



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما السلام

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



فصلنامه علمی پژوهشی  
فلسفه‌پژوهان کلامی  
سال نهم، شماره پنجم، تابستان ۱۳۹۷

# کلام کشف

- کاربرد عقل عملی در استنباط آموزه‌های کلامی با تکیه بر متون کلامی  
رضا برنجانی، مهدی نصریان‌نوری
- مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره لزوم الهی و انزایی دو دیدگاه  
پرامانی، روایات / محمد علی دولت، موسی ملازوی
- نقش مصلحت استقامت و اعتبار در توجیه آلام ابتدایی در رهیافت کلامی  
عبیررضا سروریان
- اصالت و مسئله بداهت در استماع‌قبل‌من‌چشم‌البرس‌روایت‌ها یا بداهت عقل یا بداهت استماع‌قبل‌من  
مهدی فرمانیان، احسان جندی
- تبیین و نقد ادانه قرآنی متکلمان در استنباط کلامی / چشم‌رخ‌نویس
- موارد استدلال تفسیری - کلامی به آیه «لا اله الا الله فی الدین» / مهدی قاسمی، محمدحسین رحیمی
- کلام اجتماعی (پرسشی، خاستگاه و روی‌گردا) / روح‌الله شاکری زواریعی، مرغیبه عبدلی مسیحیان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۵

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۴	فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۵
۱۴	مشخصات فصلنامه
۱۵	رتبه علمی فصلنامه
۱۷	راهنمای نویسندگان
۱۹	فهرست
۲۱	کاربست عقل عملی در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی
۲۱	اشاره
۲۱	چکیده
۲۱	واژگان کلیدی
۲۲	مقدمه
۲۲	مفهوم شناسی
۲۳	اقسام عقل
۲۴	حجیت عقل عملی
۲۶	قوائد عقل عملی در علم کلام
۲۶	اشاره
۲۶	۱.قاعده حسن و قبح
۲۶	اشاره
۲۶	۱-۱ قاعده حسن و قبح
۲۷	۱-۲ ثواب و عقاب
۲۷	۱-۳ وجوب معرفت الله
۲۸	۱-۴ پیراستگی فعل خدا از بیهودگی و عبث
۲۸	۱-۵ تامل در براهین مدعیان نبوت

- ۶-۱ تکلیف مالا یطاق ..... ۲۹
- ۷-۱ عقاب بلا بیان ..... ۳۰
- ۸-۱ رابطه معجزه با نبوت ..... ۳۰
- ۹-۱ عصمت پیامبران ..... ۳۰
- ۱۰-۱ عذاب اطفال ..... ۳۱
۲. قانده دفع ضرر محتمل ..... ۳۱
- اشاره ..... ۳۱
- ۱-۲ وجوب معرفت الله ..... ۳۱
- ۲-۲ وجوب تدین ..... ۳۲
۳. قانده شکر منعم ..... ۳۲
۴. قاعده تعلیق الواجب بالجائز ..... ۳۳
۵. قانده لطف ..... ۳۳
- اشاره ..... ۳۳
- ۱-۵. بعثت پیامبران ..... ۳۵
- ۲-۵. امامت ..... ۳۵
- ۳-۵. فرصت دادن به فرد توبه کار برای جبران ..... ۳۶
- نتیجه گیری ..... ۳۷
- منابع ..... ۳۷
- مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات ..... ۳۹
- اشاره ..... ۳۹
- چکیده ..... ۳۹
- واژگان کلیدی ..... ۳۹
- بیان مسئله ..... ۴۰
- دیدگاه صدر المتالهین ..... ۴۱

- ۴۱ ..... اشاره
- ۴۱ ..... ۱. ماهیت اراده
- ۴۱ ..... اشاره
- ۴۱ ..... الف ( علم الهی
- ۴۲ ..... ب) ابتهاج و حب ذاتی
- ۴۳ ..... ۲. جایگاه اراده در صفات الهی
- ۴۴ ..... ۳. فرق اراده الهی و اراده انسان
- ۴۴ ..... ۴. جایگاه مشیت در نظریه صدرا
- ۴۵ ..... دیدگاه علامه طباطبایی
- ۴۵ ..... اشاره
- ۴۵ ..... ۱. نقد روش شناختی علامه به صدرا در بحث اراده الهی
- ۴۵ ..... ۲. ماهیت اراده
- ۴۶ ..... ۳. جایگاه اراده در صفات الهی
- ۴۷ ..... ۴. جایگاه مشیت در نظریه علامه طباطبایی
- ۴۷ ..... بررسی اراده الهی در روایات
- ۴۷ ..... اشاره
- ۴۸ ..... ۱. نوع پردازش روایات به مبحث اراده
- ۴۸ ..... اشاره
- ۴۸ ..... الف ( نفی نقلیص بشری از اراده الهی
- ۴۹ ..... ب) نفی سنخیت اراده خالق و مخلوق
- ۴۹ ..... ج) تقدم علم خدا بر مشیت ع اراده او
- ۵۰ ..... د) نفی رابطه مشیت و اراده الهی با حب و رضای او
- ۵۰ ..... ۲. تبیین اراده الهی
- ۵۰ ..... اشاره

۵۰	الف) اراده به عنوان یکی از اجزای فرایند تحقق پدیده ها
۵۱	ب) جایگاه مشیت در بحث اراده
۵۲	ج) رابطه مشیت و حکمت
۵۳	د) فرق اراده خدا و اراده مخلوقات
۵۳	نتیجه گیری
۵۴	منابع
۵۶	نقشِ مصلحت (لطف و اعتبار) در توجیه آلام ابتدایی در رهیافت کلامی
۵۶	اشاره
۵۶	چکیده
۵۶	واژگان کلیدی
۵۷	بیان مسئله
۵۷	مبانی تصدیقیه بحث (پیش فرض های پذیرفته شده)
۵۷	اشاره
۵۷	۱. بدیهی بودن وجود آلام
۵۸	۲. بدیهی بودن وجود آلام ابتدایی
۵۸	۳. نیکو بودن آلام ابتدایی
۵۹	معنای مصلحت (لطف و اعتبار) در رهیافت کلامی و آیات و روایات
۵۹	اشاره
۵۹	۱. معنای مصلحت ( لطف و اعتبار) در رهیافت کلامی
۶۱	۲. معنای مصلحت در آیات و روایات
۶۲	مصلحت و نیکویی آلام ابتدایی
۶۲	اشاره
۶۲	۱. فعل الهی بودن آلام ابتدایی، دلیل بر نیکویی
۶۲	اشاره



۶۲	نقد و بررسی: منافات داشتن این قول با حکمت و عدالت خداوند
۶۳	۲. لطف محض بودن آلام ابتدایی و بی نیازی از مصلحت بیرونی برای نیکویی آن
۶۳	اشاره
۶۴	نقد و بررسی: اخص بودن دلیل نسبت به مدعا
۶۴	۳. ضرورت نداشتن مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی
۶۴	اشاره
۶۴	نقد و بررسی: عبث بودن فعل الهی در صورت خالی بودن از مصلحت
۶۴	۴. نیکویی آلام ابتدایی، به شرط مصلحت درونی الم و جبران بیرونی
۶۴	اشاره
۶۸	نقد و بررسی: عدم ضرورت جبران بیرونی در تمام آلام ابتدایی
۶۹	نظریه جدید: شرط لازم بودن مصلحت در نیکویی تمام آلام ابتدایی و شرط کافی بودن آن در برخی
۷۰	نتیجه گیری
۷۰	منابع
۷۴	امامت و مسئله بداء در اسماعیل بن جعفر (بررسی روایت: «ما بدا لله مثل ما بدا فی اسماعیل»)
۷۴	اشاره
۷۴	چکیده
۷۴	واژگان کلیدی
۷۵	مقدمه
۷۵	حدیث بداء در منابع حدیثی امامیه
۷۶	حدیث بداء در منابع دیگر مذاهب و تفاسیر آنان از حدیث
۸۰	بررسی سندی حدیث بداء
۸۱	دلایل و عوامل پیدایش شبهه امامت اسماعیل
۸۲	تفسیر امامیه از حدیث «بدا لله»
۸۵	نتیجه گیری

۸۶	منابع
۹۱	تبیین و نقد ادله قرآنی متکلمان در استطاعت کلامی
۹۱	اشاره
۹۱	چکیده
۹۱	واژگان کلیدی
۹۲	مقدمه
۹۴	مبانی و ادله قرآنی مذاهب در مسئله استطاعت
۹۴	اشاره
۹۴	۱. استطاعت نزد معتزله
۹۴	اشاره
۹۵	استدلال عالمان معتزلی به آیات قرآن
۹۷	نقد اندیشه معتزله
۹۸	۲. اندیشه گروهی از اهل حدیث در مسئله استطاعت
۹۸	اشاره
۹۹	تفسیر ابن حزم از آیه های استطاعت
۱۰۱	نقد اندیشه ابن تیمیه
۱۰۱	۳. اندیشه اشاعره در مسئله استطاعت
۱۰۱	اشاره
۱۰۱	الف) خلق افعال بندگان توسط بندگان
۱۰۲	ب) جواز تکلیف به مالایطاق
۱۰۳	نقد اندیشه اشاعره
۱۰۴	۴. اندیشه ما تریدیان
۱۰۵	۵. اندیشه امامیه در استطاعت
۱۰۵	اشاره

۱۰۶	ادله قرآنی برخی از عالمان شیعه
۱۰۶	سید مرتضی
۱۰۷	شیخ مفید
۱۰۷	نقد سید مرتضی و شیخ مفید
۱۰۷	فیض کاشانی
۱۰۷	نتیجه گیری
۱۰۸	منابع
۱۱۳	موارد استدلال تفسیری کلامی به آیه «لا اکراه فی الدین»
۱۱۳	اشاره
۱۱۳	چکیده
۱۱۳	واژگان کلیدی
۱۱۴	مقدمه
۱۱۴	پیشینه بحث
۱۱۵	شان نزول
۱۱۶	ارتباط آیه
۱۱۶	معنا شناسی دین
۱۱۸	گستره دین
۱۱۸	قائده لطف
۱۱۸	وجوب امر به معروف و نهی از منکر
۱۱۹	عدم اجبار در انجام تکالیف
۱۲۰	نفی مغلوبیت خداوند
۱۲۱	امتحان الهی و اختیار
۱۲۱	عصمت پیامبر
۱۲۲	وظیفه پیامبر

- ۱۲۳ ..... امامت و گسترش آیین
- ۱۲۳ ..... نفی تقلید در عقاید
- ۱۲۴ ..... آزادی فکر و عقیده
- ۱۲۵ ..... نفی جبر
- ۱۲۶ ..... کثرت گرایی دینی
- ۱۲۶ ..... نتیجه گیری
- ۱۲۷ ..... منابع
- ۱۳۱ ..... کلام اجتماعی (چیستی، خاستگاه و روی کرد)
- ۱۳۱ ..... اشاره
- ۱۳۱ ..... چکیده
- ۱۳۱ ..... واژگان کلیدی
- ۱۳۲ ..... بیان مسئله
- ۱۳۲ ..... کلام
- ۱۳۳ ..... الهیات
- ۱۳۴ ..... الهیات اجتماعی
- ۱۳۵ ..... کلام اجتماعی
- ۱۳۵ ..... ویژگی های کلام اجتماعی در مقایسه با علوم اجتماعی
- ۱۳۵ ..... اشاره
- ۱۳۵ ..... الف) روش شناسی
- ۱۳۶ ..... ب) جهان شناسی
- ۱۳۷ ..... ج) انسان شناسی
- ۱۳۸ ..... خاستگاه کلام اجتماعی
- ۱۳۹ ..... الهیات اجتماعی غرب
- ۱۳۹ ..... نهضت اصلاح دین

۱۴۰	پارسایی گرای (pietism).....
۱۴۰	جنبش انجیل اجتماعی.....
۱۴۱	پیشینه کلام اجتماعی در اسلام.....
۱۴۲	رویکردهای کلام اجتماعی.....
۱۴۲	اشاره.....
۱۴۲	الف) رویکرد اجتماعی.....
۱۴۳	ب) رویکرد مثبت.....
۱۴۳	اول.....
۱۴۴	دوم.....
۱۴۵	نتیجه گیری.....
۱۴۶	منابع.....
۱۵۲	چکیده عربی مقالات.....
۱۶۰	چکیده انگلیسی مقالات.....
۱۷۲	درباره مرکز.....

**فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۵****مشخصات فصلنامه**

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال دوم، شماره پنجم، تابستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

علی افضلی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران)

عبدالحسین خسروپناه (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رسول رضوی (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

ابوالفضل ساجدی (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

هادی صادقی (دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدمحمدعلی رضوی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۳۳

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: /www.tkalam.ir www.ikq.ir

پست الکترونیک: Info@ikq.ir / Info@tkalam.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

**رتبه علمی فصلنامه**

ص: ۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی - پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.



## راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

### الف) نکات علمی

(۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

(۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

(۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ (۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

(۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

(۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

(۷) استنادات معتبر و کافی؛ (۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

### ب) نکات ادبی

(۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

(۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ (۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

(۴) تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

(۵) مقالات ترجمه شده، در صورت دارا بودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

(۶) مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

- ۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛
- ۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛
- ۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.
۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت [www.tkalam.ir](http://www.tkalam.ir) انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می‌شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛
۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه‌ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛
۹. مقاله باید با فرمت **word** و با فونت **B Zar** و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛
۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛
۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.
۱۲. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن‌ها می‌بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.
- یادآوری:
- ۱- در مواردی که نویسنده‌ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (و) سه نقطه (...) آورده شود.
- ۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

## فهرست

- کار بستِ عقل عملی در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی / رضا برنجکار، مهدی نصرتیان اهور ۷
- مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات / ۲۵
- محمدعلی دولت، موسی ملایری
- نقشِ مصلحت (لطف و اعتبار) در توجیه آلام ابتدایی در رهیافت کلامی / حمیدرضا سروریان ۴۱
- امامت و مسئله بداء در اسماعیلین جعفر (بررسی روایت: «ما بدالله مثل ما بدافى اسماعیل»)/ ۵۷
- مهدی فرمانیان، احسان جندقی
- تبیین و نقد ادله قرآنی متکلمان در استطاعت کلامی / جعفر رحیمی ۷۳
- موارد استدلال تفسیری کلامی به آیه «لا اکراه فی الدین» / مهدی فانی، محمدحسین رجبی ۹۳
- کلام اجتماعی (چیستی، خاستگاه و روی کرد) / روح الله شاکری زواردهی، مرضیه عبدلی مسینان ۱۰۹



## کاربست عقل عملی در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی

### اشاره

رضا برنجکار (۱)

مهدی نصرتیان اهور (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۵

### چکیده

علم کلام از جمله علمی است که از هر دو منبع عقل و نقل، در استنباط آموزه های اعتقادی بهره می برد. عقل نیز در حوزه کلام، کارکردهای گوناگونی همچون کارکرد نظری، عملی، استنباطی و دفاعی دارد. مقاله حاضر به بحث «کارکرد عملی» می پردازد. از جمله مهم ترین کارکردهای عقل عملی در حوزه کلام، اثبات حسن و قبح افعال است که با توجه به آن، مسائل گوناگونی از آن استخراج می شود. در این نوشتار، به نمونه هایی اشاره می شود که با قاعده حسن و قبح عقلی اثبات شده اند؛ هم چنین عقل عملی با تکیه بر قاعده لطف، دفع ضرر محتمل، وجوب شکر منعم و تعلیق الواجب علی الجائز، مسائل گوناگون کلامی را استخراج می کند.

### واژگان کلیدی

عقل، عقل عملی، قاعده لطف، حسن و قبح عقلی.

۱- استاد دانشگاه تهران.

۲- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت (ع)).

ص: ۷

## مقدمه

کشف و استنباط گزاره‌های اعتقادی مانند سایر گزاره‌ها، در گرو توجه به منابع و روش‌های دست‌یابی به آن است. صحت و درستی هر استنباطی، به صحت و درستی منابع معرفت‌بخش و روش آن استنباط بستگی دارد. رخ دادن خطا در هر یک از منابع یا روش، موجب بروز اشتباه و پدید آمدن خلل در فرایند استنباط خواهد شد؛ به همین جهت، بحث از امکان معرفت‌بخش بودن منابع خاص استنباط کلامی و روش دست‌یابی به آن، امری گریزناپذیر است.

گزاره‌های به دست آمده در علم کلام، همگی از یک سنخ نیستند؛ برخی از آن‌ها جز از طریق عقل قابل وصول نیست، برخی دیگر فقط با توجه به منبع وحیانی قابل دست‌یابی اند و گونه‌ای دیگر از مسائل کلامی با هر دو منبع عقل و وحی قابل کشف و اثبات هستند؛ به عبارت دیگر، در استنباط مسائل کلامی، منبع و روش منحصر در عقل یا نقل نیست، بلکه به خصوصیت مسئله بستگی دارد. در برخی مسائل، مثل اصل اثبات خدا صرفاً عقل منبع استنباط است، زیرا حجیت نقل، متأخر از این اصل است و نمی‌توان با نقل به اثبات توحید پرداخت؛ برخی دیگر از مسائل، مثل جزئیات معاد در حیطه عقل نیست و چاره‌ای جز تمسک به نقل وجود ندارد؛ و برخی از مسائل کلامی، مثل اصل معاد را می‌توان هم از روش عقلی و هم از روش نقلی به دست آورد.

عقل عملی، یکی از کارکردهای عقل در حیطه استنباط مسائل گوناگون اعتقادی است. یکی از پرسش‌هایی که پیش روی این تحقیق وجود دارد، پرسش از جایگاه عقل عملی در استنباط کلامی است؛ عقل عملی به چه میزان از حجیت برخوردار است؟ هم‌چنین سؤال از روش‌های کاربرت عقل عملی در استنباط مسائل مختلف کلامی، از جمله دغدغه‌های مهم این مقاله است؛ به راستی اگر حجیت عقل عملی را پذیرفتیم، با چه شیوه‌هایی می‌توانیم از آن استفاده کرده و به آموزه‌های اعتقادی دست پیدا کنیم؟ در کتب کلامی به چه میزان از این عقل عملی بهره برده شده است؟ چه مسائلی از علم کلام با تکیه بر عقل عملی استخراج شده‌اند؟ این مسائل، بیان‌گر پرسش‌های بنیادین در زمینه کارکرد عقل عملی در علم کلام است و سعی بر آن است تا با توجه به این پرسش‌ها، به چینش مباحث اقدام شود.

## مفهوم‌شناسی

لغت پژوهان برای «عقل»، معانی گوناگونی همچون: ضد جهل (فراهیدی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۵۹)، نهی و منع (ابن فارس، ۱۳۹۱ق، ۴: ۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، دیه (جزری، ۱۳۶۷، ۳:

ص: ۸

۲۷۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، لباس قرمز (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، پناهگاه (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، حفظ کردن (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۳۶۶)، ضد حماقت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، قوه مستعد برای پذیرش علم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷) و علم برآمده از قوه پذیرنده آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۵۰۴) ذکر کرده اند.

به نظر می‌رسد، همان‌گونه که ابن فارس و برخی لغت‌پژوهان دیگر بدان تصریح کرده‌اند، عقل به معنای منع و نهی است؛ قوه عقل نیز قوه‌ای است که از انجام کارهای ناپسند و گفتار نابخردی می‌کند. لازمه چنین معنی این است که خوب و بد را بشناسد تا بتواند از انجام کار ناپسند جلوگیری کند، و گرنه بدون شناخت این امور، هیچ‌گونه منع به ترک کار زشت و امر به انجام کار خوب از عقل صادر نخواهد شد. پس می‌توان گفت، عقل به معنای منع است و به دلالت التزامی نیز بر شناخت و فهم دلالت دارد. با توجه به همین معنای لغوی می‌توان علت نام‌گذاری عقل به واژه «عقل» را کشف کرد، همان‌گونه که برخی نیز بدان تصریح کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، زیرا انسان را از افتادن در مهلکه بازمی‌دارد و منع می‌کند.

برای عقل، معانی اصطلاحی گوناگونی نیز ذکر شده است (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۰-۱۰۴)، ولی مقصود ما از عقل در این نوشتار که با برداشت از متون دینی هم‌سازگار است، عبارت است از: حقیقت‌نوری که با آن، نفس حقایق را ادراک می‌کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۹۹-۱۰۰).

## اقسام عقل

برای عقل به لحاظ‌های گوناگون، تقسیمات متعددی ذکر شده است؛ مثل تقسیم به لحاظ وجودشناختی، تقسیم به لحاظ معقول آن، تقسیم به لحاظ عرصه حضور و تقسیم به لحاظ کارکرد آن. در این مقاله، به جهت رعایت تناسب با محتوای نوشتار، تنها به تقسیم عقل از لحاظ کارکرد آن اشاره خواهد شد.

عقل دو گونه کارکرد دارد: کارکرد استقلالی و کارکرد آلی. مقصود از کارکرد استقلالی عقل آن است که عقل، منبع مستقل معرفت بشری تلقی شود و توان اعطای معرفت به بشر را داشته باشد. این کارکرد را می‌توان فعالیت برون‌منبعی عقل به شمار آورد. مقصود از کارکرد آلی عقل نیز این است که عقل به عنوان ابزاری در اختیار منبع دیگری همچون وحی قرار بگیرد. این کارکرد را می‌توان فعالیت درون‌منبعی عقل قلمداد کرد.

