوار پاداش عظیم و پایدار می باشد و از تمام آنچه کافر محروم بود، بهره مند است. (۲) اما این که دوام پاداش و کیفر برای مؤمنان و کافران، به حکم عقل است یا به دلیل شرعی؟ شیخ رویکرد دوم را برمی گزیند. (۳)

مرتکب کبیره

اشاره

گفته شد که برخی از متکلمان، ایمان را مرکب از سه چیز می انگارند: اقرار به زبان، تصدیق قلبی و اعمال عبادی. حال، این سخن مطرح می شود که با فقدان یکی از این عناصر سه گانه، بخصوص عنصر سوم؛ یعنی فقدان اعمال عبادی و ارتکاب گناه کبیره،

آیا مرتکب گناه کبیره، مؤمن است یا کافر یا هیچ کدام؟

پرسش دیگر این که مفهوم کبیره چیست و اصولاً- گناه کبیره و صغیره دارد یا همه گناهان، بزرگند؟ و اگر گناه، بزرگ و کوچک داشته باشد، ملاک و تمایز آن دو چیست؟

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به روشنی به تقسیم گناهان به کبیره و صغیره دلالت دارد:

۱. «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم»؛ (۴) اگر از گناهان بزرگی که از آن نهی می شوید، بپرهیزید، گناهان کوچک شما را می پوشانیم. مراد از «سیئات» در آیه مبارکه، به قرینه مقابله، همان گناهان کوچک است. (۵)

۲. «و يقولون ويلتنا ما هذا الكتاب لا يغادر صغیره ولا کبیره إلا أحصاها...» (۶) و

ص: ۵۱

۱- همان، ص ۲۶۲، ۲۹۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷

۲- احکام نامبرده، بیشتر با فقه مناسبت دارد تا کلام، آنچه به عهده علم کلام است، اثبات موضوع آن احکام می باشد که کفر و ایمان و حقیقت آن دو است.

۳- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۲۶۲؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷؛ ر.ک: مقاله «وعد و وعید همین کتاب.

۴- نساء / ۳۱.

۵- طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۳۳۱.

۶- کهف / ۴۹.

میگویند ای وای بر ما! این چه کتابی است که هیچ عمل کوچک و بزرگی را فرونگذاشته، مگر این که آن را به شمار آورده است؟ کلمه صغیره و کبیره دو وصفی است که جایگزین موصوف خطیئه و معصیت شده است.

۳. «و الذین یجتنبون کبائر الإثم...»؛^(۱) و همان کسانی که از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می ورزند. دلالت این آیه نیز بر تقسیم گناه به کبیره و صغیره، تا حدودی روشن است؛ زیرا مفهوم گناه بزرگ در مقابل گناه کوچک است و اگر گناه بزرگی باشد، منطقه گناه کوچک نیز خواهد بود.

به هر روی، مسئله تقسیم بندی گناه به بزرگ و کوچک، چیزی است که خود قرآن به روشنی به آن دلالت دارد. ولی نکته مهم این است که تمایز گناه بزرگ از کوچک در چیست؟ در کتب کلامی و تفسیر، اقوال متعددی در تمایز گناه بزرگ از کوچک ذکر شده است. مرحوم علامه طباطبایی به قول را در این باره ذکر می کند.^(۲) برخی از رویکردهای مشهور در این مسئله از این قرار است:

الف) هر گناهی که در شریعت، در مقابل آن، بیم و تهدید و عید) صورت گرفته، گناه کبیره است و هر عمل عصیان آمیزی که در برابر آن، وعیدی صورت نگرفته، گناه صغیره است^(۳) (مشهور معتزله).

ب) کبیره چیزی است که برای آن، کیفر شرعی معین، به عنوان امر الزامی تعیین شده است. بزرگترین همه گناهان کبیره، انباز گرفتن چیزی با خداست و کوچکترین همه آنها، شرب خمر است.^(۴)

ج) شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و جمعی دیگر از متکلمان و مفسران شیعی بر این عقیده اند که تمام اعمال عصیان آمیز، کبیره محسوب می شود و صغیره بودن آن، نسبی است.^(۵)

ص: ۵۲

۱- ۱. شوری / ۳۷.

۲- ۲. طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۳۳۱-۳۴۰.

۳- ۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۷۰.

۴- ۴. ابو عزبه، الروضه البهیة فیما بین الأشاعره و المعتزله، ص ۶۰.

۵- ۵. شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، ج ۴، ص ۸۳.

در نظر ما همه گناهان کبیره است و آنهایی را که صغیره می نامند، هنگامی است که با نافرمانیهای دیگری که کیفر بزرگتر دارد، سنجیده می شود و از این رو، آنها را صغیره می گوئیم و هرگاه آنها را با گناهی که کیفر کمتر داشته باشد بسنجیم، کبیره می نامیم. (۱)

علامه طباطبایی نیز همان رویکرد ذکر شده را پذیرفته، می گوید:

هرگاه عصیان و تمرد بنده را در مقابل خدای بزرگ بسنجیم، گناه، عظیم و بزرگ است و اگر آن را نسبت به معصیت دیگر در نظر بگیریم، هر معصیتی به اعتباری، ممکن است از معصیت دیگر بزرگتر یا کوچکتر باشد. (۲)

مرتکب کبیره، مؤمن است یا کافر

این مسئله یکی از مباحث مهم کلامی است که در بحث ایمان و کفر، جایگاه ویژه دارد و متکلمان راجع به آن، رویکردهای متعددی دارند که به عمده ترین آنها اشاره می کنیم:

الف) خوارج؛ مرتکب کبیره، مشرک یا کافر محض است.

ب) معتزله با چنین انسانی، نه مؤمن است، نه کافر، بلکه از مقوله ای مستقل است میان کفر و ایمان (منزله بین المنزلتین)

ج) حسن بصری؛ مرتکب کبیره را باید منافق خواند.

د) زیدیه؛ چنین کسی، کافر نعمت است. (۳)

ه) قول جمهور (امامیه (۴) و اشاعره (۵))؛ مرتکب کبیره، مؤمن فاسق است.

دیدگاه خوارج و پاسخ شیخ

مهمترین دلیل این گروه برای ادله کافر انگاشتن مرتکب کبیره، نصوص قرآنی است. اما پیش از این که بررسی و نقد آن را یاد آور شویم، به ذکر و بررسی دلیل دیگر آنان که شیخ آن را بیان نموده است، می پردازیم.

ص: ۵۳

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۱۸۲ و ج ۹، ص ۱۶۹؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۶۰.

۲- ۲. طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۲۲۳.

۳- ۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۷؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۳۷.

۴- ۴. شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، ج ۴، ص ۸۳-۸۴.

۵- ۵. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۰۰؛ عبدالرحمن ایچی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۳۴.

آنها می گویند: ما از عصیان و سرکشی فاسق نسبت به فرمانهای الهی، در می یابیم که او به خداوند و معارفی که او واجب نموده، ایمان ندارد. بنابراین، او را باید کافر خواند؛ آنگونه که شیخ خود درباره کسی که برای خورشید سجده می کند، همین سخن را ملتزم شد.

پاسخ شیخ این است که حکم به تکفیر کسی که در مقابل خورشید کرنش می کند، به این دلیل است که همه فرقه های مسلمانان بر کافر بودن چنین کسی اتفاق دارند، ولی درباره فاسق، چنین دلیلی بر کفر او وجود ندارد تا از آن دریابیم که او به خداوند و معارف حقه دین ایمان ندارد.

از این گذشته، اگر مرتکب کبیره به خاطر گناهی که از او سر زده، کافر شود، باید احکام کافر نیز بر او جاری گردد؛ مثلاً از ارث محروم گردد و در گورستان مسلمانان دفن نشود و بر مرده او نماز برپا ندارند، در حالی که هیچ یک از مسلمانان، احکام مزبور را بر فاسق جاری نمی کنند. بنابراین، وجهی برای کافر خواندن او وجود ندارد.

ادله نقلی خوارج بر کافر انگاشتن مرتکب کبیره

آیاتی که آنان برای اثبات مدعایشان به آنها تمسک جسته اند، به این شرح است:

۱. «و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الکافرون»؛^(۱) و آنها که به احکامی که خدا فرود آورده حکم نمی کنند، کافرند.

وجه استدلال این است که در این آیه مبارکه، خداوند کسی را که به احکام او حکم نمی کند، کافر خوانده است و از سوی دیگر، حکم نکردن به احکام الهی و حکم کردن به غیر آن، همانند سایر گناهان، سرپیچی و گردن نهادن به فرمانهای الهی است و در این جهت با هم فرقی ندارند. بنابراین، باید کسانی دیگر را که گناهان دیگری مرتکب شده اند نیز طبق آیه مبارکه، کافر بخوانیم.

این استدلال، ناتمام است؛ چه این که آیه نسبت به تمام گناهان، عموم و شمول ندارد و تنها شامل کسانی می شود که بر خلاف حکم خداوند حکم نموده، چنین عملی را حلال می انگارند.

ص: ۵۴

۲. «یوم تبيض وجوه و تسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم...»؛ (۱) (آن عذاب عظیم روزی خواهد بود که چهره‌هایی سفید و چهره‌هایی سیاه می‌گردد. اما آنها که صورت‌هایشان سیاه شده (به آنها گفته می‌شود: آیا بعد از ایمان کافر شده اید؟!))

خوارج چنین انگاشته‌اند که این آیه بر این نکته دلالت دارد که واسطه‌ای میان کفر و ایمان وجود ندارد؛ یعنی هر انسانی ناگزیر، یا کافر است و یا مؤمن؛ زیرا در آیه، آنهایی که چهره‌هایشان سفید شده، مؤمن خوانده شده‌اند و آنهایی که چهره‌هایشان سیاه شده،

کافر. از آنجا که فاسق به خاطر ارتکاب گناه، از حقیقت ایمان بهره‌ای ندارد و در زمره مؤمنان نیست، پس ناگزیر، کافر خواهد بود.

شیخ الطایفه این پندار آنان را نیز باطل می‌داند؛ چه این که سفید شدن چهره‌ها و سیاه شدن برخی از چهره‌ها هرگز دلالت بر این ندارد که چهره‌های دیگری با رنگ‌های دیگر وجود نداشته باشد؛ زیرا ادات عموم وارد بر «وجوه» نشده تا مفید عموم و شمول باشد و گفته شود که تمام چهره‌ها منحصر در همان دو چهره است که در آیه، نامبرده شده است.

از این گذشته، گنهکاران از باب تغلیب، در زمره کافران قرار داده شده‌اند. از این مهمتر، اصلاً آیه دلالت ندارد که آنهایی که چهره‌هایشان سیاه گردیده، کافرند، بلکه ذیل آیه که فرموده است: «آیا بعد از ایمان، کافر شدید» به روشنی می‌رساند که مقصود، کسانی است که بعد از ایمان آوردن، از دین برگشته‌اند. بنابراین، سیاهی چهره، ویژه مرتد‌هاست و همه کفار چهره‌هایشان اینگونه نیست و بر این اساس، ممکن است فاسقان همانند کافران که دارای چهره‌های متعددند، چهره‌هایی با رنگ‌های دیگر داشته باشند.

۳. «وجوه یومئذ مسفرة ضاحکه مستبشرة و وجوه یومئذ علیها غبره ترهقها قتره أولئک هم الکفره الفجره»؛ (۲) چهره‌هایی در آن روز، گشاده و نورانی و خندان و مسرور است و چهره‌هایی در آن روز، غبارآلود است و دود تاریکی آنها را پوشانده است. آنان همان کافران و بزهکارانند.

ص: ۵۵

۱-۱. آل عمران / ۱۰۶.

۲-۲. عبس / ۳۸-۴۱.

خوارج مدعی شده اند که خداوند در این آیات دو چهره مقابل هم را ذکر کرده است: یکی چهره مؤمنان که گشاده، نورانی، خندان و مسرور است و دیگری چهره های کافران و گناهکاران که غبار آلوده و تاریک است. از سوی دیگر، تمام کسانی که جزو مؤمنان نیستند، در زمره کافران قرار دارند؛ بنابراین، فاسقان را باید کافر بخوانیم.

این استدلال نیز از دید شیخ، مردود است؛ زیرا این که در آیه، برخی از چهره ها را به این وصف می کند که بر آنها غبار و تیرگی نشسته، نمی رساند که چهره های طیفهای دیگر از اهل عقاب، به رنگها و نشانه های وری آن وجود ندارد، بلکه ممکن است برخی از اهل عقاب، دارای چهره ها و نشانه های دیگر باشند و فاسقان جزو آنان باشند، نه جزو کافران.

۴. «و إن جهنم لمحیطه بالکافرین»؛ (۱) و جهنم، کافران را احاطه کرده است. فاسقان به سبب عصیانشان به طور مسلم در جهنم مورد کیفر قرار میگیرند و از سوی دیگر، آیه شریفه دلالت دارد که جهنم، تنها کافران را فرا می گیرد؛ بنابراین، فاسقان که در جهنم قرار دارند، جزو کافرانند.

شیخ می گوید:

نادرستی این استدلال نیز روشن است؛ چه این که آیه به هیچ رو حصر را نمی رساند، که جهنم تنها کافران را فرا می گیرد و گناهکاران را فرامی گیرد. چنان که این آیه که می فرماید: «و الله محیط بالکافرین» هرگز نمی رساند که خدا از احوال و سرگذشت

غیر کافران آگاه نباشد. (۲)

اصل منزله بین المنزلتین و پاسخ شیخ

اشاره

معنای عبارت «منزله بین المنزلتین» در اصل لغت عبارت است از این که چیزی میان دو شیء یا دو وضعیت قرار گیرد و به لحاظ شباهتی که با هر یک از طرفین دارد، به سوی آن کشیده شود، اما در اصطلاح متکلمان یعنی فردی که مرتکب گناه کبیره می شود، نامی میان دو نام و حکمی میان دو حکم دارد.

ص: ۵۶

۱- ۱. توبه / ۵۰.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۵۱ و ج ۵، ص ۲۳۲؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۹

این مسئله یکی از ویژگیهای بارز معتزله و یکی از اصول پنجگانه مذهب این جماعت به شمار می آید. (۱) اصولی که ابوالحسین خیاط راجع به آنها اذعان دارد هیچ کسی را شایسته نام اعتزال نتوان دانست، مگر این که همه این اصول در او گرد آمده باشد. (۲)

حکم مخالفان اصل منزله بین المنزلتین

قاضی عبدالجبار معتزلی کسانی را که با این اصل مخالفت می ورزند، به سه گروه تقسیم می کند: اگر مخالفان این اصل بر این باور باشند که حکم مرتکب کبیره همانند حکم بت پرستان، مجوسان و غیر آنان می باشد، چنین کسانی کافرند؛ زیرا چنین حکمی بر خلاف آیین پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و امت اوست و اگر بگویند حکم مرتکب کبیره در ستایش و بزرگ شمردن و دوستی با او به خاطر خداوند، حکم مؤمن می باشد؛ چنین کسی فاسق است؛ زیرا این سخن او به معنای شکستن اجماعی است که بدان تصریح شده است و اگر بگویند حکم او نه حکم مؤمن است و نه حکم کافر، لیکن ما او را مؤمن می نامیم، چنین کسی مخطئ است. (۳)

ادله اصل منزله بین المنزلتین

اساس دلیل اهل اعتزال در نامگذاری مرتکب کبیره به منزله بین المنزلتین در همان تعریفی نهفته است که آنها از ایمان و کفر دارند. چنان که گذشت، آنها قائلند که مرتکب کبیره را نه می توان کافر خواند و نه مؤمن، اما کافر نخواندن او از این روست که کافر نام کسی است که سزاوار کیفر بزرگ باشد و به او احکامی همچون منع از بردن ارث، نکاح و دفن در گورستان مسلمانان اختصاص یافته باشد و روشن است که مرتکب کبیره سزاوار کیفر بزرگ نیست و هیچ یک از مسلمانان احکام مزبور را بر او جاری نمی دانند. بنابراین، دلیلی برای کافر خواندن مرتکب کبیره وجود ندارد.

اما مؤمن نخواندن وی به این دلیل است که مؤمن در شرع به کسی اطلاق می گردد که سزاوار مدح و بزرگ شمردن باشد و مرتکب کبیره، نه تنها سزاوار مدح و تعظیم نیست،

ص: ۵۷

۱-۱. اصول پنجگانه آنان عبارت است از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر.

۲-۲. ابوالحسین خیاط، الانتصار، ص ۱۲۶.

۳-۳. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۲۶ و ۱۴۰.

بلکه مستحق لعن، مذمت و سبک شمردن است. بنابراین، مرتکب کبیره در موقعیتی قرار دارد که هر یک از ایمان و کفر، او را به سوی خود فرا می خوانند و جایگاه او نه جایگاه کافران است و نه منزلت و جایگاه مؤمنان، بلکه جایگاهی است میان آن دو منزله بین المنزلتین). (۱)

نقد شیخ

شیخ الطایفه با اهل اعتزال در کافر نخواندن مرتکب کبیره نظر واحدی دارد؛ چه این که کافر از منظر شیخ به کسی گفته می شود که قلبا نسبت به خداوند و آنچه او معرفت آن را واجب فرموده، جحود و انکار ورزد و این ویژگی در مرتکب کبیره وجود ندارد؛ زیرا او قلبا خداوند و معارف حقه دین را تصدیق می کند. پس نقطه اختلاف شیخ با معتزله، تنها در مؤمن نخواندن مرتکب کبیره است.

شیخ هرچند به صورت مستقیم استدلال این جماعت را مورد نقد قرار نداده، ولی اگر به گفتار وی در حقیقت ایمان دقت شود، پاسخ دلیل معتزله به خوبی روشن می گردد؛ زیرا عمل از منظر شیخ، در حقیقت ایمان سهمی نداشت و از عناصر تشکیل دهنده ایمان به شمار نمی رفت، بلکه ایمان، تنها تصدیق قلبی به خداوند و وحدانیت او و تصدیق معارفی بود که او آنها را واجب فرموده و این مدعای خویش را با دلیل عقلی و نقلی به اثبات رساند. بنابراین، مرتکب کبیره که قلبا به وحدانیت خداوند و رسالت حضرت ختمی مرتبت و شریعت و آیین او تصدیق دارد، ولی در عمل، از او گناه کبیره سر می زند، از قلمرو ایمان خارج نمی گردد، بلکه او از این جهت که به معارف دینی تصدیق قلبی دارد، مؤمن، ولی از آن حیث که عصیان و نافرمانی می کند، فاسق خوانده می شود.

نقد نظریه حسن بصری

سخن بصری در نامگذاری مرتکب کبیره این بود که چنین کسی را باید منافق خواند. این ادعا از منظر شیخ مردود است؛ زیرا چنان که گذشت، منافق کسی است که خلاف آنچه را در دل دارد، اظهار کند و چنین ویژگی ای در مرتکب کبیره به چشم نمی خورد، بلکه او

ص: ۵۸

با دل و زبان، خداوند و معارف حقه دین را تصدیق می کند و به صرف این که در عمل از او گناه بزرگ سر می زند، منافق بودن وی را نمی رساند؛ آنگونه که نافرمانیهایی که از یهود و نصارا و سایر مشرکات سر می زند، سبب نمی شود تا آنان را منافق بخوانیم. (۱)

نقد نظریه زیدیه

این گروه چنین انگاشته اند که مرتکب کبیره دچار کفر نعمت است. شیخ در رد این نظر می گوید: کفر نعمت، آن است که انسان به نعمتهای الهی اذعان نداشته، آنها را تکذیب کند و مرتکب کبیره را با وجود این که نعمتهای الهی را تکذیب نکرده، بلکه قلبا به همه آنها تصدیق دارد، چگونه می شود کافر نعمت خواند؟! (۲)

اسلام و ایمان

اشاره

یکی از مسائل در خور تحقیق درباره ایمان، رابطه ایمان و اسلام است که آیا این دو واژه از حیث معنای شرعی با هم متحدند یا متغایر؟

اسلام در لغت به معنای اخلاص، خضوع و تسلیم است که در اصطلاح متکلمان، تعریفهای متعددی برای آن ذکر شده است:

(الف) اسلام اقرار به شهادتین است... و کسی که این دو کلمه را بر زبان جاری کند، مال و جان او در امان است. (۳)

(ب) اسلام عبارت است از تسلیم و انقیاد و ترک تمرد و امتناع از عناد. (۴)

(ج) اسلام، انقیاد باطنی است. (۵)

(د) اسلام، انقیاد و خضوع نسبت به امر الهی و اقرار به تمام چیزهایی است که بر مکلف واجب است. (۶)

راجع به رابطه ایمان و اسلام، دو رویکرد عمده وجود دارد:

ص: ۵۹

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۹.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. شیخ صدوق، امالی، ص ۴۶۰.

۴- ۴. غزالی، قواعد العقائد، ص ۲۳۶.

۵- ۵. تفتازانی، شرح العقائد النسفی، به نقل از شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۲۲.

۶- ۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۶۴.

۱. رویکرد اشاعره و معتزله که اسلام و ایمان را در معنای شرعی، متحد می‌انگارند و می‌گویند: این دو واژه به معنای واحدی بازمی‌گردد که همان اعتراف، انقیاد و اذعان و قبول است. (۱)

۲. نظریه بیشتر متکلمان امامی این است که اسلام و ایمان، مغایرنند. (۲) شیخ مفید می‌گوید:

امامیه اتفاق دارند که اسلام، غیر از ایمان است. هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست. آنگونه که در لغت میان اسلام و ایمان تمایز است، در معنای شرعی نیز همان تمایز وجود دارد. (۳)

دیدگاه شیخ

شیخ الطایفه در این باره رأی معتزله را برگزیده، اسلام و ایمان را متحد می‌داند. عین عبارت شیخ چنین است: «و هو (الإسلام و الإیمان واحد عندنا و عند أكثر المرجئه و المعتزله». (۴)

شیخ برای اثبات این مدعا و بطلان گفتار کسانی که میان اسلام و ایمان فرق می‌نهند، به دو آیه زیر مدد جسته است:

۱. «إن الدین عند الله الإسلام»؛ (۵) دین (مورد پذیرش نزد خداوند، اسلام است.

۲. «و من یتبع غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه»؛ (۶) و هر کسی غیر از اسلام، دینی را برگزیند، از او پذیرفته نخواهد شد.

وی در بیان این دلیل می‌گوید: کسی که غیر از اسلام دینی را برگزیند، از وی پذیرفته نمی‌شود؛ همچنان که اگر کسی غیر از ایمان را برگزیند نیز از وی پذیرفته نیست. بنابراین، اسلام و ایمان، متحد است. (۷)

ص: ۶۰

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۰۶؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۲۷؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۰۶.

۲-۲. شیخ صدوق، امالی، ص ۴۶۰.

۳-۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۶۴ و ج ۲، ص ۴۱۸ و ۵۲۰.

۵-۵. آل عمران / ۱۹.

۶-۶. آل عمران / ۸۵.

۷-۷. همان، ج ۲، ص ۵۲۰.

این سخن شیخ، هم در اصل مدعا و هم دلیلی که به آن تمسک جسته، با چندین معضل روبه روست:

(الف) مدعای شیخ که ایمان و اسلام را یکی می داند، بر خلاف ظاهر این آیه از قرآن کریم است: «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لا يدخل الإيمان فی قلوبکم»^(۱). از این که در این آیه شریفه، نخست ایمان را از اعراب نفی می کند و اسلام را در حق آنان ثابت می کند و سپس در ذیل آیه توضیح می دهد که ایمان، کار دل است و دل‌های شما هنوز با ایمان نشده، برمی آید که میان اسلام و ایمان، فرق است؛ ایمان معنایی است قائم به قلب و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضا؛ چون کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است. تسلیم شدن به زبان، این است که شهادتین را اقرار کند و تسلیم شدن سایر اعضا به این است که هرچه خدا دستور می دهد، ظاهرا انجام دهد.^(۲)

(ب) رویکرد شیخ در این باب، مخالف اجماعی است که پیشتر از شیخ مفید یاد آور شدیم که فرمود: «امامیه اتفاق دارند که معنای اسلام و ایمان، مغایرند»^(۳).

(ج) دلیل شیخ نیز مدعای وی را به اثبات نمی رساند؛ زیرا اولاً، وحدت دین و ایمان در سخن شیخ به اثبات نرسیده، تا از طریق اتحاد آن دو با قیاس مساوات، به وحدت اسلام و ایمان برسیم و ثانیاً، آن اسلامی که در دو آیه یاد شده از وحدت آن با دین سخن به میان آمده، اسلامی به معنای روش و آیین است، نه اسلام به معنای تسلیم شدن و به زبان آوردن شهادتین. پس وحدت اسلام به معنای تسلیم شدن که به عمل و فعل انسان مربوط می شود، با دین و آیین نیز به اثبات نرسیده است.

به هر روی، تنها چیزی که می توان در دفاع از سخن شیخ ارائه داد، این است که گفته شود اسلام، خود دارای مراتبی است: در بعضی مراتب، اسلام و ایمان با هم متحدند و در پاره ای از مراتب، مغایر. شاید منظور شیخ از اسلام در این جا مرتبه بالاتر از صرف اقرار به زبان و گفتن شهادتین باشد؛ چون او اسلام را به معنای انقیاد و خضوع به اوامر الهی می داند و این مرتبه از اسلام، با ایمان تغایری ندارد. اما آن اسلامی که در آیه شریفه

ص: ۶۱

۱- ۱. حجات / ۱۴.

۲- ۲. طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۳۲۸.

۳- ۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۸.

بود و نیز اسلامی که شیخ مفید بر تغایر آن با ایمان ادعای اجماع نمود، همان نازلترین مرتبه اسلام است و شکی نیست که این مرتبه از اسلام، با ایمان متحد نیست و آیه ذکر شده و اجماع شیخ مفید، با صراحت، اتحاد میان آن دو را نفی می کند.

افزایش و کاهش ایمان

اشاره

از مسائل دیگری که در باب ایمان مورد توجه و تحقیق متکلمان قرار گرفته، مسئله افزایش و کاهش ایمان است. این مسئله از زوایای متعددی در خور تحقیق است:

۱. آیا افزایش و کاهش، تنها تفاوت کمی را شامل است یا تفاوت کیفی را نیز شامل می گردد؟

۲. با توجه به رویکردهای مختلف در حقیقت ایمان، آیا واقعا ایمان قابل فزونی و کاستی است؟

۳. آیات قرآنی در این باره چه می گوید؟

۴. نظریه شیخ الطایفه در این باره چیست؟

در پاسخ پرسش نخست باید گفت که آنچه از متون کلامی به دست می آید، هر دو تفاوت درباره ایمان مطرح است؛ هم تفاوت به زیادی و نقیصه و هم تفاوت به شدت و ضعف. اما این که ایمان واقعا قابل افزایش است یا خیر، نظریه های متعددی در آن ابراز

شده است:

الف) معتزله و برخی از اشعریان فزونی و کاستی ایمان را پذیرفته اند. (۱)

ب) برخی دیگر از متکلمان بر این باورند که ایمان افزایش و کاهش را بر نمی تابد. (۲)

ج) برخی دیگر همانند فخر رازی و قاضی عبدالجبار افزایش و کاهش ایمان را مبتنی بر این می دانند که اگر اعمال جوارحی را در حقیقت ایمان سهیم بدانیم، قابل فزونی و کاستی است و در غیر این صورت، قابل افزایش و کاهش نخواهد بود. (۳)

ص: ۶۲

۱- ۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۸۰۲؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۳۱؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۱۱.

۲- ۲. عبدالله سیوری حلی، اللوامع الالهیه، ص ۳۹۲؛ شهید ثانی، حقائق الایمان، ص ۱۰۳.

۳- ۳. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۸۰۲؛ فخر رازی، المحصل، ص ۲۳۹.

د) غزالی در این باره رهیافت دیگری ارائه داده است. وی می‌گوید: ایمان در تفکر اسلامی به سه معنای عمده به کار رفته است:

۱. تصدیقی که مؤکداً مستقر می‌شود و مبتنی بر دلیل مسلم است.

۲. تصدیقی که در اصل با ابتدای بر اعتماد تعصب آمیز به حجیت قول دیگران به مرحله اعتقاد راسخ و قطعی رسیده است.

۳. تصدیق همراه با «عمل»ی که لازمه خود تصدیق است.

ایمان به معنای نخست، نوعی یقین مطلق است و در این جا افزایش و کاهش، غیرقابل تصور است؛ زیرا اعتقاد مطلق، اگر به کمال رسیده باشد، هیچ زیادی نمی‌پذیرد و پیش از رسیدن به کمال، هنوز اعتقاد مطلق نیست. ایمان به این معنی، یک واحد همگن است که قابل فزونی و کاستی نمی‌باشد.

ایمان به معنای دوم، قابل افزایش و کاهش است؛ زیرا مربوط به تجربه روزمره است و اعتقاد به این معنی، همانند گره است که می‌تواند محکمتر یا سست تر باشد.

ایمان به معنای سوم نیز قابل افزایش و کاهش است؛ زیرا عمل، تفاوت‌های فردی را برمی‌تابد. (۱)

شیخ در این باره نظریه خود را صریحاً بیان نفرموده و تنها به ذکر اقوال پرداخته و در ضمن تفسیر آیه دوم سوره انفاق می‌گوید:

کسانی که افزایش و کاهش ایمان را پذیرفته و بر این باورند که اعمال عبادی در حقیقت ایمان سهیم است، به این آیه استدلال کرده‌اند، ولی کسانی که مخالف افزایش و کاهش ایمانند، چنین می‌انگارند که اوصافی که در آیه ذکر شده، اوصاف مؤمنان برتر است و مانعی نیست که مؤمنان در اصل ایمان با هم تفاوت نداشته باشند، ولی به لحاظ اوصاف، خارج از ایمان نسبت به همدیگر تفاضل و برتری داشته باشند. (۲)

این تمام آنچه بود که ما از آثار شیخ در این باره بدان دست یافتیم که نمی‌شود از آن، نظریه شیخ را به دست آورد.

ص: ۶۳

۱-۱. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۲۵-۲۲۸.

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۷۵.

باری، آن دسته از متکلمانی که حقیقت ایمان را معرفت دانسته اند، برای تفاوت ناپذیری ایمان چنین استدلال کرده اند که معرفت از صفاتی نیست که با ضد خود جمع شود و در عین حال، هویت خود را نگه دارد. معرفت، صفتی است که اساس آن با اندک تردیدی ویران می شود.

ولی این سخن، قابل مناقشه است؛ زیرا تفاوت معرفت و علم، منحصر در این نیست که یکی تردید می پذیرد و دیگری تردید نمی پذیرد، بلکه می شود قطع نظر از راه یافتن تردید، معرفتی نسبت به معرفت دیگر قویتر یا ضعیفتر باشد. مثلاً علم حضوری قویتر از

علم حصولی است. انسانی که خود دچار درد و المی باشد، یقیناً علم او نسبت به آن قویتر از کسی است که به درد و الم او علم حصولی دارد.

قرآن و مسئله افزایش و کاهش ایمان

آیاتی از قرآن صراحت دارد که ایمان قابل افزایش و کاهش است:

۱. «و إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً»؛ (۱) و هنگامی که آیات او بر آنها خوانده می شود، ایمانشان فزونتر می گردد.
۲. «لizardادوا إيماناً مع إيمانهم»؛ (۲) تا ایمان بر ایمان خودشان بیفزایند.
۳. «و يزداد الذين آمنوا إيماناً»؛ (۳) و بر ایمان مؤمنان بیفزاید.
۴. «و ما زادهم إلا إيماناً و تسليماً»؛ (۴) و این موضوع (مشاهده مؤمنان احزاب را جز بر ایمان و تسلیم آنان نیفزود.
۵. «فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً» (۵) اما کسانی که ایمان آورده اند، بر ایمانشان افزوده می شود.

کسانی که ایمان را معرفت یا تصدیق می دانند و آن دو را قابل فزونی و کاستی نمی دانند، آیات نامبرده را به وجوه ذیل تأویل کرده اند:

الف) منظور از افزایش در آیات گذشته، افزایش به حسب دوام و ثبات و کثرت

ص: ۶۴

۱-۱. انفال / ۲.

۲-۲. فتح / ۴.

۳-۳. مدثر / ۳۱.

۴-۴. احزاب / ۲۲.

۵-۵. توبه / ۱۲۴.

ساعات و زمانها می باشد.

ب) مقصود، افزایش متعلق و مؤمن به است؛ مثلاً صحابه در آغاز ظهور اسلام به چیزهای معدودی که حضرت پیامبر فرموده بود، ایمان داشتند، ولی با آمدن هر حکمی از احکام الهی، متعلق ایمان آنان افزایش می یافت و این گونه افزایش، در زمان ما نیز امکان پذیر است؛ چه این که هر کسی که به معارف تازه ای دست می یابد و آن را تصدیق می کند، ایمان وی از این حیث فزونی می یابد.

ج) مراد، زیادی ثمرات و اشراق نور ایمان در قلب است که با افزایش طاعات و کاهش گناهان، بیشتر و قویتر می گردد. (۱)

آثار و فواید ایمان

برای ایمان، آثار و فواید بسیار ذکر شده است که با استمداد از آیات قرآن، به برخی از آنها اشاره می شود:

الف) سعادت و رستگاری

ایمان مایه نجات و رستگاری آدمی است «أولئك هم المفلحون» (۲)، «قد أفلح المؤمنون»، (۳) «یا ایها الذین آمنوا هل أدلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب أليم تؤمنون بالله و رسوله» (۴)

ب) بنیان اخلاق و فضایل

ایمان، برترین فضیلت انسان است و بنیان اخلاق و فضایل دیگر بر ایمان به خدا و باور به معاد استوار است و به عکس، فراموشی خداوند و جهان آخرت، بنیان گمراهی و فساد است و به تعبیر زیبای قرآن دوری از خدا نماد تمام بدیها و پلیدیهاست: «للذین

لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء». (۵)

ج) خوشبینی به جهان آفرینش

مؤمنان، جهان آفرینش را با هدف و غایت و معنی دار و در مسیر خیر، سعادت و

ص: ۶۵

۱- ۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۱۴.

۲- ۲. بقره / ۵.

۳- ۳. مؤمنون / ۲.

۴- ۴. صف / ۱۰-۱۱.

۵- ۵. نحل / ۶۰.

تکامل میدانند و طبعاً نسبت به آینده خود و جهان، امیدوار و خوشبین می باشند. در مقابل، افراد بی ایمان، جهان آفرینش را بی هدف، پوچ و ابتر می انگارند و از همین رو همیشه در رنج و نومیدی به سر برده، آرزوی عدم و نیستی می کنند و گاهی این وضعیت برایشان قابل تحمل نیست و دست به خودکشی می زنند.

(د) امنیت و آرامش خاطر

ایمان، نگرانی، اضطراب و اندوه آدمی را زایل می کند و به او آرامش و اطمینان خاطر می دهد: «ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا و كانوا يتقون»، (۱) «الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب» (۲).

(ه) نزول برکات و نعمتهای الهی

از آثار عمده دیگری که بر ایمان مترتب است، نزول برکات و نعمتهای الهی است: «و لو أن أهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم برکات من السماء والأرض» (۳)، «و أن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا» (۴).

(و) مغفرت و پاکی از گناه

دست آورد دیگر ایمان، مغفرت و پاکی از گناه است. کسی که ایمان می آورد، به اتفاق همه مسلمانان، گناهان دوران کفر او بخشیده می شود (۵): «و الذين آمنوا و عملوا الصالحات النکفر عنهم سيئاتهم» (۶).

کوتاه سخن این که قرآن کریم، حسن عاقبت، (۷) صبر و شکیبایی، توصیه به حق، (۸) خروج از تاریکی و جهل، ورود به بصیرت و روشنایی، (۹) اجر و پاداش عظیم، (۱۰) (خلافت در زمین، (۱۱) به ارث بردن فردوس برین (۱۲) و بسیاری از امور دیگر را از آثار و برکات ایمان می داند.

ص: ۶۶

۱-۱. یونس / ۶۲-۶۳.

۲-۲. رعد / ۲۸.

۳-۳. اعراف / ۹۶.

۴-۴. جن / ۱۶.

۵-۵. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۴۲.

۶-۶. عنکبوت / ۷.

۷-۷. رعد / ۲۹.

۸-۸. عصر / ۳.

۹-۹. بقره / ۲۵۷؛ طلاق / ۱۱.

۱۰-۱۰. مائده / ۹؛ فاطر / ۷.

۱۱-۱۱. نور / ۵۵.

۱۲-۱۲. مؤمنون / ۱۱.

انسان به دلیل اجتماعی بودنش، نیاز به جمعی دارد که انیشتش باشند؛ تا از غمها و سختیها رهایی یابد (۱) و استعدادهای طبیعی خویش را به فعلیت برساند، و گرنه انسانیت انسان، بی معنی خواهد بود. به همین دلیل زندگی انسان، شکل گروهی به خود گرفته و اجتماعات متفاوت و در عین حال، شبیه به هم را به وجود آورده است. چون استعداد انسانها مختلف است، تعارض و تراحم به وجود می آید؛ بدین لحاظ است که بشر، نیاز به قانون دارد.

قانونی کارگشاست که براساس نیازهای واقعی و فراهم نمودن زمینه کمال و شکوفایی استعدادهای نیک بشر، پایه گذاری شده باشد. کسی می تواند بنیانگذار چنین قانونی باشد که خود، بی نیاز باشد و به همه راههای رسیدن به رشد و ترقی، دست یافته باشد و او جز آفریدگار هستی نیست. از طرفی، این قانون، مبلغ و مفسر می خواهد که خالق یکتا، این قانون را با نام «ادیان توحیدی» توسط افرادی به نام «پیامبران»، برای بشر عرضه کرده است. (۲)

ص: ۶۷

۱- ۱. اعراف / ۱۸۹؛ روم / ۲۱.

۲- ۲. ابن سینا، النجاه من الغرق، ج ۱-۲؛ الهی قمشه ای، حکمت الهی، ص ۱۶۵-۱۷۰.

بر همین مبنا، اسلام (آخرین دین توحیدی) طرفدار زندگی اجتماعی است و زندگی فردی و انزوا را مطرود، بلکه بیرون از شیوه انسانی می داند؛ زیرا انسانیت انسان در زندگی اجتماعی و دستگیری از دیگران برای رساندن به کمال و جلوگیری از سقوط به ورطه غیرانسانی می داند. به همین علت، در این مکتب توحیدی، قانونی به نام «امر به معروف و نهی از منکر» وجود دارد که این غرض انسانی را برآورده می کند.

پیامبر اکرم اش به فردی که گفته بود: «من خدا و پیامبرش را گواه می گیرم که خواب شب بر من حرام باشد»، فرمودند: «زمانی که با مردم آمیزش نداشته باشی، چگونه امر به معروف و نهی از منکر می کنی؟» (۱)

در جای دیگر فرموده اند: «مؤمن ضعیفی که نهی از منکر نمی کند، عاقل نیست و مبعوض خداوند است.» (۲) زیرا چنان که خداوند، خود بیان کرده، بهترین شاخصه امت مسلمان، امر به معروف و نهی از منکر است. (۳)

بنابراین، باید بررسی نمود که امر به معروف و نهی از منکر چیست؟ از کی آغاز شده است و چه اهمیتی دارد؟ آیا این دو، وظیفه الزامی انسان است؟ الزام آن به چه معنی است؟ اجرا و عدم اجرای آن دو، چه آثار و عواقبی را در پی دارد؟ آیا عمل به آن، زمینه و شرایط هم دارد، یا به طور مطلق، عمل به آن، ضروری است؟

در این نوشتار، برآنیم که پاسخ این پرسشها را با برداشت شیخ طوسیله از فرهنگ اسلامی، ارائه نماییم.

کلیات

پیشینه تاریخی

نیکی و نیک خواهی، دو صفت از صفات الهی است (۴) که با خلقت بشری در آمیخته تا او

ص: ۶۸

۱-۱. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۳، حدیث ۲۱.

۲-۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۹، حدیث ۲۳؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱-۲، ص ۱۱۵، حدیث ۱۸۵۸.

۳-۳. آل عمران / ۱۱۰

۴-۴. «إن الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر للحلقان من لخلق الله». (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶؛ شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۷).

کارهای خود را با نیک اندیشی، نیک گفتاری و نیک کرداری تنظیم نماید و بدان رنگ الهی دهد. (۱)

بنابراین، مبدأ این دو خصیصه که از آن در فرهنگ دینی اسلام، به «امر به معروف و نهی از منکر» تعبیر می شود، خود خداوند است و خداوند، نخستین آمر به معروف و ناهی از منکر است؛ (۲) زیرا از همان آغاز آفرینش، سفیرانی را با نام پیامبر برای هدایت بندگانش به نیکی و نیکخواهی و جلوگیری از انحراف و سقوط به مرداب زشتیها گسیل داشته است. (۳) تا معروف، گسترش یابد و منکر، برچیده گردد.

سرانجام، این لطف خداوندی، کامل گشت و سبب شد که مجموعه معروفها به نام دین اسلام، توسط خاتم پیامبران، حضرت محمد بن عبدالله ای به جهانیان عرضه گردد. (۴)

این پیامبر بزرگوار، قبل از تشکیل حکومت و بعد از آن، شخصاً مجری معروف و دافع منکر بود و بر حسن اجرای آن نظارت داشت. (۵)

بعد از پیامبرای سیر تاریخی این مسئله را در سه عنوان زیر می توان بررسی کرد .. حسبه، احتساب و محتسب در حکومتهای اسلامی؛ بر مجموعه دستگاه نظارت بر امور جامعه و اجرای احکام دین اطلاق می شد. (۶) در دوران حکومت خلفای راشدین، به پیروی از سیره پیامبر این نظارت، بخصوص نظارت بر بازار، به صورت جدی اعمال می شد. (۷)

به ویژه در زمان امامت و حکومت ظاهری حضرت امیرا همانگونه که روایت شده است، ایشان به عنوان یک کار حکومتی، هر روز صبح در حالی که تازیانه به دست

ص: ۶۹

۱-۱. «صبغه الله و من احسن من الله صبغه» (بقره/ ۱۳۸).

۲-۲. نحل / ۹۰.

۳-۳. بقره / ۲۱۳.

۴-۴. مائده / ۳.

۵-۵. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۲۶ و ج ۱۲، ص ۲۰۹؛ عبدالحی الکتانی، الترتیب الاداریه، ج ۱، ص ۲۸۵.

۶-۶. این نام در زمان خلیفه عباسی (المهدی)، طرح و معروف شد. (وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی، ج ۶، ص ۷۶۴. به نقل از تاریخ القضاء عرنوسی، ص ۱۰۷)

۷-۷. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۸۵؛ علاء الدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۵، ص ۸۱۵

داشت، در یکایک بازارهای کوفه گشت می زد و بر اهل هر بازاری توقف نموده، آنها را دعوت به خیر و نیکی می نمود و از دروغ و فساد و حيله، بر حذر می داشت و با شنیدن صدای حضرت، ترس، دلها را فرا می گرفت و آنچه در دست داشتند، رها می کردند و با تمام وجود، به سخنان حضرت گوش می دادند.^(۱)

این امر در دوران سلطنت امویها نیز کم و بیش مطرح بود،^(۲) لکن در زمان عباسیها و فاطمیها و صفویها به عنوان یک اداره حکومتی مطرح گشت.^(۳) بدین لحاظ، کتابهایی با این عنوان (حسبه) نوشته شد.^(۴)

۲. اصلاح و اصلاح طلبی؛ جنبشهایی که با این شعار به معنای حقیقی کلمه در برابر جریانهای انحرافی راه افتاد، به صورت زیر، دسته بندی می گردد:

الف) مخالفتهای حضرت علی (علیه السلام) و یاران بزرگوارش؛ از جمله ابوذر - آن فریادگری که عرصه زندگی را بر کاخ نشینان رفاه طلب، تنگ کرده بود. در برابر جریانهای انحرافی بعد از پیامبران و راهنمایی آن حضرت علا.

ب) نهضت حضرت ابی عبدالله الحسین (علیه السلام) و تلاش خالصانه و به حق بازماندگان حضرتش، در آغاز سلطنت امویها (۶۱ هـ) و قیام زید بن علی و فرزندش جناب یحیی در ادامه مکتب حسینی در اواخر حکومت امویها که سبب زدوده شدن غبارهای رذالت و ستم و فساد از چهره اسلام ناب محمدی گردید.

ج) قیام سایر علویها و طرفداران نهضت خونین کربلای حسینی.

۳. نهضت‌های تبلیغی در قبال مناظرات اعتقادی؛ مانند جبر و اختیار بشر، صفات خداوند، ایمان و کفر، امامت و خلق قرآن که با نام امر به معروف و نهی از منکر به راه می افتاد و برای ابطال باور و اعتقاد مخالف، تلاش می نمود و گاه، خلافت به اصطلاح اسلامی، حامی و یا مخالف آن بود.

ص: ۷۰

۱- ۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۳ (کتاب التجاره، باب ۲، حدیث ۱).

۲- ۲. محمد بن خلف الوکیع، اخبار القضاة، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ اسلم بن سهل واسطی، تاریخ واسط، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلامی، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۱.

۳- ۳. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۲۲۵؛ ابن طیفور، تاریخ الخلفه العباسیه، ص ۱۲

۴- ۴. ابن الاخوه، معالم القریه فی احکام الحسبه؛ عبدالرحمن شیرازی، نهاییه الرتبه فی طلب الحسبه؛ ابنتیمیه، الحسبه فی الاسلام.

امر به معروف و نهی از منکر در فرهنگ اسلامی، مانند جریان خون در رگهای یک پیکر است و سهل انگاری در این باره، بی رنگ شدن دین و مرگ تدریجی امت اسلامی را در پی خواهد داشت. (۱) عنایت به این ویژگی، بعضی از فرقه های مسلمان را بر آن داشته تا آن را جزئی از اصول مذهب خویش بدانند. (۲)

خداوند در قرآن، بهترین ویژگی امت اسلامی را انجام امر به معروف و نهی از منکر دانسته است؛ چنان که می فرماید: «شما بهترین امتی هستید که پدید آمدید؛ (چون امر به معروف و نهی از منکر می کنید).» (۳) و آن دو را بر فریضه های دیگری چون اقامه نماز و پرداخت زکات، مقدم داشته و فرموده است: «مردان و زنان مؤمن، اولیای یکدیگرند که امر به معروف و نهی از منکر می کنند و نماز را بر پا می دارند و زکات می پردازند.» (۴) در نتیجه، امت اسلامی را ملزم به انجام آن دو نموده و می فرماید: «باید شما امتی باشید که به اسلام می خوانید و امر به معروف و نهی از منکر می کنید.» (۵)

پیشوایان دینی نیز به ضرورت انجام آن دو سفارش کرده اند:

.. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم): «زمانی که مردم، منکر را ببینند و تغییر ندهند، خداوند، دیدگانشان را با عقاب، کور خواهد کرد.» (۶)

۲. حضرت علی ل: «همه کارهای نیک و جهاد، در برابر امر به معروف و نهی از منکر، چون قطره ای در برابر دریاست.» (۷)

۳. امام باقر علا: «امر به معروف و نهی از منکر، راه انبیا و روش صالحان و فریضه بزرگی است که فرایض دیگر بدان اقامه می گردد.» (۸)

با توجه به اهمیت این مسئله، دانشمندان اسلامی، آن دو را اساس و قطب دین

ص: ۷۱

۱- ۱. «من ترک إنکار المنکر بقلبه و یده و لسانه فهو میت بین الأحياء» (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۸۱).

۲- ۲. امر به معروف و نهی از منکر، یکی از اصول پنجگانه معتزله است.

۳- ۳. آل عمران / ۱۱۰.

۴- ۴. توبه / ۷۱.

۵- ۵. آل عمران / ۱۰۴.

۶- ۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۴۱.

۷- ۷. نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۳۸۲.

۸- ۸. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۸۱.

خواننده اند: «امر به معروف و نهی از منکر، از دید عقل و شرع، از مهمترین واجیها، بلکه اساس دین اسلام و از برترین عبادتهاست.»^(۱) به تعبیر دیگر، آن دو، «قطبی است از اقطاب دین که همه انبیا را برای آن فرستاده اند؛ چون این مندرس شود و از میان خلق برخیزد، همه شعار شرع، باطل شود.»^(۲)

امر و نهی، شأنی از شؤن الهی

امر و نهی، به صورت مطلق و عام و امر به معروف و نهی از منکر، به صورت خاص، از شؤن پروردگار متعال است؛ چنان که او خود، این دو فریضه را از شؤن خویش دانسته، فرموده است: «إن الله یأمر بالعدل والإحسان و إیتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی»^(۳) زیرا فرمان دادن و نهی کردن، تنها زینده کسی است که از هر جهت، کامل و تام است. دیگران اگر این منصب را دارند، به عنایت اوست. چون امر به معروف و نهی از منکر، دو خصلت از خصال الهی است، هر کس این دو خصلت را بارور نماید، خداوند، او را عزیز می کند و خوارکنندگان آن دو را ذلیل خواهد ساخت.^(۴)

به همین دلیل است که پیامبر اکرم دستوردهندگان به معروف و بازدارندگان از منکر را خلیفه خدا در زمین دانسته اند و فرموده اند: «هر کسی که به معروف فرمان دهد و از منکر نهی نماید، جانشین خدا و پیامبر و کتاب او در روی زمین است.»^(۵)

خلیفه خداوند، در رأس هرم جامعه قرار دارد و سایر مؤمنان، به عنوان مأموران و شعاع وجودی او عمل می کنند؛ معروف را گسترش می دهند و مانع شیوع منکر می شوند.^(۶) این خود، همان تشکیلات حکومتی است؛ بنابراین، اجرای امر به معروف و نهی از منکر، نیاز به انسجام و حکومت دارد.

ص: ۷۲

۱- ۱. محمد حسین کاشف الغطاء، اصل الشیعه و اصولها، ص ۱۶۳.

۲- ۲. غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۹۹؛ احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۴.

۳- ۳. نحل / ۹۰.

۴- ۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۷، حدیث ۳۵۷.

۵- ۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۷۹؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۷۹، حدیث ۷.

۶- ۶. پیامبران: «ألا وإن رأس الأمر بالمعروف أن تنتهوا إلى قولی... و لا أمر بالمعروف و لا نهی عن منکر إلا مع إمام معصوم.»

(نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۲، حدیث ۲۰).

جامعه بشری، چنان که حضرت امیرال نیز فرموده اند،^(۱) نمی تواند بدون داشتن حکومت، دوام یابد و امت اسلامی که ایده آل جوامع الهی است، قطعاً نمی تواند بدون حکومت باشد؛ بخصوص که امر به معروف و نهی از منکر، از جمله قوانین مکتب اسلام است که تحقق آن، بدون پشتیبانی حکومتی، ممکن نیست.^(۲)

عبدالجبار معتزلی می گوید:

امر به معروف، دو قسم است: یک قسم آن، بدون رهبران (حکومتی) تحقق نمی یابد؛ مانند: اقامه حدود و حفظ اسلام و محکم نمودن مرزها و تنفیذ جیوش و تولیت قضاوت و امثال اینها. مواردی را هم که مردم عادی می توانند اقدام نمایند، اگر به امام ارجاع داده شود، بهتر است.^(۳)

ابن تیمیه می گوید:

حکومت بر مردم، از بزرگترین واجبات است، بلکه واجبات، بدون حکومت، استوار نخواهد بود؛ چون مصلحت فرزندان آدم، بدون اجتماع، تمام نیست؛ به دو دلیل:

۱. به دلیل نیازمندی به یکدیگر، ناگزیر، جامعه، رأس و سردسته لازم دارد. حتی پیامبر و در جمع سه نفری در مسافرت، دستور می دهد که یکی را به امارت برگزینید. این فرمان در جمع عارضی سفر، تنبیهی بر سایر اجتماعات بشری است.

۲. به دلیل این که خداوند، امر به معروف و نهی از منکر را واجب نموده و انجام این فریضه تمام نمی گردد، مگر با داشتن قدرت و امارت و...^(۴)

بنابراین، عمل به این وظیفه به صورت کلی و تام، بدون ضمانت اجرایی و حکومت، ممکن نیست.

امر به معروف و نهی از منکر، پایه فرایض دیگر

امر به معروف و نهی از منکر، زیربنا و اساس سایر فرایض الهی است؛ به همین جهت اگر این دو فریضه از قوانین دینی نادیده گرفته شود، به تدریج، همه احکام و فرایض مکتب

ص: ۷۳

۱- ۱. «لابد للناس من امیر بر او فاجر» (نهج البلاغه، خ ۴۰، ص ۳۹ با ترجمه دکتر شهیدی)

۲- ۲. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۲، حدیث ۲۰.

۳- ۳. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۸.

۴- ۴. ابن تیمیه، السیاسه الشرعیه فی اصلاح الرعی و الرعیه، ۳۰-۶۱.

امام حسین (علیه السلام) بعد از تلاوت آیه مبارکه: «المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنکر»، فرمود: «خداوند در این آیه، سخن را با امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک فریضه از جانب او آغاز نمود؛ به دلیل علم خداوند به این که هنگامی که آن فرایض اقامه گردد، تمام فرایض دیگر، چه سخت و دشوار باشد و چه آسان، استوار خواهد شد و این بدان جهت است که آن دو فریضه، دعوت به اسلام است، همراه با رد مظالم و تقسیم عادلانه ثروت و گرفتن صدقات و صرف آن در جای درست.»^(۱)

امام باقر (علیه السلام) فرموده اند: امر به معروف و نهی از منکر، فریضه بزرگی است که به سبب آن، سایر فرایض، اقامه می گردد.^(۲) بنابراین، ترک این دو فریضه، به منزله ترک تمام احکام و قوانین دینی است؛ زیرا معروف، توحید و تبعات آن و منکر، شرک و تبعات آن است.

پس بسیار ساده اندیشانه است که امر به معروف به دنبال بحث جهاد، طرح شده و رها گردد؛ در حالی که حدود، دیات و ... از مسائل امر به معروف و نهی از منکر است؛ چون مشروعیت جهاد «به خاطر گسترده شدن معروف و برجیدن منکر است.»^(۳) پس بر توده امت اسلامی است که بر امور جاری جامعه و جریان حکومت و رهبران، نظارت دقیق داشته باشند، و گر نه دچار خسران دینی و دنیایی می گردند که ضرر جبران ناپذیری است؛ چنان که پیامبر اکرم فرموده اند: «هر گاه تبهکار قومی، آقای آنان و رهبر قوم، پست ترین آنها گردد و انسان تبهکار را گرامی بدارند، باید چشم به راه بلا بود.»^(۴)

امر به معروف و نهی از منکر، غایت دین

این همه اهمیت امر به معروف و نهی از منکر، به خاطر چیست؟ پاسخ این پرسش را با نقل کلام حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) بیان می کنیم: حضرت فرموده اند: «امر به معروف برترین اعمال خلق است»، «غایت دین، امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود

ص: ۷۴

۱- ۱. حرانی، تحف العقول، ص ۲۴۱.

۲- ۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۸۱، حدیث ۳۷۲.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۹؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۱؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۵.

۴- ۴. حرانی، تحف العقول، ص ۳۵، حدیث ۹.

غایت دین، به کمال رساندن انسان است و کمال انسان به این است که در قوه عملی و نظری، کامل شده باشد و انسان فوق تمام، انسانی است که از خود گذشته و به تکمیل ناقصین می پردازد و تکمیل ناقصین، دو طریق دارد: امر به معروف و ارشاد به آنچه که شایسته است و بازداشتن از منکر و جلوگیری از انجام آنچه ناشایسته است. (۲)

بنابراین، می توان گفت که غایت دین، امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا چنان که ذکر شد، کمال نهایی، آن است که انسان، خود کامل شود و به تکمیل دیگران پردازد. پیامبران و رهبران معصوم، جزء همین دسته اند؛ چون آنها آمدند تا معروف را حاکم و فحشا و منکر را بزدايند تا بندگان خداوند، به سعادت واقعی نایل گردند، و گر نه، ارسال رسل و انزال کتب، مفهوم نداشت.

بدین لحاظ است که شیخ طوسی به امر به معروف و نهی از منکر را، حتی با تحمل بعضی از سختیها، ضروری می داند؛ به دلیل آیه (۳) مبارکه «و أمر بالمعروف و انه عن المنکر و اصبر علی ما أصابک» (۴)

طبیعی است که اجرای این دو قانون الهی، ممکن است سختیهای طاقت فرسا و تهمتهای ناروایی را به دنبال داشته باشد، لکن مجریان امر و قانون الهی، باید صابر و بردبار باشند تا این غایت قصوی الهی در اجتماع جوانه بزند و برای گسترش و تحقق این آرمان خداوندی، از هیچ سختی نهراسند و همچنان، مقاوم و حلیم و مهربان باشند؛ زیرا خداوند، خود حامی آنان خواهد بود.

آیا امر به معروف و نهی از منکر، از اصول دین است؟

تمام مسلمانان، بجز فرقه معتزله (۵) این مسئله را جزئی از فروع دین دانسته اند و جای طرح آن را در فقه می دانند؛ به دلیل این که این مسئله، مربوط به وظیفه عملی مکلف

ص: ۷۵

۱- ۱. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۵، حدیث ۲۶.

۲- ۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۲۰۲.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲۷۹.

۴- ۴. لقمان / ۱۷.

۵- ۵. اصول پنجگانه در معتزله، توحید، عدل، منزله بین المنزلتین، وعد وعید و امر به معروف و نهی از منکر است. (عبد الجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۲۳-۱۲۴).

می باشد، اما فرقه معتزله، آن را اصل پنجم از اصول پنجگانه خویش شمرده اند و از مسائل کلامی می دانند. علت این امر را قاضی عبدالجبار، دو مطلب دانسته است:

۱. اتفاق همه معتزله بر اصول پنجگانه خویش؛ از جمله، اصل امر به معروف و نهی از منکر.

۲. آشکار شدن نزاع میان مردم درباره اموری که از این پنج امر تجاوز نمی کرد؛ از جمله، همین مسئله مورد بحث.

و لکن انصاف در آن است که بررسی شود اصل در این مورد، به چه معنی است؟ بعضی گفته اند: هر مسئله ای که حق در آن، میان دو متخاصم مشخص گردد، اصل است؛ چنان که از استدلال قاضی عبدالجبار نیز همین مطلب به دست می آید. برخی دیگر از

متکلمان گفته اند: هر چه مربوط به معرفت است، اصل و هر چه مربوط به طاعت می گردد، فرع است. برخی از عقلا نیز گفته اند: هر معقولی که راه رسیدن به آن، عقل است، اصل می باشد و هر چیزی که راه رسیدن به آن، اجتهاد و قیاس است، فرع می باشد. (۱)

در حقیقت، امر به معروف و نهی از منکر، اصل عملی و از فروع دین است؛ زیرا متفرع بر عدل الهی است؛ همان طور که معتزلیها نیز در بعضی از موارد اظهار نموده اند و اصول دین را توحید و عدل دانسته اند و سه اصل دیگرشان را بر عدل پروردگار استوار

کرده اند. (۲)

البته امکان دارد که این مسئله را به اعتبارهای متفاوت، از مسائل اصول دین و یا علم فقه و اخلاق و... قرار داد؛ به اعتبار این که معروف را به معنای توحید و آنچه مربوط به توحید است و منکر را به معنای شرک و آنچه متعلق به شرک است، بگیریم. بدین اعتباره جزء اصول دین خواهد بود؛ (۳) زیرا توحید، اساس همه معارف است؛ چنان که امام حسین و امام باقر علیه ، سایر فرایض دینی را بر این دو فریضه استوار دانسته اند.

به اعتبار این که امر و نهی، از اعمال الزامی مکلف است یا نه، این دو مسئله از مسائل

ص: ۷۶

۱- ۱. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۵ - ۵۶.

۲- ۲. عبدالجبار معتزلی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۱۳۳.

۳- ۳. فیض کاشانی نیز آن را جزء اصول دین به حساب آورده است: (المحججه البیضاء، ج ۴، ص ۱۴).

فقهی خواهد بود؛ چنان که فقها بر همین مبنا بحث کرده اند و به اعتبار این که این دو فریضه، می تواند به عنوان دو خصلت بشری طرح گردد، می شود آن دو را جزء مسائل علم اخلاق دانست؛ چنان که برخی از علمای اخلاق، از این منظر به آن پرداخته اند؛ مانند مرحوم نراقی^(۱)، امام غزالی^(۲) و فیض کاشانی^(۳).

در بعضی از روایات نیز از امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان دو خلق از اخلاق خداوندی نام برده شده است: «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر خلقان من خلق الله، فمن نصرهما أعزه الله و من خذلهمَا خذله الله»^(۴).

به هر ترتیب، امر به معروف و نهی از منکر، دو خصلتی است که روح زندگی سعادت‌مندان را در پیکر اجتماع دمیده، باعث نشاط و جوانی جامعه می گردد. از این رو، حضرت امیرالمؤمنین عا ل می فرماید:

معروف، گنجی است از بهترین گنجها و زراعتی است از رشد‌کننده ترین و پرنموت‌ترین زراعتها؛ پس نباید در باره آن، بی میل شوید و احساس خستگی بنمایید.^(۵)

شاید فهم این مهم، سبب گشته است که گروه معتزله، آن دو را یکی از اصول پنجگانه خود قرار دهند و سر تسلیم در برابر مخالفان فرود نیاورند.^(۶)

مفهوم شناسی

امر و نهی در لغت

درباره معنای لغوی «امر»، دو دیدگاه وجود دارد:

ص: ۷۷

- ۱- ۱. ملامهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۲.
- ۲- ۲. غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، بحث امر به معروف؛ کیمیای سعادت، ج ۱.
- ۳- ۳. فیض کاشانی، المحججه البیضاء، ج ۴.
- ۴- ۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۷، حدیث، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۹۸، حدیث ۲۰؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۱، حدیث ۱۳؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۷۵، حدیث ۲۱.
- ۵- ۵. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۴۴، حدیث ۲۱ و ص ۴۶۰، حدیث ۵.
- ۶- ۶. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۸؛ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلامیه، ج ۱-۲، ص ۱۴۳.

الف) این کلمه، دو معنی دارد: ۱. فرمان دادن و درخواست احداث چیزی، ۲. شأن، شیء، کار و حادثه. (۱)

ب) ماده امر، در اصل دارای پنج معنی است: ۱. یکی از امور (یعنی کار، حادثه و...)؛ ۲. نقیض نهی؛ ۳. نماء و برکت؛ ۴. علائم و نشانه‌ها؛ (۲) ۵. عجب. (۳)

ساختار مفهومی این دو واژه توسط دانشمندان اصول فقه نیز مورد تحقیق و تحلیل قرار گرفته و میان آنان نیز در نظر مطرح است:

الف) امر، معانی متعددی دارد: طلب، حادثه، شیء و...

ب) این کلمه، دو معنی بیش ندارد

۱. مفهوم عرضی عامی مساوی با شیء که مفاهیم دیگر؛ مانند غرض، حادثه و ... از مصداقهای این مفهوم است و برخی به خاطر اشتباه مصداق به مفهوم، آن مفاهیم را جزء معانی پنداشته اند. ماده امر به این معنی، جامد است و جمع آن، امور می باشد.

۲. طلب و درخواست است که از ماده «امر» به این معنی مشتق شده است و جمع آن، اوامر می باشد. (۴)

در این که آیا کلمه امر، مشترک بین این معانی است یا در یکی، حقیقت و در دیگری، مجاز؟ اختلاف است. شیخ طوسی می گوید: معنای حقیقی امر، عبارت است از این که گوینده، از فرد مادون خود، انجام کاری را بخواهد با گفتن «افعل» ماده در معنای

فعل، مجاز است؛ به دو دلیل:

۱. به کارگیری امر در قول قائل (افعل) شایع است؛ بر خلاف به کارگیری آن در معنای فعل.

۲. اشتقاق ساختاری از امر، در ماده «امر» به معنای فعل نیامده است؛ بنابراین، کاربرد امر در گفتار گوینده «افعل» برای فرد مادون، حقیقت و در غیر آن، مجاز است و

ص: ۷۸

۱-۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۲۶-۲۷؛ لویس معلوف، المنجد، ماده امر.

۲-۲. الأمر: النماء و البرکه و امرأه أمیره ای مبارکه علی زوجها. الإمارة: الموعد (فراہیدی)، کتاب العین، ج ۸، ص ۲۹۸-۲۹۹.

۳-۳. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۱، ص ۱۳۷.

۴-۴. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۸۹، بحث اوامر؛ ضیاء الدین علی عراقی، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۰۵؛

مکارم شیرازی، انوار الاصول، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲.

محض کاربرد امر در معنای فعلی، دلیلی بر حقیقی بودن آن ماده در آن معنی نمی گردد؛ چون استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است. (۱)

تمشک طرفداران اشتراک امر به نحوه جمع بستن امر به اوامر و امور در معنای قولی و فعلی، کاری بی فایده است؛ زیرا درست است که جمع «امر» از قبیل افعال، «اوامر» نیست، بلکه «امور» است، لکن اوامر، بیرون از قیاس و قاعده است؛ چون اوامر، جمع الجمع است؛ گویا ابتدا امر به امور و سپس به اوامر جمع بسته شده. (۲) پس ماده امر، مشترک نیست، بلکه در معنای قولی، حقیقت و در غیر آن، مجاز است.

«نهی» به معنای بازداشتن، منع کردن و به نهایت رسیدن می باشد؛ زیرا نهی، بر غایت و بلوغ دلالت دارد و نهایت هر چیزی، غایت آن است؛ چنان که گفته می شود: «انتهیت الیه الخیر». همین گونه است در مورد فردی که در حال انجام کاری است و سپس از آن نهی می گردد؛ چون آن کار به غایت و پایان می رسد. بدین لحاظ، عرب، به شتری که به آخرین درجه چاقی رسیده باشد، «ناقه بهیه» و به عقل، به دلیل آن که از کار زشت باز می دارد، «نهی» و به گودی که آب بدان منتهی می گردد، «النهی» و به غایت ارتفاع روز، نها النهار» می گویند (۳)

معروف و منکر در لغت

«معروف»، از «عرف» به معنای مشهور، جود و بخشش، کار نیک و نیکی، انصاف و همراهی با اهل خانه و مردم آمده است؛ چنان که گفته شده است: معروف، ضد منکر و عرف، ضد نکر است (۴) و عرف، در اصل بر دو معنی دلالت دارد:

۱. پشت سر هم بودن چیزی به صورت پیوسته؛ چون یال اسب، تاج خروس، بلندیهای مکانی و موج دریا

۲. آنچه سبب آرامش می گردد؛ زیرا انسان، از منکر ترس دارد و از آن فرار می کند و به معروف، آرامش می یابد. عرب به بوی خوش، عرف می گویند؛ زیرا نفوس انسانی،

ص: ۷۹

۱-۱. شیخ طوسی، العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲.

۲-۲. همان.

۳-۳. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۵، ص ۳۵۹.

۴-۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۲۳۹-۲۴۰.

بدان وسیله سکون پیدا می کند. معروف و عرفان، از همین باب است. (۱)

بنابراین، امر به معروف، در لغت به معنای خواستن چیزی است که نفوس بشری به سبب آن، آرامش یابد.

منکر» از ماده «نکر» به معنای کار دشوار و زشت و جهل آمده است؛ زیرا منکر، خلاف و ضد معروف است. هر چیزی را که شریعت، قبیح و حرام بداند، منکر است. (۲)

بنابراین، نهی از منکر، عبارت است از بازداشتن انسان از انجام کارهای زشت و نامعقول و جلوگیری از اموری که در واقع، بشر از آن، ترس و نفرت دارد، لکن به واسطه جهل و غفلت، گاه مرتکب آن می گردد.

امر و نهی در اصطلاح

اشاره

«امر» و «نهی» از واژگانی است که در علم اصول، فقه، کلام، اخلاق، حقوق و... مورد بحث قرار گرفته و تعریفهای متفاوتی از آن دو ارائه شده است که به دو نمونه آن اشاره می گردد،

۱. «امر» طلب گفتاری عمل و «نهی» طلب گفتاری ترک آن است؛ همراه با برتری طلبی امر و ناهی (۳)

۲. «امر» آن است که شخص عالی از فرد دانی، فعلی را بخواهد و «نهی» آن است که ترک فعلی را بخواهد. (۴)

سه مطلب در این جا مورد بحث است:

۱. فراگیری تعریف دوم، از تعریف اول بیشتر است؛ زیرا شامل درخواست گفتاری و غیرگفتاری می گردد؛ در حالی که تعریف اول، تنها درخواست گفتاری را در بر میگیرد. علاوه بر آن، با افزودن قید «گفتاری» در این تعریف، طلب قلبی و کرداری که از مصداقهای امر و نهی است، از آن خارج می شود؛ همان گونه که امر به معروف و نهی از

ص: ۸۰

۱-۱. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۵، ص ۲۸۱.

۲-۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۲۴۰.

۳-۳. سیوری حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۰.

۴-۴. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۱ و ۲۳۲، باب اوامر و نواهی.

منکر، هر سه مورد طلب را شامل است. شاید با توجه به همین نکته بوده که آن قید در تعریف دوم نیامده است.

۲. گفته اند: تعریف امر و نهی به طلب، درست نیست؛ چون مبینند و طلب، مرادف اراده و اراده، امر قلبی است؛ در حالی که آن دو، لفظند. مقید کردن طلب به طلب گفتاری برای رفع این ایراد، بی ثمر است؛ به خاطر این که در مورد طلب، از تعریف خارج می شود، (۱) مگر این که بگوییم طلب، اگر چه حقیقت درخواست قلبی است، لکن ابراز آن، به وسیله گفتار و کردار است. بنابراین، باز هم تعریف دوم بهتر است..

۳. در تعریف اول، استعلا و در دوم، علو، شرط دانسته شده. البته میان دانشمندان در اعتبار و عدم اعتبار آن دو مفهوم امر و نهی، اختلاف شده است. (۲)

نظر شیخ طوسی درباره امر و نهی

شیخ طوسی مدعی است که اکثریت متکلمان و فقها، امر را عبارت از «گفتن افعال» به فرد پایین تر از گوینده» می دانند. در ضمن، اشتراک امر بین گفتار و کردار را رد نموده، می گوید: کردار، جز از راه مجاز و استعاره، امر نامیده نمی شود: «الأمر: عبارة عن قول

القائل لمن هو دونه: افعال. و الفعل لا یسمى أمراً إلا علی وجه المجاز و الاستعاره» طوسی برای اثبات نظریه خویش، دو دلیل زیر را عنوان می نماید:

۱. اهل لغت، کلام را به چند قسم تقسیم نموده اند و گفتن «فعل» برای فرد پایین تر را امر نامیده اند. مخالفت اهل لغت در این نامگذاری، جایز نیست، و گرنه در سایر نامگذاریها هم باید مخالفت جایز باشد. بنابراین، شایسته است که امر، عبارت باشد از همان گفتار گوینده «افعال» برای فرد مادون.

۲. لغویان، صیغه «افعال» را به اعتبار رتبه گوینده، میان این که آن صیغه، امر، طلب، سؤال و یا دعاست، فرق گذاشته اند و گفته اند: اگر گوینده آن صیغه، از فرد مورد خطاب، بالاتر بود، آن صیغه، امر است و اگر از آن فرد، پایینتر بود، سؤال و طلب است. اگر مخالفت با اهل لغت در نامگذاری امر، روا باشد، در نامگذاری سؤال و طلب نیز روا

ص: ۸۱

۱-۱. همان، ص ۳۸۱.

۲-۲. ضیاء الدین عراقی، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۰۷؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵.

خواهد بود. (۱) بنابراین، لفظ امر، مشترک میان گفتار و کردار؛ یعنی قول مخصوص و فعل نیست، بلکه در معنای اول، حقیقت و در معنای دوم، مجاز است.

شیخ می گوید: «نهی»، نقیض «امر» و عبارت است از گفتن «لاتفعل» برای فرد مادون «النهی»: هو قول القائل لمن هو دونه: لاتفعل كما أن الأمر قول له: افعَل. (۲) و هر چیزی بر یکی از امر و نهی دلالت نماید، بر دیگری نیز دلالت خواهد داشت؛ زیرا طریقه و راه در هر دو مورد، یکی است.

اعتبار علو و استعلا

از ظاهر کلام شیخ طوسی استفاده می شود که ایشان در امر و نهی، علو را معتبر می داند؛ به دو دلیل زیر:

۱. ظاهر تعریفی که ایشان برای امر و نهی ذکر نموده، نشان دهنده اعتبار علو است؛ زیرا گفته است: «قول القائل لمن هو دونه.»

۲. از استدلال ایشان برای رد اشتراک امر و حقیقت بودن در قول مخصوص؛ یعنی صیغه افعَل: «اهل لغت در صیغه «افعل» به اعتبار گوینده آن، تفاوت قائل شده اند و گفته اند: اگر رتبه گوینده «افعل»، بالاتر از مخاطب باشد، امر، و گر نه، دعا یا سؤال نامیده

می شود.» (۳)

از ظاهر این دو کلام، چنین به دست می آید که ایشان در امر و نهی، علو را کافی می دانند.

معروف و منکر در اصطلاح

معروف و منکر در تعبیرهای دانشمندان، به صورت متفاوتی تعریف شده که خلاصه آن، عبارات زیر است:

الف) بیان معروف و منکر به عنوان یک قاعده کلی که در محوریت آن، دو نظر مطرح

ص: ۸۲

۱-۱. شیخ طوسی، العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ عبدالجبار معتزلی نیز امر و نهی را چون شیخ طوسی تعریف کرده است: (شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۱).

۲-۲. شیخ طوسی، العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳-۳. همان، ص ۱۶۰.

است:

در نظر اول، محور و مدار معروف و منکر بودن یک چیز، حسن و قبح آن از دیدگاه عقل یا شرع دانسته شده است؛ چنان که این مطلب از بیانه‌های زیر استفاده می‌گردد:

معروف، عبارت است از هر کار نیکویی که دارای وصف زاید بر نیکویی است؛ هنگامی که فاعل کار، حسن آن کار را بداند و یا به آن راهنمایی گردد و منکر، عبارت است از هر کار زشتی که مشتمل بر وصف زاید بر زشتی است؛ زمانی که فاعل کار، زشتی آن را بداند و یا به آن راهنمایی گردد.^(۱)

۲. هر چیزی که حسن آن نزد عقل یا شرع، شناخته شده است، معروف است و هر چیزی که ناشناخته و مورد انکار عقل و یا شرع است، منکر می‌باشد.^(۲)

در نظر دوم، محور و مدار معروف و منکر بودن یک چیز، اوامر و نواهی پروردگار متعال و پیامبران دانسته شده است؛ چنان که گفته شده: «هر چه را که خداوند یا پیامبر به آن امر نمایند، معروف و هر چه را که خداوند و یا پیامبران از آن نهی فرموده اند، منکر است.»^(۳)

بیان دیگری در تعریف معروف و منکر، هر دو نظر مذکور را در یک تعریف، جمع می‌کند:

معروف، آن چیزی است که خداوند متعال، فعل آن را واجب نموده و عقل یا شرع، انجام آن را ترغیب کرده است و منکر، آن چیزی است که خداوند، از انجام آن نهی فرموده و عقل یا شرع، از انجام دادن آن، کناره‌گیری می‌نماید.^(۴)

ب) بیان معروف و منکر با ذکر مصادیق؛ از قبیل امور زیر:

۱. معروف یعنی واجب و منکر یعنی حرام.^(۵)

۲. معروف یعنی حق و منکر یعنی باطل.^(۶)

ص: ۸۳

-
- ۱- ۱. علامه حلی، مناہج الیقین، ص ۵۴۱: عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۱؛ سیوریحلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۰؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۰۹.
- ۲- ۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱-۲، ص ۸۰۶-۸۰۷؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۳۳۱.
- ۳- ۳. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱-۲، ص ۸۰۶-۸۰۷.
- ۴- ۴. همان، ج ۵، ص ۷۶.
- ۵- ۵. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۱.
- ۶- ۶. طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۷۵۰؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۵۶۰.

۳. معروف یعنی مکارم اخلاق و صله ارحام و منکر یعنی عبادت اوئان و قطع ارحام. (۱)

شیخ طوسی از جمله کسانی است که حسن و قبح ذاتی اشیا را قبول دارد و عقلانی می اندیشد. به همین لحاظ، مدار معروف و منکر بودن را حسن و قبح انجام کار می داند و می فرماید: «المعروف، هو الفعل الحسن الذی له صفة زائده علی حسنه... و المنکر هو القبیح فالنهی عنه کله واجب...» (۲) و در جای دیگر می فرماید: «هو کل ما حسن فی العقل فعله أو فی الشرع و لم یکن منکرا و لا قبیحا عند العقلاء...»؛ (۳) یعنی هر چیزی که از نظر عقل یا شرع، انجام دادن آن محسن داشت و منکر و قبیح در نزد ارباب عقول نبود، معروف است و هر چیزی که از دید عقل و یا شرع، زشت و ناپسند بود، منکر است. (۴)

سبب نامگذاری حسن و قبح، به معروف و منکر

چرا به کار نیک، معروف و به کار زشت، منکر گفته می شود. با این که زشتی کار زشت نیز شناخته شده (معروف) است؟ سر این نامگذاری چیست؟ شیخ الطایفه با دو سبب برای این نامگذاری عنوان نموده است:

۱. پستی و سقوط زشتی و جلالت و علو نیکی؛ چنان که فرموده است: چون زشتی، انحطاط دارد، به منزله چیزی است که ناشناخته باشد، اما نیکی (به دلیل بلند مرتبه بودنش) به منزله بزرگواری است که به جلالت و بلندی مرتبه شناخته شده و به زیبایی ظاهری آراسته است. (۵)

۲. صحت کار نیک و عدم صحت کار زشت از نظر عقل؛ چنان که از بیان شیخ درباره اطلاق معروف و منکر بر حق و باطل، این مطلب استفاده می گردد:

چون عقل، درستی حق را درک نموده و صحت باطل را انکار می نماید، حق را معروف و باطل را منکر نامیده اند. زیرا اعتماد در معرفت و شناخت، بر درستی است. (۶)

بنابراین، معروف یعنی کاری که از نظر عقل، درست و منکر یعنی کاری که از نظر عقل، نادرست و مورد انکار است.

ص: ۸۴

۱- ۱. طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۷۵۰.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۴۹ و ج ۵، ص ۶۹.

۳- ۳. همان.

۴- ۴. همان، ج ۸، ص ۲۷۹.

۵- ۵. همان، ج ۲، ص ۵۵۸.

۶- ۶. همان، ج ۵، ص ۶۹ و ج ۶، ص ۶۱۰-۶۱۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۴۳، ص ۷۵۰.

در این باره، دو بیان وجود دارد:

۱. امر به معروف، وادار نمودن به انجام کار نیک و طاعت، و نهی از منکر، بازداشتن از انجام کار زشت و معصیت است. (۱)
 ۲. امر به معروف عبارت است از سخن و گفتاری که انسان را به طاعت و فرمانبرداری وا می‌دارد، یا همان وادار نمودن به طاعت و فرمانبرداری و یا اراده وقوع طاعت و فرمانبرداری از مأمور است، و در مقابل، نهی از منکر عبارت است از بازداشتن از انجام گناه و یا کلام و سخنی که سبب منع از انجام گناه می‌گردد و یا کراهت و تنفر وقوع گناه، از انسان منهی است. (۲)
- روشن است که تعریف دوم، بهتر است؛ زیرا امر به معروف و نهی از منکر زبانی و قلبی را نیز شامل می‌شود؛ در حالی که تعریف اول، این فراگیری را ندارد.
- شیخ طوسی بیان دوم را می‌پسندد و می‌فرماید: «و هما ینقسمان ثلاثه أقسام: بالید و اللسان و القلب»؛ (۳) یعنی: امر به معروف و نهی از منکر، سه قسم است: یا به کردار وید تحقق می‌پذیرد، یا به زبان و قلب.

امر به معروف و نهی از منکر، پیمانی درونی

شیخ طوسی، امر به معروف و نهی از منکر را عبارت از پیمان و تعهد درونی می‌داند که دارای دو خصوصیت باشد: .

۱. آن پیمان، پیمان درستی باشد که برای انجام دادن کار نیک به جای کار زشت، منعقد شده باشد.
۲. این معاهده، موقتی نباشد، بلکه استمرار داشته باشد و طبعاً این استمرار، عمل در کردار و گفتار و کراهت قلبی را در پی دارد.

شیخ برای اثبات این مطلب، به آیه مبارکه: «یا بنی أقم الصلاة و أمر بالمعروف و انه عن

ص: ۸۵

۱- ۱. علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۵۴۱؛ سیوری حلی، ارشاد الطالین، ص ۳۸۰.

۲- ۲. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۷.

۳- ۳. شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله الجمل و العقود، ص ۲۴۵.

المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور» (۱) استدلال می کند و می گوید: خداوند متعال، امر به معروف و نهی از منکر را در این آیه، از عزم امور به حساب آورده؛ چنان که فرموده است: «إن ذلك من عزم الأمور» عزم هم همان عقد و پیمان درستی است که بر انجام کار پسندیده در عوض کار ناشایست، منعقد می شود تا نفس خویش را برای انجام آن عمل، آماده سازد. آن عقد هم عبارت از اراده پیشین است برای انجام عمل؛ همراه با قاطعیت و استمرار؛ زیرا اگر این گونه نباشد، تلون و رنگ پذیری در رأی و نظر لازم می آید که با عزم، متناقض است و عزم راسخ را می شکند. (۲) پروردگار متعال فرموده است: «فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل» (۳)

دیدگاهها درباره وجوب امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

در اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر، نزاعی نیست و همه امت اسلامی بر وجوب آن دو، اتفاق نظر دارند. (۴) شیخ طوسی نیز همچون سایر دانشمندان متکلم مسلمان، آن دو را واجب می داند و می فرماید: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بلا خلاف عند الأمة». (۵)

تنها عبدالجبار معتزلی است که می گوید: «در وجوب امر به معروف و نهی از منکر، بین امت اسلامی اختلافی نیست، جز این که اختلاف در طایفه ای از امامیه، حکایت شده است و به کلام آنها هم اعتناء نمی شود». (۶)

البته این نسبت هم تهمت بیس نیست؛ زیرا همه دانشمندان امامی بر وجوب آن دو ادعای عدم خلاف کرده اند؛ از جمله، شیخ طوسی. علاوه بر آن، عبدالجبار، خود چنین

ص: ۸۶

۱-۱. ای فرزندم! نماز را به پا دار، امر به معروف و نهی از منکر کن و بر آنچه به تو می رسد، صابر باش، که این صبر و راهنمایی از عزم ثابت در امور است. (لقمان / ۱۷)

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲.

۳-۳. احقاف / ۳۵.

۴-۴. عبدالجبار معتزلی، فرق و طبقات المعتزله، ج ۱-۲، ص ۱۹؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۰۹؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۱۷۱؛ علامه حلی، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۹۳؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۳.

۵-۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۰۱؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶؛ التبیان، ج ۲، ص ۵۴۹.

۶-۶. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۴۲

چیزی را از امامیه ندیده، به دلیل این که گفته است: «علی ما یحکی عن... من الإمامیه» البته برخی از متکلمان اشاره به پیروی از احمد بن حنبل، اقدام علیه سلطان جائز را جایز نمی دانند و اطاعت او را تا مادامی که امر به گناه ننموده، لازم می دانند (۱) و دلیلشان، عدم شق عصای مسلمین است.

بنابراین، اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر، مورد اجماع و توافق همه امت اسلامی است و تنها در نحوه وجوب، کیفیت و اقدام اجرایی آن در اختلاف است. اما پیش از بررسی نحوه وجوب و... نگاهی به اقسام آن دو می اندازیم.

اقسام امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبارهای گوناگون، قابل تقسیم می باشد:

الف) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر به اعتبار خود معروف و منکر

از آن جا که امر و نهی، وابسته به معروف و منکر است و معروف و منکر، هر یک دو قسم است؛ زیرا معروف، یا واجب است و یا مستحب و منکر هم یا حرام است یا مکروه، در نتیجه، امر و نهی نیز دو قسم خواهد بود؛ به دلیل این که امر به واجب و نهی از حرام، واجب و اما امر به مندوب و نهی از مکروه، مستحب است. با این که این تقسیم از متن شریعت مقدس اسلام استفاده می گردد، متکلمان پیشین، به این تقسیم، توجه نداشته اند و وجوب امر به معروف و نهی از منکر را به صورت مطلق عنوان کرده اند، لکن بعدها ابی علی جبائی، معروف را به دو قسم واجب و مندوب تقسیم کرد و کار درستی انجام داد. (۲)

برخی دیگر، منکر را نیز به دو قسم حرام و مکروه تقسیم نموده اند و در نتیجه، نهی از حرام را واجب و نهی از مکروه را مستحب دانسته اند. (۳) اما شیخ طوسی و عده دیگری از متکلمان گفته اند: نهی از منکر، این تقسیم را پذیرا نیست، بلکه نهی از منکر،

ص: ۸۷

۱- ۱. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۶؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۳ و ج ۲، ص ۱۲۵؛ باقلانی، التمهید، ص ۴۷.

۲- ۲. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۶.

۳- ۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۱؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۷۴؛ خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد، ص ۴۲۷.

در تمام موارد، واجب است؛ چون منکر در همه جا اتصاف به زشتی دارد(۱) و به گفته عبدالجبار، منکر، یا عقلی است (ستم کردن و دروغ گفتن) و یا شرعی و شرعی، یا اجتهادپذیر نیست (زنا و سرقت) و یا اجتهادپذیر است. در دو صورت اول، نهی واجب است و در صورت سوم، بستگی به نظر مجتهد دارد و اگر منکر بداند، نهی از آن، واجب خواهد بود.(۲) بنابراین، نهی از منکر در تمام موارد، واجب است.

شیخ الطایفه در این باره چنین فرموده است:

چون معروف، به واجب و مستحب تقسیم می شود، امر به آن مانند خود معروف، به آن دو قسم (مذکور) تقسیم می گردد؛ زیرا امر به یک چیز، شدیدتر و افزونتر از خود آن چیز نخواهد بود. و نهی از منکر، به صورت کلی، واجب است؛ به دلیل این که منکر، تمامش قبیح و زشت است.(۳)

روشن است که مقصود از منکر مورد بحث، چیزی است که حرام باشد، و گرنه نهی از مکروه، واجب نیست و این که بعضی، معروف را به واجب و منکر را به حرام تفسیر نموده اند، گواه بر این مطلب است.(۴) یا از باب این که مکروه، منکر نیست.(۵) و یا به جهت این که مورد نزاع نیست و بحث، مربوط به نهی از حرام است و بس!

(ب) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر به اعتبار مجری .

امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار مرحله اجرای آن، دو صورت دارد؛ زیرا معروف و منکر، یا از اموری است که اجرا و اقامه آن، جز به وسیله رهبران و داعیه داران حکومت امکان ندارد؛ مانند: اقامه حدود الهی و حفظ اسلام و سد مرزها، و یا از اموری است که

همه مردم و مسلمانان، توانایی اقدام به آن را دارند؛ مانند: شرب خمر و زنا. در عین

ص: ۸۸

۱- ۱. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۳؛ علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۹۳؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۹۶؛ سیوری حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۰؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۰۹.

۲- ۲. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۷.

۳- ۳. شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۳۰۱؛ الرسائل العشر، ص ۲۴۵.

۴- ۴. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۱.

۵- ۵. شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللعنه الدمشقیه، ج ۱، ص ۲۲۵؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۶۵.

حال، اگر امام و رهبری باشد که اطاعتش واجب باشد، رجوع به او بهتر است. (۱)

ج) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار مراتب

متکلمان، از جمله شیخ طوسی به امر و نهی را به اعتبار مراتب، به سه قسم تقسیم کرده اند: ۱. امر و نهی گفتاری و زبانی؛ ۲. امر و نهی قلبی؛ ۳. امر و نهی عملی؛ زیرا در انجام آن دو، گاهی به گفتار زبانی و میل و عدم میل قلبی بسنده می گردد، ولی گاهی گفتار زبانی و تغییرات قلبی تنها کافی نیست، بلکه نیاز به شدت و اقدام عملی است.

در وجوب امر به معروف و نهی از منکر قلبی، نزاعی نیست، لکن درباره اقدام در جایی که انجام آن دو، اقدام عملی و غلظت در عمل را بطلبد، اختلاف است. شیخ مفید و طایفه ای از اشاعره گفته اند: مربوط به امام و سلطان است و نیاز به اذن دارد. (۲)

طایفه معتزله به استثنای اصم گفته اند: انجام امر به معروف و نهی از منکر، به هر شکل که مقدور باشد، واجب است. (۳)

سید مرتضی (۴) و شیخ طوسی با نظر اخیر موافقند. شیخ طوسی در این باره چنین گفته است:

اگر تمام آن سه مورد، مقدور و ممکن باشد، همه موارد، واجب است و اگر همه موارد، مقدور نبود، انجام آن دو با دست، واجب است و اگر آن هم ممکن نبود، واجب است که امر و نهی را به وسیله زبان و دل انجام دهد و اگر این هم امکان نداشت، به تمایل و عدم تمایل قلبی اکتفا می گردد. (۵)

د) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار متعلق

امر به معروف بدین اعتبار، سه قسم است:

ص: ۸۹

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۸.

۲-۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹۸؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۴؛ غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۱۶.

۳-۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۱۱؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه ص ۷۴۵

۴-۴. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۹ - ۵۶۰.

۵-۵. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵.

۱. آنچه مربوط به حقوق پروردگار متعال است، که خود بر دو قسم است: یا تکلیف جمعی است؛ مانند نماز جمعه و یا فردی است؛ مانند تکلیفهای شخصی.

۲. آنچه متعلق به حقوق آدمیان است، که آن حقوق، یا عام است و یا خاص.

۳. آنچه میان خداوند و انسان، مشترک است؛ مانند: تزویج همکفوها و ملزم بودن زنها به رعایت احکام عدد در عدد زنانه. (۱)
نهی از منکر نیز بدین اعتبار، سه قسم است:

۱. آنچه متعلق به حقوق پروردگار است و آن هم یا در عبادات است و یا در محظورات و یا مربوط به معاملات و داد و ستدها.

۲. آنچه مربوط به حقوق آدمی است؛ مانند تعدی به حق همسایه و یا حریم خانه او.

۳. آنچه مربوط به حقوق مشترک میان خداوند و آدمی است؛ مانند منع از اشراف بر منازل مردم. (۲)

ناگفته نماند که تقسیمات امر به معروف و نهی از منکر را بدین جهت بیان کردیم که گستردگی این قانون را نشان دهیم؛ تا این توهم که امر به معروف و نهی از منکر، منحصر به واجبات و محرمات مصطلح فقهی است، از بین برود و ضرورت آن، بیشتر درک شود.

شاید بتوان ادعا کرد که خیلی از نزاعها به درک و عدم درک همین مطلب بر می گردد.

امر به معروف و نهی از منکر، واجب عقلی یا شرعی؟

اشاره

برای اثبات وجوب امر به معروف و نهی از منکر، دو دیدگاه وجود دارد:

۱. اشاعره و اکثر معتزله و امامیه، وجوب آن دو را شرعی می دانند و معتقدند که عقل را در این باب، راهی نیست، و تنها برخی از آنان گفته اند: اگر ترک آن دو، موجب ضرر باشد، وجوب آن دو، عقلی خواهد بود؛ به دلیل وجوب دفع ضرر. با این تفاوت که بعضی چون سید مرتضی، به صورت کلی این مورد را استثنا نموده اند (۳) و کسانی دیگر؛ همچون عبدالجبار معتزلی و ابیهاشم معتزلی، این مورد را اختصاص داده اند به جایی

ص: ۹۰

۱- ۱. ماوردی، الاحکام السلطانیة، ج ۱-۲، ص ۲۴۳-۲۴۷.

۲- ۲. همان، ص ۲۴۷- ۲۵۸.

۳- ۳. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۳.

که ترک آن دو، سبب حزن گردد. (۱)

۲. عده ای دیگر، وجوب آن دو را عقلی دانسته و گفته اند: ادله شرعی، مؤید حکم عقل است.

شیخ طوسی اگر چه در آغاز، نظر اول را پسندیده است، ولی عقل را نادیده نگرفته است. لذا در این باره، نوعی تزلزل در کلام شیخ دیده می شود؛ زیرا در مواردی گفته است که در عقل، چیزی که بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت نماید، وجود ندارد و همچنین گفته است که جمهور متکلمان، فقها و دیگران گفته اند: درست آن است که وجوب آن دو را به غیر از دو مورد زیر، شرعی بدانیم:

۱. در باب مدافعه؛ یعنی در موردی که ضرر از انسان به وسیله امر به معروف و نهی از منکر، دفع گردد که در چنین صورتی، امر و نهی از دید عقل، واجب است. (۲)

۲. در باب منکر؛ شیخ در این باره دو گونه سخن دارد: ابتدا می گوید: تنها خوش نداشتن منکر از دید عقل، واجب است؛ جز این که دلیل نقلی بر وجوب آن دلالت دارد. (۳)

و در جای دیگری فراتر رفته و تصریح نموده است که نهی از منکر، وجوب عقلی دارد؛ به دلیل لطفی که در آن وجود دارد. (۴) بنابراین، زدودن منکر به وسیله امور پسندیده به اندازه توان، بر ما لازم است. در نتیجه، اگر ما توان محو منکر را داشتیم، حق نداریم گناهکار را آزاد بگذاریم که با انجام گناه، اشاعه منکر بنماید؛ خواه آن گناه، از امور اعتقادی و قلبی باشد؛ مانند: اظهار مذاهب فاسد، یا از کارهای اعضا و جوارح. (۵)

شاید منشأ این سخن شیخ، وجه استدلال ابوعلی معتزلی در وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر باشد؛ چنان که او گفته است: همان طور که امتناع از منکر بر انسان واجب است، منع از آن نیز واجب است؛ زیرا عقل، تفاوتی میان آن دو نمی بیند. (۶)

به هر حال، شیخ نهی از منکر را از دید عقل، واجب دانسته، در حالی که در مورد

ص: ۹۱

۱- ۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۲.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۱؛ التبیان، ج ۲، ص ۵۴ و ۵۶۵ و ج ۵، ص ۲۵۸.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۶۵؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۲.

۴- ۴. همان.

۵- ۵. همان.

۶- ۶. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۴؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۹.

دیگر، از این نیز فراتر رفته و فرموده است: امر به معروف و نهی از منکر، هر دو از دید عقل، واجب است؛ به دلیل لطفی که در آن دو وجود دارد. (۱) پس با توجه به همه اظهارات شیخ، می توان چنین نتیجه گرفت که او معتقد است که شرع و عقل، هر دو بر واجب بودن امر به معروف و نهی از منکر، دلالت دارد.

ادله قائلان به وجوب شرعی امر به معروف و نهی از منکر

دلیل واجب بودن امر به معروف و نهی از منکر از طریق شریعت، آیات قرآنی، روایات متواتر و اجماع امت اسلامی است. (۲)

۱. آیات:

الف) «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (۳)

ب) «كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» (۴)

۲. روایات:

الف) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده اند:

مادامی که مردم به معروف، امر و از منکر، نهی و به نیکی و تقوا، همدیگر را یاری بنمایند، زندگیشان به خوبی سپری خواهد شد، اما زمانی که این فریضه را ترک نمایند، برکات از آنها برداشته می شود و بعضی از آنان بر بعضی دیگر تسلط می یابند و برای آنها یآوری در زمین و آسمان نخواهد بود. (۵)

ب) حضرت امیر علی (علیه السلام) فرموده اند:

و هر که امر به معروف و نهی از منکر را به دل و زبان و دست ترک نماید، چون مردهای میان زندگان است. (۶)

۳. اجماع: چنان که ذکر شد، در اصل وجوب آن دو، همه مسلمانان متفقند. (۷)

ص: ۹۲

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. باید جمعی از شما به نیکی، امر به معروف و نهی از منکر، دعوت بنمایند. (آل عمران / ۱۰۴)

۴- ۴. شما بهترین امتی بودید که به نفع انسانها آفریده شده اند، که امر به معروف و نهی از منکر می کنید و به خدا ایمان دارید. (آل عمران / ۱۱۰)

۵- ۵. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۸۱، باب معروف و ج ۲۳ و ۲۴.

۶-۶. همان.

۷-۷. ر.ک: همین مقاله، بحث «دیدگاهها درباره وجوب امر به معروف و نهی از منکر».

اما عقل را در این باب، راهی نیست؛ چون حکم عقل به وجوب آن دو، یا از باب جلب منفعت است و یا از باب دفع ضرر، لکن عقل جلب منفعت را واجب نمی‌داند، پس حکم عقل از این جهت نمی‌تواند باشد. و از جهت دفع ضرر نیز نمی‌تواند حکم به وجوب آن دو بنماید؛^(۱) زیرا اگر عقل به هر وجهی از وجوه، حکم به وجوب بنماید، بر خداوند نیز واجب خواهد بود؛ به دلیل این که حکم عقل، عام و تخصیص ناپذیر است. در چنین صورتی، اگر خدا آن واجب را انجام داده باشد، باید هیچ معروفي ضایع و هیچ منکری واقع نمی‌شد، در حالی که این گونه نیست. و اگر انجام نداده باشد، اخلال به واجب نموده که از حکمت باری تعالی به دور است.^(۲)

ادله قائلان به وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر

کسانی که وجوب آن دو را علاوه بر نقل، از طریق عقل دانسته‌اند، به وجوه زیر استدلال کرده‌اند:

۱. معروف، امر پسندیده و منکر، امر زشت و ناپسند است و نفس انسانی، بالطبع به امور پسندیده متمایل و از امور زشت، نفرت دارد و به حکم عاقل بودن، دوست دارد که دیگران را به انجام کارهای نیک ترغیب نموده، از ارتکاب زشتیها باز دارد تا کارهای نیک

گسترش یابد و زشتیها برچیده گردد.^(۳)

اگر کسی این وظیفه را انجام ندهد، لازمه اش آن است که به خوبیها تمایل نداشته باشد و از بدیها روی گردان نباشد.^(۴) بلکه به عکس، به انجام دادن بدیها رضایت داشته باشد و اگر چنین نباشد، دیگران چنین پندارند. این خود بر خلاف فرض پیشین است.^(۵)

پس فرمان دادن به خوبیها و بازداشتن از بدیها، از دید عقل، ضروری است.

۲. مهمترین دلیل بر وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر که شیخ طوسی نیز به آن استدلال نموده، لطف است. لطف در عرف متکلمان، چنان که شیخ بیان نموده، عبارت است از چیزی که (مکلف را به انجام دادن واجب دعوت نماید و از ارتکاب کار

ص: ۹۳

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۲.

۲-۲. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۲۷؛ مناہج الیقین، ص ۵۴۱.

۳-۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۰۱؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۳ - ۵۵۴.

۴-۴. همان.

۵-۵. همان.

زشت، باز دارد. کمترین مرتبه لطف، آن است که انسان به فرمانبرداری از خداوند متعال و رعایت مصالح و ترک گناهان و مفساد، سوق داده شود.^(۱)

رعایت هر چیزی که دارای مصلحت دینی باشد و سبب رسیدن به کمالات معنوی و مانع از سقوط در فساد و جهالت گردد، بر هر خردمند حکیم، بخصوص بر خداوند که حکیم مطلق است، ضروری می باشد، و گر نه، نقض غرض می شود.^(۲)

بعد از بیان این مقدمات، به این نتیجه می رسیم که: لطف و رعایت اصلح که موجب سعادت و رسیدن به کمال معنوی می شود، بر خردمند حکیم، لازم و ضروری است.

شیخ (رحمت الله علیه) در این باره چنین فرموده است:

آنچه به نظرم قوی می رسد، این است که امر به معروف و نهی از منکر، از دید عقل، واجب است و صرف دانستن ثواب و عقاب در لطف، کافی نیست، و گر نه ریاست امام نیز واجب نبود. پس سزاوار آن است که بگوییم: وجوب امر به معروف و نهی از منکر، عقلی است.^(۳)

عبدالجبار معتزلی، جریان لطف را در این باب می پذیرد و می گوید:

اگر چه این وجه، می تواند دلیل بر وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر باشد، جز این که ما آن دو را فقط از طریق شریعت می شناسیم؛ چون در توان عقل نیست که بگوید: امر به معروف و نهی از منکر، ما را به واجب دعوت نموده و از قبیح باز میدارد.^(۴)

امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی یا عینی؟

اشاره

در نوع وجوب امر به معروف و نهی از منکر، اختلاف است. برخی آن دو را واجب کفایی^(۵) و برخی دیگر، واجب عینی دانسته اند. شیخ طوسی (رحمت الله علیه) از جمله کسانی است که وجوب آن دو را عینی می داند؛ چنان که او خود، بعد از ذکر اختلاف مذکور، فرموده است:

ص: ۹۴

-
- ۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۰ - ۱۳۱؛ تمهید الاصول، ص ۲۰۸.
 - ۲-۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۵-۱۴۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۰۸-۲۲۰.
 - ۳-۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۷.
 - ۴-۴. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۲-۷۴۳.
 - ۵-۵. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۷۴؛ غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۰۰.

اکثریت را باور آن است که آن دو از واجبه‌های کفایی است که با اقدام عده ای به انجام آن دو، تکلیف از دیگران ساقط می‌گردد، لکن عده‌های آن دو را واجب عینی دانسته‌اند که با فراهم بودن شرایط، عینی بودن آن دو، به نظر من درست است؛ چون عمومیت

آیات قرآنی و روایات، اقتضای عینی بودن را دارد. (۱)

بنابراین، در انجام امر به معروف و نهی از منکر، هر فردی وظیفه دارد که خود اقدام نماید و به اقدام دیگری بسنده ننماید.

دلیل عینی بودن

شیخ طوسی برای اثبات نظر خویش، به همگانی بودن آیات و روایات امر به معروف و نهی از منکر استدلال نموده است؛ زیرا آیات و روایات مذکور، انجام آن دو را به گروه خاصی اختصاص نداده است، بلکه به عنوان یک وظیفه عمومی بیان شده؛ (۲) مانند آیات زیر:

۱. «ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر ویأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر» (۳)، که «من» در «منکم» برای تبیین است، نه برای تبعیض؛ چون کلمه «من» آورده شده تا مخاطبها را از میان سایر اجناس جدا نماید؛ همان طور که در «فاجتنبوا الرجس من الأوثان» چنین است و تقدیر «ولتکن منکم»، «و لتکن جمیعکم» می‌باشد. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر، یک وظیفه عمومی عینی است که با اقدام عده ای، ساقط نمی‌شود. (۴)

۲. «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر» (۵)، شیخ در ضمن تفسیر این آیه، فرموده است: این آیه، دلالت بر عینی بودن امر به معروف و نهی از منکر دارد؛ زیرا خداوند متعال، آن دو را از صفات مؤمنان قرار داده است، بدون این که آن را به دسته خاصی اختصاص بدهد. (۶)

ص: ۹۵

۱-۱. «و قال قوم هما من فروض الأعیان و هو القوی عندی لعموم آی القرآن و الأخبار.» (شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶) «و الذی یقوی فی نفسی أنهما من فروض الأعیان لان عموم ظواهر الآیات و عموم الأخبار، یقتضی ذلک» (تمهید الأصول، ص ۳۰۱) «و هما من فرائض الأعیان عند شروط» (شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵؛ التبیان، ج ۲، ص ۵۴).
۲-۲. همان.

۳-۳. آل عمران / ۱۰۴.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۸ - ۸۴۹.

۵-۵. توبه / ۷۱.

۶-۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۲۵۸.

۳. «کنتم خیر أمه أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنکر» (۱)

دلیل کفایی بودن

کسانی که امر به معروف و نهی از منکر را واجب کفایی می دانند، به دو دلیل زیر استدلال کرده اند:

۱. آیه مبارکه «ولتکن منکم أمه یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر»؛ (۲) چون «من» در «منکم» به معنای تبعیض است. می فرماید: باید از میان شما دسته ای باشد که به نیکی دعوت نموده، امر به معروف و نهی از منکر نماید. آن دسته هم، علما هستند؛ زیرا شرط آن دو، علم به معروف و منکر است. (۳) چنان که ذکر شد، این دلیل، از نظر شیخ، ناتمام است.

۲. مقصود از امر به معروف و نهی از منکر، این است که معروف، واقع شود و منکر، زایل گردد. اگر این غرض به سبب اقدام بعضی حاصل گردد، از دیگران ساقط می گردد، و گر نه، تحصیل حاصل می شود. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی است. (۴)

برخی مدعی شده اند که نزاع بین دو طرف، شبیه نزاع لفظی است؛ زیرا طرفداران وجوب عینی امر به معروف نیز گفته اند: اگر چه این امر بر همه واجب است، با اقدام مؤثر فردی، از سایرین ساقط می شود. (۵) انصاف آن است که این نزاع، لفظی نیست، بلکه حقیقی است و برای این که دچار قضاوت نادرست نگردیم، باید گستره امر به معروف و نهی از منکر را بشناسیم.

قلمرو امر به معروف و نهی از منکر

دامنه امر به معروف و نهی از منکر، خیلی وسیع است، حتی جامعه حیوانات را نیز شامل می شود؛ چنان که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده است: عابدی مشغول عبادت بود و

ص: ۹۶

۱-۱. آل عمران / ۱۱۰.

۲-۲. آل عمران / ۱۰۴.

۳-۳. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۹۶.

۴-۴. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۸.

۵-۵. جواد کاظمی، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، ج ۱-۲، ص ۳۷۳.

چند کودک، مشغول اذیت کردن و کندن پره‌های خروسی بودند، آن عابد، اعتنا نکرد و همچنان به عبادت ادامه داد و خداوند به زمین دستور داد که آن عابد را فرو برد. (۱)

اما نسبت به جامعه انسانی، به تعبیر برخی از دانشمندان مسلمان، دارای سه سطح می باشد:

۱. در سطح عموم امت اسلامی؛ به گونه ای که هر فردی از مسلمانان، در حد توان خویش، دیگری را امر به معروف و نهی از منکر کند. این یک وظیفه عینی و همگانی است.

۲. در میان همین امت مسلمان؛ لکن نه به صورت عمومی، بلکه گروه ویژه‌ای لازم است برای این کار، خود را آماده کنند و مقدمات و شرایط لازم را برای اقدام خویش، فرا بگیرند و احکام را برای توده مردم بیان نمایند. البته وجود این گروه، نمی تواند نظارت ملی و وظیفه عمومی مردم را از بین ببرد، بلکه مسلمانان همچنان باید نظارت داشته باشند.

۳. امر به معروف و نهی از منکر در سطح جهانی؛ که قطعاً برای این کار، نیاز به تشکیل گروه مخصوصی از امت اسلامی با تجهیزات و شرایط لازم است. (۲) که در آینده بیان خواهد شد. البته داشتن چنین گروهی با تجهیزات و مقدمات لازم، بر مسلمانان ضروری است؛ زیرا دین اسلام ادعای جهانی و جاوید بودن این مکتب را دارد.

جامعه و نقش امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

شیخ، ظرافت کاربرد و جایگاه امر به معروف و نهی از منکر را در دین دریافته و به این نتیجه رسیده بود که باید واجب عینی باشد، و گر نه امت اسلامی متحمل خسارات غیرقابل جبرانی خواهد شد. با این که شیخ طوسی در این باره به تفصیل پرداخته، برای تبیین و دقت نظر ایشان، لازم به نظر می رسد که مطالبی در این بخش از نوشتار، عنوان گردد.

ص: ۹۷

۱-۱. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۰، حدیث ۱۰ و ص ۱۸۴، حدیث ۲۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۸۲، حدیث ۴۵ و ص ۸۸، حدیث ۶۷.

۲-۲. رشید رضا، المنار، ج ۴، ص ۲۷-۳۶.

روایاتی که ملاک دینداری را انجام امر به معروف و نهی از منکر بیان کرده است. عینی بودن و خوب آن دو را تقویت می کند؛ زیرا کسانی اهل دین و از امت اسلامی دانسته شده اند که آن دو وظیفه را انجام دهند، و گر نه از امت اسلامی نمی باشند.

ابوعمر و زبیری نقل نموده است که امام صادق (علیه السلام) در بیان معنای آیه مبارکه: «ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» فرمودند:

این آیه بر تکفیر اهل قبله گناهکار دلالت دارد؛ چون کسانی که دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر نمی کنند، از امت وصف شده در این آیه نیستند، در حالی که شما گمان دارید که تمام مسلمانان، از امت حضرت محمد الا هستند؛ با این که این آیه مبارکه، آشکارا بیان نموده است که امت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سه خصلت دارند: ۱. دعوت به خیر و نیکی؛ ۲. انجام امر به معروف؛ ۳. انجام نهی از منکر. هر کسی که در او چنین صفاتی نباشد، چگونه از امت است؟ با این که خصایصی را که خداوند، برای امت شرط کرده و امت را به آن وصف نموده، ندارد. (۱)

انصافا اگر هر مسلمانی خود را ملزم به انجام این دو وظیفه دانسته، موارد آن را بشناسد، بدون تردید، نیکبها گسترش یافته، زشتیها از میان جامعه برچیده می گردد.

امام صادق (علیه السلام) فرموده اند:

وای بر کسانی که دین خداوند را با امر نمودن به معروف و نهی کردن از منکر، مراعات نمیکنند. (۲)

این دو حدیث، هشدار به کسانی است که در انجام این دو وظیفه، بی اعتنائند و با بهانه هایی، تنها به امور شخصی خویش می پردازند و از اوضاع امت اسلامی، غافلند. ممکن است این پرسش در ذهن انسان ایجاد گردد که چه نیازی به امر به معروف و نهی از منکر هست که این همه به آن دو بها داده می شود؛ با این که هر کسی، فردای قیامت، حساب و کتابش جداست؟ برای پاسخ این سؤال، ناگزیر مطلب بعدی را عنوان می کنیم.

ص: ۹۸

۱- ۱. محمد بن مسعود بن عیاش، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۹۵، حدیث ۱۲۷؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۷۷، حدیث ۱.

۲- ۲. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۷۹، حدیث ۶ و ۱۵ و ص ۱۸۱.

نیاز جامعه به امر به معروف و نهی از منکر

ناگفته پیداست که انسان، موجودی اجتماعی است. زندگی اجتماعی هم رعایت قوانین خاصی را می طلبد تا حیات بشری مختل نگردد. از طرف دیگر، نوع انسان، موجودی تغییرپذیر است و فرهنگ حاکم بر جامعه، او را تغییر می دهد. بر این اساس، هر انسانی در برابر انسان دیگر و در قبال جامعه خویش، دارای مسئولیت اجتماعی است (۱) و برای اصلاح و سعادت خود و دیگران، وظیفه دارد که تلاش لازم را به عمل آورد.

امت اسلامی نیز از این قاعده بیرون نیست، بلکه مسلمانان، پیکری واحدند که صدمه دیدن بعضی از آنان، سایرین را آرام نخواهد گذاشت. بنابراین، مبارزه با آفات اجتماعی و اصلاح آن، یک وظیفه اجتناب ناپذیر است (۲) که انجام آن، جز با اجرای امر به معروف و نهی از منکر، میسر نیست.

ضرورت اقدام به این دو وظیفه، با بیان دو نکته زیر بهتر روشن می گردد:

۱. مسلمانان، اعضای یک پیکرند؛ همان طور که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده اند: مؤمنان در دوستی و مهرورزی نسبت به یکدیگر، چون پیکری واحدند؛ هر گاه که عضوی از آن به درد آید، سایر اعضا با بیدار خوابی و تب کردن، آن عضو را همراهی خواهند کرد. (۳)

بر همین مناسبت که سعدی می گوید:

بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار

دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی غمی

نشاید که نامت نهند آدمی (۴)

پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در جای دیگری فرموده اند: «مؤمنان نسبت به یکدیگر، چون سد محکمی هستند که از همدیگر محافظت می نمایند.» (۵)

با توجه به اجتماعی بودن بشر و تغییرپذیری او و با عنایت به گفتار سرور کاینات، بر هر مسلمانی لازم است که از گسترش منکر و زشتی جلوگیری نماید؛ زیرا مسلمان

-
- ١-١. «فكلکم راع وکلکم مسؤول عن رعیتہ» سیوطی، الجامع الصغیر، ج ١-٢، ص ٣٩٦، حدیث ٦٣٧٠.
 - ٢-٢. توبه / ٦٦.
 - ٣-٣. سیوطی، الجامع الصغیر، ص ٤٩٨، حدیث ٨١٥٥.
 - ٤-٤. سعدي، گلستان (کلیات سعدي، ص ٤٧).
 - ٥-٥. رشید رضا، المناز، ج ٤، ص ٢٦-٢٧.

راستین، تحمل این مرض مسری را ندارد و برای درمان و بهداشت جامعه اسلامی، پرچم معروف را به اهتزاز در آورده، آن را گسترش می دهد؛ چون امت اسلامی، پیکر واحدی است که منشأ حیات آن در تمام شئون زندگانی، توجه به پروردگار یگانه است که عامل وحدت آن پیکر، چنگ زدن به ریسمان الهی است. (۱) و بس. بنابراین، کسانی که همگانی بودن امر به معروف و نهی از منکر را نفی می کنند، روا می دانند که مسلمان، جاهل باشد و بد و خوب و معروف و منکر را از هم تمیز ندهد. (۲)

۲. اهتمام به امور مسلمانان، واجب است و دلیل اثبات این مطلب، کلام صریح پیامبران است که فرموده اند:

هر کسی که شب را به روز برساند در حالی که به امور مسلمانان اهمیت نمی دهد، مسلمان نیست و هر کسی هم که صدای فردی را می شنود که مسلمانان را به یاری می طلبد، ولی پاسخ نمی دهد، مسلمان نیست. (۳)

نکات زیر، از این روایت شریف استفاده می شود:

۱. اهتمام به امور مسلمانان و داشتن دغدغه آن امور، در هر حالی بر هر مسلمانی لازم و ضروری است؛ یعنی همان طور که یک مسلمان به امور شخصی خویش بها می دهد و برای اصلاح آن می کوشد، نسبت به مسائل مسلمانان نیز باید این گونه باشد و حق ندارد به بهانه این که دیگران هستند، از اوضاع مسلمانان غافل بماند. بنابراین، لزوم اهتمام، یک تکلیف عینی است؛ زیرا پیامبر اکرم تا همه افراد امت را مورد خطاب قرار داده و غافلان را از زمره مسلمانی، بیرون دانسته اند. و از طرفی هم در جای خود ثابت شده است که اصل در تکلیف، نفسی و عینی و مطلق بودن آن است. (۴)

۲. وجوب اهتمام به امور مسلمانها، فراگیر است و مرزهای منطقه ای و ملی نمی شناسد؛ چون همه افراد مسلمان، بدنه یک پیکرند. در کلام مبارک پیامبر نیز هیچ گونه قید و مرزی جز مسلمانی وجود ندارد. پس توجه به مسائل مسلمانان در هر

ص: ۱۰۰

۱-۱. همان.

۲-۲. همان.

۳-۳. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۸۳-۳۸۴، حدیث ۱، ۲، ۳، باب وجوب اهتمام بامور المسلمین؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱-۲، ص ۵۱۵، حدیث ۸۴۵۳

۴-۴. واعظ زاده خراسانی، مجله رساله التقرب، شماره ۲۲، ص ۸-۱۲.

منطقه ای و از هر ملتی که باشند، بر فرد فرد مسلمان، لازم و ضروری است.

ناگفته پیداست که عمل نمودن به این وظیفه، لزوم به دست آوردن معلومات درست را از اوضاع مسلمانان در هر نقطه ای از نقاط کره خاکی که باشند، به دنبال دارد. (۱) طبیعی است که تحصیل چنین امری، بدون تشکیل حکومت و پایه گذاری مراکزی جهت کسب اطلاع از اوضاع فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و... مسلمانان در هر منطقه ای که مسلمانان در آن زندگی می کنند، امکان ندارد. (۲)

با توجه به این مطلب، چگونه یک فرد مسلمان می تواند ساکت بنشیند و از گسترش منکر جلوگیری نکند و خود را موظف نداند که در برابر منکرات و امراض اجتماعی، بی تفاوت نباشد، در حالی که آن امراض، دامن او را نیز خواهد گرفت.

به عبارت دیگر، جامعه همچون کشتی ای در میان اقیانوس موج و متلاطم است که اگر بعضی از مسافران آن، اقدام به تخریب و سوراخ نمودن کشتی کنند و دیگران او را از این کار، منع نکنند کشتی و همه مسافران آن، غرق خواهند شد. (۳)

بنابراین، برای مبارزه با منکر، باید همه افراد جامعه اسلامی، آماده باشند و قلمرو آن را بشناسند؛ زیرا آثار فراوانی را به ارمغان خواهد آورد که ما فهرستی از آن آثار را در قسمت بعدی ارائه خواهیم نمود.

آثار امر به معروف و نهی از منکر

بدیهی است که انسان هوشمند، هیچ گاه کاری را بدون هدف، دنبال نمی کند، بلکه در آغاز برای کارهای خویش، هدفی ترسیم نموده، نتایج مثبتی را برای آن در نظر میگیرد و آنگاه برای رسیدن به آن می کوشد. مکتب اسلام که سرچشمه آن، بارگاه با عظمت قدسی است و قوانین آن بر اساس مصالح و مفاسد، استوار است، به طریق اولی، آثار و پیامدهای یک امر را لحاظ می کند. امر به معروف و نهی از منکر، یکی از همان قوانین می باشد که انجام آن، آثار مثبت و

ص: ۱۰۱

۱-۱. همان.

۲-۲. روایتی به همین مضمون، از پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده است. (رشید رضا، المنار، ج ۴، ص ۳۵)

۳-۳. همان.

ترک نمودن آن، عواقب خطرناکی را در پی خواهد داشت. برای اثبات این مطلب، به فرازهایی از کلام معصومین علا اشاره می کنیم

۱. امام حسین (علیه السلام) فرموده اند:

... امر به معروف و نهی از منکر، دعوت به اسلام است؛ همراه با برگرداندن حقوق پایمال شده و گرفتن صدقات و مالیات اسلامی از مجاری درست و صرف آن در مواردی که سزاوار است. (۱)

۲. امام باقر (علیه السلام) فرموده اند:

... امر به معروف و نهی از منکر، طریقه پیامبران و منهاج شایستگان است؛ فریضه بزرگی است که به سبب آن، فرایض دیگر، بر پا و راههای دین، امن و درآمدها حلال می گردد و حقوق پایمال شده، برگردانده و زمین، آباد و حق از دشمنان گرفته شده و امر دین، اصلاح می شود. (۲)

با توجه به متن این دو حدیث و احادیث دیگر در این باب، آثار امر به معروف و نهی از منکر را با عناوین زیر می توان برشمرد:

۱. برقراری امنیت در تمام زوایا و گستره زندگی اجتماعی و انفرادی.

۲. اصلاح امور فرهنگی و اجتماعی و امور عمرانی و اقتصادی؛ یعنی حلال شدن درآمدها و مشروعیت مشاغل.

۳. عمران و آبادانی کشور و محیط زیست.

۴. برگرداندن حقوق پایمال شده افراد و جامعه.

۵. تقسیم عادلانه ثروت و بیت المال مسلمانان.

۶. جمع آوری مالیات اسلامی و صرف آن در مجاری درست.

۷. مبارزه با مفسدان، ستم پیشگان و دشمنان.

۸. فراهم نمودن زمینه برای تشکیل حکومت اسلامی و دعوت اسلامی و زدودن موانع دعوت.

۹. آماده شدن زمینه اجرای دیگر قوانین اسلامی.

ص: ۱۰۲

۱۰. استمرار حاکمیت دین در همه سرزمینهای اسلامی.

۱۱. اصلاح امور این عالم و تأمین سعادت جهان آخرت.

۱۲. ایجاد محبت میان خالق و مخلوق و افراد جامعه نسبت به یکدیگر.

در این باره، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده اند:

آیا شما را آگاه نکنم از افرادی که نه از انبیانند و نه از شهدا و در روز قیامت، مردم به جایگاه آنان که از طرف خداوند است و بر منبرهایی از نور قرار دارند، غبطه می خورند؟

عرض شد: یا رسول الله آنها چه کسانی هستند؟ فرمود: آنان کسانی هستند که بندگان خدا را محبوب خداوند و خداوند را محبوب بندگانش می نمایند. گفته شد: ای پیامبر! این که خداوند را نزد بندگانش محبوب می گردانند، درست، لکن بندگان خداوند را

چگونه محبوب خدا می نمایند؟

فرمود: آنان را امر میکنند به چیزی که محبوب خداست و نهی می نمایند از چیزی که مورد کراهت پروردگار است. پس هنگامی که فرمانبرداری نمودند، خداوند، آنان را دوست خواهد داشت. (۱)

پیامدهای ترک امر به معروف و نهی از منکر

اگر این دو وظیفه مقدس ترک گردد و خوبان برای انجام آن، سینه سپر نکنند، جامعه و امت اسلامی، گرفتار مصیبتهای دردناک و جبران ناپذیری خواهد شد.

۱. پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند:

امت من تا زمانی که امر به معروف و نهی از منکر می نمایند و به کارهای نیک دعوت می کنند، پیوسته در خیر و سعادت به سر می برند، اما هنگامی که این وظایف را انجام ندادند، برکات از آنان گرفته می شود و بعضی از آنان بر بعضی دیگر مسلط خواهند شد و نه در آسمان یاوری خواهند داشت و نه در زمین. (۲)

۲. حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرموده اند:

امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که اگر چنین کنید، خداوند، بدانتان را بر شما ولایت میدهد و آنگاه، دعا می کنید، لکن مورد اجابت قرار نمی گیرد. (۳)

- ١-١. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ١٢، ص ١٨٢، حدیث ١٩، کتاب الامر بالمعروف.
- ٢-٢. همان، ص ١٨١، حدیث ١٨.
- ٣-٣. همان، ص ١٧٩-١٨٠، حدیث ٩-١١.

۳. پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده اند:

کسی که به کوچک ما رحم و به بزرگ ما احترام نگذارد و امر به معروف و نهی از منکر ننماید، از ما نیست. (۱)

با استفاده از قرآن کریم و روایات معصومین علیه پیامدهای ترک امر به معروف و نهی از منکر را به صورت زیر می توان بیان کرد:

۱. ترک این دو وظیفه، سبب زوال نعمتهای الهی می گردد.

۲. سبب حاکمیت اشرار می شود؛ زیرا با ترک این دو فریضه، زمینه برای حاکمیت اشرار فراهم می گردد.

۳. دعاها مورد اجابت قرار نمی گیرد. (۲)

۴. باعث نابودی و اضمحلال جامعه انسانی می شود؛ چنان که قرآن، علت نابودی جوامع گذشته را ترک این دو فریضه دانسته است. (۳)

اسباب ترک امر به معروف و نهی از منکر

علت ترک این وظیفه مهم دینی و انسانی، یکی از امور زیر است:

.. طمع: یکی از عوامل نادیده گرفتن معروف و مبارزه نکردن با منکر، طمع رسیدن به قدرت و مقام و یا به دست آوردن شهرت و مال و ثروت است. (۴) طمع موجب می شود که انسان، بصیرت لازم را نداشته باشد و در نتیجه، انجام منکر و ترک معروف، در نظرش ناچیز جلوه نماید؛ بلکه گاهی نیکو نیز به نظر رسد؛ آن زمان است که بشر، گستاخ می گردد و از کنار این مأموریت، به راحتی می گذرد.

حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) عطا فرموده اند: «بیشترین جاهای لغزش خردها، زیر درخشنده گیهای طمعهاست.» (۵)

ص: ۱۰۴

۱- همان، ص ۱۸۵، حدیث ۲۶؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱-۲، حدیث ۷۶۹۳.

۲- شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۶، حدیث ۱.

۳- اعراف / ۱۶۲-۱۶۶؛ مدثر / ۴۳-۴۶؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۲۹؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۰-۱۸۱.

۴- کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۵۴-۵۵؛ ملا مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۳۳.

۵- نهج البلاغه، حکمت ۲۰۱۸.

طمع می برد از رخ سرد، آب

سیه روی شد تا گرفت آفتاب

در آرد طمع مرغ و ماهی به بند

بدوزد شره دیده هوشمند

بنابراین، برای انجام این وظیفه، بایسته است که ابتدا دندان طمع در آورده شود. امام غزالی نیز می گوید:

هر کجا طمع آمد، حسبت باطل شد. یکی از مشایخ، عادت داشتی که از قصاب غدد فراستدی برای گربه، یک روز منکری بدید از قصاب، باز خانه شد و گربه را بیرون کرد، آنگاه بر قصاب حسبت کرد. قصاب گفت: مادام که مجدد می خواهی، احتساب نتوانی کرد. گفت: من نخست گربه را بیرون کردم، آنگاه به حسبت آمدم. (۱)

۲. ترس: ترس از مرگ و کم شدن رزق و روزی و ترس از ریختن آبرو و هر یک به تنهایی می تواند مرد را حقیر کرده و سبب تن در دادن وی به ذلت گردد. در حالی که خداوند فرموده است: «فلا تخشوه و اخشونی» (۲) اما آن که ترس از غیر خداوند برایش معنی ندارد، نه تنها از مرگ نمی هراسد، بلکه مرگ، یعنی رسیدن به معشوق، یگانه آروزی اوست، چنان که سردار عزت و شرف، حضرت حسین بن علی الله می فرماید:

من مرگ را جز سعادت، و زندگی با ستمکاران را جز ذلت و خواری نمی دانم. (۳)

. موحده چه در پای ریزی زرش

چه شمشیر هندی نهی بر سرش

امید و هراسش نباشد ز کس

بر این است بنیاد توحید و بس (۴)

چون انسان صالح، خدا را تنها مؤثر می داند و به امید او زنده است و فقط برای رضای او تلاش می کند و بس.

۳. برداشت نادرست از آیات قرآنی؛ مانند آیه مبارکه: «و لا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة» (۵) و درک نکردن مفهوم تقیه، باعث می شود که انسان برای انجام امر به معروف و نهی از منکر، تعلل ورزیده، دنبال بهانه هایی برود تا از زیر بار این فریضه مهم، شانه خالی نماید.

۴. فهم نادرست از شرایط امر به معروف و نهی از منکر: کسانی که شرایط این دو

۱-۱. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۵۱۸.

۲-۲. بقره / ۱۵۰.

۳-۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۸۱.

۴-۴. سعدی، گلستان، باب ۸.

۵-۵. بقره / ۱۹۵.

فریضه را دقیق بررسی نکرده، با دیدن صحنه ای خاص، فکر می کنند زمینه اقدام به این وظیفه الهی نیست؛ مثلاً فکر می کنند که تأثیر ندارد، وظیفه را از یاد برده، به فکر نتیجه می افتند و این خود مانع از گسترش معروف و بازداشتن از منکر می گردد.

۵. عزلت طلبی: بعضی گوشه گیری را از آمیزش با مردم، بهتر دانسته، آن را ترویج می نمایند و می گویند: انزواطلبی فوایدی چون اندیشیدن و دوری از بسیاری از گناهان را به دنبال دارد. (۱) پذیرفتن این تفکر، سبب می گردد که انسان، مسئولیت اجتماعی خویش را از یاد برده، به فکر اصلاح و سعادت جامعه انسانی نباشد.

۶. شتابزدگی بعضی از انسانهای نادان در انجام این وظیفه و نشناختن زمان و مکان و قوانین جامعه، موجب می گردد که این داروی بیداری جامعه و احیاگر ارزشها، از دیدها بیفتد و ناچیز تلقی شود.

۷. سوءاستفاده هایی که تحت این عناوین صورت گرفته، سبب می شود که این امر مقدس، در میان امت اسلامی، متروک بماند. بنابراین، باید انسان مسلمان، به حکم مسلمانی، همه معروفها، و منکرها را بشناسد و برای اصلاح امت اسلامی، آماده گردد و آن را نصب العین خود قرار دهد و این امر را یک وظیفه شخصی و عینی خویش بداند.

تجهیزات لازم برای حضور در جبهه امر به معروف و نهی از منکر

به دلیل این که امر به معروف و نهی از منکر، گستره وسیعی دارد و محدود به جامعه اسلامی نمی گردد، ضرورت دارد که امت مسلمان، علاوه بر معطر ساختن محیط زندگی خویش با معروف، برای گستراندن آن رایحه دلنواز و زدودن تعفن منکر، در سطح جهان، اقدام کند.

این امر، خود مستلزم مجهز شدن به اموری است که فهرستی از آن در این جا بیان می گردد:

۱. آگاهی کافی به محتوای دعوت اسلامی.

۲. آگاهی لازم از اوضاع مردم جهان از نظر روحیه و شئون زندگی و شرایط آن.

۳. دانستن عوامل و ریشه های علم تاریخ عمومی.

ص: ۱۰۶

۴. آگاهی از جغرافیای عمومی کشورها و شهرها.

۵. اطلاع، بلکه مهارت کامل در روانشناسی

۶. فراگیری علم اخلاق.

۷. آشنایی با جامعه شناسی.

۸. آگاهی به علوم سیاسی

۹. دانستن زبانهای مختلف ملتهایی که می خواهند، آنها را به اسلام دعوت نمایند.

۱۰. فراگیری دانشهای متداول و معمول ملتهای معاصر.

۱۱. آگاهی داشتن از ادیان و مکتبهای گوناگون. (۱)

آیا امر به معروف و نهی از منکر، یک وظیفه همگانی است؟

اگر چه از بحث کفایی و یا عینی بودن امر به معروف و نهی از منکر، استفاده می گردد که تکلیف به آن دو، همگانی است؛ با این تفاوت که در صورت کفایی بودن، با اقدام عده ای به آن، تکلیف از دیگران ساقط می شود. در عین حال، در این باره دو دیدگاه وجود دارد؛ زیرا عده ای آن را وظیفهای همگانی می دانند و عده ای دیگر، آن را وظیفه ای اختصاصی پنداشته اند. (۲)

در صورت دوم نیز دو نظریه زیر قابل طرح است:

۱. آن وظیفه، بر عهده علماست؛ چون انجام این تکلیف، متوقف بر شناخت معروف و منکر است، و گرنه ممکن است که معروف و منکر، وارونه جلوه داده شود. (۳)

۲. اقدام به آن وظیفه، از شأن حکومت است؛ زیرا انجام آن، گاهی قدرت و توان اجرایی را می طلبد که تنها از حاکمان ساخته است، و گرنه جامعه دچار بی نظمی خواهد شد. (۴)

برخی دیگر با توجه به اهمیت مسئله فوق، گفته اند: این وظیفه، دو بخش دارد:

۱. بخش فردی که بر همگان لازم است به انجام آن اقدام نمایند؛ چنان که از عموم آیات این باب استفاده می گردد. ۲. بخش اجتماعی که حکومت و مردم، به صورت

- ۱-۱. ر.ك: رشيد رضا، المنار، ج ۴، ص ۳۹-۴۴
- ۲-۲. اين اختلاف را اشعري به مرجئه نسبت داده است: (مقالات الاسلاميين، ج ۱، ص ۲۱۰).
- ۳-۳. زمخسري، الكشاف، ج ۱، ص ۳۹۶؛ نظام الدين حسن نيشابوري، تفسير غرائب القرآن، ج ۲، ص ۲۲۷.
- ۴-۴. ر.ك: تفتازاني، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.

دسته جمعی اقدام نمایند یا حداقل چنین نهادی داشته باشند و از آن حمایت نمایند؛ چنان که این مطلب از آیه مبارکه «ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر» استفاده می شود. اما شیخ طوسیله این تکلیف را تکلیف همگانی می داند؛ زیرا ایشان امر به معروف و نهی از منکر را تکلیف عینی دانسته است. منتهی، رهبران، حاکمان، دانشمندان و افراد عادی، هر یک به اندازه توان خود وظیفه دارند برای گسترش معروف و برچیده شدن منکر، تلاش نمایند و اقدام یکی از آنها، نه تنها مانع از انجام وظیفه دیگری نیست، بلکه کامل کننده آن و فراخوان اجتماع به سوی کمال معنوی خواهد بود.

فاسق و امر به معروف و نهی از منکر

با توجه به همگانی بودن تکلیف مذکور، ممکن است این سؤال ایجاد شود که آیا مرتکب منکر و فرد فاسق نیز این وظیفه را دارد؟ برای پاسخ به این پرسش، سه احتمال زیر مطرح است:

۱. فاسق نمی تواند امر به معروف و نهی از منکر نماید؛ چون آیه مبارکه «ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر...» (۱) دلالت دارد بر این که فرمان دهنده به معروف و بازدارنده از منکر، از رستگاران و اهل فلاح است و فاسق، از آنان نیست. آیات دیگر نیز این مطلب را تأیید می کند؛ چنانکه خداوند فرموده است: «آیا مردم را به نیکی نمودن امر می نمایید و خود را فراموش می کنید؟» (۲) و در جای دیگر فرموده است: «چرا می گوئید آنچه را که انجام نمی دهید؟» (۳) و «نزد خداوند، بسیار موجب خشم است که بگوئید آنچه را که انجام نمی دهید.» (۴)

۲. احتمال دوم آن است که باید دید، فاسق، به زبان، امر به معروف و نهی از منکر می نماید یا به وسیله دست و به قهر و زور؟ در صورت اول مجاز نیست و در صورت دوم، مجاز است؛ چنان که غزالی می گوید:

انصاف... آن است که حسب از دو گونه بود: یکی به نصیحت و وعظ... این حسب، فاسق را نشاید، بلکه باشد که بزهکار شود؛ چون داند که نشوند و بر وی بخندند. که

ص: ۱۰۸

۱-۱. آل عمران / ۱۰۴.

۲-۲. بقره / ۴۴.

۳-۳. صف / ۲.

۴-۴. صف / ۳.

رونق و عظم و حشمت شرع، به چشم مردمان باطل شود. بدین سبب است که وعظ دانشمندان که فسق ایشان ظاهر بود، خلق را زیان دارد و ایشان بدان بزهکار شوند. نوع دیگر حسبت، آن است که به دست بود و قهر؛ چنان که خمر بریزد و چنگ و ریاب بشکنند... این، فاسق را نیز روا باشد که بر هر کسی دو چیز واجب است: یکی آن که خود نکند، دیگری آن که نگذارد که دیگری بکند. (۱)

۳. نظر اکثر مسلمانان این است که انجام امر به معروف و نهی از منکر، بر فاسق نیز واجب است؛ زیرا ترک ارتکاب منکر و انکار آن، دو واجب است و با ترک یکی از دو واجب، واجب دیگر، ساقط نمی گردد. (۲)

آیاتی که برای واجب نبودن امر به معروف و نهی از منکر بر فاسق ذکر شد، دلالت بر واجب نبودن آن دو ندارد، بلکه بر سرزنش فاسق دلالت دارد که او چرا اصلاح نفس و مهم خود را از یاد برده و به آن عنایت ندارد. (۳)

درباره اثر نداشتن نصیحت فاسق، از کجا معلوم است که نصیحت او تأثیر نکند؟ ممکن است گاهی تأثیر، دو چندان باشد و از آن گذشته، عدم تأثیر، از ناحیه خود فاسق ایجاد شده است. اگر در چنین فرضی، تکلیف ساقط باشد، از ناحیه نبودن یکی از شرایط است که تأثیر داشتن باشد، نه از باب فاسق بودن او.

شیخ طوسی با دیدگاه اخیر موافق است که فاسق نیز مکلف به انجام امر به معروف و نهی از منکر می باشد؛ زیرا ایشان آن دو را تکلیف عینی و همگانی می داند؛ بدون این که دسته خاصی را استثنا کند. (۴)

شرایط و مراتب امر به معروف و نهی از منکر

شرایط امر به معروف و نهی از منکر

در این که امر به معروف و نهی از منکر، شرایط خاصی دارد، جای بحث نیست و همه

ص: ۱۰۹

۱-۱. غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۲-۲. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۹۸، فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۷۹.

۳-۳. همان.

۴-۴. ر.ک: همین مقاله، بحث وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

مسلمانان با فراهم بودن شرایط خاص، آن دو را واجب می دانند، لکن در تعداد آن شرایط، کلام دانشمندان مسلمان، متفاوت است؛ زیرا برخی آن شرایط را دو (۱) برخی سه (۲) و عده ای پنج (۳) و عده دیگر، شش عدد (۴) دانسته اند.

اما شیخ طوسی به همه آن شرایط را در چهار شرط جمع کرده و به ترتیب زیر بیان نموده است:

۱. کسی که به معروف فرمان می دهد و از منکر باز می دارد، باید خود، معروف و منکر را بشناسد، و گرنه ممکن است به منکر فرمان دهد و از معروف، منع نماید که این خود نوعی منکر است چون غرض حاصل نمی گردد، اقدام به این تکلیف، مانند خبر دادن می ماند؛ زیرا خبر دهنده، تا زمانی که علم به خبر نداشته باشد، شایسته نیست خبر دهد؛ چون احتمال دروغ بودن آن را می دهد. امر به معروف و نهی از منکر نیز چنین است. (۵)

۲. شرط دوم عبارت است از وجود نشانه استمرار ارتکاب منکر و ترک معروف در فرد متخلف؛ زیرا غرض از اقدام به این وظیفه، آن است که در آینده، معروف، ضایع، و منکر، واقع نگردد و امر و یا نهی نسبت به چیزی که واقع شده، معنی ندارد. پس ناگزیر، نشانه استمرار عصیان در متخلف باید وجود داشته باشد تا گمان غالب بر اقدام او در انجام منکر و ترک معروف در آینده، حاصل شود و سبب امر به معروف و نهی از منکر او گردد.

نشانه استمرار انجام منکر و ترک معروف، به وسیله عادت، قابل درک و شناخت است. اگر نشانه استمرار نبود، با صرف احتمال وقوع منکر و تضييع معروف، اقدام به این وظیفه، جایز نیست؛ زیرا در این صورت، لازم می آید که امر به معروف و نهی از منکر بر هر فرد توانمند (بدون هیچ قیدی) واجب باشد، در حالی که چنین نیست. (۶)

ص: ۱۱۰

۱-۱. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۷۵؛ غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۰۲.

۲-۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۳.

۳-۳. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۹۷؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۲.

۴-۴. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۵؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۰۲.

۵-۵. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۸؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۲-۳۰۳.

۶-۶. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۹؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۳.

۳. شرط سوم آن است که امر به معروف و نهی از منکر، مؤثر باشد؛ دست کم، احتمال تأثیر در آن داده شود؛ زیرا کسی که اقدام به انجام این تکلیف می نماید، نسبت به متخلف، یکی از سه حالت زیر را دارد:

الف) گمان غالب دارد که امر و نهییش تأثیر دارد.

ب) گمان غالب دارد که امر و نهییش تأثیر ندارد.

ج) هیچ یک از دو طرف را ترجیح نمی دهد.

در صورت اول، امر به معروف و نهی از منکر، بدون تردید، واجب است و در صورت دوم، واجب نیست و در فرض سوم، اختلاف است. عده ای گفته اند: واجب، در چنین فرضی، برداشته می شود و عده ای چون سید مرتضی گفته اند: واجب، باقی است. (۱) شیخ طوسی نظر سید مرتضی را پسندیده و به عام بودن آیات و روایات این باب استدلال نموده است، که به طور مطلق، دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارد، بدون اختصاص دادن به حالی غیر از حال دیگر. (۲) بنابراین، دست کم در انجام آن دو، باید احتمال تأثیر وجود داشته باشد.

۴. شرط چهارم عبارت است از این که در امر و نهی، مفسده ای وجود نداشته باشد؛ نه برای شخص آمر و ناهی و نه برای غیر او از مؤمنان دیگر؛ نه در حال و نه در آینده؛ (۳) چه آن مفسده، مفسده دنیوی باشد یا اخروی. ترس بر جان و مال نیز در این شرط، داخل است؛ زیرا ترس خود مفسده است. بنابراین، نیازی نیست که به عنوان شرط جداگانه آورده شود؛ چنان که سید مرتضی چنین گمان کرده است. اگر مفسده ای برای خود آمر و ناهی یا برای سایر مؤمنان وجود داشته باشد، نه تنها امر و نهی، واجب نیست، بلکه زشت و ناپسند است. (۴)

بعد از این که روشن شد شیخ، امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به شروط چهارگانه دانسته است که با فراهم نبودن آن شرایط، تکلیف برداشته می شود، نوبت به

ص: ۱۱۱

۱- ۱. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۶-۵۵۷.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۹؛ النهایه، ص ۲۹۹؛ الرسائل العشر، ص ۱۴۵؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۳.
۳- ۳. همان.

۴- ۴. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۹؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۳-۳۰۵.

این پرسش می رسد که آیا حسن امر به معروف و نهی از منکر، با وجود مفسده ای چون ترس بر جان، از بین می رود؛ چنان که وجوب آن دو، بدان وسیله برداشته می شود، یا این که ممدوح بودن عمل مذکور، هم چنان باقی است (۱).

پسندیده بودن امر به معروف با ترس بر جان

در این باره، دیدگاههای زیر مطرح است:

۱. برخی گفته اند: با وجود ترس بر جان، الزام این تکلیف رفع می شود، لکن حسن و شایسته بودن اقدام به آن، در صورتی که سبب عزت دین گردد، باقی است.

۲. برخی دیگر گفته اند: حسن دارد و مستحب نیز هست. (۲)

۳. نظر سوم این است که با ترس مذکور، حسن آن عمل نیز از بین می رود؛ چنان که واجب، ساقط می شود. (۳)

شیخ طوسی نیز نظر اخیر را پسندیده و دو دیدگاه دیگر را مردود دانسته و فرموده است: ترس بر جان و مال، هر دو مفسده است. این مفسده، همان طور که واجب بودن غسل را بر می دارد، حسن آن را نیز از بین می برد. همچنین است اگر انسان، ظن قوی داشته باشد که اقدامش سبب وقوع کار زشت و ناپسند می گردد، به طوری که اگر آن اقدام نبود، این کار زشت واقع نمی شد. (۴) شیخ در ادامه این مطلب، چنین می گوید که در وقوع مفسده، میان مفسده بزرگ و کوچک؛ چون قتل نفس و قطع عضو و یا گرفتن مال زیاد و یا کم، تفاوتی نیست؛ زیرا همه دارای مفسده است. با داشتن مفسده، وجوب و حسن آن ثابت نمی گردد؛ چون بدون نزاع، قابل جمع نمی باشد. (۵)

تفاوت امر به معروف و عبادات شرعیه

شیخ می گوید: ترسیدن بر جان و مال در عباداتی چون نماز و روزه، چنان که در امر به معروف، سبب سقوط می گردید، سبب سقوط تکلیف نمی گردد. به دلیل این که اگر

ص: ۱۱۲

۱- ۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۳.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۰.

۳- ۳. همان، ص ۲۳۹.

۴- ۴. همان.

۵- ۵. همان، ص ۲۴۰؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۴.

خداوند بدانند در بعضی از حالات در عبادات شرعیه، مفسده هست، حتما آن را از ما اسقاط می نمود و چون ما به وجوب عبادات شرعیه، تحت هر شرایطی علم داریم، می دانیم که در انجام آن در هیچ حالی مفسدهای حاصل نخواهد شد، پس وجوب آن ساقط

نمی گردد. در حالی که وجوب امر به معروف و نهی از منکر، چنین نیست؛ زیرا وجوب آن دو، مشروط به نبودن مفسده است، بدون این که نزاعی در بین باشد. اما عبادات شرعیه این گونه نیست و همه امت اسلامی، وجوب عبادات را غیر مشروط می دانند. (۱)

مراتب امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

شیخ طوسی می فرماید: شایسته نیست کسی را که گناه انجام می دهد، آزاد گذاشت تا هر کاری را که خواست، انجام دهد، بلکه وظیفه داریم او را از گناه باز داریم؛ اگر با زبان مکان داشت، به همان مقدار، اکتفا می شود، و گر نه باید او را منع نمود؛ لکن بدون این

که به او نسرری وارد گردد. اگر باز هم اثر نبخشید، راه آخر، مبارزه و جنگ با اوست. (۲)

قبل از بیان تفصیلی این مراتب، باید دو مقدمه زیر ذکر شود:

مقدمه اول: چنان که دانسته شد، امر به معروف و نهی از منکر، به وسیله قلب، زبان یا دست تحقق می پذیرد، لکن در انجام عملی آن، اختلاف است. معتزلیان به غیر از اصم، اقدام به آن دو را به هر شکل ممکن، واجب دانسته اند؛ حتی با شمشیر. (۳) و بعضی دیگر، اقدام با دست را جایز دانسته اند، در صورتی که نیاز به شمشیر نباشد، اما با شمشیر را مجاز نمی دانند. بعضی دیگر، اقدام با دست را هم جایز ندانسته اند. (۴) شیخ مفید می گوید: اقدام غیرقولی، نیاز به اذن سلطان دارد. (۵) اکثر علمای امامیه نیز در صورت نیاز به قتال و حمل سلاح، اقدام به آن را متوقف به اذن امام می دانند. برخی از معتزله نیز گفته اند: در چنین صورتی، اولویت اقدام با امام و سلطان است؛ چون به سیاست، داناترند. (۶)

ص: ۱۱۳

۱- همان.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۱.

۳- ۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۱۱ و ج ۲، ص ۱۲۵.

۴- ۴. همان.

۵- ۵. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹۸.

۶- ۶. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۹۸.

مقدمه دوم: باید دید که مقصود از امر به معروف با قلب، زبان و دست، چیست؟ شیخ چنین فرموده است که امر به معروف زبانی، آن است که مردم به معروف خوانده شده و برای انجام آن، وعده مدح و ثواب داده شوند و از ترک معروف، منع گردیده و از عقاب آن ترسانده شوند. اما امر به معروف به وسیله دست، دو گونه است:

۱. امر، معروف را انجام دهد و از منکر، اجتناب نماید؛ به طوری که مردم به او تاسی نمایند. (۱)

۲. گاهی امر به معروف با دست، به تأدیب و ردع و قتل نفوس و زدن جراحات می باشد.

شیخ در ادامه می فرماید: این نوع امر به معروف، جایز نیست، مگر با اجازه سلطان وقت، اما اقامه حدود، جز برای سلطان منصوب از ناحیه خداوند، جایز نیست. فتوای شیخ در النهایه چنین است (۲)، لکن در موارد دیگر، حمل سلاح را نیز برای اقدام به این تکلیف، بدون اذن امام، واجب دانسته است.

اما امر به معروف، قلبی عبارت است از اعتقاد به وجوب معروف و میل به آن و حرمت منکر و کراهت از آن. این عمل، در صورتی است که انسان به جهت ضرر بر خودش یا دیگران، قادر به انجام دستی و زبانی وظیفه مذکور نباشد. (۳)

سیر صعودی و نزولی در امر به معروف و نهی از منکر

شیخ در مراتب امر به معروف و نهی از منکر، دو سیر صعودی و نزولی را مطرح می کند. درباره سیر صعودی، ایشان مانند همه دانشمندان مسلمان، معتقد است که برای تحقق این آرمان، باید پله پله بالا رفت؛ یعنی از امر ساده و آسان آغاز نمود و به ترتیب، ادامه داد تا ترقی به دشوارترین راه که حمل سلاح و قتال است؛ زیرا غرض، وقوع معروف و جلوگیری از منکر است و اگر با طریق آسان حاصل گردد، عدول به راه دشوار و غلیظ، عاقلانه نیست. بر همین اساس، او گام اول را وعظ و نصیحت می داند و می گوید: تا زمانی که نصیحت تأثیر دارد، از آن عدول نمی شود. اگر موعظه اثر نکرد، با سخن گفتن

ص: ۱۱۴

۱- ۱. شیخ طوسی، النهایه، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. همان.

تند، او را باز می داریم. اگر باز هم تأثیر نداشت، او را از انجام منکر، منع نموده، منکر را دفع می کنیم؛ اگر چه به ایلام منکر علیه و ضرر زدن به او و یا اتلاف نفس او منجر گردد. (۱) غزالی برای این سیر صعودی، هشت مرحله ذکر نموده که خلاصه آن از قرار ذیل

است:

۱. دانستن حال طرف، بدون تجسس.

۲. تعریف کردن؛ شاید طرف، نادان باشد.

۳. پند و موعظه با رفق و مهربانی.

۴. سخن درشت گفتن.

۵. تغییر دادن به دست.

۶. تهدید.

۷. زدن.

۸. سلاح کشیدن و جنگ کردن. (۲)

دلیل این سیر صعودی تدریجی، چنان که فخر رازی نیز استدلال نموده، (۳) دو آیه مبارکه زیر است:

۱. «و إن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بينها فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله» (۴) خداوند متعال در این آیه، اصلاح را بر قتال مقدم نموده است.

۲. «و اللاتی تخافون نشوزہ فعظوه و اھجروھن فی المضاجع و اضربوھن» (۵) خداوند در این آیه، دستور به سیر صعودی از موعظه و کناره گیری تا ضرب را داده است؛ یعنی باید با نرمی و نصیحت شروع شود و به تدریج، در صورت تأثیر نداشتن گام آغازین، به راه دشوارتر ترقی نمود. درباره امر به معروف و نهی از منکر نیز چنین است.

ص: ۱۱۵

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۱؛ التبیان، ج ۲، ص ۵۶۵ - ۵۶۶: تمهید الأصول، ص ۳۰۵.

۲- ۲. غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۷؛ ملامهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۳- ۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۷۹.

۴- ۴. حجرات / ۹.

لزوم حمل سلاح در انکار منکر

اگر برای جلوگیری از منکر و فساد، تا آخرین مرحله تلاش گردد، لکن در فاسق و مرتکب منکر، تأثیر نکنند، آیا لازم است برای ارتفاع آن، وارد جنگ شد و دست به اسلحه برد؟

شیخ طوسی این پرسش را خود مطرح می کند و چنین به آن پاسخ می دهد: وقتی که وعظ و نصیحت و منع با دست، نتیجه نداد، مبارزه و دست به اسلحه بردن، به حسب امکان، واجب است؛ به دلیل امر خدا به انکار منکر (۱) و این فریضه در صورت امکان، جز با زدودن منکر که جهاد، بدان سبب واجب شده، برداشته نمی شود.

نهایت این که اقدام به این عمل، باید با هدف انکار منکر و رفع فساد باشد، نه با قصد قتال و به انگیزه وارد نمودن ضرر به فاسق؛ اگر چه منجر به اتلاف نفس و یا ضرر بر او گردد؛ مانند دفع ضرر از جان. همان طور که دفع ضرر از جان، پسندیده است، اگر چه

منجر به ضرر زدن به غیر گردد، مبارزه با فاسق، با انگیزه رفع منکر نیز پسندیده است. (۲)

شیخ در ادامه افزوده است: اساتید امامیه این قسم انکار منکر را جز برای ائمه (علیهم السلام) و یا کسی که مأذون از جانب ائمه است، جایز نمی دانند. اما سید مرتضی آن را بدون اذن امام، جایز دانسته است؛ به دلیل این که مقصود در این مورد، مدافعه و مخالفت با منکر است، نه وارد نمودن ضرر؛ اگر ضرری هم وارد شد، مقصود نیست، بر عکس موردی که باید با اذن امام (علیه السلام) باشد. (۳)

تفاوت انکار منکر به اعتبار موارد

شیخ طوسی، انکار منکر را به اعتبار موارد، متفاوت می داند و می فرماید: انکار، یا در باب مذاهب فاسده و اهل ذمه است و یا در مورد فردی که مرتکب گناه جوارحی است. در مورد اول، به اقامه دلیل و برهان و خواندن به حق، اکتفا می شود، اما انکار به ید، منحصر به افرادی است که مرتکب معاصی جوارحی می گردند و یا باغی بر امام حق

ص: ۱۱۶

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۹: الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۱: تمهید الاصول، ص ۳۰۵.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان؛ سید مرتضی علم الهدی. الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۹.

هستند. در این صورت، قتال و دفع آنان بر ما لازم است. تا وقتی که آنها به حق رجوع نمایند، راه آنان همان راه اهل حرب است. بنابراین، انکار منکر نسبت به آنها با دست و قتال است؛ تا زمانی که به اسلام برگردند. (۱)

سیر نزولی امر به معروف و نهی از منکر

در سیر نزولی امر به معروف و نهی از منکر، شیخ طوسی همچون سایر دانشمندان مسلمان، چنین فرموده است که اگر اقدام به آن دو با زور و سلاح، ممکن نبود، فقط به انجام آن به وسیله دست، اکتفا می گردد. اگر این هم مقدور نبود، به امر به معروف و نهی از منکر زبانی بسنده می نماید و اگر آن هم امکان نداشت، همان اعتقاد به وجوب معروف و حرمت منکر، کافی است. (۲) اگر چه پیامبر اکرم افرموده اند: این مرحله، ضعیفترین درجه ایمان است. (۳)

چکیده

چون امر به معروف و نهی از منکر از شؤون الهی و اساس استواری سایر قوانین دین اسلام است، تحقق خارجی آن، نیاز به تشکیلات حکومتی دارد؛ زیرا انجام آن، موجب کمال دیگران است و این خود غایت دین اسلام می باشد.

امر به معروف و نهی از منکر یعنی فرمان دادن به کار مأنوس و شناخته شده و بازداشتن از کار نامأنوس و مجهول و در اصطلاح نیز به معنای وادار نمودن به انجام امر شایسته و نیک و منع از انجام امر ناشایست و زشت می باشد. و به بیان شیخ الطایفه، عبارت است از تعهد درونی مستمر که واکنش بیرونی را به دنبال دارد.

همه مسلمانان، انجام آن را واجب می دانند؛ فقط در اثبات آن از طریق شرع و یا عقل و همچنین در کفایی و یا عینی بودن آن، اختلاف دارند. شیخ طوسی طرفدار عینی بودن آن است؛ به دلیل عمومیت آیات و روایات.

ص: ۱۱۷

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۶۶.

۲- ۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵؛ النهایه، ص ۳۰۰.

۳- ۳. جصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۳۱۶.

امر به معروف و نهی از منکر، ملاک دینداری افراد و مورد نیاز شدید جامعه انسانی است و تحقق آن در جامعه، آثار مثبتی همچون امنیت و حکومت خوبان و ترک آن، عواقب بدی همچون ناامنی و حکومت بدان را در پی خواهد داشت و ترک هم یا به خاطر ترس است و یا طمع و یا بعضی از ظاهر پنداریها.

انجام این دو فریضه، تکلیف همگانی است و به جمع و یا فرد خاصی اختصاص ندارد. در عین حال، اجرای آن، شرایط خاصی همچون شناخت معروف و منکر، اثر داشتن و نبودن مفسده را می طلبد.

تحقق بیرونی آن، در صورت امکان، از وعظ و نصیحت آغاز می شود و تا مبارزه مسلحانه به قصد برچیدن منکر، ادامه می یابد؛ اگر چه به کشته شدن طرف، منجر شود. البته موارد اجرا، به اعتبار جوامع، تفاوت دارد. و در صورت عدم قدرت و امکان، تا آخرین مرحله که اعتقاد قلبی است، سیر نزولی به خود می گیرد.

ص: ۱۱۸

انسان، موجودی آینده نگر و هدفمند است که در ورای اعمال اختیاری خویش، غایات و اهداف خاصی را جستجو می کند. بدون شک، عالی ترین هدف هر انسانی، دستیابی به گوهر سعادت است، اما تفسیر و تصویر انسانها از سعادت، یکسان نیست؛ کسی که زندگی خویش را در زندگی دنیوی منحصر می داند و مرگ را پایان هستی خود می پندارد، سعادت خود را در حیات محدود این جهان جستجو می کند، اما کسی که به حیات جاویدان پس از مرگ معتقد است، سعادت حقیقی و کمال نهایی را در گرو رستگاری اخروی می داند. چنین انسانی، دنیا را مزرعه آخرت می داند و بر این باور است که کیفر و پاداش نهایی تمام اعمال خود را در روز بازپسین، به دست خواهد آورد؛ بنابراین، ایمان انسان به حیات پس از مرگ، نقش بسیار مهمی در سلوک فکری و عملی انسان ایفا می کند.

از این رو است که شاهد تفاوت‌های اساسی زندگی معاد باوران، با حیات منکران معاد هستیم. با توجه به این نقش اساسی، عقل آدمی الزام می کند که در چند و چون حیات اخروی خویش، تأمل نماییم و با استفاده از منابعی که در دست داریم، در جوانب

مختلف این مسئله، به تحقیق بپردازیم.

اهمیت مسئله معاد تا آن جاست که حتی افرادی که در اصل وقوع آن تردید دارند، خویش را بی نیاز از تحقیق و تفحص نمی یابند؛ زیرا صرف احتمال وقوع معاد، هر چند ضعیف باشد، از آن رو که محتمل (وقوع معاد) امر خطیر و مهمی است، انسان را عقلاً ملزم به تحقیق و بررسی می کند.

آیین اسلام، در تداوم رسالت پیامبران پیشین، جایگاه بلندی به مباحث معادشناسی بخشیده و در صدها آیه، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، به مسئله معاد پرداخته است. در پاره ای از آیات، ایمان به معاد، در کنار ایمان به خدا و به صورت مستقل، مطرح شده

و مورد تأکید قرار گرفته است. (۱)

قرآن کریم، از یک سو، امکان و ضرورت وقوع معاد را با شیوه های گوناگون، تبیین کرده و به شبهات منکران معاد پاسخ گفته است و از سوی دیگر، در آیات متعددی به بیان چگونگی نعمتها و عذابها و رابطه آن با اعمال نیک و بد پرداخته است. از این رو، علاوه بر آگاه ساختن انسان از احوال اخروی خویش، او را به انجام اعمال نیک و پرهیز از زشتیها دعوت کرده است. در روایات و احادیث پیامبر و اهل بیت عالی نیز می توان معارف بلندی درباره معاد و حیات ابدی انسان یافت.

دانشمندان مسلمان، بویژه متکلمان اسلامی، با الهام از قرآن و سنت، پژوهشهای گرانسنگ و عمیقی را در معادشناسی به انجام رسانده اند و کمتر متکلمی را می توان یافت که در نوشته کلامی خویش، بحث مستقلی از معاد ارائه نداده باشد. بنابراین، می توان گفت که اصل معاد، چه در منابع اصیل اندیشه اسلامی (قرآن و سنت) و چه در نزد دانشمندان مسلمان، از جایگاه ممتازی برخوردار است.

مباحث معادشناسی به دو بخش قابل تقسیم است:

۱. پاره ای از مباحث معاد، با روش عقلی قابل تحقیق و بررسی است و در این حوزه می توان از استدلالها و براهین عقلی مدد جست و آموزه های قرآن و سنت را با تأیید عقل، همراه ساخت.

ص: ۱۲۰

۱- ۱. ر.ک: بقره / ۶۲، ۱۷۷، ۲۲۸، ۲۳۲: آل عمران / ۱۱۴؛ نساء / ۳۹، ۵۹، ۲۶۲؛ مائده / ۶۹ و....

۲. بخش عمده ای از مسائل مربوط به معاد، به گونه ای است که در آن، مجالی برای داوری عقل و توسل به ادله و براهین عقلی وجود ندارد و تنها راه مطمئن و قابل اعتماد، بهره گیری از تعالیم وحیانی است.

بیکره بحث معاد در کتب کلامی گذشته، با آنچه در متون امروزی کلام و عقاید اسلامی به چشم می خورد، کاملاً متفاوت است. متکلمان در گذشته، مسائلی مانند امکان انقطاع تکلیف و امکان اعدام جواهر و عالم طبیعت را به مثابه مقدمه بحث معاد مطرح می کردند و در اواخر این بحث، مباحثی مانند وعد و وعید، ایمان و کفر و... را می افزودند، اما دیدگاه اسلام را در توصیف احوال برزخ و قیامت، به تفصیل مورد بررسی قرار نمی دادند.

شیخ الطایفه نیز در کتب کلامی خود (الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، تمهید الأصول فی علم الکلام این روش را دنبال نموده است، ولی شیوه مذکور، با کاستیهای زیر مواجه است:

۱. بسیاری از مباحث لازم، مورد بررسی قرار نگرفته است.

۲. ترتیب و نظم منطقی در آن رعایت نشده است.

اما در این نوشتار، چون سعی شده است که اکثر مباحث، طبق نظم منطقی، مورد بحث قرار گیرد، تعداد کثیری از مباحثی که در کتب کلامی شیخ مطرح نبوده، مطرح و سعی شده است که دیدگاه وی از آثار تفسیری ایشان به دست آورده شود.

معاد در لغت و اصطلاح

در کلام اسلامی، مشهورترین اصطلاحی که برای اشاره به مجموعه مباحث مربوط به احوال انسان پس از مرگ و حیات اخروی به کار می رود، واژه «معاد» است. واژه «معاد» در لغت، از ریشه «عود» به معنای بازگشتن، یا محل بازگشت و یا وقت بازگشت است. (۱)

در مفهوم اصطلاحی معاد، آرای مختلفی وجود دارد. بر اساس تفسیر شیخ الطایفه، معاد عبارت است از «بازگشت اجسام در روز رستاخیز به همان شکلی که بوده است». (۲)

ص: ۱۲۱

۱- ۱. بنیاد پژوهشهای اسلامی، شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۳۳۲.

۲- ۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، «رساله فی الاعتقادات»، ص ۱۰۳.

در تفسیر دیگری، معاد عبارت است از «بازگشت روح به بدن، بعد از مفارقت از آن»^(۱) و طبق تفسیر سوم، معاد عبارت است از «زنده کردن خداوند، بندگانش را برای دادن پاداش و کیفر»^(۲).

دلایل امکان معاد در قرآن

اشاره

در قرآن مجید، برای اثبات امکان معاد، طرق فراوانی وجود دارد که همه در شکل استدلال منطقی عرضه شده است. قرآن این طرق را با تعبیرات بسیار لطیفی شرح داده است که آنها را می توان در عناوین زیر خلاصه کرد:

۱. آفرینش نخستین.

۲. قدرت مطلقه خداوند.

۳. احیای ارض یا حیات و مرگ گیاهان.

۴. سیر تکامل جنین.

۵. نمونه های عینی و تاریخی معاد.

۱. آفرینش نخستین

درباره هر یک از موضوعات فوق، آیات متعددی در قرآن آمده است که بررسی همه آنها از حوصله این نوشتار، خارج است، ولی به صورت خلاصه، درباره هر یک از عناوین فوق، به یک یا دو آیه اشاره می شود.

درباره آفرینش نخستین در قرآن آمده است: «و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم، قل یحییها الذی أنشأها أول مرتی و هو بکل خلق علیم»^(۳) هنگامی که عرب مشرکی به نام «آبی بن خلف» یا «عاص بن وائل» یا «أمیه بن خلفه» قطعه استخوان پوسیده ای را به دست گرفت و نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد و صدا زد: «چه کسی می تواند این استخوان را در حالی که پوسیده است، از نو زنده کند؟»^(۴) قرآن به

ص: ۱۲۲

۱-۱. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۵۹.

۲-۲. جمال الدین شیرازی، سیل النجاه، ص ۲۵۲.

۳-۳. پس / ۷۸-۷۹.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۴۷۸.

پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) (ضمن پنج آیه) دستور می دهد که پاسخ قاطعی از طرق مختلف به او و امثال او بدهد که یکی از آنها، همین مسئله آفرینش نخستین است که قرآن می فرماید: این مرد، آفرینش نخستین خود را فراموش کرده است. بگو: استخوانها را آن کسی که برای بار نخست آفرید، زنده می کند.