در کارکرد استقلالی عقل می‌توان به سه فعالیت اشاره کرد: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد ابزاری. مقصود از کارکرد نظری عقل یا «عقل نظری» آن است که عقل به کشف حقایق

ص: ۹

نظری، واقعیت‌ها، هست‌ها و نیست‌ها، مثل: خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی پردازد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲). مقصود از کارکرد عملی عقل یا «عقل عملی» عبارت است از: ادراک‌بایدها و نبایدها؛ البته در حوزه علم کلام، مقصود همان درک حسن و قبح ذاتی افعال است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶). مقصود از «عقل ابزاری» همان چیزی است که انسان را به تدبیر و اصلاح امور زندگی و سامان بخشی به معاش دنیوی هدایت می‌کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

در این‌که عقل عملی، قوه ادراکی است یا قوه تحریک‌کننده به سوی عمل، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است، ولی به نظر می‌رسد مطابق برداشت مورد تأیید روایات (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۹)، عقل عملی ابزاری برای درک حسن و قبح افعال است؛ یعنی جنبه ادراکی دارد. به همین جهت، میان عقل نظری و عقل عملی، تفاوت ماهوی وجود ندارد و فقط مدرکات آن‌ها متفاوت است؛ مدرکات عقل نظری، اموری از جنس هستی و نیستی است و مدرکات عقل عملی، اموری از جنس باید و نباید (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱، ۱۲۲).

در کارکرد غیراستقلالی عقل نیز می‌توان به کارکرد استنباطی و کارکرد دفاعی اشاره کرد. مقصود از کارکرد استنباطی عقل این است که عقل در محدوده وحی به فهم منظور متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازم نص، مقایسه عام با خاص، مطلق و مقید و جمع بندی میان آن‌ها می‌پردازد. به طور خلاصه، مباحث الفاظ علم اصول فقه را می‌توان از جمله کارکردهای استنباطی عقل به حساب آورد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹). مقصود از کارکرد دفاعی عقل این است که عقل به دفاع از دین برمی‌خیزد. دفاع به معنای عام کلمه، اقداماتی است که متکلم پس از استنباط آموزه‌های دینی و در مواجهه با مخاطب جهت زمینه‌سازی برای اعتقاد او به دین انجام می‌دهد. این مراحل عبارتند از: تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

### حجیت عقل عملی

یکی از اختلافات اساسی میان متکلمان اسلامی، بحث از حکم عقل عملی است؛ آیا عقل می‌تواند درباره انجام دادن یا ترک کردن فعلی، حکم و درکی داشته باشد یا این حکم پس از دریافت نظر دین صورت می‌گیرد و عقل مستقل از شرع، هیچ حکم و ادراکی نخواهد داشت؟ آیا دریافت عقلی، وابسته به اطلاع و آگاهی از نظر شرع است و یا قطع نظر از شرع نیز می‌تواند خوبی یا بدی امری را کشف کند و به آن دستور دهد؟ آیا پشتوانه قواعدی همچون قاعده حسن و قبح (که عدلیه آن را حسن و قبح عقلی می‌دانند و اشاعره حسن و قبح شرعی)، دفع ضرر



ص: ۱۰

محتمل، وجوب شکر منعم، تکلیف مالایطلاق و... حکم و ادراک عقلی است و یا نظر و حکم شرع؟ عدلیه (امامیه و معتزله) معتقدند، عقل است که به پشتیبانی از چنین قواعدی برمی خیزد، درحالی که اشاعره و اهل حدیث شرع را پشتوانه این امور معرفی می کنند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

عدلیه معتقد است، چگونه می توان حسن و قبح را شرعی دانست، در حالی که حجیت خود شرع وابسته به عقل و حکم عقل عملی است؟ زیرا مردم در غالب موارد، درستی گفتار پیامبران را با معجزه کشف می کنند و در صورتی که فرد مدعی نبوت بتواند معجزه ارائه دهد، مردم به گفتار وی ایمان می آورند و او را در مدعایش راست گو تلقی می کنند؛ در حالی که دلالت معجزه بر صدق گفتار پیامبران، وابسته به صفت حکمت الهی است؛ یعنی اگر برای خداوند، صفت حکمت الهی ثابت شد، این صفت اقتضا می کند که خداوند معجزه را به دست فرد دروغ گو نهد تا مردم فریب وی را بخورند و گمراه شوند. پس اگر خداوند چنین معجزه ای را به فرد دروغ گو بدهد، عقل چنین عملی را قبح تلقی می کند. به همین جهت می گویند رابطه معجزه و صدق پیامبران، تلازم منطقی است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۹۶۹۶).

از این اشکالی که به مبنای اشاعره وارد می شود، گاه به رخ دادن «دور» نام می برند. اندیشمندان معتقدند، لازمه پذیرش مبنای اشاعره در شرعی بودن حسن و قبح، تن دادن به دور است. اشاعره خود به این اشکال متوجه بوده و خواسته اند با فرق گذاری میان مقام ثبوت و اثبات، اشکال مذکور را دفع کنند.

آن ها معتقدند در مقام ثبوت، ارسال رسول متوقف بر آن است که خدایی وجود داشته باشد که عالم، قادر و مختار باشد و روی گردان از افعال قبیح و انجام دهنده افعال خوب و حسن. چنین خدایی وقتی اراده کند بندگانش را هدایت کند، دست به ارسال رسل می زند؛ پس ارسال پیامبران برای بندگان، متوقف بر مبحث توحید و عدل است. اما در مقام اثبات و علم لازم نیست چنین چینی لحاظ شود، بلکه نبی می تواند با آوردن معجزه، به اثاره عقول مردم

دست بزند و عقول جامعه را در برابر خود خاضع ساخته و مطیع اوامر خود کند؛ سپس به

مردم بگوید: خداوند یکی است، و مردم نیز از وی بپذیرند و یا دستور بدهد در باب خداشناسی، نظر و استدلال را به کار بگیرید یا حسن و قبح را برای آنها تبیین کند و امور قبیح و حسن را برای آنها برشمارد (ابن الوزیر، ۱۳۱۸ق: ۱۱۵). این همان روشی است که اشاعره از آن سود

جسته اند.

ص: ۱۱

پرسش اصلی در برابر پاسخ مذکور این است که: عقول سلیم و عقل فطری به چه دلیل در مقابل مدعی نبوت، که معجزه هم آورده، خاضع شده است؟ آیا این خضوع آن‌ها، ناشی

از حکم عقل در مسئله حسن و قبح نیست؟ بدون عقلی بودن حسن و قبح، این خضوع حاصل نمی شود.

## قوائد عقل عملی در علم کلام

### اشاره

پس از اشاره به حجیت عقل عملی، پرداختن به پاسخ پرسش اصلی این تحقیق، ضرورت دارد. به راستی عقل عملی در استنباط آموزه های کلامی، از چه شیوه ها و روش هایی پیروی می کند؟ عقل عملی در قالب چه قواعدی به این امر مدد می رساند؟ اگر این شیوه ها و قواعد به کار بسته نشود، چه خلأهایی در علم کلام رخ می دهد؟ در تحقیق حاضر، سعی بر ارائه پاسخ با رویکرد جزئی نمونی به مخاطب است تا در سایه این نمونه های ارائه شده، هم سوئی و هم دلی مخاطب با نویسنده ایجاد شود و بتوان در فهم نقش و کارکرد عقل عملی در علم کلام، به نقطه مشترکی دست یافت.

### ۱. قاعده حسن و قبح

#### اشاره

چنان که گذشت، یکی از نکات اختلاف برانگیز در علم کلام، عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح است؛ آیا عقل بشری می تواند خوبی یا بدی افعال را درک کند، یا باید این خوبی و بدی را از امر و نهی الهی کشف نمود؟ امامیه و معتزله معتقدند، عقل این توان را دارد که بدون مددگیری از امر و نهی شارع و قطع نظر از فاعل فعل، خوبی یا بدی افعال را درک کند. با این رویکرد، مسائل گوناگونی در علم کلام اثبات می شود که در ادامه به برخی از این نمونه ها اشاره خواهد شد.

#### ۱-۱ قاعده حسن و قبح

یکی از پرسش هایی که برای افراد جست و جوگر در علم کلام رخ می دهد، سؤال از چرایی ثواب و عقاب بر افعال خوب و بد است؛ به چه دلیل وقتی انسان کار خوبی انجام می دهد، به آن ثواب داده می شود و اگر فعل بدی را مرتکب شد، به آن عقاب تعلق می گیرد؟ پاسخ این سؤال نیز با تکیه بر قاعده حسن و قبح عقلی روشن می شود. وقتی حسن و خوبی عملی برای عقل روشن شد، به طور بدیهی و خوب مدح بر آن عمل را درک می کند و انجام دهنده آن را مستحق مدح می داند و برعکس؛ وقتی بدی و زشتی عملی را درک می کند، به طور بدیهی استحقاق مذمت برای فاعل آن را درک می کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۵۱).

ص: ۱۲

**۲-۱ ثواب و عقاب**

متکلمان اسلامی جملگی معتقدند، بر خداوند تعالی واجب است حقّ مظلوم را از ظالم بگیرد و در مقابلِ ظلمی که ظالم به مظلوم کرده است، برخی از منفعت های ظالم را به مظلوم بدهد. متکلمان در عین این وحدت نظر، در ملاک حکم مذکور با یکدیگر اختلاف دیدگاه دارند؛ برخی ملاک آن را شرعی می دانند و عده ای نیز آن را شرعی و عقلی قلمداد کرده اند. آن دسته از اندیشمندانی که ملاک را شرعی و عقلی قلمداد می کنند، به حسن و قبح عقلی متمسک شده و دست به اثبات این حکم زده اند. آن ها معتقدند، عقل حکم می کند اگر خداوند انتصاف نکند و حقّ مظلوم را از ظالم نگیرد، حق مظلوم را ضایع کرده است، زیرا این خداوند است که به ظالم، قدرت و تمکن داده است و در عین این که می توانست با اعمال قدرت خود، راه ظلم ظالم را بگیرد، چنین کاری نکرده است؛ پس اگر حقّ مظلوم را از ظالم نگیرد، حقّ مظلوم را ضایع کرده و چنین امری قبیح است و خداوند نیز مرتکب قبیح نمی شود (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۱ ۱۳۲).

درباره ظلم هایی که به حیوانات از سوی حیوانات دیگر صورت می گیرد، مشابه همین بحث مطرح می شود. شیخ مفید معتقد است، مطابق جود خداوند بر وی واجب است به درد و رنج های حیوانات در دنیا عوض دهد، زیرا خداوند حیوانات را برای بهره مندی از سود خلق کرده است و اگر در مقابل درد و رنج، سود و بهره ای گیرشان نیاید، انگار آن ها برای زیان دیدن خلق شده اند و خداوند از چنین کاری منزّه و پیراسته است، زیرا چنین کاری تنها از فرد ظالم و سفیه سر می زند، نه از خداوند عالم، کریم و حکیم (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۱۱۰).