مرحوم شیخ می فرماید: این آیه و آیه قبلش، به مطالب زیر اشاره دارد:

۱. همان خدایی که قادر است انسان را نخستین بار، از نطفه خلق کند و به سر حد کمال و رشد برساند، قادر است که همان استخوانهای پوسیده او را حیات بخشد و مثل خلق اول، دوباره اعاده کند.

۲. این آیه به صحت نظر و استدلال نیز اشاره دارد؛ چون خداوند از طریق مقایسه بین خلق اول و اعاده دوم، برای اثبات اعاده روز رستاخیز استدلال می کند و می فرماید: کسی که اولی را پذیرفته باشد، باید دومی را هم بپذیرد؛ چون اعاده، مهمتر و مشکلتر از خلق نیست.

۳. خداوند، تمام انواع خلق را به خوبی می داند. مواد اجزای بدن انسان را به خوبی می شناسد، همان خدایی که به این مواد بی جان، جان بخشید، به آن، روح و حیات می بخشد. (۱)

۲. قدرت مطلقه خداوند

خداوند در آیه «لخلق السموات و الأرض أكبر من خلق الناس و لكن أكثر الناس لا- يعلمون» (۲) مسئله احیای مردگان را با آفرینش مجموعه آسمانها و زمین مقایسه کرده، می فرماید: آفرینش آسمانها و زمین، از آفرینش انسانها (و احیای مردگان) مهمتر است، و لکن بیشتر مردم نمی دانند.

مرحوم شیخ الطایفه در وجه برتری و اهمیت آفرینش آسمان و زمین بر آفرینش مجدد انسان، می فرماید: آفرینش آسمان و زمین، با این بزرگی و سنگینی و نگهداری آنها بدون هیچ گونه عمود و ستون و جریان افلاک و کواکب و آن اسرار عظیم و نظم دقیقی که بین افلاک و کهکشانشا برقرار است، مهمتر و برتر از آفرینش مجدد انسانهاست، و لکن

ص: ۱۲۳

۱- ۱. همان.

۲- ۲. مؤمن / ۵۷.

اکثر مردم به خاطر تعصب و پیروی از هوای نفس، آن را نمی دانند. (۱)

فخر رازی در تفسیر این آیه می گوید: این، یک دلیل واضح برای بیان این حقیقت است که خداوند، قادر بر اعاده حیات انسان است و نشان می دهد که منکران معاد، بدون هیچ گونه دلیل و برهان، بلکه تنها به خاطر حسد، جهل، کبر و تعصب، راه جدال و انکار

را پیموده اند. (۲)

مفسران دیگری مانند طبرسی (۳)، قرطبی (۴)، اسماعیل حقی (۵) و زمخشری (۶) نیز تصریح کرده اند که این آیه، ناظر به منکران رستاخیز است و می فرماید: کسی که قادر بر انجام امور مهمتری مانند آفرینش آسمانهای با عظمت و زمین، با آن همه مخلوقات شگرف می باشد، چگونه قادر به اعاده حیات مردگان نیست؟

همین معنی در آیه دیگری با تعبیری دیگر بیان شده است: «أولم یروا أن الله الذی خلق السموات والأرض و لم یعی بخلقہ بقادر علی أن یحیی الموتی بلی إنه علی کل شیء قدير». (۷)

۳. احیای ارض یا حیات و مرگ گیاهان

چهره دیگری از معاد که قرآن مجید، بارها آن را یاد آور شده است، مسئله زندگی پس از مرگ در جهان نباتات است؛ همان صحنه ای که هر سال، در برابر دیدگان ما تکرار می شود و به تعداد سالهای عمرمان آن را مشاهده کرده ایم.

قانون حیات و مرگ، همه جا یکسان است. اگر بازگشتن انسانها بعد از مردن، محال باشد، چرا این همه گیاهان که می میرند و خاک می شوند، بار دیگر با حیات نوینی، پا به عرصه وجود می گذارند؟ چرا زمینهای مرده، پس از نزول باران، لباس حیات بر تن می کند.

قرآن مجید، توجه همه انسانها را به این مسئله جلب می کند و در ضمن آیات متعدد، چنین می فرماید:

ص: ۱۲۴

-
- ۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۸۸.
 - ۲- ۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۷۹.
 - ۳- ۳. طبرسی، مجمع البیان، ج ۸-۷، ص ۸۲۳.
 - ۴- ۴. قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۵، ص ۳۲۴.
 - ۵- ۵. حقی بروسوی، روح البیان، ج ۸، ص ۱۹۹.
 - ۶- ۶. زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۱۷۴.
 - ۷- ۷. احقاف / ۳۳: «آیا آنها نمی دانند خدایی که آسمانها را با آن عظمت و زمین را با آن همه شگفتیهایش آفرید و هیچ

گاه از آفرینش آنها ناتوان نشده، قادر است که مردگان را زنده کند؟ آری او بر همه چیز تواناست.» (شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۲۸۶).

و الله الذي أرسل الرياح فتثير سحابه فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور» (۱)

در این آیه، ضمن اشاره به چگونگی نزول باران، می فرماید: همان طور که زمین مرده را به واسطه رویاندن گیاهان و ظاهر کردن شکوفه ها، حیات دوباره می بخشیم، خلایق را در روز رستاخیز، برای بررسی کیفر و پاداش، محشور می کنیم. (۲)

شیخ الطایفه بعد از بیان این مطلب، به نکته دیگری نیز اشاره می کند و آن این که گفته شده است که قبل از حشر خلایق، چهل روز باران می بارد، بعد خداوند مخلوقات خودش را محشور می کند. (۳)

و هو الذي يرسل الرياح بضره بين يدي رحمة حتى إذا أقلت سحابه ثقالا- سقناه لبير مي فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون» (۴)

در این آیه نیز سخن از ابرهائی است که بر دوش بادها به سوی سرزمینهای مرده به حرکت در می آیند، سپس باران حیات بخش از آن فرو می ریزد و با آن، میوه های گوناگون را از خاک بیرون می آورد.

می فرماید: همان طور که میوه ها را از خاک مرده بیرون می آوریم، مردگان را هم در قیامت از قبرهایشان خارج می سازیم.

شیخ الطایفه می فرماید: جمله «لعلكم تذكرون» اشاره به این است که انسانها باید در این باره، توجه و تفکر نمایند که کسی که قادر به ایجاد درختان و میوه های گوناگون در زمین مرده و بدون آب و گیاه است، قادر به احیای مجدد مردگان در روز رستاخیز نیز هست. (۵)

ص: ۱۲۵

۱-۱. «خداوند، همان کسی است که بادها را فرستاد تا ابرها را به حرکت در آورند، سپس آن را به سوی سرزمینی می رانیم و با آن، زمین مرده ای را به واسطه رویاندن گیاهان زنده می کنیم، رستاخیز مردگان نیز همین گونه است.» (فاطر / ۹)

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۴۱۶.

۳-۳. همان، ص ۴۱۶.

۴-۴. «او (خداوند) کسی است که بادها را پیشاپیش باران رحمتش می فرستد تا ابرهای سنگین بار را بر دوش حمل کنند، در این هنگام، ابرها را به سوی سرزمینهای مرده می فرستیم تا به وسیله آن، آب حیات بخش نازل کنیم و با آن، میوه های گوناگون را از خاک مرده بیرون می آوریم و این گونه مردگان را از قبرها خارج میسازیم، شاید متذکر شوید.» (اعراف / ۵۷)

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۴۳۱.

یکی دیگر از طرقی که قرآن مجید در آیات متعددی برای اثبات «امکان معاد» پیموده است، بررسی دگرگونیهای «نطفه» است که از زمان قرار گرفتن در «رحم» تا هنگام تولد طی می کند و در حقیقت، هر یک از این مراحل، حیات تازه و نمونه ای از معاد

است.

تحولات و دگرگونیهای صریح و بی وقفه و شگفت انگیز «جنین»، شباهت زیادی به مسئله حیات بعد از مرگ دارد. قرآن مجید، هم در بحث توحید و هم در بحث معاد، بر این مسئله تکیه نموده و ضمن آیات متعدد، از آن سخن گفته است: «یا ایها الناس إن كنتم فی ریب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه مخلقه و غیر مخلقه لنبین لكم و نقر فی الأرحام ما نشاء إلى أجل مستی ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم... ذلك بأن الله هو الحق و أنه یحیی الموتی و أنه علی كل شیء قدير» (۱) قرآن مجید در این جا برای استدلال بر امکان معاد و حیات مجدد، مراحل تحولات گوناگون «جنین» را به طور دقیق بیان می کند و یادآور می شود که اگر درباره امکان رستاخیز، شك و تردید دارید، در مراحل تحول «جنین» دقت کنید که شما را از خاک آفریدیم و سپس از نطفه... و سرانجام، بعد از پیمودن این راه پر فراز و نشیب، شما را به صورت کامل، از عالم رحم بیرون می فرستیم، سپس به مراحل زندگی انسان در دنیا اشاره می کند و بعد به جهان نباتات رو می آورد و مثال دیگری از قرار گرفتن دانه ها در رحم زمین و زنده شدن زمینهای مرده به وسیله باران می زند.

شیخ الطایفه نسبت به جمله «إنا خلقناكم من تراب» به دو دیدگاه اشاره می کند:

۱. مقصود از آفرینش شما از خاک، این است که اصل و نسل شما را که حضرت آدم باشد، از خاک آفریدیم.

ص: ۱۲۶

۱-۱. «ای مردم! اگر شما در روز قیامت و قدرت خدا بر بعث مردگان شك و ربیبی دارید، بدانید که ما شما را از خاک آفریدیم، آنگاه از آب نطفه، آنگاه از خون بسته، آنگاه از پاره گوشت تمام و ناتمام تا در این انتقال و تحولات، قدرت خود را بر شما آشکار سازیم و از نطفه ها، آنچه را که مشیت ما تعلق گیرد، در رچمها قرار دهیم تا در وقت معین، طفلی (از آن رحم بیرون آوریم تا زیست کند و به حد بلوغ و کمال رسد... این آثار قدرت) دلیل بر آن است که خدای قادر، حق است و البته مردگان را زنده خواهد کرد و او محققا بر هر چیز، تواناست.» (حج/ ۵ - ۶)

۲. مراد این است که جمیع خلق را از خاک آفریدیم؛ زیرا همه خلق، از نطفه و نطفه از غذا و غذا از خاک است، پس در اصل، همه خلایق از خاک آفریده شده اند. (۱)

سپس به دنبال همین آیه، در آیه دیگری می فرماید: اینها (تحولات جنین) همه به خاطر آن است که بدانید خداوند، حق است و پایه های توحید در درون جان شما محکم شود؛ چون خداوند، تنها موجودی است که مستحق عبادت می باشد و نیز بدانید که خداوند، مردگان را زنده می کند و بر هر چیز، تواناست؛ چون کسی که قادر است خلایق را ابتدائاً ایجاد کند و آنها را از حالی به حالی منتقل کند، حتماً قادر است که مردگان را مجدداً در روز رستاخیز، حیات بخشد. (۲)

۵. نمونه های عینی و تاریخی معاد

علاوه بر آنچه در بحثهای گذشته درباره دلایل «امکان معاد» گفته شد، قرآن مجید به یک سلسله نمونه های عینی و تاریخی برای معاد در آیات مختلف اشاره کرده است که همه آنها دقیقاً مصداق حیات بعد از مرگ است و مواردی که مخصوصاً بر آنها تکیه می کند، عبارت است از:

۱. داستان حضرت ابراهیم علی و احیای پرنده گان. (۳)

۲. داستان اصحاب کهف. (۴)

۳. ماجرای کشته بنی اسرائیل. (۵)

۴. داستان عزیر پیامبر (که بعد از صد سال مردن، حیاتی دوباره یافت). (۶)

امکان و امتناع اعاده معدوم

در این که اعاده معدوم، جایز است یا نه، اختلاف است. حکماً نوعاً آن را محال می دانند و اکثر متکلمان، معتقد به جواز آن هستند.

ص: ۱۲۷

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۲۹۱.

۲-۲. همان، ص ۲۹۳.

۳-۳. ر.ک: بقره / ۲۶۰؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۲۶

۴-۴. ر.ک: کهف / ۲۱؛ همان، ج ۷، ص ۲۳.

۵-۵. ر.ک: بقره / ۷۲-۷۳؛ همان، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۵.

۶-۶. ر.ک: بقره / ۲۵۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۱۹.

ادله قائلان به جواز

مستند مجوزین، دو وجه است:

۱. عدم دلیل بر امتناع (بنا بر این که ادله قائلان به منع، ابطال شود)؛ هر چیزی که دلیل بر امتناعش نباشد، جایز است؛ چنان که حکما گفته اند: «کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الإمكان».
۲. مماثلت مبدأ و معاد؛ جواز مبدأ، مستلزم جواز معاد است؛ زیرا محال است که شیئی در یک وقت، ممکن باشد و در وقت دیگر، ممتنع. (۱)

شیخ الطایفه بحثی با این عنوان، مطرح فرموده است، ولی از ضمن مباحث او در موضوعات دیگر، استفاده می شود که ایشان جزء مجوزین است و اعاده معدوم را جایز می داند؛ زیرا در بحث نیستی و فنای عالم، تصریح می کند که جوهر، فانی می شود. (۲) از طرف دیگر، معتقد است که «فناء» به معنای نیستی ذات و طریان عدم است، نه تفرق اجزاء. (۳) در جای دیگری تصریح می کند که اعاده جوهر، بعد از فنا، صحیح است؛ زیرا اگر وجود جوهر بر سبیل ابتدا و استمرار، ممکن باشد، بر سبیل اعاده نیز ممکن خواهد بود؛ چون وجود ابتدایی و استمراری و اعادهای جوهر، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. (۴)

ادله قائلان به منع

قائلان به منع، برای اثبات امتناع اعاده معدوم، به ادله مختلفی تمسک جسته اند که در این جا به تعدادی اشاره می شود:

۱. اگر اعاده معدوم، به عینه جایز باشد، تخلل عدم، میان شیء و نفس آن لازم می آید و این محال است.
۲. اگر اعاده معدوم، به عینه جایز باشد، وجود ابتدایی مثل آن در جمیع مشخصات، جایز است؛ زیرا «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز، واحد» و این مستلزم «اجتماع مثلین من جمیع الجهات» است که بطلان آن ناگفته پیداست.

ص: ۱۲۸

۱- ۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۸۳.

۲- ۲. ر.ک: شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۸۵؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۲۷؛ التبیان، ج ۹، ص ۴۷۱.

۳- ۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۸۴.

۴- ۴. همان، ص ۱۸۸.

۳. اگر اعاده معدوم، به عینه جایز باشد، جمع بین متقابلین لازم می آید؛ زیرا زمان از جمله مشخصاتی است که اگر معدوم بعینه عود نماید، باید «زمان» نیز که در آن، وجود ابتدایی داشته است، عود کند و لازمه آن، این است که معاد در عین این که معاد است،

مبدأ باشد و این، جمع بین متقابلین است. (۱)

فناى جواهر

اشاره

متکلمان گذشته اسلامی، مسائل مربوط به معاد را در ادامه بحث تکلیف مطرح کرده اند. شیخ الطایفه نیز همین روش را دارد. ایشان اولین مسئله ای را که در کتابهای کلامی خود (تمهیدالاصول و الاقتصاد) مطرح نموده است، مسئله «فناى جواهر» است. در این مسئله، سه مطلب، مورد بررسی قرار گرفته است: معنای فنا، کیفیت فناى جواهر و ادله مثبتان و نافیان.

معنای فنا

نسبت به این مطلب، دو دیدگاه وجود دارد:

۱. مرحوم شیخ الطایفه و عده ای از متکلمان دیگر می فرمایند: فنا به معنای نیستی و عدم است. (۲)

۲. بعضی گفته اند: فنا به معنای تفرق اجزاء است. (۳)

کیفیت فنا

نسبت به این بحث نیز دیدگاهها مختلف است:

۱. شیخ الطایفه می فرماید: جواهر به واسطه طریان و عارض شدن ضد، معدوم و فانی می شود؛ زیرا جواهر، اموری ثابت و باقی است و امر باقی، در صورتی معدوم می شود که ضدی (۴) بر آن عارض شود، والا بر همان حالت قبل باقی می ماند. (۵)

ص: ۱۲۹

۱- ۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۸۴-۸۵؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۳۸ (طبع قدیم).

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱۸۵.

۳- ۳. همان؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۴۳.

۴- ۴. مراد از ضد جواهر «فناء» است؛ یعنی با عروض «فناى جواهر معدوم می شود. (شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۴۷۱).

۵- ۵. شیخ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱۸۵.

توضیح این که فنا و نیستی هر چیزی به یکی از این سه طریق، امکان پذیر است:

(الف) نبود فاعل یا عدم افاضه آن؛ یعنی اگر فاعلی نباشد یا فاعلی باشد، ولی افاضه وجود را از موجودی قطع کند، آن موجود، قابل بقا در خارج نیست، بلکه در خارج، فانی و معدوم می شود.

(ب) نبود قابل؛ یعنی اگر فاعلی وجود داشته باشد و فیض وجود را از چیزی قطع نکند، ولی قابل، قابلیت اخذ وجود را نداشته باشد، بقای آن موجود در خارج امکان پذیر نیست.

(ج) وجود مانع؛ یعنی اگر فاعل در فاعلیت و قابل در قبول، تام باشد، ولی مانعی برای بقای وجود، محقق باشد، هستی آن در خارج، غیر ممکن است؛ مثلاً اگر آتشی در خارج وجود داشته باشد و چوبی که قابلیت سوختن را دارد، در خارج محقق باشد، ولی مانعی

مثل آب در آن جا موجود باشد، سوختن در خارج ادامه نخواهد داشت، بلکه فانی و نیست می شود.

درباره این بحث (که بقا یا فنای جوهر باشد) هم فاعلیت فاعل، تام است؛ چون که فاعل، خداوند است و قدرت او نامحدود است و فیض وجود را از هیچ موجودی دریغ نمی کند و هم قابلیت قابل، تام است؛ چون جوهر، صلاحیت و قابلیت بقا و دریافت فیض را دارد و اگر از طرف خداوند، وجود افاضه شود، وجود او باقی خواهد بود؛ بنابراین، تنها راه نیستی و فنای جوهر، وجود مانع و ضد است. با وجود ضد، جوهر فانی می شود؛ چون اجتماع ضدین محال است.

ایشان سه دلیل برای اثبات این که جوهر از امور باقی است، بیان می فرماید:

(الف) ضرورت و وجدان؛ هر یک از ما به عنوان جوهر زنده، خود را همان موجودی می دانیم که در گذشته بودیم. این یک امر وجدانی و ضروری است. بعد از اثبات حکم بقا نسبت به جوهر زنده، از طریق قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز، سواء»

بقای سایر جوهر نیز اثبات می شود.

(ب) علم ضروری نسبت به بسیاری از جمادات؛ یعنی اکثر جماداتی که امروز مشاهده می کنیم، همان جماداتی است که در گذشته دیده ایم؛ این هم یک امر واضح و روشن است.

ج) اگر جوهر، باقی نباشد (هر آن در حال تغییر و تحول باشد) مدح و ذم آنان قبیح خواهد بود؛ زیرا مدح و ذم، پس از انجام کار، مربوط به فاعل آن است و اگر این جوهر، جوهر قبلی نباشد، غیر فاعل، مورد مدح و ذم قرار گرفته است و این کار قبیح است؛

چون غیر مستحق، مورد مدح و ذم قرار گرفته است. (۱)

۲. فنای جوهر، احتیاج به عارض شدن ضد ندارد؛ زیرا جوهر، متناهی است و پس از رسیدن به حد خاصی، نابود و فانی می شود؛ مانند صوت که ایجاد می شود و پس از رسیدن به حد خاصی، از بین می رود. (۲)

شیخ الطایفه به دیدگاه فوق پاسخ می دهد و می فرماید: وجود هر شیء پس از گذشتن از زمان اول، محدود به حد خاصی نیست؛ زیرا خداوند، قدرت غیر متناهی دارد و این قدرت، هنگامی که از جنس واحد و وقت واحد و محل واحد گذشت، ادامه می یابد؛ چون وجود جوهر، از وقت واحد گذشته است و اگر ضد، عارض نشود، وجودش ادامه دارد. (۳)

۳. انتفای شیء به انتفای آنچه بدان نیازمند است، صورت می گیرد؛ مثلاً عالم به انتفای علم، و حی به انتفای حیات، منتفی و معدوم می شود. همین کلام در جوهر نیز صادق است؛ یعنی بعد از این که مورد نیاز جوهر از بین رفت، جوهر، بدون عارض شدن ضد، از بین خواهد رفت.

شیخ الطایفه در پاسخ این دیدگاه می فرماید: جوهر در وجود، نیاز به چیز دیگری ندارد تا با از بین رفتن آن، نابود شود؛ بنابراین، فنای جوهر، تنها با ضد صورت می گیرد. (۴)

ادله مثبتان و نافیان

شیخ الطایفه می فرماید: عقل نسبت به این مطلب، حکمی ندارد؛ یعنی نه حکمی به جواز فنای جوهر می کند و نه به استحاله آن. بنابراین، از نظر عقل، نیستی و بقای آن جایز است. پس یگانه دلیل در این جا دلیل سمعی است.

ایشان سه دلیل ذکر می کند:

ص: ۱۳۱

۱-۱. همان، ص ۱۸۵.

۲-۲. همان، ص ۱۸۶.

۳-۳. همان، ص ۱۸۶.

۴-۴. همان.

۱. اجماع؛ امت اسلامی بر فناء جوهر و اعاده آن، اتفاق نظر دارند. (۱)

۲. آیه شریفه «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم»؛ (۲) این آیه بیانگر این مطلب است که خداوند متعال، از آغاز، وجود داشته و هیچ چیز با او نبوده است و در پایان هم، تنها او می ماند، نه چیز دیگری. (۳)

۳. آیه مبارکه «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام»؛ (۴) شیخ الطایفه در کیفیت استدلال به این آیه می فرماید: مراد از «کل من علیها»، تمام عقلاست؛ پس آیه می فرماید: تمام عقلا معدوم می شوند، وقتی که فناء عقلا با آیه اثبات شد، فناء بقیه جوهر نیز اثبات می شود؛ چون سایر جوهر، هیچ ویژگی ای ندارد و تفصیلی در این جا وجود ندارد. (۵)

قرآن و ضرورت معاد

اشاره

پاره ای از آیات قرآن، مفید وقوع حتمی و ضروری معاد است. اندیشمندان اسلامی با الهام از این آیات، دلایل گوناگونی را بر وقوع معاد ارائه نموده اند که در ذیل به دو دلیل اشاره می کنیم

۱. برهان حکمت

«أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً و أتکم إلینا لاترجعون فتعالی الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الکریم»؛ (۶) آیا گمان کرده اید که شما را عبث آفریده ایم و شما به سوی ما باز گردانده نمی شوید؟ خداوند، پادشاه به حق، برتر و منزّه از آن است که از او فعل بیهوده صادر شود) هیچ خدایی بجز همان پروردگار عرش مبارک نخواهد بود.

مفهوم این آیه (به اصطلاح استفهام انکاری است؛ می فرماید: اگر بنا شود که شما به سوی ما باز گردانده نشوید، خلقت شما عبث است و آیا شما باور می کنید که ما عبث

ص: ۱۳۲

۱-۱. همان، ۱۸۵.

۲-۲. حدید/ ۳.

۳-۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۸۵؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۲۷؛ التبیان، ج ۹، ص ۵۱۸.

۴-۴. الرحمن / ۲۶-۲۷.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۴۷۱.

۶-۶. مؤمنون / ۱۱۵-۱۱۶.

خلق کنیم؟ خداوند، برتر و بالاتر و منزّه از چنین نسبت‌هایی است.

قرآن کریم در این آیه، خصوصیات را برای خداوند ذکر می‌کند که با توجه به آن خصوصیات، امکان ندارد که خلقت عبثی صورت گیرد.

۱. «الملک»؛ اولین خصوصیت، قدرت غیر متناهی اوست که می‌فرماید: خداوند، صاحب قدرت و سلطنت است؛ عجز و ناتوانی در کار او نیست (ممکن است منشأ عبث بودن کار، عجز باشد و نسبت به خداوند، عجزی در کار نیست).

۲. «الحق»؛ آنکه حق است، خلقتش هم حق است و هیچ عبث و باطلی در کار او راه ندارد.

۳. «لا إله إلا هو»؛ قدرت و خدای دیگری مانع کار او نمی‌شود تا کار عبث از او صادر شود. (۱)

در نتیجه، قرآن در این آیه می‌فرماید: اگر قیامتی نباشد، معنایش این است که این خلقت، لغو است؛ آیا شما خدا را عبث کار و لاعب و مبطل فرض میکنید؟ این طور نیست، پس قیامت، قطعاً هست.

در توضیح رابطه میان این که قیامتی نباشد و خلقت عبث باشد و تنها توجیه کننده این که خلقت عبث نباشد، قیامت است، محققان و دانشمندان اسلامی بیانهای مختلفی دارند: ۱. غایت نهایی خلقت انسان، آن است که به کمال ابدی و جاویدان دست یابد و

تحقق این غایت، در گرو وجود حیات اخروی جاویدان است؛ زیرا اگر حیات آدمی با توجه به پیچیدگی و عظمت او و استعدادهای بیکرانیش، در زندگی چند روزه دنیا محدود شود و با مرگ، هستی او نابود گردد و به جهان جاویدانی انتقال نیابد، خلقت او، لغو و

بیهوده خواهد بود؛ بنابراین، حکمت الهی، وجود سرای جاویدانی را اقتضا می‌کند که آدمی سرانجام به آن جا منتقل شود و تا ابد در آن به سر برد.

با توجه به این مطلب، مقدمات برهان حکمت به شرح زیر تقریر می‌شود:

الف) خداوند، حکیم است؛ یعنی صدور فعل بیهوده و لغو، از او ممکن (۲) نیست.

ب) آفرینش انسان، فعلی از افعال الهی است و بر اساس حکمت الهی، دارای غایت

ص: ۱۳۳

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۱۰

۲- ۲. صدور فعل لغو از خداوند، امکان وقوعی ندارد، والا در امکان ذاتی آن، اختلافی نیست.

خاصی است.

ج) غایت نهایی انسان، آن است که به کمال ابدی و جاویدان دست یابد و تحقق این غایت، در گرو حیات اخروی جاویدان است؛ چون با توجه به پیچیدگی و عظمت وجود و استعدادهای بیکران انسان، اگر در زندگی چند روزه دنیا محدود شود و با مرگ، هستی

او نابود گردد، خلقت، لغو و بیهوده خواهد بود. (۱)

۲. انسان در این دنیا دارای اختیار و آزادی است و در مسیر او، کار خوب و بد قرار گرفته است؛ می تواند کار خوب یا کار بد را انجام دهد. افرادی، در دنیا کار خوب می کنند و افرادی هم کار بد انجام می دهند؛ اگر قیامت نباشد، خوبها هدر می رود و بدها به کیفر نمی رسد، پس خلقت انسان به این نحو، عبث است و باید قیامتی باشد تا نیکوکاران پاداش خودشان را دریافت کنند و بدکاران هم به کیفر خودشان برسند. (۲)

۳. اگر معاد نباشد، وعد و وعید و ترغیب به طاعت و تهدید از معاصی، باطل و ارسال رسل و امر و نهی، عبث و بیهوده است؛ زیرا وفای به وعد و وعید، متوقف بر معاد است و هیچ ثواب و عقابی در دنیا واقع نمی شود. (۳)

۴. خلقت، در صورتی عبث نیست که به بقا منتهی شود؛ خلقتی که نهایتش فنا باشد، عبث است. اگر یک موجودی خلق شود و همیشه از ناحیه پروردگار، فیض بگیرد، این خلقت، عبث نیست، ولی اگر صرف این باشد که یک موجودی خلق شود و بعد هم

نیست و فانی گردد، این عبث است؛ منتهی بعضی گفته اند: تمام این عالم برای این خلق شده است که به سوی پروردگار باز گردد و به ابدیت بیوندد و هیچ چیز فانی نشود.

بعضی دیگر گفته اند: لازم نیست تمام عالم، فانی نشود، بلکه مقصود از موجودی که نیست و فانی نمی شود، انسان است و ابدیت انسان، توجیه کننده خلقت انسان و خود انسان، توجیه کننده سایر موجودات عالم است. پس هیچ چیز، عبث خلق نشده است و

اگر قیامت و ابدیت نباشد، خلقت، لغو خواهد بود. (۴)

ص: ۱۳۴

۱- ۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۷۸ - ۶۷۹.

۲- ۲. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۲۰۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۱۲۸.

۳- ۳. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۵۹: گوهر مراد، ص ۴۴۹.

۴- ۴. مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۷۵ - ۶۷۶.

مرحوم شیخ، مستقلا به این برهان نپرداخته است، ولی از توضیح آیات مربوطه، برهان مذکور قابل استفاده است. یکی از اوصاف خداوند، عدل است و تجویز ظلم از او، ممکن نیست. قرآن می فرماید: «لا یظلم ربك أحد آ»^(۱)؛ پروردگار تو هرگز به کسی ظلم نمی کند. از سوی دیگر، عدل الهی اقتضا می کند که هر یک از نیکوکاران و تبهکاران به پاداش و کیفر در خور خود برسند و از طرف دیگر، تردیدی نیست که در دنیا همه انسانها جزای کامل اعمال خویش را نمی بینند و بدکاران، متناسب با جنایات خود، کیفر نمی شوند و اساسا حیات دنیوی، ظرفیت بسیاری از پاداشها یا کیفرها را ندارد. برای مثال، نمی توان شخصی را که هزاران بی گناه را کشته است، بیش از یک بار قصاص کرد؛ بنابراین، عدالت اقتضا می کند که جهان دیگری باشد تا در آن، نیکان و بدان، پاداش و کیفر کامل اعمال نیک و بد خود را دریابند. این جهان، همان جهان آخرت است.^(۲)

برخی از آیاتی که به این مطلب اشاره می کند، چنین است:

.. «أفجعل المسلمین کالمجرمین، ما لکم کیف تحکمون»^(۳)

خداوند بعد از بیان پاداش عظیم متقین، در این آیه می فرماید: آیا مؤمنان را همچون مجرمان قرار دهیم؟ آیا سزاوار است این دو با هم برابر باشند؟ آیا عدالت، چنین چیزی را ایجاب می کند؟ شما را چه می شود؟ چگونه داوری می کنید؟^(۴)

هیچ عاقلی باور نمی کند که سرنوشت مسلم^(۵) و مجرم، مطیع و عاصی و عادل و ظالم، یکسان باشد؛ آن هم در پیشگاه خداوند که همه امورش موافق اصل عدل است.

از آن جا که مسلم و مجرم در این دنیا غالبا یکسانند، بلکه گاه، مجرم، مواهب نامشروع بیشتری به چنگ می آورد، بنابراین، برتری «مسلم» بر «مجرم» که مقتضای

ص: ۱۳۵

۱- ۱. کهف / ۴۹.

۲- ۲. علامه حلی، کشف المراد، مقصد ششم، مسئله چهارم، ص ۴۳۱.

۳- ۳. قلم / ۳۵-۳۶.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۲۵۸.

۵- ۵. مراد از مسلم، کسی است که تسلیم فرمان خداست و جز آنچه او اراده کرده، پیروی نمی کند؛ اگر انجام کاری را اراده کرده، انجام می دهد و اگر ترک کاری را خواسته، ترک میکند و در مقابل آن، مجرم است؛ کسی که عمل زشت را مرتکب بشود و مطیع فرمان خدا نباشد. (طباطبایی، المیزان، ج ۱۹، ص ۶۳۹)

عدالت است، باید در سرای دیگر تحقق یابد. (۱)

۲. «أم نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار» (۲)

این آیه با صراحت و گسترش بیشتر، مطلب را دنبال می فرماید: آیا ممکن است کسانی را که ایمان آورده اند و عمل صالح انجام داده اند، همچون مفسدان در زمین قرار دهیم؟ آیا امکان دارد که متقین را همچون فاجران قرار دهیم؟ یکسان معامله کردن با هر

دو طایفه، خلاف عدالت خداوند است. (۳)

از طرف دیگر، معلوم است که زندگی مادی دنیا که هم این طایفه و هم آن طایفه از آن استفاده می کنند، تحت تأثیر اسباب و عوامل مادی قرار دارد که انسان کامل و ناقص و مؤمن و کافر در آن یکسانند؛ بنابراین، اگر زندگی، منحصر به همین زندگی دنیا باشد، با عنایتی که خدای تعالی نسبت به رساندن هر حقی به صاحب حق دارد، منافات خواهد داشت. (۴)

آیات دیگری مانند: یونس / ۵۳، سبأ / ۳، تغابن / ۷، لقمان / ۳۳، زمر / ۲۰، مؤمن / ۵۹ نیز بر وقوع حتمی و ضروری معاد، تأکید می کند. (۵)

به طور کلی، آیات مذکور و تمام آیات دیگری که درباره ویژگیهای گوناگون بهشت و دوزخ و خصوصیات بهشتیان و دوزخیان نازل شده است، دال بر وقوع حتمی و ضروری معاد است؛ بخصوص آیات متعددی که در آنها مسئله ایمان به معاد و رستاخیز، در کنار

ایمان به «الله» قرار گرفته و این، خود حاکی از اهمیت فوق العاده و ضرورت بیش از حد این اصل از دیدگاه قرآنی است.

معاد، از ضروریات دین

شیخ الطایفه درباره این مطلب، بحثی نکرده است، اما در این که معاد از ضروریات دین است، شکی نیست و همه مسلمانان به آن اذعان دارند، ولی بحث در این است که چه

ص: ۱۳۶

۱- ۱. مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۵، ص ۲۴۹.

۲- ۲. ص / ۲۸

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۵۵۶.

۴- ۴. طباطبایی، المیزان، ج ۱۷، ص ۲۹۹.

۵- ۵. ر.ک: شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۳۹۲ و ج ۸، ص ۲۸۹، ۳۷۴ و ج ۹، ص ۱۶، ۸۹ و ج ۱۰، ص ۲۰.

معادی از ضروریات دین است؟ آیا فقط معاد جسمانی از ضروریات دین است یا فقط روحانی یا هر دو و یا فی الجمله؟

مسلمانان نوعاً بر این باورند که معاد جسمانی، جزء ضروریات دین و منکر آن، خارج از عداد مسلمانان است. و جمع میان انکار معاد جسمانی و تصدیق نمودن قرآن مجید و نبوت حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله وسلم) ممکن نیست؛ چون آیات کریمه نسبت به آن، نص است و تأویل آنها معقول نیست و اخبار نسبت به آن، متواتر و رد آن ممکن نیست. (۱)

بعد از اثبات این که معاد جسمانی از ضروریات دین است، سؤال دیگری مطرح می شود و آن این که آیا معاد جسمانی، به جسم عنصری، از ضروریات دین است یا به جسم مثالی، یا فی الجمله؟

در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

۱. اکثر متکلمان و فقها، معاد جسمانی به جسم عنصری را از ضروریات دین و منکر آن را کافر می دانند.

علامه مجلسی می فرماید:

معاد جسمانی از ضروریات دین و منکر آن، کافر است. به خلاف معاد روحانی که جزء ضروریات دین نیست و انکار آن باعث کفر نمی شود؛ مراد از جسم، جسمی است که شرع و عرف میگوید (یعنی جسم عنصری). (۲)

احمد بن محمد خواجهکی شیرازی می فرماید:

تصدیق به معاد جسمانی، از ضروریات دین و منکر آن، مخلد در جهنم است... مراد از جسم، جسم عنصری است که از طریق گردآوری اجزاء بدن دنیوی صورت میگیرد. (۳)

۲. بعضی از متفکران؛ مثل محقق لاهیجی می فرماید:

آنچه از ضروریات دین است، اصل معاد جسمانی است؛ چه عنصری باشد و چه جسم مثالی؛ یعنی آنچه ضروری است، این است که شخص معاد، همان شخص مکلف باشد، به نحوی که مورد لذت و الم جسمانی قرار گیرد. بنابراین، تکفیر اکثر اهل اسلام؛ مثل غزالی و اشراقیین و صوفیه که معاد جسمانی را به بدن مثالی

ص: ۱۳۷

۱-۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۷، ص ۴۷، ۵۰.

۲-۲. همان، ص ۵۰.

۳-۳. احمد خواجهکی شیرازی، النظامیه فی مکتب الامامیه، ص ۱۶۳، ۱۶۷.

تصحیح میکنند، لازم نمی آید. (۱)

لازم به یادآوری است که معاد، نه تنها از ضروریات دین است، بلکه از اصول دین نیز هست و در ردیف توحید و نبوت قرار دارد. بنابراین، منکر اصل معاد، بدون شک، کافر و از عداد مسلمانان، خارج است.

کیفیت معاد، جسمانی یا روحانی؟

اشاره

همه متکلمان اسلامی در پذیرفتن اصل معاد، متفقند، اما در تفسیر نحوه آن، اختلافاتی وجود دارد. یکی از عمده ترین اختلافها به جسمانی یا روحانی بودن معاد باز می گردد. مقصود از معاد جسمانی، آن است که در جهان اخروی، انسان با وجود جسمانی حضور

یابد و نعمت یا عذاب اخروی نیز جسمانی باشد، ولی معاد روحانی، آن است که با وجود روحانی (غیر جسمانی)، حیات اخروی خویش را ادامه دهد و در جهان بازپسین، از لذتهای معنوی و روحانی بهره مند گردد یا به عذابهایی معنوی و روحانی دچار آید.

حال سؤال اساسی این است که آیا معاد، جسمانی است یا روحانی و یا به هر دو صورت؟

در پاسخ این پرسش، سه دیدگاه اساسی وجود دارد:

۱. هم جسمانی و هم روحانی

اشاره

مرحوم شیخ الطایفه، سید مرتضی، خواجه نصیر، علامه حلی و جمعی از متکلمان محقق و فیلسوفان متأله، بر این باورند که معاد انسان، هم جسمانی است و هم روحانی.

شیخ الطایفه می فرماید:

هر گاه انسان بمیرد، بدن او متلاشی می شود، ولی روح او باقی می ماند، تا وقتی که مشیت حق تعالی تعلق بگیرد که مردم را برای یوم الجزا برانگیزد و ذرات اصلی بدن هر نفری را فراهم آورده، صورت اتصالی نخستین را به او باز گرداند، آنگاه روح وی به بدنش تعلق گرفته، به سوی محشر روانه می گردد؛ به طوری که هر کس او را ببیند، می شناسد و می گوید: این فلان

کس است. (۲)

۱-۱. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۶۲۵.

۲-۲. جعفر زاهدی، مکتب کلامی شیخ الطایفه یادنامه شیخ طوسی، ج ۳، ص ۵۲۵.

مرحوم شیخ الطایفه دلیل خاصی بر این نظریه اقامه نکرده است، ولی یکی از ویژگیهای این دیدگاه، این است که به نحو معقول و موجهی، مبانی عقلی را با مضامین نقلی و وحیانی، سازگار می کند. شکی نیست که سازگاری نظریه معاد جسمانی و روحانی با مضامین وحیانی، دلیل بر صحت این نظریه است، اما گاه دلیل مستقلاً بر صحت این دیدگاه اقامه می گردد که برای نمونه، به یک دلیل کلامی اشاره می کنیم:

به حکم عقل، سعادت روح در معرفت خداوند و محبت اوست و سعادت جسم نیز در ادراک جسمانی مناسب است. از سوی دیگر، جمع بین این دو سعادت در دنیا ممکن نیست؛ زیرا شخصی که در لذت معنوی، مستغرق شود، از لذت جسمانی باز می ماند و بالعکس.

از طرف دیگر، تردیدی نیست که سعادت نهایی انسان در گرو سعادت روح و جسم است و این امر، گرچه به دلیل محدودیتهای عالم دنیا و روح بشری، در این عالم محقق نمی شود، ولی تحقق آن در آخرت، بلامانع است. بنابراین، اجتماع لذتهای روحانی و جسمانی در آخرت، امری ممکن است و از آن جا که غایت آفرینش انسان، دستیابی به همین سعادت است، قطعاً واقع خواهد شد. (۱)

۲. فقط معاد جسمانی

طرفداران این دیدگاه، خود به چند دسته تقسیم می شوند:

الف) گروه اول، انسان را مساوی با همان بدن دنیوی می دانند و معتقدند که انسانها با مرگ، نابود می شوند و در سرای آخرت، خداوند آنها را دوباره ایجاد می کند. یکی از مبانی این دیدگاه، امکان اعاده معدوم است. (۲)

ب) گروه دوم، چهره دیگری از معاد جسمانی ترسیم می کنند. در نظر این گروه، اجزای بدن انسان، با مرگ، از هم جدا می گردد و اتصال و ارتباط میان آنها گسسته می شود و با این گسستگی، حیات آدمی رخت بر می بندد و خداوند در روز رستاخیز،

ص: ۱۳۹

۱- ۱. فخر رازی، الاربعین فی اصول الدین، ج ۲، ص ۷۱؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۷۵.

۲- ۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۷۸.

اجزای از هم گسسته را در کنار هم جمع می کند و بر اثر این اجتماع، انسان حیات دوباره می یابد.

در این دیدگاه، معاد، چیزی جز بازگشت اجزای متفرق بدن به حالت اجتماع نیست. (۱) طبق این دیدگاه، معاد بر امکان اعاده معدوم، استوار نیست.

ج) گروه سوم از طرفداران معاد جسمانی، کسانی اند که نفس آدمی را نوعی جسم الطیف و نورانی به شمار می آورند. در این دیدگاه، انسان با نفس جسمانی در سرای اخروی حضور می یابد و در نتیجه، لذت یا عذاب او نیز جسمانی است. ملاصدرا این رأی را به اکثر مسلمانان و عموم فقها و اصحاب حدیث نسبت داده است. (۲)

۳. فقط معاد روحانی

طبق این نظریه، معاد، صرف روحانی است. بسیاری از فیلسوفان که به تجرد روح اعتقاد دارند، از این دیدگاه دفاع می کنند. در نظر این گروه، روح انسان از آن رو که در دنیا با بدن مادی همراه می گردد تا با تدبیر آن، به پاره ای از اهداف خود دست یابد و به برخی

کمالات مطلوب خود که جز از این راه دست یافتنی نیست، نایل شود، پس از وصول به کمالات مطلوب خود، دیگر نیازی به بدن ندارد و در این حالت، مرگ رخ می دهد و نفس مجرد، برای همیشه کالبد مادی خود را ترک می کند و به عالم مجردات می پیوندد و تا ابد در آن جا باقی است.

در نظر این گروه، سعادت نفس انسانی در گرو آن است که قوه نظری و عملی آن به مرتبه ای از کمال رسد. کمال قوه عملی، با حصول ملکات اخلاقی فضیلت آمیز و پرهیز از هرگونه افراط و تفریط، حاصل می شود و کمال قوه نظری، با یافتن معرفت کامل به نظام عالم، از باری تعالی تا مراتب پایینتر هستی است. متکلمان، این قول را به فلاسفه نسبت می دهند. (۳)

ص: ۱۴۰

۱- ۱. ر.ک: سیوری حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۴۰۶-۴۰۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۷۸.

۲- ۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۱۶۵.

۳- ۳. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۷۸؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۹۷؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۵۸.

اشکالات متعددی بر معاد جسمانی شده است و مهمترین آنها، دو شبهه است که در ذیل به آن اشاره می شود:

۱. شبهه اول بر امتناع اعاده معدوم وارد شده است. خلاصه اشکال این است که معاد جسمانی، مستلزم اعاده معدوم است و اعاده معدوم، محال است؛ در نتیجه، معاد جسمانی، محال است.

توضیح این که پس از مرگ، جسم انسان نابود می گردد و جسمانی بودن معاد، مستلزم آن است که جسم نابود شده، بار دیگر ایجاد شود و این چیزی جز اعاده معدوم نیست. متکلمان اسلامی در پاسخ این شبهه، نظرات گوناگونی دارند:

الف) کسانی که مثل شیخ الطایفه، اعاده معدوم را ممکن می شمارند، در معرض چنین اشکالی قرار نمی گیرند؛ زیرا در نظر آنان، ایجاد دوباره همان وجود جسمانی نابود شده، امر ممکن است و خداوند نیز بر انجام همه ممکنات، توانا است؛ بنابراین، معاد

جسمانی، مستلزم هیچ امر محالی نیست.

ب) برخی از متکلمان که اعاده معدوم را ممتنع می دانند، معتقدند که اجزای اصلی بدن، پس از مرگ، باقی است و در آخرت، خداوند اجزای اصلی هر بدنی را گردآوری می کند و به ازای اجزای غیراصلی نابود شده، اجزای جدیدی را خلق می کند و شکلی

مشابه شکل دنیوی به آن می بخشد و نفس، مجدداً با آن ارتباط پیدا می کند. (۱)

ج) برخی از طرفداران تجرد نفس، چنین پاسخ داده اند که تشخیص و هویت انسان، به نفس اوست و نفس، بعد از مرگ، باقی است؛ بنابراین، می توان گفت که در روز رستاخیز، خداوند بدن دیگری را می آفریند و نفس انسان به آن تعلق می گیرد. (۲)

۲. شبهه دیگری که معروف به شبهه آکل و مأکول است، از میان دیگر شبهات، قدیمی ترین شبهه بر سر راه معاد جسمانی می باشد و چنین است که اگر انسانی غذای انسان دیگر بشود، اجزای مأکول، در بدن آکل، عود می کند یا در بدن مأکول؟ هر کدام

باشد، یکی از این دو گروه، ناقص محشور می شود و نیز اگر انسان مؤمن، غذای کافر

ص: ۱۴۱

۱- ۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۹۴ - ۹۵.

۲- ۲. همان، ص ۹۰-۹۱.

بشود، یا تعدیب مؤمن مطیع یا تنعیم کافر، لازم می آید.

در توضیح باید گفت که ممکن است به یکی از این دو طریق، انسانی غذای انسان دیگر شود:

۱. از طریق تغذیه مستقیم گوشت انسان؛ چنان که در میان جنگلهای انبوه آفریقا، قبایلی در گذشته (یا هم اکنون) وجود داشته اند که از گوشت انسان تغذیه می کرده اند.

۲. بدن انسان، پس از مرگ، تبدیل به خاک می شود و چیزی نمی گذرد که باد یا عوامل دیگر، خاک بدن او را در اطراف جهان منتشر و پراکنده می کند و در نتیجه، ریشه درخت و گیاه، آن را به خود جذب می کند و به صورت سبزی و میوه در می آورد و انسانی، از آن تغذیه می کند و جذب بدن او می گردد و یا حیوانی آن را می خورد و جذب بدن او می گردد و بعد گوشت آن، جزء بدن انسان می شود.

حال اگر همه انسانها؛ چه آنهایی که قسمتی از بدنشان از طریق تغذیه، جزء بدن انسانهای دیگر شده است و چه آنهایی که از آن تغذیه کرده اند، محشور گردند، یکی از این دو اشکال پیش می آید:

اول: یکی از آن دو گروه، ناقص محشور می گردد و به طور کامل عود نمی کند؛ زیرا اجزای مأکول، اگر در بدن آکل عود کند، بدن مؤکول، ناقص محشور می شود و اگر در بدن مؤکول عود کند، بدن آکل، ناقص عود می کند و اگر در بدن هر دو عود کند، لازمه اش

این است که شیء واحد، جزء دو بدن بشود و در عین حال که جزء این بدن است، جزء بدن دیگر نیز باشد و این، معقول نیست.

دوم: اگر انسان نخست، مؤمن باشد و انسانی که از بدن او تغذیه کرده، کافر باشد و یا بالعکس، مسئله ثواب و عقاب، با مشکل مواجه می شود؛ زیرا لازمه آن، یا تعدیب مؤمن و تنعیم کافر است و یا این که بخشی از بدن مؤمن، در دوزخ بسوزد و بخشی از بدن کافر،

در بهشت، متنعم باشد. (۱)

پاسخ:

این شبهه در کتابهای کلامی از گذشته مطرح بوده است و پاسخهای متعددی به آن

ص: ۱۴۲

داده اند که برخی را یادآور می شویم:

۱. یکی از دانشمندان اسلامی که به این شبهه پاسخ داده است، مرحوم شیخ الطایفه می باشد. خلاصه فرمایش ایشان چنین است: آن قسمت از اجزای بدن انسان که اعاده اش لازم است، جزء بدن کسی نمی شود و آن قسمت از اجزایی که جزء بدن کس

دیگر می شود، اعاده اش لازم نیست.

توضیح این که متکلمان اسلامی، انسان را مرکب از دو نوع اجزا می دانند:

الف) اجزای اصلی که حقیقت و واقعیت انسان به آن بستگی دارد و مقوم حیات انسان است که این قسم اجزا، به هیچ عنوان جزء بدن دیگری نمی شود و اگر هم تغذیه شود، بدون این که جزء بدن کسی گردد، از او دفع می شود و در روز رستاخیز، همین اجزای اصلی عود می کند.

ب) اجزای غیراصلی که جزء بدن دیگری می شود و در قیامت، عودش لازم نیست. (۱)

۲. شیء بودن شیئی، به صورت آن است و صورت شیء، اصلاً جزء بدن و غذای بدنی نمی شود؛ مثلاً صورت آب و نان، هرگز جزء بدن انسان نمی شود. صورتها در عالم دهر موجود است و نفس نیز که وحدت بخش صورت دنیایی و برزخی و اخروی است،

موجود می باشد. (۲)

بدن اخروی یا کیفیت معاد جسمانی

یکی از مسائل مهم معاد جسمانی، ماهیت بدن اخروی و ارتباط آن با بدن دنیوی است.

در این باره نیز می توان دیدگاههای مهم را به شرح زیر دسته بندی کرد:

۱. گروهی از متکلمان، از جمله شیخ الطایفه که بدن انسان را دارای اجزای اصلی و غیراصلی می دانند، معتقدند که پس از مرگ، اجزای اصلی بدن، نابود نمی شود و در آخرت، خداوند اجزای اصلی هر بدنی را گردآوری می کند و به ازای اجزای غیراصلی نابود شده، اجزای جدید را خلق می کند و هیأت‌هایی مشابه هیأت دنیوی به آن می بخشد و چون حقیقت بدن را اجزای اصلی تشکیل می دهد، اتحاد بدن دنیوی و اخروی در

ص: ۱۴۳

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۸۹.

۲-۲. حاج ملاهادی سبزواری، اسرارالحکم، ص ۳۴۵.

اجزای اصلی، برای یکی بودن این دو، کافی است. (۱)

۲. گروه دیگری از متکلمان می گویند: بدن انسان پس از مرگ، نابود می شود، ولی خداوند در سرای آخرت، بدن نابود شده را بار دیگر ایجاد می کند. این دیدگاه، بر جواز اعاده معدوم استوار است. طبق این نظریه، بدن اخروی، عین بدن دنیوی است. (۲)

۳. گروه دیگری بر این باورند که اعاده همان بدن دنیوی در آخرت، ضرورتی ندارد، بلکه خداوند، بدنهای جدیدی را به شکل بدن دنیوی افراد، می آفریند و روح هر شخصی را به بدن مشابه با بدن دنیوی اش باز می گرداند. از آن جا که تشخیص هر انسانی به نفس اوست، تغایر بدن دنیوی و اخروی، خدشه ای به تشخیص افراد وارد نمی کند. (۳)

حقیقت روح در نظر متکلمان

با نگاهی به تاریخ اندیشه های فلسفی و کلامی، روشن می شود که از دیرباز، آرای بسیار گوناگونی درباره حقیقت روح (یا نفس) آدمی وجود داشته است که بررسی همه آنها از حوصله بحث ما خارج است. در این میان، آنچه در بین متکلمان اسلامی به صورت

جدی مطرح بوده و دارای طرفداران زیادی است، سه رأی ذیل است:

.. شیخ الطایفه و عده کثیری از متکلمان، روح انسان را جوهری جسمانی می دانند، اما ماهیت آن با جسم که بدن از آن ساخته شده است، فرق دارد. نفس، جسمی لطیف و نورانی است که درون بدن جریان دارد؛ آن چنان که آتش در درون ذغال جاری است و جدا شدن آن از بدن، سبب مرگ می شود.

مرحوم شیخ الطایفه میان روح و نفس، فرق گذاشته است و آنها را دو چیز می داند و در ذیل آیه «أن تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله...» (۴) می گوید: فرق میان روح و نفس، آن است که نفس از نفاسه (۵) و روح از ریح، نفوس حیوانی خود آن (و ذات آن)

ص: ۱۴۴

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۸۹. ایشان این بحث را با عنوان کیفیت اعاده اجسام، مطرح نموده است.

۲- ۲. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۳۳.

۳- ۳. عبد الرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۵۳.

۴- ۴. زمر / ۵۶.

۵- ۵. نفس در لغت به معنای مرغوب و محبوب است «فس الشیء، بالضم، نفاسته، فهو نفیس و نافس: رفع و صار مرغوب فیه» (لسان العرب، ج ۶، ص ۲۳۸)

است و غیر از روح است. روح عبارت است از جسم رقیق؛ مانند ریح و باد. (۱)

در جای دیگری در ذیل آیه «قل الروح من أمر ربی» (۲) می گوید: «الروح جسم رقیق علی بنیه الحیوان فی کل جزء منه حیات» (۳) و در جای دیگری در ذیل آیه «ولاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا...» (۴) می فرماید: روح مأخوذ از ریح، جسم رقیق هوایی است. (۵)

۲. بدن انسان، اجزای اصلی ای دارد که از آغاز تا پایان، بدون هیچ گونه تغییری باقی می ماند و نفس انسان، چیزی جز همین اجزای اصلی نیست. (۶)

۳. نفس، جوهری مجرد و غیرجسمانی است و از خواص ماده؛ مانند مکان، زمان، جرم و ... منه است. برخی از متکلمان شیعه؛ مثل خواجه نصیر (۷) و ... و برخی از متکلمان اشعری؛ مانند فخر رازی (۸) و غزالی و عموم فیلسوفان اسلامی، همین رأی را پذیرفته اند. (۹)

ممکن است گفته شود که روح و نفس، گرچه از نظر لغت، دو معنی و مفهوم دارد، چنان که مرحوم شیخ الطایفه به آن اشاره فرموده، ولی حقیقتاً یکی است و فرق آنها به ملاحظه حالات است؛ مادامی که مشغول به تدبیر بدن و مربی اوست، نفس نامیده

می شود و چون تعلق او از بدن بریده شود، روح نامیده می شود. و نیز تعبیر به نفس، از این جهت است که خود واقعی انسان، همان روح اوست.

آیا نفس، بعد از موت، باقی است

محققان اسلامی؛ از جمله شیخ الطایفه بر این باورند که نفس انسان، بعد از موت، باقی است. شیخ الطایفه در ذیل آیه شریفه «ولاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء

ص: ۱۴۵

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۳۸.

۲- ۲. اسراء / ۸۵ □

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۵۱۵.

۴- ۴. آل عمران / ۱۶۹.

۵- ۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷

۶- ۶. سیوری حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، ص ۱۳۸۸

۷- ۷. علامه حلی، کشف المراد، مقصد دوم، مسئله چهارم، فصل پنجم، ص ۱۹۵.

۸- ۸. فخر رازی، المطالب العالیه فی علم الالهی، ج ۷، ص ۵۷.

٩-٩. ابن سينا، الاشارات و التنيهاات (شرح اشارات خواجه نصير)، ج ٢، ص ٣٦٨؛ صدرالدين شيرازى، الحكمة المتعاليه، ج ٨، ص ٢٦٠-٣٠٣

عند ربهم یرزقون...» (۱) می فرماید: این آیه بر این تصریح دارد که شهدا بعد از قتل و شهادت، زنده اند. (۲)

احمد خواجهکی شیرازی می فرماید: به اتفاق همه محققان امامیه، اشاعره، حکما و صوفیه، موت بر نفس آدمی واقع نمی شود و نفس، باقی است؛ چه مجرد باشد و چه مادی. (۳)

عذاب قبر

یکی از مسائل معاد که مربوط به برزخ می باشد عذاب قبر است. عموم علمای اسلامی بر وقوع آن اتفاق نظر دارند و شیخ الطایفه نیز دلیل این مسئله را تنها اجماع معرفی می کند و ظواهر آیات را برای اثبات این مطلب، کافی نمی داند. (۴)

برخی از متکلمان به دلیل دیگری استدلال نموده اند و استدلال آنها از دو مقدمه تشکیل می شود:

الف) عذاب قبر، امر ممکن الوقوعی است.

ب) شماری از آیات و روایات، بر وقوع آن دلالت دارد. (۵)

گرچه علمای اسلامی، نوع بر این مسئله اتفاق نظر دارند، ولی در این میان، چند رأی مخالف نیز اظهار شده است که برخی از این دیدگاهها به شرح زیر است:

۱. بعضی می گویند: عذاب قبر، محال است و امر محال، از خداوند صادر نمی شود.

بعضی دیگر معتقدند که عذاب قبر، قبیح است و کار قبیح، از خداوند صادر نمی شود.

دسته سوم می گویند: در قبر تنگ و تاریک، عذابی: قابل تحقق نیست..

شیخ الطایفه در پاسخ دسته اول و دوم می فرماید: اجماع بر این مسئله و وقوع آن، کاشف از امکان و حسن آن است و در پاسخ دسته سوم می فرماید: اولاً، ملائکه عذاب،

ص: ۱۴۶

۱-۱. «مبادا تو گمان کنی که اینها مردگانند، بلکه زنده و مرزوقند و الآن به آنچه خداوند به آنها داده است، شادمانند و منتظر و مستبشر بشارتهایی هستند از ناحیه کسانی که هنوز به آنها ملحق نشده اند.» (آل عمران / ۱۶۹-۱۷۰)

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۵.

۳-۳. احمد خواجهکی شیرازی، النظامیه فی مذهب الإمامیه، ص ۱۶۴.

۴-۴. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۶۲؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۱۹.

۵-۵. علامه حلی، کشف المراد، مقصد ششم، مسئله چهاردهم، ص ۴۵۲.

نیاز به مکان وسیع ندارند، ثانیه، خداوند، قادر است در وقت عذاب، قبر را وسیع کند. (۱)

۲. صالحی از معتزله و طایفه ای از کر امه، عذاب قبر را قبول دارند، اما معتقدند که انسان در آن جا فاقد حیات است.

به اعتقاد صاحب مواقف، این رأی، نامعقول است؛ زیرا عذاب موجود فاقد حیات و احساس، قابل تصور نیست. (۲)

بازگشت چه کسانی لازم است؟

شیخ الطایفه بعد از اثبات این که جواهر، فانی می شود و فنا به معنای نیستی و عدم است، تصریح می کند که اعاده اجسام و جواهر، صحیح است و بعد از این بحث، این پرسش مطرح می شود که اعاده چه کسانی واجب و ضروری است؟

مرحوم شیخ می فرماید: بازگشت هر کسی که دارای حقی باشد و در دنیا به حق خود نرسد، واجب است؛ تا به حق برسد.

توضیح این که مستحقان، سه دسته اند:

.. مستحق ثواب: بازگشت این گروه، در هر صورت، لازم است؛ زیرا ثواب باید پیراسته از ناخالصی باشد و این در دنیا امکان ندارد. پس باید به عالم دیگر برگردد تا به ثواب خود برسد.

۲. مستحق عوض (۳): این گروه، اگر در دنیا به حق خود رسیده باشند، اعاده آنان واجب نیست، والا- لازم است اعاده شوند. (۴)

۳. مستحق عقاب: این مسئله، از دو دیدگاه قابل بررسی است:

الف) از دیدگاه عقل.

ب) از دیدگاه شرع

ص: ۱۴۷

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۰.

۲-۲. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۱۷-۳۱۸.

۳-۳. فرق ثواب و عوض در این است که ثواب، با تکریم و تعظیم همراه است، ولی عوض، از تکریم و بزرگداشت، خالی است. (شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۴۹ و ۲۵۰)

۴-۴. همان، ص ۱۸۸.

اما از نظر عقل، شیخ الطایفه می فرماید: بازگشت مستحق عقاب، از نظر عقلی، لازم نیست؛ زیرا برداشتن عقاب از کسی که استحقاق آن را دارد، کاری پسندیده است. بنابراین، بازگشت او لازم نیست. (۱)

اما از نظر سمع و شرع، مستحقان عقاب، دو دسته اند:

دسته اول: کسانی که عقاب آنها دائمی است؛ این گروه، بر می گردند و به عقوبت می رسند.

دسته دوم: کسانی که عقاب آنها منقطع است؛ بازگشت این گروه نیز لازم است؛ زیرا یا آنها بر می گردند و پس از عقوبت، به ثواب دائمی می رسند و یا مورد عفو واقع می شوند. در هر دو صورت، بازگشت لازم است؛ منتهی لزوم بازگشت، برای عقاب نیست، بلکه برای رسیدن به ثواب است. (۲)

بازگشت اطفال و دیوانگان، از نظر عقل، لازم نیست، اما دلیل سمعی، بیانگر لزوم بازگشت آنهاست. (۳)

محاسبه اعمال یا محکمه عدل الهی

رسیدگی به اعمال انسانها در دادگاه عدل الهی، یکی از مهمترین مسائل معاد است.

شیخ الطایفه دلیل این مسئله را آیات قرآن و اجماع امت معرفی می کند (۴) و از آیات قرآنی تنها به این آیه اشاره می کند: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا و إن كان مثقال حبه من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين» (۵)

آیه مذکور، به حساب و جزای دقیق قیامت اشاره می کند و می فرماید: ما ترازوی عدل را در روز قیامت نصب می کنیم، به هیچ کس در آن جا کمترین ستم نمی شود، بلکه اگر به مقدار سنگینی دانه خردل، کار نیک و بدی باشد، ما آن را حاضر می سازیم، همین

قدر بس که ما حسابگر اعمال بندگان هستیم. (۶)

ص: ۱۴۸

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۸۸.

۲-۲. همان، ص ۱۸۸.

۳-۳. همان، ص ۱۸۹.

۴-۴. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۱؛ تمهید الاصول، ص ۲۸۷.

۵-۵. انبیاء / ۴۷.

۶-۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۲۵۳.

ممکن است این پرسش مطرح شود که با این که خداوند بر تمام اعمال انسانها آگاه است، سؤال و محاسبه، چه مفهومی دارد؟
شیخ الطایفه در پاسخ این پرسش می فرماید: در این محاسبه، اسرار و اغراضی نهفته است که از آن می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. آشکار شدن تفاوت بهشتیان و دوزخیان.
۲. تشخیص افراد گوناگون از یکدیگر.
۳. ایجاد سرور بیشتر برای اهل ثواب.
۴. دانستن این مطلب، باعث می شود که انسان در دنیا نسبت به اعمال و رفتار خود دقت نماید. (۱)

تراوی سنجش اعمال در قیامت

آیه ۴۷ از سوره انبیاء، ناظر به مسئله «میزان» و تراوی سنجش اعمال نیز هست. می فرماید: «و نضع الموازين...»؛ ما تراوی عدل را در روز قیامت نصب می کنیم، لذا به هیچ کس، کمترین ظلمی نمی شود. حال این بحث مطرح می شود که مراد از «میزان» چیست؟

شیخ الطایفه به سه تفسیر در معنای «میزان» اشاره می کند:

۱. میزان عبارت است از عدل و برابری و تقسیم درست.
 ۲. میزان، تراوی است دارای دو کفه؛ گر چه اعمال دارای وزن نیست؛ ولی نامه هایی که اعمال در آنها نوشته می شود، موزون است.
 ۳. میزان، تراوی است دارای دو کفه که نور در یک کفه و ظلمت در کفهای دیگر قرار می گیرد و هر کدام از این دو کفه سنگینی نماید، مقدار استحقاق عمل، نمایان می شود. (۲)
- شیخ الطایفه در تفسیر تبیان، هیچ یک از این سه تفسیر را بر دیگری ترجیح نمی دهد، اما در تمهید الاصول، تفسیر اول را بر می گزیند و آن را مناسب با فصاحت کلام می داند. (۳)

ص: ۱۴۹

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۱؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۷.

۲- ۲. همان، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ التبیان، ج ۷، ص ۲۵۳-۲۵۴.

۳- ۳. همان.

صراط» یکی از مسائل مربوط به قیامت است و متکلمان و مفسران اسلامی، نسبت به این که حقیقت آن چیست، تفسیرهای گوناگونی نموده اند.

شیخ الطایفه دو تفسیر را در این زمینه بیان می کند:

۱. صراط، راهی است که بهشتیان و دوزخیان از آن عبور می کنند. این راه برای اهل بهشت، عریض و وسیع است و عبور از آن آسان، اما برای اهل جهنم، باریک و عبور از آن، مشکل است.

۲. مراد از «صراط»، براهین و ادله هایی است که بین اهل بهشت و دوزخ، جدایی می افکند و آنان را از یکدیگر ممتاز می سازد. (۱)

شیخ طوسی دلیل بر این مسئله را آیات و روایات و اجماع معرفی می کند. (۲)

دوام ثواب و عقاب

دوام ثواب (۳) و عقاب (۴)

این که آیا ثواب و عقاب، دائمی است یا نه، یکی از مسائلی است که در باب معاد مطرح می شود. شیخ الطایفه این مسئله را از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داده است:

۱. عقل

۲. نقل.

از نظر ایشان، عقل در این زمینه، حکم خاصی ندارد. عقل، هم دوام و هم انقطاع پاداش و کیفر را جایز می داند. (۵)

اما ادله نقلی، بیانگر جاودانگی پاداش و کیفر است.

ایشان دو نوع دلیل برای اثبات این مطلب بیان می کند:

۱. اجماع: دانشمندان اسلامی نسبت به دوام ثواب و عقاب، اتفاق دارند. (۶)

۲. آیات: در قرآن مجید، آیات متعددی به چشم می خورد که بیانگر همیشگی بودن

- ۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۸.
- ۲-۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۹۹.
- ۳-۳. ثواب، عبارت است از سود و منفعتی که همراه تعظیم و تکریم، نصیب مستحق آن می گردد. (شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۴۹)
- ۴-۴. عقاب، عبارت است از ضرر و زیانی که به همراه توهین و کوچک شمردن، به مستحق آن می رسد. همان، ص ۲۵۰
- ۵-۵. همان، ص ۲۵۲.
- ۶-۶. همان.

ثواب و عقاب است که تنها به دو آیه اشاره می کنیم

۱. «إن الذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين في نار جهنم خالدین فیها»؛ (۱) کسانی از اهل کتاب که به آیین جدید کافر شدند، در آتش دوزخند، جاودانه در آن می مانند.

شیخ الطایفه می فرماید: کلمه «خالدین» به معنای جاودانگی و همیشگی است. (۲)

۲. «إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات أولئك هم خیر البریه جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجری من تحتها الأنهار خالدین فیها أبدا»؛ (۳) کسانی که ایمان آورده اند و اعمال صالح انجام داده اند، آنها بهترین مخلوقات خدا هستند، پاداش آنها نزد پروردگارشان، باغهای بهشت جاویدان است که نهرها از زیر درختانش پیوسته جاری است، در حالی که همیشه در آن می مانند. (۴)

بعضی از متکلمان، برای اثبات جاودانگی ثواب و عقاب، به دلیل عقلی تمشک نموده اند. به این بیان که ثواب و عقاب، مانند مدح و ذم است. علت استحقاق ثواب با مدح، یکی است؛ چنان که علت استحقاق عقاب و ذم، با هم تفاوتی ندارد. بنابراین، همان طور که مدح و ذم، عقلا دائمی است، ثواب و عقاب نیز چنین است. هر چیزی که موجب زوال مدح و ذم بشود، زوال ثواب و عقاب را نیز ایجاب می کند. (۵)

شیخ الطایفه در پاسخ این استدلال، می فرماید: قیاس ثواب و عقاب، به مدح و ذم، درست نیست؛ زیرا علت وجود ثواب و عقاب، با مدح و ذم، یکی نیست؛ چون خداوند با انجام کاری که در خورشانش است، سزاوار مدح هست، ولی شایسته پاداش و ثواب نمی باشد. (۶)

چه معصیتی موجب عقاب همیشگی میشود؟

بعد از اثبات دوام ثواب و عقاب، این پرسش مطرح می شود که چه گناهی باعث عذاب دائم می شود و عقاب چه کسانی همیشگی است.

شیخ الطایفه در پاسخ این پرسش می فرماید: گناهان، دو نوع است: ۱. کفر؛ ۲. غیر

ص: ۱۵۱

۱-۱. بینه / ۶

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۳۹۰

۳-۳. بینه / ۷-۸

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۳۹۱-۱۳۹۰

۵-۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۵۲

کفر. نسبت به کفر، اجماع و اتفاق است که باعث عذاب همیشگی می شود و کافر در عذاب جاودان به سر می برد، اما نسبت به معاصی غیر کفر، دلیلی نداریم که موجب عقاب دائمی باشد، بلکه دلیل بر خلاف آن داریم.

انقطاع تکلیف در آخرت

این که آیا در آخرت، تکلیف هست یا نه، یکی از مباحثی است که در باب معاد، قابل طرح می باشد. متکلمان اسلامی، نوع بر این باورند که در قیامت، تکلیف منقطع می گردد.

شیخ الطایفه برای اثبات این مطلب، به دو دلیل استدلال نموده است:

۱. اگر تکلیف انسان در آخرت، صحیح باشد، وقوع توبه نیز از او جایز است و حال آن که اجماع بر خلاف آن است. (۱)
۲. غرض از تکلیف، رسیدن به ثواب در جهان آخرت است. با وجود تکلیف، این غرض، قابل حصول نیست؛ زیرا تکلیف، با ثواب، قابل جمع نیست؛ چون از شأن ثواب، این است که خالص و خالی از مشقت باشد و حال آن که تکلیف، خالی از مشقت نیست. (۲)

ص: ۱۵۲

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۲.

۲- ۲. همان، ص ۱۲۵.

شفاعت، موضوع مهمی در اندیشه اسلامی است که زوایای گوناگون آن در تاریخ تفکر اسلام مطرح شده است؛ به ویژه مفسران و متکلمان، این مسئله را به تفصیل مورد بحث و تحقیق قرار داده اند. مفسران در آیاتی که به امر شفاعت اشاره دارد، به بحث از آن

پرداخته اند و متکلمان، از آن رو که مسئله را مربوط به بحث معاد و مسئله ای کلامی دانسته اند، از آن به تفصیل سخن به میان آورده اند.

کسانی چون: شیخ مفید (۴۱۳.هـ) (۱)، شیخ طوسی (۴۶۰.هـ) (۲)، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲.هـ) (۳)، علامه حلی (۷۲۶.هـ) (۴) و... از متکلمان شیعی و قاضی عبدالجبار معتزلی (۵)، عبدالرحمن ایجی (۷۵۶.هـ) (۶)، سعدالدین تفتازانی (۷) و... از متکلمان اهل سنت،

ص: ۱۵۳

-
- ۱-۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰۲.
 - ۲-۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۶.
 - ۳-۳. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح تجرید، ص ۴۴۳.
 - ۴-۴. علامه حلی، مناہج الیقین، ص ۵۲۶.
 - ۵-۵. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۶۸۷.
 - ۶-۶. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ص ۳۱۲.
 - ۷-۷. تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۱۵۶.

بحث شفاعت را در آثار کلامی خود مطرح نموده و به ابعاد گوناگون آن پرداخته اند.

دانشوران بزرگ اسلامی در اصل شفاعت، اتفاق نظر دارند. با این وجود، پرسشهای عمده ذیل در این مسئله قابل طرح و تحقیق است:

حقیقت شفاعت چیست؟

آیا شفاعت دفع ضرر است یا جلب منفعت؟

شفاعت، تنها از آن خداوند است یا دیگران نیز می توانند شفاعت کنند؟

چه کسانی مورد شفاعت قرار می گیرند و شرایط آن چیست؟

نوشتار حاضر، تحقیقی است درباره مسائل یادشده و تبیین دیدگاه شیخ طوسی در عمده ترین مسائل بحث شفاعت.

شفاعت در لغت و اصطلاح

شفاعت در اصل به معنای ضمیمه کردن یا نزدیک نمودن دو چیز به یکدیگر آمده است؛ چنان که قرآن کریم می فرماید: «من یشفع شفاعة حته یکن له نصیب منها»^(۱)؛ یعنی: کسی که شفاعت (تشویق و کمک به کار نیکی کند، نصیبی از آن برای او خواهد بود.

بنابراین، کلمه «شفاعت» از ریشه «شفع» به معنای جفت و «ضم الشيء إلى مثله» گرفته شده است و سپس به ضمیمه شدن فرد قویتر و برتر برای کمک به فرد ضعیفتر اطلاق می گردد. نقطه مقابل «شفع»، «وتر» به معنای تک و تنهاست.

شفاعت یعنی کمک و یاری کردن؛ «شافع أی معین».

به معنای جفت؛ «ناقه شفوع: تجمع بین محلبین»؛ یعنی: ماده شتری که موقع شیر دادن در یک دوشیدن، به اندازه دوبار دوشیدن شیر می دهد. «شاه شافع أی معها ولدها»؛ یعنی: گوسفند حامله ای که بره ای به دنبال دارد.^(۲)

به معنای انضمام فردی به فرد دیگر برای نفع رساندن به او نیز آمده است؛ «شفعت الركعة»، «جعلتها ثنتين»؛ یعنی: جفتش کردم.^(۳)

ص: ۱۵۴

۱- ۱. نساء / ۸۵.

۲- ۲. زمخشری، اساس البلاغه، ج ۱، ص ۴۹۷؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۱۱، باب العین.

۳- ۳. مقرئ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲-۱.

به معنای خواهش کردن، شفاعت خواستن، زیاده کردن چیزی به چیزی نیز آمده است؛ «عین شافعه ای تنظر نظیرین لضعف بصره»؛ یعنی چشمی که به خاطر ضعف دیدش یکی را دو می بیند. (۱)

به معنای درخواست عفو از گناهان و جرمهای دنیوی و اخروی نیز آمده است (۲)؛ «و هی السؤال فی التجاوز عن الذنوب و الجرائم فیما يتعلق بأمور الدنيا و الآخرة».

به معنای زیادی؛ «فتشفعه، ای تزیده»؛ یعنی: تک بود، زیادش کرد، چیزی به او ضمیمه کرد. (۳)

به معنای دعا؛ «من ذا الذی یشفع عنده إلا یأذنه» (۴)؛ یعنی: کیست که نزد او، جز به فرمان او شفاعت کند؟ شفاعت در این آیه شریفه به معنای دعا آمده است. (۵)

به معنای کمک؛ «و إنه لیشفع علی بالعداوه ای یعین علی». و قوله تعالی: «من یشفع شفاعه حسنه» (۶)، ای من یزد عملا- إلى عمل؛ به معنای افزودن عمل به عمل دیگر. «و لاتنفعها الشفاعه» (۷)؛ «نفی للشافع، ای ما لها شافع فتنفعها شفاعته» (۸)؛ یعنی: شفاعت کننده ای نیست تا شفاعتش اثر داشته باشد، نه این که شفاعتش هست، ولی اثر ندارد؛ زیرا معنی ندارد که شفاعت باشد، ولی اثر نداشته باشد.

شفاعت به معنای پیوستن به غیر، برای یاری خواستن و درخواست یاری نمودن نیز آمده است و غالب این پیوستنها و درخواستها، از کسی است که از نظر رتبه و مقام، از شخص درخواست کننده، بالاتر باشد. شفاعتی که در روز قیامت مطرح است، به همین

معنی می باشد (درخواست پایین تر از بالاتر)...

قرآن کریم می فرماید: «یومئذ لاتنفع الشفاعه إلا من أذن له الرحمن» (۹)؛ یعنی: در آن روز، شفاعت هیچ کس سودی نمی بخشند، جز کسی که خداوند رحمان به او اجازه داده باشد. در این آیه شریفه، شفاعت شخصی مطرح است که از طرف خداوند، مأذون و

ص: ۱۵۵

۱-۱. زبیدی، تاج العروس، ج ۱۱، باب العین؛ سیاح احمد، فرهنگ جامع نوین، ج ۲، ص ۷۴۱.

۲-۲. ابراهیم انیس، المعجم الوسیط، ج ۲-۱، ص ۴۸۷؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۵۳.

۳-۳. ابن منظور، لسان العرب، باب العین، دستور العلماء، ج ۲، ص ۲۱۹.

۴-۴. بقره / ۲۵۴.

۵-۵. ازهری، تهذیب اللغه، باب العین.

۶-۶. نساء / ۸۵.

۷-۷. بقره / ۱۲۴.

۸-۸. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۳. ۹. طه / ۱۰۹.

-۹

دارای برتری ویژه ای باشد. (۱)

در آیه دیگری می فرماید: «لا یملکون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً» (۲)؛ یعنی: آنان هرگز مالک شفاعت نیستند، مگر کسی که نزد خداوند رحمان، عهد و پیمانی دارد. پر واضح است که این آیه نیز دلالت بر برتری ویژه ای در شخص شفاعت کننده دارد و آن، عهد و پیمان داشتن او با خداوند است.

«شفع الوتر من العدد شفعا: صیره زوجا»؛ یعنی: عدد تک و فرد را زوج کرد.

قیل: الوتر هو الله و الشفع خلقه؛ یعنی: مراد از وتر (تک)، «خداوند» و مراد از شفع (جفت)، «خلق» خداست. (۳)

الشفیع صاحب الشفاعة: قال تعالی: «و من یشفع شفاعة حسنه یکن له نصیب منها» (۴)

قیل معناه من یصلح بین اثنین یکن له جزء منها؛ یعنی: کسی که بین دو نفر اصلاح کند، در صواب آن شریک است. «و من یشفع شفاعة سیئه یکن له کفل منها». ای یشعی بالنمیمه مثلاً یکن له إثم منها؛ یعنی: کسی که سخن چینی کند و موجب به هم زدن دوستی دو نفر گردد، در گناهش نیز شریک خواهد بود.

از برخی ابوعلی نقل شده است که مراد از «شفاعة حسنه»، دعا برای مؤمنان است و مراد از «شفاعة سیئه»، نفرین بر مؤمنان می باشد. (۵)

معنای شفاعت در عرف و شرع

شفاعت در عرف و شرع، به دو معنای متفاوت اطلاق می شود:

الف) در عرف عامه مردم، شفاعت به این معنی است که شخص شفیع از موقعیت و شخصیت و نفوذ خود استفاده می کند و نظر شخص صاحب قدرتی را درباره مجازات زبردستان خود عوض می کند؛ گاهی با استفاده از نفوذ خود یا وحشتی که از نفوذ او دارند و گاهی نیز با پیش کشیدن مسائل عاطفی و تحت تأثیر قرار دادن عواطف شخصی و زمانی نیز با تغییر دادن مبنای فکری او درباره گناه مجرم و استحقاق او و....

ص: ۱۵۶

۱-۱. راغب اصفهانی، المفردات، ماده شفع.

۲-۲. مریم / ۸۷.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۱۳.

۴-۴. نساء / ۸۵.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۲۷۶.

به طور خلاصه، از این منظر، شفاعت، هیچ نوع دگرگونی در روحيات و فکر مجرم یا متهم ایجاد نمی کند، بلکه تمام تأثیرها و دگرگونیها، مربوط به شخصی است که شفاعت نزد او می شود.

ب) مفهوم دیگر شفاعت، بر محور دگرگونی و تغییر موضع در «شفاعت شونده» دور می زند؛ یعنی شفاعت شونده، موجباتی را فراهم می سازد که در وضعیت مطلوبی، شایسته و مستحق بخشودگی می گردد.

همان طور که خواهیم دید، ایمان به این نوع از «شفاعت»، در واقع یک مکتب عالی تربیت و وسیله اصلاح افراد گناهکار و آلوده و موجب بیداری و آگاهی است و شفاعت در منطق اسلام، از نوع اخیر است و ایرادهایی هم که گرفته می شود، مربوط به شفاعت به معنای اول است.^(۱)

برخی درباره آیه شریفه «لاتنفع الشفاعه»^(۲) و «لاتنفعها الشفاعه»^(۳) بر این باورند که چگونه می شود شفاعت بشوند، ولی شفاعت درباره آنان تأثیر و نفعی نداشته باشد؟

آنچه از مسئله شفاعت انتظار می رود، آن است که شفاعت شونده، مورد عنایت واقع شود و معنی ندارد که بگوییم شفاعت شده، ولی اثر نداشته است!

مرحوم شیخ طوسی به این پرسش پاسخ می دهد و می فرماید: نخست آن که چنین آیاتی، مربوط به کار است. دوم این که مراد از «لاتنفع الشفاعه» این است که اصلاً شفاعتی در کار نبوده تا نفعی داشته باشد یا نداشته باشد؛ مانند شاعر که می گوید: «علی

الحب لایهتدی بمناره» مراد، این است که مناری نیست تا هدایت کننده باشد، نه این که منار هست، ولی هدایت کننده نیست! زیرا هر جا منار باشد، لامحاله، هدایت هم هست.

لذا مرحوم شیخ در ادامه می فرماید: هر جا شفاعت باشد؛ چه از نبی مکرم اسلام و چه از غیر نبی از اولیای خدا، قطعاً اثر خواهد داشت. این مطلب را مخالفان هم قبول دارند. اصلاً معنی ندارد که شفاعت تحقق پیدا کند، ولی اثر نداشته باشد.^(۴)

ص: ۱۵۷

۱- ۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲- ۲. طه / ۱۰۹.

۳- ۳. بقره / ۱۲۴.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۴۴. إن الشفاعه إذا حصلت من النبی (صلی الله علیه و آله وسلم) و غیره فإنها تنفع لامحاله.

با توجه به آنچه گذشت، معلوم می شود که معنای اجمالی شفاعت را همه می دانند؛ زیرا همه در اجتماعی زندگی می کنند که اساس آن بر تعاون و همکاری استوار است.

همانطور که قبلاً اشاره شد، معنای شفاعت، آن است که شخصی با متوسل شدن به شفیع، نیروی خودش را تقویت و توان خود را با توان شفیع، جمع کند؛ در نتیجه، آن را دو چندان نموده، به آن چه می خواهد، نائل می شود. بنابراین، شفاعت، یکی از اموری است که ما آن را برای رسیدن به مقصود به کار می بریم و از آن کمک می گیریم که اگر موارد استعمال آن را برشماریم، خواهیم دید که به طور کلی در یکی از دو مورد ذیل استفاده می شود:

الف) درباره جلب منفعت و خیر.

ب) درباره دفع ضرر و شر؛ البته نه هر نفع و ضرری. (۱)

مرحوم علامه طباطبایی درباره معنای اصطلاحی شفاعت از نگاه شرع، چنین می فرماید:

معنای شرعی شفاعت، واسطه شدن در رساندن نفع یا دفع ضرر از کسی به عنوان حکومت است، نه به عنوان مبارزه و تضاد. البته غرض از حکومت، این است که موضوعی را از مورد حکمی خارج ساخته، داخل در حکم دیگری کند، به طوری که حکم اول، شامل آن نشود، نه این که حکم شامل آن بشود، ولی به وسیله ایجاد ضد، آن را از کار اندازد. (۲)

به نظر می رسد که مراد مرحوم علامه آن است که با شفاعت، حکم قبلی لغو می شود و حکم دیگری صادر خواهد شد، نه آن که حکم قبلی باقی است و به وسیله ضد آن، عمل نمی گردد.

در عرف، شفاعت به معنای واسطه شدن برای دفع ضرر از کسی یا رساندن منفعتی به اوست و به عبارت واضحتر این که شخص شفیع، نظر شخص صاحب قدرتی را

ص: ۱۵۸

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، ص ۲۳۸.

۲- ۲. همان، ص ۲۱۱.

درباره زیردستانش عوض کند؛ چه با استفاده از نفوذ و یا با ایجاد وحشت در او. (۱)

فرق شفاعت در اصطلاح عرف و شرع

شفاعت در اصطلاح عرف که همان شفاعت در دنیا باشد، لازم نیست از طرف فرمانروا و شخصی که نزد او شفاعت شده (مشفوع عنده) مجاز باشد، ولی در قیامت، اذن خداوند، شرط قطعی شفاعت است.

گناهکاران در دنیا به هر وضعی که باشند، ممکن است از شفاعت شفاعت بهره مند گردند و از کیفر نجات یابند، ولی شفاعت در قیامت، شرایطی دارد که با کسب آن شرایط، تحقق می پذیرد.

در شفاعت شرعی، شفیع تحت تأثیر مقام ربوبی قرار می گیرد، ولی در شفاعتهای باطل (دنیوی)، صاحب قدرت تحت تأثیر سخنان شفیع قرار گرفته و خود شفیع، تحت تأثیر مجرم قرار می گیرد. (۲)

آنچه که از کلام مرحوم علامه و دیگران استفاده شد، این است که شفاعت، گاهی برای دفع ضرر و گاهی برای جلب منفعت می باشد، ولی مرحوم شیخ می فرماید: حقیقت شفاعت، از بین بردن ضرری است که شخص، مستحق آن است، نه جلب منفعت. (۳)

شفاعت در آیات و روایات

شفاعت از چند منظر در آیات و روایات، قابل بحث و بررسی می باشد:

الف) آیات و روایاتی که بر اصل وجود شفاعت دلالت دارد.

ب) آیاتی که ظاهراً دلالت بر نفی شفاعت دارد.

ج) آیاتی که شفاعت را مختص خداوند می داند و از غیر او نفی می کند.

د) آیاتی که در آنها شرایط خاصی برای شفاعت ذکر شده است.

ص: ۱۵۹

۱- ۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲- ۲. فلسفی، گفتار فلسفی (آیه الکرسی)، ص ۲۳۴؛ جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۸، ص ۱۱۶.

۳- ۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۶. «وإنها (شفاعه) حقیقه فی إسقاط المضار دون زیاده المنافع.»

الف) آیات

۱. «و لسوف يعطيك ربك فترضى» (۱)

مرحوم علامه طباطبایی در المیزان درباره این آیه شریفه، در قسمت بحث روایی چنین می گوید:

... پیامبر اکرم فرموده است: «أشفع لأمتی حتی ینادینی ربی أرضیت یا محمد؟»؛ آنقدر از امتم شفاعت خواهم کرد، تا خداوند بگوید: ای محمد! آیا راضی شدی؟ پس بگویم: آری ای پروردگار من، راضی شدم. (۲)

در ادامه روایت، راوی می گوید، مردم عراق می گویند: امیدوارکننده ترین آیه در قرآن، این آیه است: «قل یا عبادى الذین أسرفوا علی أنفسهم لا تقنطوا من رحمہ الله إن الله یغفر الذنوب جمیعاً...» (۳)

ما هم همین را می گوئیم، و لکن امام عال فرمود: ولی همه ما اهل البیت می گوئیم: امیدوارکننده ترین آیه در قرآن کریم، آیه: «و لسوف يعطیک ربک فترضى» است که درباره شفاعت رسول خدا برای امتش نازل شده است. (۴)

در تفسیر نمونه در ذیل آیه شریفه، همین روایت و روایات دیگری نقل شده است که مراد از این آیه، شفاعت است؛ یعنی پیامبر مکرم اسلام و آنقدر شفاعت می کند، تا خودش به این امر راضی شود.

۲. «عسی أن یبعثک ربک مقام محمودا» (۵)

مراد از «مقاما محمودا»، شفاعت است. در این آیه، محمود بودن مقام پیامبر را مطلق آورده و هیچ قیدی به آن نزده است و این خود می فهماند که مقام محمود، مقامی است که هر کسی آن را می پسندد و معلوم است که همه، وقتی مقامی را حمد می کنند که آن را پسندند و همه کس از آن سود برد و به همین علت، آن را به مقامی که همه خلایق،

ص: ۱۶۰

۱- ۱. الضحی / ۵.

۲- ۲. طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۳۱۲.

۳- ۳. زمر/ ۵۳.

۴- ۴. طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۳۱۲.

۵- ۵. أسراء / ۷۹.

آن را حمل می کنند، تفسیر کرده اند و آن، مقام شفاعت کبرای رسول خدا این است که روز قیامت در آن مقام قرار می گیرد و روایات نقل شده در تفسیر این آیه، از طریق شیعه و سنی، همه بر این معنی دلالت دارد. (۱)

در ذیل این آیه، در تفسیر نمونه آمده است:

روایات اسلامی؛ اعم از روایات اهل بیت و روایاتی که از طرق برادران اهل سنت نقل شده است، مقام محمود را به عنوان مقام شفاعت کبری تفسیر کرده است؛ چرا که پیامبر بزرگترین شفیعان در عالم دیگر است و آنها که شایسته شفاعت باشند، مشمول این شفاعت بزرگ خواهند شد. (۲)

مرحوم شیخ و درباره آیه «عسی أن یبعثک ربک مقام محمود» می فرماید: مراد از مقامه محمود شفاعت است (۳) و لکن درباره آیه «و لسوف یعطیک ربک فترضی» اصلاً به مسئله شفاعت اشاره ای نمی کند و مراد از اعطا را نعمتهای فراوان الهی تا حد رضایت پیامبر

اکرم اذکر می نماید. (۴)

۳. «و ما أضلنا إلا المجرمون، فما لنا من شافعين، و لا صدیق حمیم» (۵)

در این آیه شریفه، به مسئله شفاعت تصریح شده است و آیه، دلالت بر این دارد که عده ای به وسیله تبهکاران، گمراه شده اند و برای خداوند، شریک قرار داده اند، لذا کسی را ندارند که برای آنها شفاعت کند و اگر شفیع می داشتند، گمراه نمی شدند. این مسئله زمانی صحیح است که اصل شفاعت در قیامت وجود داشته باشد.

مرحوم شیخ، آیه را این گونه معنی می کند: یعنی عده ای از تبهکاران، ما را گمراه کردند و ما هم از آنها پیروی کردیم و اگر برای ما شفیع یا دوست با محبتی می بود، ما را از این مخمصه نجات می داد و این بلا را از ما دفع می نمود. و حال آن که نه دوستی هست و نه شفیع!

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید: کار در روز قیامت از شفاعت مأیوس می شوند و آن زمانی است که می بینند عده ای از فساق اهل دین و ملت، شفاعت می شوند و گناهان آنها

ص: ۱۶۱

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، ج ۳، ص ۲۴۲.

۲- ۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۲۲۵.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۵۱۲.

۴- ۴. همان، ج ۱۰، ص ۳۶۹.

۵- ۵. شعراء / ۹۹-۱۰۱.

توسط شفیعان بخشیده می شود و عقاب از آنها برداشته می گردد، لذا آنها حسرت می خورند و می گویند: «فما لنا من شافعين، و لا صديق حميم.»^(۱)

در تفسیر نمونه^(۲) و المیزان^(۳) نیز قریب به همین مطالب، با اندک اختلافی ذکر شده است که نیازی به آوردن آنها نیست.

ب) روایات

۱. رسول مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) او فرمود: «کسی که به شفاعت ما ایمان نیاورد، از شفاعت و وساطت من بی نصیب است.»^(۴)

۲. امام صادق علیه السلام می فرماید: «کسی که معراج و سؤال در قبر و شفاعت را انکار کند، از ولایت دور خواهد ماند.»^(۵)

۳. حضرت صادق علیه السلام می فرماید: «به خدا سوگند که من از دوستان خود شفاعت می کنم.»^(۶)

تمامی این آیات و روایات، دلالت بر اصل وجود شفاعت دارد و هیچ شبهه ای نیست که شفاعت، ثابت است، و لکن بحث در خصوصیت شفاعت شفاعت کننده و شفاعت شونده است!

آیاتی که ظاهراً دلالت بر نفی شفاعت دارد

۱. «و لا یقبل منها شفاعه و لا یؤخذ منها عدل»^(۷)؛ نه شفاعت پذیرفته می شود و نه غرامت و بدل قبول می گردد.

۲. «فما تنفعهم شفاعه الشافعين»^(۸)؛ از این رو شفاعت شفاعت کنندگان به حال آنها سودی نمی بخشد.

۳. «یا ایها الذین آمنوا أنفقوا مما رزقناکم من قبل أن یأتی یوم لا بیع فیہ و لا خله و لا

ص: ۱۶۲

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۳۷.

۲- ۲. ر.ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۲۷۱.

۳- ۳. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی، ج ۱۵، ص ۴۰۷.

۴- ۴. شیخ صدوق، امالی، ص ۱۷۸.

۵- ۵. همان.

۶- ۶. همان.

۷- ۷. بقره / ۴۸.

۸- ۸. مدثر / ۴۸.

شفاعه»^(۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! از آن چه به شما روزی داده ایم، انفاق کنید، پیش از آن که روزی فرا رسد که در آن، نه داد و ستدی است و نه دوستی و نه شفاعت.

مرحوم شیخ درباره آیات نفی: «لا- یقبل منها شفاعه و...» می فرماید: این آیات، مختص کفار است؛ زیرا از نظر ما حقیقت شفاعت، اسقاط و از بین بردن ضرر است، نه زیادی منفعت.^(۲)

بنابراین، شفاعت ثابت است و نفی شفاعت در این آیات، مختص کفار است، نه مؤمنان و اهل قبله.^(۳)

آیات ۹۵ تا ۱۰۰ سوره شعراء نیز تأییدی است بر فرمایش شیخ طوسی که صریحا شفاعت را از کفار و بت پرستان نفی کرده است، نه به طور کلی که هم شامل کفار بشود و هم شامل مؤمنان و اهل قبله.

همچنین آیه «ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع»^(۴) نیز بر این دلالت دارد که شفاعت از ستمگران و کفار نفی شده است.

آیاتی که شفاعت را مختص خداوند می داند و از غیر او نفی می کند

۱. «... ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع»^(۵)، که برای شما غیر از او (خدای متعال) سرپرست و شفاعت گری نیست.

۲. «قل لله الشفاعه جمیعا»^(۶) بگو: شفاعت، یکسره از آن خداوند است.

۳. «لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع»^(۷) غیر از او برای آنها یاور و شفیع نیست.

آیاتی که در آنها شرایط خاصی برای شفاعت ذکر شده است

الف) اذن خداوند

از جمله شرایط شفاعت، اجازه خداوند متعال است: «... ما من شفیع إلا من بعد اذنه»^(۸)

ص: ۱۶۳

۱- ۱. بقره / ۲۵۴.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۱۳.

۳- ۳. همان، ص ۲۱۴.

۴- ۴. غافر / ۱۸.

۵- ۵. سجده / ۴.

۶- ۶. زمر / ۴۴.

۷- ۷. انعام / ۵۱.

۸- ۸. یونس / ۳.

«... من ذا الذي يشفع عنده إلا ياذنه» (۱)

ب) رضایت پروردگار

دیگر از شرایط شفاعت، رضایت پروردگار عالم است که اگر نتوان رضایت حی لایموت را جذب کرد، هرگز نمی توان به شفاعت و عفو از عقاب دست یافت و نمی توان از شفاعت، بهره ای برد: «... و لا یشفعون إلا - لمن ارتضی و هم من خشیته مشفقون» (۲)

شرایط جلب رضایت خداوند را می توان چنین برشمرد:

۱. مشرک نباشند؛ رسول خدا فرمود: «شفاعت من به کسانى خواهد رسید که در حال مرگ، مشرک نباشند» (۳)

۲. خیانتکار نباشند. (۴)

۳. در ادای شهادتین، اخلاص داشته باشند. (۵)

۴. نماز را سبک شمارند. (۶)

۵. نسبت به اهل بیت طلا دشمنی نداشته باشند. (۷)

۶. شفاعت رسول خدا را تکذیب نکرده باشند؛ امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده است: رسول خدا فرمودند: کسی که به حوض ایمان نداشته باشد، خداوند او را در حوض وارد نکند و کسی که به شفاعت من ایمان نداشته باشد، خدا او را به شفاعت من نائل نسازد. (۸)

۷. کافر نباشند. (۹)

۸. به ذریه رسول خدا آزار نرسانند. (۱۰)

۹. ستمگر نباشند؛ «ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع» (۱۱)

ص: ۱۶۴

۱- ۱. بقره / ۲۵۵.

۲- ۲. انبیاء / ۲۸.

۳- ۳. احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۴۲۶.

۴- ۴. همان، ج ۱، ص ۷۲.

۵- ۵. همان، ص ۳۰۷.

- ۶-۶. کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۲۷۰.
- ۷-۷. شیخ صدوق، ثواب الاعمال، ص ۵۱.
- ۸-۸. شیخ صدوق، امالی، ص ۱۶؛ عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۶۶؛ طباطبائی، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، ج ۱، ص ۲۶۵.
- ۹-۹. شیخ صدوق، امالی، ص ۵۴.
- ۱۰-۱۰. همان، ص ۱۷۷.
- ۱۱-۱۱. غافر/ ۱۸.

با توجه به آیات و روایات یاد شده درباره اصل شفاعت، سؤال این است که علت تشریح شفاعت چیست؟ آیا شفاعت، موجب دلگرمی در ارتکاب به گناه، به امید شفاعتگر نمی باشد؟ آیا شفاعت، به انسان جرأت بیشتری نسبت به بی بند و باری نمی دهد؟ آیا شفاعت، تشویق به گناه و چراغ سبزی برای انجام معاصی نیست؟ آیا شفاعت، عامل عقب ماندگی انسان نمی شود؟ به راستی، فلسفه شفاعت چیست؟

نخست به بیان زیبای امیرالمؤمنین علی در کلمات قصار نهج البلاغه می پردازیم که می فرماید: «الشفیع جناح الطالب»؛^(۱) یعنی: شفاعت کننده، بال و پر طلب کننده؛ [شفاعت است. براین اساس، می توان گفت که شفاعت کنندگان الهی، شفاعت شوندگان ضعیف را کمک می کنند تا در آسمان سعادت و کمال، به پرواز درآیند!

بنابراین، شفاعت، نه تشویق به گناه است، نه چراغ سبزی برای معاصی، نه عامل عقب افتادگی و نه چیزی شبیه پارتی بازی در جامعه های دنیای امروز، بلکه یک مسئله مهم تربیتی است که از جهات گوناگون، آثار مثبت و سازنده دارد.

پس می توان فلسفه شفاعت را این گونه برشمرد:

۱. ایجاد امید و مبارزه با روح یأس^(۲)؛ بسیار اتفاق می افتد که غلبه هوای نفس، سبب ارتکاب گناهان مهمی می شود و به دنبال آن، روح یأس بر کسانی که مرتکب آن گناهان شده اند، غلبه می کند و این یأس، آنها را به آلودگی بیشتر و غوطه ور شدن در گناهان

بزرگتر سوق می دهد؛ زیرا آنها فکر می کنند آب از سرشان گذشته است و چون ناامید شدند، دنبال جبران آن نمی روند.

ولی امید به شفاعت اولیاء الله، به آنها نوید می دهد که اگر همین جا متوقف شوند و خود را اصلاح کنند، ممکن است گذشته آنها از طریق شفاعت نیکان و پاکان، جبران گردد. بنابراین، این امید شفاعت، به متوقف شدن گناه و بازگشت به سوی صلاح و تقوا

کمک می کند.

۲. ایجاد ارتباط معنوی با اولیاء الله؛ مسلماً کسی که امید به شفاعت دارد، سعی می کند

ص: ۱۶۵

۱-۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، ص ۶۳.

۲-۲. جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۸، ص ۹.

به نوعی، این ارتباط معنوی (بین شفیع و شفاعت شونده) را حفظ کند و کاری که موجب رضایت آنها (شفیعان) است، انجام دهد؛ پلهای پشت سر را خراب نکند و پیوندهای دوستی را تا به آخر از بین نبرد.

مجموعه این امور، عامل مؤثری برای تربیت او خواهد بود و سبب می شود که تدریجا از صف آلودگان در آید، یا لااقل در کنار پاره ای از آلودگیها، به اعمال نیک روی آورد و از سقوط بیشتر در امان باشد.

۳. تحصیل شرایط شفاعت؛ در آیات یاد شده، شرایط متعددی برای شفاعت ذکر شده بود که از همه مهمتر، اذن و اجازه پروردگار بود. مسلما کسی که امید و انتظار شفاعت دارد، باید این اذن را به نحوی فراهم سازد؛ یعنی کاری انجام بدهد که محبوب و

مطلوب خداست.

در آیه ۲۸ انبیاء نیز آمده است که تنها کسانی مشمول بخشودگی از طریق شفاعت می شوند که به مقام ارتضاء (خشنودی خدا) برسند.

بعلاوه، در برخی از آیات آمده است که شفاعت، شامل ظالمان نمی شود؛ به این ترتیب، امیدواران شفاعت باید از صف ظالمان خارج گردند. "

۴. توجه به سلسله شافعان؛ توجه به اشاراتی که درباره شفیعان در آیات قرآنی آمده است و همچنین، تصریحاتی که در روایات اسلامی شده است، دلیل دیگری بر جنبه های تربیتی شفاعت است.

قال رسول الله: «الشفعاء خمس: القرآن و الرحم و الأمانة و نییکم و أهل بیت نییکم»^(۱) یعنی: شفیعان در قیامت، پنج چیز است: قرآن، صله رحم، امانت، پیامبر شما و اهل بیت پیامبر شما.

در حدیث دیگری از پیامبران آمده است: «تعلموا القرآن فإنه شافع یوم القیامه»^(۲).

یعنی: قرآن را فرا گیرید که شفاعت کننده در روز قیامت است. در کلام مولای متقیان، امیرالمؤمنین بر آمده است: «فإنه شافع مشفع»^(۳) یعنی:

ص: ۱۶۶

۱-۱. محمد ری شهری، میزان الحکمه، ج ۵، ص ۱۲۲.

۲-۲. احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۲۵۱.

۳-۳. نهج البلاغه، خطبه ها، ۱۷۶.

قرآن، شفاعت کننده ای است که شفاعتش پذیرفته می شود.

روایات متعددی نیز بهترین شفاعت کننده را «توبه» دانسته اند. علی (علیه السلام) می فرماید: لا شفیع أنجح من التوبه. (۱) یعنی: شفاعت کننده ای موفق تر از توبه نیست.

در برخی از احادیث نیز به شفاعت انبیا، اوصیا، مؤمنان و ملائکه تصریح شده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود:

الشفاعة للأنبياء والأوصياء والمؤمنين والملائكة وفي المؤمنين من يشفع مثل ربيعه ومضرا وأقل المؤمنين شفاعة من يشفع ثلاثين إنساناً (۲).

یعنی: شفاعت برای انبیا، اوصیا، مؤمنان و فرشتگان است و در میان مؤمنان، کسانی هستند که به اندازه قبیله «ربیع» و «مضر» را شفاعت می کنند! و کمترین شفاعت مؤمن، آن است که سی نفر را شفاعت کند.

اقسام شفاعت و شفیعان

مرحوم علامه در میزان، بعد از آن که شفاعت را به معنای تأثیر اسباب در مسببات تفسیر می نماید، آن را به تکوینی، تشریحی و قانونی تقسیم می کند.

اما شفاعت تکوینی، معلوم است که از تمامی اسباب کونی سر می زند و همه اسباب، نزد خدا شفیعند؛ چون میان خدا و مسبب خود واسطه اند.

شفاعت تشریحی نیز مربوط به احکام است و اگر واقع شود، در دایره تکلیف و مجازات واقع می شود و بر دو قسم است:

یکی شفاعتی که در دنیا اثر بگذارد و باعث آمرزش خدا و یا قرب به درگاه او گردد و دیگری، شفاعت در روز قیامت. اما شفیعان در شفاعت نوع اول، چند طائفه اند:

.. توبه از گناه: که خود از شفیعان است؛ چون باعث آمرزش گناه است همچنان که فرمود: «قل یا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً» (۳)؛ بگو: ای بندگان من که بر خویشتن زیاده روی روا داشته اید، از رحمت خدا نومید نشوید، در حقیقت، خدا همه گناهان را می آمرزد.

ص: ۱۶۷

۱- ۱. همان، کلمات قصار، ۳۷۱.

۲- ۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۸، ص ۵۸.

۳- ۳. زمر/۵۳.

۲. ایمان به رسول خدا؛ که درباره اش فرمود: «آمنوا برسوله... یغفر لکم» (۱)؛ به رسول او ایمان بیاورید... تا گناهان شما را بپامزد.

۳. عمل صالح؛ «وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و أجر عظیم» (۲)؛ خدا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، به آمرزش و پاداش بزرگ وعده داده است.

۴. قرآن کریم؛ «مهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات إلى التور بإذنه و یهدیهم إلى صراط مستقیم» (۳)؛ خدا هر که را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن (کتاب) به راههای سلامت رهنمون می شود و به توفیق خویش، آنان را از تاریکیها به سوی روشنایی بیرون می برد و به راهی راست هدایتشان می کند.

۵. هر چیزی که با عمل صالح ارتباط داشته باشد؛ مثل مساجد، اماکن متبرکه و ایام شریفه، انبیا و رسولان خدا که برای امت خود، طلب مغفرت می کنند.

«... و لو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحیما» (۴)؛ و اگر آنان وقتی به خود ستم کرده بودند، پیش تو می آمدند و از خدا آمرزش می خواستند و پیامبر (نیز) برای آنان طلب آمرزش می کرد، قطعا خدا را توبه پذیر مهربان می یافتند.

۶. ملائکه؛ آنان نیز برای مؤمنان، طلب مغفرت می کنند: «الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یتستغفرون للذین آمنوا» (۵)؛ کسانی که عرش (خدا) را حمل می کنند و آنها که پیرامون آنند، به سپاس پروردگارشان تسبیح می گویند و به او ایمان دارند و برای کسانی که گرویده اند، طلب آمرزش می کنند.

شفیعان در شفاعت روز قیامت نیز چند طائفه اند:

۱. انبیا عالی و فرشتگان؛ «و قالوا اتخذ الرحمن ولده، سبحانه بل عباد مکرمون... و لایشفعون إلا لمن ارتضی» (۶) با گفتند (خدای رحمان فرزندی اختیار کرده، منزه است او، بلکه (فرشتگان) بندگان ارجمندند... و جز برای کسی که خدا رضایت دهد، شفاعت

ص: ۱۶۸

۱-۱. حدید / ۲۸.

۲-۲. مائده / ۹.

۳-۳. مائده / ۱۶.

۴-۴. نساء / ۶۴.

۵-۵. غافر / ۴۰.

۶-۶. الانبیاء / ۲۶.

نمی کنند.

شیخ مفید می گوید: روز قیامت، پیامبر در حق گناهکاران از شیعه شفاعت می کند و خدا نیز شفاعت او را می پذیرد. (۱)

علامه در شرح تجرید می فرماید: دانشمندان بر شفاعت پیامبران اتفاق نظر دارند. (۲) امام فخر رازی، یکی از دانشمندان بزرگ اهل سنت می گوید: أجمعت الأمة على أن المحمدى شفاعته فى الآخرة. امت اسلام بر این امر اجماع و اتفاق دارند که در آخرت، برای حضرت رسول اکرم حق شفاعت است. (۳)

سید شریف می گوید:

أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعه المقبوله له (محمد) و لكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة فى إسقاط العقاب عنهم لقوله ي «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» (۴)

مرحوم شیخ طوسی در تبیان می فرماید: پیامبر فرمود: شفاعتم را ذخیره کردم برای آن دسته از امت من که مرتکب گناه کبیره شده اند. (۵)

۲. شهداء؛ «و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه إلا من شهد بالحق و هم يعلمون» (۶)؛ و کسانی که به جای او می خوانند (می پرستند) اختیار شفاعت ندارند، مگر کسانی که آگاهانه به حق گواهی داده باشند.

نکته قابل توجه، این که شهادت در این آیه، مربوط به اعمال است، نه شهادت به معنای کشته شدن در میدان جنگ. و از همین جا می شود نتیجه گرفت که مؤمنان نیز در روز قیامت از شفیعان هستند؛ زیرا خدای متعال خبر داده است که مؤمنان نیز در روز

قیامت به شهداء ملحق خواهند شد: «و الذين آمنوا بالله و رسله أولئك هم الصديقون و الشهداء عند ربهم» (۷)؛ و کسانی که به خدا و پیامبران وی ایمان آورده اند، آنان همان راستینانند و نزد پروردگار، گواه خواهند بود.

ص: ۱۶۹

۱-۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰۲.

۲-۲. خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد، ص ۴۴۳.

۳-۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۳، ص ۵۵.

۴-۴. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۲.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۱۳.

۶-۶. زخرف / ۸۶.

۷-۷. حدید / ۱۹.

از تمامی مباحث ارائه شده، می توان چنین نتیجه گرفت:

۱. در اصل وجود شفاعت، هیچ اختلافی نیست و کسی آن را انکار نکرده است.

۲. در کیفیت شفاعت شونده ها، برخی (مرجئه می گویند: شفاعت، مخصوص فساق از اهل صلاه است^(۱)) و برخی دیگر (ابوالهدیل) می گویند: شفاعت، مختص کسانی است که مرتکب گناه صغیره شده باشند^(۲) و عده ای دیگر (امامیه) گفته اند: شفاعت، مختص مؤمنانی است که توبه کرده باشند^(۳).

۳. در کیفیت شفاعت کننده ها، عده ای می گویند: شفاعت، مختص خداوند است و برخی نیز می گویند: شفاعت، مختص انبیای الهی است و عده ای نیز می گویند: شفاعت، مخصوص ائمه معصومین (علیهم السلام) است.

مرحوم شیخ طوسی می فرماید: شفاعت، نه تنها اختصاص به نبی و اصحاب و ائمه معصومین ندارد، بلکه عده زیادی از مؤمنان صالح هم می توانند شفیع باشند^(۴).

ص: ۱۷۰

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۶۸۷

۲-۲. همان.

۳-۳. همان.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۰۶.

علم کلام، یکی از عرصه‌هایی است که بیشترین مناقشات علمی در آن به وجود آمده است. دانشوران مسلمان، از بدو پیدایش این دانش تاکنون، مکتبهای پر آوازه‌ای از خود به جای گذاشته‌اند؛ متفکرانی که هر چند در برخی موارد، دیدگاههای افراط‌گرایانه‌ای ابراز نموده‌اند، اما همان دقتها و نکته‌سنجیها بود که باعث نمایان شدن لغزشها و کاستیهای اندیشه‌ها گشت و عاملی شد تا به حقایق علمی - اعتقادی بسیار گرانبهایی دست یابند. از این میان، نقش مهم متکلمان شیعی در شکوفایی این دانش و ارائه دیدگاههای متقن و دقیق در مهمترین مسائل کلامی، بر کسی که آشنایی مختصری با این دانش داشته باشد، پوشیده نیست.

«شیخ الطایفه»؛ محقق، فقیه، مفسر و متکلم نامدار شیعی نیز از دانشمندانی است که تمام عمر خود را صرف تتبع و تحقیق در علوم مختلف اسلامی نمود و آثار گرانسنگی از خود به جای گذاشت که هرگز نمی‌توان راهکارهای تکامل یافته او را نادیده گرفت. از این روست که علمای پس از آنان، همگان، خود را وامدار تحقیقات و تلاشهای

ارزشمند این طلایه داران عرصه دانش و فرهنگ دانسته اند و تبیین و نشر اندیشه های این بزرگان را وظیفه و رسالتی خطیر بر دوش خود می دانند. نوشته حاضر، گام کوچکی است در راستای ادای این رسالت و کاوشی است در مسئله «وعد و وعید» از دیدگاه شیخ طوسی.

دقت و ژرف نگری در این مسئله، پرسشهای ذیل را در ذهن بر می انگیزد:

چرا و چگونه این مسئله در میان متکلمان ظهور کرد؟ دید کلی و اجمالی قرآن کریم در مسئله وعد و وعید چیست؟ این مسئله با مسائلی چون عدل، اختیار، حسن و قبح عقلی و قاعده لطف، چه ارتباطی دارد؟

اموری که وعد یا وعید بدان تعلق گرفته است، کدامند؟ آیا وفای به وعد و وعید بر خداوند واجب است؟ و اگر وفای به وعید بر خداوند واجب باشد، دارای چه برایندها و پیامدهایی است؟

این نوشتار، تلاشی است در یافتن پاسخ این پرسشها و تبیین دیدگاه شیخ طوسی در این مسئله.

«وعد» و «وعید» در لغت

«وعد» به معنای نوید دادن کسی به خیر و شر به کار می رود؛ نوید دادن به نیکی و خیر دادن از بدی. (۱) برابرهایی فارسی کلمه وعد عبارت است از: امید دادن، نوید دادن، بیم دادن، ترسانیدن، پیمان بستن و امیدوار کردن. (۲)

وعید» به معنای خبر و بیم دادن و ترساندن از چیزی است و فقط درباره شتر به کار می رود. (۳)

ص: ۱۷۲

۱- ۱. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۶، ص ۱۲۵؛ جوهری، الصحاح فی اللغه و العلوم، ج ۲، ص ۷۰۰؛ راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۶۳؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۶۸۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۴۶۳.

۲- ۲. گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهشهای اسلامی، فرهنگنامه قرآنی، ج ۴، ص ۱۶۰۹.

۳- ۳. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۶، ص ۱۲۵؛ جوهری، الصحاح فی اللغه و العلوم، ج ۲، ص ۷۰۰؛ راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۶۳؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۶۸۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۴۶۳.

برابره‌ای فارسی کلمه وعید عبارت است از: ترسانیدن و بیم دادن.^(۱)

مرحوم شیخ الطایفه می‌گوید: «وعید، تنها در شر استعمال می‌گردد، ولی «وعد» با تقیید در خیر و شر، به کار می‌رود، جز این که اگر وعد به صورت مطلق استعمال گردد یا این که تقیید ابهام داشته باشد، تنها در خیر خواهد بود^(۲)»

«وعد» در قرآن کریم به معنای نوید دادن به خیر و خبر دادن و بیم دادن از شر به کار رفته است.

«وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و أجر عظیم»^(۳)؛ یعنی: خدای متعال به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، نوید داده که آمرزش و پاداش بزرگ دارند.

«وعدکم الله مغنم کثیره تأخذونها»^(۴)؛ یعنی: خدای تعالی به شما نوید داده که غنایم بسیاری نصیبتان گرداند.

وعد الله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم»^(۵)؛ یعنی: خداوند به مرد و زن از منافقان و کافران، خبر آتش دوزخ و خلود در آن را داده است.

الشیطان یعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء»^(۶)؛ یعنی: شیطان به وعده فقر و ترس بی چیزی، شما را به کارهای زشت وادار کند.^(۷)

«وعد» و «وعید» در اصطلاح

۱. وعد عبارت است از خبر رساندن ثواب به کسی که سزاوار ثواب است و وعید عبارت است از خبر رساندن کیفر به کسی که مستحق آن است.^(۸)

۲. وعد عبارت است از اخبار رساندن نفع به کسی که مورد وعده و نوید قرار گرفته

ص: ۱۷۳

۱- ۱. گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهشهای اسلامی، فرهنگنامه قرآنی، ج ۴، ص ۱۶۰۹.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۴۷.

۳- ۳. مائده / ۹.

۴- ۴. فتح / ۲۰.

۵- ۵. توبه / ۶۸.

۶- ۶. بقره / ۲۶۸.

۷- ۷. زمخسری در اساس البلاغه، ص ۶۷۲ معتقد است که در این آیه، «وعد» معنای مجازی دارد.

۸- ۸. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۰۴.

است و وعید یعنی اخبار رساندن ضرر به کسی که مورد بیم و تهدید قرار گرفته است. (۱)

۳. وعد عبارت است از هر خبری که در آینده، متضمن رساندن نفعی به غیر یا دفع ضرری از وی باشد؛ خواه خوب و شایسته باشد، خواه زشت و ناپسند و وعید. یعنی هر خبری که در آینده، متضمن رساندن ضرری به غیر و یا گرفتن نفعی از او باشد؛ خواه خوب و شایسته باشد، خواه زشت و ناپسند. (۲)

در تعریف نخست، پاداش و کیفر، متعلق وعد و وعید قرار گرفته و در تعریف دوم و سوم، نفع و ضرر، متعلق وعد و وعید قرار گرفته است. از این رو، دو تعریف اخیر، اعم از تعریف نخست می باشد؛ چه این که نفع و ضرر، وسیعتر از پاداش و کیفر است. به همین

جهت، شمول و عموم وعد و وعید نیز وسیعتر می گردد. همان طور که تعریف سوم، اعم از تعریف دوم می باشد؛ زیرا در وعد، افزون بر نفع، دفع ضرر را نیز جزو متعلق قرار داده و در وعید، متعلق را اعم از ضرر به غیر و گرفتن نفع از او قرار داده است. وجه دیگر اعم

بودن این تعریف آن است که سزاوار بودن را در وعد و وعید شرط نمی داند.

دو تعریف نخست، دقیقتر از تعریف قاضی است؛ زیرا سخن در وعد و وعید خداوند است و پر واضح است که بیم و نوید الهی، هر دو خوب و شایسته است. ولی سخن قاضی، بیشتر متوجه بیم و نوید در عرف است که از موضوع بحث خارج است.

معنای وعد و وعید از دیدگاه اشعریها

این جماعت می گویند: وعد و وعید، همان کلام ازلی خداوند است که بر آنچه امر فرموده، نوید داده و از آنچه نهی نموده، وعید و بیم داده است. بنابراین، چیزی که مستوجب پاداش مطیعان و کیفر گنهکاران می گردد، وعد و وعید است که کلام ازلی حق می باشد؛ و گرنه به مقتضای عقل، انسان استحقاق چیزی را نخواهد داشت. (۳)

چون مسئله مدح، ذم، پاداش، کیفر و... به گونه ای با مسئله وعده و وعید ارتباط دارد، تعریفهای این واژه ها را نیز می آوریم. (۴)

ص: ۱۷۴

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۴۷.

۲- ۲. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۳۶.

۳- ۳. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۳، ص ۵۶: عبدالجبار معتزلی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۱۸۳.

۴- ۴. ر.ک: همین مقاله، «اموری که مکلف با انجام فعل، مستحق آن می شود».

مدح: مدح عبارت است از سخنی که متضمن بزرگی حال ممدوح باشد و تحقق آن مبتنی بر سه رکن است: ۱. مدح کننده قصد تعظیم داشته باشد؛ ۲. لفظی که به آن مدح می کند، برای تعظیم وضع شده باشد؛ ۳. مدح کننده به بزرگی حال ممدوح آگاه باشد. (۱)

ذم (سرزنش کردن): ذم سخنی است خبر دهنده از فرومایگی حال مذموم. شروط تحقق ذم، همان شروط تحقق مدح است. (۲)

پاداش: پاداش عبارت است از نفع مستحق که همراه با بزرگ وانمودن و بزرگ داشتن باشد. قید «نفع» برای جدا کردن غیر نفع آورده شده و قید «استحقاق» برای احتراز از تفضل است و با قید «همراه بودن با تعظیم و تجلیل»، پاداش از عوض جدایی می یابد. (۳)

کیفر: کیفر عبارت است از ضرر رساندن که از روی استحقاق باشد. شرط تحقق کیفر آن است که همراه با خوار کردن و سبک شمردن باشد. (۴)

شکر: شکر عبارت است از اعتراف به نعمت، به گونه ای که بخشنده، بزرگ شمرده شود.

عوض: عوض، نفعی است که از روی استحقاق داده می شود، ولی با بزرگ وانمودن و بزرگ داشتن، همراه نیست. قید «نفع»، «عوض» را از «الم» جدا می کند و با قید استحقاق از نفع تفضلی و با قید «همراه نبودن با تعظیم» از پاداش متمایز می گردد. (۵)

خاستگاه بحث وعد و وعید

دید کلی قرآن به مسئله وعده و وعید

با دقت و تأمل در مجموع آیاتی که وعد و وعید در آن به کار رفته است، به این نتیجه

ص: ۱۷۵

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۴۹.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان.

۴-۴. همان.

۵-۵. همان.

خواهیم رسید که خداوند از بندگان مطیع و سرکش، دو چهره کاملاً متفاوت نشان داده است:

۱. چهره گشوده و متبسم که حکایت از آینده درخشان و خبر از نعمتهای خوب و فراوان می دهد که پس از این، بهره آدمی خواهد شد.

۲. چهره تیره و خشمگینی که خبر از اوضاع مصیبت باری می دهد. از این لحاظ، مسئله مستقیماً به سیمای ارتباطی رابطه میان خدا و انسان بستگی پیدا می کند. خداوند به وسیله این دو چهره متفاوت، دو چیز متفاوت را در خصوص آخرین سرنوشت آدمی به او خبر می دهد. این سیمای مسئله در قرآن به وسیله چهار کلمه کلیدی دارای ارتباط با یکدیگر مطرح شده است و آن چهار کلمه عبارت است از «وعد»، «وعید»، «نذیر» و «بشیر».

ساخت تصویری دو کلمه اول به گونه ای است که خداوند در یک ارتباط مستقیم با بنده و به شکل ضعیف شده یک سوگند، او را از آنچه به صورت اجتناب ناپذیری در آن قرار خواهد گرفت، آگاه می کند؛ آن هم به صورت شرطی که اگر چنین کند یا نکند، آنگاه

فلان حادثه برای او پیش خواهد آمد.

اگر وضع جدید، چیزی مطبوع و لذت بخش باشد، با فعل «وعد» بیان می شود و اگر مایه گزند و نامطبوع باشد، با فعل «أوعد» بیان می شود. بنابراین، در متن قرآن، «وعد» و «وعید» مربوط به عمل خود خداست.

اما دو کلمه دوم؛ یعنی: «شیر» و «نذیر» در جایی به کار می رود که انسان با خداوند ارتباط مستقیم ندارد که وظیفه برقراری ارتباط به نبی (صلی الله علیه و آله وسلم) واگذار می شود. نبی (صلی الله علیه و آله وسلم) قال چون از وضع انسان کاملاً با خبر است، به وی می گوید که برای او چنین و چنان وضعیتی پیش می آید. از این لحاظ، اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) رساننده خبر خوب باشد، به وی بشیر می گویند و اگر رساننده خبر ناگوار باشد، به او نذیر گویند.

بیم و نوید مکرر خداوند در قرآن کریم و بازشناسی این دو مفهوم از یکدیگر، یکی از عمده ترین عواملی بود که باعث طرح مسئله وعد و وعید در میان مفسران و متکلمان شد و به بحثهای مفصلی در این خصوص پرداختند.

ارتباط وعده و وعید با مسئله اختیار

همان طور که در تعریف و عد و وعید ذکر شد، نوید الهی، به نفع و پاداش تعلق میگیرد و بیم حق تعالی، به کیفر. از جانب دیگر، پاداش و کیفر، متفرع بر تکلیف و تکلیف، متفرع بر اختیار آدمی در افعالی است که متعلق تکلیف قرار می گیرد و اگر آدمی در افعال خود مختار نباشد، تکلیف نمودن او و نیز پاداش و کیفر، بی معنی خواهد بود و با این وجود، مجالی برای وعد و وعید نیز باقی نخواهد ماند.

پاسخ امیرالمؤمنین (علیه السلام) به پرسش پیرمردی از اصحاب آن حضرت در برگشت از جنگ صفین درباره قضا و قدر الهی، ارتباط میان مسئله اختیار و وعد و وعید الهی را به خوبی روشن می کند. امام و خطاب به مسائل می فرماید:

ويحكك لعلك ظننت قضاء لازمه و قدره حاتم". و لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و سقط الوعد و الوعيد. و إن الله سبحانه أمر عباده تخيير و نهام تحذيرا... (۱)

یعنی: خدا به تو رحم کند، شاید تو گمان کردی که قضا و قدر، حتمی است. اگر چنین بود، پاداش و کیفر، نادرست بود و نوید به خیر و خوبی و بیم به شر و بدی ساقط می گشت. خداوند سبحان، بندگانش را امر کرده به اختیار و نهی فرموده با بیم و ترس.

ارتباط وعد و وعید با اصل عدل

معتزله چون به عدل الهی ایمان دارند، تنجز وعد و وعید را بر این اصل مترتب کردند؛ زیرا عدل الهی اقتضا دارد که هر انسانی طبق افکار و عملکرد خودش جزا داده شود؛ اهل خیر به خیرات پاداش داده شوند و اهل شر و بدی به شرور کیفر کردند و این همان مفهوم وعد و وعید است. (۲)

با روشن شدن رابطه وعد و وعید و در مسئله مذکور، به خوبی به دست می آید که اصل عدل و اختیار، در به وجود آوردن مسئله وعد و وعید، اثر داشته و از جمله عواملی بوده که منشأ پیدایش این بحث گردیده است.

ص: ۱۷۷

۱-۱. فیض الاسلام، نهج البلاغه، ص ۱۱۲۰

۲-۲. عبد الحکیم بلیع، ادب المعتزله، ص ۱۴۷.

ارتباط وعد و وعید با اصل «المنزله بین المنزلتین»

وعد و وعید، همان طور که با اصل عدل و اختیار ارتباط دارد، با اصل «المنزله بین المنزلتین» نیز بی مناسبت نیست؛ چه اینکه اهل اعتزال راجع به مرتکب کبیره بر این باورند که مرتکب کبیره، نه مؤمن مطلق است و نه کافر مطلق، بلکه بینابین کفر و ایمان قرار دارد. از جانب دیگر، این جماعت، چنین کسانی را از باب تحقق «وعید» الهی، همانند کار مستحق عذاب و مخلد در آتش می دانند؛ با این فرق که عذاب مرتکب کبایر، خفیفتر از عذاب کفار است. (۱)

به همین دلیل، عبدالکریم شهرستانی هنگام بیان اصل وعد و وعید می گوید:

اهل اعتزال به اتفاق، بر این باورند که مؤمن هرگاه با توبه و اطاعت از دنیا برود، سزاوار ثواب، عوض و تفضل می گردد. و اگر نسبت به کبیره ای که مرتکب گردیده، بدون توبه از دنیا برود، مستحق خلود در آتش است و معتزله همین بخش را وعد و وعید نامیده اند. (۲)

وعد و وعید و حسن و قبح عقلی

یکی از عوامل پیدایش این بحث، مسئله حسن و قبح عقلی است؛ زیرا نزاع درباره وجوب یا عدم وجوب وعد و وعید، میان کسانی مطرح است که حسن و قبح عقلی را قبول دارند و طبق این اصل، فرمانبران را عقلا- مستحق پاداش و گنهکاران را سزاوار کیفر می دانند. اما بنا بر مذهب اشاعره که ادعا دارند انسان در برابر خداوند، مستحق چیزی نیست و هیچ چیزی از خداوند، قبیح نیست، این نزاع، آن چنان موردی ندارد.

وعد و وعید و قاعده لطف

ژرف نگری و دقت در معنای لطف، به خوبی آشکار می کند که مسئله وعد و وعید، خود یکی از مصادیق قاعده لطف می باشد؛ چرا که لطف عبارت است از نزدیک ساختن مکلف به طاعت و دور کردن وی از معصیت و نافرمانی. نوید دادن به خیرات و خوبی در

مقابل انجام دادن کردار نیک و بیم دادن به شرور و بدی در برابر معصیت و نافرمانی خود موجب نزدیک شدن به طاعت و دوری از معصیت خواهد شد.

ص: ۱۷۸

۱-۱. همان.

۲-۲. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۳، ص ۵۹.

وعید در افکار مرجئه و وعیدیه

مسئله وعد و وعید، ابتدا میان فرقه های کلامی به صورت مجزا مورد بحث قرار می گرفت؛ مثلاً گروه «وعیدیه» که از شاخه های فرقه خوارج بود، تنها به مسئله وعید اهمیت می داد و بخشش گناهان کبیره را مجاز نمی دانست و بر این باور بود که مرتکب کبیره برای ابد در دوزخ باقی خواهد ماند^(۱)، ولی گروهی از فرقه «مرجئه» در این مسئله راه تفریط را پیش گرفته، معتقد بودند که اهل نماز، مستحق وعید نیستند و بیم و تهدید الهی مخصوص کافران است.^(۲) عبدالکریم شهرستانی به تعدادی از رجال مرجئه نسبت می دهد که آنان اصحاب کبایر را کافر ندانسته، بر خلاف خوارج و قدریه، آنها را مخلد در دوزخ نمی دانند.^(۳) متکلمانی چون اشعری نیز مسئله وعید را جدا از مسئله وعد و به تنهایی مورد بحث قرار داده، اقوال شیعه و مرجئه و سایر فرق را در این مسئله برشمرده اند.^(۴)

سامان یافتن اصل وعد و وعید در اندیشه معتزله

وضعیت مذکور تا زمان ظهور «معتزله» ادامه داشت، لیکن بعد از این که وعده و وعید جزو «اصول خمس» اهل اعتزال قرار گرفت، آنان اصل «وعد و وعید» را تحت عنوان اصل سوم «از اصول خمس» به صورت مبسوط مورد بحث قرار دادند. اما اینکه این اصل در چه زمانی جزو اصول معتزله قرار گرفت به خوبی روشن نیست؛ جز این که از مناظره ای که عمرو بن عبید (م. ۲۳۵ هـ) با عمرو بن العلاء نسبت به این اصل داشته اند، چنین بر می آید که وی معتقد به این اصل بوده و از آن به شدت دفاع می کرده است.^(۵)

اما نگارنده به مطالبی که نشان دهد متقدمان دیگری از اهل اعتزال؛ همانند غیلان

ص: ۱۷۹

۱- ۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۸۹.

۲- ۲. همان، ص ۲۰۹

۳- ۳. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۳، ص ۲۳۴.

۴- ۴. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۰، ۱۸۹، ۳۰۸.

۵- ۵. احمد بن یحیی بن مرتضی، المنیه و الأمل، ص ۴۷-۴۸؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۲، ص ۴۷۵.

دمشقی و واصل بن عطا (۱۳۱ هـ) به این اصل معتقد بوده اند، دست نیافت. (۱)

بعد از عمرو بن عبید، این اصل در میان معتزله با سایر اصول آنان مأنوس و شایع گردید و کتابهایی نیز در تبیین و تشریح این اصول تصنیف شد. نسفی در بحرالکلام می گوید:

ابوالهذیل علاف (م. ۲۳۵ هـ) برای اهل اعتزال، دو کتاب تصنیف نمود که مذهب آنان را در آن تبیین و علوم آنها را گرد آورد. و آن را «خسمة الاصول» نام نهاد. (۲)

از جمله کسانی که در این باره کتاب نوشته است، جعفر بن حرب می باشد که کتابی به نام کتاب الاصول الخمسه (۳) داشت و نیز از ابوعلی خلاء کتابی به نام کتاب الاصول یا شرح الاصول ذکر شده است. (۴)

این اصول در زمان ابوالحسین خیاط (م. ۲۹۰ هـ) به حدی در میان اهل اعتزال شایع شد که وی می گوید:

هیچکس سزاوار اسم اعتزال نباشد، مگر اینکه جمیع این اصول پنجگانه را پذیرفته باشد. هر کس جمیع این اصول را بپذیرد، آنگاه معتزلی خواهد بود. (۵)

چرا معتزلیان وعده و وعید را جزو اصول دین دانسته اند؟

قاضی عبدالجبار معتزلی که از بزرگان این جماعت می باشد، این مطلب را این گونه تعلیل می کند:

هر کس با وعد و وعید مخالفت ورزد و بگوید خداوند هرگز فرمانبران را به پاداش وعده نداده و نافرمانان را به کیفر تهدید نفرموده، کافر است؛ زیرا او منکر چیزی شده که از ضروریات دین پیامبران دانسته می شود و هر کس چنین چیزی را رد کند، کافر است. همچنین اگر کسی بگوید وعد و وعید دارد، اما در عین حال، رواست که وعید خویش را بشکند؛ چرا که عمل نکردن به وعید، خود کرم و بزرگواری است، او

ص: ۱۸۰

۱-۱. موارد اعتزال و اصل در آن چهار قاعده بود: نفی صفات باری، قول به قدر، منزله بین المنزلتین و مخطیء بودن لابعینه یکی از دو فرقه، اصحاب جمل و اصحاب صفین (عبدالجبار معتزلی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۱۸۷).

۲-۲. عبدالکریم عثمان، مقدمه شرح الاصول الخمسه، ص ۲۶.

۳-۳. احمد بن یحیی بن مرتضی، المنیه و الامل، ص ۴۱.

۴-۴. همان، ص ۱۰۵.

۵-۵. ابوالحسین خیاط، الانتصار، ص ۱۲۶.

نیز کافر است؛ زیرا قبیح را به خداوند نسبت داده است. (۱)

پیشینه وعد و وعید در میان متکلمان شیعه

قدیمی ترین کتاب کلامی موجود شیعی که از ابوسهل اسماعیل بن اسحاق نوبختی می باشد، نشان می دهد که این مسئله در میان متکلمان شیعه مورد بحث بوده است. (۲)

فهرستی از آثار متکلم برجسته دیگر این خاندان، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (برادرزاده ابوسهل اسماعیل بن اسحاق) نشان می دهد که وی با ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی در مسئله وعید مناظره داشته است. مرحوم شیخ صدوق (محمد بن بابویه) (۳)، شیخ مفید (۴) (م. ۴۱۳ هـ) و مخصوصاً سید مرتضی (۵) (م. ۴۳۶ هـ) این مسئله و متفرعات آن را به صورت مبسوط مورد بحث قرار داده اند. از این دوره به بعد نیز متکلمان شیعی اکثراً به این مسئله اشاره نموده اند.

اموری که مکلف با انجام فعل، مستحق آن می شود

شیخ طوسی مسئله وعد و وعید را با مستحقان به افعال، در یک عنوان قرار داده و آن دو مسئله را به بحث گذاشته است. در این به این پرسش مطرح می گردد که چه رابطه ای میان مسئله وعد و وعید و مستحقان به افعال وجود دارد؟

ارتباط وعده و وعید و مسئله مستحقان به افعال

به نظر شیخ و سایر متکلمان عدلیه، تنها شش چیز است که آدمی با انجام فعل، مستحق آنها می گردد و آن شش چیز عبارت است از: مدح، ذم، پاداش، کیفر، شکر و عوض. اما ارتباط وعد و وعید با این مسئله به این دلیل است که همان طور که در تعریف وعد و وعید بدان اشاره شد، متعلق وعد و وعید به طور خاص، پاداش و کیفر و به طور عموم، نفع و

ص: ۱۸۱

- ۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ۱۲۵-۱۲۶.
- ۲-۲. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۸۱.
- ۳-۳. شیخ صدوق، اعتقادات شیخ صدوق، ص ۸۶.
- ۴-۴. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹.
- ۵-۵. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علی الکلام، ص ۵۰۴.

ضرر بود و پر واضح است که مدح و ذم و نیز پاداش و کیفر که هر کدام نوعی خاص از نفع و ضرر می باشد، داخل در متعلق وعد و وعید است. از این روست که شیخ الطایفه نخست چیزهایی را که آدمی با انجام دادن فعل، مستحق آن می گردد، بر شمرده است و

سپس مسئله وعد و وعید که در حقیقت، بیم و نوید به پاداش و کیفر می باشد را مورد کاوش قرار می دهد که آیا وعده الهی نسبت به آنچه بیم و نوید داده، تخلف ناپذیر است یا نه؟

اسباب و موجبات استحقاق مدح

تنها چهار چیز است که استحقاق مدح را در پی دارد

۱. انجام دادن فعل واجب.

۲. انجام دادن فعل مستحب.

۳. خودداری از انجام فعل قبیح.

۴. ساقط نمودن حقوق مستحقه؛ مانند استحقاق عقاب از جانب خداوند.

یاد کرد این نکته ضروری است که از نظر شیخ الطایفه، در صورتی انجام فعل واجب و مستحب و ترک قبیح موجب استحقاق مدح می گردد که فاعل، عالم به وجوب یا وجه وجوب و یا استحباب و آگاه به جهت قبیح فعل باشد و فعل واجب و مستحب را به داعی

وجوب و استحباب انجام دهد و از فعل قبیح، به خاطر زشتی آن دوری نماید.

اسباب و موجبات استحقاق ثواب

آنچه موجب استحقاق مدح می شد، موجب استحقاق پاداش نیز می شود، اما بدان شرط که در انجام دادن آن فعل یا ترک آن یا به آنچه متصل به آن می شود، مشقت و دشواری باشد. (۱)

دلیل این که شیخ الطایفه در استحقاق پاداش، دشواری عمل را شرط می داند، این است که اگر در عمل، دشواری شرط نباشد، باید در انجام دادن لذات و منافع نیز فاعل، مستحق مدح و ثواب گردد و حال آن که چنین نیست.

ص: ۱۸۲

دلیل دیگر این است که اگر دشواری عمل در استحقاق پاداش شرط نباشد، باید خداوند نیز با انجام دادن فعل واجب و تفضل نمودن و ترک قبیح، مستحق پاداش گردد و بطلان این سخن آشکار است.

آیا پاداش، استحقاقی است؟

در این که پاداش، استحقاقی است یا تفضلی و نیز در این که استحقاق، عقلی است یا نه، میان متکلمان اختلاف است. اشاعره پاداش را تفضلی می دانند، ولی معتزله و امامیه، پاداش را استحقاقی و به حکم عقل می دانند.

مرحوم شیخ طوسی برای استحقاقی بودن پاداش، به دو دلیل استدلال نموده است:

دلیل نخست این است که از نظر عقل، فرقی میان الزام فعل دشوار و فرود آوردن ضرر وجود ندارد؛ یعنی همانگونه که فرود آوردن ضرر جز برای نفع غیر مستحق، حسنی ندارد، الزام بر فعل دشوار نیز چنین است. بنابراین، انجام فعل واجب و یا مستحب باید نفعی داشته باشد. آنگاه این پرسش مطرح می شود که این نفع چگونه نفعی و دارای چه شرایطی باشد؟

شیخ می گوید: این نفع از سه صورت خارج نیست: یا مدح است، یا عوض، یا ثواب. نفعی که انجام واجب در پی دارد، نمی تواند مدح یا عوض باشد؛ چه این که مدح به خودی خود، نفع نیست، بلکه نفع، آن سرور و فرحی است که مدح در پی دارد و آن سرور و فرح هم در حدی نیست که با دشواری عظیمی که در انجام واجب و دوری از قبیح لازم است، مقابله کند؛ چرا که سرور، باور داشتن رسیدن به منافعی در آینده است و پر واضح است که هرگاه چنین اوهامی از ذهنی دفع گردد، سروری تصور نمی شود.

عوض نیز نمی تواند جایگزین نفعی باشد که انجام فعل واجب در پی دارد؛ زیرا آنچه مکلف به واسطه طاعت شایستگی آن را می یابد، باید همراه با بزرگ داشتن و بزرگ وانمودن باشد؛ و حال آن که عوض از این دو امر، تهی است.

دلیل دیگر این است که آنچه در خور عوض می باشد، آن است که برابر با کاری باشد که از خود عوض دهنده سرزده است و در حقیقت، فعل خداوند است، در حالی که طاعت، فعلی است که از ما سرزده است و کار خداوند نیست.

پس تا این جا ثابت شد نفعی که انجام دادن فعل واجب یا مستحب در پی دارد، نمی تواند مدح و عوض باشد و باید نفعی باشد که همراه با بزرگ داشتن و بزرگ وانمودن است و چنین نفعی منحصر در پاداش است. پس انجام دادن فعل واجب یا مستحب و روی برتافتن از افعال قبیح، عقلا استحقاق پاداش دارد. (۱)

دائمی بودن پاداش، عقلی است یا سمعی؟

متکلمان در این مسئله اختلاف دارند. معتزله می گویند: همیشگی بودن پاداش، عقلی است، ولی اشاعره و شیعه، دائمی بودن پاداش را نقلی می دانند.

شیخ الطایفه می گوید: دلیل عقلی بر دوام ثواب و عقاب وجود ندارد و از دیدگاه عقل، همیشگی بودن و ناپایدار بودن پاداش، هر دو ممکن است. دلیلی که بر همیشگی بودن پاداش وجود دارد، اتفاق و اجماع است. (۲)

برخی از متکلمان برای اثبات همیشگی بودن ثواب، به دلیل عقلی تمشک نموده و گفته اند: اسباب و موجبات استحقاق پاداش و مدح، یکی است. بنابراین، اگر مدح زایل گردد، پاداش هم زایل می گردد و اگر مدح همیشگی باشد، پاداش نیز همیشگی خواهد بود.

شیخ در رد این استدلال می گوید: جهت استحقاق پاداش و مدح، متحد نیست و چیزی که موجب استحقاق مدح می گردد، موجب استحقاق ثواب نخواهد شد؛ زیرا حق تعالی با انجام دادن کارهایی که در خور شأن خداوندی او می باشد، شایسته مدح می گردد، ولی سزاوار پاداش گرفتن نمی شود. (۳)

دلیل دیگر بر رد این مدعا این است که اگر کسی فعل واجب را بدون دشواری انجام دهد، در عین حال که سزاوار مدح می گردد، مستحق پاداش نمی شود؛ چه این که در استحقاق پاداش، دشواری عمل شرط است. پس معلوم شد که جهت استحقاق مدح و پاداش، دو چیز متفاوت است.

ص: ۱۸۴

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۸۳؛ تمهید الاصول، ص ۲۵۱.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۴؛ تمهید الاصول، ص ۲۵۲.

۳- ۳. همان.

و اما سخن دیگر آنان که گفتند: هر آنچه مدح را زایل کند، پاداش را نیز زایل خواهد کرد، مبتنی بر تحابط است و چون ما احباط را عقلا و نق نادرست می دانیم، این سخن آنها نیز باطل می گردد و در نتیجه اگر کسی سزاواری پاداش و کیفر و مدح را بیابد، استحقاق وی از میان نمی رود.

اسباب و موجبات استحقاق ذم (نکوهش کردن)

از دیدگاه شیخ طوسی، تنها انجام فعل قبیح و فروگذاری فعل واجب سبب سرزنش کردن را فراهم می کند، اما انجام یا ترک سایر افعال؛ خواه مستحب باشد یا مکروه و یا مباح، باعث سرزنش نمی شود.

شرط استحقاق مذمت این است که فاعل کار قبیح و تارک فعل واجب، به زشتی فعل قبیح و اخلال به واجب بودن آن آگاه باشد و دوری و اجتناب از این دو فعل برایش امکان پذیر باشد.

برخی از متکلمان معتزلی چنین پنداشته اند که سبب استحقاق سرزنش، منحصر در انجام دادن کار قبیح است. اینان ادعا می کنند کسی که مخل به واجب است، از این رو مستحق مذمت می شود که تارک قبیح است. منشأ خطای اینها اشتباه در تعریف واجب است که گفته اند: واجب عبارت است از چیزی که ترک آن قبیح است؛ در حالی که تعریف صحیح واجب این است که واجب چیزی است که فرو گذاری آن موجب استحقاق مذمت می گردد؛ زیرا قبیح ترک، پیامد وجوب واجب است و اساس و پایه تکلیف، وجوب است، نه حرمت. اما اگر حرمت را پایه تکلیف بدانیم و وجوب واجب را به قبیح ترک برگردانیم، مستلزم دور خواهد شد؛ زیرا وجوب واجب بر قبیح ترک متوقف می شود و از آن طرف، قبیح ترک، متوقف به وجوب واجب است.

اشکال دیگری که بر سخن این جماعت وارد می شود، این است که در میان واجبات، واجبی وجود دارد که اصلا ترکی برای آن متصور نیست؛ مثلا- فعل ذات باری تعالی با این که واجب است، ولی ترک در آن راه ندارد. بنابراین، نادرستی آنچه این گروه در تعریف واجب گفته اند، آشکار گردید.

دلیل دیگر برای این که فروگذاری واجب سبب سزاواری سرزنش کردن می گردد، این

است که خردمندان کسی را که توان انجام واجب داشته باشد و آن را انجام ندهد، مذمت می کنند؛ هر چند که آنها ندانند که چنین کسی فاعل ترک است. از این جا روشن می شود که فروگذاری واجب، همانند انجام قبیح، سبب استحقاق مذمت و حسن آن می گردد. (۱)

اسباب و موجبات استحقاق عقاب

همان دو چیزی که سبب استحقاق سرزنش می شد، موجب استحقاق کیفر نیز می شود.

شرایط استحقاق کیفر، دو چیز است:

۱. فاعل قبیح و مخل به واجب، فعل و ترک را برای مصلحت و منفعتی که در آن دو چیز است، برگزیده باشد. بنابراین، حق تعالی بر فرضی هم که فاعل قبیح و فروگذار واجب باشد، کیفر درباره او معنی ندارد؛ چرا که هیچ امری را برای مصلحت و منفعت خود انجام نمی دهد.

۲. فاعل قبیح و مخل به واجب، عالم به وجوب واجب و قبح قبیح باشد و یا توان علم به آن دو را داشته باشد.

عقلی بودن و سمعی بودن وجوب کیفر

همانگونه که در استحقاق پاداش میان متکلمان اختلاف بود، در وجوب کیفر نیز اختلاف است. معتزله بر این باورند که علم به استحقاق کیفر، عقلی است، ولی امامیه و مرجئه می گویند که استحقاق کیفر از راه نقل ثابت می شود.

شیخ طوسی می گوید: خرد را در دلالت بر استحقاق کیفر، راهی نیست و دلیل بر این سخن، نقل و اجماع است و تنها از راه اتفاق مسلمانان به علم به کیفر دست می یابیم. (۲)

ادله معتزله بر عقلی بودن استحقاق کیفر

این جماعت برای اثبات مدعای خود چنین استدلال نموده اند که نفع به تنهایی برای حسن ایجاب واجب، کافی نیست. آنچه در ایجاب واجب، مؤثر است، همان ضرری است که چشم پوشی از واجب در پی دارد. به همین دلیل است که با این که انجام دادن

ص: ۱۸۶

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۵-۱۸۸؛ تمهید الاصول، ص ۲۵۵-۲۵۸.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۵۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۹.

مستحبات نفع دارد، چون رها کردن آن ضرری ندارد، ایجاب آن، حسن ندارد؛ همچنان که در مکاسب و تجارت نیز نفع تنها موجب ایجاب آن نمی گردد. پس فاعل قبیح و فروگذار واجب، مستحق ضرر است و آن ضرر، همان کیفر است.

شیخ الطایفه در پاسخ این استدلال می گوید: وجه حسن ایجاب واجبات، وجوب کارهای واجب است؛ چون در این کارها ویژگی و مصلحت وجود دارد، باعث شده که چنین کارهایی واجب گردد. اما دشوار بودن فعل واجب، به این دلیل شرط شده است که در مقابل آن، پاداش می دهد. کما این که وجه حسن نداشتن ایجاب نوافل این است که در نوافل، آن ویژگی و مصلحتی که در واجبات بود، وجود ندارد؛ همان طور که مکاسب و تجارت نیز وجه وجوب ندارد و به همین دلیل، ایجاب آن حسن ندارد.

آیا دادن پاداش و کیفر از آن خداوند است؟

رأی شیخ در این مسئله این است که پاداش و کیفر از آن حق تعالی است. اما دادن پاداش، به این دلیل حق خداوند است که وادار کننده انجام فعل واجب حق تعالی می باشد و اوست که انجام دادن واجبات را دشوار گردانیده، پس باید استحقاق دادن پاداش، به

خود او اختصاص یابد، نه جز او. (۱)

همان طور که دادن پاداش، حق خداوند می باشد، اتفاق است که کیفر نیز حق خداوند است. دلیل دیگری که بر درستی این گفتار وجود دارد، این است که اصولاً خرد آدمی، راهی به سزاواری کیفر ندارد؛ با این وجود، چگونه می تواند علم یابد که کیفر از آن چه

کسی است؟ پس با دلیل نقلی ثابت شد که دادن پاداش و کیفر، هر دو از آن خداوند است. (۲)

اقوال در وجوب و عدم وجوب وفای به وعد و وعید

به طور کلی در وجوب و عدم وجوب وفای به وعد و وعید، سه احتمال متصور است:

۱. وجوب هر دو.

ص: ۱۸۷

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ تمهیدالاصول، ۲۵۱

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۲۶۱؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۱.

۲. عدم وجوب وفای به وعد و وعید.

۳. وجوب وفای به وعد و عدم وجوب وفای به وعید.

دیدگاه اشاعره

این گروه، همان طور که هیچ چیز دیگری را بر خداوند واجب نمی دانند، وفای به وعد را نیز بر خداوند واجب نمی دانند، اما در عین حال، خلف وعد را بر خداوند روا نمی دارند؛ چه این که خلف وعد، نقصی بر خداوند است و حق تعالی از هر گونه نقصی پاک و منزّه است.

اشاعره درباره وجوب وعید بر این باورند که چون وعید، حق خداوند بر بندگان است، خداوند هم می تواند از حقتش بگذرد و هم می تواند حق خود را بستاند، ولی شایسته پروردگار، عفو و بخشش می باشد؛ چرا که حق تعالی بخشنده و مهربان است. علاوه بر این، خلف در وعید، نقصی بر خداوند به حساب نمی آید و عمل نکردن به وعید، فضل و کرم است که اسناد آن به حق تعالی روا می باشد.^(۱)

دیدگاه معتزله

این گروه بر این باورند که وفای به وعد و وعید، هر دو بر خداوند واجب است. لذا بر خداوند لازم می دانند که گنهکاران را عذاب کند و مطیعان را طبق آنچه نوید داده، پاداش دهد و این را جزو اصول مکتب خود قرار داده اند.

قاضی که از بزرگان مکتب اعتزال است، راجع به مخالفان این اصل می گوید: کسانی که این اصل را از ریشه انکار می کنند و بر این باورند که اصولاً خداوند مطیعان را وعده به ثواب و گنهکاران را بیم به عقاب نداده، کافرند؛ زیرا اینان ضروریات دین نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) را انکار کرده اند. او کسانی را که اصل وعد و وعید را قبول دارند، ولی وفای به وعید را واجب نمی دانند و خلف در وعید را بر خداوند جایز می دانند نیز به این سبب که آنها

ص: ۱۸۸

۱ - ۱. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۴؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۲۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۱۳.

قیحی را به خداوند نسبت می دهند، کافر می شمارد، ولی افرادی را که خلف به وعده و وعید را جایز نمی دانند و میگویند که ممکن است در عمومات وعید، شرط یا استثنایی وجود داشته باشد که خداوند آن را بیان نکرده باشد، مخطئ محسوب می کند. (۱)

ادله معتزله بر وجوب وفای به وعد و وعید بر خداوند

دلیل آنان برای این مدعا این است که اگر وفای به وعد و وعید بر خداوند واجب نباشد، بر او خلف وعده و دروغ در آنچه بیم و نوید داده است، لازم می آید. و نیز اگر مردم بدانند که خداوند از گنهکاران گذشت می کند و آنان را عذاب نخواهد کرد، انگیزه های اطاعت و امتثال از نفوس آنها رخت بر می بندد و بطلان هر دو امر، آشکار است. (۲)

به این گفتار پاسخ داده شده است که عدم وفای خداوند به آنچه بر آن بیم داده، از نظر عقلا خلف وعده نیست، بلکه امری پسندیده است و این امر در شمار عفو و احسان است که هر دو از حقوق و برآورنده خداوند و از صفات ثابت اوست. او خود را غفور و رحیم معرفی کرده و فرموده است: «شرك را نمی آمرزد و گناه غیر از آن را از هر کدام از بندگان خود که بخواهد، می بخشد» (۳) و اگر هم فرض کنیم که این امر در شمار خلف وعده باشد، بی گمان هر خلف وعده های قبیح نیست؛ زیرا این نوع خلف وعده از دیدگاه خردمندان و همگی مردمان، جز معتزله، پسندیده و مستحسن است. (۴)

ظریه امامیه در وفای به وعد و وعید

امامیه میان وجوب وفای به وعد و وفای به وعید، به تفصیل قائل شده اند و می گویند: بر خداوند واجب است به آنچه وعده داده، وفا کند. اما وفای بر آنچه بیم داده، بر او واجب نیست. حق بودن وعده خداوند و نفی خلف وعد از او دو مسئله ای است که علاوه بر

آیات قرآنی، دلیل عقلی نیز بر این دو مطلب دلالت دارد. از این رو نخست به توضیح معنای حق بودن وعده خداوند و اثبات آن می پردازیم و سپس ادله نفی خلف وعده حق تعالی را ذکر خواهیم کرد.

ص: ۱۸۹

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۲۵.

۲-۲. همان، ص ۱۳۵.

۳-۳. نساء / ۴۸.

۴-۴. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۴.

معنای حق بودن وعده خداوند

اگر با نظر ژرف در ملک طلق و حقیقی خدای تعالی نظر بیفکنیم، به این حقیقت علم پیدا می‌کنیم که وعده خداوند، وعده حق است؛ یعنی آمیخته به باطل نیست؛ چرا که ملک و سلطنت و اراده خداوند که مالک خلق خویش است، به این معنی است که هستی هر موجودی، قائم به وجود او و تکون یافته به امر اوست و هر تصرفی که او در خلق خود می‌کند، تصرفی است که از پیش خود می‌کند، نه به خاطر اقتضای امر خارج از ذات خود؛ چون هیچ موجودی دارای اقتضایی که خارج از ذات خدای تعالی باشد و او را وادار به تصرفی کند، وجود ندارد. پس هر اثری به طور مستقیم و مستقل، منسوب به خداوند است. با این حال، چگونه ممکن است چیزی از مشیت او تخلف کند و به غیر او برگشت نماید، با این که در این میان، غیری نیست؟

و از جانب دیگر، قول خدای تعالی همان فعل اوست. به این معنی که کاری که او می‌کند، به خودی خود بر مقصود او دلالت می‌کند. با این حال، چگونه ممکن است که در قول او دروغ راه یابد؟ قول او متن عالم خارج است و عین خارج است. سراسر عالم، قول اوست که هیچ جای آن دروغ نیست. دروغ و خطا مختص به مفاهیم ذهنی است. همچنین چگونه ممکن است وعده او باطل باشد با این که وعده او عبارت است از همان عملی که او با ما خواهد کرد و از آن جا که خدای تعالی کلیه اسباب را به سوی آن وعده متوجه ساخته، غایب نیست و تخلف ناپذیر است.

پس با دقت نظر در معنای ملک خدای تعالی، روشن شد که لازمه چنین مالکیتی این است که وعده او، حق و غیر قابل تردید باشد. (۱)

نفی خلف وعده از خداوند

مسئله خلف وعده نکردن خدای تعالی در دو آیه از آیات قرآن مطرح شده است که به کلی خلف وعده را از خداوند نفی می‌کند (۲) و خلف وعده، هر چند در پاره ای اوقات از قبیل موارد اضطراری، عملی پسندیده می‌شود و به همین جهت می‌توان گفت که قبح آن

ص: ۱۹۰

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۷۶.

۲- ۲. «وعد الله لا يخلف الله وعده...» (روم/ ۶)، «حتى يأتي وعد الله، إن الله لا يخلف الميعاد» (روم/ ۳۱)

ذاتی نیست، و لیکن از آن جا که هیچ عاملی خدا را مضطر به خلف وعده نمی کند، پس خلف وعده در حق او همیشه قبیح است.

علاوه بر این، خلف، ملازم با کمبود است و خدا کاملی است که کمبود درباره او محال است. از این هم که بگذریم، خداوند در آیاتی (۱) از کلام الله مجید خبر داده که خلف وعده نمی کند و او راستگوترین راستگویان است. (۲)

مختار شیخ الطایفه

نظر شیخ، همان نظر مشهور امامیه است که میان وجوب وفای به وعد و وفای به وعید، تفصیل قائل بودند؛ چرا که مرحوم شیخ تمام لوازم و پیامدهایی را که بر وجوب وفای به وعید مترتب است، انکار نموده است. علاوه بر آن، می توان از سخنان شیخ در مقاطع مختلف، به دو دلیل عقلی برای عدم وجوب وفای به وعید دست یافت:

دلیل نخست: همان طور که کیفر با توبه زایل می گردد، با تفضل نیز زایل می شود؛ چرا که ایصال منافع به غیر، عقلا مستحسن است و اسقاط ضرر مستحقه از بهترین نیکیهاست، بلکه اسقاط ضرر از غیر، نیکوتر از رساندن نفع به غیر است. از این دلیل می توان استفاده کرد که اگر کسی با عملی که انجام داده، مستحق وعید گردد، وعید الهی درباره او منجز نیست و خداوند می تواند چنین کسی را از باب تفضل، کیفر نکند و چنین تفضلی، نه تنها هیچ قبیحی ندارد، بلکه نوعی احسان است.

دلیل دوم شیخ بر این مدعا همان دلیل است که چکیده آن در صفحه پیش ذکر شد و تفصیل این دلیل چنین است که کیفر، حق خدای تعالی است و اخذ و استیفای این حق نیز از آن خداوند است و با اسقاط این حق از جانب خداوند، هیچ حق دیگری زایل نمی گردد. از این رو، هرگاه خداوند کیفری را از کسی ساقط کند، اسقاط می شود و هیچ گونه قبیحی را به دنبال نخواهد داشت. پس کسی که مستحق وعید گردیده، خداوند نسبت به تحقق وعید درباره او مختار است؛ می تواند حقش را از او باز ستاند و می تواند او را عفو نماید. (۳)

ص: ۱۹۱

۱-۱. ص / ۸۴.

۲-۲. طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۱۵۶.

۳-۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۲.

ادله نفی وجوب وفای به وعید

امامیه وفای به وعید را بر خداوند واجب نمی دانند و دلایلی بر این مدعا ذکر کرده اند:

دلیل نخست این است که خلف وعید، عقلاً بر خداوند قبیح نیست؛ زیرا هر عاقلی عفو بعد از وعید را نیکو می شمارد. (۱)

دلیل دیگری که برای این مدعا ذکر شده، این است که کیفر از آن خداوند است و حق تعالی می تواند حق خود را از دیگری ساقط کند و اسقاط حق خود، امری نیکو و پسندیده است. (۲)

روایتی که انس بن مالک از رسول خدا نقل می کند نیز مؤید تفصیل مذکور است: «من وعده الله علی عمله ثواباً فهو منجر له، و من أوعده علی عمله عقاباً فهو فی الخیار» (۳)؛ کسی را که خداوند بر کارش نوید پاداش داده، آن نوید منجز است برای او، و کسی که خداوند بر کارش بیم کیفر داده، خداوند در عذاب او مختار است.

پیامدها و لوازم وجوب وفای به وعید

متکلمان معتزلی بر این باور بودند که وفای به وعید بر خداوند واجب است. اولین پیامد این قول، خلود فاق اهل صلوات در دوزخ است؛ چرا که اینها متعلق وعید الهی قرار گرفته اند و از جانب دیگر، وفای به وعید نیز طبق دیدگاه معتزله، بر خداوند واجب است، پس فاق اهل صلوات، همیشه در جهنم باقی خواهند بود. همانطور که کفار نیز مخلد در دوزخند؛ لیکن عذابی که فساق اهل صلوات بدان گرفتارند، خفیفتر از عذاب و کیفر کفار است. (۴)

اثر دوم، انحصار و اختصاص شفاعت به مؤمنان و محرومیت مرتکب کبایر از شفاعت است. وجه ترتب این اثر، همان وجه ترتب اثر پیش است.

اثر سوم مترتب بر اصل وجوب وفای به وعید، التزام به احباط در اعمال است. دلیل ترتب این اثر بر وجوب وفای به وعید، این است که مشهور معتزله می گویند: گنهکارانی که

ص: ۱۹۲

۱- ۱. شیخ مفید، العیون و المحاسن (مجموعه مصنفات شیخ مفید) ج ۲، ص ۶۸.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۱.

۳- ۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۳۴.

۴- ۴. عبد الحکیم بلیع، ادب المعتزله، ص ۱۴۷.

قبل از توبه بمیرند، طبق وعید الهی اهل خلود در دوزخند. اینان با این نظریه با این پرسش مواجه می شوند که استحقاقها و طاعت‌های چنین کسی چه می شود و چرا زایل می گردد؟

آنها بناچار در پاسخ این پرسش، تن به احباط طاعات می دهند و می گویند: بدیها تمام حسنات و خوبیها را از میان می برد و حتی تعداد کثیری از این جماعت می گویند: گناه کبیره واحدی، جمیع عبادات را از میان می برد.

از این گذشته، همان طور که در تعریف وعد و وعید گذشت، ثواب و عقاب، متعلق وعد و وعید قرار گرفته است و از جانب دیگر، احباط و تکفیر نیز بنا بر اختلافی که میان معتزله وجود دارد، یا در ثواب و عقاب است و یا در طاعت و معصیت، که طاعت و معصیت هم به طور عموم، متعلق وعد و وعید قرار گرفته است.

از این سه مسئله، مسئله «شفاعت» و «احباط و تکفیر» در این کتاب به طور مستقل مورد بحث قرار گرفته است و ما تنها مسئله خلود فساق اهل صلوات در جهنم را مورد بحث قرار می دهیم.

جمهور امامیه و مرحوم شیخ الطایفه بر این عقیده اند که فاق اهل صلوات، همیشه در جهنم باقی نخواهند ماند و خلود در جهنم، مخصوص کافران و منافقان است.

مرحوم شیخ طوسی در این خصوص می گوید:

معاصی دو گونه است: کفر و غیر کفر کفر به اتفاق امت اسلامی، موجب استحقاق کیفر دائمی می گردد، اما دلیلی بر دوام و همیشگی کیفر معصیت غیر از کفر وجود ندارد، بلکه ادله عقلی و نقلی زیادی بر انقطاع آن وجود دارد. (۱)

ادله ای که دلالت بر همیشگی نبودن کیفر فاسق دارد، از این قرار است:

.. همیشگی بودن کیفر فاسق، ظلم است و ظلم بر خداوند متعال، قبیح است. بنابراین، فاسق همیشه در جهنم باقی نخواهد ماند. ظلم بودن خلود فاسق در کیفر، از این روست که بطلان احباط و تنافی عمل نیک و بد در جای خود ثابت شده است. بنابراین، کسی که مستحق پاداش می گردد، پاداش وی با هیچ چیزی جز کفر و ارتداد، زایل نمی شود و ناگزیر، چنین پاداشی به مستحق واصل می گردد. از جانب دیگر، دادن پاداش پیش از کیفر، به اتفاق ممکن نیست. پس باید بعد از کیفر باشد و این همان مطلوب ماست

ص: ۱۹۳

که مؤمنان گنهکار، بعد از کیفر، نجات پیدا می کنند و همیشه در دوزخ باقی نمی مانند.

۲. خلود فاسق در دوزخ، مستلزم تساوی فاسق با کافر می گردد و بطلان آن آشکار است؛ چگونه می توان گفت کسی که مؤمن و معترف به وحدانیت خداوند است، با کافر مساوی می باشد؟

۳. همیشگی بودن کیفر فاسق از جهت دیگر نیز مستلزم ظلم و قبح است؛ زیرا کسی که افعال نیک زیادی را انجام داده، اگر با یک گناه، تمام اعمال نیک او از میان برود، این ظلم است و حق تعالی منزّه از ظلم می باشد. (۱)

معتزله به آیاتی از قرآن کریم نیز استدلال نموده اند که از آن جمله است آیه شریفه: «و من یعص الله و رسوله و يتعد حدوده یدخله ناراً خالداً فیها و له عذاب مهین» (۲)، و هر که نافرمانی خدا و رسول کند و تجاوز از احکام الهی نماید، او را به آتشی در افکند که همیشه در آن معذب است و همواره در عذاب خواری و ذلت خواهد بود.

معتزله به ظاهر این آیه استدلال نموده اند که فاق اهل صلات، مخلد در آتش و در کیفر ابدی گرفتارند.