**۳-۱ وجوب معرفت الله**

در وجوب عقلی یا شرعی معرفت الله، میان عدلیه و اشاعره اختلاف است. اشاعره معتقدند، شرع حکم می کند به لزوم شناخت خداوند، ولی عدلیه معتقد است این لزوم از ناحیه ادراک عقلی است و اگر عقل در این جهت نتواند حکم و ادراک مستقلی داشته باشد، شرع نیز نمی تواند به چنین فعلی دستور دهد، زیرا شرع زمانی استوار می گردد که عقل وجود خدا و برخی از صفات وی، مثل: علم، قدرت، اختیار و حکمت را ثابت کند و به تبع آن، نبوت فرد مدعی نبوت را نیز تثبیت نماید؛ پس از آن می توان به دستورات شرع کردن نهاد و تابع آن شد، ولی تا پیش از اثبات این مراحل، خود شرع نیز استقرار و ثباتی ندارد تا چه رسد بخواهد انسان را به امری تحریک کند.

عدلیه معتقد است، شناخت خداوند امری نیکو و ستوده است، زیرا در سایه آن، بندگان به شکر منعم نایل می شوند، و هیچ شکی هم میان عقلا در نیکو بودن شکر منعم نیست. هم چنین

ص: ۱۳

با ترک شناخت خداوند احتمال دارد بندگان به ضرر و زیان مبتلا شوند، زیرا ممکن است در سایه نشناختن خداوند، به اموری دست بزنند که آخرت و عاقبت خود را تباه کنند. هیچ عاقلی در قبیح و زشت بودن چنین فعلی، تردیدی به خود راه نمی‌دهد؛ به همین جهت است که معرفت الله، ضروری و لازم تلقی می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۷).

#### ۴-۱ پیراستگی فعل خدا از بیهودگی و عبث

اشاعره معتقدند، افعال خداوند نمی‌تواند غایت مند باشد، زیرا غایت داشتن افعال الهی به منزله وجود نقص در ذات الهی است و اگر افعال خداوند در پی تحصیل آن غایات باشد، استکمال در ذات خداوند رخ می‌دهد. در نقطه مقابل آن‌ها، متکلمان عدلیه قرار گرفته و می‌گویند: باید میان دو نوع غایت فرق نهاد؛ غایتی که به فاعل برمی‌گردد و غایتی که بر خود فعل مترتب است. قطعاً در افعال الهی نمی‌توان چنین تصور کرد که غایت و نفع به خداوند برسد، زیرا نشانه نقص در ذات خداوند است، ولی اگر فعل خداوند از هر گونه غایت و هدفی هم‌عاری باشد، لغویت و عبث پیش می‌آید و انجام دادن فعل لغو و عبث از حکیم قبیح است؛ به همین جهت، باید افعال الهی را دارای غایت و هدف دانست. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، اثبات غایت مندی فعل الهی در سایه تمسک به قاعده حسن و قبح صورت می‌گیرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۷ ۲۵۸ و ۲۶۴ ۲۶۵).

متکلمان اسلامی با توجه به همین کبرای لزوم پیراستگی فعل الهی از لغویت است که می‌گویند عقل درک می‌کند که بر خداوند، مکلف کردن بندگان لازم و ضروری است، زیرا عقل درک می‌کند که خداوند باید بندگان را به هدف نهایی خلقتشان برساند و چنین امری زمانی به وقوع می‌پیوندد که آن‌ها را به امور رساننده به کمال، مکلف سازد و از امور بازدارنده از کمال نیز منع کند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۸).

با توجه به همین کبرای کلی است که متکلمان معتقدند، عقل حکم می‌کند که برای مکلف کردن بندگان علاوه بر عقل، به انبیا و رسولان الهی نیاز است، زیرا عقل به تنهایی برای دریافت و درک تکالیف کافی نیست و چاره‌ای از ارتباط وحیانی نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۸).

#### ۵-۱ تأمل در براهین مدعیان نبوت

در هر دوره و زمانه‌ای، برخی ادعای ارتباط به خداوند و گاه نیز ادعای نبوت از جانب خدا را مطرح می‌کنند. در میان این مدعیان، برخی از آن‌ها واقعاً از جانب خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند و برخی نیز ادعای دروغین دارند و هیچ ارتباطی میان آن‌ها و خداوند وجود ندارد. اگر انسان بخواهد سخن هیچ‌یک را نپذیرد، قطعاً به گمراهی رفته و از پذیرش حق در

ص: ۱۴

موارد واقعی ارتباط با خداوند سر باز زده است و خود، ضرر و خسران بزرگی تلقی می‌شود. اگر هم بخواهد همه را بپذیرد، در این صورت نیز به گمراهی مبتلا شده و به دستورات برخی مدعیان دروغین نبوت گرفتار شده است؛ به همین جهت، عقل درک می‌کند که بر انسان لازم است به براهین و ادله مدعیان نبوت توجه کند تا بتواند راست گو را از دروغ گو تشخیص دهد. اگر این حکم عقلی در کار نبود، هیچ گاه وجوب نظر در ادله مدعیان نبوت لزوم و ضرورت نمی‌یافت، زیرا شرع پس از اثبات نبوت شخص نبی، حجیت می‌یابد و اثرگذار است و تا پیش از اثبات نبوت نمی‌تواند حکمی را درباره بشر الزامی کند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۸).

### ۶-۱ تکلیف مالا یطاق

یکی از مسائل مهم علم کلام که می‌توان عنوان قاعده را نیز بدان اختصاص داد، تکلیف بما لایطاق است. این بحث در دو آمر و مولا باید به صورت جداگانه بحث شود: الف) زمانی که مولا و امرکننده انسان است؛ ب) مولا و امرکننده خداوند متعال است.

مورد «الف» از جمله کارکردهای عقل عملی نیست، بلکه به کارکرد عقل نظری برمی‌گردد، زیرا زمانی که آمر و مولا می‌داند مکلف قدرت بر تکلیف ندارد، در درون وی اراده جدی به امر و نهی شکل نمی‌گیرد و به همین جهت است که تکلیف از وی صادر نمی‌شود؛ به همین جهت می‌گویند: تکلیف ما لایطاق در امر و نهی بشری، به استحاله تکلیف برمی‌گردد.

ولی مورد «ب» از جمله مصادیق عقل عملی است، زیرا تکلیف بما لایطاق، ظلم و قبیح است و با صفت حکمت الهی سازگار نیست؛ محال است خداوند حکیم، بنده را مکلف به امری سازد که قدرت بر آن ندارد. در محال بودن این تکلیف، فرقی نمی‌کند که تکلیف ذاتاً ممکن باشد، ولی به جهتی از جهات از قدرت مکلف بیرون باشد و یا تکلیف ذاتاً ممکن نباشد؛ به عبارت دیگر، چه تکلیف ما لایطاق به تکلیف محال بر گردد و چه برنگردد، خود محال است و قابل پذیرش نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۰۲۳۰۱).

در تفاوت میان این دو مورد (که یکی از جمله کارکرد عقل نظری به حساب آمد و دیگری کارکرد عقل علمی) می‌توان گفت: در صورت اول، عقل درک می‌کند که مولا و امرکننده بشری با احتساب عدم قدرت، مکلف اراده جدی ندارد، پس تکلیف نکرده است؛ به عبارت دیگر در این بخش، سخن از آن است که عقل عدم حکم و تکلیف مولا را ادراک می‌کند. این چنین ادراکی از جمله کارکردهای عقل نظری است، چون به هست و نیست ها ناظر است؛ ولی در قسم دوم، عقل به قبح و ظلم بودن چنین تکلیفی از جانب مولای حکیم حکم می‌کند که از جمله کارکردهای عقل عملی است. البته قابل انکار نیست که ممکن است علاوه بر این حکم عقل

ص: ۱۵

عملی، حکم عقل نظری هم وجود داشته باشد و بگوید حال که چنین تکلیفی قبیح است، پس خداوند چنین تکلیفی ندارد.

## ۷-۱ عقاب بلا بیان

از جمله مسائلی که در علم کلام با رویکرد عقل عملی ثابت می شود، قبح عقاب بلا بیان است. عقل حکم و درک می کند اگر مولا تکلیفی را به بندگان اعلام نکرده باشد و با وجود این، بخواهد آن ها را به جرم مخالفت از دستورات خود عقاب کند، در این صورت مرتکب ظلم به آن ها شده است، و ظلم نیز با حکمت خداوند سازگار نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۶۰).

## ۸-۱ رابطه معجزه با نبوت

یکی از مسائل علم کلام، بحث بر کیفیت دلالت معجزه بر صدق نبوت است؛ آیا دلالت معجزه بر صدق و راستی گفتار پیامبران، دلیلی برهانی است و یا دلیلی اقماعی است؟ برخی معتقدند، هیچ ارتباط منطقی میان معجزه و دلالت بر راستی گفتار پیامبران نیست، بلکه پیامبران با نشان دادن معجزه، مردم را در مقابل ادعای خود خاضع می کنند. این طبیعت بشری است که با دیدن امر خارق العاده، در مقابل آورنده آن خضوع می کند و به سخنانش گوش می دهد، بدون این که هیچ ارتباط منطقی میان معجزه و صدق پیامبران وجود داشته باشد؛ در مقابل، بسیاری از اندیشمندان اسلامی با تکیه بر عقل و با توجه به چند مقدمه معتقدند، میان معجزه و صدق گفتار پیامبران، ارتباط و تلازم منطقی وجود دارد.

این که رابطه میان معجزه و راستی گفتار پیامبران به چه نحوی است، از جمله مسائل عقل نظری است، زیرا کشف رابطه میان دو امر، از جمله مسائل عقل نظری است و هیچ باید و نبایدی در کار نیست، ولی این استنباط و کشف با توجه به یک مقدمه عقل عملی صورت گرفته است. عقل درک می کند که خداوند نباید بر فرد دروغ گو قدرت بر انجام کار خارق العاده را بدهد، زیرا خداوند حکیم است و کار خلاف حکمت نیز انجام نمی دهد. حکمتش اقتضا می کند، بندگان را به سوی کمال هدایت و راهنمایی کند و اگر خداوند به فرد دروغ گو قدرت بر انجام کارهای خارق العاده را بدهد، در واقع سبب شده است مردم به گمراهی بیفتند و از هدایت دور شوند که با حکمت الهی نیز سازگار نیست. بنابراین، دلالت منطقی معجزه بر صدق و راستی گفتار پیامبران برهانی است، نه اقماعی (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۹۴-۹۶).

## ۹-۱ عصمت پیامبران

عصمت پیامبران نیز از جمله مسائلی است که با توجه به قاعده حسن و قبح عقلی قابل استنباط است. مردم زمانی به سخنان مدعی نبوت گوش می دهند که در حق وی، دروغ و

ص: ۱۶

ارتکاب معصیت را جایز ندانند، ولی اگر از وی دروغ گویی و یا ارتکاب گناهان مختلف را مشاهده کنند، به هیچ وجه به سخنان و اوامر و نواهی او گوش نخواهند داد و در نتیجه، به صلاح و رستگاری نیز نخواهند رسید. پس به کمال رسیدن و رستگار شدن بندگان در گرو آن است که خداوند فردی را به پیامبری برگزیند که هیچ گونه احتمال دروغ گویی و یا معصیت در حقّ وی ممکن نباشد؛ به همین دلیل، عصمت پیامبران یکی از مسائلی است که امامیه بر آن تأکید فراوان دارد، زیرا با معصوم نبودن فرد نبی، هدف از بعث و ارسال رسولان نقض خواهد شد؛ امری که از خداوند حکیم هیچ گاه صادر نخواهد شد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۶۷، ۱۷۱).