شیخ الطایفه می گوید: این آیه به دلایلی، دلالت بر ادعای آنان ندارد؛ زیرا:

اولاً، قول خداوند که فرموده «و من يتعد حدوده» اشاره به کسی است که به جمیع حدود خداوند تجاوز می کند و کسی که بر این حال باشد، نزد ما کافر است و همیشگی بودن عذاب کافر، اتفاقی است.

ثانیه، اهل اعتزال اعتراف دارند که مرتکب صغیره، با این که معصیتی انجام داده و از حدود و احکام الهی تجاوز کرده، خارج از این آیه است و این آیه درباره مرتکب صغیره تخصیص می خورد. بنابراین، همان طور که مرتکب صغیره را از تحت آیه، با دلیلی خارج می دانند، ما مرتکب کبیره را نیز با دلیل دیگری همچون عفو الهی و شفاعت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) از تحت آیه خارج می دانیم.

ثالثاً، توبه کننده نیز با اعتراف این جماعت، از تحت این آیه خارج است؛ چرا که

ص: ۱۹۴

۱- ۱. علامه حلی، مناہج الیقین، ص ۵۱۵؛ سیوری حلی، اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، ص ۱۳۹۵

۲- ۲. نساء / ۱۴.

پذیرش توبه بر حق تعالی واجب است. پس همانگونه که توبه کننده از تحت آیه خارج است، کسی که کیفرش با تفضل خداوند ساقط می گردد نیز از تحت آیه خارج است.

رابعه، آیه مذکور با دیگر آیات قرآن در تعارض است؛ مثل آیه «و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء» (۱) (خدا) مادون شرک، گناهان دیگر را هر که را مشیتش تعلق گیرد، می بخشد و «إن الله یغفر الذنوب جمعیاً» (۲)؛ حقیقت این است که خداوند همه گناهان را می بخشد و «و إن ربک لذو مغفره للناس علی ظلمهم» (۳)؛ و به درستی که پروردگارت بر ظلم خلق، بسیار صاحب عفو و مغفرت است. تمام این آیات، دلالت بر وقوع عفو نسبت به گناهان کمتر از شرک دارد.

خامسا، بر فرض که از پاسخهای قبل صرف نظر کنیم، آیه مورد استدلال معتزله بر کسی حمل می گردد که از احکام الهی تجاوز کرده و چنین تجاوزی را حلال می داند و کافر بودن چنین کسی، مسلم است و کافران، متعلق وعید و عذاب همیشگی اند. (۴)

معتزله برای اثبات مدعای خود به آیات دیگری نیز استدلال نموده اند؛ همانند: آیه ۲۳ از سوره جن و آیه ۹۳ از سوره نساء که پاسخ این استدلالها نیز از پاسخ شیخ به دست می آید. در نتیجه، شیخ الطایفه با دلیل عقلی و نقلی ثابت می کند که فاق اهل صلات، همیشه در آتش باقی نخواهند ماند.

سایر اموری که وعید به آن تعلق گرفته است

شیخ در پایان بحث، امور دیگری را که متعلق وعید قرار گرفته است، ذکر می کند که آن امور عبارت است از: احکام مکلف در قبر و عذاب در قبر، منکر و نکیر، کیفیت شهادت جوارح، صراط و انقطاع تکلیف در آخرت که به ترتیب بررسی می شود.

احکام مکلف در قبر و عذاب قبر

راجع به عذاب قبر، سه قول است: برخی چنین پنداشته اند که عذاب قبر، محال است و برخی دیگر بر این باورند که عذاب قبر، قبیح است. شیخ می گوید: اصل عذاب در قبر،

ص: ۱۹۵

۱-۱. نساء / ۴۸، ۱۱۶.

۲-۲. زمر / ۴۳.

۳-۳. رعد / ۶.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۱.

اتفاقی است، ولی در وقت آن اختلاف شده که جمهور از اصحاب حدیث می گویند: وقت عذاب قبر، هنگام دفن است و برخی دیگر بر این باورند که وقت آن، نزدیک قیامت است. پاسخ شیخ به قول دوم این است که از اتفاقی که بر عذاب قبر وجود دارد، کشف می شود که عذاب در قبر با شرایط خود، حسن دارد. اما در پاسخ قول نخست می گوید:

منشأ پندار محال بودن عذاب در قبر، این است که اینان گمان برده اند که عذاب میت در حالت مردگی او که فاقد ادراک می باشد، معنی ندارد، ولی به این نکته توجه نکرده اند که عذاب در قبر، بعد از اعاده حیات است. (۱)

شیخ می گوید: اگر توهم شود که وقتی نبش قبر می گردد، اثر و نشانه ای از عذاب به چشم نمی خورد و جسد میت به حال خودش باقی است، این توهم نسبت به کسانی که وقت عذاب قبر را نزدیک قیامت می دانند، هیچ اثری ندارد، اما درباره نظر کسانی که می گویند هنگام عذاب قبر، بعد از دفن است، چنین پاسخ می دهیم که هیچ معنی نیست از این که ما عذاب میت را به خاطر مصحلتی که در عدم درک می باشد، نتوانیم درک کنیم و با این وجود، عذاب واقع شده باشد.

دو فرشته منکر و نکیر

دو فرشته ای که بر میت وارد می گردند، نکیر و منکر (که مشتق از استنکار است) نامیده می شوند. کسی که عقاب می گردد، فعل آن دو فرشته را استنکار می کند یا این که از فعل آن دو نفرت دارد.

ممکن است این پرسش مطرح شود که با این که پروردگار، احوال آدمیان را به خوبی می داند، چه نیازی است که در قبر، مکلف مورد بازپرسی قرار گیرد؟

شیخ در پاسخ می گوید: قرآن به وقوع این امر شهادت داده و اجماع نیز محقق است و در این بازپرسی، غرضی نهفته است و آن این است که با آن، تمایز اهل بهشت و دوزخ، ظاهر می شود و از همدیگر ممتاز می شوند و به اهل بهشت بشارت داده می شود و بدین سان بر نفع آنان افزوده می گردد و برای انسانهایی که در دار تکلیفند نیز مصلحتهایی دارد.

ص: ۱۹۶

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۶، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۰.

کیفیت شهادت جوارح

در کیفیت شهادت جوارح، چندین قول است؛ برخی می گویند: خداوند جوارح را به صورت بینهای ایجاد می کند تا بر علیه انسان گواهی دهد. عده ای دیگر می گویند: خداوند به وسیله جوارح، شهادت را انجام می دهد و اضافه شهادت به جوارح، مجاز است. شیخ می گوید: هر دو معنای گذشته، مجاز است.

قول دیگر این است که شاهد، در حقیقت، همان نفس عاصی است که نسبت به آنچه انجام داده است، اقرار می کند. بعضی می گویند: مراد این است که از جوارح، نشانه هایی ظاهر می شود که دلالت بر فرق عاصی و مطیع می کند. شیخ می گوید: همه این اقوال، محتمل و جایز است.

صراط

برخی گفته اند: منظور از صراط، راه اهل بهشت و اهل دوزخ است که سلوک در آن برای اهل بهشت، آسان و برای جهنمیان، دشوار است و بعضی می گویند: مراد از آن، براهین و حجج است که جداکننده بهشتیان و دوزخیان است.

انقطاع تکلیف در آخرت

شیخ طوسی بر این عقیده است که مکلف، خواه مثاب باشد یا معاقب، در آخرت، تکلیف از او منقطع می گردد؛ زیرا اگر مکلف باشد، وقوع توبه نیز از او جایز است و حال آن که اجماع بر خلاف آن است و بالاتفاق، جهان آخرت، دار پاداش و کیفر است و در خور پاداش، خالص بودن آن است و تکلیف، منافی با خالص بودن ثواب است. (۱)

ص: ۱۹۷

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۲، تمهید الأصول، ص ۲۸۸

رجعت، یکی از مسائل مورد اختلاف میان مذاهب اسلامی است که از عقاید شیعه به شمار می آید و مورد تأیید اهل بیت علی قرار گرفته است. (۱) بر پایه این عقیده، گروهی از مؤمنان راستین و عده ای از کافران بدسرشت، هنگام ظهور حضرت مهدی به این دنیا بازگردانده می شوند تا مؤمنان به ثواب یاری آن حضرت در تشکیل حکومت واحد جهانی نایل آمده، از درک و تماشای عظمت و شوکت جهانی اسلام، لذت ببرند (۲) و کافران به سزای پاره ای از اعمال ننگینشان برسند.

برخی امکان رجعت را مورد تردید قرار داده و اعتقاد به آن را ناپسند قلمداد کرده اند؛ تا آنجا که گفته اند: «رجعت، مذهب گروهی از اعراب جاهلی بوده است که برخی از فرق اسلامی (شیعه) بدان گرویده اند». (۳)

ص: ۱۹۹

۱- ۱. امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «از ما نیست کسی که ایمان به رجعت ما نداشته باشد و متعه را حلال نداند» مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۹۲.

۲- ۲. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳- ۳. ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۲۰۲.

تردید و مناقشات مخالفان در صحت رجعت از یک سو و پیچیدگی مسئله از سوی دیگر، پرسشهایی را برانگیخته که از آن جمله است: حقیقت رجعت چیست؟ آیا رجعت به معنای بازگشت برخی از اموات (ائمه طلا و گروهی از مؤمنان و کافران) به دنیاست و

یا به معنای بازگشت دولت و قدرت به خاندان رسالت؟ آیا رجعت به معنای نخست، ممکن است؟ آیا همانگونه که رجعت در امتهای پیشین واقع شده است، در امت اسلامی نیز واقع خواهد شد؟ آیا رجعت، اختصاصی است یا همگانی؟ چه کسانی رجعت می کنند؟ و بالاخره هدف و فلسفه رجعت چیست؟

پرسشهای یاد شده و نظایر آنها موجب شده است که دانشمندان شیعه برای توضیح و تبیین رجعت، کتابها و رساله های مستقلی بنویسند و یا در کتابهای کلامی، بابتی را به این مهم اختصاص دهند. نوشتار حاضر نیز بر آن است که ضمن تحلیل و بررسی مسئله

رجعت، دیدگاه شیخ طوسی را در این زمینه بازگوید.

کلیات

مفهوم شناسی رجعت

رجعت در لغت

لغت شناسان در توضیح واژه «رجعت» چنین گفته اند: «رجعت، مصدر مره از ماده رجوع» به معنای یک بار بازگشتن یا بازگردانیدن است»^(۱). «رجع» به معنای بازگشتن و بازگردانیدن (لازم و متعدی) هر دو به کار رفته است؛ مثل: «فرجع موسی إلی قومه غضبان أسفا»^(۲) و «فإن رجعتك الله إلی طائفه منهم...»^(۳) که واژه «رجع» در آیه نخست، لازم و در آیه دوم، متعدی می باشد.

ص: ۲۰۰

۱- ۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۲۵؛ جوهری، الصحاح فی اللغة و العلوم، ج ۳، ص ۱۲۱۶؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۸۸؛ ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۲۰۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۸، ص ۱۱۴؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۶۴۸؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۵۱.

۲- ۲. طه / ۸۶.

۳- ۳. توبه / ۰۸۳.

شیخ طوسی نیز در تبیین اصل و ریشه رجعت می گوید: اصل «رجوع» که به معنای برگشتن به حال اول است، به دو صورت لازم و متعدی به کار می رود؛ چنان که گفته می شود: «رجع الرجل» و «رجعه»^(۱) که در صورت نخست، لازم و در صورت دوم، متعدی می باشد. بنابراین، «رجعت» که مصدر مره از ماده رجوع است، به معنای یکبار بازگشتن و یا بازگرداندن به حال اول است.

رجعت در اصطلاح

رجعت در اصطلاح متکلمان عبارت است از بازگشت برخی از اموات به دنیا بعد از ظهور حضرت مهدی علت و قبل از قیامت.

شیخ مفید می گوید: «رجعت یعنی این که خداوند، گروهی از اموات را با همان صورت که در دنیا بودند، در زمان ظهور حضرت مهدی طلا دوباره به دنیا برمی گرداند».^(۲)

سید مرتضی در تعریف رجعت می نویسد: «رجعت عبارت است از این که خداوند در هنگام ظهور مهدی و گروهی از شیعیانش را که قبلاً از دنیا رفته اند، دوباره زنده می کند تا به ثواب یاری آن حضرت نایل شوند و دولت او را مشاهده کنند و نیز جمعی از دشمنان آن حضرت را دوباره زنده می کند تا از آنان انتقام بگیرد».^(۳)

قاضی ابن براج در تعریف رجعت می گوید: «معنای رجعت این است که خداوند، هنگام ظهور حضرت قائم طلا دسته ای از دوستان و پیروان آن حضرت را که قبلاً وفات نموده اند، دوباره زنده می کند تا به ثواب یاری و اطاعت آن حضرت و نیز به ثواب جنگ با دشمنانش نایل آیند».^(۴)

شیخ طوسی نیز رجعت را به معنای بازگشت برخی از اموات به دار دنیا می داند. وی می گوید: «اصحاب ما (امامیه) بازگشت «رجعت» بسیاری از مردگان را به دار دنیا اثبات می کنند».^۵

ص: ۲۰۱

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۰۷.

۲- ۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۸.

۳- ۳. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۴- ۴. ابن براج، جواهر الفقه، ص ۲۶۸. ۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۶.

در بحث رجعت، سه پرسش اساسی در خور تحقیق و بررسی است الف) آیا رجعت، ذاتا یک امر ممکن است؟

ب) آیا رجعت، امکان وقوعی دارد؟ به عبارت دقیقتر، آیا از وقوع رجعت در خارج محال لازم نمی آید؟

ج) آیا رجعت در خارج واقع شده است و یا واقع خواهد شد؟

با اندکی دقت در پرسشهای فوق، می توان دریافت که میان آنها نسبت عام و خاص و اخص برقرار است. بدین معنی که پرسش نخست، عام و پرسش دوم خاص و پرسش سوم اخص از هر دو می باشد و لازمه چنین رابطه ای این است که اگر پاسخ پرسش اخیر

مثبت باشد، پاسخ بقیه نیز مثبت خواهد بود؛ یعنی اگر اثبات شود که رجعت در خارج واقع شده است، دیگر جایی برای سؤال از امکان ذاتی یا وقوعی رجعت باقی نمی ماند؛ همانگونه که اگر پاسخ پرسش دوم مثبت باشد، دیگر جایی برای پرسش نخست باقی

نخواهد ماند. اما اگر پاسخ سؤال اخیر، منفی باشد، نمی توان از آن، منفی بودن پاسخ سایر پرسشها را نتیجه گرفت؛ همان طور که اگر پاسخ پرسش دوم منفی باشد، از آن نمی توان منفی بودن پاسخ سؤال نخست را نتیجه گرفت. (۱)

بدین ترتیب، روشن می شود که پرسش سوم در بحث رجعت، نقش کلیدی دارد و اگر کسی بتواند بدان جواب مثبت دهد، در حقیقت با یک پاسخ، به هر سه سؤال فوق پاسخ داده است و از این رو، قائلان به رجعت می گویند: رجعت، نه تنها ممکن است، بلکه در خارج نیز واقع شده است و بدین سان به همه سؤالهای یاد شده پاسخ داده اند.

ادله امکان رجعت

اشاره

برای اثبات امکان رجعت، ادله ای اقامه شده است که عمده ترین آنها دلایل زیر است:

۱. رجعت از سنخ معاد جسمانی است

نخستین دلیلی که برای اثبات امکان رجعت بدان تمسک شده است، هم سنخ بودن آن با

ص: ۲۰۲

معاد جسمانی است. بنابراین، با همان ادله ای که معاد جسمانی اثبات می شود، امکان رجعت نیز قابل اثبات است. (۱)

توضیح این که رجعت و معاد جسمانی، دو مصداق یک حقیقتند که همان دوباره زنده شدن باشد. پس اگر دوباره زنده شدن، امری ممکن باشد، رجعت نیز ممکن خواهد بود و اگر دوباره زنده شدن، امری محال باشد، معاد جسمانی نیز محال خواهد بود؛ زیرا همانگونه که در جای خود به اثبات رسیده است: «حکم الأمثال فی ما یجوز و فیما الایجوز سواء»

پس بر اساس این قاعده، اگر معاد جسمانی ممکن باشد، رجعت که مثل آن است نیز ممکن خواهد بود. (۲) از آنجا که در باب معاد، مسلمانان نه تنها امکان آن، بلکه وقوع آن را نیز امری مسلم می دانند، پس منطقی هیچ مسلمانی نمی تواند در امکان رجعت تردید کند. به همین دلیل، سید مرتضی می گوید: هیچگونه اختلافی، میان مسلمانان در امکان و مقدور بودن آنچه شیعه در مسئله رجعت می گوید، برای خدا نیست؛ اختلافی که هست، این است که آیا چنین چیزی در آینده واقع خواهد شد یا نه؟ (۳)

نیز برخی از دانشمندان اهل سنت تصریح کرده اند که اصل احیای پس از مرگ و برگشتن به دنیا از اموری است که مقدور خداوند است و نمی توان در آن تردید کرد؛ اختلافی که هست، در وقوع آن است. (۴)

خلاصه برهان ذکر شده را به صورت زیر می توان بیان کرد: «رجعت از سنخ معاد جسمانی است، هر چیزی که از سنخ معاد جسمانی باشد، ممکن است؛ پس رجعت نیز

ص: ۲۰۳

۱- ۱. حر عاملی، الایقاظ من ההجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۲۹؛ محمدرضا طبسی، الشیعه و الرجعه، ج ۲، ص ۴؛ محمدرضا مظفر، عقائد الإمامیه، ص ۸۴؛ جعفر سبحانی، الالهیات، ص ۶۱۴.

۲- ۲. البته تردیدی نیست که رجعت و معاد جسمانی در برخی ویژگیها با هم متفاوتند. برای مثال، رجعت در دنیا به وقوع خواهد پیوست، اما معاد جسمانی، ویژه قیامت است. با این که رجعت، موقتی است و از نظر مدت و کیفیت، محدود، اما معاد از این نظر نامحدود می باشد. با این که رجعت، ویژه بعضی افراد و گروههاست و معاد، همگانی می باشد. لیکن تفاوت در پاره ای ویژگیها موجب نمی شود که سنخ رجعت نیز با معاد متفاوت باشد.

۳- ۳. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۳، ص ۱۳۵.

۴- ۴. آلوسی، روح المعانی، ج ۲، ص ۲۷.

ممکن است».

۲. وقوع رجعت در خارج

دلیل دیگری که برای اثبات رجعت بدان تمسک شده، وقوع آن در خارج است؛ زیرا همانگونه که معروف است، بهترین دلیل برای امکان یک شیء واقع شدن آن در خارج است. بنابراین، اگر اثبات شود که حتی در یک مورد، رجعت اتفاق افتاده است، همین مقدار برای اثبات امکان رجعت کافی است و نیازی به دلیل دیگر ندارد؛ از این رو، قائلان به رجعت، با استناد به آیات متعدد قرآن مجید می گویند: رجعت، نه یک بار، بلکه دهها بار در انتهای پیشین رخ داده است (که به برخی از آنها در آینده اشاره خواهد شد)

بنابراین، محال بودن رجعت، توهمی باطل است.

آیا رجعت از اصول دین است؟

تردید نیست که مسئله رجعت، یک مسئله اعتقادی است، نه تاریخی، فقهی و... اما آیا رجعت از منظر مکتب تشیع، از اصول دین است یا از اصول مذهب و یا هیچ کدام، بلکه از ضروریات مذهب شیعه به شمار می رود؟

برخی آن را از اصول مذهب تشیع (۱) و عده ای از ضروریات آن می دانند (۲) و دسته سوم نیز بر این باورند که اعتقاد به رجعت، نه از اصول مذهب و نه از ضروریات آن، بلکه از اموری است که نزد اکثر شیعیان، پذیرفته شده است. (۳)

شیخ طوسیله این بحث را در آثار خویش به تفصیل مطرح نکرده است، اما ایشان در کتاب عده الاصول سخنی دارد که بر اساس آن می توان نظریه «جزء اصول دین انگاری رجعت» را بدو نسبت داد. وی در کتاب یاد شده می گوید: «ما به سخنان کسانی که در اصول؛ یعنی در توحید، عدل، امامت و ارجاع و جز آن با ما مخالفند، اعتنا نمی کنیم». (۴)

ص: ۲۰۴

۱- ۱. محمدرضا ضمیری، رجعت، ص ۱۸.

۲- ۲. مجلسی، حق الیقین، ج ۲، ص ۲۴۸؛ سید عبدالحسین طب، الکلم الطیب، ص ۵۸۶؛ سید عبدالله شبر، حق الیقین، ج ۲، ص ۲.

۳- ۳. محمدرضا مظفر، عقائد الامامیه، ص ۸۴؛ میرزا جواد تبریزی، صراط النجاه، ج ۳، ص ۴۲۱؛ جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج ۶، ص ۳۶۷.

۴- ۴. شیخ طوسی، العده فی الاصول، ج ۲، ص ۶۲۸.

معنای این سخن آن است که رجعت در ردیف اعتقاد به توحید، عدل و امامت است و از اصول دین به شمار می آید.

رجعت و دیدگاههای مختلف

اشاره

در پاسخ این پرسش که «آیا رجعت به معنای بازگشت برخی از اموات به دنیا، در این امت نیز واقع خواهد شد یا نه؟» میان اندیشمندان اسلامی، اختلاف نظر است؛ برخی به این پرسش پاسخ مثبت و برخی دیگر، پاسخ منفی داده اند. البته این اختلاف در دو سطح کاملاً متفاوت صورت گرفته است؛ گاهی این اختلاف، بیرون مذهبی است و زمانی هم درون مذهبی.

در اختلاف نخست، اطراف دعوا را دانشمندان اهل سنت از یک سو و اندیشمندان شیعه از سوی دیگر تشکیل می دهند. اهل سنت به سبب اختلاف مبنایی که با شیعیان دارند، مسئله رجعت را از اساس، انکار کرده اند؛ بر خلاف شیعه که وقوع چنین حادثه ای را امری مسلم می انگارند.

اما در اختلاف درون مذهبی، اطراف دعوا را خود شیعیان تشکیل می دهند؛ زیرا آنها هر چند در اصل وقوع رجعت، با هم توافق کامل دارند، اما در تفسیر و حقیقت رجعت اختلاف نظر دارند؛ برخی رجعت را به بازگشت دولت و قدرت اهل بیت عمل تفسیر کرده اند، اما اکثر شیعیان و از جمله شیخ طوسیله آن را به معنای بازگشت اعیان و اشخاص امامان و بعضی از دوستان و دشمنانشان به دنیا در زمان ظهور قائم عمل یا پس از آن می دانند و بدین سان دو رویکرد عمده در میان شیعیان در مسئله رجعت پدید آمد که

در ادامه، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. رجعت، بازگشت دولت است، نه اشخاص

همانگونه که اشاره شد، رجعت از نظر گروه اندکی از شیعیان متقدم، عبارت است از بازگشت دولت و قدرت اهل بیت (علیهم السلام) در زمان ظهور حضرت قائم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نه بازگشت اعیان و اشخاص ائمه اطهار (علیهم السلام) با این توضیح که در هنگام ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) گستره دولت و قدرت او سراسر عالم را فرا گرفته، عدالت واقعی که امامان پیشین، همواره در

صدد تحقق بخشیدن آن بوده اند، در زمان ظهور آن حضرت و به دست مبارک ایشان محقق خواهد شد و چون چنین قدرت و دولتی مورد خواست و تمنای همه امامان معصوم علی و از جمله، حضرت مهدی (علیه السلام) عال بوده است، می توان آن را دولت همه اهل بیت (علیهم السلام) نامید. بدین ترتیب، مراد از رجعت، بازگشت قدرت، دولت و سیطره اهل بیت (علیهم السلام) خواهد بود، نه بازگشت اشخاص و اعیان ائمه اطهار (علیهم السلام) (۱).

۲. رجعت یا بازگشت دوباره امامان به دنیا

رویکرد رایج در مسئله رجعت که اکثر شیعیان بدان باور دارند، رجعت به معنای بازگشت اعیان و اشخاص حضرات معصومین (علیهم السلام) و بعضی از پیروان و دشمنانشان، هنگام ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) یا پس از آن به دنیاست. بر اساس این طرز تفکر، امامان معصوم شیعه و تعدادی از دوستان و پیروان صالح آنها با همان اجساد و بدنهای مادی و طبیعی، به دنیا باز می گردند و زمام امور جهان را به دست گرفته، سالیان سال، حکومت می کنند و نیز برخی از دشمنان بدکردار آنها به دنیا بازگردانده می شوند تا به جزای پاره ای از اعمال ننگین خود برسند.

کسانی که با آثار و افکار اندیشمندان شیعه در گذشته و حال، اندک آشنایی دارند، به خوبی می دانند که رجعت به معنای یادشده، در طول تاریخ، از عقاید مسلم شیعه بوده و جز گروهی اندک، کسی با آن مخالفت نکرده است.

دلایل وقوع رجعت در امت اسلامی

اشاره

برای اثبات صحت اعتقاد به رجعت به معنای معروف آن، ادله فراوانی ارائه شده است؛ تا آنجا که برخی از اندیشمندان شیعه (۲)، بیش از ده دلیل بر آن اقامه کرده اند و ما مهمترین آنها را که عبارتند از اجماع، ضرورت و پاره ای از آیات و روایات، به اختصار مورد بررسی قرار می دهیم.

ص: ۲۰۶

۱- ۱. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵؛ حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۳۵-۳۶.

۲- ۲. حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۳۰-۷۲.

عمده ترین دلیل قائلان به «رجعت»، اجماع امامیه است. از این رو، بسیاری از اندیشمندان شیعه و از جمله شیخ طوسیله برای اثبات صحت اعتقاد به «رجعت»، به اجماع تمسک کرده اند.

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات، مسئله رجعت را یک مسئله اجماعی دانسته است. وی می گوید: «اعتقاد ما (امامیه) در رجعت، این است که آن، حق است».^(۱)

شیخ مفید نیز به اجماعی بودن مسئله رجعت تصریح کرده، می گوید: «شیعیان به بازگشت بعضی از اموات، قبل از قیامت اتفاق نظر دارند».^(۲)

سید مرتضی در آثارش، چندین بار به اجماعی بودن مسئله رجعت اشاره کرده است؛ از جمله در رساله دمشقیات می گوید: شیعیان اجماع دارند که خداوند، هنگام ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) گروهی از دوستان آن حضرت را برای یاری او و جمعی از دشمنانشان را برای عذاب، به دنیا باز می گرداند...^(۳)

و نیز در پاسخ پرسشهایی که اهل ری از ایشان کردند، می گوید:

راه اثبات رجعت، اجماع امامیه بر وقوع آن است و اجماع این طایفه، چنان که بارها گفته ایم، حجت است؛ زیرا چنین اجماعی مشتمل بر معصوم است، پس وقوع رجعت، امری قطعی است.^(۴)

مرحوم طبرسی در مجمع البیان در پاسخ کسانی که می گویند: رجعت به معنای بازگشت دولت است، نه اعیان اشخاص، می گوید:

رجعت با ظواهر اخبار که در این زمینه وارد شده است، اثبات نشده تا تأویل در آن راه داشته باشد، بلکه مستند رجعت، اجماع امامیه است؛ هر چند اخبار نیز مؤید آن است.^(۵)

برخی از اندیشمندان متأخر امامیه نیز به اجماعی بودن رجعت اشاره کرده اند که

ص: ۲۰۷

۱-۱. شیخ صدوق، اعتقادات صدوق، ص ۶۰.

۲-۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۶.

۳-۳. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۳، ص ۱۳۶.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۲۵.

۵-۵. طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۳۶۷.

برای مثال می توان از علامه مجلسی (۱)، شیخ حر عاملی (۲) و محمدرضا مظفر (۳) نام برد.

شیخ طوسی نیز اعتقاد به رجعت را یک مسئله اجماعی دانسته است. وی در رد نظر کسانی که برای اثبات عذاب قبر، به آیه شریفه «پروردگارا! ما را دو بار میراندی و دو بار زنده ساختی...» (۴) استناد کرده اند، می گوید:

برای اثبات عذاب قبر، نمی توان به این آیه استدلال کرد؛ زیرا اصحاب ما (امامیه) رجعت بسیاری از مردگان را اثبات می کنند. پس بدون مرگ در قبر، دو مرگ و دو حیات را اثبات می کنند. (۵)

و همانگونه که می دانیم، اصطلاح «اصحاب ما امامیه» اشاره به اجماع دارد.

۲. ضرورت

یکی از دلایلی که طرفداران رجعت بدان تمسک کرده اند، ادعای ضرورت است. آنها می گویند: رجعت به معنایی که گذشت، نه تنها اجماعی است، بلکه از ضروریات مذهب شیعه به شمار می رود.

مثلا علامه محمداقصر مجلسی ره می گوید: «بدان که از جمله اجماعیات، بلکه از ضروریات مذهب فریقه محقه، حقیقت رجعت است». (۶)

از دیگر کسانی که در باب رجعت ادعای ضرورت کرده اند، می توان شیخ حر عاملی (۷)، سیدعبدالله شبر (۸)، محمدحسین میلانی (۹) و محمدرضا طوسی (۱۰) را نام برد.

در آثار شیخ طوسی (تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد) سخن صریحی در این زمینه دیده نشده است، اما از آنجا که وی رجعت را از اصول اعتقادی شیعه میدانند (۱۱) و اصول اعتقادی، از ضروریات است، پس می توان نتیجه گرفت که رجعت از نظر شیخ

ص: ۲۰۸

-
- ۱- ۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۲۲.
 - ۲- ۲. حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۳۳.
 - ۳- ۳. محمدرضا مظفر، عقائد الاماميه، ص ۸۱.
 - ۴- ۴. غافر / ۱۱.
 - ۵- ۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۶.
 - ۶- ۶. مجلسی، حق الیقین، ص ۲۴۸.
 - ۷- ۷. حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۲۹.
 - ۸- ۸. سید عبدالله شبر، حق الیقین، ج ۲، ص ۲.
 - ۹- ۹. محمدحسین میلانی، معجم الکلام، ص ۱۴۱.

١٠-١٠. محمد رضا طبسى، الشيعة و الرجعه، ج ١، ص ١٥.

١١-١١. شيخ طوسى، العده فى الاصول، ج ٢، ص ٦٢٨

طوسی نیز امری ضروری تلقی می شود.

۳. رجعت در قرآن

اشاره

برخی برای اثبات رجعت، به آیات قرآن استدلال کرده اند. مجموعه آیاتی را که در این زمینه بدان تمسک شده است می توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته ای که بر وقوع رجعت در امتهای پیشین دلالت دارد و دسته ای که بر وقوع آن در آینده دلالت میکند.

وقوع رجعت در امتهای گذشته

استدلال به آیاتی را که حکایت از وقوع رجعت در امتهای گذشته دارد می توان در قالب یک قیاس منطقی به صورت زیر بیان کرد:

رجعت، امری است که بارها در انتهای پیشین رخ داده است و هر امری که در امتهای گذشته رخ داده باشد، در این امت نیز واقع خواهد شد؛ پس نتیجه می گیریم که رجعت در این امت نیز واقع خواهد شد. (۱)

توضیح این که همانگونه که ملاحظه می شود، استدلال مزبور به صورت شکل اول از اشکال چهارگانه استدلال منطقی است که در صورت تمام بودن مقدمات آن، در صحت نتیجه آن نمی توان تردید کرد..

اکنون باید دید آیا مقدمات آن تمام است یا خیر؟ برای اثبات مقدمه نخست (صغری) به آیات زیر که همگی دلالت بر وقوع رجعت در امتهای گذشته دارد، تمسک شده است:

۱. زنده شدن گروهی از بنی اسرائیل: خداوند درباره زنده شدن این جمع می فرماید: «آیا [داستان کسانی را که هزاران هزار بودند و از بیم مرگ، از خانه و کاشانه خود به در رفتند، ندانسته ای؟ که خداوند به آنان گفت بمیرید او مردند سپس آنان را زنده

کرد...» (۲).

بر اساس روایاتی که در تفسیر این آیه شریفه وارد شده است، گروهی از بنی اسرائیل

ص: ۲۰۹

۱- ۱. حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۶۸.

۲- ۲. بقره ۲۴۳.

که بالغ بر هفتاد هزار نفر بودند، از ترس طاعون فرار کرده و در کنار ساحلی گرد آمده بودند که ناگاه فرمان «موتوا» از جانب خداوند صادر شد و همگی مردند. مدتی طولانی بدین منوال گذشت تا این که روزی گذر یکی از پیامبران به نام «ارمیا» بدان جا افتاد و از خداوند درخواست کرد تا آنها را زنده کند و خداوند نیز چنین فرمود و آنها بعد از مدتی طولانی، دوباره زنده شدند.^(۱)

۲. زنده شدن هفتاد نفر از قوم موسی علی: خداوند خطاب به آن عده از قوم موسی (علیه السلام) که آنها را دوباره زنده کرده بود، فرمود: «آنگاه پس از مردنتان شما را دیگر بار زنده کردیم تا سپاس بگزارید».^(۲)

بر اساس این آیه و آیه قبلی، جمعی از اصحاب موسی که در میعادگاه، همراه آن حضرت حضور یافته بودند، در اثر صاعقه ای جان باختند و خداوند، آنها را بار دیگر به صحنه حیات بازگرداند.

از دیگر موارد رجعت که در امتهای گذشته رخ داده است، می توان به رجعت عزیر ارمیا) بعد از صد سال به دنیا^(۳) و رجعت اصحاب کهف^(۴) و برگشت اهل ایوب^(۵) و رجعت ذی القرنین^(۶) و... اشاره کرد. البته اذعان به وقوع رجعت در امتهای گذشته، اختصاص به قرآن ندارد، بلکه در برخی کتب ادیان آسمانی دیگر نیز اشاراتی بدان رفته است؛ برای مثال، زنده شدن شماری از مردگان با معجزه حضرت عیسی (علیه السلام) از مسلمات انجیلهای چهارگانه به شمار می رود.^(۷)

بدین ترتیب، تردیدی در تمام بودن مقدمه نخست (صغری=وقوع رجعت در امتهای پیشین) باقی نمی ماند. اما آیا هر چیزی که در انتهای پیشین واقع شده باشد، در این امت نیز رخ خواهد داد؟ (کبری).

ص: ۲۱۰

۱- ۱. شیخ صدوق، اعتقادات صدوق، ص ۶۰؛ سیوطی، الدر المنثور، ص ۷۴۱؛ محمد بن مسعود العیاش، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲- ۲. بقره / ۵۶

۳- ۳. بقره / ۲۵۹

۴- ۴. کهف / ۲۵

۵- ۵. انبیاء / ۸۳

۶- ۶. طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۷۵۶.

۷- ۷. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) انجیل متی، باب یازدهم، ص ۱۷؛ انجیل لوقا، باب هفتم، ص ۱۰۱؛ انجیل یوحنا، باب یازدهم، ص ۱۶۷.

برای اثبات این مقدمه به حدیث نبوی مورد قبول شیعه و اهل سنت تمسک شده است. مضمون این حدیث که با تعبیر مختلف روایت شده، چنین است که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) اسلام فرمود: «هر چیزی که در امتهای پیشین رخ داده باشد، در این امت نیز رخ خواهد داد» (۱). بدین سان مقدمه دوم قیاس که برگرفته شده از حدیث نبوی است نیز اثبات می گردد. بنابراین، در نتیجه آن نباید تردید کرد و آن این که رجعت در این امت نیز واقع خواهد شد.

شیخ طوسی و استدلال به آیات

اکنون باید دید که نظر شیخ در این زمینه چیست. آیا او نیز استدلال گذشته را می پذیرد یا خیر؟ در صورتی که پاسخ منفی باشد، دلیل ایشان بر رد این استدلال چیست؟

شیخ به هر چند در تک تک آیاتی که دال بر وقوع رجعت در امتهای پیشین است، بحث رجعت را مطرح نکرده است، در ذیل تفسیر آیه شریفه «و شما را پس از مردن، زنده ساختیم، شاید سپاسگزار شوید» (۲)، سخنی دارد که موضع وی را در برابر استدلال به تمام آیات یاد شده، روشن می سازد. او در ذیل تفسیر آیه مزبور می گوید: با این آیه نمی توان برای اثبات رجعت استدلال کرد؛ زیرا احیای گروهی در وقتی، بر احیای دیگران در وقتی دیگر دلالت نمی کند، بلکه اثبات این مطلب، نیازمند دلیلی دیگر است. (۳)

همانگونه که ملاحظه می شود، دلیل شیخ بر عدم صحت استدلال به آیات یاد شده، عام است و همه آیاتی را که دال بر وقوع رجعت در امم سابق است، فرامی گیرد؛ زیرا با استدلالی که ایشان کرده، معلوم می شود که از نظر وی استدلال به تمام آیات یاد شده، استدلال از احیای گروهی برای احیای گروهی در وقتی دیگر است؛ بنابراین، از نظر شیخ برای اثبات رجعت نمی توان به آیات یاد شده تمسک جست.

ص: ۲۱۱

۱- ۱. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۰، ص ۳۹؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۲۷۳؛ سید بن طاووس حسنی، الیقین، ص ۳۳۹؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۳۶۴؛ علاءالدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۱، ص ۲۵۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۰۵.

۲- ۲. بقره / ۵۶.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۵۴.

چنان که اشاره شد، دسته ای از آیات قرآن مجید بر وقوع رجعت در آینده و قبل از قیامت دلالت می کند. این دسته از آیات، هرچند به تنهایی صریح در رجعت نیست، اما با کمک روایاتی که از ائمه طلال در ذیل تفسیر آنها وارد شده است. به روشنی می توان دریافت که این آیات، بیانگر رجعت به همان معنایی است که شیعیان بدان قائلند. این دسته آیات نیز فراوان است، لیکن به اختصار، تنها به آیاتی که شیخ طوسی و بحث رجعت را در ذیل تفسیر آنها مطرح کرده است، اشاره می شود:

۱. نخستین آیه ای که بیش از دیگر آیات قرآنی برای اثبات رجعت بدان تمسک شده است، آیه «و یوم نحشر من کل أمة فوجه ممن یکذب بآیاتنا فهم یوزعون» (۱) است. گفته می شود که واژه «من» در این آیه شریفه، برای بیان تبعیض است. بنابراین، طبق این آیه، روزی فرا خواهد رسید که خداوند از هر امتی، جمعی را محشور می گرداند و از آنجا که خداوند در وصف قیامت می فرماید: در آن روز، همه را محشور می کنیم و احدی را فروگذار نخواهیم کرد «و حشرناهم فلم نغادر منهم أحدا» (۲)، معلوم می شود که این روز، غیر از روز قیامت است. (۳) و آن همان روزی است که شیعیان از آن به روز رجعت تعبیر می کنند.

استدلال به این آیه شریفه برای اثبات رجعت، بدانگونه که گذشت، مورد توجه و تأیید ائمه اهل بیت و نیز بوده است؛ زیرا بر اساس روایات زیادی ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز برای اثبات رجعت، به این آیه شریفه استدلال می کردند؛ مثلاً:

ابوبصیر از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که امام و از او پرسید: آیا اهل عراق منکر رجعتند؟ گفتم: بلی. فرمود: آیا آنها قرآن نخوانده اند که می فرماید: «و روزی که از هر امتی گروهی از دروغ انگاران آیات خود را محشور گردانیم...» (۴).

و نیز علی بن ابراهیم در تفسیرش از حماد از امام صادق لا روایت می کند که فرمود:

ص: ۲۱۲

۱- ۱. نمل / ۸۳.

۲- ۲. کهف / ۴۷.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۱۲۰.

۴- ۴. حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۴۰؛ حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۲۷۸.

مردم درباره آیه شریفه «و یوم نحشر من کل أمه فوجه..» چه می گویند؟ گفتیم: می گویند این آیه شریفه درباره قیامت است. حضرت فرمود: چنین نیست که می گویند، بلکه این آیه درباره رجعت است. سپس فرمود: آیا در قیامت برخی را حشر می کند و دیگران را وامی گذارد؟ و همانا آیه قیامت این آیه است: «و حشرناهم فلم نغادر منهم أحدا».(۱)

استدلال دانشمندان شیعه به آیه فوق

جمع زیادی از بزرگان و صاحب نظران شیعه نیز به پیروی از امامان معصوم (علیهم السلام) برای اثبات رجعت، به آیه یادشده استدلال کرده اند؛ برای مثال:

شیخ مفید می گوید: خداوند متعال گروهی از امت محمد ان را بعد از مرگ و قبل از قیامت، زنده می کند و این مذهبی است که به آل محمد اختصاص دارد و خداوند از حشر اکبر (قیامت) خبر داده است که «و حشرناهم فلم نغادر منهم أحدا» و درباره حشر رجعت فرموده است: «و یوم نحشر من کل أمه فوجه...». پس خداوند از دو حشر خبر داده است: یکی حشر خاص و دیگری حشر عام.(۲)

از دیگر اندیشمندان شیعه که به این آیه برای اثبات رجعت استدلال کرده اند، می توان علی بن ابراهیم قمی(۳)، ملا محسن فیض کاشانی(۴)، قاضی ابن براج(۵)، امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی(۶)، حسن بن سلیمان حلی(۷)، شیخ حر عاملی(۸)، سیدهاشم بحرانی(۹) و سید محمد حسین طباطبایی(۱۰) را نام برد.

ص: ۲۱۳

-
- ۱- ۱. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴؛ حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۴۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۶۰.
 - ۲- ۲. شیخ مفید، مسائل سرویه، ص ۳۳؛ الفصول المختاره، ص ۹۴.
 - ۳- ۳. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴.
 - ۴- ۴. فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۴، ص ۷۵.
 - ۵- ۵. ابن براج، جواهر الفقه، ص ۲۵.
 - ۶- ۶. طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۰۵.
 - ۷- ۷. حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۵.
 - ۸- ۸. حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۷۳.
 - ۹- ۹. سیدهاشم بحرانی، مدینه المعجز، ج ۳، ص ۹۱.
 - ۱۰- ۱۰. طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۳۹۷.

۲. یکی از آیاتی که برای اثبات رجعت بدان استدلال شده، آیه شریفه «ربنا أمتنا اثنتین و أحييتنا اثنتین...» (۱) است. شیخ طوسی در تقریب استدلال به این آیه می گوید: گروهی برای صحت رجعت، به این آیه استدلال کرده اند. با این توضیح که مراد از «میراندن» نخست، «میراندن» در دار دنیا و مراد از «میراندن» دوم، «میراندن» بعد از رجعت است و نیز منظور از «زنده گردانیدن» نخست، «زنده گردانیدن» در زمان رجعت و مراد از «زنده گردانیدن» دوم، «زنده گردانیدن» هنگام قیامت است. بدین ترتیب، گفته اند که آیه شریفه، دلالت بر رجعت می کند.

سپس شیخ طوسی در صدد رد استدلال فوق برآمده، می گوید: با این آیه نمی توان بر صحت رجعت استدلال کرد؛ زیرا آیه مزبور دو احتمال را بر می تابد: بر اساس یک احتمال، منظور از مرگ و حیات دوم، مرگ و حیات در عالم برزخ است و بر طبق احتمال

دیگر، مراد از مرگ و حیات دوم، مرگ و حیات در زمان رجعت است و از آنجا که هیچ یک از دو احتمال، قطعی نیست، نمی توان گفت که کدام یک درست است. پس آیه شریفه از این نظر مجمل است و نمی توان بدان استدلال کرد. (۲)

۳. آیه دیگری که برای اثبات رجعت مورد استدلال قرار گرفته است، آیه «الله یبدو الخلق ثم یعیده ثم إلیه ترجعون» (۳) است. به گفته شیخ طوسی، جمعی برای اثبات رجعت، به این آیه تمسک جسته، چنین گفته اند: معنای «الله یبدو الخلق»، آغاز آفرینش انسانهاست و مراد از «ثم یعیده»، زنده گردانیدن در زمان رجعت است و منظور از جمله «ثم إلیه ترجعون»، روز قیامت است. بنابراین، آیه شریفه دال بر صحت رجعت است.

شیخ می گوید: استدلال به این آیه شریفه برای اثبات رجعت نیز کارساز نیست؛ زیرا این احتمال وجود دارد که مراد از «ثم یعیده»، زنده گردانیدن در قبر برای سؤال کردن و منظور از «ثم إلیه ترجعون»، روز رستاخیز باشد و با وجود چنین احتمالی، نمی توان به

ص: ۲۱۴

۱-۱. «پروردگارا ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی، اکنون به گناهان خود معترفیم، آیا راهی برای خارج شدن از دوزخ وجود دارد؟» (غافر / ۱۱).

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۶۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۸۶.

۳-۳. «خداست که خلق را برای نخستین بار آفرید و سپس برای بار دوم نیز بر می گرداند و شما هم به سویش برمیگردید.» (روم / ۱۱)

۴. آخرین آیه ای که شیخ طوسی در باب رجعت مطرح کرده است، آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم یرزقون» (۲) است. این آیه، تنها آیه ای است که مرحوم شیخ دلالت آن را بر رجعت پذیرفته و بدان استدلال کرده است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، کسی جز وی برای اثبات رجعت بدین آیه به صراحت تمسک نجسته است.

وی در استدلال به آیه یاد شده می گوید: این آیه دلالت دارد بر این که بازگشت به دنیا (رجعت) برای برخی از گروههای مخصوص جایز است؛ زیرا خداوند خبر داده است که گروهی که در راه خدا کشته شده اند، خداوند آنها را بر می گرداند و دوباره آنها را زنده

می کند. (۳) این همان است که از آن در اصطلاح متکلمان شیعه، به رجعت یاد می شود.

بدین ترتیب، روشن می شود که شیخ طوسی از میان آیات فراوانی که برای اثبات رجعت بدانها تمسک شده است، تنها دلالت آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أموات...» را پذیرفته و دلالت سایر آیات بر مدعا را قابل مناقشه میداند.

تحلیل و بررسی

استدلال به آیه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا...» (۴) نیز با مبنایی که شیخ در نقد استدلال به پاره ای از آیات برگزیده است، ناسازگار است؛ زیرا ایشان استدلال به برخی از آیات را به خاطر ذواحتمال بودن، مورد انتقاد قرار داد، در حالی که استدلال به آیه یاد شده نیز از این نقیصه خالی نیست؛ چون این آیه شریفه هم احتمالات متعددی را برمی تابد؛ از جمله این که شاید مراد از «احیاء» در آیه مزبور، این باشد که نام نیک و یاد آنها زنده است و هرگز از خاطره ها نمی رود و یا این که آنها زنده اند به سبب طاعت و هدایت؛ نظیر این قول خدای سبحان که فرمود: «أومن كان میتا فأحییناه» که از ضلالت، به موت و از هدایت، به حیات تعبیر شده است. (۵) بنابراین، با وجود چنین احتمالاتی،

ص: ۲۱۵

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲۳۴.

۲-۲. آل عمران / ۱۶۹.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۵.

۴-۴. آل عمران / ۱۶۹.

۵-۵. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۳۳.

چگونه می توان برای اثبات رجعت، بدان استدلال کرد؟

۴. رجعت در روایات

از دیگر دلایلی که حکما و متکلمان شیعه برای اثبات صحت رجعت بدان تمسک کرده اند، روایات و احادیث اسلامی است. بر اساس روایات فراوانی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در باب رجعت وارد شده است، رجعت در امت اسلامی نیز قطعه واقع خواهد شد. این روایات، هرچند به لحاظ لفظ، متواتر نیست، اما از جهت معنی به حدی است که نمی توان تواتر معنوی آنها را انکار کرد.

شیخ حر عاملی در کتاب الایقاظ بیش از پانصد حدیث را که همه صریح در رجعتند، از هفتاد کتاب از آثار بزرگان و دانشمندان شیعه استخراج کرده است. وی می گوید:

صدور احادیث رجعت از ائمه (علیهم السلام) ثابت است؛ زیرا این احادیث در کتب چهارگانه و دیگر کتابهای معتبر وجود دارد و قراین فراوان قطعی نیز بر صحت اعتقاد به رجعت و صحت روایات آن دلالت میکنند؛ به گونه ای که هر یک از این احادیث با قراینی که اشاره شد، مفید علم است و مجالی برای تردید باقی نمی گذارد، چه رسد به این که همه این احادیث، مجتمع شود.

افزون بر آن، صحت روایات رجعت نیازی به قرینه ندارد؛ زیرا این اخبار به حد تواتر معنوی رسیده و حتی از آن هم فراتر رفته است؛ چه این که اخبار یاد شده برای کسانی که قلب خود را از هر گونه شبهه و تقلید پاک کنند؛ موجب یقین می شود. (۱)

علامه مجلسی در کتاب ارزشمند بحارالانوار درباره رجعت و احادیثی که در این زمینه وارد شده است، می گوید:

چگونه ممکن است کسی حقانیت ائمه هدی (علیهم السلام) را باور کند، ولی در آنچه از آنان به صورت متواتر رسیده و بیش از دوست حدیث صریح در بیش از پنجاه کتاب که حدود چهل نفر از بزرگان و اندیشمندان، آن را نقل کرده اند، تردید کند؟... اگر اخبار رجعت متواتر نباشد، پس در چه چیزی می توان ادعای تواتر کرد. (۲)

ص: ۲۱۶

۱- ۱. حر عاملی، الایقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۲۶.

۲- ۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۲۲.

شیخ طوسی که خود یکی از حدیث شناسان معروف شیعه است، اگرچه از تواتر یا عدم تواتر اخبار رجعت به طور صریح سخنی به میان نیاورده است، اما از لحن سخن گفتن ایشان در گزارش اخبار یاد شده می توان دریافت که وی دست کم برخی از اخبار رجعت را مفروض و مسلم می انگارد؛ برای مثال به چند حدیث زیر که شیخ طوسی آنها را در آثار خویش آورده و مسلم انگاشته است، اشاره می شود:

شیخ طوسی در کتاب الغیبه از مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

چون قائم ما ظهور کند، نزد قبر هر مؤمنی ملکی ندا کند که ای فلان! صاحب و امام تو ظاهر شد، اگر می خواهی به او ملحق شوی، ملحق شو و اگر خواهی در کرامت و نعمت حق باشی، همان جا باش! پس بعضی بیرون آیند و بعضی در نعیم الهی بمانند. (۱)

نیز در کتاب تهذیب الاحکام از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود:

روزها و شبها به پایان نرسد تا خدا مرده ها را زنده کند و زنده ها را بمیراند و حق را به اهلش برگرداند و برپا دارد دینی را که پسندیده اوست. (۲)

شیخ الطایفه در مصباح المتعجد برای رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه اطهار (علیهم السلام) از امام صادق (علیه السلام) زیارتی از دور نقل کرده است که در آن چنین می خوانیم:

من از قائلان به فضل شمایم و به رجعت شما معترف بوده و قدرت خدا را بر هیچ چیز انکار نمی کنم. (۳)

نیز در همان کتاب از حضرت صادق (علیه السلام) زیارت وارث را نقل کرده که در آن چنین آمده است:

خدا و پیامبران و ملائک را شاهد میگیرم که من نسبت به شما مؤمن بوده و به رجعت شما یقین دارم. (۴)

همچنین در زیارت رجبیه که شیخ طوسی آن را از حسین بن روح، نایب خاص صاحب الامر روایت کرده، چنین می خوانیم:

ص: ۲۱۷

۱-۱. شیخ طوسی، الغیبه، ص ۴۵۹.

۲-۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۹۷.

۳-۳. شیخ طوسی، مصباح المتعجد، ص ۲۸۹.

۴-۴. همان، ص ۷۲۱.

سلام من و رحمت و برکات خداوند بر شما باد تا بازگشت به سوی شما و رستگاری در رجعت شما. (۱)

در زیارت عاشورا که شیخ آن را در مصباح از امام باقر روایت کرده، آمده است:

روزی فرمای که خونخواهی کنم در خدمت امام هادی و ظاهر و ناطق به حق از شما. (۲)

نیز در دعایی که شیخ به آن را از قاسم بن علاء، وکیل حضرت عسکری علیه السلام نقل کرده که روز سوم شعبان خوانده می شود) چنین آمده است:

بارخدایا! از تو می خواهم به حق مولودی... که در روز رجعت یاری می شود و به عوض شهادتش امامان از نسل او قرار داده شده اند کسی که تربت او مایه شفا و رستگاری و همراهی با اوست. (۳)

همچنین در زیارت اربعین که شیخ الطایفه آن را در مصباح و تهذیب روایت کرده است، این گونه می خوانیم: «إنی بکم مؤمن و بابابکم موقن». (۴)

در دعای «دحو الارض» که شیخ آن را در مصباح المتهدجد آورده، چنین آمده است:

بارخدایا! رحمت فرست بر حضرت مهدی علیه السلام و بر همه پدرانش و قرار ده ما را از اصحاب و اهل او و برانگیزان ما را در رجعت او. (۵)

به هر حال، هر کس که به کتابهای یادشده مراجعه کند، از لحن کلام شیخ طوسی در نقل روایات فوق به خوبی در خواهد یافت که ایشان اخبار مزبور را مسلم دانسته و اعتقاد به رجعت را خدشه ناپذیر می داند.

رجعت؛ اختصاصی یا عمومی؟

اشاره

از آنچه گذشت، روشن شد که وقوع رجعت در امت اسلامی از دیدگاه دانشمندان شیعه و از جمله شیخ طوسی یک امر مسلم و قطعی به شمار می آید. اکنون این پرسش

ص: ۲۱۸

۱-۱. همان، ص ۸۲۲.

۲-۲. همان، ص ۷۷۵.

۳-۳. همان، ص ۸۲۶.

۴-۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۶۶ و ۱۱۴؛ مصباح المتهدجد، ص ۷۸۹.

۵-۵. شیخ طوسی، مصباح المتهدجد، ص ۶۷۰.

مطرح می شود که آیا رجعت، اختصاصی است یا عمومی؟ به عبارت روشنتر، آیا هنگام رجعت، همه مؤمنان و معاندان تاریخ به دنیا باز می گردند یا بعضی از گروهها رجعت می کنند؟

پاسخی را که دانشمندان شیعه بالاتفاق به این پرسش داده اند، این است که رجعت، اختصاصی است، نه عمومی. برای مثال، شیخ مفید در پاسخ پرسش فوق می گوید:

از نظر ما رجعت ویژه کسانی است که یا متمحض در ایمان بوده اند و یا غرق در کفر و عناد. (۱)

و نیز سید مرتضی در پاسخ کسانی که از حقیقت رجعت پرسیده اند، می نویسد:

آنچه شیعیان بدان باور دارند، این است که خداوند هنگام ظهور مهدی علی جمعی از شیعیانش را که قبلا از دنیا رفته اند، زنده می کند تا به ثواب یاری آن حضرت نایل شوند و دولت او را مشاهده کنند و نیز گروهی از دشمنان آن حضرت را زنده می کند تا از آنان انتقام بگیرد. (۲)

از مجموع سخنان شیخ الطایفه استفاده می شود که ایشان نیز رجعت را اختصاصی می دانند؛ از جمله وی در ذیل تفسیر آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أموات بل أحياء عند ربهم يرزقون» (۳) می نویسد: این آیه دلالت دارد بر این که رجعت به دنیا برای برخی از گروههای خاص جایز است؛ زیرا خداوند در این آیه خیر داده است که گروهی که در راه خدا کشته شده اند،

خداوند آنها را بر می گرداند و دوباره زنده میکند. (۴)

چه کسانی رجعت می کنند؟

اشاره

در پاسخ این پرسش که چه کسانی به دنیا بازمی گردند، نمی توان به طور دقیق سخن گفت؛ زیرا روایاتی که در این زمینه وارد شده، گوناگون است. برخی از این روایات به ذکر ملاک رجعت کنندگان بسنده نموده، آن را ایمان یا کفر محض (۵) معرفی می کنند و در برخی

ص: ۲۱۹

۱-۱. شیخ مفید، مسائل سرویه، ص ۳۵؛ اوائل المقالات، ص ۲۸.

۲-۲. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳-۳. آل عمران / ۱۶۹.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷.

۵-۵. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) می خوانیم: «و إن الرجعة لیست بعامه و هی خاصه لا یرجع إلا من محض الإیمان

محضاً أو محض الشرك محضاً» (مجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ٣٩).

دیگر، اشاره به بعضی مصادیق رجعت کنندگان شده است. این دسته روایات نیز مختلف است؛ در پاره ای از آنها سخن از رجعت همه پیامبران و علی بن ابی طالب (علیه السلام) به میان آمده است و در برخی نیز از رجعت حسین بن علی علیه السلام و اصحاب گرانقدر آن حضرت سخن رفته است و بالاخره در بعضی از روایات از رجعت پیامبر گرامی اسلام و ائمه اهل بیت عالی و دشمنان آنان یاد شده است.

بدین ترتیب، از مجموع روایاتی که در این باب وارد شده است، استفاده می شود که افراد و گروههای زیر از رجعت کنندگان به شمار می آیند:

۱. شهدای کربلا

بر اساس برخی روایات، نخستین کسی که رجعت نموده، به دنیا باز می گردد، حسین بن علی علیه السلام است. امام صادق علیه السلام می فرماید:

اولین کسی که هنگام رجعت بر می گردد، حسین بن علی علیه السلام است. او در زمین چهل سال می ماند تا آن که ابروهایش بر چشمانش می افتد. (۱)

و نیز از امام باقر علیه السلام روایت شده که ایشان درباره رجعت شهدای کربلا، بویژه سالار شهیدان، حسین بن علی علیه السلام فرمود:

امام حسین (علیه السلام) قبل از آن که شهید شود، به یارانش فرمود... بشارت باد بر شما که اگر کشته شویم، به سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) خویش برمیگردیم. سپس فرمود: آن مقدار که خداوند بخواهد، در قبر خواهیم ماند و من اولین کسی خواهم بود که رجعت می کند؛ پس خروج می کنم مانند خروج امیرالمؤمنین علیه السلام... (۲)

۲. همه پیامبران

برخی از روایات اشاره به رجعت همه پیامبران دارد. برای مثال، امام صادق علیه السلام می فرماید:

خداوند هیچ پیامبری را برنمیگسخت جز آن که همه آنان را بار دیگر به دنیا برمی گرداند تا در رکاب علی بن ابی طالب علیه السلام جنگ کنند. (۳)

ص: ۲۲۰

۱-۱. همان، ص ۵۰.

۲-۲. همان، ص ۶۲.

۳-۳. همان، ص ۴۱.

۳. پیامبر اسلام و ائمه اطهار (علیهم السلام)

برخی از روایات بیانگر آن است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سایر ائمه اهل بیت علیهم السلام به دنیا باز می گردند و سالیان سال بر جهانیان حکومت می کنند. برای مثال، ابو خالد کابلی از علی بن الحسین علیه السلام روایت می کند که امام علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «إن الذی فرض علیک القرآن لرادک إلی معاد» (۱) فرمودند: «پیامبرتان و امیر مؤمنان و سایر ائمه علیهم السلام بار دیگر به سوی شما بر می گردند» (۲).

افزون بر روایاتی که در این باب وارد شده، در برخی از ادعیه و زیارات نیز به رجعت ائمه هدی تصریح شده است. مثلاً در فرازی از زیارت اربعین و زیارت وارث که شیخ طوسی به واسطه آن را در کتابهایش نقل نموده است، چنین می خوانیم: «خدا و انبیا و ملائک را شاهد می گیرم که من نسبت به شما مؤمن بوده و به رجعت شما یقین دارم» (۳).

۴. اصحاب پیامبران

در برخی روایات، سخن از رجعت جمعی از اصحاب پیامبران، بویژه اصحاب پیامبر اسلام او به میان آمده است؛ مثلاً در روایتی که مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، آمده است که پانزده نفر از اصحاب حضرت موسی علیه السلام هفت نفر از اصحاب کهف و نیز یوشع بن نون و سلمان، ابودجانه انصاری، مقداد و مالک اشتر از رجعت کنندگان به شمار می آیند (۴).

۵. دشمنان اهل بیت

در روایات زیادی، تصریح به رجعت دشمنان اهل بیت، بویژه دشمنان سالار شهیدان، حسین بن علی علیه السلام یاد شده است. از جمله در تفسیر عیاشی از رفاعه بن موسی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که امام علیه السلام فرمود:

ص: ۲۲۱

۱- ۱. قصص / ۸۵.

۲- ۲. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۹.

۳- ۳. شیخ طوسی، مصباح المتعجد، ص ۷۲۱ و ۷۸۹؛ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۶۶ و ۱۱۴.

۴- ۴. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۹۱.

نخستین کسی که به دنیا بازمی گردد، حسین بن علی علیه السلام و اصحاب باوفایش و یزید بن معاویه و یاران نابکارش می باشند. پس آن حضرت، با اصحاب خویش، یزیدیان را قصاص میکند. (۱)

فلسفه و اهداف رجعت

اشاره

مهمترین پرسشی که در مسئله رجعت، اذهان را به خود جلب می کند، چرایی و فلسفه رجعت است؛ چرا خداوند در آن مقطع خاص تاریخی، عده ای از مؤمنان و کافران را بر می انگیزد؟ هدف از چنین رستاخیزی قبل از رستاخیز عمومی (قیامت) چیست؟

از روایات و سخنان دانشمندان اسلامی به دست می آید که رجعت به منظور تحقق بخشیدن به اهداف زیر صورت می گیرد:

۱. تشکیل حکومت واحد جهانی بر پایه عدل

بر اساس برخی آیات قرآن مجید، روزگاری فراخواهد رسید که دین اسلام بر همه ادیان و مکاتب دیگر غلبه پیدا می کند (۲) و به عنوان یگانه دین جهانی به رسمیت شناخته می شود و حکومت زمین از آن مؤمنان و صالحان می گردد. (۳) از سوی دیگر، بر پایه روایاتی که در تفسیر آیات مزبور وارد شده است، غلبه و تسلط جهانی اسلام بر سایر ادیان، همزمان با ظهور حضرت مهدی عالی و به دست آن حضرت صورت می گیرد. (۴)

بدین ترتیب، روزی فرا خواهد رسید که حاکمیت اجتماعی - سیاسی جهان به رهبری حضرت حجت (علیه السلام) به دست مسلمانان افتاده، دولت و حکومت اسلامی، سراسر کره خاکی را فراخواهد گرفت و روشن است که تشکیل چنین حکومتی و استمرار آن، نیازمند یاری کسانی است که از بوته آزمایش، سرفراز بیرون آمده و به بالاترین درجه

ص: ۲۲۲

۱- ۱. محمد بن مسعود العیاش، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۸۲

۲- ۲. «هو الذی أرسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون» (توبه / ۳۳ و صف / ۹)

۳- ۳. «و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر أن الأرض یرثها عبادی الصالحون» (انبیاء / ۱۰۵)

۴- ۴. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «هو الذی أرسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله» فرمود: «إذا خرج القائم علی لم یبق شرک بالله العظیم و لا کافر إلا کره خروجه» (محمد بن مسعود العیاش، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۱).

ایمان رسیده باشند.

از سوی دیگر، مؤمنان خالصی که در روایات از آنان به عنوان رجعت کنندگان یاد شده است، از چنین ویژگی‌هایی در حد اعلا برخوردارند؛ پس آنان به دنیا برمی گردند تا حضرت قائم علی را در تشکیل حکومت واحد جهانی و برقراری عدالت فراگیر، یاری رسانند. مؤید این مطلب، روایاتی است که در این زمینه وارد شده است؛ مثلاً امام صادق (علیه السلام) فرمود:

عده ای از خارج کوفه همراه قائم خروج می کنند که همگی از یاران و کارگزاران آن حضرت به شمار می آیند و ایشان را در اداره امور، یاری می رسانند. (۱)

۲. خالی نماندن زمین از حجت

بر اساس تعالیم و آموزه های مکتب تشیع، زمین هیچگاه از حجت خالی نمی ماند و امام و حجت خدا آخرین شخصی است که از دنیا می رود. (۲) از سوی دیگر، چنان که از روایات استفاده می شود، حضرت قائم عل تا ابد زنده نمی ماند، بلکه بر اساس برخی روایات، فاصله میان ظهور و وفات آن حضرت، کمتر از بیست سال است (۳)؛ بنابراین، اگر امامان دیگری به دنیا بازنگردند و زمام امامت و رهبری را پس از آن حضرت به دست نگیرند، زمین خالی از حجت می ماند و این مخالف آموزه های تشیع است. بر این اساس، یکی از اهداف رجعت را می توان خالی نماندن زمین از حجت به شمار آورد.

افزون بر آن، رجعت را می توان یکی از نشانه های عظمت و قدرت الهی و یکی از علائم رستاخیز عمومی انسانها دانست که با وقوع آن، قلبهای مؤمنان از هر شک و شائبهای پاک و حجت بر کافران و معاندان تمام می شود.

۳. انتقام از ستمگران

چنان که اشاره شد، هنگام رجعت، گروهی از کافران و معاندان نیز به دنیا بازگردانده می شوند تا از آنان انتقام گرفته شود. در برخی روایات آمده است که هنگام رجعت، از دشمنان اهل بیت علیهم السلام بویژه از دشمنان حسین بن علی علیه السلام و یاران باوفای آن حضرت

ص: ۲۲۳

۱-۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۹۰.

۲-۲. همان، ص ۱۱۴.

۳-۳. همان، ص ۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۰۲.

انتقام گرفته می شود.

دانشمندان شیعه نیز با الهام از روایاتی که در این باب وارد شده است، به تبیین و توضیح فلسفه رجعت پرداخته اند. شیخ مفید در این زمینه می گوید:

خداوند هنگام ظهور حضرت قائم عطل گروهی از مردگان را با همان صورتی که در دنیا بوده اند، دوباره به دنیا بازمی گرداند تا عده ای را عزیز و عده ای را خوار گرداند و اهل حق را بر باطل و مظلومان را بر ظالمان پیروز گرداند. (۱)

سید مرتضی نیز در توضیح فلسفه رجعت می نویسد:

خداوند هنگام ظهور حضرت قائم علیه السلام گروهی از شیعیانش را که قبلاً از دنیا رفته اند، زنده می گرداند تا به ثواب یاری آن حضرت نایل شده، از مشاهده دولت او و ظهور حق، لذت ببرند و نیز گروهی از دشمنان آن حضرت را دوباره زنده می کند تا از آنان انتقام بگیرد. (۲)

شیخ الطایفه در این زمینه به صراحت سخن نگفته است، اما با توجه به برخی روایات، ادعیه و زیاراتی که ایشان در آثار خود بدانها اشاره کرده و مشتمل بر پاره ای اهداف رجعت است، می توان گفت که فلسفه رجعت از نظر ایشان نیز یاری حضرت مهدی طلا در تشکیل حکومت واحد جهانی بر اساس عدل (۳) و انتقام از ستمگران می باشد. (۴)

پاسخ به شبهات

اشاره

در مسئله رجعت، شبهات فراوانی مطرح شده است، اما در این جا به اختصار، به ذکر چند شبهه عمده بسنده می شود

۱. شبهه تناسخ انگاری رجعت

یکی از اشکالاتی که منکران، بر آموزه رجعت وارد کرده اند، این است که رجعت، نوعی

ص: ۲۲۴

۱- ۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۸.

۲- ۲. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۲۵ و ج ۳، ص ۱۳۶.

۳- ۳. «أما والله لا تذهب الأيام والليالي حتى يحين الله الموتى ويميت الأحياء و زد الحق إلى أهله و يقيم دينه الذي ارتضاه لنفسه و نبیه...» (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۹۷).

۴- ۴. شیخ طوسی، مصباح المتعجد (زیارت عاشورا)، ص ۷۷۵.

تناسخ است و تناسخ (۱) به اتفاق همه مسلمانان، باطل است، پس رجعت، باطل است.

قائلان به رجعت، پاسخ این شبهه را چنین بیان می کنند که میان رجعت و تناسخ، فرق است؛ زیرا بر اساس قول به تناسخ، ارواح پس از جدایی از بدنهای خویش به بدنهای دیگری منتقل می شوند تا بدین وسیله به تکامل لایقشان ادامه دهند و یا کیفر کردار خویش را ببینند و این سیر تبدیل بدنها پیوسته ادامه دارد و دیگر نیازی به قیامت و سرای دیگر که در آن به اعمال آنها رسیدگی شود، نیست اما در رجعت، ارواح رجعت کنندگان به همان بدنهای نخستین باز می گردد؛ پس رجعت، غیر از تناسخ است.

شیخ طوسی نیز رجعت به معنای تناسخ را مردود می شمارد. وی در تفسیر وزین التبیان پس از استدلال به آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا...» (۲) برای اثبات رجعت می گوید: «و اما رجعتی که اهل تناسخ بدان قائلند، باطل است.» (۳)

۲. شبهه ناسازگاری رجعت با آیات قرآنی و پاسخ آن

برخی مفسران اهل سنت، رجعت را با بعضی آیات قرآن مجید ناسازگار تلقی کرده اند؛ مثلا زمخشری در تفسیر کشاف رجعت را منافی آیه شریفه «ألم یروا کم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إلیهم لا یرجعون» دانسته، می گوید: این آیه از جمله آیاتی است که قول به رجعت را باطل می کند. سپس وی برای تأیید مدعایش روایتی را از ابن عباس نقل می کند؛ بدین مضمون که شخصی به ابن عباس گفت: برخی گمان می کنند که علی قبل از قیامت به دنیا باز می گردد. ابن عباس گفت: چه بد گمان کرده اند، ما زنان آن حضرت را نکاح و میراث او را تقسیم کرده ایم. (۴)

۲. شبهه ناسازگاری رجعت با آیات قرآنی و پاسخ آن برخی مفسران اهل سنت، رجعت را با بعضی آیات قرآن مجید ناسازگار تلقی کرده اند؛ مثلا زمخشری در تفسیر کشاف رجعت را منافی آیه شریفه «ألم یروا کم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إلیهم لا یرجعون» دانسته، می گوید: این آیه از ج

ملاصدرا در پاسخ می گوید: رجعت نکردن برخی از کفار که به صورت ابدی هلاک شده اند، بر عدم رجعت انسانهای کاملی که دارای زندگی علمی و عرفانی بوده اند، دلالت نمی کند. بنابراین، هیچ مانعی نیست که برخی از ارواح با اذن و قدرت پروردگار، به این دنیا نازل شوند تا دیگران را که در بند قیود و تعلقات دنیوی زندانی شده اند، آزاد

ص: ۲۲۵

۱-۱. برای توضیح بیشتر، به مبحث «تناسخ» در همین مجموعه مراجعه شود.

۲-۲. آل عمران / ۱۶۹.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷.

۴-۴. زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۱۴.

سپس ملاصدرا در رد روایتی که زمخشری برای تأیید مدعا آورده است، می گوید: اولاً این روایت، صرف نقل داستانی است که معلوم نیست صحیح باشد و بر فرض که صحیح باشد، مضمون آن قابل پذیرش نیست؛ زیرا آنچه در امور اعتقادی معتبر است، یا برهان است و یا نقل صحیح قطعی که از اهل بیت عصمت و ولایت رسیده باشد. در حالی که روایات فراوانی به طریق صحیح از اهل بیت نبوت درباره حقانیت رجعت وارد شده است و عقل نیز آن را منع نمی کند؛ زیرا نظیر آن در امتهای گذشته زیاد واقع شده است. (۱) پس رجعت، هیچگونه ناسازگاری با آیه شریفه ندارد.

۳. آیا رجعت مستلزم خروج از فعلیت به قوه است؟

برخی بر این باورند که رجعت، مستلزم خروج از فعلیت به قوه است. با این بیان که مرگ، زمانی بر یک موجود زنده عارض می شود که عمرش تمام شده، همه استعدادهایش به فعلیت رسیده باشد. بنابراین، اگر کسی پس از مرگ، دوباره زنده شود و به دنیا بازگردد، لازمه آن این است که بعد از رسیدن به مرحله فعلیت، دوباره به مرتبه قوه و استعداد بازگردد و این محال است. (۲)

علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان اشکال بالا را مطرح کرده در پاسخ آن می گوید: در صحت این مطلب که هرگاه چیزی به فعلیت برسد، برگشتن آن به حال قوه، محال است، تردیدی نیست، ولی مورد بحث ما از آن موارد نیست؛ زیرا انسان وقتی از قوه خارج می شود و به فعلیت می رسد که واجد هر کمالی که برایش ممکن است، بشود و جدایی روح او از بدن، به مرگ طبیعی باشد؛ یعنی روح انسانی دوره تکامل خود را پیموده و نهایت استفاده اش را از بدن کرده باشد؛ به گونه ای که استعداد هیچ کمالی برایش باقی نماند، اما در مرگ احترامی که مفارقت روح از بدن، به واسطه عارضه ای مانند بیماری یا قتل و جز آن است، بازگشت به دنیا هیچ محذوری ندارد؛ زیرا ممکن است انسان، استعداد کمالی را در زمانی داشته باشد و بعد بمیرد و مجدداً در زمان ثانی،

ص: ۲۲۶

۱- ۱، صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۷۵.

۲- ۲. شریعت سنگلجی، اسلام و رجعت (به نقل از میر سید ابو القاسم موسوی، مناهج المعارف، ص ۵۱۵).

برای کمال دیگری مستعد شود و برای استیفای آن زنده شود. یا این که استعداد کمالی را مشروط به این که بعد از زندگی برزخی باشد) پیدا کند و بعد از تحقق آن شرط، زنده شود و به دنیا بازگردد تا آن کمال را به دست آورد. بنابراین، رجعت، هیچ گونه محذوری ندارد. (۱)

۴. آیا رجعت مستلزم تشویق به گناه است؟

برخی از منکران رجعت، ادعا کرده اند که اعتقاد به رجعت، موجب تشویق به گناه می شود؛ زیرا ممکن است کسی با این گمان که هنگام رجعت توبه خواهد کرد، مرتکب گناه شود و یا به گناه خویش ادامه دهد. (۲)

به این شبهه نیز پاسخهایی داده شده است. پاسخی را که شیخ طوسی به آن می دهد، این است که اشکال مزبور در صورتی وارد است که رجعت، عمومی و همگانی باشد، اما اگر رجعت، اختصاصی باشد (چنان که ادعا هم همین است) دیگر مجالی برای ایراد فوق باقی نخواهد ماند؛ زیرا در این صورت، نه تنها کسی قطع به رجعت خویش ندارد، بلکه احتمال می دهد که اصلا رجعت نکند و همین مقدار در عدم تشویق به گناه کفایت می کند. (۳)

چکیده

رجعت در اصطلاح متکلمان عبارت از بازگشت برخی از اموات به دنیا هنگام ظهور حضرت مهدی طلا و قبل از قیامت است. در حقیقت رجعت، اختلاف نظر است و در آن، دو رویکرد عمده وجود دارد: بر اساس یک رویکرد که اکثر دانشمندان شیعه و از جمله شیخ طوسی بر آنند، رجعت به معنای بازگشت ائمه اطهار و گروهی از مؤمنان و کافران به دنیا با همان بدنهای مادی و جسمانی است. اما بر اساس رویکرد دوم که تعداد اندکی از شیعیان متقدم بدان باور داشتند، رجعت عبارت است از بازگشت قدرت و دولت به خاندان رسالت، نه بازگشت اشخاص.

در جایگاه رجعت نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی نظیر شیخ طوسی به آن را از

ص: ۲۲۷

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳- ۳. همان.

اصول دین و برخی آن را از اصول مذهب و یا از ضروریات آن می دانند و دسته ای دیگر بر این باورند که اعتقاد به رجعت، نه از اصول دین است و نه از اصول مذهب و نه از ضروریات آن، بلکه از اموری است که نزد اکثر شیعیان پذیرفته شده است.

برخی در اصل امکان رجعت تردید کرده اند و اعتقاد به آن را ناپسند تلقی نموده اند. اما اندیشه و ران شیعه و از جمله شیخ طوسی با استناد به آیات و روایات، نه تنها آن را ممکن می دانند، بلکه به وقوع حتمی آن در آینده نیز اذعان دارند.

در این که رجعت کنندگان دقیقاً چه کسانی هستند، دلیل روشنی در دست نیست و در روایات، تنها به اختصاصی بودن رجعت، ملائک رجعت کنندگان و اسامی برخی از آنها اشاره شده است. اما از مجموع روایاتی که در این زمینه وارد شده است، استفاده می شود که پیامبر اسلام و ائمه اطهار و نیز گروهی از مؤمنان راستین و کافران بدسرشت، از رجعت کنندگان می باشند.

فلسفه رجعت نیز یاری حضرت مهدی طلا در تشکیل حکومت واحد جهانی بر پایه عدل و خالی نماندن زمین از حجت است.

تناسخ، از مسائلی است که باعث تمایز متکلمان شیعه امامیه از دیگران شده است. این مسئله در کنار موضوعاتی از قبیل امامت، رجعت، بداء، تقیه و... متکلمان شیعه را از معتزله نیز جدا ساخته است. (۱) تناسخ، اکنون نیز از طرفدارانی برخوردار است، (۲) بنابراین نباید آن را ایده ای منسوخ پنداشت و اهمیت آن را نادیده گرفت.

پرداختن به این موضوع به صورت مستقل، مجالی بیشتر و تحقیقی گسترده تر می طلبد، ولی از آنجا که این نوشتار در پی روشن ساختن دیدگاه شیخ طوسی درباره تناسخ می باشد، سعی بر آن بوده است که تا حد امکان از مواضع شیخ فاصله نگیریم و

ص: ۲۲۹

-
- ۱- ۱. جمعی از نویسندگان، اندیشه های کلامی شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۴ - ۲۵۸؛ شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱ و ۲، ص ۵۱.
- ۲- ۲. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، ص ۴۲۶: آلن کاردک، کتاب ارواح، ترجمه محسن فرشاد، ص ۱۴۳، ۱۵۰ و ۳۰۰؛ اوپانیشاد سر اکبر، ترجمه دارا شکوه، مقدمه سید محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱، ص ۱۹: آ.چ. بها کتی ودانتا سوامی پرابهوپادا، بهاگاواد- گیتا همانگونه که گذشت، مترجمان فرهاد سیاهپوش، بزرگمهر گل بیدی، الهه فرمانی، ص ۲۵۷

آوردن مطالب دیگر، صرفاً برای مقدمه و به منزله مدخل بحث است. جستار حاضر در صدد پاسخگویی به پرسشهای ذیل است:

تناسخ چیست؟ تناسخ در اصطلاح متکلمان به چه معنی است؟ نگاه قرآن و روایات به تناسخ چگونه است؟ این تفکر از چه پیشینه‌ای برخوردار است؟ دیدگاه شیخ طوسی، از بزرگترین طلایه داران اندیشه ناب شیعی درباره تناسخ چیست؟ دلیل عمده اهل تناسخ از نگاه شیخ کدام است و ایشان در رد آن چه پاسخهایی می‌دهد؟ به طور کلی چه شبهاتی اصحاب تناسخ را به اتخاذ چنین موضعی وادار کرده است و چه پاسخهایی در رد این شبهات می‌تواند مطرح شود؟

واژه‌شناسی تناسخ

تناسخ در لغت

تناسخ، مصدر باب «تفاعل» از «نسخ» بر وزن «فعل» گرفته شده است. کتابهای لغت در معنای نسخ به این معانی اشاره کرده اند: (۱) از بین بردن، تغییر دادن، باطل کردن، جایگزین کردن، نقل دادن و تحول ایجاد کردن. هنگامی که گفته می‌شود: نسخ الشمس الظل والشیب الشباب، بدین معنی است که خورشید سایه را از بین برد و پیری باعث از بین رفتن جوانی شد.

در نسخ، دو خصوصیت وجود دارد: یکی نقل و دیگری تحول. تناسخ به معنای باطل کردن، متداول کردن و پی در پی آمدن است (۲) که باز به نوعی دو خصوصیت مزبور در آن وجود دارد.

تناسخ در اصطلاح

تناسخ در اصطلاح متکلمان عبارت است از: انتقال نفس ناطقه از بدنی به بدن دیگر، پس از متلاشی شدن بدن اول، بدون حصول فاصله زمانی میان آن دو.

ص: ۲۳۰

۱- ۱. فراهیدی، کتاب العین، ص ۸۰۲؛ ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۴۲۴؛ ابوهلال عسکری، الفروق اللغویه، ص ۲۴۰؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۲۳۸.

۲- ۲. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ص ۳۴۶؛ تناسخ به زبان انگلیسی و لاتین «Metempsychosis» و به زبان فرانسوی «Metempsychose» می‌باشد. (همان)

این اندیشه در طول تاریخ، تحولاتی یافته است و شیوه های مختلفی در انتقال نفوس بیان گردیده که در زیر به آنها اشاره می کنیم. (۱)

۱. انتقال نفوس انسانی به بدن حیواناتی که از لحاظ اخلاقی و دیگر صفات، مناسب با آن باشد. شاید این نظریه، همان باشد که بعدها پژوهشگران اسلامی به آن مسخ گفته اند. ذکر این نکته لازم است که مسخ در این جا یکی از اقسام تناسخ محسوب می شود و تعریف اصطلاحی مذکور بر آن صادق است و با آنچه در بخش شبهات تناسخ مطرح خواهد شد، از اساس، متفاوت است.

۲. انتقال نفوس ناطقه انسانی به بدن انسانهای دیگر که به آن نسخ گفته می شود.

۳. انتقال نفوس ناطقه به اندام نباتات که از آن تعبیر به فسخ می شود.

۴. انتقال نفوس ناطقه به جمادات (رسخ). (۲)

۵. انتقال به طریق صعودی از نبات به حیوان و بعد به انسان.

۶. انتقال به طریق نزولی، از عقول و مفارقات به انسان و از انسان به حیوان و از حیوان به نبات.

۷. انتقال نفوس ناطقه به ابدان برزخی و آن برزخ، غیر از برزخی است که واسطه میان مفارقات و اجسام است.

۸. انتقال نفوس، پس از تلاشی بدن به اجرام فلکی.

۹. انتقال نفوس اشقیاء به اجساد حیوانات، و نفوس سعدا به ابدان انسان.