### ۱-۱۰ عذاب اطفال

حشویه معتقدند خداوند، فرزندان مشرکان و کافران را عذاب می کند و اشاعره نیز چنین امری را جایز می دانند، ولی عدلیه برخلاف آن ها معتقدند، خداوند غیرمکلفان را عذاب نمی کند؛ اطفال نیز مکلف نیستند، پس عذاب نخواهند داشت. عدلیه برای این اعتقاد خود، از حکم و ادراک عقل عملی کمک می گیرد. عقل عملی حکم می کند که چنین عذاب کردنی قبیح است؛ فعل قبیح نیز از خداوند متعال سر نمی زند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۹۴).

### ۲. قاعده دفع ضرر محتمل

#### اشاره

یکی از قواعدی که برخی مسائل بنیادین و پایه ای علم کلام، با توجه به آن کشف و استنباط شده، قاعده دفع ضرر محتمل است. مطابق این قاعده، عقل عملی حکم می کند که بر انسان لازم است ضرر احتمالی را مرتفع سازد و به گونه ای رفتار کند که متضرر نشود. این قاعده یکی از ارکان اثبات توحید است، به گونه ای که اگر کسی به این قاعده و حکم عقل اعتنا نکند و دست به انکار آن بزند، نمی تواند شریعت را اثبات کند و حتی نظام اعتقادی شکل نخواهد گرفت. در ادامه، به دو نمونه از کاربرد این قاعده در علم کلام اشاره می شود.

### ۱-۲ وجوب معرفت الله

در جوامع بشری، افراد فراوانی یافت می شوند که ادعای اصلاح جامعه و اخلاقی کردن فضای زندگی بشری را دارند و بشریت را به سوی اعتقاد به خدا و صفات کمالیه وی و برخی تکالیف دینی دعوت می کنند و به مردم می گویند: زندگی انسان با مرگ تمام نمی شود، بلکه مرگ پُلی است برای زندگی دیگر انسان؛ به گونه ای که اگر فردی، اعمال خوب و صالح را به جا آورد، پاداش عظیمی به وی داده می شود و اگر اعمال ناشایست را انجام دهد، عذاب خواهد شد.

در طول تاریخ بشریت، مردان بسیاری ظهور کرده و ادعای اصلاح جامعه و ارتباط داشتن با خدا را مطرح کرده اند؛ انسان هایی که نه تنها متهم به دروغ گویی نبودند، بلکه نشانه های راستی

ص: ۱۷

و درستی نیز از گفتار و رفتار و سبک زندگی شان معلوم و مشهود است. عقل بشری با تجزیه و تحلیل چنین وضعیتی، به لزوم بحث و بررسی گفتار این افراد وامی دارد تا مبادا ضرر احتمالی متوجه انسان شود. به همین جهت است که عقل با توجه به دفع ضرر محتمل، حکم می کند باید به دنبال شناخت خداوند بود تا اگر برای جهان، خداوند و آفریدگاری وجود داشته باشد، در اثر شناخت آن و به تبع گوش سپردن به فرمان های وی، به سعادت رسید و از عذاب الهی رهایی یافت (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۴؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۰۹).

در این جا باید گفت، ممکن است مسئله ای با توجه به دو یا چند قاعده و اصل قابل اثبات باشد؛ مثل بحث وجوب معرفت الله که قابلیت دارد یا با قاعده دفع ضرر محتمل اثبات شود و یا با قاعده وجوب شکر منعم.

## ۲-۲ وجوب تدین

قاعده دفع ضرر محتمل علاوه بر این که شناخت خداوند را لازم و ضروری می نماید، تدین و اعتقادورزی بدان را نیز حتمی می شمارد، زیرا بدون تدین و تصدیق به امور شناخته شده، ایمان حاصل نمی شود؛ در نتیجه، نه تنها احتمال ضرر اخروی و تزییع حق مولا، بلکه یقین به ضرر اخروی برای انسان تردیدناپذیر خواهد بود (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱).

## ۳. فائده شکر منعم

قاعده شکر منعم با قاعده دفع ضرر محتمل، از جمله ارکان اساسی نظام اعتقادی هستند و در سایه این دو قاعده است که شناخت امور اعتقادی بر انسان واجب می شود. این قاعده نیز مانند قاعده دفع ضرر محتمل، در اثبات وجوب معرفت الله و وجوب تدین به آن، نقش تعیین کننده دارد.

بی تردید، انسان در زندگی روزمره خود، غرق در نعمت های فراوانی است و عقل نیز درک می کند که اگر این نعمت ها، نعمت دهنده ای دارد، باید از او تشکر کرد. شکرگزاری و سپاس از منعم، تنها در سایه شناخت او مقذور است؛ پس عقل حکم می کند باید به دنبال شناخت منعم بود تا بتوان حق و شکر وی را به جا آورد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱، ۱۱۰).



ص: ۱۸

هم چنین عقل حکم می کند باید پس از شناخت این منعم، به وی تدین و اعتقاد نیز داشت و به فرامین وی گوش سپرد، زیرا مخالفت با دستورات خداوند و منعم، با شکرگزاری منافات دارد (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱).

#### ۴. قاعده تعلیق الواجب بالجائز

یکی از قواعدی که برخی مسائل کلامی با توجه به آن کشف و ثابت می شود، قاعده تعلیق الواجب علی الجائز است. برخی متکلمان معتقدند، نمی توان واجب را به امر جایز وابسته کرد و از این حکم با قاعده «تعلیق الواجب علی الجائز» یاد می کنند. یکی از مسائلی که با توجه به این قاعده در علم کلام ثابت می شود، بحث و بررسی درباره فردِ ظالمی است که اعمال خوب او به قدری نیست که بتواند عوضِ ظلم های انجام داده را پوشش دهد؛ در این صورت، میان متکلمان این بحث رخ داده است که اگر چنین ظالمی وجود داشته باشد، آیا ممکن است خداوند به چنین ظالمی قدرتِ ظلم بدهد یا بر خداوند واجب است با اعمالِ قدرتِ خود، از ظلم کردن وی جلوگیری کند؟ از میان متکلمان عدلیه برخی معتقدند، جایز است که خداوند به چنین فردی قدرتِ بر ظلم بدهد و لازم نیست به او به اندازه ای عمر دهد که بتواند اعمالی انجام دهد که مساویِ عوضِ ظلمش باشد، بلکه اگر خداوند به او عمر بیشتر نداد و در حالی جان بدهد که اعمالش پاسخ گوی ظلم هایش نباشد، خداوند در آخرت عوض و جایگزین ظلم های وی را با تفضل خود اعطا می کند و از آن به مظلوم داده می شود و اخلاقی به واجب رخ نداده و ارتکاب حرامی هم پیش نیامده است. عده ای دیگر از متکلمان معتقدند چنین امری جایز نیست، بلکه باید خداوند به او عمر دهد تا اعمالش کفاف عوض ظلم هایش را بدهد، زیرا به حکم عقل، انتصاف واجب است و خداوند باید حقّ مظلوم را از ظالم بگیرد، در حالی که تفضل گفته شده، امر جایز و ممکن است و نمی توان امر واجب را به امر جایز معلق و وابسته کرد.

سید مرتضی نیز در مقابل این عده معتقد است، همان گونه که تفضل امر جایزی است، عمر اضافی دادن نیز امر جایزی است و نمی توان انتصاف را به آن منوط کرد، بلکه خداوند باید در حقّ این ظالم اعمال قدرت نماید و از ظلم کردن جلوگیری کند. خواجه نصیرالدین طوسی نیز با دیدگاه سید مرتضی موافقت کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰ ۱۳۱).

همان گونه که از استدلال بر می آید، یکی از ادله کسانی که دیدگاهشان بر منع تمکن دادن به ظالم در این حالت است، بر اساس قاعده تعلیق الواجب علی الجائز پایه ریزی شده است.

#### ۵. قاعده لطف

##### اشاره

«لطف» از جمله صفات خداوند است و به هر فعلی اطلاق می شود که مکلف را به سوی اطاعت و دوری از معصیت برمی انگیزاند. این لطف گاه در افعال خداوند محقق می شود و خداوند، فاعلِ آن فعل است؛ مثل فرستادن پیامبران برای هدایت بشر. در این گونه افعال، اطلاق

صفت لطف بر خداوند بدین معناست که بر خداوند واجب است چنین فعلی را انجام دهد، وگرنه نقض غرض می نماید. لطف گاه نیز با فعل غیر خداوند تحقق می یابد. این مورد خود به دو گونه تقسیم می شود:

الف) فعل را کسی انجام می دهد که لطف نیز به وی می رسد و از آن بهره می گیرد؛ مثل شناخت خداوند. انسان با شناخت خداوند می تواند به اطاعت وی دست یابد و از معصیت او نیز دوری کند، ولی با نشناختن وی چنین امری ممکن نخواهد بود. در این گونه افعال نیز اگر لطف از جمله صفت خداوند شمرده می شود، بدین لحاظ است که بر خداوند لازم است انجام دادن این عمل را بر مکلف لازم و ضروری سازد. به همین جهت است که با اعطای عقل و حکم آن به وجوب شناخت خداوند، به چنین فعلی مبادرت ورزیده است.

ب) فعل را کسی انجام می دهد که لطف به غیر خودش می رسد و دیگران از این فعل او بهره می برند؛ مثل امر به معروف و نهی از منکر. هرچند کسی که فردی را به معروف امر می کند، اطاعت دستور الهی نموده و از آن جهت سود می برد، ولی این فرد پذیرنده امر و نهی است که سود مأمور به و فعل معروف، به وی می رسد. در این حالت نیز لطف از آن جهت صفت خداوند قرار می گیرد که خداوند مکلفان را به امر به معروف و نهی از منکر کردن دستور داده و چنین فعلی را بر آن ها واجب کرده است. اگر خداوند چنین وجوبی را مقرر نمی کرد، مکلفان نیز بدان مبادرت نمی ورزیدند و در نتیجه، افعال خوب رواج پیدا نمی کرد و افعال بد و زشت نیز ریشه کن نمی شد.

لطف به دو گونه است: لطف محصّل و لطف مقرب. مقصود از «لطف محصّل» آن است که مکلف به این لطف توجه کرده و با التزام به آن، به هدف برسد؛ مثل این که خداوند، پیامبران را برای هدایت بشر می فرستد و انسان ها نیز به این ارسال رسل توجه نموده و از دستورات آن ها تبعیت می کنند و در نهایت نیز هدایت پذیر شده و به سعادت نایل می آیند. مقصود از «لطف مقرب» آن است که مکلف می توانست با توجه کردن و التزام ورزی به آن، به هدف از فعل برسد، ولی به دلایل گوناگون دست به چنین کاری نزده است؛ مثل این که خداوند، پیامبران را برای هدایت بشر می فرستد، ولی برخی مردم از پذیرش دستورات آن ها سر باز می زنند؛ در نتیجه، هدایت نمی شوند و به سعادت هم نمی رسند. در این صورت، لطف در حالت اقتضا باقی می ماند، ولی در لطف محصّل، لطف از اقتضا به فعلیت می رسد.

از قاعده وجوب لطف، در استنباط بسیاری از مسائل مهمّ و ریشه ای علم کلام استفاده شده است. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می شود.

**۱-۵. بعثت پیامبران**

انسان با عقل خود به تعدادی از تکالیف عقلی دست پیدا می کند؛ مثلاً می تواند با استدلال عقلی، وجوب معرفت الله را بشناسد، زیرا بدهات عقلی حکم می کند انسان باید ضرر محتمل را از خود دفع کند. با توجه به این که در دنیا انسان هایی یافت می شوند که تمام عمر خود را صرف هدایت و اصلاح جامعه کرده اند و پیاپی از وجود خداوند و جهان پس از مرگ خبر می دهند و در برابر مخالفت با آن نیز گرفتاری در عذاب الهی را پیش بینی کرده اند، در این صورت عقل حکم می کند انسان باید در پی دفع ضرر محتمل باشد و به دنبال شناخت راه صحیح برود و اگر راه صحیح منجر به پذیرش خدا باشد، باید بدان پای بند باشد و اگر به خلاف آن دست یابد، دغدغه و نگرانی از عذاب الهی نخواهد داشت. پس یکی از احکام عقلی، دفع ضرر محتمل است. یکی دیگر از این احکام عقلی، وجوب شکر منعم است.

در کتاب های کلامی، دین و احکام شرعی را لطفی جهت دست یابی به احکام و تکالیف عقلی دانسته و معتقدند، انسان با پای بندی به تکالیف شرعی بهتر می تواند به تکالیف عقلی پردازد؛ به همین دلیل، تکلیف شرعی لطف شمرده می شود. از سویی نیز تکالیف شرعی بدون پیامبران قابل شناخت نیست؛ پس باید پیامبرانی برای بشر فرستاده شود تا انسان به تکالیف شرعی و در نتیجه، به تکالیف عقلی دست یابد.

هم چنین در این کتاب ها، استدلال دیگری نیز ارائه می شود؛ انسان با تکیه بر عقل خود نمی تواند به سعادت و هدایت نهایی برسد، زیرا راه های هدایت و سعادت را با عقل صرف نمی توان شناخت؛ بنابراین، نیاز به شخصی است که این راه ها را از طریق وحی دریافت کرده باشد و به بشر نیز اعلام کند. چنین شخصی جز انبیا و پیامبران الهی، کس دیگری نخواهد بود؛ تنها پیامبرانند که به همه راه های منجر به سعادت و هدایت بشر علم و آگاهی دارند. این استدلال به وضوح، لطف بودن بعثت و ارسال پیامبران را نشان می دهد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۳۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۱).

**۲-۵. امامت**

در میان متکلمان اسلامی، کمتر مخالفی یافت می شود که وجوب امامت را نپذیرد. این عده به اندازه ای کم هستند که سید مرتضی معتقد است، آن ها به جهت کمی اعضا حتی نمی توانند به عنوان یک گروه مطرح باشند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۶۷). سایر متکلمان در اصل وجوب امامت با یکدیگر اتفاق نظر دارند، ولی در ملاک و منشأ این وجوب، دیدگاه واحدی ارائه

ص: ۲۱

نکرده اند؛ اشاعره و برخی فرقه های کلامی، منشأ و ملاک این وجوب را نص و شرع می دانند و امامیه و معتزله نیز آن را به عقل واجب می دانند.

از جمله استدلال های امامیه بر وجوب امامت، قاعده لطف است. وجود امام معصومی که ریاست عامه بر مردم داشته باشد، مردم را به اطاعت اوامر و نواهی الهی تحریک کند و آن ها را از مخالفت با دستورات خداوند نهی کند، خود مایه اصلاح جامعه و قرار گرفتن در مسیر هدایت است. با وجود چنین امامی، مردم به پذیرش و اطاعت دستورات الهی راغب تر خواهند بود و از مخالفت با امر و نهی الهی نیز برحذر خواهند شد. چنین امری، مصداق لطف است. از سویی نیز عصمت، امری مخفی و پنهان است و غیر از خداوند کسی از ذات بندگان آگاهی ندارد؛ از این رو، این لطف بر خداوند واجب می شود تا نقض غرض رخ ندهد (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۳۱۵۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۳۹؛ مظفر، ۱۴۲۲ق: ۳۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۵۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۶۵-۶۸).

به عبارت دیگر، تفسیر قرآن کریم و تشریح مقاصد و اهداف آن، کشف اسرار و رموزش، تبیین حکم موضوعاتی که برای مردم پیش می آید، برطرف کردن شبهات و تشکیک های وارد بر مردم، محافظت دین از تحریف و تدلیس و پایش اصول و فروع دین، از جمله اموری است که نیازمند به متولی و کسی است که عهده دار آن ها باشد. با سپردن این امور به دست فرد معصوم، مردم به صلاح و رستگاری نزدیک تر خواهند شد و از معاصی نیز به دور. چنین امری لطف است و بر خداوند، نصب فردی که توان انجام این امور را داشته باشد، واجب است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۶).

### ۳-۵. فرصت دادن به فرد توبه کار برای جبران

در علم کلام این بحث مطرح است که اگر خداوند علم داشته باشد کافری بعد از مدتی مؤمن خواهد شد و از کفرش برخواهد گشت و یا فرد فاسقی بعد از مدتی از فسق و گناه خود توبه خواهد کرد، آیا خداوند می تواند این فرد را پیش از فرصت دادن برای برگشت از کفر و یا توبه از فسقش از دنیا ببرد، یا باید به وی عمر دهد تا از کفرش و یا فسقش برگردد؟ شیخ مفید معتقد است، خداوند نباید فاسقی را که توبه خود را نقض نکرده و کافری را که به کفرش رجوع نکرده، بدون مهلت دادن برای جبران خطاهایش از دنیا ببرد، ولی اگر مهلت داده و دوباره به فسق و یا کفر خودش رجوع کرده باشد، لازم نیست خداوند به وی مهلت دوباره بدهد، زیرا اگر حکمت چنین امری را بر خداوند لازم کند، حکمتش به عبث تبدیل خواهد شد و تکلیف نیز هیچ اجری نخواهد داشت (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۱۰۹).

## نتیجه گیری

«عقل عملی» که یکی از کارکردهای عقل به شمار می رود، قوه درک بایدها و نبایدها به شمار می رود. تفاوت میان عقل نظری و عملی، تفاوت ماهوی نیست، بلکه صرفاً در مدرکات آن ها تفاوت است؛ عقل نظری به هست ها و نیست ها ناظر است و آن ها را درک می کند و عقل عملی باید ها و نبایدها را. برای استنباط مسائل گوناگون کلامی می توان از عقل عملی بهره گرفت. استنباط گزاره های اعتقادی بر اساس عقل عملی، بر پایه برخی قواعد استوار است. قاعده حسن و قبح یکی از همین قواعد است. از قاعده حسن و قبح می توان در برخی مسائل، همچون: اثبات ثواب و عقاب بر افعال خوب و بد، امکان عفو مرتکب کبیره، پیراستگی فعل خداوند از بیهودگی و عبث، لزوم تأمل در براهین مدعیان نبوت، قبح تکلیف بما لایطاق، تبیین رابطه معجزه با صدق نبی، عصمت پیامبران، وجوب انتصاف و... بهره گرفت. علاوه بر قاعده حسن و قبح، می توان از قاعده دفع ضرر محتمل در مسائلی همچون: وجوب معرفت الله و وجوب تدین به امور اعتقادی استفاده کرد. هم چنین قاعده وجب شکر منعم، که یکی از پایه های اساسی در لزوم شناخت خداوند است، از جمله قواعدی است که ذیل کارکرد عقل عملی قرار گرفته است. قاعده تعلیق الواجب علی الجائز از دیگر قواعدی است که ذیل کارکرد عقل عملی است و در برخی مسائل اعتقادی کاربرد دارد. قاعده لطف، یکی دیگر از این قواعد است که در استنباط مسائل گوناگون، همچون: لزوم بعثت پیامبران، لزوم امامت، فرصت دادن به فرد توبه کار برای جبران و... کارآیی دارد.

## منابع

۱. ابن الوزیر، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم، (۱۳۱۸ق)، ایثار الحق علی الخلق، قاهره، بی جا.
۲. ابن فارس، ابی الحسین احمد، (۱۳۹۱ق)، معجم مقاییس اللغه، مصر، مطبعه البابی الحلبی و اولاده.
۳. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق: سید جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر دارصادر، چاپ سوم.
۴. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث، چاپ اول.
۵. جزری، ابن اثیر، (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح، تحقیق و تصحیح: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.

ص: ۲۳

۸. خرازی، سید محسن، (۱۴۱۷ق)، بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم الدار الشامیه.
۱۰. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم.
۱۲. سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصه فی علم الکلام، تحقیق: رسول جعفریان، قم، کتاب خانه آیة الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۱۳. سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامه، تحقیق: سید عبدالزهره حسینی، تهران، مؤسسه امام صادق، چاپ دوم.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، تحقیق: حسین بحر العلوم، قم، انتشارات المحبین، چاپ اول.
۱۵. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۰۹ق)، حقائق الإیمان مع رسالتی الاقتصاد و العداله، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۱۶. عسکری، أبوهلال، (۱۴۱۲ق)، الفروق اللغویه، تحقیق: بیت الله بیات، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳)، کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی و اسعد الطیب، قم، اسوه.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۱۹. مظفر، محمد حسین، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق، قم، مؤسسه آل البيت(ع)، چاپ اول.
۲۰. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق) (الف)، النکت فی مقدمات الأصول، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.
۲۱. ، (۱۴۱۳ق) (ب)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۲. ، (۱۴۱۳ق) (ج)، النکت الاعتقادیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

ص: ۲۴

## مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات

### اشاره

محمدعلی دولت (۱)

موسی ملایری (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۲۳

### چکیده

این مقاله در صدد است، ضمن گزارش و ارزیابی دقیق دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی، نظریه ای نزدیک تر به روایات ارائه کند. ملاصدرا، اراده الهی را از صفات ذات و مساوق با علم به نظام اصلح می داند. علامه طباطبائی به دلیل ضعف فلسفی نظریه صدرا و نیز به دلیل تعارض آن با روایاتی که اراده را حادث، صفت فعل و غیر از علم و حب الهی می دانند، نظریه دیگری ارائه کرده و صفت اراده را از صفات فعل و از لوازم قدرت و اختیار الهی به شمار آورده است. بر اساس نظریه سوم، که به گمان ما مستفاد از روایات است، مشیت که برخاسته از حکمت الهی است، واسطه علم و قدرت الهی با اراده اوست و اراده الهی موجب تقدیر و قضای الهی و بالتبع، تحقق خارجی فعل است. این نظریه در جهات سلبی، منطبق با نظریه علامه و در جهات اثباتی، مغایر با آن است.