۱۰. انتقال نفوس کاملان به مفارقات و عقول و دیگران به ابدان انسانها.

ص: ۲۳۱

۱-۱. علی بن محمد جرجانی، کتاب التعریفات، ص ۴۹؛ احمد نگری، عبدالنبی بن عبدالرسول، جامع: العلوم فی اصطلاحات الفنون، ص ۳۵۴؛ تهانوی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون، تقدیم و اشراف و مراجعه: رفیق العجم، ج ۱، ص ۵۱۱؛ ابوالبقاء ایوب بن موسی، الکلیات، مقابله و اعداد عدنان درویش و محمد المصری، ص ۳۰۵؛ شمس الدین محمد بن محمود آملی، نفائس الفنون فی عرائس العیون، تصحیح سیدابراهیم میانجی، ج ۲، ص ۲۸۴

۲-۲. در منظومه حکیم سبزواری چنین آمده است: نسخ و مسخ رسخ فسخ قسما إنساً و حیواناً جماده و نما. حاج ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۹۵). در این جا می توان گفت تناسخ از جهت بدن یا جسمی که نفس به آن تعلق می گیرد، اسامی گوناگون پیدا کرده است. ر.ک: شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمه الاشراف، ص ۵۱۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراف، ص ۴۷۶؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۸.

قرآن مجید بارها مسئله معاد و حیات پس از مرگ و رهسپار شدن روح به سرایی دیگر را مورد تأکید قرار داده است. این موضوع به قدری روشن است که شاید بتوان آن را از بدیهیات قرآن دانست. برای نمونه، قرآن کریم در آیه ۲۸ سوره بقره می‌فرماید: «کیف

تکفرون بالله و کنتم أمواتا فأحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم إلیه ترجعون»

این آیه به صراحت اعلام می‌کند که پس از مرگ، یک حیات، بیشتر وجود ندارد؛ زیرا انسانها مجموعه دو حیات و دو مرگ دارند: نخست مرده بودند، خداوند آنها را زنده کرد، سپس می‌میراند و بار دیگر زنده می‌کند.

از سوی دیگر، قدر مشترک نظریات باب تناسخ آن است که ارواحی وجود دارد که پس از مرگ، به سرای دیگر نمی‌روند، بلکه در همین دنیا پس از خروج از بدن نخستین به بدنی دیگر انتقال می‌یابند. پس در این جا دو نظریه کاملاً متناقض وجود دارد که ناگزیر از پذیرش یکی از آن دو هستیم. قرآن در این جا بسیار روشن و بدون هیچگونه ابهام، نظر خود را اعلام فرموده است. بنابراین، بطلان تناسخ در قرآن، مطلبی نیست که نتوان آن را دریافت، بلکه با اندکی توجه و مراجعه به آیات قرآنی، حقیقت مطلب روشن می‌گردد. با این وجود، یادآوری چند نکته سودمند است:

نخست آن که واژه «تناسخ» در قرآن نیامده است، بلکه سه فعل «نسخ» (۱)، «فینسخ» (۲) و «نستنسخ» (۳) که با تناسخ از یک ریشه است، در آیاتی از قرآن ذکر شده است.

دیگر آن که برخی از مفسران از آیه ۲۴ سوره جاثیه، آنجا که خداوند متعال از قول مشرکان فرموده است: «و قالوا ما هی إلا حیاتنا الدنیا نموت و نحیی و ما یهلکنا إلا الدهر»، چنین برداشت کرده اند که مراد مشرکان آن است که ما هرگز از دنیا خارج نمی‌شویم،

بلکه پس از مرگ از یک زندگی، با تعلق به بدن دیگر، باز در دنیا به حیات و زندگی خود ادامه می‌دهیم و این همان معنی و مفهوم تناسخ است. (۴) بنابراین، چنین به نظر می‌رسد

ص: ۲۳۲

۱-۱. بقره / ۱۰۶.

۲-۲. حج / ۵۲.

۳-۳. جاثیه / ۲۹.

۴-۴. علامه طباطبایی گرچه نخست این سخن را وجیه دانسته، ولی در پایان، آن را نامناسب با ذیل آیه و خصوصاً با آیه بعدی برشمرده است.

همانگونه که واژه تناسخ در قرآن نیامده، به معنای آن نیز اشاره نشده است.

نکته پایانی آن که اهل تناسخ برای اثبات مدعای خویش، به آیاتی از قرآن متوسل شده اند (۱) که از جمله آنها می توان به آیه ۱۰۸ سوره مؤمنون (۲)، آیه ۵۶ سوره نساء (۳) و آیه ۵ و ۶ سوره تین (۴) اشاره کرد. اما آیه ای که بیشتر مورد بحث واقع شده و شیخ طوسی نیز به گونه ای متعرض آن شده، آیه ۳۸ سوره انعام است.

خداوند می فرماید: «و ما من دابه فی الأرض و لا طائر یطیر بجناحیه إلا أمم أمثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم إلی ربهم یحشرون»؛ هیچ جنبنده ای در زمین و هیچ پرنده ای که با دو بال خود پرواز می کند، نیست مگر این که امتهایی همانند شما هستند. ما هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم، سپس همگی به سوی پروردگارشان محشور می گردند. (۵)

اهل تناسخ از «إلا أمم أمثالکم» دو برداشت نادرست کرده اند:

نخست این که بنا بر آنچه در کتاب تبصره العوام به نقل از متناسخه آمده است، منظور آن است که هر چه بر روی زمین راه می رود و یا در هوا پرواز می کند، در دوره اول مانند شما انسان بوده است. (۶) به دیگر سخن، رواست که نفس آدمی پس از مفارقت از بدن، در کالبد پرندگان وارد شود. (۷)

برداشت دوم که جای تعجب فراوان دارد، این است که اهل تناسخ از عبارت «إلا- أمم أمثالکم» مکلف بودن حیوانات و پرندگان را استفاده کرده اند؛ یعنی حیوانات و پرندگان نیز مانند شما مکلفند.

شیخ طوسی در ابطال این نظر می فرماید: یکی از شرایط تکلیف، عقل است.

ص: ۲۳۳

۱- ۱. البته این که چگونه اهل تناسخ، آن همه آیاتی را که به صراحت بر بطلان نظریه آنان دلالت دارد، رها کرده اند و متشبث به آیاتی دیگر شده اند، جای تأمل و تعجب فراوان دارد.

۲- ۲. «قال اخسئوا فیها و لا تکلمون»

۳- ۳. «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیدوقوا العذاب»

۴- ۴. «لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم، ثم رددناه أسفل سافلین»

۵- ۵. ترجمه آیه الله مکارم شیرازی.

۶- ۶. (منسوب به سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، تبصره العوام، ص ۸۸.

۷- ۷. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۲۲. (برای بطلان این نظریه ر.ک: مکارم

شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۲۲۷)

چگونه می توان حیوانات و پرندگان را که غیر عاقلند، در زمره مکلفان دانست؟ علاوه بر آن، ما می بینیم کودکان با این که از عقل نیز برخوردارند و از این جهت، با حیوانات قابل مقایسه نیستند، مکلف نیستند، پس باید به طریق اولی حیوانات نیز مکلف نباشند. (۱)

تناسخ در روایات

واژه تناسخ کمابیش در روایات ما آمده است و مورد انکار و ابطال واقع شده است. شاید روشترین حدیث در این زمینه، فرموده حضرت رضا باشد که قائل به تناسخ را کافر معرفی کرده است. در این حدیث آمده است:

مأمون به امام رضا عرض کرد: یا ابو الحسن! درباره قائلان به تناسخ چه می فرمایید؟

امام رضا (علیه السلام) فرمود: کسی که به تناسخ قائل شود، به خداوند بزرگ کافر است و بهشت و دوزخ را دروغ می داند. (۲)

در حدیثی دیگر از امام صادق (علیه السلام) آمده است که آن حضرت، اهل تناسخ را کسانی معرفی می کند که راه روشن و آشکار دین را پشت سر نهاده اند. آن روایت از این قرار است:

از هشام بن حکم نقل شده است که شخصی زندقه از امام صادق علیه السلام سؤال کرد و گفت مرا از قائلان به تناسخ ارواح باخبر ساز! آنها چه می گویند و به چه دلیل بر مسلک خود استوارند؟

امام صادق (علیه السلام) فرمود: به درستی که قائلان به تناسخ، راه روشن و آشکار دین را پشت سر نهاده اند. (۳)

در بخش دیگری از این حدیث طولانی آمده است:

قیامت در نظر اینان عبارت است از خارج شدن روح از قالبش و داخل شدن آن در قالب دیگر، (حال) اگر در قالب نخستین نیکوکار بود، به قالبی بهتر و نیکوتر در بالاترین درجه دنیا برگردانده می شود و اگر در قالب اول) بدکردار یا فاقد شناخت و

ص: ۲۳۴

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۱۲۹.

۲- ۲. حر عاملی، الفصول المهمه فی اصول الائمه، ج ۱، ص ۲۶۰؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۳۲۰.

۳- ۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۳۲۰ و ج ۱۰، ص ۱۷۶ و ج ۵۸، ص ۳۳؛ جواد قیومی، صحیفه الرضا، ص ۳۷۵.

معرفت بود (روح او در برخی از چارپایان رنجکش یا خزندگان زشت و کریه المنظر داخل میگردد).

پیشینه تناسخ

اشاره

به لحاظ تاریخی می توان تناسخ را به دو دوره پیش از اسلام و پس از آن تقسیم کرد. هدف عمده ما در این جا آن است که دورنمایی از این بحث را نشان دهیم؛ از این روی، کمتر به دقایق و ظرایف تاریخی می پردازیم. آنچه بیشتر مد نظر بوده، روشن شدن اصطلاح تناسخ در گذر زمان است. ما پس از توضیحی مختصر درباره اوضاع و احوال تناسخ پیش و پس از اسلام، به دیدگاه برخی از اندیشمندان مسلمان در این باره اشاره خواهیم کرد.

۱. تناسخ پیش از اسلام

درباره این که تناسخ از چه زمانی مطرح شد و چه کسی برای اولین بار این عقیده را ابراز کرد، اظهار نظر روشنی نشده است. با وجود این، عمده ای بر آنند که فیثاغورس (۱) نخستین فردی بوده که در این باره سخن گفته است؛ (۲) در حالی که دیگران در این گفته اظهار تردید کرده، خاطر نشان ساخته اند که تفکر فلسفی وی به هیچ وجه با تناسخ سازگاری ندارد. (۳)

آن چه مسلم است، آن که هندوان از جمله کسانی هستند که تناسخ در بین آنان مورد قبول واقع شده است. در اواخر قرن هفتم پیش از میلاد، دو نظریه جدید در بین هندوهای آریایی نژاد به ظهور پیوست که پایه های اصلی فلسفه هندوییزم را تشکیل می دهد: یکی نظریه تناسخ که در زبان هندو به آن «سماره» گفته می شود و دیگری قانون «کرمه» (۴) که بیانگر کیفیت و علت انتقال روح به بدن دیگر می باشد. (۵) این باور هندوان به

ص: ۲۳۵

۱-۱. Pythagoras.

۲-۲. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱، ص ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۴۵؛ احمد صدر حاج سیدجوادی، دائره المعارف تشیع، ج ۵، ص ۹۵؛ ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال الدین مینوی، ص ۴۲.

۳-۳. امیل بریه، تاریخ فلسفه (دوره یونانی)، ترجمه علی مراد داوری، ج ۱، ص ۶۳.

۴-۴. Karma.

۵-۵. جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ سیبل شاتوک، دین هندو، ترجمه حسن افشار، ص ۳۵.

راحتی از «اوپانیشادها»^(۱) به دست می آید.^(۲) اما برای این که این نظریه را مختص هندوان بدانیم یا حتی پیدایش آن را به آنان نسبت دهیم، هیچ دلیل قابل قبولی وجود ندارد.

نکته آخر آن که برخی به غلط، حکمای یونان، افرادی همچون افلاطون، سقراط، فیثاغورس و دیگران را از قائلان به تناسخ دانسته اند که به اعتقاد برخی از بزرگان، این امر از عدم فهم مراد آنان ناشی شده است.^(۳)

۲. تناسخ پس از اسلام

در برخی از کتابهایی که فرقه های اسلامی در آنها معرفی شده اند، از گروههایی از مسلمانان به عنوان متناسخه نام برده شده است، اما غالب متفکران مسلمان، این نظریه را مردود دانسته اند و به رد شبهات مطرح شده پرداخته اند که در بخش بعدی به آن اشاره خواهیم کرد.

المقالات و الفرق یکی از اولین کتابهایی است که به تناسخ و افراد معتقد به آن پرداخته است. در این کتاب به پیدایش این نظریه اشاره نشده است،^(۴) ولی شهرستانی در کتاب الملل و النحل گروهی از صابئین (حرنانیه) را به عنوان نخستین قائلان به تناسخ معرفی کرده است.^(۵)

بغدادی در کتاب «الفرق بین الفرق» به طور مبسوط از اهل تناسخ سخن می گوید. وی قائلان به این نظریه را به دو گروه پیش از اسلام و پس از آن تقسیم می کند. وی معتقد است دو گروه در زمان حکومت اسلامی به تناسخ روی آوردند: یکی گروه قدریه و

ص: ۲۳۶

۱- ۱. اوپانیشاد به معنای نشستن شاگرد نزد استاد برای آموختن علوم سری است. اوپانیشادها در حدود سه هزار سال در فلسفه، مذهب و زندگانی مردم هندوستان دارای تسلط، اثر و نفوذ کامل بوده اند. امروزه بیش از دویست اوپانیشاد مختلف موجود است، اما از این تعداد، ده تا هجده اوپانیشاد، اصلی و قدیمی است. (مقدمه کتاب اوپانیشاد، ص ۱۰۸ و ۱۰۹). اصطلاح اوپانیشاد به نوع یا طبقه خاصی از متون دلالت دارد (فریدهلم هاردی، ادیان آسیا، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، ص ۱۲۲)

۲- ۲. اوپانیشاد سر اکبر، ترجمه دارا شکوه، ص ۷۸، ۸۰، ۱۰۱ و ۱۰۲.

۳- ۳. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲۶؛ الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۲؛ المبدأ و المعاد، ص ۳۲۷؛ حسن حسن زاده آملی، شرح العیون فی شرح العیون، ص ۸۱۴.

۴- ۴. سعد بن عبدالله الاشعری قمی، المقالات و الفرق، ص ۲۶، ۲۷، ۴۲ و ۴۳.

۵- ۵. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۵۳.

دیگری رافضی‌ها. سپس به تفصیل از بیانیه (۱)، جناحیه (۲)، خطابه (۳) و راوندیه (۴) از روافض نام می‌برد و به شرح عقاید هر یک می‌پردازد. (۵) او از قدریه به احمد بن حایط و احمد بن ایوب و محمد بن احمد قحطی و ابن ابی العوجاء اشاره می‌کند و به شرح نظر آنان می‌پردازد. (۶)

تناسخ در اندیشه برخی از متفکران مسلمان

نظریه تناسخ با مخالفت‌های شدید اندیشمندان مسلمان مواجه گشت و در آثار بزرگانی چون ابن سینا، خواجه نصیر، تفتازانی، ملاصدرا و... نمود پیدا کرد. ابن سینا برهان اجتماع دو نفس در بدن واحد را بر بطلان تناسخ می‌آورد که مورد پذیرش افراد پس از او

قرار می‌گیرد. پیش از بیان این برهان، شایسته است به مقدمه‌ای اشاره کنیم.

مقتضای حکمت الهی آن است که بر طبق مشیت خود، هر ممکنی را به کمالی که برای او امکان دارد، برساند. پس اگر بدن این صلاحیت را به دست آورد و این امکان وجود داشت که نفسی به آن تعلق گیرد، باید فوره و بدون فاصله، آن نفس به این بدن

تعلق گیرد. عدم انجام این امر، بر خلاف مقتضای حکمت الهی است. (۷)

بوعلی در تبیین این برهان، چنین آورده است:

آمادگی هر بدنی برای قبول نفس، مستلزم افزاضه آن از جوهر مفارق است و اگر تناسخ را نیز بپذیریم، لازم می‌آید یک بدن، دارای دو نفس باشد: یکی نفس افزاضه شده از سوی جوهر مفارق و دیگری نفس متناسخه، و این محال است. (۸)

وجه محال بودن، آن است که ارتباط میان نفس و بدن به صورت انطباعی نیست، بلکه به صورت اشتغالی می‌باشد. هر انسانی بیش از یک نفس را درک نمی‌کند و انفعال

ص: ۲۳۷

۱-۱. اصحاب بیان بن سمعان تمیمی نهدی.

۲-۲. پیروان عبدالله بن معاویه.

۳-۳. یاران ابوالخطاب محمد بن مقلاص.

۴-۴. پیروان عبدالله راوندی و به قولی عبدالله بن حرب کندی کوفی راوندی.

۵-۵. این که این نسبتها تا چه حد قریب به واقع است، مجالی دیگر را می‌طلبد.

۶-۶. عبد القاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۳، ۲۵۶ و ۲۵۹؛ ر.ک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۶.

۷-۷. جعفر سبحانی، الالهیات، ص ۸۰۴.

٨-٨. ابن سينا، الاشارات و التنبهات، ص ٣٥٦-٣٥٧؛ المبدأ و المعاد، ص ١٠٨ و ١٠٩؛ النجاه، ص ١٨٩؛ ر.ك: علامه حلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٩١؛ عبدالرزاق لاهيجي، گوهر مراد، ص ١٧٣.

بدن از همان نفس است و اگر نفس دیگری هم باشد که انسان آن را درک نکند و کاری نیز به بدن نداشته باشد، پس در واقع، آن نفس از این بدن نیست. (۱)

در کتاب شرح المقاصد در این باره آمده است:

هر نفسی بالضروره می داند که در این بدن، غیر از او نفس دیگری نیست که به تدبیر بدن پردازد و همچنین می داند که او در بدن دیگر تصرفی ندارد؛ بنابراین، نسبت بین نفس و بدن، تساوی است. هر بدن دارای یک نفس است و هر نفس نیز جز به یک

بدن تعلق نمی گیرد. اما این که دو نفس در یک بدن اجتماع نمیکنند، ظاهر است و اما این که نفس به صورت تبادل و انتقال از یک بدن به بدن دیگر رود، به دلایلی که می آید، باطل است. (۲)

ملاصدرا در ابطال تناسخ راه دیگری را پیموده و در صدد آن است که ثابت کند بین نفس و بدن، امکان تناسخ وجود ندارد. وی چنین می نگارد:

همچنان که بارها گفته ایم، نفس، تعلق ذاتی به بدن دارد و ترکیب این دو با یکدیگر، ترکیب طبیعی و اتحادی است و هر دو با هم دارای حرکت ذاتی جوهری هستند. نفس در آغاز پیدایش خود در تمام حالات، امری بالقوه است و با توجه به سنین نوزادی، طفولیت، جوانی، میانسالی و سالخوردگی، از شأنی ذاتی و خاص خود برخوردار می شود. همین امر درباره بدن نیز صادق است. نفس و بدن از قوه خارج می شوند و بالفعل می گردند. درجات قوه و فعل نفس، مادامی که به بدن تعلق دارد، بستگی به درجات قوه و فعل آن بدن دارد. هر نفسی را که در نظر بگیریم، در زمان حیات جسمانی خود، حتما از قوه به فعل می رسد. فعلیت نفس بر اساس افعالی و اعمالی است که چه خوب یا بد، نوعی از فعلیت را برای آن به وجود می آورد و به سبب آن، به سعادت یا شقاوت خواهد رسید. بنابراین، پس از آن که نفس به مرتبه ای از فعلیت رسید، محال است دوباره به حالت قوه محض برگردد؛ همانگونه که محال است حیوان پس از آن که به بلوغ تام رسید، به حالت نطفه و علقه درآید؛ زیرا این حرکت، حرکتی جوهری و ذاتی است که حرکت بر خلاف آن، به هیچ نحو ممکن

ص: ۲۳۸

۱-۱. ابن سینا، همان.

۲-۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۳، ص ۳۲۴ (وی سه دلیل بر اثبات ادعای خود می آورد)؛ ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۱۰ وی در این کتاب، وجه دیگری برای محال بودن تعلق دو نفس به یک بدن آورده است. ملاصدرا میگوید: نفس و بدن، یک وجود و یک ذاتند و ممکن نیست وجود واحد، دارای دو ذات و دو وجود باشد).

نیست؛ نه به صورت حرکت قسری، نه طبیعی، نه ارادی و نه اتفاقی. حال اگر نفسی که بالفعل شده است، از بدنی جدا شود و به بدن دیگری که هنوز جنین است، تعلق گیرد، لازم می آید یکی از این دو، بالقوه و دیگری، بالفعل باشد و نیز لازم می آید شیء در عین حال که بالفعل است، بالقوه هم باشد و این امری ممتنع است؛ زیرا ترکیب بین نفس و بدن، طبیعی و اتحادی است و حصول چنین ترکیبی از دو امری که یکی بالفعل و دیگری بالقوه است، محال می باشد. (۱)

بنا بر آنچه گفته شد، ملاصدرا معتقد است نفس در طول حیات دنیوی به مرتبه ای از فعلیت دست می یابد، حال اگر بنا بر تناسخ بخواهد به بدن دیگری تعلق گیرد، باید به حالت قوه محض در آید و این امری محال است، بنابراین، تناسخ بین نفس و بدن، محال می باشد.

تقسیمات تناسخ و اقسام آن

تناسخ از جهاتی مورد تقسیم واقع شده و اقسامی یافته است. ما در این جا به چند تقسیم که کاربرد بیشتری دارد، اشاره می کنیم

۱. تقسیم تناسخ از جهت بدن یا جسمی که نفس به او تعلق می گیرد؛ تناسخ از این حیث به چهار قسم تقسیم می شود: نسخ، مسخ، فسخ و رسخ. (۲)

۲. تقسیم تناسخ از جهت مدت و چگونگی انتقال نفس؛ که به سه قسم تقسیم شده است: تناسخ مطلق، تناسخ نزولی و تناسخ صعودی.

تناسخ مطلق، انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر در همین دنیا است، بدون توقف و به صورت دائمی که با از بین رفتن هر بدن، نفس به بدنی دیگر منتقل می شود.

تناسخ نزولی، انتقال برخی از نفوس به بدنهای دیگر است، تا هنگامی که نفس کامل شود. طبق این قسم از تناسخ، نفوسی که از ناحیه علم و عمل دچار کاستی هستند، به این نشئه (دنیا) بر می گردند تا پس از رسیدن به کمال علمی و عملی، به عالم عقول ملحق شوند.

تناسخ صعودی، انتقال صعودی نفس از نبات به حیوان و از حیوان به انسان است. گرچه

ص: ۲۳۹

۱- ۱. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲ و ۳.

۲- ۲. ر.ک: شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمه الاشراق، ص ۵۱۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ص ۴۷۶؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۸؛ حاج ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۹۵.

این قسم، شباهت زیادی به حرکت جوهری دارد، اما تفاوت عمده آن با حرکت جوهری در آن است که تحول در تناسخ صعودی به نحو انفصالی است. نفس، نخست به نبات تعلق می‌گیرد، سپس از آن جدا می‌شود و به بدن حیوان و پس از آن به بدن انسان منتقل

می‌شود، اما تحول در حرکت جوهری، به طور متصل صورت می‌گیرد.

۳. در کتاب الشواهد الربوبیه تناسخ چنان تقسیم شده است که شامل انتقال نفس به عالم دیگر و حتی مسخ نیز می‌شود. (۱) در این تقسیم، برای تناسخ سه قسم ذکر شده است:

الف) نفس در همین دنیا از بدنی به بدن دیگر منتقل شود؛ چه آن دیگری پست تر از اولی باشد یا بالاتر.

ب) انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی که با اوصاف و اخلاقی که در دنیا کسب کرده است، مناسبت دارد. چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه کرده است، ظاهر می‌شود.

ج) باطن انسان، مسخ شده، صورت او نیز از صورت انسانی به صورتی دیگر تبدیل شده. علت آن، طغیان و غلبه قوه نفسانیه است. (۲)

۴. تقسیم تناسخ به «ملکی» و «ملکوتی». تناسخ ملکی همان قسم نخست از تقسیم پیشین است و تناسخ ملکوتی به قسم دوم اشاره دارد. البته علاوه بر آنچه گفته شد، تقسیمهای دیگری نیز ارائه شده است که ما آنها را ذکر نکردیم. (۳)

تناسخ از دیدگاه شیخ طوسی

اشاره

پیش از پرداختن به رأی ایشان درباره تناسخ، باید نکته ای را یاد آور شویم و به سؤالی پاسخ گوئیم:

در یک تقسیم بندی کلی، اهل تناسخ، به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست کسانی که تناسخ را جایگزین معاد می‌دانند و از اساس، منکر عالمی و رای این جهان هستند و دسته

ص: ۲۴۰

۱- ۱، صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۱.

۲- ۲. تردیدی در تحقق دو قسم اخیر وجود ندارد و آیاتی از قرآن بر آن دلالت دارد.

۳- ۳. حاج ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ۲۹۰-۲۹۵؛ حسن حسن زاده آملی، شرح العیون فی شرح العیون، ص ۸۱۱.

دیگر، کسانی که با وجود اعتقاد به معاد، به تناسخ نیز قائل شده اند.

این نکته از آن رو حائز اهمیت است که اگر اهل تناسخ به معاد بی اعتقاد و به عبارت دیگر، قائل به تناسخ مطلق باشند، دو گونه پاسخ از ناحیه شیخ دریافت خواهند کرد نخست از طریق ادله اثبات معاد؛ چه این که با اثبات معاد و اعتقاد به آن، تناسخ مطلق، بی معنی خواهد بود و دیگری از راه خاصی که در ادامه بحث از آن سخن خواهیم گفت. اما اگر قائل به تناسخ، معتقد به معاد باشد، ایشان از همان طریق خاص به رد آن می پردازد.

شیخ در دو کتاب کلامی خویش، تمهید الأصول و الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد و نیز در تفسیر التبیان از تناسخ سخن گفته است. با تتبع در این آثار، در می یابیم که مخاطبان شیخ، معتقدان به معاد هستند. البته شیخ در کتابهای فوق بحثی را با عنوان تناسخ نیاورده و به طور مستقل از آن بحث نکرده است، بلکه در تفسیر التبیان از تناسخ در ضمن بحث رجعت و در کتابهای کلامی خود در مبحث آلام سخن به میان آورده است.

در این جا این سؤال مطرح است که چه مناسبتی بین این دو موضوع کلامی وجود دارد. برای بیان این مطلب، کلامی را از کتاب تلخیص ابلیس می آوریم. در این کتاب به نقل از ابوالقاسم بلخی چنین آمده است:

اهل تناسخ هنگامی که درد و رنج کودکان و حیوانات را مشاهده کردند، محال دانستند که این درد و رنج، وسیله آزمایش دیگران باشد یا به خاطر عوضی باشد که به آنان داده خواهد شد یا (توجیه آن باشد که آنان مملوکند (و خدا هر طور خواهد در ملک خود تصرف کند) چنین به نظرشان رسید که این آلام به خاطر گناهی است که پیش از این مرتکب شده اند.^(۱)

در کتاب تبصره العوام آمده است:

احمد بن حائط و فضل حدثی در تناسخ، غلو بسیار کرده اند. گویند هر رنج و آفت که به اطفال و بهایم رسد، از آن بود که در دور اول گنه کرده باشند و در این دور، جزای می یابند.^(۲)

این عبارتها به یکی از شبهات اهل تناسخ اشاره می کند که چون از پس حل آن

ص: ۲۴۱

۱-۱. ابن جوزی بغدادی، تلخیص ابلیس، ص ۸۰.

۲-۲. (منسوب به سید مرتضی رازی، تبصره العوام، ص ۸۸.

برنیامده اند، قول به تناسخ را اختیار کرده اند. در واقع یکی از ادله مهم اهل تناسخ، همین مطلب است که ما اگر (به تعبیر شیخ) الم استحقاقی را قائل نشویم، راهی برای توجیه آلام کودکان و حیوانات نداریم. بنابراین، طبیعی است که با توضیحاتی درباره الم و بحث از آن، به این شبهه قائلان به تناسخ پرداخته و پاسخی درخور به آن داده شود.

اکنون پس از دو مقدمه فوق، به تناسخ از دیدگاه شیخ می پردازیم و برای روشن شدن هر چه بیشتر بحث، آن را در دو بخش جداگانه قرار می دهیم. در بخش نخست، رأی شیخ را در این باره بازگو می کنیم و در بخش بعدی، پاسخهای شیخ را به دلیلی که اهل تناسخ به زعم خود آورده اند، ذکر می کنیم.

رأی شیخ درباره تناسخ

شیخ طوسیله در تفسیر التبیان به روشنی نظر خود را درباره تناسخ بیان کرده و تفصیل آن را به کتاب تمهید الأصول واگذار نموده است. وی آیه ۱۶۹ سوره آل عمران را دلیل بر رجعت می داند. طبق نظر شیخ، آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم یرزقون» رجعت گروهی از شهدان را ثابت می کند. در ادامه، شیخ به ذکر مطلبی می پردازد که نظر ایشان را درباره تناسخ کاملاً روشن می سازد. عبارت ایشان چنین است:

بازگشتی که اهل تناسخ مطرح می کنند، نادرست و قول به آن باطل است؛ به دلیلی که در مواضع گوناگون به تبیین آن پرداخته ایم و پاره ای از آن را در کتاب شرح جمل العلم آورده ایم. کسی که می خواهد از آن آگاه شود، به آن کتاب مراجعه کند. (۱)

از عبارت فوق می توان به بطلان تناسخ از دیدگاه شیخ پی برد. اما همانگونه که شیخ متذکر شد، ایشان با قدری تفصیل، در کتاب تمهید الأصول به مبحث تناسخ پرداخته است. (۲) وی در کتاب تمهید الاصول نخست مقدمه ای را می آورد و آنگاه نتیجه مورد نظر خویش را می گیرد. او در این کتاب کلامی از راه بطلان شبهه اهل تناسخ، نظر صریح خویش را که همان بطلان تناسخ باشد، اعلام می کند.

ص: ۲۴۲

-
- ۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷.
 - ۲- ۲. البته مواضع گوناگونی را که شیخ در عبارت فوق گفته است، تا جایی که ما جسته ایم و کتابهای ایشان را مورد فحص قرار داده ایم، به جز آنچه اشاره کردیم، نیافتیم.

اشاره

در مقدمه بحث، شیخ چنین می گوید: از نظر ما وجود الم، امری ضروری و وجدانی است و آنچه در خور تأمل است، حسن یا قبیح بودن آن است که همین مسئله باعث اختلاف آرا شده است. گروهی همه آلام را قبیح دانسته اند (ثنویه و مجوس) و عده ای بر

آن شده اند که نمی توان همه آلام را قبیح دانست، بلکه برخی از آنها نیکوست. این گروه خود به دو دسته تقسیم شده اند، دسته ای چون تناسخیه و بکریه، تنها وجه حسن و نیکو بودن الم را استحقاق شخص، پنداشته اند و برخی وجوه دیگری را نیز برشمرده اند. شیخ از طرفداران نظریه اخیر است. ایشان نخست به سه وجهی که می تواند برای قبیح بودن الم وجود داشته باشد، اشاره می کند که عبارتند از ظلم، مفسده، عبث. بدیهی است که در سایر موارد، الم نیکو خواهد بود. (۱)

وی سپس به توضیح و تبیین موارد حسن و قبح الم می پردازد و در این میان به نقد نظریه (تناسخیه و بکریه) می پردازد و می گوید:

گروهی از مردم (بکریه و اهل تناسخ) بر آنند که درد و الم، تنها در صورتی نیکوست که فرد، مستحق آن باشد. سپس در توجیه درد و الم کودکان و حیوانات با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بکریه گوید: از آن جا که اطفال و بهایم، مکلف نیستند، پس هیچ المی برای آنان وجود ندارد. اهل تناسخ می گویند: کودکان و حیوانات، پیش از این در بدن پیشین مکلف بوده اند، پس آنچه اکنون به آنها می رسد، به خاطر گناهیانی است که در آن زمان انجام داده اند. (۲)

از این عبارت، کاملاً پیداست یکی از ادله اهل تناسخ، تمسک به «الم استحقاقی» است که شاید بتوان آن را به صورت ذیل بیان کرد:

الف) درد و الم، بالضروره وجود دارد و به هیچ وجه نمی توان در آن تردید روا داشت.

ب) درد و الم کودکان و حیوانات، تنها در صورتی نیکوست که استحقاقی باشد.

ج) لازمه درد و الم استحقاقی، تناسخ است؛ زیرا شخص با گناهیانی که در بدن اول انجام داده است، اکنون مستحق آن است که این آلام بر او وارد شود و اگر قائل به تناسخ

ص: ۲۴۳

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ تمهید الاصول، ص ۲۲۲، ۲۲۵.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۳؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۷-۱۴۸ (با اندک تفاوتی در عبارات).

نشویم، وجهی دیگر برای توجیه الم وجود ندارد. پس چاره ای جز پذیرش تناسخ نیست. چنان که پیداست، اساس و پایه استدلال فوق، انحصار آلام در استحقاقی بودن است. اگر این بنیان فرو ریزد، بنای تناسخ نیز فرو خواهد ریخت. از این رو شیخ طوسی برای

ابطال حصر آلام در استحقاقی بودن، به پاسخهایی اشاره می کند (۱).

الف) وجود آلام غیر استحقاقی

در این پاسخ، بکریه و اهل تناسخ، هر دو مورد خطاب قرار می گیرند. شیخ از آنان می پرسد: به راستی اگر درد و الم به خاطر امری غیر از استحقاق باشد، چه اشکالی در پی خواهد داشت؟ آن امر می تواند نفع بیشتری باشد که شخص در پی آن است. درد و الم کودکان و حیوانات، مقدمه رسیدن به سود فراوانی است که تنها از این راه قابل وصول می باشد و یا درد و الم، ضرر بزرگتری را از آنان دور می سازد. بنابراین، تحمل درد و رنج برای رسیدن به نفع بیشتر یا گریختن از ضرر بزرگتر، نیکوست و روشن است که در این جا هیچ گونه استحقاقی هم در بین نیست. بنابراین، آنچه از سوی شما به عنوان الم استحقاقی مطرح شد، پایه و اساسی ندارد. (۲)

ب) قبح تحقیر و اهانت کودکان و حیوانات

ب) قبح تحقیر (۳) و اهانت کودکان و حیوانات

شأن الم استحقاقی آن است که با اهانت، سرزنش و لعن همراه باشد؛ زیرا فرض آن است که شخص با سوء رفتار خود، مقدمه ساز این الم شده است؛ بر خلاف الم غیراستحقاقی که همراهی با تحقیر از لوازم آن نیست. اگر چنان که شما بیان می کنید، الم، تنها استحقاقی باشد، همراه شدن آن با اهانت لازم است؛ اما اگر چنین گفته شود که درد و الم کودکان و حیوانات را چگونه می توان توجیه کرد؟ روشن است و همه ضرورت می دانند که تحمیل

ص: ۲۴۴

۱- ۱. مرحوم سید مرتضی نیز در فصلی با عنوان «فی الرد علی أصحاب التناسخ» به بطلان نظریه طرفداران تناسخ می پردازد و یادآور می شود اگر بتوانیم درد و الم غیر استحقاقی را ثابت کنیم و موارد آن را برشماریم، اساس مذهب فرو می ریزد. سپس ایشان پنج دلیل بر این ادعا اقامه میکند. (ر.ک: سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۳۴).

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۳.

۳- ۳. در این جا بکریه مورد خطاب نیست؛ زیرا آنان از اساس، منکر هرگونه درد و الم برای کودکان و حیوانات شده اند (تمهید الاصول، ص ۲۳۳).

درد و رنج بر آنان بدین شکل (با اهانت و تحقیر) قبیح است. (۱)

قائل به تناسخ، نمی تواند در پاسخ بگوید قبیح دانستن تحقیر و اهانت کودکان و حیوانات، نظر کسانی است که آنان را مستحق الم نمی دانند، والا- اگر آنان نیز چون ما کودکان و حیوانات را مستحق الم می دانستند، همین حکم را درباره آنها جاری می ساختند؛ زیرا به گفته شیخ، قبح این کار از ضروریات است و هر عاقلی در هر حال، سرزنش، تحقیر و لعن کودکان و حیوانات را امری ناروا می داند. (۲)

ج) درد و رنج انبیا دلیل وجود الم غیر استحقاقی

اگر چنان که اهل تناسخ می پندارند، الم فقط استحقاقی باشد و هیچ صورت دیگری پذیرفته نباشد، درد و رنج انبیا را چگونه می توان توجیه کرد؟ زیرا بدون شک، انبیا دچار آلام می شده اند. آیا درباره ایشان نیز مسئله استحقاق این آلام به سبب گناهان پیشین، می تواند مطرح باشد؟ آیا به انبیا که دلیل بر عصمت آنان داریم، می توان کارهای ناپسند نسبت داد و در پی آن، ایشان را مستحق درد و رنج دانست؟ مسلم است هرگز نمی توان؛ چه قبل از نبوت و چه پس از آن.

د) به یاد نیارودن گناهان پیشین

اساس استدلال اهل تناسخ بر الم استحقاقی است و الم استحقاقی نیز به نوبه خود، بر گناهان پیشین فرد استوار است؛ بنابراین، اگر ثابت کنیم چنین گناهانی وجود ندارد، استدلالی هم شکل نخواهد گرفت. شیخ می گوید اگر استحقاق عقاب به خاطر گناهانی است که آنان در بدن پیشین مرتکب شده اند، باید آن گناهان را به یاد آورند، در صورتی که می بینیم این چنین یادآوری، درباره هیچ کس رخ نداده است (۳)، در حالی که اگر این امر حقیقتاً وجود داشت، حداقل یک نفر باید از چنین موضوعی حکایت می کرد. (۴) نبود

ص: ۲۴۵

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۸.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۴.

۳- ۳. ممکن است کسانی واقعه عظیم مرگ را سبب این فراموشی بدانند که در پاسخ می توان گفت، ادله فراوانی وجود دارد که نه تنها شخص، آنها را فراموش نمی کند، بلکه مو به مو آنچه انجام داده، به یاد دارد.

۴- ۴. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۴.

چنین ادعایی دلالت بر واقعیت نداشتن آن دارد.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان مطلبی را ذکر می کند که بی ارتباط با پاسخ فوق نیست. مطلب از این قرار است که اهل تناسخ می گویند خداوند در گذشته، مخلوقات را مکلف گردانید و سپس آنها را پس از انجام دادن یا ندادن تکالیف، به این جهان برگرداند تا با به آنان نعمت بخشد و یا آنان را به عقوبت رساند؛ اما آنان گذشته خود را به کلی از یاد برده اند.

شیخ می فرماید: چگونه ممکن است به انسان چنین فراموشی ای دست دهد، با این که اگر فردی حتی یک روز به بلاد زنج (۱) رود و آن جا را از نزدیک ببیند، دیگر هرگز آن را از یاد نخواهد برد. حال بر فرض که بگوییم برخی آن را از یاد ببرند، چگونه می توان درباره همه، چنین قضاوت کرد؟ این گونه سخن گفتن، خود را به نادانی زدن است. (۲)

ه (محال گشتن ابتدا به تکلیف، در صورت انحصار آلام در الم استحقاقی

دلیل دیگر بر بطلان آنچه متناسخه می پندارند، آن است که اگر ما الم را تنها استحقاقی بدانیم و سبب این استحقاق، انجام ندادن تکلیفی باشد که شخص، پیش از این و در بدن قبلی داشته است و اکنون مستحق این الم گشته است، لازمه این کلام آن است که ابتدا به تکلیف، محال باشد؛ زیرا تکلیف، با مشقت و الم همراه است و ما سخن را روی همان تکلیف نخستین می بریم و می پرسیم: چرا با این که تکلیفی پیش از این تکلیف نبوده است، شخص، مستحق این رنج و مشقت باشد؟ و اگر گفته شود: به خاطر تکلیف دیگر و آن تکلیف نیز به خاطر تکلیف دیگر، این همان تسلسل است که هیچ تردیدی در بطلان آن نیست؛ بنابراین، چاره ای جز دست برداشتن از مدعای خود ندارند و بدین ترتیب، استحقاقی بودن الم که پایه استدلال را تشکیل می دهد، از بین می رود و تناسخ نیز چون بر این پایه استوار بود، باطل می شود. (۳)

ص: ۲۴۶

۱- ۱. حبشه، زنگبار (کشوری در آفریقای شرقی در کنار اقیانوس هند)، تونس و دیگر ولایات آفریقا (فرهنگ دهخدا، ذیل ماده زنگبار).

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۲۹.

۳- ۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۹؛ تمهید الاصول، ص ۲۳۵.

پیش از این آوردیم که یکی از شبهات اساسی قول به تناسخ، موجه سازی درد و آلام کودکان و حیوانات است و شیخ طوسی با پاسخهای متعدد، به شبهه زدایی پرداخت. البته شبهات دیگری نیز وجود دارد که از آن میان به موارد زیر اشاره می کنیم:

۱. توجیه وعده عذاب ادیان راستین

اهل تناسخ می گویند: مشاهده می کنیم برخی از فساق و فجار، از حوادثی در آینده خبر می دهند و مطابق با واقع نیز در می آید. از سویی، خبر دادن از این امور، جز از طریق اتصال به عالم عقل ممکن نیست و این مطلب را نیز یقین داریم که پس از مرگ، به عالم عقل منتقل می شویم که جهان روح و راحت است. با این توصیفات، برای توجیه وعده عذاب ادیان آسمانی، چاره ای جز پذیرفتن تناسخ وجود ندارد. لازم است نفوس این دسته از اهل فسق و فجور، پس از مرگ، به بدن حیوانات و... منتقل شود تا بدین وسیله در همین دنیا به سزای اعمال خود برسند و وعده عذاب ادیان راستین در حق آنان محقق شود.

در پاسخ می توان گفت: اولاً، ماورای عالم طبیعت، عالم عقل نیست، بلکه عالم برزخ است که نفوس اهل معاصی پس از مرگ، به آن جا می رود. ثانیاً، خبر دادن از غیب، تنها به دلیل اتصال به عالم عقل نیست، بلکه چه بسا به واسطه ریاضتهای باطل و یا مرضهای

شدید، به عالم شیاطین متصل شده باشد. (۱)

۲. بدن، لازمه تعذیب گنهکاران

مسلمانان در آغاز پیدایش، به دلیل نقص خویش، به بدن نیازمند است. اگر شخص در طول زندگی به گناهان روی آورد و خود را به معاصی، آلوده سازد، ناقصتر و بی مقدارتر می گردد و در نتیجه، نیازمندی او به بدن، بیش از پیش خواهد بود؛ بنابراین، پس از مرگ نیز باید به بدن دیگری تعلق گیرد و این، چیزی جز تناسخ نیست. به طور خلاصه، پاسخ آن است که گرچه نفس فرد سرکش، کافر و شقی، در نتیجه حیات دنیوی اش، پست تر و شقی تر شده است، ولی در هر حال، قوه و مکان خود را از

ص: ۲۴۷.

۱-۱. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲۸؛ فروغ السادات رحیم پور، معاد از دیدگاه امام خمینی ال، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

دست داده و استعدادش از بین رفته و در شقاوت، به کمال رسیده است؛ بنابراین، دیگر چگونه می تواند به حالت بالقوه برگردد و در بدن دیگری حلول کند؛ آن چنان که اصحاب تناسخ پنداشته اند؟^(۱)

۳. تعذیب و تناسب آن با این جهان

گروهی پنداشته اند که عالم مناسب تعذیب، باید از همه ظلمانی تر باشد و در بین عوالم، دنیا از همه پست تر و از ظلمت بیشتری برخوردار است. بنابراین، اگر قرار است گنهکار به عذابی برسد، در همین دنیا باید این کار انجام شود؛ بنابراین، نفس گنهکار پس از خروج از بدن، به بدن دیگر وارد خواهد شد.

در نقد این شبهه می توان گفت: اولاً، عذاب و عقاب، در صورتی شدیدتر است که درک و فهم، قویتر باشد و ادراک در عالم دیگر، قابل مقایسه با این جا نیست. ثانیاً، اشتغال نفس به اعمال بدن، باعث ضعف ادراک آلام می گردد، در حالی که پس از مرگ، این موانع و حجابها وجود ندارد. بنابراین، چنان که نعمت خالص در این دنیا ممکن نیست، عذاب شدید نیز امکان ندارد.^(۲)

۴. یکسان انگاری تناسخ با اصطلاحات مشابه

اشاره

یکی از موارد شبهه زا در بحث تناسخ، یکسان انگاری آن با اصطلاحاتی از قبیل معاد، مسخ و رجعت است که برای جلوگیری از آن، ذکر تفاوتها و احیاناً تشابهی که با تناسخ دارد، لازم به نظر می رسد؛ بنابراین، به تبیین هر یک از عناوین فوق می پردازیم:

الف) معاد

چنان که می دانیم، واژه معاد، بیانگر آن است که روح از عالم شهادت به عالم غیب منتقل می شود. عالم شهادت، به جهانی گفته می شود که انسان با حواس ظاهری، به درک اشیا می پردازد؛ در مقابل، عالم غیب، جهانی است که تنها با حواس باطنی قابل ادراک و

وصول است.

ص: ۲۴۸

۱-۱. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲۶ و ۲۷.

۲-۲. همان، ص ۳۲۳-۳۵؛ فروغ السادات رحیم پور، معاد از دیدگاه امام خمینی، ص ۱۲۳ و ۱۲۵.

اصطلاح تناسخ به انتقال روح در همین جهان و تردد آن در ابدان گوناگون نظر دارد؛ بنابراین، معاد و تناسخ، هر یک دارای ملاکهای متفاوتی است: ملاک در یکی (معاد) انتقال روح به عالم دیگر است و در دیگری (تناسخ) انتقال روح در همین جهان. به عبارتی، جهان دیگر در مسئله معاد، در طول این عالم است و در تناسخ، طولی بودن دو عالم و تعدد آنها معتبر نمی باشد. (۱)

ب) مسخ

مسخ عبارت است از تبدیل شدن انسان به حیوان، که آیاتی از قرآن به طور صریح بر آن دلالت دارد. قرآن از تبدیل شدن انسانهایی به حیوانات (میمون و خرس خبر داده است). (۲) اگر تبدیل شدن انسان را به حیوان، مسخ بنامیم، پرسشی که مطرح می شود، آن است که چه تفاوتی بین این معنی و تناسخ وجود دارد.

در پاسخ باید گفت: تناسخ بر دو پایه استوار است که هیچ یک در مسخ وجود ندارد نخست، تعدد بدن؛ در تناسخ، دو بدن لازم است: بدنی که روح از آن جدا می شود و بدنی که روح پس از جدایی از بدن اولیه به آن تعلق می گیرد.

دوم، بازگشت نفس انسانی از کمالی که واجد آن است و رسیدن به حدی که بدن دوم، مناسب آن است. (۳)

پایه نخست (تعدد بدن) در مسخ نیست؛ زیرا انسانی که مورد غضب واقع شده و به حیوانی تبدیل شده است، با همان بدن اولی مسخ شده است و صورت انسانی اش به صورت میمون یا خرس در آمده است؛ (۴) پس در این جا دو بدن وجود ندارد.

اما اصل دیگر نیز در مسخ وجود ندارد؛ زیرا در مسخ، نفس مسموخ (انسان مسخ شده) به حال خود باقی است تا با دیدن صورت جدید، دچار رنج و عذاب گردد، والا اگر نفس انسانی به نفس میمون یا خرس تبدیل می شد، در این صورت، او حقیقتاً حیوان بود

ص: ۲۴۹

۱- ۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۲۹؛ ر.ک: تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۳، ص ۳۲۷ و ۳۲۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۷۷.

۲- ۲. مائده / ۶۰؛ اعراف / ۱۶۶.

۳- ۳. جعفر سبحانی، الالهیات، ص ۸۰۷.

۴- ۴. مراد از صورت در این جا، صورت بدن است.

و عقاب و عذاب در حق او بی معنی میگشت. (۱) بنابراین، این که نفس به حال خود باقی باشد و صورت بدن تغییر کند، مسخ است و تفاوت زیادی با موضوع بحث ما که تناسخ است، دارد. (۲)

علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) در این باره می گوید: «فالممسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنه ممسوخ فاقد الإنسانية»؛ (۳) انسانی که مسخ می شود، انسانیتش به حال خود باقی است، نه این که او با مسخ، از انسانیت خارج شود.

ج رجعت

رجعت در لغت به معنای بازگشت و در اصطلاح، عبارت است از بازگشت زندگی و حیات به گروهی از مردگان، بعد از نهضت جهانی حضرت مهدی علیه السلام. (۴) رجعت، یکی از اعتقادات شیعه است که دلایل فراوان بر اثبات آن وجود دارد (۵) و هرگز نمی توان آن را با تناسخ، یکی دانست. دلیل آن نیز روشن است؛ زیرا چنان که اشاره کردیم، در تناسخ، دو امر معتبر است (تعدد بدن و تنزل نفس از کمالی که واجد آن بوده است و هیچ کدام از این دو، در رجعت موجود نیست؛ چرا که در رجعت، اولاً، نفس به همان بدن نخستین برمی گردد و هرگز دو بدن مطرح نیست و ثانیه، نفس، واجد کمال پیشین خود است و آن را از دست نمی دهد.

چنان که گذشت، شیخ طوسی در ذیل آیه ۱۶۹ سوره آل عمران، پس از اثبات رجعت، با استناد به این آیه شریفه، تصریح می کند که: «اما رجعتی که اهل تناسخ به آن معتقدند، کاملاً نادرست است و ما با دلایل گوناگون، آن را باطل ساخته ایم». این کلام شیخ، به طور روشن، تفاوت بین تناسخ و رجعت را بیان می کند. (۶)

ص: ۲۵۰

-
- ۱- ۱. همان، ص ۸۰۷ و ۸۰۸.
 - ۲- ۲. ر.ک: تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۱۳.
 - ۳- ۳. طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۰۸.
 - ۴- ۴. ر.ک: شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۶؛ جعفر سبحانی، الالهیات، ص ۷۸۷؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۸؛ سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵.
 - ۵- ۵. ر.ک: همین کتاب، مقاله «رجعت».
 - ۶- ۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷.

قاعده «لطف» و «اصلح» از قواعد مهم و کاربردی در کلام شیعه است. این دو، بعد از قاعده «حسن و قبح عقلی»، از بنیادی ترین قواعد کلامی به حساب می آید. گستره قاعده لطف در نزد شیعه آشکار است و از آن در اثبات مسائل مهمی چون نبوت، امامت،

عصمت، وعد و وعید، آلام ابتدایی و حجیت اجماع بهره جسته اند.

بیشتر متکلمان شیعه، این قاعده را پذیرفته اند و ابوجعفر، محمد بن حسن طوسی، معروف به شیخ الطایفه نیز اهتمام وافری در کتب مهم خویش (الاقتصاد، عده الاصول، الغیبه، تمهید الاصول، تفسیر تبيان و...) به مباحث متعلق به آن داشته، در مناسبتهای مختلف، از آن سخن گفته است.

بی شک، تلاش این محقق، متکلم، فقیه و مفسر بزرگ شیعی، میراث عظیمی از معارف را برای ما به جای گذاشته است و اکنون محافل علمی، بویژه حوزه های علمیه، بر این خوان گسترده نشسته اند و تلاش برای فهم و ارائه اندیشه های ناب او وظیفه ای سترگ است. اجتهاد مستمر، تهذیب، پالایش و گسترش اندیشه های کلامی وی،

بایستهای انکارناپذیر است؛ چرا که تداوم و تکامل هر علمی، وامدار اندیشه های ارزشمند گذشتگان است.

لذا شایسته است قاعده یاد شده را از دیدگاه متکلمان، بویژه شیخ طوسی به نحو مستوفی مورد تحقیق قرار دهیم. بدین منظور، عناوین و موضوعات زیر را مورد تحقیق قرار می دهیم. لطف در لغت، اقسام لطف، شرایط لطف، قاعده اصلح، دلایل قاعده لطف، نقد و بررسی شبهه ها، تاریخچه قاعده لطف و نظریه شیخ طوسی، مقایسه اندیشه لطف از نگاه مسیحیان و شیخ طوسی، مصادیق قاعده لطف.

چیستی لطف

لطف در لغت

اشاره

واژه لطف، مصدر «لطف» از دو باب «فعل، یفعل» و «فعل، یفعل» می باشد و معانی گوناگون دارد که از آن جمله است: «مهربانی کردن»، «نرمی و لطیف شدن»، «کوچکی و ریزی»، «پنهانی و خفاء» و «قرب و نزدیک شدن».

صاحب معجم مقاییس اللغه گوید:

یک اصل آن دلالت بر مدارا و رفق دارد و اصل دیگر آن دلالت بر کوچکی چیزی دارد؛ لطف (به فتح لام) مدارای در عمل است. «هو لطیف بعباده» یعنی رؤوف، رفیق. (۱)

راغب اصفهانی گوید:

لطیف وقتی به جسم گفته شود، ضد ثقیل و سنگینی است و از «لطف» و «لطف» تعبیر به حرکت خفیف و دادوستد امور دقیق شده است، گاه چیزهایی که حواس ظاهر از درک آن عاجزند لطیف تعبیر می شود، از همین روی توصیف خداوند به لطیف صحیح است و از آن جهت که خداوند بر دقایق امور آگاه و مهربانی او بر هدایت بندگانش می باشد نیز لطیف گفته می شود. (۲)

لطیف به معنای مهربان و رفیق هم می آید. لطف، علاوه بر مدارای در عمل، به معنای نیکی کردن و احسان هم می آید. در المعجم الوسیط چنین آمده است:

ص: ۲۵۲

۱-۱. ابن فارس، مقاییس اللغه، ص ۲۵۰.

۲-۲. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۴۵۰.

اللطف من قبل الله: توفیق، عصمت، مدارا کردن در عمل. لطیف که از اسماء حسناى خدای تبارک و تعالی است، به معنای بر و رفیق نسبت به بندگان و عالم به دقایق امور و آگاهی به غوامض و امور پنهان و «لطف» به معنای رفیق است؛ همان طور که گوییم: هوا جسم لطیف است. (۱)

اما درباره معنای لطف در زبان انگلیسی و فرانسوی، در دائرة المعارف دین و فرهنگ آکسفورد آمده است:

لطف» در زبان انگلیسی و فرانسوی، معادل «Grace» است که از دو کلمه لاتین «gratia» و یونانی «charis» گرفته شده و این واژه در جهان مسیحیت بار معنوی زیادی دارد و معنای لغوی آن، عنایت خدای متعال نسبت به بشر است و شامل نیرویی که خدا می دهد و باعث آموزش گناهان و سعادت انسان است، می شود. (۲)

واژه لطف در نزد مفسران

امام فخر رازی چهار وجه برای لطیف ذکر کرده است:

۱. لطیف به چیزی گفته می شود که در نهایت کوچکی است و از این روی ادراک نمی گردد (صفت تنزیهیه).

۲. لطیف یعنی عالم به دقایق امور و پیچیدگیهای آن (صفت ذات).

۳. لطیف کسی است که به بندگان نیکی میکند و از حیثی که آنها نمی دانند، به آنها لطف دارد و امورشان را مهیا می سازد.

۴. لطیف کسی است که عالم به امور و پیچیدگیهای آن است و سپس با رفق و مدارا و بدون عنف مصالح بندگان را به آنها می رساند. (۳)

مرحوم طبرسی می گوید:

اللطیف معانی گوناگون دارد. به معنای لطیف التدریر در امور خلق و جهان، خدایی که زیاد دهد و کم شمرد، خدایی که اگر او را بخوانی، خود را ملزم به انجام آن ببیند. لطیف یعنی خدا نسبت به بندگان، نعمت فراوان دهد. لطیف کسی است که اگر به او

افتخار کنند، عزیز گرداند و حاجت دهد. لطیف یعنی در عطای او خیر و در منع او ذخیره است. (۴)

ص: ۲۵۳

٢-٢. ر.ك: دائره المعارف دين و فرهنگ آكسفورد، مدخل «Grace»

٣-٣. فخر رازى، التفسير الكبير، ج ٥، ص ١٠٤؛ بهاء الدين خرمشاهى، دانشنامه قرآن، ص ١٩٣٣.

٤-٤. طبرسى، مجمع البيان، ج ٤، ص ٥٣٣.

شیخ طوسی در کتب خویش، لطف را این گونه تعریف کرده است: «اللطف فی عرف المتکلمین عبارہ عما یدعو إلی فعل واجب أو یصرف عن قبیح»؛ یعنی: لطف در عرف متکلمان عبارت است از آنچه مکلف را به انجام فعل واجب بخواند و از قبیح بازدارد. شیخ ضمن این که قاعده لطف را می پذیرد، مدلول آن را بسیار گسترده می داند که هر گونه مقدمه برای هر نوع تقرب انسان به طاعت و دوری از معصیت را می رساند؛ یعنی می توان گفت: لطف در نزد ایشان عبارت است از مهیا کردن هر گونه مقدمات و دور ساختن هر گونه موانع از سر راه تکلیفی که عقل انسان، خود را ملزم به آن می داند. او قائل به لطف مقرب است، گرچه گوید: آنچه را به طاعت منجر شود، «توفیق» و لطف محصلی را که به ترک معصیت بینجامد، «عصمت» نامند. (۱)

صاحب یاقوت می گوید:

لطف امری است که خدای متعال نسبت به مکلف انجام می دهد و مستلزم ضرر نمی باشد و از طاعت مکلف، تحقق لطف معلوم می گردد و اگر لطف نبود، وی اطاعت نمیکرد. (۲)

شیخ مفید نیز می گوید:

الطف آن است که مکلف را به اطاعت، نزدیک و از معصیت، دور سازد و نقشی در اصل تمکین و تواناساختن مکلف نداشته باشد و به حد الجا نرسد. (۳)

قاضی عبدالجبار معتزلی می گوید:

الطف عبارت است از آنچه به واسطه آن، انسان واجب را اختیار می کند و از قبیح دوری می کند و یا به انجام واجب و ترک قبیح نزدیک می شود. (۴)

سید مرتضی گوید:

الطف بر دو قسم است: محصل و مقرب؛ یعنی یا مکلف به واسطه آن به طاعت می رسد و اگر لطف نبود، آن را اختیار نمی کرد، یا آن که مکلف به واسطه آن، به

ص: ۲۵۴

۱- ۱. ر.ک: شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۰۸؛ التبیان، ج ۶، ص ۱۹۸؛ الغیبه، ص ۴؛ تلخیص الشافی، ص ۶۹؛ العده فی الاصول، ج ۲، ص ۵۰۸.

٢-٢. علامه حلى، انوار الملكوت فى شرح الياقوت، ص ١٥٣.

٣-٣. شيخ مفيد، النكت الاعتقاد به، ص ٣١.

٤-٤. عبدالجبار معتزلى، شرح الأصول الخمسه، ص ٥١٩.

اختیار، به طاعت نزدیک گردد. (۱)

فرق لطف محصل و مقرب

همان طور که پیداست، بیشتر متکلمان قبل از سید مرتضی، یک لطف را مطرح کرده اند، ولی سید مرتضی قائل به لطف مقرب و محصل است. در لطف مقرب، انسان فقط به طاعت، نزدیک و از معصیت، دور می شود، ولی لطف محصل زمانی است که مکلف،

فعل طاعت را اختیار کند و از معصیت دوری جوید؛ این معنی پس از عمل روشن می شود که لطف محصل بوده است؛ یعنی یکی محصل تکلیف است و دیگری مقرب آن. گرچه بجز سید مرتضی، قاضی عبدالجبار و علامه حلی و تفتازانی نیز قائل به لطف مقرب و محصل بوده اند.

خواجه نصیرالدین طوسی گوید: «لطف آن است که مکلف را به طاعت، نزدیک، و از گناه، دور سازد؛ به شرط آن که موجب اجبار وی نگردد». (۲)

ملانظرعلی طالقانی گوید: «لطف چیزی است که مکلف را به سوی طاعت نزدیک و از معصیت دور نماید و به حد الجا و اضطراب نرسد؛ یعنی اختیار مکلف باقی بماند». (۳)

لطف در متون دینی (قرآن، حدیث، دعا)

اشاره

مفهوم این واژه در متون دینی، گسترده تر از مفهوم آن نزد متکلمان می باشد؛ زیرا لطف در نزد متکلمان، فقط شامل صفت فعل خدا می شود، ولی در متون دینی، صفت ذات را نیز دربردارد.

الف) لطف به عنوان صفت ذات

۱. تجرد خداوند

در آیه ۱۰۳ سوره انعام آمده است: «لا تدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخیر»؛ دیدگان او را درنیابد و او دیدگان را دریابد؛ و اوست باریک بین آگاه.

ص: ۲۵۵

۱-۱. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۸۶.

۲-۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۴۲؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۲۴.

۳-۳. نظرعلی طالقانی، کاشف الاسرار، ج ۱، ص ۹۴.

ولی شیخ طوسی گوید: «در معنای «و هو اللطیف» دو نظریه وجود دارد؛ نخست آن که خدای متعال نسبت به بندگان، بسیار مهربان است و دیگر آن که او لطیف التدبیر است».(۱)

در دعای جوشن کبیر، فقره ۳۳ آمده است: «یا أَلطَف من کل لَطِیف» که مرحوم سبزواری گوید: «یعنی نیکوترین و شدیدترین احسان را در رفق و لطف دارد و از باب لطف، لطفا است، ولی اگر از باب لطف لطافه باشد، یعنی از هر لطیف و مجردی، مجردتر است».(۲) یعنی اگر خدا را به عنوان لطیف توصیف می کنیم، او خالق اشیای ناپیدا و دارای افعالی است که از محیط قدرت اتصاع بیرون است و بسیار باریک بین و فوق العاده دقیق می باشد.

حضرت رضا می فرماید:.

این که می گوئیم خداوند لطیف است، به خاطر آن است که مخلوقات لطیف آفریده و از اشیای لطیف و ظریف و ناپیدا آگاه است. آیا آثار صنع او را در گیاهان لطیف و غیر لطیف نمی بینی؟ و همچنین در مخلوقات و حیوانات کوچک و حشرات ریز و چیزهایی که از آن هم کوچکتر است، موجوداتی که به چشم دیده نمی شود و از بس کوچکند، نر و ماده و تازه و کهنه آنها نیز شناخته نمی شود، هنگامی که اینگونه موضوعات را مشاهده میکنیم... و آنچه در اقیانوسها و درون پوست درختان و بیابانها و صحراها وجود دارد به نظر می آوریم.. و این که موجوداتی هستند که با دست خود نیز نمی توانیم آنها را لمس کنیم؛ از همه اینها می فهمیم که آفریننده آنه لطیف است.(۳)

۲. علم باری تعالی

در آیه ۱۶ سوره مبارکه لقمان آمده است: «یا بنی اینها إن تک مثقال حبه من خردل فتکن فی صخره أو فی السموات أو فی الأرض یأت بها الله إن الله لطیف خبیر»؛ پسرم! اگر به اندازه دانه خردلی (کار نیک یا بد) باشد، و در دل سنگی یا در گوشه ای از آسمانها و زمین قرار گیرد، خداوند آن را در قیامت برای حساب می آورد؛ خداوند دقیق و آگاه است!

ص: ۲۵۶

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۲۲۶.

۲- ۲. حاج ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء، ص ۴۸۸

۳- ۳. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹.

شیخ طوسی گوید: «و اللطیف القادر الذی لایحفو عن عمل شیء... و الخبیر، العالم» (۱)؛ لطیف، قادری است که چیزی بر آن پوشیده نیست و احاطه به اشیا دارد و عالم به آن است.

حضرت رضا علیه السلام فرمود: «لعلمه بالشیء اللطیف» (۲)؛ یعنی یکی از مفاهیم لطیف نامیده شدن خدا، علم او به موجودات لطیف و پنهان است. مرحوم ایجی گوید: «لطیف، آن دانایی است که علم او به دقائق امور و غوامض مصالح، نافذ بوده باشد...» (۳).

۳. خداوند از افق اندیشه بشر فراتر است

امام هشتم علیه السلام می فرماید:

مقصود از لطیف درباره خداوند، قلت و کوچکی نیست، بلکه مقصود، نفوذ در اشیا و امتناع از درک اوست؛ چنان که گفته می شود: «فلان امر، لطیف است» یا «فلان شخص، در مذهب و سخن خود، لطیف است»؛ یعنی سخنی غامض میگوید که عقل در درک آن مبهوت می گردد و هرچه کاوش می کند، درک حقیقت آن از او فوت میگردد و آن سخن، همچنان متعمق و متلطف باقی می ماند و در اندیشه نمی گنجد. خداوند نیز از این که ذات یا وصف او به تحدید درآید، لطیف است. (۴)

در فقره ۳۱ دعای جوشن کبیر آمده است: «یا لطیفه لا-یرام» که مرحوم سبزواری گوید: «یعنی راه پیدا کردن به کنه ذات خداوند ممکن نیست؛ زیرا او تعیین ندارد». (۵)

ب) لطف به عنوان صفت فعل

۱. لطافت در تدبیر

خدای متعال از زبان حضرت یوسف للا- می فرماید: «إن ربی لطیف لما یشاء إنه هو العلیم الحکیم» (۶) شیخ طوسی گوید: «مراد، لطافت در تدبیر است» (۷) و در تدبیر امور خلق و

ص: ۲۵۷

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲۷۹.

۲-۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۶۳.

۳-۳. علی اکبر ایجی، زبده المعارف، ص ۱۱۸.

۴-۴. همان، باب اسماء الله، روایت ۱، ص ۱۸۹.

۵-۵. حاج ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۶۳.

۶-۶. یوسف / ۱۰.

۷-۷. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۱۹۷.

جهان، بسیار تیزبین و دوراندیش است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان گوید:

مطالعه و محاسبه نشان می دهد شرایط و اسباب ظاهری زندگی او (حضرت یوسف) نتیجه ای جز ناکامی و شکست نداشت، ولی تدبیر لطیف الهی که تجلی علم و حکمت و احسان خداوند است، چنان فرجام پیروزمندانه ای را برای وی رقم زد که فرد را به حیرت و تحسین بر می انگیزد. (۱)

۲. مهربانی و احسان

خدای متعال در آیه شریفه ۱۹ سوره مبارکه شوری فرموده است: «الله لطیف بعباده یرزق من یشاء».

شیخ طوسی گوید:

«والطف، این جا عبارت است از رساندن منافع به بندگان، به طوری که عقلا از درک آن عاجزند. یعنی پروردگار عالم، روزی را بین انسانها تقسیم کرده و آفات و بلاها را از آنان دفع نموده و ایشان را مسرور ساخته است و پناهگاه انسان بوده، با اعطای قدرت و اسباب آن، آنان را توانا ساخته است. همچنین سایر الطافی که به دلیل غموض و پیچیدگی آن قابل درک و دستیابی نیست. (۲)

در تأیید این مطلب، حضرت علی عا می فرماید: «نعمتی که به تو ارزانی می فرماید، گناهی که بر تو می پوشاند، بلیه ای که از تو باز می دارد». (۳)

یعنی همه اینها بر اساس لطف خداست و نیز فرمود:

هر کس قلبی را شادمان سازد، خداوند از آن شادمانی، برای او لطفی می آفریند و آنگاه که ناگواری به او روی می آورد، آن (لطف) ناگواری را از او دور می سازد. (۴)

علامه طباطبایی گوید:

واژه لطیف درباره خدا یعنی با احاطه و علمش بر دقائق امور نائل می شود و در آن امور دقیق، با رفق و مدارا هر چه بخواهد، می کند و چون خدا لطیف به بندگان خویش و قوی و عزیز است، ایشان را رزق میدهد. (۵)

ص: ۲۵۸

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۴۸.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۱۵۵.

٣-٣. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، خطبه ٢٢٣.

٤-٤. همان، حکمت ٢٥٧.

٥-٥. طباطبائی، المیزان، ج ١٨، ص ٤٠.

واژه لطف به این معنی در نهج البلاغه بسیار یافت می شود، چنان که حضرت علی علیه السلام درباره شگفتی آفرینش انواع پرندگان می فرماید: «شواهد و نمونه هایی از لطافت صنعت گری و قدرت عظیم خویش را به پا داشته است».^(۱)

همچنین در شگفتی خلقت خفاش می فرماید: «از لطایف صنعت گری او [و ظرافت صنع خداوند و شگفتیهای آفرینش پروردگار، همان اسرار پیچیده حکیمانه در آفریدن خفاشان است».^(۲)

در دعای جوشن کبیر، فقره ۳۴ آمده است: «یا لطیف الصنع»؛ ای دقیق و ای کسی که در صنع، ظرافت داری.

حضرت علی (علیه السلام) درباره شگفتی آفرینش پدیده ها نیز گوید: «از نشانه های توانایی و عظمت خدا و شگفتی لطایف (ظرافتهای صنعت او آن است که از آب دریای موج زننده و امواج فراوان شکننده، خشکی آفرید».^(۳)

اقسام لطف

شیخ طوسی گوید «و اللطف علی ثلاثه أقسام: أحدها أن یکون من فعل الله و ثانیها أن یکون من فعل من هو لطف له و ثالثها أن یکون من فعل غیرهما»؛^(۴) لطف، سه قسم است: فعل خدا، فعل مکلف و فعل انسانهای دیگر. خداوند، انسان را به اطاعت دعوت می کند، ولی تحقق آن به سه صورت امکان پذیر است:

الف) لطف، فعل خدا و مربوط به کارهای او باشد: لازم است که خدای متعال آن کار را انجام دهد؛ مثل ارسال پیامبران، اعطای معجزه به انسان و...

ب) لطف، فعل ملطوف له و مربوط به کار خود مکلف باشد: مثل پیروی از دستورات پیامبران، آموختن قرآن و احکام شرع و....

ج) لطف، فعل انسانهای دیگر باشد: مثل امر به معروف و نهی از منکر که بر عهده

ص: ۲۵۹

۱-۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵.

۲-۲. همان، خطبه ۱۵۵.

۳-۳. همان، خطبه ۲۱۱.

۴-۴. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۰۹.

مكلف است، وجود واعظ و معلم قرآن، مسجد و مدرسه دینی که نه فعل خدا و نه فعل مكلف، بلکه فعل اجنبی است.

قسم سوم از نگاه شیخ دو شرط دارد:

۱. در این قسم لطف کننده باید بداند که صدور فعل از وی به گونه لطف بوده و در وقتی که صدور آن فعل لطف است، انجام گردد. و اگر چنانچه لطف کننده به آن دو امر توجه نداشته باشد، تکلیف او بر فعلی که در آن لطف است صحیح نیست.

۲. چنین لطفی بر غیر، واجب نیست مگر زمانی که بر خود او نیز لطف باشد چنان که درباره انبیا می گوئیم که اگر برای خود آنان امر رسالت لطف نباشد تحمل آن بر آنها واجب نمی باشد. (۱)

شرایط لطف

اشاره

اکثر متکلمان، از جمله شیخ الطایفه چهار شرط را برای لطف ذکر کرده اند:

۱. جدا بودن از تمکین

شیخ طوسی گوید: «و اللطف منفصل من التمکین»؛ (۲) لطف، جدای از تمکین و توانا ساختن مكلف است. یعنی عدم دخالت در توانایی مكلف، شرط اول است و آنچه در اصل توانایی مكلف بر انجام تکلیف مؤثر است، مصداق لطف نیست؛ زیرا از نظر عقل، تکلیف فرد ناتوان، قبیح است و ما گفتیم که لطف آن است که انسان را به اختیار خود به هدف خلقت و کمال مطلوب نزدیک کند و از انحراف از راه سعادت دور سازد و در عین حال، در تمکین و توانا ساختن مكلف دخالت نداشته باشد.

۲. موجب اجبار نبودن

خواجه نصیرالدین طوسی گوید: «و لا تبلغ الإلجاء»؛ یعنی به سرحد اجبار نرسد. البته اکثر متکلمان؛ مثل شیخ مفید، شعرانی، علامه حلی، بحرانی، فاضل مقداد و... به این

ص: ۲۶۰

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۳.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۰۹.

شرط تصریح کرده اند. (۱)

در واقع، طبق این شرط: لازم نیست خدای متعال، چنان انسان را نزدیک به طاعت و دور از معصیت سازد که انسان چاره ای جز اطاعت فرمان او نداشته باشد؛ زیرا فلسفه تکلیف، تکامل انسان و شکوفایی استعدادهای بالقوه وی است و این تحقق نمی یابد

مگر با اختیار؛ و اگر لطف، اجبار آور باشد، موجب انعدام تکلیف و موضوع خود می شود و طاعت او نیز طاعت نخواهد بود.

۳. آگاهی مکلف به لطف

شیخ الطایفه گوید: «و يجب أن يكون اللطف معلومه على الوجه الذي هو لطف فيه لأنه داع إلى الفعل فهو كسائر الدواعي و المعتبر في الدواعي حال الداعي من علم أو ظن أو اعتقاد»؛ (۲) واجب است که به گونه ای لطف بودن فعل و مناسبت آن با تکلیف برای مکلف معلوم باشد؛ زیرا لطف، یک داعی مثل سایر دواعی است و آنچه در دواعی معتبر است، حال داعی است که علم، ظن یا اعتقاد باشد.

یعنی در داعویت فعلی نسبت به تکلیف بدون آگاهی به آن دو درست نیست. در غیر این صورت، غرض لطف حاصل نخواهد شد. اگر انسان حداقل علم اجمالی نداشته باشد، اراده نخواهد کرد، پس علم مکلف به لطف بودن فعلی و مناسبت آن با تکلیف، ضروری است.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز گفته است: «باید مکلف، لطف را اجمالا یا تفصیلا بداند». (۳)

البته شیخ الطایفه شرط دیگری را اضافه کرده است: «واجب است که لطف، مقدم بر ملطوف فيه (تکلیف) باشد، به گونه ای که حصول آن داعی موجب حصول تکلیف گردد

ص: ۲۶۱

۱- ۱. ر.ک: امینی نجفی، شرح تجرید، ص ۳۲۴؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۱۷؛ شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۲۷؛ سیوری حلی، اللوامع الالهیه، ص ۱۵۳؛ عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۷۹؛ شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱-۲، ص ۵۹.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۱.

۳- ۳. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح تجرید، ص ۳۲۸.

و بدیهی است که داعی، مقدم بر تکلیف است» (۱). گرچه این به شرط چهارم بر می گردد.

۴. مناسبت لطف با تکلیف

شیخ طوسی گوید: «و لابد أن یکون بینہ و بین ما هو لطف فیہ مناسبه» (۲).؛ باید بین تکلیف و لطف، یک نوع مناسبت باشد؛ زیرا احکام شرعی، لطف است در واجبات عقلی و حکم با حکم مناسب است و اگر مناسبتی نباشد، لطف سبب عمل به تکلیف نمی شود؛ چون نسبت همه چیز به تکلیف، مساوی است؛ مثل خوردن خرما برای ترغیب به نماز، و اگر برای نماز لطف باشد، دلیلی نداریم برای حج لطف نباشد و هکذا... ترجیح بلامرجح است و باطل و از طرفی، لطف، داعی است و داعویت فعلی نسبت به تکلیفی بدون مناسبت میان آن دو ممکن نیست.

قاعده اصلح

اشاره

صاحب تمهید الأصول می گوید: «الصلاح هو النفع بعینه فإذا تزايد النفع قیل أصلح»؛ صلاح همان عین منافع و سود دادن است، پس هرگاه منافع بیشتر شود، به آن «اصلح» گویند. قاعده اصلح در دین از شاخه های قاعده لطف است؛ چنانچه به مصالح کلی و نوعی پرداخته شود، بدان لطف گویند و اگر مصالح جزئی و فردی را شامل شود، آن را اصلح خوانند. بیشتر کسانی که قاعده لطف را قبول دارند، به قاعده اصلح تصریح کرده اند. سید مرتضی گوید: «و قد یوصف بأنه صلاح فی الدین و أصلح» (۳) و شیخ طوسی نیز گوید: «و یوصف بأنه صلاح فی الدین» (۴).

دیدگاه شیخ طوسی درباره قاعده اصلح

شیخ طوسی اصلح مربوط به امور دینی را می پذیرد و با صراحت، قاعده اصلح در امور دنیا را رد می کند:

اما اصلح در امور دنیا عبارت است از چیزهای نافعتری که لطف، شامل آن نمی شود.

ص: ۲۶۲

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۱.

۲-۲. همان.

۳-۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۱۶.

۴-۴. همان، ص ۲۱۸.

پس اصلح در امور دنیا بر خدا واجب نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، منجر به ایجاد فعل غیر متناهی می شود که محال است. (۱)

یعنی هرچه اصلح فرض کنی، اصلحتر از آن تصور دارد. پس مفهوم اصلح، غیر متناهی می شود و ایجاد فعل غیر متناهی، محال است و بر خداوند، فعل غیر متناهی واجب نخواهد بود.

دلایل شیخ بر عدم وجوب اصلح در دنیا

۱. اگر اصلح در امور دنیا واجب باشد، یکی از سه محذور زیر لازم می آید:

الف) فعل غیر متناهی بر خدا واجب می شود.

ب) خدا، اخلال به واجب می کند.

ج) محدودیت خدا لازم می آید و این که وی فقط قادر به انجام فعل متناهی خواهد بود.^۱

یعنی مفهوم اصلح، غیر متناهی است و ایجاد فعل غیر متناهی بر خداوند واجب نیست. اگر بگوییم خداوند توان فعل غیر متناهی را دارد و اخلال به واجب کرده است، فاسد و باطل است و اگر گفته شود خدای متعال فقط بر فعل متناهی قادر است، این کفر خواهد بود.

۲. دلیل دوم بر عدم وجوب اصلح در امور دنیا آن است که اگر چنین باشد، خداوند مستحق شکر نخواهد بود؛ زیرا کسی که واجبی را مثل ادای امانت یا رد ودیعه انجام دهد، مستحق شکر نیست. بنابراین، مستحق عبادت نخواهد بود و این خلاف اجماع است.

شیخ طوسی اصلح در امور دینی و الهی را می پذیرد و می گوید: بر خدا واجب است؛ زیرا معلوم، مقدور و متناهی است و متعلق تکلیف می باشد و اگر غیر متناهی و غیر مقدور باشد، تکلیف ساقط خواهد بود. (۲)

ملاعلی قوشجی در کتاب شرح تجرید گفته است: «بعضی از معتزله معتقدند که

ص: ۲۶۳

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۰.

۲-۲. همان.

خداوند باید آنچه درباره بندگانش شایسته است، انجام دهد» (۱) و گروهی نیز گفته اند: مفهوم اصلح، غیر متناهی است و خداوند برای ایجاد اصلح، توانایی بی نهایت دارد، ولی چون انسان توان انجام فعل غیر متناهی را ندارد، بر خداوند اصلح واجب نیست» (۲).

ابوالهذیل نیز گفته است: «خدای متعال تنها کاری را انجام می دهد که برای بندگان او شایسته تر (اصلح) است» (۳).

شیخ مفید می گوید:

خداوند نسبت به مکلفان از بندگان خود، جز آنچه برای دین و دنیای آنها اصلح باشد، انجام نخواهد داد و نفع و مصلحتی را از آنان دریغ نمی کند و نسبت به فردی که او را ثروت بخشیده و آن که او را فقیر کرده و آن که به او سلامتی بخشیده و یا کسی که بیمارش کرده است، تدبیر اصلح را اعمال کرده است. (۴) البته مراد وی همان قاعده لطف است.

صاحب گوهر مراد گوید:

مراد از قاعده اصلح آن است که با وجود اصلحیت نظر به آن چیز، منافی مصلحت کل نباشد. پس شکی نیست در وجوبش از خدای تعالی.... (۵)

و نیز در کتاب سرمایه ایمان گوید:

هرگاه چیزی مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزء و یا بر عکس، واجب است تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جزء... هرگاه ترک اصلح قبیح باشد، وجود اصلح واجب است، لکن ترک اصلح (در نظام کل و اتم) قبیح است. نتیجه دهد که وجود اصلح واجب است. (۶)

پیشینه قاعده لطف

اشاره

گرایش به مباحث عقلی در تاریخ اسلام با مباحث معتزله پیوند خورده است. نخستین متکلمانی که به بحث از امور عقلی پرداخته اند، معتزله هستند. جریان اعتزال با

ص: ۲۶۴

۱- ۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۴۹.

۲- ۲. قوشجی، شرح الهیات تجرید، ص ۳۲.

۳- ۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۴۹.

۴- ۴. مکدر موت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۹۷؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۵.

۵-۵. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۱.

۶-۶. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۸۱.

کناره گیری «واصل بن عطا» از درس «حسن بصری» شروع شد و مشخصه تفکر «واصل»، تأکید بر عقل است.

چنین جریانی یک امر درونی در جهان اسلام بوده است و نمی توان آن را به تأثیر یونان و ایران باستان نسبت داد. اگرچه ترجمه متون یونانی و ایرانی در قرنهای بعدی سوم و چهارم هجری) به رشد این مباحث کمک کرد.