### واژگان کلیدی

اراده الهی، اراده ذاتی، صفت فعل، علم الهی، علم به نظام احسن، قدرت الهی، مشیت.

۱- دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث. Dolat1364@yahoo.com

۲- دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران و دانشیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث. Malayeri50@yahoo.com

## بیان مسئله

شناخت مبدأ جهان هستی، در زمره بنیادیترین شناخت‌ها به شمار می‌رود. در اهمیت پرداختن به مباحث مبدأشناسی، همین بس که کسب بینش صحیح درباره جهان هستی و همه پدیده‌های طبیعی و فراطبیعی و نیز شناخت انسان، متوقف بر داشتن شناخت صحیح درباره آفریدگار و کیفیت رابطه او با جهان هستی است. مبدأشناسی از بُعد غایت‌نگری نیز می‌تواند در معرفت و اصلاح رابطه انسان و جهان هستی با خدا مؤثر باشد، زیرا در آیات و روایات، شناخت اسما و صفات الهی (۱) و تخلق به آن‌ها (۲)، غایت آفرینش انسان و جهان معرفی شده است.

در میان مباحث مبدأشناسی، مبحث اسما و صفات الهی جزو مهم‌ترین مسائل است و در میان صفات الهی، «اراده» جایگاه مهمی دارد و درباره آن اختلاف‌های بسیاری میان محدثان، مفسران، متکلمان، فیلسوفان و حتی در میان صاحب‌نظران هر کدام از این حوزه‌ها وجود دارد. روشن است که منظور از اراده در این نوشته، اراده تکوینی حق تعالی است که با آن آفرینش صورت می‌گیرد، اما اراده تشریحی که بر مدار مطلوب بودن یا نبودن امور نزد خداست و به حسب اختلاف درجات مطلوبیت و عدم مطلوبیت، واجب و مستحب یا حرام و مکروه را تعریف می‌کند، با دو صفت «رضا» و «غضب» خداوند مرتبط است. (۳)

بسیاری از محدثان شیعه، بر اساس جوامع روایی شیعه و نیز روایت معتبری از امام رضا (ع) که با صراحت قائلان به ازلی بودن اراده را مشرک به شمار آورده است اراده را از صفات فعلی خدا می‌دانند؛ در مقابل، گروه کثیری از متکلمان و فیلسوفان، اراده را همانند «علم» از صفات ذاتی و در نتیجه، ازلی دانسته‌اند.

۱- «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲)؛ خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و زمین را نیز مانند آن‌ها قرار داد؛ اراده و فرمان الهی در میان آن‌ها فرود می‌آید تا بدانید که خداوند بر همه چیز تواناست و علم خداوند به همه چیز احاطه دارد. تکیه بر «قدرت» و «علم» خداوند در میان تمام اسمای الهی، نه برای تخصیص، بلکه برای این است که این دو اسم، منشأ دیگر اسما و صفات الهی‌اند. بنابراین، غایت انسان در بُعد شناختی‌اش، شناخت اسما و صفات خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۳۲۶۳۲۷).

۲- «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵۸: ۱۲۹) خودتان را به اخلاق الهی بیارید!

۳- بحث اراده تشریحی خداوند درباره امور گوناگون، در فقه مطرح می‌شود.

۴- «الإمام الرضا: المَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَيْئاً فَلَيْسَ بِمُوحِّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸)؛ مشیت و اراده از صفات افعال است؛ هر کس بپندارد که خداوند همواره مُرید و شائی بوده است، موحد نیست.



ص: ۲۶

در میان فیلسوفان، بین ملاصدرا و علامه طباطبائی، دو چهره شاخص فلسفه، درباره اراده الهی اختلاف نظرهای جدی وجود دارد. علی‌رغم این که بسیاری از صاحب نظران حکمت و عرفان دوره معاصر اعتقاد دارند نوع نگرش حکمت متعالیه کاملاً منطبق با آموزه های قرآن و عترت بوده و حکمت متعالیه، تفسیر انفسی قرآن کریم است (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۷۰: ۷۹)، اما علامه طباطبائی به دلیل ارتباط جدی تر با آیات و روایات، در برخی موضوعات، از جمله در بحث اراده، برخلاف مشی فیلسوفان گام برداشته است. به نظر می‌رسد، هرچند دیدگاه علامه متأثر از آیات و روایات است، اما هم‌چنان با ظواهر مستفاد از تراش روایی امامیه اختلافاتی دارد که در این مقاله سعی شده از منظر روایات، این اختلاف‌ها مورد ارزیابی قرار بگیرد.

## دیدگاه صدر المتالیهین

### اشاره

در بررسی دیدگاه صدر، تأمل در چهار موضوع: ماهیت اراده، جایگاه آن در میان صفات الهی، فرق اراده الهی با اراده انسان و جایگاه مشیت در نظریه صدرایی، ضروری است.

### ۱. ماهیت اراده

### اشاره

نگرش صدرایی به اراده الهی در دو حوزه قابل تفکیک است؛ وی گاهی اراده الهی را عین علم او می‌داند و گاهی از عنوان «بتهاج و حب» برای تفسیر آن استفاده می‌کند.

### الف) علم الهی

محور نظریه صدرالمتالیهین درباره ماهیت اراده الهی، علم است؛ به عبارت دیگر، اگر این صفت الهی به درستی تجزیه و تحلیل شود، هسته مرکزی مفهوم آن را «علم الهی» تشکیل می‌دهد. ملاصدرا، نظام اکمل امکانی را تابع نظام واجب حق، و نظام واجب حق را عین علم و اراده حق می‌داند و می‌گوید: علم مبدأ به فیضان اشیا از او، که عین ذات اوست، همان اراده اوست (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۱۷).

وی در رسائل فلسفی ابراز می‌دارد که: ماهیت اراده الهی، همان علم به نظام احسن و اصلح است که تابع علم به ذات اوست و علم به ذات، انگیزه افاده خیر و وجود است (صدر، ۱۳۸۷: ۳۲۴).

صدر با استناد به آیه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰)؛ و امر ما در آفرینش،

جز یک اراده نیست که مانند یک چشم بر هم زدن است. و آیه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛ فرمان او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، فقط به آن می‌گوید:

ص: ۲۷

«موجود باش!» آن نیز بی درنگ موجود می شود، می گوید: شکی نیست که اراده خدا ازلی است و تعلق اراده خداوند به بعضی پدیده ها در اجزای زمانی معین، به دلیل حضور استعداد آن پدیده هاست (صدر، ۱۳۶۰: ۵۴).

نیز، صدر تصریح کرده که: علم الهی به نظام کامل، عین اراده اوست و همان علم، هم انگیزه فعل و هم غایت فعل است. عالم بودن و مرید بودن خداوند، امر واحدی است که مستلزم تغایر خارجی و مفهومی نیست (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۳). این دیدگاه در اظهارات ملاصدر مشاهده می شود که علم الهی را می توان به اعتباری «قدرت» و به اعتباری دیگر «اراده» دانست، زیرا علم الهی به ممکنات، از این حیث که منشأ صدور آن هاست، «قدرت» است و از این حیث که برای صدور آن ها کافی است، «اراده» می باشد (صدر، ۱۳۵۴: ۱۳۱).

صدر در مواجهه با روایات معتبری که ازلی بودن اراده الهی را نفی می کنند، صراحتاً مدعی می شود روایات کافی در صدد بیان اراده متجدد برای خداوند نیستند، بلکه منظور از این روایات، صرفاً تحقق خارجی اراده است. وی می گوید: اراده دو معنا دارد؛ معنایی عرفی که در مقابل کراهت است و با تصور ملائمت شیء حاصل می شود. معنای دوم درباره خداوند این که، ذات او به گونه ای است که به سبب علم به نظام خیر، پدیده ها از او صادر می شوند (صدر، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۳۲۲۴). وی تلاش می کند که: اولاً، دیدگاهش معارض با روایات جلوه نکند و ثانیاً، اثبات کند در میان اصحاب امامان (ع) هیچ کس ظرفیت شنیدن مطالبی در سطح مطالب او را نداشته است؛ لذا در پایان شرح روایات باب اراده کافی مدعی می شود، نوع سخنان امامان (ع) در این باب به گونه ای است که مخاطبان، خدا را محلّ حوادث ندانند (صدر، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۵).

تبیین صدر از اراده الهی با تکلف های متعدد و دشواری های فراوانی مواجه شده است؛ تا جایی که او ناچار شده مفاهیم دیگری، مانند: حبّ ذاتی، ابتهاج ذاتی و عنایت ذاتی را نیز در این مقوله وارد کند.

### ب) ابتهاج و حب ذاتی

صدر معتقد است، با توجه به این که واجب تعالی از هر گونه کثرت و نقص میزبان بوده و او وجود تامّ، بلکه فوق تمام است، امکان ندارد انگیزه ای خارج از ذاتش داشته باشد. انگیزه خدا، علم ذاتی او به نظام خیر و نفس الامر است، زیرا او هنگامی که علم ذاتی به پدیده ای داشته باشد، به صورت ذاتی ابتهاج (= حب) دارد. کسی که درباره پدیده ای ابتهاج داشته باشد، برای تمام چیزهایی که از او صادر می شود، چون از او صادر شده، ابتهاج خواهد داشت (صدر، ۱۳۵۴: ۱۳۵۴).

ص: ۲۸

۱۳۵). او هم چنین قائل به رابطه اتحاد میان اراده و محبت الهی می باشد و در نتیجه، محبت را نیز ذاتی می داند (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۴۰-۳۴۱).

نظریه صدر از جهات متعددی با اشکال مواجه شده است. سلب اختیار از خداوند و نیز مجبور بودن مخلوقات، مهم ترین اشکالات عینیت علم و اراده است. هم چنین برخی اشکال کرده اند که: محال است علم خدا، اراده او باشد، زیرا خدا به همه چیز علم دارد، اما همه چیز را اراده نمی کند؛ چنان که امور قبیح و شرّ، مانند ظلم و گناهان را اراده نکرده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۱).

اشکال اخیر مورد توجه ملاصدرا نیز قرار گرفته است، اما او ادعا می کند طراحان این اشکال، مفهوم و مصداق را خلط کرده اند. سپس پاسخی اجمالی به وجود شرور در جهان هستی، به عنوان مصداق خارجی اشکال مذکور ارائه می دهد (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۴۳).