در واقع، دوره ترجمه، بیشتر مربوط به عصر خلفای عباسی، بویژه مأمون است، در حالی که شکل گیری جریان معتزله به قرن دوم هجری برمی گردد. بیشتر متکلمان مکتب اعتزال قائل به قاعده لطف بوده اند، ولی نقل است که بشر بن معتمر (متوفای ۲۱۰ ه. ق) و جعفر بن حرب (متوفای ۲۳۶ ه. ق) که هر دو از معتزله بغداد بودند، با آن مخالفت کردند. گرچه گویند آن دو نیز از نظر خود برگشتند و قاعده لطف را پذیرفتند، ولی مخالفان مشهور قاعده لطف، اشاعره هستند؛ زیرا آنان حسن و قبح عقلی را قبول ندارند و با توجه به اعتقادشان به جبر، بحث از قاعده لطف، بدون بحث از اختیار انسان بی معنی خواهد بود. لذا قاضی عبدالجبار معتزلی بحث از قاعده را با آنان بی فایده خوانده است: از آنجا که لطف جز به اختیار انسان در فعل و ترک بر نمی گردد و اشاعره قول به اختیار را از اساس رد کرده اند، پس گفت و گو با ایشان در باب قاعده لطف، وجهی ندارد... مشایخ ما لطف را به طور مطلق واجب می دانستند. (۱)

سید مرتضی نیز در الذخیره نظریه ابوعلی و ابوهاشم جبائی را در فروع قاعده لطف نقل کرده است. پس قاعده لطف نیز مثل حسن و قبح عقلی، جزء نخستین مسائلی است که در علم کلام مطرح بوده و فضل بن شاذان و شیخ صدوق نیز به قاعده لطف و

اصلح پرداخته اند.

دیدگاه شیخ طوسی

وی در کتاب الفهرست گوید:

از جمله کتابهای کلامی هشام بن حکم، کتاب «الطاف» بوده است. البته هشام از متکلمان قرن دوم هجری است و به گفته کشی در سال ۱۷۹ و به گفته نجاشی در

ص: ۲۶۵

سال ۱۹۹ در گذشته است و در هر حال با نخستین طبقه از متکلمان، مانند عمرو بن عبید معاصر بوده است. (۱)

بنابراین، قاعده لطف در میان امامیه، حتی پیش از تولد شیخ الطایفه مطرح بوده است و مباحث زیادی میان اندیشمندان اسلامی صورت گرفته است و تاریخی طولانی دارد.

دلایل قاعده لطف

الف) دلایل عقلی

۱. اصل تکلیف و حکمت

شیخ طوسی از تمثیل مشهور متکلمان استفاده کرده، گوید:

اگر میزبان، مهمانی را برای صرف غذا و رساندن نفع به او دعوت کند و میزبان بتواند مقدماتی را فراهم کند (مثلاً ماشین بفرستد و یا تلفن بزند). با این حال، از این کار سر باز زند، عقل، او را به «نقض غرض» محکوم می کند و فعل او بر خلاف حکمت است. (۲)

یعنی خداوند، انسان را به واجب، امر و از حرام، نهی کرده که بدون غرض نیست و هدف وی شکوفایی استعدادهای انسان است و آن، بدون آماده کردن مقدمات ممکن نیست. بنابراین، خدای متعال تمام وسایل مورد نیاز را برای به انجام رساندن دستورات الهی، از باب لطف، فراهم ساخته است.

مرحوم نوبختی در یاقوت گوید:

قاعده تکلیف مقتضی وجوب لطف است، مانند وجوب اعطای قدرت و توانا ساختن مکلف. (۳)

یعنی غرض از تکلیف، طاعت خداوند است. بنابراین، مثلاً اگر خداوند تکلیفی کند

ص: ۲۶۶

۱- ۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۵۵.

۲- ۲. ر.ک: شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۱۰؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۱؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۲۱؛ سیوری حلی، ارشاد الطالبین، ص ۲۷۶-۲۷۷؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۵.

۳- ۳. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۵۴.

و انسان قادر به فعل و ترک آن باشد و خدای متعال بنده را تشویق به انجام امرش نکند، این نقض غرض است؛ مثل دعوت کردن و آدرس ندادن. چنان که خواجه نصیرالدین طوسی گوید: «و اللطف واجب لیحصل الغرض»^(۱)؛ یعنی لطف واجب است تا غرض از تکلیف حاصل شود. نقض غرض، قبیح است و خداوند متعال نیز مرتکب فعل قبیح نمی شود.

۲. عدل خداوند

از کلام شیخ مفید چنین استفاده می شود که معتزله، لطف را از عدل خداوند می دانند، در حالی که امامیه، آن را به عموم فیض و لطف خدا استناد می کنند. ولی با تأمل در سخنان معتزله و امامیه و تحقیق در معنای عدل، روشن می شود که هر دو گروه، قاعده لطف را به دلیل عقلی استناد می کنند که خدای متعال برای حصول غرض، مقدمات واجبات و ترک محرمات را فراهم می سازد، والا نقض غرض است. گرچه مبتنی دانستن قاعده اللطف بر عدل الهی، باطل است؛ زیرا علت قبح ترک لطف، همان نقض غرض است که مبنای برهان حکمت بود.

۳. جود و کرم خداوند

شیخ مفید می گوید: «آنچه از لطف که اصحاب، لطف آن را واجب دانسته اند، از ناحیه جود و کرم واجب است»^(۲).

البته قاعده لطف بر مبنای جود و کرم، گسترده تر از مفاد آن بر مبنای اصل حکمت است؛ زیرا بر پایه اصل حکمت، فقط افعالی که موجب نقض غرض است، مصداق لطف خواهد بود، ولی بر مبنای جود و کرم الهی، اگر انجام فعلی از جانب خداوند، انفع باشد و

پاداش مکلف را زیاد کند، بر خدا واجب است آن را انجام دهد.

۴. ترک لطف، لطف در ترک طاعت

نوبختی گوید: «ترک لطف، لطف در ترک طاعت است و لطف در مفسده، مفسده و ناروا

ص: ۲۶۷

۱-۱. خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد، ص ۲۰۲.

۲-۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۶.

می باشد»(۱)؛ یعنی ترک لطف، نتیجه معکوس دارد؛ زیرا ترک طاعت، قبیح است، پس آنچه موجب ترک طاعت است نیز قبیح است و در نتیجه، لطف که موجب ترک طاعت از خدای متعال است، قبیح است و خدا از هرگونه قبحی منزه است.

۵. داعی بر تکلیف، داعی بر لطف است

یعنی هر فعلی که انجام آن داعی داشته باشد و فاقد انگیزه ترک باشد و فاعل قدرت انجام آن را داشته باشد، وقوع آن ضروری است، والا- تخلف علت از معلول لازم می آید. بنابراین، چون خدا بر انجام آن قادر است، انگیزه آن را هم دارد و هیچ صارفی هم تصور

نمی شود، پس صدور این فعل از خدا ضروری است.

چنان که سید مرتضی گوید:

آنچه داعی بر اراده فعل است، داعی بر اراده چیزی که آن فعل بدون آن اختیار نمی گردد نیز می باشد و هرگاه داعی بر فعل تکلیف، قرارداد بنندگان در معرض ثواب و رستگاری است، و از طرفی خداوند می داند که بنندگان، طاعت را بر نمی گزینند، مگر در صورتی که فعل ویژه ای در مورد آن انجام شود، در این صورت، انجام آن فعل لازم خواهد بود؛ زیرا مکمل داعی او بر تکلیف می باشد.(۲)

آقای ربانی گلپایگانی می گوید:

بازگشت این استدلال به همان برهان حکمت است؛ زیرا حاصل آن، این است که بدون لطف، داعی بر تکلیف که قرار گرفتن بنندگان در معرض پاداش و رستگاری است، تحصیل نخواهد شد و نقض غرض لازم می آید.(۳)

(ب) دلایل نقلی

قرآن و قاعده لطف

۱. هدایت تکوینی خاص: در سوره مبارکه قصص، آیه شریفه ۵۶ آمده است: «إِنَّكَ لَاتَهْدِي مِنْ أَحِبِّتَ». شیخ طوسی گوید:

ص: ۲۶۸

۱- ۱. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۵۴.

۲- ۲. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۳- ۳. ربانی گلپایگانی، قاعده لطف در کلام عدلیه، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ش ۷۰، ص ۲۸.

هدایت در این آیه، همان لطف خاص خداست که بنده برای کسب ایمان بدان محتاج است؛ زیرا این لطف، یا فعل خاص اوست یا با اعلام او، زیرا بنده نمی داند که صلاح و فساد کار او چیست و چون تدبیر در صلاح بنده خود کند، در حق او لطف کرده و این تدبیر هم فقط از ناحیه خدا ممکن است. (۱)

همچنین ذیل آیات «ذلک هدی الله یهدی به من یشاء» (۲) و «و الذین اهتدوا زادهم هدی» (۳) و «یزید الله الذین اهتدوا هدی» (۴) و «فمنهم من هدی الله» (۵) به هدایت خاص تصریح کرده است.

لذا شیخ طوسی در اینجا هدایت را به هدایت تکوینی خاص که همان لطف الهی است و تنها شامل مؤمنان می گردد و جز او توان اعطای چنین هدایتی را ندارد، تفسیر کرده و از هدایت تکوینی عام و هدایت تشریحی، جدا ساخته است. (۶)

۲. نرم خوبی پیامبر مظهر رحمت خداوندی: «فیا رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک»؛ (۷) در پرتو رحمت و لطف پروردگار، تو با مردم مهربان شدی، در حالی که اگر خشن و تندخو و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می شدند.

۳. قرآن و پیامبران جلوه رحمت الهی: چنان که خدای متعال در سوره مبارکه زخرف آیه شریفه ۳۳ گوید: «أهم یقسمون رحمه ربک»، شیخ طوسی گوید: مشرکان تعجب کردند که این موهبت و رحمت الهی، چرا بر یکی از ثروتمندان (ولید بن مغیره مخزومی و عروه بن مسعود ثقفی) نازل نشده است، بلکه بر یتیمی چون محمد رسول الله نازل شده است که قرآن پاسخ فوق را به این طرز تفکر می دهد و می فرماید: آیا آنها رحمت پروردگارت را تقسیم می کنند؟ شیخ الطایفه می افزاید: «و هذا غلط لأن الله تعالی یقسم الرحمه بالنبوه کما یقسم الرزق فی المعیشه علی حسب ما یعلم من مصالح عباده...» (۸)

۴. بشارت و انذار پیامبران: «رسلا مبشرین و منذرین لئلا یكون للناس حجه بعد

ص: ۲۶۹

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۱۶۳.

۲-۲. زمزم / ۲۳.

۳-۳. محمد / ۱۷.

۴-۴. مریم / ۷۶.

۵-۵. نحل / ۳۶.

۶-۶. ر.ک: شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۲۱، ۲۹۸ و ج ۶، ص ۳۷۹.

۷-۷. آل عمران / ۱۵۹.

۸-۸. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۱۹۶.

خدای متعال با ارسال پیامبران و بشارت و انذار آنان، حجت خدا را بر انسانها تمام کرده است... به روشنی معلوم است که فرستادن پیامبران، بشارتها و انذارهای الهی توسط آنان از مصادیق لطف است؛ یعنی با بعثت انبیا، انسان راه مصالح و مفاسد را می داند و به سعادت می رسد. در این هنگام، لطف و رحمت خداوندی حاصل است که هر کس به دستورات شرع عمل کند، هدایت و آن که کافر شد، هیچ عذری بر ترمرد خود ندارد. بنابراین، خدای متعال با ارسال رسل و بشارت و انذار آنها، حجت را بر مردم تمام کرده است. از سوی دیگر، انذار و تبشیر، با تشریح قوانین و وضع تکالیف دینی، تفاوت دارد و بیشتر در جهت ایجاد رغبت مردم به سوی طاعت و دوری آنان از گناه است. (۲)

۵. وجوب تنبه و تحذر دیگران بر آگاهان: خدای متعال در سوره توبه، آیه شریفه ۱۲۲ گوید: «فلولا- نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقوها فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون». حذر در این آیه شریفه به معنای دوری از معصیت و روی آوردن به طاعت است که همان معنای لطف بود. چنان که شیخ طوسی گوید: «الحذر یقتضی وجوب البحث...» و نیز گوید: «و الحذر تجنب الشیء لما فیہ من المضره». (۳)

۶. هدف از نعمتهای خداوندی، حسن شکرگزاری و طاعت از پروردگار: چنان که در سوره نحل، آیه مبارکه ۱۴ می فرماید: «و تری الفلک مواخر فیہ و لتبتغوا من فضلہ و لعلکم تشکرون».

۷. بلاها نمونه دیگری از لطف خدا: بلاها موجب کاهش گناه گناهکاران و افزایش کمالات بی گناهان است. خدای متعال در سوره اعراف، آیه ۹۳ آورده است: «و ما أرسلنا فی قریه من نبی إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم یضعون».

از آیه شریفه استفاده می شود که گرفتاری و سختی، زمینه ساز تضرع و خضوع انسان به درگاه ایزد منان است (لطف مقرب). از این رو، پروردگار عالم، همزمان با فرستادن پیامبران، پیروان آنان را به سختی و بلا گرفتار می کند تا زمینه تقرب برای آنان فراهم

ص: ۲۷۰

۱-۱. نساء / ۱۶۵.

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۳۹۵؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۴.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۳۲۲.

شود. همان طور که شیخ طوسی گفته است: «و إنما يفعل بهم ذلك لعلمه بما لهم فيه من الصلاح لكي يتضرعوا»^(۱).

سخنان معصومان درباره لطف

حضرت زهرا سلام الله علیها فرمود:

موجودات را بدون آن که قبل از آنها پدیده ای باشد، آفرید تا حکمت خود را ثابت نماید، خلق را بر طاعت خویش فراخواند و آنان را به عبودیت برگزید، آنگاه بر طاعت خود پاداش و بر معصیت خویش، عقاب مقرر نمود تا انسان را از نقت خود برحذر دارد و به جانب بهشت سوق دهد.^(۲)

امام صادق (علیه السلام) نیز فرمودند:

ای فضل! خداوند تبارک و تعالی نسبت به بندگان خویش، جز آنچه برای آنان اصلح است، انجام نمی دهد و به آنان کمترین ظلمی روا نمی کند، ولی انسان به خویش ستم می نماید.^(۳)

در جای دیگر نیز فرمود: «إن الله عز وجل من أنبياء من خزائن لطفه و كرمه و رحمته...»^(۴)

حضرت امام حسین لا- فرمود: «لو لم يكن حكيمه لجاز أن يخلق الخلق عبثا»^(۵) و علامه شعرانی گوید: «از اصول مقرر در مذهب ما وجوب لطف بر خداست که همان چیزی است که باعث تقرب به خدا و دوری از معصیت می شود.»^(۶)

در روایتی از علی علیه السلام نیز به مواردی از لطف اشاره شده و نقش ترغیب، ترهیب در گرایش مردم به انجام وظایف دینی و ترک گناهان، بازگو گردیده است.

همانا خداوند آنگاه که بندگان را آفرید، اراده کرد که آنان دارای آدابی والا و اخلاقی بلندمرتبه باشند. سپس دانست که چنین نخواهد شد، مگر آنچه را به سود و زیان مردم است، به ایشان بشناساند، و آن جز از طریق امر و نهی نمی شود و امر و نهی

ص: ۲۷۱

۱- ۱. همان، ج ۴، ص ۴۷۴.

۲- ۲. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ص ۹۸.

۳- ۳. شیخ صدوق، التوحید، باب ۶۲، روایت ۹، ص ۴۰۳.

۴- ۴. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۳۷.

۵- ۵. همان، ج ۱۱، ص ۲۹-۳۰.

۶- ۶. شعرانی، اثبات نبوت، ص ۹۵.

تحقق نمی یابد، مگر با وعد و وعید، و وعد جز از طریق ایجاد رغبت تحقق نمی یابد و وعید، بدون ترساندن حاصل نمی شود.... (۱).

نقد و بررسی شبهه ها

مرحوم طبرسی اشکالات وارد شده بر قاعده را چنین نقل می کند:

الف) اگر خدای متعال نسبت به انسان لطف دارد، باید کافر مبتلا به امراض و بدبختی را نیافریند یا او را قبل از تکلیف، بمیراند؛ زیرا به مقتضای کفر، عذاب می شود، لکن خداوند چنین نمی کند، بنابراین، خدای متعال لطف ندارد.

چنان که علامه حلی نیز به بیان دیگر گوید: «اشکال شده که اگر لطف بر خداوند واجب بود، باید گناهکار و کافری نباشد و پروردگار، می تواند کاری کند که آنان ایمان آورند، بنابراین از وجود کافران پی می بریم که خدا لطف ندارد».

علامه و سایر متکلمان در پاسخ گویند: لطف، علت تام قرب نسبت به حق تعالی نیست، بلکه جزء العله است و جزء دیگر آن، اراده فرد مورد لطف است. کافران با اراده خود، از تقرب سرباز می زنند و از آن سو گفتیم که لطف، در صورتی است که اختیار را از

انسان نگیرد.

ب) تکلیف نمودن بندگان، لطف است، اما خداوند چندین سال، این لطف را از انسان دریغ کرده و حال آن که فرقی بین صبی مکلف با صبی در آستانه تکلیف نیست.

پاسخ: اولاً، تأخیر در تکلیف، به معنای دریغ کردن لطف نیست و ثانیاً، هر جا لطف دریغ شده، تکلیف، حسین نداشته است و علاوه بر آن، مشتمل بر مفسده نیز بوده است.

ج) بعثت حضرت ختمی مرتبت این لطفی است بر انسان، ولی خداوند تا سن چهل سالگی، این لطف را از انسان دریغ فرمود.

پاسخ: آنچه دریغ شده، لطف نبوده است، علاوه بر آن، قبل از بعثت، طاعتی متصور نبوده تا بگوییم مقرب عبد است و در واقع، تکلیف، محرز نبوده است. (۲)

ص: ۲۷۲

۱- ۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۱۶، حدیث ۱۳.

۲- ۲. ر.ک: سید اسماعیل نوری طبرسی، کفایه الموحدین، ج ۱، ص ۵۵ - ۵۶؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۲۵-۳۲۶.

علامه حلی نیز پاسخ سه اشکال از اشاعره را در کتاب تجرید الاعتقاد بیان می کند که اشکال نخست در پاسخ آن مطرح شد، اما در اشکال دیگر، چنین است:

اشاعره معتقدند ما به همه جهات مصالح و افعال، احاطه نداریم و خوب و بد بسیاری از اعمال، بر ما روشن نیست؛ مثل روز عید فطر و... بنابراین، احتمال وجود مفسده خفیه در افعال وجود دارد و نمی توان حکم کرد که انجام آن فعل بر خدای متعال واجب باشد؛ زیرا ممکن است معتقد به قبح خفی باشد.

پاسخ: علامه گوید: «هرگونه قبحی منتفی است»؛ یعنی هر چه انسان را به طاعت نزدیک و از معصیت دور سازد، هیچ مفسده ای ندارد و قبح خفی که انسان نتواند درک کند، بی معنی است؛ زیرا انسان، حسن و قبح افعال را با عقل و یا با ملاک شرع می فهمد و عقل و شرع، روشنگر حسن و قبح افعالی است که به نحوی بشر با آن مرتبط است.

اشاعره گویند: این که خداوند خبر داده است که ابولهب، دوزخی و ابلیس در جهنم خواهد بود، باعث عدم طاعت چنین افرادی است و اخبار به سعادت و شقاوت، معارض لطف است.

علامه در پاسخ گوید: اخبار به سعادت و شقاوت بندگان از سوی پروردگار عالم، مفسده ندارد؛ زیرا مثل ابولهب که به خبر خداوند آگاه نیست و ایمان ندارد و خبر، تأثیری بر او و امثالش ندارد. ابلیس هم که به صدق خبر خداوندی آگاه است و می داند که گناه بیشتر، عذاب بیشتر دارد، باز هم خبر به خلود او در دوزخ، موجب تشویق او به گناه نیست و اختیار گناه نکردن را از وی نمی گیرد.

از سوی دیگر، خدای متعال به هیچ وجه بدون قید و شرط، به کسی وعده بهشت یا جهنم نداده و همواره در کنار امید و بخشش، انذار و ترس از مخالفت و سرکشی فرمان خدا مطرح بوده است تا باعث سوء استفاده مطیعان و یأس گنهکاران نگردد.

به همین سبب، سخن خدا با اشرف مخلوقات، محمد مصطفی اش چنین است: «لئن أشركت لیحبط عملک و لتکون من الخاسرین...»^(۱) و از سوی دیگر، خدای متعال با

ص: ۲۷۳

ندای «لاتقنطوا من رحمه الله...»^(۱) از یأس نسبت به رحمت پروردگار، سخت جلوگیری می نماید.

فخر رازی نیز در مقام طرح اشکال، می گوید:

الطف، آن است که داعی بر انجام طاعت را در مکلف، راجح می سازد، به گونه ای که به سرحد الجاء می رسد، و این داعی، امری ممکن است و خداوند بر انجام هر فعل ممکنى تواناست؛ بنابراین، ایجاد داعی بدون لطف نیز ممکن است.^(۲)

پاسخ: گفتیم که یکی از شرایط قاعده لطف، آن است که به سرحد الجاء نرسد؛ پس نظریه فخر رازی باطل است.

اندیشه لطف از نگاه مسیحیان و شیخ طوسی

اشاره

اندیشه لطف از دیدگاه شیخ طوسی و مقایسه آن با تصور مسیحیان در دو بخش «وجوه افتراق» و «نقاط اشتراک» قابل بررسی است.

وجوه افتراق

۱. هسته اصلی اختلاف، از دو جهت است: نخست آن که مسیحیان اولیه، مثل آگوستین و آکویناس، توجه خود را صرف توجیه عقلانی قاعده لطف کرده اند تا مبانی عقلی، و گویند: کتاب مقدس و آباء کلیسا (دلیل نقلی) وجود آن را مسلم دانسته اند، ولی

شیخ طوسی بیشتر به مبانی عقلانی قاعده لطف و رفع اشکالات آن پرداخته است.

۲. در کلام شیخ طوسی به روشنی عقل گرایی بر نقل گرایی غلبه دارد و کمتر دچار تکلفات حاشیه ای شده است، بر خلاف مسیحیان که در این مورد، نقل گرایی غلبه دارد و در صدد بیان مسائل حاشیه ای چون، توجیه کم و کیف، خواص و ماهیت لطف که مقولهای لاهوتی است، برآمده اند و تکلفات فراوانی را بر خود هموار ساخته اند؛ مثل این که، ماهیت لطف چیست؟ آیا عرض است، جوهر است یا فضیلت متحد الحقیقه است؟ آیا کم و زیاد می پذیرد یا خیر؟

ص: ۲۷۴

۱- ۱. زمر/۵۳.

۲- ۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۴۲.

۳. برخی مسیحیان قائل به «گناه جبلی» (۱) هستند و با اصلاح و معرفت در آمیخته اند و گویند: لطف همسایه دیوار به دیوار، گناه جبلی است؛ چرا که انسان مبتلا به گناه جبلی موروثی) از طبیعت اولیه خود خارج شد و به شر، تمایل دارد و راه معرفت و سعادت به روی او بسته است. چنین بشری، هیچ امیدی به سعادت ندارد، مگر خدای متعال وی را از باب لطف، اصلاح کند. پس رهایی انسان از «گناه جبلی» و بازگرداندن وی به حالت انسان طبیعی، یکی از دستاوردهای پروردگار عالم است؛ ولی چنان که می دانید، شیخ طوسی اعتقادی به گناه جبلی ندارد.

نقاط اشتراک

۱. از فرمایشات شیخ طوسی چنین استفاده می شود که لطف، نوعی دست خداوندی در امورات انسان است که او را به سعادت می رساند. ارسطو نیز که بحث محرک اول را مطرح کرد، در واقع، نزدیک به بحث توفیق، امداد و تقرب انسان به خداوند و دوری از معصیت است.

۲. سعادت اخروی در نگاه هر دو (شیخ طوسی و برخی مسیحیان) فقط از طریق لطف پروردگار ممکن است و شیخ طوسی و شیعه گویند: شرع مقدس، مصالح و مفاسد

ص: ۲۷۵

۱-۱. گناه جبلی (original sin) یعنی گناه اصلی. مسیحیان اولیه معتقد هستند که گناه اولیه حضرت آدم، از طریق نزدیکی جنسی، به نسلهای بعد منتقل می گردد. بر مبنای این مفهوم، در طول عمل زناشویی، والدین دستخوش شهوت و نفس اماره بوده و همین امر، ابزار مؤثر انتقال گناه به جنین است. پس از هبوط آدم، همه اطفال در یک حالت گناه آلود متولد می شوند؛ زیرا والدین آنها به هنگام انجام عمل لقاح و باروری، دستخوش تمایلات نامربوط و مفرطی می باشند. مطابق نظر برخی مسیحیان، راه علاج و درمان گناه جبلی موروثی (در لطف و عنایت خداوند قرار دارد. بشر نمی تواند درباره آن وضعیت اولیه، کوچکترین کاری انجام دهد. تنها خداوند است که می تواند از طریق فیض و لطفی که ما استحقاق و شایستگی آن را نداریم، در این کار مؤثر باشد (ر.ک: عبدالرحیم گواهی، جهان مذهبی، ج ۲، ص ۷۴۲). ولی جان ویدی گوید: انجیل چنین نظریه ای را به ما تعلیم نمی دهد. آنچه انجیل میگوید، آن است که آدم و حوا در مقابل خداوند تنها عصیان کردند و در نتیجه، از بهشت و از محضر خدا رانده شدند و همچنین به مرگ و فناپذیری محکوم شدند. آنچه به خاطر گناه آدم به ما رسیده، مرگ است، نه این که طبیعتاً گناه کاریم و مسؤولیت گناه آدم بر عهده ماست. برخی نیز گویند: نتیجه و مکافات عمل آدم و حوا آن شد که: ۱. ما در بهشت عدن نیستیم؛ ۲. خداوند به زنان ما درد زایمان داده؛ ۳. برای به دست آوردن روزی باید عرق جبین بریزیم؛ ۴. مرگ برای انسان مقرر گردید.

اخروی را بیان می کند و عقل از درک آن عاجز است و لطف، محرک انسان به طاعت و در نتیجه، به بهشت است. مسیحیان نیز حیات جاوید و رستگاری را برتر از همه اعمال انسان می دانند و از طریق لطف الهی، چنین امری میسر است.

بنابراین، هسته اصلی در دو دیدگاه، همان تجلی عنایت الهی نسبت به انسان از طریق فرستادن پیامبران و وحی و دستگیری بشر برای توفیق او به عمل به خیر و به سعادت رساندن انسان که هدف از خلقت نیز هست، خواهد بود. (۱)

مصادیق قاعده لطف

۱. نبوت

از موارد استناد به قاعده لطف، بحث نبوت است که با حسن تکلیف مرتبط است؛ چرا که با اثبات حسن تکلیف، ضرورت ارسال نبی نیز روشن می شود. چنان که شیخ طوسی گفته است:

دلیل حسن بعثت آن که پیامبران، مصالح و الطاف را به ما می رسانند؛ زیرا خدا می داند که در پاره ای از افعال مکلفان چیزی هست که هرگاه مکلف، آن را انجام دهد، به واجب عقلی فراخوانده می شود و از ارتکاب به فعل قبیح منع خواهد شد. از طرفی، در برخی افعال، چیزی وجود دارد که اگر آن را انجام دهد، به فعل قبیح و اخلال به واجب واداشته می شود. پس تبیین آن بر خدا واجب است؛ زیرا در اولی، لطف و در دومی، مفسده است. (۲)

شیخ مفید نیز گفته است: «دلیل بر این مطلب، آن است که فرستادن پیامبران الهی، لطف است و لطف بر پایه اصل حکمت، واجب است». (۳)

خواجه نصیرالدین طوسی می گوید: «نبوت واجب است؛ زیرا مشتمل بر لطف در تکالیف عقلی است». (۴)

ص: ۲۷۶

-
- ۱- ۱. ر.ک: آکویناس، رساله ای در باب لطف، فصل چهارم، باب دوم؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۱؛ تمهید الاصول، ص ۲۰۹؛ دائرة المعارف دین، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، مدخل Grace، جهان مذهبی، ج ۲، ص ۷۴۲.
 - ۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۱۳.
 - ۳- ۳. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۹.
 - ۴- ۴. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح تجرید، ص ۳۴۸.

بر اساس چنین نظریه‌هایی از جایگاه عقل در مقابل شرع و وحی، روشن است که از نظر متکلمان شیعه با تأکید بر آرای شیخ طوسی و مفید، عقل به تنهایی قادر به تحصیل سعادت بشر نیست و گویند «تکالیف سمعیه، الطاف در تکالیف عقلیه هستند»؛ یعنی تکلیف شرعی از طریق وحی، لطف است در احکام عقلی، و چون لطف واجب است، پس تکلیف عقلی نیز واجب خواهد بود.

آنچه اهمیت دارد، این که شرع مقدس در مقام بیان جمیع آنچه در زندگی انسان بدان نیاز است، می‌باشد. بی‌شک، یکی از جنبه‌های هم‌زندگی انسان، حیات اجتماعی اوست؛ جنبه‌ای که خود زندگی فردی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد.

بنابراین، با توجه به نظریه شیخ طوسی در التبیان راجع به لطف در باب نبوت باید گفت: خداوند سبحان برای هدایت بشر، پیامبران عظام را برانگیخت تا انسان را به راه سعادت و کمال رهنمون سازد و چون او از طرق و وسایلی که انسانها را به عمل واجب

عقلی و نهی از قبیح برمی‌انگیزد، آگاه است، لطف او ایجاب می‌کند که انبیای گرامی را مبعوث کند که اینان برای تبلیغ احکام الهی و انذار و تبشیر و هدایت مردم، از میان آنها برگزیده شدند: «و ما نرسل المرسلین إلا مبشرین و منذرین، فمن آمن و أصلح فلا خوف علیهم» (۱)

خدای سبحان در این آیه شریفه، ضمن بیان وظیفه پیامبران خویش، به مسئله اختیار مخاطبان اشاره دارد؛ زیرا انسان در راه رسیدن به نیکبختی و شقاوت، مختار است و در جای دیگر گوید: «و ما کتا معذبین حتی نبعث رسولا»؛ (۲) ما پیش از آن که پیامبری را مبعوث کنیم، کسی را کیفر نمی‌کنیم. (۳)

۲. عصمت پیامبران

شیخ طوسی گوید: عصمت، به ترک کبائر اختصاص ندارد، بلکه در مورد صغائر و همه اموری که به نحوی موجب تنفر عمومی می‌گردد، جاری است و تصریح می‌کند که

ص: ۲۷۷

۱-۱. انعام / ۴۸.

۲-۲. اسراء / ۱۵.

۳-۳. ر.ک: شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۵۳؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۱۱؛ شیخ طوسی، التبیان، ج

۴، ص ۱۴۱ و ج ۶، ص ۴۵۷.

واجب است پیامبر، از گناهان صغیر، کبیر، قبل از نبوت و بعد از آن، چه عمدی و چه سهوی، معصوم باشد. (۱)

لذا آیاتی را که ظاهر آنها مورد تمسک و استناد مخالفان قرار گرفته یا اشاره ای به غفران و یا ارتکاب امر قبیحی دارد، تأویل یا حمل بر ترک اولی و نظیر آن نموده، نسبتهای مذکور را عقلاً نادرست می داند.

از جمله، ذیل آیه شریفه «لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر» (۲) چهار قول را نقل می کند و آنگاه آن را باطل خوانده، قول کسانی که آیه را حمل بر حبیط صغائر نموده اند، باطل می داند. همچنین گفته است: کسانی که با استناد به آیاتی چون «بل فعله کبیرهم هذا...» (۳) و «فقال إنی سقیم» (۴) و قول حضرت یوسف که فرمود: «إنکم لسارقون» (۵) نسبت کذب به انبیا داده اند، خلاف عصمت و عقل است. همچنین ذیل آیه شریفه «بل فعله کبیرهم» می گوید:

کذب، به هر صورت که باشد، قبیح است و توجیه آن نسبت به انبیا و خبر نادرست گفتن و تقیه کردن که موجب بروز شک در اقوال آنان می شود، درست نیست و دلایل عقلی نیز این ارتکاب قبیح را از انبیا مردود می داند... (۶)

۳. امامت

مورد دیگری که قاعده لطف به عنوان دلیل کلامی در آن به کار رفته، بحث امامت است. شیخ طوسی می گوید:

آنچه دلالت به وجوب امامت می کند، قاعده اثبات شده لطف است. امامت، لطفی است در تکلیف عقلی، به طوری که بدون امامت، تکلیف مزبور انجام نمی شود.

بنابراین، امامت مانند سایر الطاف در معارف و غیر معارف است که تکلیف به آنها بدون الطاف حسن نیست. (۷)

ص: ۲۷۸

-
- ۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲۰؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۰.
 - ۲- ۲. فتح / ۲.
 - ۳- ۳. انبیاء / ۶۳.
 - ۴- ۴. صافات / ۸۹.
 - ۵- ۵. یوسف / ۷۰.
 - ۶- ۶. ر.ک: شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۱ و ج ۶، ص ۱۲۰-۱۷۶ و ج ۷، ص ۲۱۷-۲۷۴ و ج ۸، ص ۷۹ و ۵۶۴ و ج ۱۰، ص ۳۷۲ و ج ۹، ص ۳۱۳-۳۱۴.
 - ۷- ۷. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۵۹.

وی همچنین گوید:

آنچه بر لزوم ریاست (امامت) دلالت دارد، این است که ریاست، لطفی در واجبات عقلانی است. بنابراین، مانند معرفت که هیچ مکلفی از وجوب آن مبرا نیست، واجب است. (۱)

شیخ مفید نیز گوید: «امامت، لطف الهی است و لطف، بر مبنای حکمت، واجب است». (۲)

شیخ الطایفه در پاسخ این سؤال که «اگر نصب امام، لطف است، چرا در عصر غیبت، امام حاضر نیست؟» گوید: وجود امام، لطف است و تصرف کردن وی در امور، لطف دیگر و خداوند به وسیله ایجاد امام، لطف خودش را به عمل آورده و فردی که مناسب

است را آفریده و حجت را بر مردم تمام کرده تا اگر خواستند، از وجودش بهره مند شوند، ولی مردم هستند که اسباب رعب و غیبت امام را فراهم کردند و از سوی خداوند، کوتاهی نشده است. (۳)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز می گوید: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا» (۴). ایشان در این جا بین مقام تصرف امام و وجود شریفش فرق قائل است و در واقع، شیخ طوسی و خواجه نصیرالدین به دو نوع لطف معتقد هستند؛ لطف وجود و لطف تصرف امام.

بنابراین، شیعه معتقد است که نصب امام بر خداوند واجب است؛ زیرا وجود امام، لطف است؛ چون مردم به واسطه او به طاعت، نزدیک و از معصیت، دور می شوند و اگر امام نباشد، فتنه و فساد برمی خیزد و همه خواهند دانست که بدون رئیس (امام) چه آشفتگی ای در معیشت مردم روی می دهد و اگر امام باشد، هم امر دین منظم است و هم امر دنیا؛ لذا شیعه سه مسئله را ضروری می داند:

الف) ریاست و فرمانروایی برای جامعه بشری لازم و ضروری است.

ب) عقل به این ضرورت، حکم می کند.

ص: ۲۷۹

۱-۱. شیخ طوسی، الغیبه، با مقدمه آغا بزرگ تهرانی، ص ۴.

۲-۲. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۷.

۳-۳. شیخ طوسی، الغیبه، ص ۶.

۴-۴. خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد، ص ۳۶۴.

ج) نصب و تعیین امام، بر خداوند لازم است.

بنابراین، وجود امام و رهبر برای جامعه، یک لطف و عصمت او، لطف دیگر است، و با فقدان شرط عصمت در زمامدار، مانند عصر غیبت، باز هم لطف اول برای اصلاح نظام جامعه و جلوگیری از مفسد هرج و مرج، وجوب حکومت را عقلاً بر خداوند اثبات و نصب را لازم می سازد و از فرمایش شیخ طوسی برمی آید که معنای حقیقی قاعده لطف، آن است که شریعت، راهنمای راستین به سوی خردمندی و کامیابی خردمندانه است و انسانها را با آموزش و تعلیمات الهی خود، به رشد و تکامل عقلانی می رساند تا راه رستگاری را به آنان بیاموزد و تحت تأثیر انگیزه های طبیعی حیوانی خود، از راه و رسم خردمندی تجاوز نکند، بلکه قیام به عدل و اجرای عدالت که همان برقراری حکومت عادلانه برای تدبیر امور مملکتی است، به عهده امام است؛ زیرا اولاً متکلمان اسلامی و شیخ طوسی، امامت را به «ریاست» در امور دینی و دنیوی تفسیر کرده اند و خواهی، ریاست دنیوی را جزئی از تعریف امام می دانند. لذا کلام اسلامی، امام را صرف آموزگار عدل و داد معرفی نمی کند، بلکه تدبیر جامعه و اداره اجتماع را بر عهده

او می دانند. علاوه بر این، مدعیان امامت، در طول تاریخ اسلام، هرگز در صدد رسیدن به مقام معلمی صرف نبوده اند.

ثانیه، تقریر قاعده لطف در نگاه متکلمان و شیخ طوسی، خود گویای آن است که آنان امام را مجری عدل و به پادارنده قسط می دانند؛ یعنی شخصیتی که باید تدبیر جامعه را در دست داشته باشد، چنان که علامه حلی گوید:

در نزد عقلا آشکار است که وقتی برای خردمندان، رئیس و فرمانروایی باشد که آنان را از آزار رساندن به دیگران باز دارد، مانع گناه از طرف آنان شده، به انجام طاعات و دنبال کردن عدل و انصاف ترغیب کند، آنان به صلاح و نیکی نزدیکتر و از فساد دورتر می شوند و این، مطلبی ضروری است که هیچ عاقلی نمی تواند آن را مورد تردید قرار دهد. پس وجود امام لطف است و چون لطف بر خداوند واجب می باشد، وجود امام بر خداوند، لازم خواهد بود. (۱)

بدیهی است در این تقریر، لزوم و ضرورت وجود فردی اثبات می شود که به عنوان

ص: ۲۸۰

رئیس، در میان مردم، جلوی فتنه و فساد را می‌گیرد، نه فردی که با تعلیم خود، مردم را به رشد عقلانی می‌رساند تا تحت تأثیر انگیزه‌های حیوانی نباشند.

پس مطابق نظر شیخ طوسی و سایر متکلمان، امام فردی است که در مقام تصرف، فرمان صادر می‌کند و به امر و نهی و تأدیب می‌پردازد و فساد را ریشه کن می‌کند. لذا امام فقط مسندنشین تعلیم احکام خداوند و ارشاد به اخلاق نیست.

ثالثاً، نبوت و امامت، بر اساس قاعده لطف، به شکل یکسانی تحلیل نمی‌شود و در نظر متکلمان و شیخ طوسی، این دو منصب، نقش و تأثیر یگانه‌ای ندارد. نبوت و امامت، دو مصداق قاعده لطف است. نبوت لطف است، چون نیاز جامعه انسانی از جهت قانون

و شریعت، به اوست و امامت لطف است، از جهت نیاز بشر به مدیر و زمامدار. از این روی، شیخ طوسی نبوت و امامت را دو منصب می‌داند و ضرورت هر یک را بر اساس فلسفه خاصی تبیین می‌کند، نه آن که امامت، عین نبوت و یا لازمه نبوت باشد. گرچه

ممکن است پیامبری مانند حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) دارای منصب امامت نیز باشد. لذا مفاد قاعده لطف درباره امامت، با مفاد آن درباره نبوت، فرق دارد و نباید حضور و تأثیر امام را در جامعه، با حضور و تأثیر نبی، یکسان شمرد؛ همچنان که نباید آموزش احکام را به عنوان محتوای یگانه آنان به حساب آورد.

در پایان حدیثی را که شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام آورده است، جهت ملموس ساختن این قاعده، نقل می‌کنیم:

در ایام حج، مردی که از کیفیت سخن او هویدا بود عرب نیست، وارد مسجد شد، در حالی که (تلبیه) را بر زبان جاری می‌کرد و پیوسته می‌گفت «لَبَّيْكَ، اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ...» و لباس احرام بر تن کرده و زیر آن، پیراهن دوخته پوشیده بود.

گروهی از شاگردان (ابوحنیفه) دور او را گرفتند و گفتند: باید پیراهن خود را شکافته و آن را از طرف پا درآوری؛ زیرا سر (محرم) باید باز باشد و در آوردن پیراهن از طرف سر، مایه پوشش آن است. نه تنها باید این کار را انجام دهی، بلکه باید شتری را به

عنوان کفاره قربانی کنی و سال آینده نیز از نو، اعمال حج را انجام دهی؛ زیرا به خاطر پوشیدن پیراهن دوخته زیر لباس احرام، حج تو فاسد است. در همین حال، امام صادق (علیه السلام) از درب مسجد نمایان گشت در حالی که رو به کعبه ایستاده بود، تکبیر

گفت و وارد مسجد شد. چشم این مرد به امام صادق (علیه السلام) افتاد و حلقه این گروه را

شکافت و به طرف امام صادق عل رفت و پیوسته خود را می زد و موی خود را میکشید. امام فرمود: بنده خدا آرام باش! آن مرد رو به حضرت کرد و گفت: آقا! من انسان فقیر و ناتوانی هستم که با دست خود کار می کنم و مختصر مالی گرد آورده ام تا به زیارت خانه خدا بیایم و مسئله را نیز از کسی نپرسیدم؛ این گروه شاگردان ابوحنیفه) می گویند باید پیراهن خود را بشکافی و آن را از جانب پا بیرون بیاوری. علاوه بر آن، حج تو فاسد است و باید شتری را قربانی کنی و بار دیگر حج خود را در سال آینده تجدید کنی. امام صادق ل وی را دلداری داد و به او گفت: پیراهن را پیش از احرام پوشیدی یا پس از آن؟ گفت قبل از احرام بستن، پیراهن بر تنم بود و لباس احرام را بر روی آن و در حال تلبیه گفتن پوشیدم. امام فرمود: وظیفه تو این است که پیراهن را از طرف سر بیرون بیاوری و کفاره‌های بر گردن تو نیست و حج تو صحیح است و نیازی به تجدید ندارد. آنگاه ضابطه ای را یادآور شد: «أی رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»؛ هر انسانی کاری را از روی نادانی انجام دهد، چیزی بر او نیست و... (۱)

این حدیث نشان می دهد که امام معصوم طلا انسان را نجات می دهد و خطاکار را رهنمون می سازد. لذا شیعه وجود مبارک امام را لطف و تداوم بخش راه انبیا می داند؛ همان طور که رسول گرامی اسلام در موارد زیادی (حدیث غدیر، حدیث منزلت، حدیث

سفینه) به امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) تصریح فرمودند.

مسئله خالی نبودن زمین از حجت خدا نیز از جمله مسائل مورد اتفاق شیعه و معتزله است. گرچه معتزله به وجود امام معصوم معتقد نیست. شیخ طوسی در تأیید وجود امام معصوم در هر زمان در التبیان به چند آیه استناد جسته است. وی ذیل آیه شریفه «و یوم نبعث من کل أمه شهیداً» (۲) می افزاید: این آیه دلالت دارد بر این که هیچ عصری از وجود امام خالی نیست و این مسئله را معتزله نیز پذیرفته اند؛ گرچه ما با آنها در عدالت و عصمت، اختلاف داریم. و نیز ذیل آیه شریفه «و ممن خلقنا أمه یهدون بالحق» (۳) و «و جعلناهم أممه یهدون بأمرنا» (۴) به مسئله حضور امام معصوم در تمام زمانها اشاره می کند و

ص: ۲۸۲

۱- ۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۷۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۳۹۲ و ج ۴۶، ص ۳۱۰.

۲- ۲. نحل / ۸۴.

۳- ۳. اعراف / ۱۸۱.

۴- ۴. انبیاء / ۷۳.

در تأیید این مطلب، به حدیث امام باقر (علیه السلام) اشاره دارد که فرمود: «نحن خلقنا فی أمه محمد»^(۱)؛ ما در امت محمد خلق شدیم.

۴. عصمت امام

از جمله صفات مشترک بین نبی و امام، عصمت است که واجب است ایشان از هرگونه گناه و امر قبیحی معصوم باشند تا مورد اطمینان باشند. از این رو، قول، فعل و تقریر امام، مانند پیامبر، ملاک و حجت است.

شیخ طوسی گوید:

اگر امام، معصوم نباشد، باید معصوم دیگری باشد تا امام را راهنمایی کند و خطای او را اصلاح کند. اگر آن امام دیگر معصوم باشد، فهو المطلوب و اگر معصوم نباشد، به امام سومی نیاز است و هکذا تسلسل لازم می آید که باطل است. چون تسلسل

محال است باید به امام معصوم منتهی شود؛ پس امام باید معصوم باشد.^(۲)

وی در تفسیر التبیان، ذیل آیه شریفه «و إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات»^(۳) معنای عهد در آیه را با استناد به روایتی از امام باقرال، به «امامت» تفسیر کرده، درباره عصمت گوید: علمای امامیه با استناد به این آیه، گفته اند که امام باید معصوم از زشتیها باشد؛ زیرا خداوند فرمود: فرد ظالم را به عهدش که امامت باشد، نائل نمیکند؛ چون کسی که معصوم نباشد، یا ظالم به خود است یا به دیگری.^(۴)

و نیز با استناد به آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أُولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلی الله و الرسول...»^(۵)، علاوه بر عصمت، اطاعت از ایشان را نیز واجب می شمارد.^(۶)

بنابراین، روشن است که عصمت ائمه اطهار از اعتقادات ویژه شیخ طوسی و

ص: ۲۸۳

۱- ۱. ر.ک: شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۵؛ تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۵۵ و ۱۷۵؛ التبیان، ج ۲، ص ۱۹۴ و ۲۹۲ و ج ۴، ص ۷-۸ و ج ۵، ص ۵-۷، ۴۷-۴۸ و ۵۷ و ج ۶، ص ۴۱۷؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۹.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵.

۳- ۳. بقره / ۱۲۴.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۴۹.

۵- ۵. نساء / ۵۹.

۶- ۶. ر.ک: شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵؛ التبیان، ج ۱، ص ۴۴۹ و ج ۲، ص ۵۵۸ و ج ۳، ص ۲۳۶.

٢٣٧، ٢٧٣ و ج ٨ ص ٣٣٩؛ تلخيص الشافى، ج ١، ص ١٨٤؛ تمهيد الاصول، ص ٣٥٩.

امامیه است و چون نصب امام را از باب لطف، بر خداوند واجب می دانند، همچنان که فرستادن پیامبران بر خداوند واجب است، ناگزیر به عصمت امام هم اعتقاد دارند؛ زیرا آنان اجرا کننده احکامی هستند که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) از جانب خداوند آورده است. آنان نگهبان شرع و برپادارند؛ همه رسالتهایی هستند که رسول خدا بر عهده داشته است. لذا اگر خطا و دروغ بر امام روا باشد، هدفی که مقصود از امامت اوست، حاصل نخواهد شد؛ چه، خداوند، آنان را امام و پیشوا قرار داده تا مردم را به سوی حق رهبری و خطاهای آنها را اصلاح کنند و اگر امام مانند دیگران باشد، به گفته شیخ طوسی (۱) بر خدا واجب است که امام دیگری را بر او بگمارد تا او را به راه حق و صلاح ارشاد کند و در مورد همین امام نیز این سخن وارد است؛ لذا باید امر به امامی منتهی شود که خطا بر او جایز نباشد.

۵. وعده و وعید

این مسئله از مصادیق قاعده لطف است؛ زیرا لطف عبارت است از نزدیک ساختن مکلف به طاعت و دوری کردن از معصیت؛ و نوید دادن به خیرات در مقابل انجام کردار نیک و بیم دادن از شرور در برابر معصیت، خود موجب نزدیک شدن به طاعت و دوری

از معصیت خواهد شد.

چنان که محقق طوسی گوید:

قائلان به حسن و قبح عقلی، وعده پاداش به مکلفان را لطف و واجب می دانند و وعید را نیز اصلح و حسن و لطف می دانند، آنگاه وفای به وعده را واجب می دانند، ولی در مورد وعید، دو گروه شده اند: «تفضلیه آن روا واجب ندانسته اند و گویند: وعید، حق خداست و او می تواند از حق خود چشم ببوشد و «وعیدیه» آن را واجب دانسته اند تا وعید، دروغ نباشد. (۲)

۶. آلام ابتدایی

یکی دیگر از مصادیق قاعده لطف، آلام ابتدایی است؛ چنان که صاحب الذخیره گوید: «هرگاه الم، لطف در تکلیف باشد، وجوب آن، مقتضای تکلیف است؛ زیرا الم مصلحت

ص: ۲۸۴

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵.

۲- ۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل (قواعد العقائد)، الباب الخامس، ص ۴۶۳.

در تکلیف می باشد» (۱).

ابوصلاح حلبی نیز گفته است: «آنچه موجب حسن آلام بر بندگان از جانب خداوند می شود، یکی استحقاق آنان است و دیگری، لطف بودن آن آلام» (۲).

۷. قاعده لطف در وجوب تکالیف شرعی

متکلمان گفته اند: «تکالیف سمعی، الطاف در تکالیف عقلی هستند»؛ یعنی تکلیف شرعی از طریق وحی، لطف است در احکام عقلی و چون لطف، واجب است، پس تکلیف عقلی نیز واجب است. به این معنی که اگر کسی بر انجام واجبات شرعی و ترک نواهی آن مواظبت کند، به فعل واجبات عقلی و ترک نواهی آن نزدیکتر می شود. سؤال این است که آیا عقل بشری می تواند بدون کمک شرع، مصالح و مفاسد واقعی خویش را کشف کند؟ اساس بحث برای پاسخ به «براهمه» (۳) بوده است؛ چنان که آنان گویند: نیازی به بعثت انبیا نیست؛ زیرا آنچه از طریق وحی به ما می رسد، یا موافق عقل است، یا مخالف آن؛ اگر مخالف عقل باشد، عمل به آن ممکن نیست و اگر موافق عقل باشد، عقل، ما را کافی است و نیازی به وحی نداریم. گرچه در جای خود، پاسخهایی به این شبهه داده شده، ولی ما پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی را در کتاب شرح تجرید نقل می کنیم که گوید: «آنچه را عقل درک می کند، شرع، مؤید و مؤکد آن است و در برخی موارد، عقل توان درک ندارد و شرع، رأساً اقدام می کند» (۴).

گرچه در مذهب شیعه، بیش از معتزله برای عقل، استقلال و حجیت اثبات شده است، از دیدگاه شیعه به حکم روایات معصومان طلا-عقل، پیامبر باطنی و درونی است و پیامبر، عقل ظاهری و بیرونی است و در فقه شیعه، عقل، یکی از ادله چهارگانه است.

بنابراین، عقل به تنهایی قادر به تحصیل سعادت بشر نیست، ولی رابطه عقل و شرع،

ص: ۲۸۵

۱-۱. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۳۰.

۲-۲. ابوصلاح حلبی، تقریب المعارف فی الکلام، ص ۱۸۹.

۳-۳. در احوال براهمه آمده است: «براهمه گروهی از مردم هند بودند که خدا را می پرستیدند، ولی پیامبران را انکار می کردند و به طور مطلق، عبادت خدا را به جای می آوردند و عبادت آنان به ادعای خودشان، مانند عبادت پیامبران، پیش از مبعوث شدنشان است...» (ر.ک: سیدمصطفی حسینی دشتی، معارف و معاریف، ج ۱، ص ۳۷۲).

۴-۴. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۴۸.

استحکام دارد و موجبات تکامل انسان را فراهم می سازد.

۸. قاعده لطف و حجیت اجماع

اجماع لطفی منسوب به شیخ طوسی است که در کتاب عده الاصول چنین گوید: اگر قول امام معصوم، مخالف اجماع امت باشد، بر امام زمان عجل الله واجب است که رأی خویش را ابراز نموده، اجماع را بر هم زند، والا تکلیفی که قول معصوم در میان آن است، قبیح خواهد بود و حال آن که خلاف آن را اعتقاد داریم.^(۱)

پس قاعده لطف، علاوه بر این که مبنای برخی مسائل کلامی است، در علم اصول نیز در باب حجیت اجماع، بدان استناد می شود و می گویند: «اجماع امت اسلامی بر آمری، به خودی خود گواه بر حقانیت و مشروعیت آن نیست، بلکه ملاک اعتبار و حجیت

اجماع، کاشف بودن آن از قول و رأی معصوم می باشد».

چنان که مرحوم آخوند گوید:

شیخ طوسی قائل به اجماع لطفی است؛ به این بیان که اگر در اجماع، اجماع کنندگان در مسئله ای به خطا رفته باشند، بر امام معصوم (بر اساس قاعده لطف) لازم است که اظهار خلاف کند و آنان را به هر صورت ممکن، از خطا برحذر دارد و چون چنین

چیزی تحقق نیافته، پس اجماع آنان حجت است.^(۲)

ص: ۲۸۶

۱- ۱. شیخ طوسی، العده فی الاصول، ج ۲، ص ۶۴۲.

۲- ۲. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۲، ص ۷۴.

مسئله جبر و اختیار، یکی از پیچیده ترین مسائل فلسفی و کلامی می باشد که از دیرباز، میان دانشوران مطرح بوده است. در همان سده نخست ظهور اسلام، پرسشهای مهمی راجع به این موضوع در میان مسلمانان مطرح گردید، از جمله: آیا آدمیان در افعال خود مختارند؟ به سخن دیگر، آیا ارادۀ حق تعالی شامل افعال و حرکات بندگان می گردد یا خیر؟ بر فرض برگزیدن دیدگاه جبرگرایانه در این باره، تکلیف و در پی آن، مسئله پاداش و کیفر، چگونه قابل تصویر است؟

در این مسائل، کشمکشهای زیادی میان متکلمان اسلامی به وجود آمده است و دیدگاهها و رهیافتهای متعددی ابراز شده است که از آن میان، می توان به سه دیدگاه جبرانگاران، «تفویض گرایان» و قائلان به «امر بین الأمرین» اشاره کرد.

اشاعره در این باره روی آورد جبرگرایانه ای را در پیش گرفته اند که طبق آن، افعال بندگان، مخلوق خداوند و مقدر اوست (۱) و قدرت عبد، هیچ اثری در ایجاد فعل ندارد و

ص: ۲۸۷

۱- ۱. شهرستانی، الملل و النحل، ص ۱۳۲؛ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلامیه، ص ۲۷۵.

تنها مقارن با وجود فعل است.

اهل اعتزال از بیم گرفتار شدن در دام جبر، رویکرد افراطی «تفویض» را انتخاب کرده اند و بدین سان، هر دو گروه به معضلات کلامی فراوانی دچار شده اند.

متکلمان امامیه در پرتو هدایت امامان معصوم طلا- در برابر اشاعره و معتزله، رهیافت معتدل و معقول «امر بین الأمرین» را برگزیده اند.

نوشتار حاضر، کوششی است در تبیین دیدگاه شیخ طوسی در این باره. در این مبحث، نخست معنای لغوی و اصطلاحی جبر و تفویض و چند اصطلاح دیگر توضیح داده شده و بعد از ذکر پیشینه کلامی بحث، دیدگاه شیخ طوسی در این باره تبیین گشته و ادله نقلی که جبرگرایان بدان تمسک جسته اند، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

مفردات بحث

معنای لغوی جبر

جبر در لغت به سه معنی آمده است:

۱. بی نیاز کردن شخص از فقر، یا اصلاح استخوان از شکستگی و بستن استخوان شکسته.....

۲. الزام، اکراه و اجبار، البته در صورتی که با حرف «علی» متعدی شود و یا از باب افعال آورده شود.

۳. عز و امتناع. «نخله جباره» یعنی نخلی که بسیار بلند است و دست به او نمی رسد. (۱)

معنای اصطلاحی جبر

تعریفهای مختلفی از جبر شده است؛ مانند:

۱. افراط تفویض امور به خداوند متعال، به طوری که عباد همانند جماد باشد و اختیاری نداشته باشد. (۲)

ص: ۲۸۸

۱-۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۶۷.

۲-۲. عبدالنبی احمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۳۸۳.

۲. نفی کردن فعل از بنده به طور حقیقی و نسبت دادن آن به خداوند متعال. (۱)

۳. اعتقاد به این که اراده انسان عاقل، از توجیه مجاری امور عاجز باشد. پس هر رویدادی که برای او پدید می آید، از قبل مقدر شده؛ بنابراین، انسان، میسر است، نه مخیر. (۲)

معرفی جبریه

۱. صاحب نفائس الفنون می گوید: «جبریه، جمعی هستند که قائلند افعال بندگان به جبر است و انسان را در افعال، ارادت و قدرتی نیست». (۳)

۲. فضل بن شاذان گفته است: «اهل جبر، کسانی هستند که معتقدند خداوند متعال ما را تکلیف مالایطاق می کند و اگر ما آن را انجام ندهیم، عذاب خواهد کرد و ما همانند سنگی هستیم که حرکت می کند، و اگر حرکت داده نشود، حرکت نمی کند». (۴)

معنای لغوی تفویض

تفویض در لغت به معنای واگذار کردن و اختیار دادن است. «فوض إليه الأمر: صیره إليه و جعله الحاكم فيه». (۵) این لفظ، فقط یک بار در قرآن کریم آمده است: «و أفوض أمری إلى الله، إن الله بصیر بالعباد» (۶)؛ ۶ و کارم را به خدا می سپارم، خداست که به حال بندگان [خود] بیناست. (۷)

معنای اصطلاحی تفویض

ابوالحسن اشعری می گوید:

معتزله گویند: خداوند متعال، کفر و گناه هیچ یک از بندگان را نیافریده است، او کافر را از روز نخست کافر نیافریده، بلکه او بعدها کافر شده، و همچنین است مؤمن. (۸)

ص: ۲۸۹

۱-۱. محمد فرید وجدی، دائره معارف القرن العشرين، ج ۳، ص ۲۴.

۲-۲. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۱، ص ۳۸۸.

۳-۳. شمس الدین محمد بن محمود آملی (از علمای قرن هشتم)، نفائس الفنون فی عرائس العیون، ص ۲۷۲.

۴-۴. فضل بن شاذان، الايضاح، ص ۶ و ۷.

۵-۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۴۸.

۶-۶. غافر / ۴۴.

۷-۷. سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۵، ص ۲۱۲.

ابومنصور بغدادی گوید:

معتزله معتقدند، انسانها در کسب افعال خود، قادر و توانا هستند و خدای عزوجل در قلمرو کارهای آنان و دیگر جانداران، صنع و نقشی ندارد. (۱)

معرفی مفوضه

شیخ الرئیس می فرماید:

آنها می گویند: آنگاه که خداوند متعال، انسان را آفرید، نیاز او به حق تعالی قطع می شود، حتی اگر فاعل از میان برود، معلول او باقی می ماند. چنان که اگر با از دنیا برود، آسیبی به بنا نمی رسد. و حتی گروهی از این افراد، ابایی ندارند که بگویند: اگر عدم بر خداوند متعال تجویز شود، ضرری به جهان هستی وارد نمی شود؛ زیرا جهان در اصل وجود، به ذات مقدس حق نیاز داشت، نه در بقا. (۲)

معنای قضا از نظر شیخ طوسی

قضا در لغت به چهار معنی آمده است: «خلق و احداث»، «حکم کردن»، «امر و الزام» و «اعلام و اخبار». هنگامی که گفته می شود: «قضی الله أفعال العباد»، معنای نخست، دوم و سوم مراد نیست، اما به طور مقید می توان به معنای چهارم قائل شد؛ زیرا خداوند متعال ثوابهایی را که مترتب بر طاعات است و کیفرهایی را که مترتب بر گناهان است، به ما اعلام و اخبار فرموده است. پس قضا را با چنین معنایی می توان درباره افعال بندگان به حق تعالی نسبت داد و گفت: «قضی الله أفعال العباد». (۳)

معنای قدر از نظر شیخ طوسی

قدر دارای دو معنی است: «احداث و خلق» و «تقدیر و اندازه گیری»، که فقط معنای دوم را می توان برای افعال بندگان به کار برد و چنین گفت: «أفعالنا بقدر الله»؛ یعنی خداوند متعال ثواب و عقاب را مقدر و مترتب بر اعمال ما کرده است. (۴)

ص: ۲۹۰

۱-۱. ابومنصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۴ «و إنه لیس الله عزوجل فی أكسابهم ولا فی أعمال سائر الحيوانات صنع و تقدیر».

۲-۲. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ج ۳، ص ۶۸.

۳-۳. شیخ طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۵۴ و ۵۵.

۴-۴. همان، ص ۵۵.

۱. معنای آن به بیان امام صادق علیه السلام: مفضل می گوید: «از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: معنای امر بین الامرین چیست؟»، آن حضرت با ذکر مثالی، این معنی را توضیح دادند و فرمودند: مانند این که تو شخصی را در حال انجام معصیتی بینی و او را نهی کنی، اما او به و این نهی ترتیب اثر ندهد و تو او را به حال خودش واگذاری و او مرتکب گناه شود. در این جا از جهت این که او نهی تو را نپذیرفته و تو هم او را ترک کرده ای، معنای این ترک کردن، این نیست که تو او را امر به معصیت کرده ای. (۱)

۲. معنای «امر بین الأمرین» در کلام ملاصدرا: مراد معصومان عالم که فرموده اند: «نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری بین دو امر است»، این نیست که افعال بندگان، مرکب از جبر و تفویض است و یا این که هیچ کدام نیست و یا این که از جهتی اضطرار

باشد و از جهتی، اختیار، و نه آن که مضطر است در صورت اختیار، و نه آن که او را اختیاری ناقص و جبری ناقص می باشد، بلکه معنای «امر بین الأمرین» این است که عبد مختار است از آن جهت که مجبور است، و مجبور است از آن جهت که مختار است؛

یعنی اختیار او بعینه اضطرار اوست.

توضیح این که متوسط بین دو ضد، گاه به معنای امتزاج است که حاصل از شکسته شدن دو طرف است؛ چنان که از اختلاط حار و بارد، فاتر درست می شود که نه حار و نه بارد است و گاهی متوسط میان دو ضد، جامع میان هر دو است، به نحو اعلی و ابسط و

بدون تضاد و تراحم؛ مانند جوهر افلاک که در عین بساطت، جامع کیفیات اربعه است بر وجه اعلی و ابسط؛ زیرا آن کیفیات، از افلاک بر ارضیات افاضه می شود و این نوع، بهترین نوع توسط است. (۲) (۳)

پیشینه کلامی بحث

انسان عاقل و خردمند، همیشه می خواهد بداند وضعیت او در این جهان چگونه است. آیا او خود مختار است و از روی اختیار، کارهایی را انجام می دهد یا این که عاملی او را به

ص: ۲۹۱

۱-۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۲۶۲.

۲-۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

۳-۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

سوی هدفی می برد؟ هر چند این عامل برای او مشخص نباشد؟

با توجه به این اندیشه، نمی توان برای مسئله جبر و اختیار، ریشه تاریخی معین کرد. این مسئله در میان یونانیان قدیم، رواج کامل داشته (۱) و ارسطو نیز در کتاب اخلاق نیکوماخس آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. (۲) قرآن کریم نیز به جبر اشاره دارد و می فرماید: «و قالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم، ما لهم بذلك من علم إن هم إلا یخرون» (۳)؛ و می گویند: اگر خدای رحمان می خواست، آنها را نمی پرستیدیم. آنان به این دعوی دانشی ندارند [و] جز حدس نمی زنند.

قرآن کریم، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه دین و جبر و تفویض را صراحتاً رد کرده اند و مسئله «امر بین الأمرین» را بیان فرموده اند. (۴) اما با وجود این، بعضی به خاطر کج اندیشی و بعضی به خاطر هوی و هوس، قائل به جبر شده اند.

مولوی اشاره ای زیبا به این مطلب دارد:

هر چه نفست خواست داری اختیار

هر چه عقلت خواست آری اضطرار (۵)

در هر آن کاری که میلتست بدان

قدرت خود را می بینی عیان (۶)

در هر آن کاری که میلت نیست و خواست

اندر آن جبری شدن کین از خداست

سیاستمداران نیز از مسئله جبر، بهره برداری سیاسی کرده اند (۷) و هر کسی را که

ص: ۲۹۲

۱- ۱. امام خمینی، رساله طلب و اراده، ترجمه احمد فهری، ص ۶.

۲- ۲. علی اکبر سیاسی، «مختاریم یا مجبور؟»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، فروردین ۱۳۴۷، ص ۳۳۳.

۳- ۳. زخرف / ۲۰

۴- ۴. مانند سؤالی که از امیرالمؤمنین علی پس از بازگشت از جنگ صفین در مسجد کوفه کردند. ر.ک: کلینی، اصول

کافی، ج ۱، ص ۴۴۵ و ۴۴۶؛ نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۷۵، ص ۱۱۲۰؛ شیخ صدوق، عیون اخبار الرضاع، ج ۱، ص

۲۸۲ و ۲۸۳. و مانند جوابی که امام حسن مجتبی علا برای نامه حسن بصری نوشتند. مراجعه شود به حرانی، تحف العقول، ص

۲۳۱.

٥-٥. مولوی، مثنوی معنوی، ١/١٤٠١.

٦-٦. همان، ١/٦٣٥ و ٦٣٦.

٧-٧. عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ٨، ص ٤.

مخالف آن اندیشه باطل بوده است، به اعدام محکوم می کرده اند؛ مانند «معبد جهنی»، مقتول در سال ۸۰ ه. ق. و «غیلان دمشقی»، مقتول نیمه اول قرن دوم هجری. (۱)

جبر و تفویض، پس از ظهور اسلام به صورت دو مدرسه کلامی در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری پدیدار شد و هر دو دسته، در اصول آرای خود، راه افراط پیش گرفتند. بدین معنی که «قدریه» به کلی قدرت الهی را نفی کردند (۲) و در طرف مقابل، جبریه» انسان را سلب اختیار کردند؛ تا آنجا که میان اعمال انسان مدرک عاقل و جماد بدون عقل و اندیشه، فرقی نگذاشتند. (۳) طولی نکشید که این دو مدرسه، رو به ضعف نهاد و سقوط کرد.

بر پایه های ویران شده مدرسه قدریه پرچمی برافراشته شد و گروهی در صدد برآمدند تا در این نظریه تعدیلی به وجود آورند. این دسته همانهایی هستند که بعدها به نام معتزله مشهور شدند. (۴) این مذهب در اواخر قرن دوم هجری به اوج قدرت رسید و در نیمه نخست قرن سوم هجری، رو به ضعف نهاد.

در سال ۲۳۴ ه. ق. متوکل، تمام مشایخ و اساتید معتزلی را از مساجد و مدارس بیرون کرد و با رجوع و بازگشت ابوالحسن اشعری از اعتزال و پیوستن او به مکتب اهل حدیث، مذهب اشعری به وجود آمد و از عقیده به جبر، سخن گفت. این بود که مذهب اعتزال به افول گرایید و اشاعره در صحنه حاضر شدند. (۵)

متکلمان شیعه نیز به دستور ائمه طلا با دو فرقه جبریه و مفوضه که مسلک افراط و تفریط را می پیمودند، به مناظره و احتجاج حضوری و کتبی پرداختند و با بیان «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» هر دو گروه را مغلوب ساختند.

شیخ مفید با همت عالی و اشتیاق کافی، با علی بن عیسی رمانی، قاضی ابوبکر باقلانی و قاضی عبدالجبار معتزلی، مناظراتی داشت و حدود دویست جلد کتاب در اثبات مذهب شیعه اثناعشریه نوشت و به رد مخالفان پرداخت. پس از وی، شاگردان

ص: ۲۹۳

۱- ۱. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۷.

۲- ۲. همان، ترجمه افضل الدین ترکه اصفهانی، ص ۶۲.

۳- ۳. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، ص ۱۵۳.

۴- ۴. محمود فاضل، معتزله، ص ده.

۵- ۵. جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۳۵.

خیر و جانشینان بصیرش، مخصوصاً سید مرتضی علم الهدی قد علم کردند که وی کتاب شافی را بر رد اشکالات قاضی عبدالجبار نوشت.

پس از ایشان، شیخ الطایفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی و کتاب تمهید الاصول، تلخیص الشافی، الاقتصاد و کتابهای دیگر را نوشت و به ترویج مذهب حق و حقیقت و ارائه طریق نجات و موفقیت پرداخت که دیدگاه وی را درباره جبر و تفویض، ذکر خواهیم کرد.

نظر شیخ طوسی درباره جبر

اشاره

نظر ایشان درباره افعال اختیاری بشر، این است که انسان به هیچ وجه مجبور نیست و آنچه انجام می دهد، به اراده و اختیار خویش انتخاب و سپس بر اساس آن انتخاب، عمل می کند. شیخ الطایفه در رد دیدگاه جبرانگاران اشاعره، به ادله متقن عقلی و نقلی (آیات قرآن) استدلال کرده و به تمامی آیاتی که آنان به آن تمسک جسته اند، پاسخ می دهد.

ادله عقلی شیخ در رد دیدگاه جبرانگاری اشاعره

۱. کارهایی مانند برخاستن، نشستن، حرکت، سکون و... طبق انگیزه ها و حالات ما انجام می گیرد و در برابر ناخوش آیندی و چیزهایی که ما را از کاری روگردان می کند، کاری انجام نمی دهیم. بنابراین، اگر ما فاعل آن کارها نباشیم، چنین مطلبی صحیح نخواهد بود؛ همانگونه که رنگها و بلندی و کوتاهی ما با انگیزه ها و حالات ما به وجود نمی آید؛ چون ما فاعل آنها نیستیم. و یا کارهایی که دیگران انجام می دهند، چون کار ما نیست، طبق انگیزه های ما انجام نمی شود و با روگردان بودن ما از آن کارها، آنها از بین نمی رود. (۱)

۲. برخی کارها را باید ستود و برخی را نکوهش کرد. اگر اینها کار خود شخص نباشد، ستودن و نکوهیدن بر آنها خوب نخواهد بود. همانگونه که کسی را برای این که دراز یا کوتاه و سیاه یا سفید است، نمی توان ستود یا نکوهش کرد؛ بر خلاف این که برای

نشستن و ایستادن یا خوردن و آشامیدن، می توان از کسی تعریف یا بدگویی کرد. پس اگر میان این دو نوع از کارها تفاوتی نباشد، باید ستایش و کوهش درباره آنها فرقی نکند و

ص: ۲۹۴

بتوان برای همه این کارها او را ستود یا نکوهش کرد و حال آن که این گونه نیست و فرق این دو دسته از کارها خیلی واضح و روشن است.^(۱)

۳. کار انجام شده، نمی شود به دو انجام دهنده توانا وابستگی داشته باشد؛ زیرا اگر چنین چیزی روا باشد، ممکن است انگیزه نخست، فرد نخست را به انجام دادن کاری وادار کند و انگیزه دوم، فرد دوم را از انجام دادن آن کار بازدارد. پس اگر آن کار انجام شود، باید از دیگری سر زده باشد. چون انجام دهنده آن کسی است که بر هر کاری توانا باشد، بتواند آن را انجام دهد. از این مطلب، معلوم می شود که باید کار را به کسی نسبت داد که باید آن کار را انجام نداده باشد و او کسی است که انگیزه اش او را از آن کار روگردان کرده و ناخوش آیندش گردانیده است.

اما اگر آن کار انجام نشود، باید بگوییم کسی که باید کار از او سر بزند، او آن را انجام نداده است و او کسی است که انگیزه های فراوان، او را به انجام دادن آن کار وادار کرده است. پس باید گفت هر سخنی به چنین چیزی بینجامد، نادرست است.^(۲)

۴. کارها به اندازه قدرت ما انجام می شود؛ مثلاً کسی که قدرت برداشتن پنجاه کیلو را دارد، نمی تواند هزار کیلو را بردارد. حال آن که اگر افعال بشر، فعل خداوند متعال بود، لازم نبود به مقدار توان شخص، کار انجام بگیرد؛ زیرا قدرت خداوند متعال، محدود

نیست. پس معلوم می شود که کارها، کار خود شخص است، نه فعل حق تعالی.^(۳)

استدلال شیخ طوسی به آیات قرآن کریم و نقد استدلال اشاعره

۱. «... قل الله خالق كل شيء»^(۴) ... بگو: خدا آفریننده هر چیزی است.

بنابراین، آیه، به نظر اشاعره، همانگونه که خود انسانها و همه چیز، فعل خداوند می باشند، افعال آدمیان نیز فعل الهی و مستند به اوست.

شیخ الطایفه در رد استدلال اشاعره می گوید: آنان نمی توانند این آیه را دلیل بیاورند

ص: ۲۹۵

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۳۰.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه عبدالمحسن مشکوه الدینی، ص ۲۷۳.

۳- ۳. طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۳۵؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۷۳.

۴- ۴. رعد/۱۶.

بر این که افعال بندگان، مخلوق حق تعالی است؛ زیرا:

الف) مراد این نیست که باری تعالی خالق هر چیز است که به سبب آفرینش آن سزاوار پرستش می شود.

ب) اگر کلام اهل جبر صحیح باشد، در آن صورت، حجت و دلیل برای انسانها خواهد بود و توییخی که در آیه می باشد، نادرست است (آیه شریفه، کفار را سرزنش می کند که چرا برای خداوند متعال در عبادت، شریک قرار داده اند)؛ چون بنا بر قول مجبره، پرستش آنها برای بتها، فعل باری تعالی می باشد، نه عمل آنها. پس کفار نباید توییخ و سرزنش شوند، بلکه آنها می توانند از خود دفاع کنند و بگویند: این عمل را تو خود در ما آفریده ای، پس چرا ما را برای کاری که خود انجام داده ای، توییخ و سرزنش

می فرمایی؟

ج) خداوند متعال می فرماید: هیچ کس همانند او نمی تواند بیافریند، و این مطلبی است که ما هم به آن معترفیم؛ زیرا اولاً، آفرینش حق تعالی، اختراع مبتدع است، ولی فعل غیر او در محل قدرت او واقع می شود. ثانیاً، کارهای ما به خاطر جلب منفعت و یا دفع ضرر است، ولی کارهای حضرت حق این گونه نیست. ثالثاً، ما به قدرت او کاری را انجام می دهیم، ولی او قادر لئفسه است. رابعه، ما قادر به انجام خیلی از امور نیستیم و برای ما محال است، ولی برای او محالی به خاطر عدم قدرت وجود ندارد. خامسا، ما قادر نیستیم با قدرت واحد، در محل واحد و از جنس واحد، بیشتر از یک جزء را انجام دهیم، ولی حق تعالی قادر است به طور بی نهایت عملهای متعدد را انجام دهد.

پس ثابت شد که انسانها فاعل کارهای خویش می باشند. تفسیر آیه نیز روشن شد و معلوم گشت که استدلال اشاعره باطل است و خداوند متعال، خالق افعال بندگان نیست. (۱)

۲. «و إن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب و ما هو من الكتاب و يقولون هو من عند الله و ما هو من عند الله و يقولون على الله الكذب و هم يعلمون»؛ (۲) و از میان

ص: ۲۹۶

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۲۳۷. نیز ر.ک: ج ۶، ص ۳۶۹، ۴۰۷ و ج ۸، ص ۵۱۳.

۲- ۲. آل عمران / ۷۸.

آنان گروهی هستند که زبان خود را به خواندن کتاب تحریف شده ای می پیچانند، تا آن (بربافته را از مطالب کتاب آسمانی [پندارید، با این که آن از کتاب آسمانی] نیست؛ و می گویند: آن از جانب خداست، در صورتی که از جانب خدا نیست؛ و بر خدا دروغ می بندند، با این که خودشان هم می دانند.

این قسمت از آیه شریفه که می فرماید «و ما هو من عندالله» دلیل بر این است که گناهان از نزد خداوند متعال نیست و فعل او نمی باشد؛ زیرا اگر از افعال حق تعالی بود، باید از نزد باری تعالی باشد و حال آن که به صراحت قرآن کریم، این مطلب رد می شود و این دلیل روشنی برای بطلان گفته اشاعره است.

اگر اشاعره ادعا کنند که گناهان از نظر خلق و فعل، از نزد حق تعالی می باشد، اما از نظر انزال و امر، از نزد او نمی باشد و مقصود آیه، همین قسمت است، جواب این است که اگر گناهان از نظر خلق و فعل، از نزد باری تعالی باشد، با تأکید بیشتری می توان گفت که معاصی از نزد اوست. بنابراین، فرض اطلاق نفی «و ما هو من عندالله» صحیح نخواهد بود. پس این آیه شریفه، دلیل واضحی بر رد ادعای اشاعره می باشد. (۱)

۳. «کل ذلک کان سیئه عند ربک مکروها»؛ (۲) همه این کارها بدش نزد پروردگار تو ناپسندیده است.

این آیه به طور صریح بیان می کند که خداوند، کارهای بد را (مانند شرک، تبذیر، بخل، کشتن اولاد، زنا، قتل، خوردن مال یتیم، کم فروشی، تکبر و... که در آیات قبل بیان شده است) دوست ندارد و تمامی آنها در نزد پروردگار متعال، ناشایست است. پس صریح این عقیده مجبره را که می گویند باری تعالی گناهان را اراده فرموده است، رد می کند. (۳)

اهل جبر، از آنجا که تمامی کارهای بندگان را فعل حق تعالی می دانند، این نظریه را تا آنجا گسترش داده اند که حتی کفر کافران را هم فعل باری تعالی می دانند و به آیاتی استدلال می کنند. مرحوم شیخ طوسی با رد آن استدلالها و در مواردی، با استناد به

ص: ۲۹۷

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۰۹. نیز ر.ک: ج ۳، ص ۴۱، ۲۳۹ و ج ۸، ص ۲۰۸.

۲-۲. اسراء / ۳۸.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۴۷۸.

آیات، نظریه اشاعره را باطل می کند که به آنها اشاره می شود:

۴. «فی قلوبهم مرض، فزادهم الله مرضا و لهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» (۱)، در دل‌هایشان مرضی است؛ و خدا بر مرضشان افزود؛ و به سزای آنچه به دروغ می گفتند، عذابی دردناک در پیش خواهند داشت.

و اشاعره نمی توانند به این آیه استناد کنند و بگویند: «فزادهم الله مرضا» ثابت می کند که خداوند متعال در کافران، کفر می آفریند و کفر را خود حق تعالی انجام می دهد؛ زیرا معنای آیه این است که هر زمان آیه یا سوره‌های نازل می شد، منافقان به آن کفر می ورزیدند. بنابراین، کفری دیگر به کفر آنها افزوده می شد. به همین خاطر است که می فرماید: «فزادهم الله مرضا»؛ مانند سخن حضرت نوح که فرمود: «رب إني دعوت قومي ليلا- ونهارا، فلم يزدهم دعائي إلا- فرارا»؛ (۲) [نوح] گفت: پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم، و دعوت من جز بر گریزشان نیفزود.

درباره این موضوع نیز چون قلبهای منافقان، مریض و پر از شک است، هر گاه اوامر و نواهی الهی، تجدید و آیات دیگری نازل می شد، شک و کفر آنها افزون می گردید پس می توان گفت: «فزادهم الله مرضا». والا اگر کلام و گفته مجبره صحیح باشد، کافران می توانند ادعا کنند که گناه ما چیست؟ حق تعالی ما را کافر آفریده و از ایمان بازداشته است؛ پس سرزنشی برای ما نیست و بدین ترتیب، حجت به نفع آنها خواهد بود، نه بر ضرر آنها.

چنین مطلبی باطل است و تقدیر در آیه به این صورت است: «فی اعتقاد قلوبهم الذی يعتقدونه فی الدین و التصدیق بنسبه مرض» که مضاف حذف شده و مضاف الیه در جای آن قرار گرفته است؛ مانند آیه شریفه: «و اسأل القرية» (۳) که مضاف، (کلمه اهل) حذف

شده و مضاف الیه در مقام او جای گرفته است. (۴)

۵. «و إذ آتینا موسی الكتاب و الفرقان لعلکم تهتدون» (۵) و آنگاه که موسی را کتاب و

ص: ۲۹۸

۱- ۱. بقره / ۱۰.

۲- ۲. نوح / ۵ و ۶.

۳- ۳. یوسف / ۸۲.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳؛ نیز ر.ک: ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۳ و ج ۵، ص ۴۱، ۴۷۸ و ۴۷۹ و ج ۸، ص ۱۲۵ و ج ۱۰، ص ۱۶.

۵- ۵. بقره / ۵۳.

فرقان [= جداکننده حق از باطل دادیم، شاید هدایت یابید.

لعلکم تهتدون» به معنای «لکی تهتدوا» می باشد؛ یعنی حق تعالی اراده فرموده است که قوم حضرت موسی هدایت شوند. این دلیلی است بر بطلان قول اشاعره که می گویند: باری تعالی اراده فرموده است که آنها کافر شوند. (۱)

۶. «و ما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باط"، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»؛ (۲) و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم، این گمان کسانی است که کافر شده [و حق پوشی کرده اند، پس وای از آتش بر کسانی که کافر شده اند.

آیه «و ما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعین» (۳) نیز مانند این آیه است. حق تعالی می فرماید آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است، باطل نیافریده، بلکه آنها را به حق و به خاطر غرضی که حکمت، آن را اقتضا می کند، آفریده است؛ یعنی انواع حیوان را برای منافع با ارزش و عقلا را برای به دست آوردن ثواب خلق فرموده است. اما کافران گمان می کنند که باطل خلق شده اند.

این آیه نیز قول مجبره را که می گویند: هر باطل و گمراهی، از کارهای حق تعالی است، باطل می کند. (۴)

۷. «ذلك بما قدمت يداك و أن الله ليس بظلام للعبيد»؛ که این اکیفر به سزای چیزهایی است که دستهای تو پیش فرستاده است و اگر نه خدا به بندگان خود بیدادگر نیست.

لازمه این گفتار اشاعره که خداوند را خالق مطلق می دانند و تمام امور را مستند به او می سازند، این خواهد بود که ظلمی که فردی در حق فرد دیگر می کند نیز از افعال خداوند باشد و خداوند متعال، ظالم انگاشته شود (تعالی الله عن ذلك علوا کبیره).

حق تعالی اگرچه مقدار کمی از ظلم را هم انجام نمی دهد، اما در این جا ظلام به صیغه مبالغه آمده است و علت آن، دو مطلب است:

ص: ۲۹۹

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۴۳. نیز ر.ک: ج ۲، ص ۱۲۶، ۴۳۹ و ج ۴، ص ۳۰۹ و ج ۵، ص ۲۳۹ و ج ۶، ص ۳۱۰۲،

۳۷۸ و ج ۸، ص ۲۹۳ و ج ۹، ص ۱۵۴، ۱۹۰.

۲- ۲. ص / ۲۷.

۳- ۳. انبیاء / ۱۶.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۵۵۷. ۵. حج / ۱۰.

الف) جواب برای کسانی است که قائل به جبر می باشند و رد بر گفتار آنان است؛ زیرا آنان هر ظلمی که در عالم است، آن را به حق تعالی نسبت می دهند و خداوند متعال در این جا بیان فرموده است که اگر کلام آنها صحیح باشد، او ظلام خواهد بود و حال آن که ظالم نیست.

ب) اگر حق تعالی ظلم کمی هم انجام دهد، آن کمترین ظلم هم از او، بسیار بزرگ خواهد بود؛ زیرا او بدون این که نیازی به آن داشته باشد، مرتکب آن می شود و این خیلی بزرگتر است از آن ظلمی که فاعلش آن را به خاطر نیازی که دارد، انجام می دهد.

پس گفتار اشاعره با نص صریح و با ظاهر قرآن کریم مخالف است. (۱)

۸. «و أما الذین آمنوا و عملوا الصالحات، فیوفیهم أجورهم و الله لایحب الظالمین»؛ (۲) و اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، [خداوند] مزدشان را به تمامی به آنان می دهد. و خداوند، بیدادگران را دوست نمی دارد. آیه بر بطلان مذهب مجبره دلالت دارد؛ زیرا آنها عقیده دارند که حق تعالی اراده ظلم فرموده، اما در این جا فرموده است: «لایحب الظالمین»؛ وقتی که ظالم را دوست نداشته باشد، پس فعل ظلم را دوست ندارد و از آنجا که محبت، همان اراده است، پس او اراده ظلم نفرموده است. (۳)

۹. «و قالوا قلوبنا غلف، بل لعنهم الله بکفرهم فقلیلا ما یؤمنون»، (۴) و گفتند سبب این است که دل‌های ما در پرده غفلت نهان است. ولی چنین نیست، بلکه آنها را به کیفر کردارشان، خداوند متعال لعنت کرده است و کم هستند آنان که ایمان آرند. اهل جبر می گویند: حق تعالی بر قلبهای کافران مانع ایجاد می کند و به همین سبب، آنها از پذیرش ایمان خودداری می کنند، اما این گفته آنان نیز به گفته قرآن، باطل است.

قرآن، گفتار مجبره را رد می کند؛ زیرا آنان همانند یهودیان می گویند: پرده غفلتی قلبهایشان را پوشانده است، بنابراین، نمی توانند ایمان بیاورند، اما حق تعالی با لعن و مذمت، تکذیبشان می فرماید؛ پس قول آنها باطل است. (۵)

ص: ۳۰۰

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۲۹۵. نیز ر.ک: ج ۵، ص ۲۸۳ و ج ۸، ص ۲۰۹ و ج ۱۰، ص ۲۷۷.

۲-۲. آل عمران / ۵۷.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ص ۴۸۰

۴-۴. بقره / ۸۸.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۳۴۲.

۱۰. «و أما ثمود فهديناهم، فاستحبوا العمى على الهدى...» (۱) و اما ثموديان: پس آنان را راهبري كرديم و {لى} كوردلى را بر هدايت ترجيح دادند،

اين آيه دلالت بر بطلان قول اشاعره دارد؛ زيرا آنها مى گويند: حق تعالى كفار را گمراه مى كند و آنها را هدايت نمى فرمايد. به تعبير ديگر: كفر آنها فعل اوست، اما در اين جا تصريح فرموده است كه قوم ثمود را هدايت كرديم، اما آنان خودشان گمراهى را بر هدايت ترجيح دادند. (۲)

«إنا هديناه السبيل، إما شاكراً و إما كفوراً»، (۳) ما راه را به او نشان داديم، خواه شاكراً باشد (و پذيرا گردد) يا ناسپاس.

حق تعالى مى فرمايد: ما تمامى مكلفان را هدايت كرديم. اين فرمايش، گفتار اهل جبر را باطل مى كند كه مى گويند: ذات بارى تعالى كافر را هدايت نفرموده و براى او نشانه اى جهت راهنمايى اش نفرستاده، والا او هم مؤمن مى شد. (۴)

۱۱. «و لقد يسرنا القرآن للذکر، فهل من مدکر»؛ (۵) و قطعاً قرآن را براى پند آموزى آسان كرديم؛ پس آيا پند گيرنده اى هست؟

اين آيه نيز گفتار مجبره را باطل مى سازد؛ زيرا حق تعالى مى فرمايد: ما قرآن را آسان كرديم تا همه هدايت شوند، و اين بر خلاف گفته آنان است كه مى گويند: حق تعالى براى كافران نشانه اى قرار نداده، والا آنان هم ايمان مى آوردند، پس كفر كافران، فعل حق تعالى است. (۶)

«رسولاً- يتلوا عليكم آيات الله مبینات ليخرج الذين آمنوا و عملوا الصالحات من الظلمات إلى النور...»؛ (۷) پيامبرى كه آيات روشنگر خدا را بر شما تلاوت مى كند، تا كسانى را كه ايمان آورده و كارهاى شايسته کرده اند از تاريكها به سوى روشنايى بيرون برد.... .

من الظلمات إلى النور» يعنى از ظلمات كفر به نور ايمان راه يابند و «الذين آمنوا و عملوا الصالحات» براى اين جهت ذكر شده كه فقط اين افراد با آيات الهى مخالفت

ص: ۳۰۱

۱- ۱. فصلت / ۱۷.

۲- ۲. شيخ طوسى، التبيان، ج ۹، ص ۱۱۶.

۳- ۳. دهر / ۳.

۴- ۴. شيخ طوسى، التبيان، ج ۱۰، ص ۲۰۷.

۵- ۵. قمر / ۳۲.

۶- ۶. شيخ طوسى، التبيان، ج ۹، ص ۴۵۵.

۷- ۷. طلاق / ۱۱.

نکرده اند و از تاریکی کفر به نور ایمان رسیده اند. بنابراین، قول اشاعره باطل است که می گویند: قرآن نازل شده تا عده ای کافر شوند و عده ای ایمان بیاورند، و کفر و ایمان، فعل خداوند متعال است. (۱)

۱۲.. «و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء...» (۲) و فرمان نیافته بودند جز این که خدا را بپرستند، و در حالی که به توحید گراییده اند، دین خود را برای او خالص گردانند....

مجبوره می گویند: حق تعالی کفار را آفریده است تا کافر شوند؛ چون کفر آنان، فعل باری تعالی است. شیخ طوسیله این کلام بی اساس را نیز با استناد به این آیه، باطل می سازد.

خداوند متعال تصریح فرموده است که انسانها را آفریده است تا او را پرستش کنند و این، به طور واضح و روشن، گفتار اهل جبر را که می گویند: باری تعالی کفار را برای کافر شدن آفریده است، باطل می کند. (۳)

۱۳. «و ماذا عليهم لو آمنوا بالله و اليوم الآخر و أنفقوا مما رزقهم الله و كان الله بهم عليماً» (۴)؛ و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان می آوردند، و از آنچه خدا به آنان روزی داده، انفاق می کردند، چه زبانی برایشان داشت؟ و خدا به کار آنان داناست.

اشاعره می گویند: چون کفر کافر، فعل حق تعالی است، آنها مجبورند کافر باشند و قدرت ندارند ایمان بیاورند. مرحوم شیخ طوسی اله با استفاده از این آیه قرآن، گفته آنان را باطل می داند.

آیه شریفه می فرماید: کفار، عذری برای ترک ایمان ندارند. پس معلوم می شود که می توانند ایمان بیاورند و اگر کلام اشاعره درست بود و آنان عاجز از ایمان آوردن بودند، جایز نبود که خداوند متعال بفرماید: «و ماذا عليهم لو آمنوا بالله»؛ چون آنها قدرت

ندارند؛ همانگونه که جایز نیست برای دوزخیان گفته شود: «ماذا عليهم لو خرجوا منها إلى الجنة»؛ چون قدرت بر آن ندارند. پس نظریه اهل جبر به صریح این آیه، باطل

ص: ۳۰۲

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۴۱.

۲-۲. بینه / ۵.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۳۹۰. نیز ر.ک: ج ۶، ص ۲۷۱، ۲۷۹ و ج ۹، ص ۳۱۹، ۳۹۸.

۴-۴. نساء / ۳۹.

۱۴. «فإن زلتم من بعد ما جاء تكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم»؛ (۲) و اگر پس از آن که برای شما دلایل آشکار آمد، دستخوش لغزش شدید، بدانید که خداوند توانای حکیم است.

اشاعره منکر حسن و قبح عقلی هستند و حسن و قبح شرعی را قبول دارند. بنابراین، می گویند: اگر حق تعالی کارهای قبیح انجام دهد، چون از جانب شرع است، روا می باشد. به همین جهت، تمامی کارهای بد بندگان را فعل باری تعالی می دانند. اما قرآن کریم در آیه فوق، این گفته آنان را رد می کند.

این آیه از آن جهت، گفته اشاعره را باطل می کند که برای حق تعالی صفت «حکیم» ذکر فرموده است و حکیم، هیچ گاه مرتکب قبیح نمی شود؛ زیرا قبح و زشتی آن را می داند. اما اشاعره می گویند: خداوند متعال، اراده قبیح می فرماید، پس گفته آنان بر خلاف قرآن کریم است. (۳)

۱۵. «... و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف لا تکلف نفس إلا وسعها...» (۴) ... و خوراک و پوشاک آنان [= مادران به طور شایسته، بر عهده پدر است. هیچ کس جز به قدر وسعش مکلف نمی شود....

«لا- تکلف نفس إلا- وسعها» دلالت بر فساد قول اشاعره (حسن تکلیف مالایطاق دارد. زیرا وقتی تکلیف کردن با نبود قدرت مالی جایز نباشد، تکلیف کردن با نبود قدرت جسمی، به طریق اولی روا نیست؛ چون دلیل قبیح بودن تکلیف در مورد نخست، از این جهت است که مکلف، بدون توانایی مالی، نمی تواند تکلیفی که به او شده است، انجام دهد.

همین علت در موردی که توانایی جسمی نباشد و مکلف تکلیف به آن شود، وجود دارد؛ پس «تکلیف مالایطاق»، قبیح است و خداوند هرگز آن را اراده نمی فرماید.

بنابراین، قول مجبره باطل است. (۵)

ص: ۳۰۳

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۹۸.

۲- ۲. بقره / ۲۰۹.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۱۸۷.

۴- ۴. بقره / ۲۳۳.

۵- ۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۲۵۷.

مرحوم شیخ طوسی در رد گفته اهل جبر می گوید: اگر جبر درست باشد، پی آمدهای فاسدی بر آن مترتب خواهد بود که عبارت است از:

۱. راهی برای اثبات صانع و وجود حق تعالی نخواهد بود؛ زیرا اساس برهان اثبات صانع این است که ما فاعل باشیم و کار ما در جهت حدوثش نیاز به محدث و پدید آورنده داشته باشد و عالم نیز چون حادث است، پس در جهت حدوث، با کار ما مشترک خواهد بود، پس نیاز به محدث خواهد داشت. ولی اهل جبر، محدث بودن انسان را نفی کرده اند و فعل بنده را از حق تعالی می دانند؛ بنابراین نمی توانند برای عالم، صانعی اثبات کنند. (۱)

۲. گفتار اهل جبر، مستلزم این است که حق تعالی به کافر، نعمتی نداده باشد؛ زیرا کفر را در او آفریده و این کفر، موجب می شود که او مستحق عقاب دائمی بشود و این، نعمت نیست و هنگامی که به او نعمت ندهد، لازم نیست که کافر، شکر باری تعالی را به جای آورد؛ چون شکر، اعتراف به نعمت و همراه با تعظیم است و به کافر، نعمتی نرسیده تا شکر کند. در نتیجه، عبادت برای او لازم نیست؛ زیرا عبادت هم نوعی شکر است. اگر کسی چنین عقیده ای داشته باشد، مسلمان نیست، حال آن که مجبره خود را مسلمان می دانند. (۲)

۳. عقیده به جبر، مستلزم این است که حق تعالی بر مؤمن هم لطفی نکرده باشد و نعمتی به او نداده باشد؛ زیرا خلق ایمان، در صورتی نعمت است که با داعی و انگیزه احسان باشد، اما زمانی که انگیزه ای نباشد و یا قصد بدی باشد، عطا کردن چیزی به شخص نعمت نخواهد بود.

معتقدان به جبر، راهی ندارند تا بدانند آن اعطا به چه انگیزه ای بوده است و به فرض این که احتمال داده شود، ایمان به قصد خیرخواهی عطا شده، احتمال خلاف آن نیز وجود دارد و ممکن است اعطای ایمان با نیت بدی صورت گرفته باشد و چنین ایمانی، قبیح است و هیچ شکری برای آن لازم نیست.

۴. تالی فاسد دیگر آن نظریه، این است که حق تعالی می تواند معجزات را به دست

ص: ۳۰۴

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۳۹.

۲-۲. همان.

دروغگویان و یا راستگویان ظاهر کند و پیامبری دروغگو، ما را از دین گمراه و به بت پرستی دعوت کند و بگوید: حق تعالی همسر و فرزند دارد، جسم است و... چرا؟ به دلیل این که آنان معتقدند هیچ کاری برای خداوند متعال قبیح نیست، بلکه قبیح و زشت بودن، برای بنده (کاسب آن) است. پس تصدیق پیامبر دروغگو، برای ما زشت و قبیح است، اما برای باری تعالی قبیح نیست (تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا).^(۱)

۵. سخن مجبره مستلزم این است که حق تعالی را ظالم و جائر بدانند؛ زیرا ظلم و ستمی که بنده انجام می دهد، فعل باری تعالی است و ظالم و جائر، کسی است که ظلم و جور کند؛ پس خداوند متعال، ظالم و جائر است، و حال آن که چنین مطلبی خلاف اجماع مسلمانان است.^(۲) بنابراین، نظر شیخ طوسیله این است که با ادله عقلی و نقلی (آیات قرآن کریم) جبر باطل می شود.

نظر شیخ طوسی درباره کسب

پیش از آن که رویکرد شیخ را درباره «کسب» یاد آور شویم شایسته است پاره ای از تفسیرهایی را که برای «کسب» صورت گرفته است ذکر کنیم.

قدرت عبد اثری در فعل او ندارد بلکه قدرت و مقدور هر دو به قدرت خداوند ایجاد می شود. همین اقتران را کسب می گویند.

باقلائی در تفسیر سخن اشعری می گوید: معنای کسب این است که انسان کارهای صادر از خودش را می تواند با قصد خود رنگ آمیزی کند و مدار حسن و قبح کارها با همان قصد خوبی یا بدی است. حقیقت آن است که اشعری می خواهد با این مفهوم از دچار شدن به جبر محض تخلص یابد، ولی کسب در حقیقت همان جبر است؛ زیرا آنگونه که اشعری می پندارد که افعال انسانی همه معلول قدرت و اراده خداوند است، انسان فقط محل جریان قدرت و اراده الهی است و کارهای انسان در واقع جریاناتی است که خداوند در او ایجاد می کند.

ص: ۳۰۵

۱-۱. همان، ص ۱۴۰.

۲-۲. همان، ص ۱۴۱.

نظریه کسب با تفسیر باقلانی نیز دچار همین معضل است، زیرا قصد خود یکی از کارهای انسان است و از سوی دیگر به حکم اصل اشعری همه کارها با قدرت و اراده خداوند ایجاد می شود، پس قصد نیز به اراده حق تعالی ایجاد می شود، بنابراین انسان در ایجاد و تحقق افعالش هیچ نقشی ندارد. پس این تفسیر نیز سر از جبر محض درآورده و با این وجود معنای تکلیف انسان و پاداش و کیفر بر اعمال به کلی توجیه ناپذیر و غیرمعقول می گردد.

به هر روی درباره کسب اشعری تأویلات زیادی گفته شده است و چون به مفهوم صحیحی در این باره نتوانسته اند دست یابند، لذا معروف است که سه کلام محال از سه نفر معروف صادر شده است:

۱. حال (حقیقتی میان وجود و عدم)

۲. طفره نظام

۳. کسب اشعری

از آن جا که ایرادات زیادی بر جبریون وارد شده، برخی از آنان مانند اشعری و پیروانش برای فرار از تمامی آن محذورات، قائل به «کسب» شده اند، شیخ طوسی به این نظریه را نیز مردود شمرده است. ایشان در این باره می فرمایند: این که گفته می شود افعال ما از این جهت که «کسب» باشد، به ما وابسته است، گفته باطلی است؛ زیرا آنچه هنگام انگیزه و احوال ما پدید می آید، «حدوث» است، نه «کسب». «کسب یک امر غیر معقول است، پس حاجت، چگونه می تواند به آن تعلق گیرد؟ بر خلاف حدوث که امری معلوم و معقول است. بنابراین، معلوم نیست چرا اشاعره امر معلوم و معقولی را ترک و امر غیر معلوم و غیر معقولی را بیان می کنند. (۱)

علاوه بر این که نظر اشاعره درباره فعل متولد این است که در آنجا هیچ کسبی برای عبد نیست و همین طور در ظلم؛ زیرا ظلم از محل قدرت عبد گذشته و در مظلوم یافت می شود. بنابراین، چگونه می توانند آیه شریفه «من یظلم منکم نذقه عذابا کبیرا» (۲) ... و

ص: ۳۰۶

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۵۶.

۲- ۲. فرقان / ۱۹.

هر کس از شما شرک ورزد، عذابی سهمگین به او می چشانیم. را حمل بر آن کنند؟(۱)

وی در تمهید الأصول می گوید:

نخستین اشکالی که درباره تعلق داشتن فعل به انسان، از جهت «کسب» مطرح می شود، این است که آنچه بدان کسب می گویند، قابل تصور نیست و معقول نمی باشد، چه رسد به این که صحیح باشد؛ زیرا آنها کوشش می کنند به ما بفهمانند و ما هم تلاش می کنیم که معنای آن را بفهمیم، اما با همه اینها برای ما قابل فهم نیست، پس معلوم می شود که اصلاً قابل تصور نیست و معقول نمی باشد.

اما اگر بگویند: «چطور قابل تصور نیست و حال آن که خیلی روشن است که ما فرق می گذاریم بین حرکت شخص فلج و حرکتی که از اختیار انسان ناشی می شود، یا جنیدن رگها و حرکت کردن پیها که شخص به اختیار خودش حرکت دهد؛ علت این فرق، این است که یکی از دو حرکت، کسب است و دیگری کسب نیست)، جواب این است که این فرق، از جهت فاعل و شخص زنده است، نه از جهت فعل، و حال آن که بحث ما درباره صفتی است که زاید بر فعل و به ادعای آنها غیر از حدوث باشد؛ چون این صفت زاید بر فعل که حدوث است، مورد قبول ماست.(۲)

شیخ طوسی در تفسیر آیه شریفه: «فلم تقتلوهم و لکن الله قتلهم، و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی...»(۳)؛ و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت. و چون اریگ به سوی آنان افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند... نیز می گوید:

برخی گفته اند: فعل از جانب خداوند متعال، به ایجاد است و از جانب عبد، به اکتساب است؛ زیرا در این آیه شریفه، فعلی که پیامبر صلی الله علیه و آله انجام داده است، انجام آن را از آن حضرت نفی می کند و به خودش نسبت می دهد، پس این بهترین دلیل بر این است که فعل عبد، مخلوق حق تعالی است و بنده، فقط آن را کسب می کند. این استدلال، باطل است؛ به دلیل این که چنین برداشتی، خلاف آن چیزی است که از آیه شریفه فهمیده می شود و اگر کسب، صحیح بود، باید نفی رمی از پیامبر صلی الله علیه و آله مقید بود؛ کما این که باید درباره خداوند متعال نیز مفید باشد. بنابراین، نفی رمی از کسی که رمی به طور حقیقی، فعل اوست و نسبت دادن رمی به خودش در حالی که به طور حقیقی، فعل او نیست، به این جهت است که افعال خداوند متعال مانند سبب برای این فعل است و باعث این فعل می شود؛ زیرا حق تعالی به پیامبر صلی الله علیه و آله قدرت

ص: ۳۰۷

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۵۸.

۲-۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۳۴.

۳-۳. انفال / ۱۷.

آن را داده و به او کمک کرده است تا تیری پرتاب شود و به هدف اصابت کند. (۱)

نظر شیخ طوسی درباره تفویض

ایشان با بهره گیری از کلمات گهربار ائمه معصومین (علیهم السلام) همانگونه که جبر را مردود دانست، تفویض را نیز باطل می شمارد و در تفسیر آیات شریفه، هر جا مناسبتی پیش می آید، متذکر آن می شود که نمونه هایی از آنها را ذکر می کنیم:

۱. «... و لو شاء الله ما اقتتل الذین من بعدهم، من بعد ما جاءتهم البینات و لکن اختلفوا فمنهم من آمن و منهم من کفر، و لو شاء الله ما اقتتلوا و لکن الله یفعل ما یرید»؛ (۲) ... و اگر خدا می خواست، کسانی که پس از آنان بودند، بعد از آن همه دلایل روشن که برایشان آمد، به کشتار یکدیگر نمی پرداختند، ولی با هم اختلاف کردند، پس بعضی از آنان کسانی بودند که ایمان آوردند، و بعضی از آنان کسانی بودند که کفر ورزیدند؛ و اگر خدا می خواست با یکدیگر جنگ نمی کردند، ولی خداوند آنچه را می خواهد انجام می دهد.

این که فرموده است: «و لو شاء الله ما اقتتلوا» اخبار از جانب خداوند متعال است که او قدرت دارد انسانها را از جنگ منع کند و مانعی بین آنها و جنگ ایجاد کند و مانند همین آیه است آیات دیگر؛ مانند: «و لو شئنا لآتینا کل نفس هداها» یا «و لو شاء ربک لآمن من فی الأرض کلهم جمیعا». معلوم می شود که قدرت بندگان، مقهور قدرت لایزال الهی است و اگر باری تعالی اراده کند، آنگونه که بخواهد، آن را تغییر می دهد؛ پس تفویض، باطل است. (۳)

۲. «و لو شاء ربک لآمن من فی الأرض کلهم جمیعا أفأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین» (۴)؛ و اگر پروردگار تو می خواست، قطعاً هر که در زمین است همه آنها یکسر ایمان می آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر میکنی که بگردند؟

معنای آیه شریفه، اخبار از قدرت حق تعالی است و این که قدرت دارد تمام انسانها را وادار کند ایمان آورند. به همین جهت هم بعد از آن مطلب فرموده است: «أفأنت تکره

ص: ۳۰۸

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۹۳ و ۹۴.

۲-۲. بقره / ۲۵۳.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۰۴.

۴-۴. یونس / ۹۹.

الناس حتی یكونوا مؤمنین»؛ یعنی سزاوار نیست کسی را وادار کنی تا با اکراه، ایمان آورد؛ زیرا باری تعالی قادر بر آن هست، اما آن را اراده نمی فرماید؛ چرا که چنین امری با تکلیف منافات دارد.

پس معلوم می شود که بندگان دارای تمام قدرت نیستند، بلکه قدرت آنها در طول قدرت الهی است و اگر او بخواهد، می تواند در آن تصرف کند. بنابراین، تفویض باطل است. (۱)

۳. «... قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار»؛ (۲) ... بگو: خدا آفریننده هر چیزی است، و اوست یگانه قهار.

مرحوم شیخ طوسی در تفسیر این آیه شریفه، پس از این که استدلال مجبره را به این آیه رد می کند، می فرماید:

خداوند متعال نفی فرموده است که احدی همانند خلق کردن او، چیزی را خلق کند و ما هم قائل به این مطلب نیستیم؛ زیرا آفریدن باری تعالی با فعل بشر، چند فرق دارد:

الف) خلق خداوند متعال، اختراع مبتدع است، اما افعال غیر باری تعالی در محل قدرت او انجام می شود؛ چه به طور میاشری و چه به طور متولدی.

ب) آنچه ما انسانها انجام می دهیم، به سبب قدرتی است که خداوند متعال در ما به وجود آورده، ولی حق تعالی قادر لِنفسه است. (۳)

با توجه به این دو مطلب که در تفسیر آیه مذکور فرموده اند، به طور واضح و روشن، تفویض را باطل می دانند؛ زیرا کار بشر، مستند به قدرت اوست و قدرت او وابسته به قدرت باری تعالی می باشد؛ پس تفویض نیست.

مانند همین آیه است، آیه شریفه «إِن نَشَأْ نُنزِلْ عَلَیْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آیَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِیْنَ»؛ (۴) اگر بخواهیم، معجزه ای از آسمان بر آنان فرود می آوریم، تا در برابر آن، گردنهایشان خاضع گردد.

در این جا هم خداوند متعال از قدرت خودش خبر داده است و این که می تواند کافران را مجبور کند ایمان آورند، اما این مطلب، نقض غرض به تکلیف است؛ زیرا در صورت ایمان اجباری، مستحق ثواب نخواهند بود. (۵)

ص: ۳۰۹

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۴۳۵.

۲-۲. رعد/ ۱۶.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۲۳۷.

۴-۴. شعراء / ۴.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۵.

۱. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند:

آن کس که گمان کند خداوند متعال، امر به بدی و فحشا کرده، به حق تعالی دروغ نسبت داده، و آن کس که گمان برد خیر و شر به غیر مشیت و خواست الهی است و یا گناهان به غیر حول و قوه الهی است، او هم بر حق تعالی کذب روا داشته است. (۱)

۲. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

الله تبارک و تعالی کرمش بیشتر از آن است که بندگان را تکلیف مالایطاق فرماید، و نیز عزیزتر از آن است که در سلطنتش عملی انجام شود که او نمی خواهد. (۲)

۳. درباره جبر و تفویض، در حضور امام رضا صحبت شد. حضرت فرمودند: «آیا اصل و قاعده ای به شما بگویم که دیگر اختلافی در این باره نداشته باشید، و نیز با هر کسی که در این باره صحبت کردید، او را مغلوب کنید؟» همه گفتند: بله، آن حضرت فرمودند:

خداوند متعال با جبر و اکراه اطاعت نشده (پس تفویض باطل است و به بندگان در ملک خودش مهلت نداده، بلکه او مالک هر چیزی است که به انسان داده، و نیز به هر چیزی که به انسان قدرت داده، قادر است پس اگر آنان را به اطاعتش امر فرموده، مانعی بر سر راه انجام آن قرار نداده و بندگان که معصیتش میکنند، اگر بخواهد، می تواند بین انسان و بین آن فعل، مانع ایجاد کند و اگر مانعی ایجاد نفرمود و آنان مرتکب معصیت شدند، حق تعالی آنان را داخل در معصیت نکرده است. (۳)

امامیه در پرتو تعالیم آسمانی و معصومانه امامان معصوم رهیافت امر بین الامرین را برگزیدند و این نظریه، مقبول همه حکما و متکلمان شیعی قرار گرفت و امروزه محققان اهل سنت نیز از همین اصل تبعیت نموده اند، ولی مع الاسف توصیه نمی دهند که این اصل رهگشا و اثربخش را چه کسی ارائه داده و از کدام مکتب و فرقه اسلامی است.

در روایتی که شافعی و ابن عساکر و سیوطی از عبدالله بن جعفر از علی بن ابی طالب لا نقل کرده است که سائلی از «قدر» سؤال می کند، امام در پاسخ او می فرماید: راز خدایی است، خودت را به تکلف مینداز. و چون سائل زیاد اصرار می ورزد، امام در جواب می فرماید: (حال که می خواهی بدانی) «فإنه أمر بین الأمرین لا

ص: ۳۱۰

۱- ۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۵۰.

۲- ۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۶۰.

در توضیح اصل «امر بین الأمرین» میان حکما و متکلمان امایه و سایر فرقه های اسلامی اختلاف است، ولی مرحوم علامه جعفری می گوید:

بهترین سخنی که در این باره دیده شده است همان سخن مرحوم آیه الله خوئی است که در درسهای خود بیان کرده اند. حاصل آن این است که افعال صادر از انسان از خود آنها سر می زند و مستند به خود انسان است ولی نیرو و توانی که در انسان نهفته است از خداوند متعال می باشد، خداوند این نیرو و توان را در اختیار بشر قرار داده تا با اختیار و آزادی، از آن بهره ببرد، ولی نه به گونه ای که انسان در کارهای خود به کلی رها و مفوض باشد، بلکه اعطای این نیرو به انسان به گونه ای است که در هر لحظه که خداوند بخواهد می تواند جریان فیض را قطع نماید و می تواند به آن استمرار بخشد، بنابراین ما هنگامی که بهترین کارها را انجام می دهیم نیرو و توان از خداوند بوده و همچنین هنگامی که کارهای ناشایسته انجام می دهیم باز نیرو از آن خداوند است و تنها اختیار بهره برداری از ماست و چون ما در استفاده و به کار بردن این توان و نیرو مختاریم تکلیف، ثواب و عقاب کاملاً معقول و موجه می گردد و معنای «لا حول و لا قوه إلا بالله» همین است. (۲)

بطان نظریه تفویض

همانگونه که شیخ طوسی اله فرمودند، عقیده به تفویض، امری باطل است؛ زیرا استقلال در فعل، در صورتی تصور دارد که انسان در وجود نیز بعد از حدوث، مستقل و بی نیاز باشد. هرگاه فاعل در ادامه وجود، بی نیاز از خداوند متعال نباشد، نمی تواند در فعل، مستقل گردد؛ زیرا فعل، وابسته به فاعل و هستی فاعل، قائم به واجب است. علاوه بر این، نظریه تفویض، مستلزم تالی فاسد است، که هیچ کس قائل به آن نیست و آن تالی فاسد، این است که هرگاه انسان در ایجاد فعل، بی نیاز از واجب تصور شود، نتیجه اش این است که دو خالق مستقل در عرصه وجود، پدید آیند: یکی واجب الوجود که آفریننده جواهر و ذوات است و دیگری، انسان که آفریننده افعال خود می باشد. این مسئله با توحید در خالقیت، که معتزله خود را اهل توحید و عدل می دانند، سازگار نیست.

ص: ۳۱۱

۱- ۱. محمدتقی جعفری، جبر و اختیار، ص ۱۹۷.

۲- ۲. همان، ص ۱۹۸-۱۹۹.

فهرست اعلام

آخوند خراسانی، ۷۸، ۸۰، ۲۸۶

آدم علیه السلام، ۱۲۶، ۲۷۵

آکوناس، ۲۷۴، ۲۷۶

آگوستین، ۲۷۴

آل کاشف الغطاء، هادی، ۲۱

آلن کاردک، ۲۲۹

آلوسی، ۲۰۳

آملی، شمس الدین محمد بن محمود، ۲۳۱، ۲۸۹

ابراهیم، ۱۲۷

ابراهیم انیس، ۱۵۵

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۲۳۳، ۲۴۹

ابن ابی العوجاء، ۲۳۷

ابن اثیر جزری، ۱۸، ۲۶، ۱۹۹، ۲۰۰

ابن اخوه، ۷۰

ابن براج، ۲۰۱، ۲۱۳

ابن تیمیه، ۷۰، ۷۳

ابن جوزی بغدادی، ۱۸، ۲۳، ۲۴۱

ابن حجر عسقلانی، ۱۸

ابن حزم اندلسی، ۳۵

ابن خلدون، ۷۰

ابن داود حلی، ۱۸

ابن سعد، ۶۹

ابن سینا، ۶۷، ۱۴۵، ۲۳۷، ۲۹۰

ابن شهر آشوب، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳

ابن طیفور، ۷۰

ابن عباس، ۲۲۵

ابن عساکر، ۳۱۰

ابن فارس، ۲۶، ۲۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۷۲، ۲۳۰، ۲۵۲

ابن کثیر شامی، ۱۷، ۲۱۱

ابن منظور، ۲۶، ۲۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۵۵، ۱۷۲

۲۸۹، ۲۸۸، ۲۰۰

ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت، ۲۹، ۳۷

ابو البقاء ایوب بن موسی، ۲۳۱

ابو بصیر، ۲۱۲

ابو جعفر، محمد بن حسن بن علی طوسی به شیخ

طوسی

ابو حنیفه، ۲۸۱، ۲۸۲

ابو ذر، ۷۰

ص: ۳۱۳

ابوزهره، محمد، ۷۷، ۲۸۷

ابوعزبه، ۵۲

ابوعلى، ۳۳، ۱۵۶، ۲۶۵

ابولهب، ۲۷۳

ابوهاشم، ۳۳

ابى بن خلف، ۱۲۲

احمد بن ايوب، ۲۳۷

احمد بن حائظ، ۲۳۷، ۲۴۱

احمد بن حنبل، ۸۷، ۱۶۴، ۱۶۶

احمد بن عبدالرحمن الملقى، ۳۵

احمد بن يحيى بن مرتضى، ۱۷۹، ۱۸۰

احمد نگرى، عبدالنبي بن عبدالرسول، ۲۳۱، ۲۸۸

ارسطو، ۲۷۵، ۲۹۲

ارميا، ۲۱۰

ازهرى، ۱۵۵

اشعري، ابوالحسن، ۳۳، ۳۵، ۲۶، ۲۷، ۴۸، ۵۲

۸۷، ۸۹، ۱۱۳، ۱۷۹، ۲۳۷، ۲۶۴، ۲۸۹، ۲۹۳

اشعري، ابوموسى، ۳۲

اشعري قمى، سعد بن عبدالله، ۲۳۶

اصفهانى، افضل الدين تركه، ۲۹۳

افشار، حسن، ۲۳۵

افلاطون، ۲۳۶

الهی قمشه ای، ۶۷

امام باقر علیه السلام، ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۱۰۲، ۲۱۲، ۲۱۸،

امام حسن عسکری علیه السلام، ۲۱۸

امام حسن مجتبی علیه السلام، ۲۹۲

امام حسین علیه السلام، ۷۰، ۷۴، ۷۶، ۱۰۲، ۱۰۵، ۲۲۰،

۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۷۱

۱۰۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۸۸، ۲۳۷،

۲۳۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۵

امام خمینی، ۲۹۲

امام رضا علیه السلام، ۲۳۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۳۱۰

امام صادق علیه السلام، ۹۸، ۱۶۲، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۱۷،

۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۴، ۲۷۱،

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، ۲۷، ۳۲، ۷۰، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۰۴، ۱۰۳، ۷۷، ۷۴، ۷۱،

۱۶۷، ۱۷۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۵۸، ۲۵۹،

۲۷۱، ۲۸۲، ۲۹۲، ۳۱۰

امیل بریه، ۲۳۵

امین، سید محسن، ۲۱

امینی نجفی، ۲۶۱

أمیه بن خلف، ۱۲۲

انس بن مالک، ۱۹۲

انصاری، ابودجانہ، ۲۲۱

ایجی، عبدالرحمن، ۳۷، ۴۷، ۵۳، ۶۰، ۶۲، ۸۷

۹۴، ۱۱۰، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۸۸، ۱۸۹

۳۰۵، ۳۰۶

ایجی، علی اکبر، ۲۵۷.

ایوب، ۲۱۰

باقلانی، ۸۷، ۲۹۳، ۳۰۵، ۳۰۶

بحرانی، این میثم، ۳۹، ۱۳۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۶

بحرانی، سیدهاشم، ۲۱۳

بزرگمهر گل بیدی، ۲۲۹

بشر بن معتمر، ۲۶۵

بصری، حسن، ۵۳، ۵۸، ۲۶۵، ۲۹۲

بغدادی، ابو منصور، ۲۹۰

بلخی، ابوالقاسم، ۱۸۱، ۲۴۱

بلیع، عبدالحکیم، ۱۷۷، ۱۹۲

پورسینا، زهرا، ۲۸، ۴۸

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم)

محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم)

تئودور گمپرتس، ۲۳۵

تبریزی، میرزا جواد، ۲۰۴

تفتازانی، سعدالدین، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۴۷،

۵۳، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۹

۲۲۰، ۲۸۳

توشی هیکو ایزوتسو، ۲۸، ۴۸

تهانوی، ۲۳۱

تهرانی، شیخ آغا بزرگ، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۷۹

جان بی ناس، ۲۳۵

جان ویدی، ۲۷۵

ص: ۳۱۴

جباثی، ابوعلی، ۸۷، ۱۸۱

جباثی، ابوہاشم، ۲۶۵

جرجانی، علی بن محمد، ۲۳۱

جصاص، ۱۱۷

جعفر بن حرب، ۱۸۰، ۲۶۵

جعفری، محمدتقی، ۳۱۱

جلالی نائینی، سید محمدرضا، ۲۲۹

جمیل صلیبا، ۲۳۰، ۲۸۹

جوهری، ۱۷۲، ۲۰۰

جہم بن صفوان، ۳۵

جہنی، معبد، ۲۹۳

حدثی، فضل، ۲۴۱

حرائی، ۷۴، ۱۰۲، ۲۹۲

حر عاملی، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۷، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸

۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۳۴

حسن زاده آملی، حسن، ۳۹، ۲۳۶، ۲۴۰ ::

حسینی رازی، سید مرتضی بن داعی، ۲۳۳، ۲۴۱

حسینی، سید بن طاووس، ۲۱۱

حسین بن روح، ۲۱۷

حسینی دشتی، سید مصطفی، ۲۸۵

حسینی، سیداحمد، ۲۲

حضرت مهدی (عج)، ۲۰، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۶،

۲۰۷، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴،

۲۲۷، ۲۲۸، ۲۵۰

حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۲۴

حکمت، علی اصغر، ۲۳۵

حلبی، ابوصلاح، ۲۸۵

حلی، حسن بن سلیمان، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۱

حمصی رازی، ۸۳، ۸۶، ۸۸

حوا، ۲۷۵

خرمشاهی، بهاء الدین، ۲۵۳

خلاء، ابوعلی، ۱۸۰

خواجگی شیرازی، احمد بن محمد، ۱۳۷، ۱۴۶

خوانساری، سیدمحمدباقر، ۲۱

خویی، ابوالقاسم، ۳۱۱

خیاط، ابوالحسین، ۵۷، ۱۸۰

داوری، علی مراد، ۲۳۵

دشتی، محمد، ۲۵۸

دمشقی، غیلان، ۱۷۹، ۲۹۳

ذوالقرنین، ۲۱۰

راغب اصفهانی، ۲۶، ۲۷، ۸۳، ۱۵۶، ۱۷۲، ۲۰۰،

۲۵۲

راوندی، عبدالله، ۲۳۷

ربانی گلپایگانی، ۲۶۸

رحیم پور، فروغ السادات، ۲۴۷، ۲۴۸

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم)

محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم)

رشید رضا، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷

رفاعه بن موسی، ۲۲۱

رفیق العجم، ۲۳۱

رمانی، علی بن عیسی، ۲۹۳

روحانی، محمود، ۲۵

روضاتی، سید محمدعلی، ۱۹

ری شهری، محمد، ۱۶۶

زاهدی، جعفر، ۱۳۸

زبیدی، ۱۵۴، ۱۵۵

زبیری، ابو عمرو، ۹۸

زجاج، ۲۶

زریاب، عباس، ۲۲۹

زمخشری، ۸۸، ۹۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۴،

۱۳۴، ۱۵۴، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۲۵، ۲۲۶

زهرا سلام الله عليها ، ۲۷۱

زیدان، جرجی، ۷۰

زید بن علی، ۷۰

سبحانی، جعفر، ۴۷، ۱۵۹، ۱۶۵، ۲۰۳، ۲۰۴،

۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۹۳

سبزواری، حاج ملاهادی، ۳۹، ۱۴۳، ۲۳۱، ۲۳۹،

۲۴۰، ۲۵۶، ۲۵۷

سعدی، ۹۹، ۱۰۵

سقراط، ۲۳۶

سلمان، ۲۲۱

سنگلجی، شریعت، ۲۲۶

سیاح احمد، ۱۵۵

ص: ۳۱۵

سیاسی، علی اکبر، ۲۹۲

سیاهپوش، فرهاد، ۲۲۹

سی بل شاتوک، ۲۳۵

سید مرتضی علم الهدی (علی بن حسین موسوی)،

۱۸، ۱۹، ۲۲، ۳۸، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۸۶، ۸۸، ۸۹

۹۰، ۹۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۲۳، ۱۸۱،

۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۹، ۲۲۴،

۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۸،

سیوری حلی، عبدالله، ۳۹، ۶۲، ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۸۸

۱۶۴، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۲،

۲۶۶، ۲۶۱، ۲۶۰، ۱۹۴، ۱۴۵، ۱۴۰،

سیوطی، ۶۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۲۱۰، ۳۱۰

شافعی، ۳۱۰

شیر، سیدعبدالله، ۲۰۴، ۲۰۸

شعرانی، ۲۶۰، ۲۷۱

شکوه، دارا، ۲۲۹، ۲۳۶

شوشتری، قاضی نورالله، ۱۸، ۲۱

شهرزوری، شمس الدین محمد، ۲۳۱، ۲۳۹

شهرستانی، عبدالکریم، ۲۸، ۳۷، ۴۷، ۷۶، ۸۷

شهید ثانی، ۳۹، ۶۲، ۸۸

شهیدی، ۷۳

شیخ الرئيس ابن سینا

شیخ الطایفه به شیخ طوسی

شیخ صدوق، ۳۸، ۵۹، ۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۸۱،

۲۰۷، ۲۱۰، ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۹۱، ۲۹۲،

شیخ طوسی، اکثر صفحات کتاب

شیخ مفید، ۱۸، ۳۸، ۵۲، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۸۹، ۱۱۳،

۱۵۳، ۱۶۹، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۳،

۲۱۹، ۲۲۴، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴،

شیرازی، جمال الدین، ۱۲۲

شیرازی، صدرالدین (صدرالمتألهین)، ۳۹، ۱۴۰،

۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۱، ۲۲۶، ۲۲۵، ۱۴۵،

۲۹۱، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۰، ۲۳۹،

شیرازی، عبدالرحمن، ۷۰

شیرازی، قطب الدین، ۲۳۱، ۲۳۹،

صاحب الامر، حضرت مهدی (عج)

صالح قبه، ۴۸

صدر حاج سیدجوادی، احمد، ۲۳۵

ضیاء الدین علی عراقی، ۷۸، ۸۱

طالقانی، ملا نظر علی، ۲۵۵

طباطبایي، سيد محمد حسين، ۳۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳،

۲۸۵، ۲۹۴، ۲۹۵

۶۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲،

۲۵۰، ۲۵۸

طبرانی، سليمان بن احمد، ۲۱۱

طبرسي، احمد بن علي، ۲۷۱

طبرسي، فضل بن حسن، ۲۱۳، ۵۳، ۸۳، ۸۴

۱۲۴، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۵۳

طبسي، محمدرضا، ۲۰۳، ۲۰۸

طريحي، فخرالدين، ۲۶، ۱۵۵، ۲۰۰

طوسي، خواجه نصيرالدين، ۳۹، ۸۷، ۱۳۸، ۱۳۹،

۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۶۹، ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۶۰،

۱۷۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۳۶، ۲۸۷، ۲۹۳

۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۵،

۲۹۰

طيب، سيد عبدالحسين، ۲۰۴

عاص بن وائل، ۱۲۲

بغدادی، عبدالقاهر، ۲۸، ۳۲، ۳۷، ۴۷، ۲۳۶، ۲۳۷، .

۲۹۳

عبدالکریم عثمان، ۱۸۰

عبدالله بن جعفر، ٣١٠

عثمان، ٣٢، ٣٣

عدنان درویش، ٢٣١

ثقفی، عروه بن مسعود، ٢٦٩

عزیر علی، ١٢٧، ٢١٠

عسکری، ابوہلال، ٢٣٠

علاف، ابوالہذیل، ٣٣، ١٧٠، ١٨٠، ٢٦٤

علامہ حلّی (حسن بن یوسف بن مطہر)، ١٧، ١٩،

٢٩٣، ٢٧٩، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٦٨، ٢٦٧

٢٩، ٣٨، ٣٩، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٩٣، ١٣٥،

١٣٨، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٣، ١٨١، ١٩٤،

ص: ٣١٦

٢٣٧، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٢،

٢٨٥، ٢٨٠، ٢٧٣،

علاء الدين متقى هندی، ٦٩، ٢١١

قمی، علی بن ابراهیم، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢١

علی بن الحسین علیه السلام، ٢٢١

علی بن محمد، ١٨

عمرو بن العلاء، ١٧٩

عمرو بن عبید، ١٧٩، ١٨٠، ٢٦٦

عمرو عاص، ٢٧، ٣٢

عیسی، ٢١٠

غزالی، ٥٩، ٦٣، ٧٢، ٧٧، ٨٩، ٩٤، ١٠٥، ١٠٦،

١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٥، ١٣٧، ١٤٤، ١٤٥

فاضل مقداد، سیوری حلّی، عبدالله

فاضلی، محمد عبدالقادر، ٢٨

فخر رازی، ٦٢، ٧٢، ٧٥، ١٠٩، ١١٥، ١٢٤، ١٣٤،

فراهیدی، ٢٠٠، ٢٣٠

فرشاد، محسن، ٢٢٩

فرعون، ٣١

فرمانی، الهه، ٢٢٩

فضل بن شاذان، ٢٦٥، ٢٨٩

فلسفی، ۱۵۹

فہری، احمد، ۲۹۲

فیثاغورس، ۲۳۵، ۲۳۶

فیروز آبادی، ۱۵۵، ۲۰۰، ۲۳۰

فیض الاسلام، ۱۷۷

فیض کاشانی، ملامحسن، ۷۶، ۷۷، ۲۱۳

قائم علی حضرت مہدی (عج)

قاسم بن علاء، ۲۱۸

قحطی، محمد بن احمد، ۲۳۷

قرشی، سید علی اکبر، ۲۸۹

قرطبی، ۱۲۴، ۲۱۱

قمی، محدث، ۱۷

قوشجی، ملاعلی، ۲۶۳، ۲۶۴

قیومی، جواد، ۲۳۴

کابلی، ابو خالد، ۲۲۱

کاپلستون، فردریک، ۲۳۵

کاشف الغطاء، محمد حسین، ۷۲

کاظمی، جواد، ۹۶

کتانی، عبدالحی، ۶۹

کلینی، ۲۹، ۳۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۶۴، ۲۵۶، ۲۹۲

گواهی، عبدالرحیم، ۲۷۵، ۲۷۶

لاهیجی، عبدالرزاق، ۳۹، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۷،

۲۶۴، ۲۶۱، ۲۳۷، ۱۴۴، ۱۴۰، ۱۳۸،

لطفی، محمدحسن، ۲۳۵

ماتریدی، محمد، ۴۷، ۴۸

مازندرانی، محمد بن اسماعیل، ۱۷

مالک اشتر، ۲۲۱

ماوردی، ۹۰

مأمون، ۲۳۴، ۲۶۵

متوکل، ۲۹۳

مجلسی، محمدباقر، ۱۸، ۷۷، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۵،

۲۷۴، ۲۵۳، ۱۸۸، ۱۶۹، ۱۴۵، ۱۳۹،

۲۱۲، ۲۰۸، ۲۰۴، ۱۹۹، ۱۹۲، ۱۶۷، ۱۳۷،

۲۴۹، ۲۳۴، ۲۲۳، ۲۲۱، ۲۱۹، ۲۱۶، ۲۱۳،

۲۸۲، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۵۰،

محقق طوسی و طوسی، خواجه نصیرالدین

محمد المصری، ۲۳۱

محمد بن بابویه به شیخ صدوق

محمد بن خلف الوکیع، ۷۰

محمد بن عبدالله اله، ۲۶، ۳۲، ۴۱، ۴۲، ۴۶،

٥٠، ٥٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٨٣،

٩٢، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤،

١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢،

١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٦، ١٨٠،

١٨٨، ١٩٢، ١٩٤، ٢١١، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٠،

٢٢١، ٢٢٨، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣،

٢٨٤، ٢٩٢، ٣٠٧، ٣١٠

محمد بن مسعود العياش، ٩٨، ٢١٠، ٢٢٢،

مخزومي، وليد بن مغيره، ٢٦٩

مدرس، ميرزا محمد علي، ٢١

مرعشي، ٢٢

ص: ٣١٧

مشار، خانبابا، ۲۰

مشکور، محمدجواد، ۲۹۳

مشکوه، ۲۰

مشکوه الدینی، عبدالمحسن، ۲۹۵

مطهری، ۱۳۴

مظفر، محمدرضا، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۸

معاویہ بن ابی سفیان، ۲۷، ۲۸

معتزلی، ابوعلی، ۹۱

معتزلی، ابوہاشم، ۹۰

معتزلی، عبدالجبار، ۱۹، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۵۳، ۵۷،

۶۰، ۶۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷

۸۸، ۸۹، ۱۹۰

۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۱۲، ۱۵۳،

معلوف، لويس، ۲۶، ۷۸

مفضل بن عمر، ۲۲۱، ۲۹۱

مفید، محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید

مقداد، ۲۲۱

مقری فیومی، ۱۵۴

مکارم شیرازی، ۷۸، ۸۱، ۱۳۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۲۳۳

مکدرموت، ۲۶۴

ملاصدرا شیرازی، صدرالدین

موسوی، میر سید ابوالقاسم، ۲۲۶

موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ۱۵۸، ۱۶۱،

موسی علیه السلام، ۳۱، ۲۱۰، ۲۲۱، ۲۹۸، ۲۹۹

مولوی، ۲۹۲

میانجی، سیدابراهیم، ۲۳۱

میلائی، محمدحسین، ۲۰۸

مینوی، سید جلال الدین، ۲۳۵

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم)، محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم)

نجاشی، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۶۵

نجفی، محمدحسن، ۸۸

نراقی، ملامهدی، ۷۷، ۱۰۴، ۱۱۵

نظام، ۳۳

نوبختی، اسماعیل بن اسحاق، ۱۸۱، ۲۶۶، ۲۶۷

نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی، ۱۸۱

نوح، ۲۹۸

نوری طبرسی، سید اسماعیل، ۲۷۲

نوری طبرسی، میرزا حسین، ۱۹، ۶۸، ۷۲، ۷۳،

۷۵، ۷۷، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴

۱۷۰، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۹، ۲۵۴، ۲۵۵،

٢٦٥، ٢٦٦، ٢٨٣، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤

نیشابوری، نظام الدین حسن، ١٠٧، ١٧٩

واسطی، اسلم بن سهل، ٧٠

واصل بن عطا، ١٨٠، ٢٦٥

واعظ زاده خراسانی، محمد، ١٠٠

وجدی، محمدفرید، ٢٨٩

وهبه الزحیلی، ٦٩

ویل دورانت، ٢٢٩

هشام القوطی، ٣٣

هشام بن حکم، ٢٣٤، ٢٦٥

یحیی، ٧٠

یزدی مطلق (فاضل)، محمود، ١٩، ٢٤، ٢٩٣

یزید بن معاویه، ٢٢٢

یعقوب علیه السلام، ٤٤

یوسف علیه السلام، ٤٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٧٨

یوشع بن نون، ٢٢١

ص: ٣١٨

۱. آلن کاردک: کتاب ارواح، ترجمه محسن فرشاد، چاپ اول، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۷۶.
۲. آلوسی بغدادی، سید محمود: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۳۰ جلد، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
۳. آملی، شمس الدین محمد بن محمود: نفائس الفنون فی عرائس العیون، تصحیح سیدابراهیم میانجی، ۳ جلد، انتشارات اسلامیة، تهران، ۱۳۷۹.
۴. ابراهیم انیس و دیگران: المعجم الوسیط، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۹۲ ه.ق.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴.
۶. ابن اثیر، مبارک بن محمد: النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق طاهر احمد الزواری و محمود محمد الطناحی، ۵ جلد، چاپ چهارم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴ ه.ش.
۷. ابن اخوه، محمد بن محمد بن احمد القرشی: معالم القربه فی أحكام الحسبه، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۸ ه.ق.
۸. ابن براج، عبدالعزیز بن عزیز: جواهر الفقه، تحقیق ابراهیم بهادری، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.
۹. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم: السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه، دارالکتاب العربی، مصر، ۱۹۶۹ م.
۱۰. ابن جوزی، ابو الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد: تلییس ابلیس، تصحیح اداره الطباعه المنیریة، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۶۸ ه.ق.
۱۱. -: المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ ه.ق.

١٢. ابن حزم اندلسى، على بن احمد: الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، ٦ جلد، چاپ دوم، دارالمعرفه، بيروت، ١٩٧٥ م.
١٣. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: مقدمه ابن خلدون، ٨ جلد، چاپ اول، انتشارات استقلال، ١٤١٠ ه. ق.
١٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ جلد، دار بيروت للطباعه، ١٤٠٥ ه. ق.
١٥. ابن سينا، حسين بن عبدالله: الاشارات و التنبهات، با شرح خواجه نصيرالدين طوسى و تعليق قطب الدين رازى، چاپ دوم، دفتر نشر كتاب، تهران، ١٤٠٣ ه. ق.
١٦. -: المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانى، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل، شعبه تهران با همكارى دانشگاه تهران، ١٣٦٣.
١٧. -: النجاه من الغرق فى بحر الضلالات، تصحيح عبدالرحمن عميره، ٢ جلد، چاپ اول، دارالجيل، بيروت، ١٤١٢ ه. ق. و چاپ دوم، مرتضوى، تهران، ١٣٦٤
١٨. ابن شهر آشوب، حافظ بن محمد بن على: معالم العلماء، مطبعه حيدريره، نجف، ١٣٨٠ ه. ق.
١٩. ابن طاووس، على بن موسى: اليقين فى امره اميرالمؤمنين على بن ابى طالب، تحقيق انصارى، چاپ اول، دارالكتب، قم، ١٤١٣ ه. ق.
٢٠. ابن عذبه، حسن عبدالحسين: الروضه البهيه فيما بين الأشاعره و الماتريديه، تحقيق و تعليق دكتور عبدالرحمن عميره، چاپ اول، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩ ه. ق.
٢١. ابن فارس، احمد: مجمل اللغه، شيخ شهاب الدين ابوعمرو، دارالفكر، بيروت، ١٤١٤ ه. ق.
٢٢. -: مقاييس اللغه، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ٦ جلد، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ١٤٠٤ ه. ق.
٢٣. ابن منظور، لسان العرب، ١٥ جلد، دارصادر، بيروت، ١٣٨٨ ه. ق. و چاپ سوم، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ ه. ق.
٢٤. أبوزهره، محمد: تاريخ المذاهب الإسلاميه، ٢ جلد، دار الفكر العربى
٢٥. احمد بن يحيى بن مرتضى: طبقات المعتزله، تصحيح سوسنه و يقشله، چاپ دوم، دارالمنتظر، بيروت، ١٤٠٩ ه. ق.
٢٦. : المنيه و الأمل، بيروت، ١٤٠٩ ه. ق.
٢٧. ازهرى، محمد بن احمد: تهذيب اللغه، الدار المصريه، قاهره، ١٣٨٧ ه. ق.
٢٨. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل: الإبانة عن اصول الديانه، دايره المعارف نظاميه، حيدرآباد دكن، ١٣٢١ ه. ق.

۲۹. : اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، با ویرایش ریچارد مکارتی، مطبعه الکاتولیه، بیروت، ۱۹۵۲م.

۳۰.-: مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، چاپ سوم، دارالنشر، فرانز شتایر، ۱۴۰۰ ه.ق. و تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، ۲ جلد، چاپ اول، دارالسرور، بیروت، ۱۳۶۸ ه.ق. و چاپ اول، مکتبه النهضه، مصر، ۱۳۶۹ ه.ق.

۳۱. اشعری قمی، سعد بن عبدالله: المقالات و الفرق، تصحیح محمدجواد مشکور، چاپ دوم، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۰ ه.ش.

۳۲. امیل بریه: تاریخ فلسفه (دوره یونانی)، ترجمه علی مراد داودی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴.

۳۳. اوپانیشاد، سر اکبر، ترجمه محمد داراشکوه از متن سانسکریت، با مقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر

ص: ۳۲۰

تاراچند، سید محمد رضا جلالی نائینی، ۲ جلد، چاپ سوم، انتشارات محمدعلی علمی، ۱۳۶۸.

۳۴. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب: تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، تصحیح عمادالدین احمد، چاپ سوم، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۱۴ ه.ق.

۳۵. بحرانی، ابن میثم: قواعد المرام فی علم الکلام، چاپخانه مهر، قم، ۱۳۹۸ ه.ق.

۳۶. بحرانی، سیدهاشم: مدینه المعجز فی دلائل الائمه الاطهار و معجزهم، عزه الله مولائی همدانی، ۸ جلد، چاپ اول، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ ه.ق.

۳۷. بغدادی، عبدالقاهر: اصول الدین، مطبعه الدوله، استانبول، ۱۳۴۶ ه.ق.

۳۸. -: الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه، چاپ دوم، دارالافاق الجدیده، بیروت، ۱۹۷۷ م. و ترجمه محمدجواد مشکور، چاپ اول، تبریز، ۱۳۳۳ ه.ش.

۳۹. بلخی رومی، جلال الدین محمد (مولوی): مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، مؤسسه اعلمی.

۴۰. بها کتی و دانتاسوامی پرابهوپادا آ.چ.: بهاگاواد گیتا «همانگونه که هست»، مترجمان: فرهاد سیاهپوش، بزرگمهر گل بیدی، الهه فرمانی، چاپ اول، دری، تهران، ۱۳۷۷.

۴۱. تئودور گمپرتس: متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ۳ جلد، چاپ اول، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.

۴۲. تبریزی، میرزا جواد: صراط النجاه، چاپ اول، دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ه.ق.

۴۳. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر: شرح المقاصد، ۵ جلد، چاپ اول، منشورات شریف رضی، قم، ۱۴۰۹. و تصحیح عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، انتشارات الشریف الرضی، ایران، ۱۴۱۲ ه.ق.

۴۴. شرح عقائد النسفی فی اصول الدین و علم الکلام، با ویرایش کلورسلامیه، وزاره الثقافه و الارشاد القومی، دمشق، ۱۹۷۴ م.

۴۵. توشی هیکو ایزوتسو: مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، چاپ اول، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.

۴۶. تهانوی، محمدعلی: موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقدیم و اشراف و مراجعه رفیق العجم، چاپ اول، ۲ جلد، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶ م.

۴۷. تهرانی، شیخ آغا بزرگک: الذریعه إلى تصانیف الشیعه، طهوری، تهران، ۱۳۹۱ ه.ق.

۴۸. ثروتیان، بهروز: فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نفائس الفنون، انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، تبریز، ۱۳۵۲.
۴۹. جبعی عاملی، زین الدین (شهید ثانی): حقائق الایمان، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۹ ه. ق.
۵۰. : الروضه البهیه فی شرح اللمعه دمشقیه، ۲ جلد، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۵ ه. ش.
۵۱. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد: شرح المواقف، ۸ جلد، تصحیح سید محمد بدرالدین نعمانی حلبی با حاشیه سیالکوتی و چلبی، منشورات شریف رضی، قم، ۱۳۷۰ ه. ش.
۵۲. -: کتاب التعریفات، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ ه. ق. / ۱۹۹۷ م.
۵۳. جرجی زیدان: تاریخ تمدن اسلام، ۲ جلد، دار مکتبه الحیات، بیروت.
۵۴. جصاص، احمد بن علی: احکام القرآن، ۵ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ ه. ق.
۵۵. جمعی از پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی زیر نظر دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل): اندیشه های کلامی شیخ طوسی، ۳ جلد، چاپ اول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد،

۵۶. جوهری، اسماعیل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيه، تحقيق احمد بن عبدالغفور عطار، ۶ جلد، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ه.ق.
۵۷. حرانی، ابو محمد حسن بن علی: تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه کمره ای، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، انتشارات کتابچی، ایران، ۱۳۷۳ ه.ش.
۵۸. حر عاملی، محمد بن حسن: الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، ترجمه احمد جنتی، چاپخانه علمیه قم.
۵۹. -: الفصول المهمه فی اصول الائمه، تحقیق محمد بن محمد حسین قائینی، ۳ جلد، چاپ اول، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.
۶۰. -: وسائل الشیعه، تصحیح ربانی شیرازی، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق.
۶۱. حسن زاده آملی، حسن: شرح العیون فی شرح العیون، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۲۱ ق، ۱۳۷۹ ش.
۶۲. -: عیون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه ابراهیم احمدیان، مصطفی بابایی، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه انتشارات قیام، قم، ۱۳۸۰.
۶۳. حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی: تبصره العوام فی معرفه مقالات الأنام، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، شرکت انتشارات اساطیر، ۱۳۶۴ ه.ش.
۶۴. حسینی، سید احمد: فهرست نسخه های خطی، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۳۶۷ ه.ش.
۶۵. حسینی کفوی، ابوالبقاء ایوب بن موسی الکلیات (معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویه)، مقابله و اعداد: عدنان درویش و محمد المصری، چاپ دوم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۳/۱۹۹۳.
۶۶. حسینی میلانی، سید محمد حسین: معجم الکلام، انتشارات تابان، ۱۴۱۷ ه.ق.
۶۷. حنفی، عبدالمنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفه، چاپ سوم، مکتبه مدبولی، القاہره، ۲۰۰۰ م.
۶۸. حقی، اسماعیل بن مصطفی: روح البیان، چاپ هفتم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
۶۹. حلی، حسن بن سلیمان: مختصر بصائر الدرجات، المطبعه الحیدریه، نجف، ۱۳۷۰ ه.ق.

۷۰. حلی، تقی الدین حسن بن علی بن داود: رجال ابن داود، تهران، ۱۳۸۳ ه. ق.

۷۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی): انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تصحیح محمد نجمی زنجانی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ه. ش.

۷۲. -: خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، مطبعه حیدریه، نجف، ۱۳۸۱ ه. ق.

۷۳. -: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی،

قم، ۱۴۰۷ ه. ق. و ترجمه و شرح فارسی، ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامی، تهران.

۷۴. -: مناهج الیقین فی اصول الدین، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ و تصحیح یعقوب جعفری مراغی، انتشارات اسوه، ۱۴۱۵ ه. ق.

۷۵. حمصی رازی، سدید الدین محمود بن علی: المنقذ من التقليد، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ه. ق.

۷۶. خاتمی، احمد: فرهنگ علم کلام، چاپ اول، انتشارات صبا، تهران، ۱۳۷۰ ه. ش.

۷۷. خمینی، روح الله: رساله طلب و اراده، ترجمه سیداحمد فهری، چاپ اول، انتشارات علمی فرهنگی

ص: ۳۲۲

وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۳ ه.ش.

۷۸. خواجهکی شیرازی، احمد: النظامیه فی مکتب الامامیه، تصحیح و تعليق علی اوجبی، چاپ اول، دفتر نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.

۷۹. دورانت، ویل: لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ ششم، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.

۸۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر: الأربعین فی اصول الدین، دائره المعارف العثمانیه، حیدرآباد الدکن، ۱۳۵۳ ه.ق.

۸۱. -: التفسیر الکبیر، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ه.ق.

۸۲. : محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین، چاپ اول، مکتبه کلیات الأزهریه، مصر.

۸۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید گیلانی، دارالمعرفه، بیروت و چاپ دوم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۴ ه.ق.

۸۴. رحیم پور، فروغ السادات: معاد از دیدگاه امام خمینی، تهیه و تنظیم معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۸.

۸۵. رشید رضا، محمد: تفسیر المنار، ۱۲ جلد، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق.

۸۶. روحانی، محمود: فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم، چاپ اول، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ه.ش.

۸۷. زبیدی، سیدمحمد مرتضی: تاج العروس، دارالهدایه، بیروت، ۱۳۸۵ ه.ق.

۸۸. زحیلی، وهبه: الفقه الاسلامی فی اسلوب جدید، چاپ سوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۹ ه.ق.

۸۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر: اساس البلاغه، دار بیروت، ۱۴۱۲ ه.ق.

۹۰. -: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، تصحیح مصطفی حسین احمد، نشر البلاغه، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.

۹۱. الزین، محمد خلیل: تاریخ الفرق الإسلامیه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.

۹۲. سبحانی، جعفر: الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، ۲ جلد، چاپ دوم، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.

۹۳. : بحوث فی الملل و النحل، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.

۹۴. :- محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چاپ هفتم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ ه.ق.

۹۵. : منشور جاوید، کتابخانه امیرالمؤمنین، اصفهان، ۱۳۶۰ ه.ش.

۹۶. سیزواری، حاج ملاهادی: اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۹۷. :- شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ۵ جلد، چاپ اول، نشر ناب، قم،

۹۸. سعدی شیرازی: کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ هشتم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹ ه.ش.

۹۹. سید رضی، محمد بن حسین: نهج البلاغه، فیض الاسلام، تهران، ۱۳۶۶ و ترجمه علی اصغر فقیهی، انتشارات صبا، ایران، ۱۳۷۴ ه.ش.

۱۰۰. سیوری حلی، جمال الدین مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد): ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، مکتبه ۱۳۷۹ ه.ش.

ص: ۳۲۳

آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.

۱۰۱. -: اللوامع الالهيه فى المباحث الكلاميه، تصحيح سيد محمد على قاضى طباطبايى، چاپ اول، انتشارات شفق، تبريز، ۱۳۹۷ ه.ق.

۱۰۲. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن: الجامع الصغير، دارالكتب العلميه، بيروت.

۱۰۳. : الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، چاپ اول، دارالمعرفه، ۱۳۶۵ ه.ق.

۱۰۴. شاتوك سيبيل: دين هندو، ترجمه حسن افشار، چاپ اول، نشر مركز، تهران، ۱۳۸۱.

۱۰۵. شير، سيدعبدالله: حق اليقين فى معرفه أصول الدين، منشورات الاعلمى، ۱۳۵۲ ه.ق.

۱۰۶. شريف يحيى الأمين: معجم الفرق الإسلاميه، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۶ ه.ق.

۱۰۷. شوشترى، قاضى نورالله: مجالس المؤمنين، چاپ سنگى، ۱۲۹۹ ه.ق.

۱۰۸. شهرستانى، محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، تصحيح شيخ احمد فهمى محمد، ۳ جلد، چاپ اول، دارالسرور، بيروت، ۱۳۶۸. و تحقيق محمد عبدالقادر الفاضل، چاپ دوم، المكتبه المصريه للطباعه و النشر، بيروت، ۲۰۰۱ م.

۱۰۹. -: نهايه الأقدام فى علم الكلام، تصحيح ألفرد جيوم، مكتبه الثقافيه الدينيه.

۱۱۰. شيرازى، صدرالدين محمد بن ابراهيم (صدرالمتألهين): تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، قم، ۱۳۶۱ ه.ش.

۱۱۱. -: الحكمه المتعاليه فى المسائل الربويه المسمى بالأسفار الأربعة، وزارت ارشاد اسلامى، تهران، ۱۴۱۴ ه.ق. و ۹ جلدى، چاپ سوم، دار احياء التراث العربى، بيروت. و چاپ اول، مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانيه ببلده حيدرآباد الدكن، ۱۳۵۳ ه.ق.

۱۱۲. -: الشواهد الربويه فى المناهج السلوكيه، حواشى ملاهادى سبزوارى، تعليق و تصحيح و تقديم سيد جلال الدين آشتيانى، چاپ دوم، المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.

۱۱۳. -: المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتيانى، انتشارات انجمن شاهنشانى فلسفه ايران، ۱۳۵۴.

۱۱۴. شيرازى، عبدالرحمن: نهايه الرتبه فى طلب الحسبه، لجنه التأليف و الترجمه، قاهره، ۱۳۶۵ ه.ق.

۱۱۵. شيرازى، قطب الدين: شرح حكمه الاشراق، چاپ سنگى.

۱۱۶. صادقى، مجيد: نفس و تناسخ، مشكوه، شماره ۵۸ - ۵۹، بهار و تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۵۷.

۱۱۷. صدوق، محمد بن بابويه (شيخ صدوق): اعتقادات صدوق، ترجمه محمدعلی قلعه كهنه ای، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۱۸.-: امالی، ترجمه آیه الله كمره ای، انتشارات كتابخانه اسلامیه، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۱۹. : ثواب الاعمال، انتشارات دارالمرتضى، بیروت.

۱۲۰.-: عیون اخبار الرضا ع، چاپ اول، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اكبر غفاری، نشر صدوق، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۲۱. صلیبیا، جمیل: المعجم الفلسفی، الشركه العالمیه للكتاب ش.م.ل، بیروت - لبنان، ۱۴۱۴/۱۹۹۴.

۱۲۲. ضمیری، محمدرضا: رجعت یا بازگشت به جهان، چاپ اول، نشر موعود، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.

۱۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین: المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ اول، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۷ ه.ق. و چاپ جامعه مدرسین، قم و مؤسسه نشر اسلامی.

۱۲۴. طبرانی، سلیمان بن احمد: المعجم الكثیر، حمدی عبدالمجید السلفی، ۲۵ جلد، چاپ دوم، مکتبه ابن

۱۲۵. طبرسی، فضل بن حسن: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دارالمعرفه للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق. و انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۴۰۶ ه.ق.

۱۲۶. طبسی نجفی، محمدرضا: الشیعه و الرجعه، ۲ جلد، چاپ سوم، مطبعه الآداب، نجف، ۱۳۸۵ ه.ق.

۱۲۷. طریحی، فخرالدین: مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.

۱۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی): الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، چاپ اول، خیام، قم، ۱۴۰۰ ه.ق.

۱۲۹. -: الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق.

۱۳۰. -: التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، ۱۰ جلد، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، ایران، ۱۴۰۹ ه.ق. و با مقدمه آغا بزرگ تهرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۳۱. -: تلخیص الشافی، تحقیق سید حسین بحر العلوم، ۴ جلد، چاپ سوم، منشورات عزیز، قم، ۱۳۹۴ ه.ق.

۱۳۲. -: تمهید الأصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالحسین مشکوه الدینی، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۳۳. : تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسانی، ۶ جلد، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۱ ه.ق..

۱۳۴. : الرسائل العشر، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.

۱۳۵. : العده فی أصول الفقه، تصحیح محمدرضا الأنصاری القمی، ۲ جلد، چاپ اول، ستاره، قم، ۱۴۱۷ ه.ق.

۱۳۶. -: الغیبه، عبدالله الطهرانی، و الشیخ علی احمد ناصح، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.

۱۳۷. -: الفهرست، مطبعه حیدریه، نجف، ۱۳۸۰ ه.ق.

۱۳۸. : مصباح المتهدج، چاپ اول، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت، ۱۴۱۱ ه.ق.

۱۳۹. -: النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۹۰ ه.ق.

۱۴۰. طوسی، خواجه نصیرالدین: تلخیص المحصل، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ه.ش. و دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.

۱۴۱. طیب، سید عبدالحسین: الکلم الطیب، کتابفروشی اسلامی، تهران، ۱۳۵۲ ه.ش.

۱۴۲. عراقی، ضیاء الدین علی بن المولی: مقالات الأصول، ۲ جلد، چاپ اول، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.

١٤٣. عزالدين على بن محمد: الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦ هـ. ق.

١٤٤. عسقلانى، شهاب الدين احمد بن على بن حجر: لسان الميزان، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٧ هـ. ق.

١٤٥. عسكرى، ابو هلال: الفروق اللغويه، مكتبه القدسى، قاهره، ١٣٥٣ هـ. ق.

١٤٦. علم الهدى، سيد مرتضى: الذخيره فى علم الكلام، تصحيح سيد احمد حسينى، ١ جلد، چاپ اول، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٤١١ هـ. ق. -

١٤٧. رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد مهدي رجائى، ٣ جلد، دارالقرآن، ١٤٠٥ هـ. ق.

١٤٨. عياشى، محمد بن مسعود: التفسير (معروف به تفسير عياشى)، تصحيح رسولى محلاتى، ٢ جلد، المكتبه العلميه الإسلاميه، تهران، ١٣٨٠ هـ. ش. و تحقيق قسم الدراسات الإسلاميه، چاپ اول، مؤسسه

ص: ٣٢٥

البعثه، قم، ۱۴۲۱ ه.ق.

۱۴۹. غزالی، ابو حامد محمد بن احمد: احیاء علوم الدین، تصحیح شیخ عبدالعزیز، ۵ جلد، چاپ سوم، دارالقلم، بیروت.

۱۵۰. :الاقتصاد فی الاعتقاد، جامعه آنقره، آنقره، ۱۹۶۲ م.

۱۵۱. -: کیمیای سعادت، ۲ جلد، انتشارات علمی فرهنگی، ایران، ۱۳۷۵ ه.ش.

۱۵۲. غفاری، ابوالحسن: تناسخ ملکوتی در فلسفه صدرالمتألهین، خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۸۱، ص ۷۸.

۱۵۳. -: معتزله، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۵۴. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد: کتاب العین، تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ۸ جلد، چاپ اول، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق. و ترتیب و اعداد محمد حسن بکائی، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴.

۱۵۵. فردریک کاپلستون: تاریخ فلسفه جلد یکم یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، چاپ سوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵.

۱۵۶. فضل بن شاذان ازدی نیشابوری: الايضاح، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.

۱۵۷. فلسفی، محمدتقی: گفتار فلسفی (آیه الکرسی پیام آسمانی توحید)، مجموعه سخنرانی، نشر معارف اسلامی، ۱۳۶۳ ه.ش.

۱۵۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق: گوهر مراد، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.

۱۵۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب: القاموس المحيط، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ه.ق. و ضبط و توثیق یوسف الشیخ البقاعی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵.

۱۶۰. فیض کاشانی، ملا محسن: تفسیر الصافی، ۵ جلد، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۲ ه.ق.

۱۶۱. -: المحججه البيضاء، ۸ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم.

۱۶۲. قدسی، احمد: انوار الاصول، تقریرات درس خارج آیه الله ناصر مکارم شیرازی، ۳ جلد، چاپ دوم، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.

۱۶۳. قرشی، سید علی اکبر: قاموس قرآن، چاپ دهم، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۷ ه.ش.

١٦٤. قرطبي، محمد بن احمد: الجامع لاحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران و ٢٠ جلد مؤسسه التاريخ العربى، بيروت، ١٤٠٥ هـ.ق.

١٦٥. قسم الكلام فى مجمع البحوث الاسلاميه: شرح المصطلحات الكلاميه، بنياد پژوهشهاى اسلامى، مشهد، ١٤١٥ هـ.ق.

١٦٦. قمى، عباس بن محمدرضا محدث قمى): هديه الاحباب فى ذكر المعروفين بالكنى و الالقاب و الانساب، نجف، ١٣٤٩ هـ.ق.

١٦٧. قمى، على بن ابراهيم: تفسير القمى، تصحيح سيدطيب موسوى جزايرى، ٢ جلد، چاپ اول، دارالسرور، بيروت، ١٤١١ هـ.ق.

١٦٨. القيومى، جواد: صحيفه الرضا على، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٣٧٣.

١٦٩. كاشف الغطاء، محمدحسين: اصل الشيعه و اصولها، مطبعه العرييه النجاه، قاهره، ١٣٧٧ هـ.ق.

١٧٠. كاظمى، محمدجواد: مسالك الافهام الى آيات الاحكام، ٢ جلد، چاپ دوم، انتشارات مكتبه

المرتضویه، تهران، ۱۳۶۵ ه.ش.

۱۷۱. کتاب مقدس (کتب عهد عتیق و عهد جدید)، لندن، ۱۹۴۷ م.

۱۷۲. گتانی، عبدالحی: نظام الحکومه النبویه، ۲ جلد، دارالکتب العربی، بیروت.

۱۷۳. کلینی رازی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، ترجمه محمدباقر کمره ای، ۶ جلد، انتشارات اسوه، ایران، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۷۴. الفروع من الکافی، چاپ سوم، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۱ ه.ق.

۱۷۵. گروه نویسندگان: فرهنگنامه قرآنی، ۶ جلد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۷۶. لاهیجی، عبدالرزاق: سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۷۷. لویس معلوف: المنجد فی اللغة، چاپ دوم، نشر بلاغت، قم، ۱۳۷۴ ه.ش.

۱۷۸. ماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد: الرسائل فی العقائد، استانبول، ۱۹۳۵ م. -

۱۷۹. -: کتاب التوحید، با ویرایش فتح الله خلیف، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۷۰ م.

۱۸۰. ماوردی، علی بن محمد: الاحکام السلطانیه، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ه.ق.

۱۸۱. مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی): بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق.

۱۸۲. -: حق الیقین، چاپ دوم، انتشارات رشیدی، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۸۳. محمدی ری شهری، محمد: میزان الحکمه، ۱۰ جلد، مکتب الاعلام الاسلامیه، قم، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۸۴. مدرس، میرزاحمدعلی: ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه أو اللقب، شفق، تبریز.

۱۸۵. مشار، خانابا: فهرست کتابهای چاپی عربی، تهران، ۱۳۴۴ ه.ش.

۱۸۶. مطهری، مرتضی: انسان کامل، چاپ یازدهم، صدرا، تهران، ۱۳۷۳.

۱۸۷. -: فلسفه تاریخ، ۲ جلد، چاپ دوم، صدرا، تهران، ۱۳۷۰.

۱۸۸. : مجموعه آثار، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴ ه.ش.

۱۸۹. -: معاد، چاپ اول، صدرا، تهران، ۱۳۷۳.

۱۹۰.-: مقالات فلسفی، ۳ جلد، چاپ سوم، حکمت، تهران، ۱۳۷۰.

۱۹۱. -: نقدی بر مارکسیسم، چاپ اول، صدرا، تهران، ۱۳۶۳.

۱۹۲. مظفر، محمدرضا: عقائد الإمامیه، با مقدمه حامد حنفی داود، مکتب الثقافه الاسلامیه.

۱۹۳. معتزلی، عبدالجبار بن احمد: شرح الأ-صول الخمسه، تحقیق دکتر عبدالکریم عثمان، چاپ سوم، مکتبه وهبه، بیروت، ۱۴۱۶ ه. ق.

۱۹۴.-: المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق دکتر توفیق الطویل و سید زائد، وزاره الثقافه و الارشاد القومی. و تحقیق دکتر محمود محمد قاسم، به اشراف دکتر طه حسین، ۲۰ جلد، قاهره، ۱۳۸۵ ه. ق.

۱۹۵. معروف الحسنی، هاشم: شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمدصادق عارف، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۶ ه. ش.

۱۹۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید): اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.

۱۹۷.-: الفصول المختاره من العیون و المحاسن، تحقیق سیدمهدی رجائی، دارالقرآن، ۱۴۰۵ ه. ق.

۱۹۸. مقرئ فیومی، احمد بن محمد: المصباح المنیر، ۲ جلد، چاپ اول، دارالهجره، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.

ص: ۳۲۷

۱۹۹. مکارم شیرازی، ناصر: پیام قرآن، چاپ دوم، مطبوعاتی هدف، قم، ۱۳۷۴ ه.ش.
۲۰۰. -: تفسیر نمونه، ۲۷ جلد، چاپ سی و دوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ه.ش.
۲۰۱. الملطی، احمد بن عبدالرحمن: التنبیه و الرد علی اهل الأهواء و البدع، با ویرایش عزت العطار الحسینی، قاهره، ۱۹۴۹ م.
۲۰۲. موسوی خراسانی، میرزا سید ابوالقاسم: مناهج المعارف با مقدمه و حواشی میرسید احمد روضاتی، ۱۳۵۱.
۲۰۳. موسوی خوانساری، میرزا محمدباقر: روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، اسماعیلیان، قم.
۲۰۴. نجاشی، ابوعباس احمد بن علی، رجال نجاشی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.
۲۰۵. نجفی، محمدحسن: جواهر الکلام، ۴۳ جلد، چاپ هفتم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۰۶. نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ۳ جلد، چاپ سوم، مطبعه النجف الاشرف، ۱۳۸۳ ه.ق.
۲۰۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم: کتاب الغیبه، تحقیق علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران
۲۰۸. نگری، احمد، قاضی عبدالنبی بن عبدالرسول: جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان، ۱۳۹۵ ه.ق. / ۱۹۷۵ م. و چاپ سربی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ه.ق.
۲۰۹. نوبختی، حسن بن موسی: فرق الشیعه، چاپ دوم، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۴ ه.ق.
۲۱۰. نوری طبرسی، میرزا حسین: مستدرک الوسائل، ۲۰ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق.
۲۱۱. نیشابوری، حسن بن محمد قمی: تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تصحیح زکریا عمیرات، دارالکتب العلمیه.
۲۱۲. نیشابوری، محمد بن حسن: الحدود، تحقیق دکتر محمود یزدی مطلق، مؤسسه امام صادق طلا، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۱۳. واحدی نیشابوری، علی بن احمد: الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۱۴. واسطی، اسلم بن سهل: تاریخ واسط، تحقیق کورکیس عواد، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق.
۲۱۵. وجدی، محمد فرید: دائره المعارف القرن العشرين، چاپ سوم، دارالمعرفه، لبنان، ۱۹۷۱ م.
۲۱۶. وکیع، محمد بن خلف: اخبار القضاة، عالم الکتب، بیروت.
۲۱۷. هاردی، فریدهلم: ادیان آسیا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.

۲۱۸. هروی خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی): کفایه الاصول، ۲ جلد، کتابفروشی اسلامیة، تهران.

۲۱۹. هندی، علامه الدین علی المتقی: کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، ۱۶ جلد، چاپ پنجم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۵ ه. ق.

۲۲۰. یزدی مطلق (فاضل)، محمود: فهرست نسخه های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد مشهد، کتابخانه جامع گوهرشاد، مشهد، ۱۳۶۷ ه. ش.

ص: ۳۲۸

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

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