## ۲. جایگاه اراده در صفات الهی

دیگر پرسشی که متکلمان و فیلسوفان با آن مواجه بوده اند این است که: ماهیت اراده هر چه باشد، از سنخ قدرت الهی باشد یا از سنخ علم او، آیا از صفات فعل است یا از صفات ذات؟

روش صدر در تبیین «ذاتی بودن اراده» دو گونه است: گاهی به صورت مستقیم، به ذاتی بودن صفت اراده تصریح کرده (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۵۲) و گاهی به صورت غیرمستقیم و با ازلی دانستن این صفت، تلویحاً آن را ذاتی به شمار آورده است (صدر، ۱۳۶۰: ۵۴). استدلال او برای اثبات این مطلب این است که: واجب الوجود، واجب من جمیع الجهات است و اراده خداوند

مانند ذات او واجب الوجود است و این، از دلایل ذاتی بودن صفت اراده می باشد (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۱۷).

وی ضمن توجه به روایات امامیه و به خصوص روایت شیخ صدوق، مبنی بر این که اراده خداوند از صفات فعل اوست، همانند استادش (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۲۴۳۲۵) اقدام به توجیه آن کرده است. وی اعتقاد دارد، منظور از اراده در این روایت، «اراده» نیست، بلکه «ایجاد و احداث» است که در حقیقت، مراد از آن، تحقق خارجی اراده خداوند است (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۵۴). او تفسیر اراده را همانند تفسیر علم می داند؛ علم، مراتبی دارد و آخرین مرتبه آن، تحقق خارجی موجودات و صدور انکشافی آن است. تمام ذات و هویت موجودات، از جنبه ای علم خدا و از جنبه دیگر معلوم هستند. معلومیت آن ها عین ذات موجودات است، نه آن که عالمیت خدا عین ذات آن ها باشد. علم به معنای عالمیت، عین ذات او و قدیم است و علم به معنای

معلومات، عین ممکنات و حادث است. اراده نیز همین گونه تفسیر می شود؛ یعنی اراده مراتبی دارد و آخرین مرتبه آن، ذات موجودات فعلیت یافته است؛ لذا اگر اراده به معنای مُراد لحاظ شود، عین ذات موجودات و حادث است (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۵۴).

این تعبیر صدر را موجب شده که بعضی بپندارند، وی اراده خدا را دو نوع می داند و میان اراده ذاتی و اراده فعلی تفکیک قائل شده است (سعیدی مهر، ۱۳۸۷: ۲۷)، در حالی که تفسیر صدر از روایت شیخ صدوق، توجیهی برای طرفین اراده، یعنی مرید و مراد است، چراکه او اراده را از مقام ذات انتزاع کرده است.

### ۳. فرق اراده الهی و اراده انسان

ملاصدرا معتقد است، کاربرد اراده در نوع انسان در مقابل «کراهت» است و در صورت تصور ملایمت پدیده ای حاصل می شود و این تصور می تواند انگیزه ای برای فعل یا ترک کاری باشد. این معنا جزو صفات نفسانی انسان و حیوان، مانند شهوت و غضب است و چنین معنایی درباره خداوند صادق نیست. وی تصریح می کند، اراده خدا به دلیل علم او به جهت خیریت فعل، موجب صدور آن می شود و کراهت او، صادر نشدن فعل قبیح به دلیل علم او به قبح آن است (صدر، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۲۲۳).

### ۴. جایگاه مشیت در نظریه صدر

هنگام بحث از اراده، «مشیت» نیز از مفاهیمی است که باید مورد توجه قرار گیرد. از دیدگاه صدر، تفاوتی میان مشیت و اراده الهی با همدیگر و با علم الهی وجود ندارد و خداوند، مشیت اجمالی ازلی دارد که مساوق با علم الهی است (صدر، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۴). صدر در شرح کافی درباره مشیت نیز همان تعبیرات مربوط به تقسیم اراده به دو نوع «علم ازلی» و «تحقق خارجی» را به کار برده و تصریح می کند: مشیت دو گونه است؛ مشیتی که به تحقق خارجی فعل اشاره دارد و مشیتی که عین علم ازلی اجمالی خداوند است. وی معتقد است، اراده و مشیت الهی نیز مانند علم او مراتبی دارد و بیان امام صادق علیه السلام درباره فرق علم الهی با مشیت و اراده او (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹) که ذیل عنوان «تقدم علم خدا بر مشیت و اراده او» مطرح می شود صرفاً ناظر به مفهوم مشیت و علم است، نه تحقق خارجی آن ها (صدر، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۴۲۲۵). صدر مانند بحث ماهیت اراده، مفهوم «حب ذاتی» را درباره مشیت نیز به کار برده است (صدر، ۱۳۷۵: ۱۳۴).

ص: ۳۰

صدرا در جای دیگر، مشیت حق تعالی را به «عنایت الهی» تفسیر کرده است؛ از این رو، ناچار شده که عنایت حق تعالی را نیز عین ذات بدانند (صدرا، ۱۳۸۷: ۳۲۴).

تا این جا اصول دیدگاه صدرا درباره اراده گزارش شده است. اکنون برای فراهم شدن زمینه مقایسه و بحث، به دیدگاه علامه طباطبائی پرداخته می شود.

## دیدگاه علامه طباطبائی

### اشاره

دیدگاه علامه طباطبائی علاوه بر دقت های عمیق فلسفی، با تأکید بر غفلت صدرا از اصول روش شناختی فلسفی، در تحلیل وجودشناختی صفات خداوند ارائه شده است.

### ۱. نقد روش شناختی علامه به صدرا در بحث اراده الهی

به اعتقاد علامه طباطبائی، روش صحیح شناخت صفات الهی، شناسایی هسته اصلی مفاهیم صفات در انسان و خالی کردن مفاهیم از خصوصیات مصداق است؛ به عبارت دیگر، مفاهیم صفات الهی را باید با بررسی همان صفات در بشر شناسایی کرد، ولی از آن جا که خداوند از هر گونه نقص و عیب مبراست، باید مفاهیم به دست آمده را از نواقص امکانی تجرید کرد (طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۳۵). گفتنی است، ملاصدرا نیز به این روش اعتقاد دارد و در بسیاری موارد، از جمله در بحث اراده الهی به همین روش عمل کرده است (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵).

علی رغم این اشتراک، شیوه به کارگیری مقدمات و چگونگی نتیجه گیری در آثار ملاصدرا و علامه کاملاً متفاوت بوده است؛ یعنی با شناخت اراده انسان و خالی کردن آن از خصوصیات مصداقی آدمی، هرگز نمی توان مفهوم علم، حب، رضا و یا صفات دیگری را که ملاصدرا بیان کرده، انتزاع کرد (طباطبائی، بی تا: ۲۹۹). از دیگر مواردی که علامه به روش ملاصدرا در شناخت «اراده الهی» انتقاد کرده، خروج صدرا از روش فلسفی در چگونگی تعیین جایگاه اراده در صفات الهی است (طباطبائی، بی تا: ۲۹۸).

### ۲. ماهیت اراده

تفاوت ملاصدرا و علامه طباطبائی در این است که علامه با پی بردن به مشکلات عمیق نظریه صدرا، به ویژه اشکال سلب اختیار از خداوند و یا مجبور بودن مخلوقات، اراده را زیرمجموعه علم الهی ندانسته و آن را ذیل «قدرت الهی» تفسیر کرده است. وی درباره قدرت الهی می نویسد: برخوردار از اختیار و اراده، از شرایط قدرت است و اساساً قدرت با مجبور بودن قابل جمع نیست، زیرا قدرت در فاعلیت مطرح است، نه در انفعال. در فعلی که بر اثر اضطرار یا

ص: ۳۱

ایجاب صورت بگیرد، صفت اراده معنایی ندارد (طباطبائی، بی تا: ۲۹۷۲۹۸). در حقیقت علامه در این بیان، با نگرشی سلبی، به اثبات صفت اراده پرداخته است.

از دیدگاه علامه، ارجاع اراده الهی به علم، فقط نوعی تسمیه است که راهی برای اثبات آن وجود ندارد. او تصریح می‌کند: واجب تعالی فاعل مختار است، زیرا هیچ کس را یارای نفوذ تأثیر در او نیست؛ لذا اراده دارد (طباطبائی، بی تا: ۲۹۹). علامه معتقد است، اراده الهی درباره هر چیزی، عبارت از فراهم کردن اسباب خارجی و تحقق علت تامه آن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۱۰).

هم چنین علامه، با استناد به معنایی که از محبت الهی به ذهن انسان‌ها متبادر می‌شود، ارجاع معنای اراده الهی به محبت را نیز نمی‌پذیرد و تصریح می‌کند: حبّ، نوعی تعلق وجودی و کشش و جذب است که بین علت و معلول برقرار است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۱۰). وی در تفسیر روایت شیخ صدوق<sup>(۱)</sup> نیز می‌گوید: اگر اراده همان علم به اصلح باشد و اراده به علم ارجاع شود، در این صورت، دیگر وجه منطقی ندارد که اراده از دیگر صفات ذاتی خدا، یعنی حیات و قدرت متمایز دانسته شود. البته علامه از این حقیقت غافل نشده که اراده خداوند تابع علم او به مصالح است، ولی این علم منشأ اراده او نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۶۳).

### ۳. جایگاه اراده در صفات الهی

از دیگر مواردی که علامه طباطبائی به روش فیلسوفان، از جمله ملاصدرا در شناخت «اراده الهی» انتقاد کرده، جایگاه اراده در صفات الهی است. از دیدگاه علامه، اراده از صفات فعل است. وی به جای آن که مانند صدرا صرفاً تحلیل محتوایی صفت اراده را مبنای اتخاذ دیدگاهش قرار بدهد، بحث را به مبنای شناخت صفت فعل یا ذات منتقل کرده است. علامه با طرح این پرسش که: اراده از مقام ذات انتزاع می‌شود یا از مقام فعل؟ تصریح می‌کند که اراده مانند سایر صفات فعل، از مقام فعل انتزاع می‌شود؛ لذا از صفات فعل است (طباطبائی، بی تا: ۲۹۸). او در پاورقی بحارالانوار تصریح می‌کند: اراده مانند صفاتی چون خالقیت، رازقیت و امثال این هاست که از فعل خدا انتزاع می‌شوند، نه از ذات او (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۷)؛ بر این اساس، اراده باید وصفی خارج از ذات باشد، زیرا اتصاف خدا به اراده، مانند اتصافش به علم و قدرت نیست تا بتوان آن را

۱- «الإمام الرضا: المَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَيْئاً فَلَيْسَ بِمُوَحِّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸)؛ مشیت و اراده از صفات افعال است؛ هر کس بپندارد که خداوند همواره مُرید و شائی بوده است، موحد نیست.

ص: ۳۲

صفتی ذاتی شمرد. علامه در بیان تالی فاسدِ ازلی دانستن اراده (که لازمه ذاتی بودن آن است)، ضمن توجه به روایات اهل بیت (ع) می‌گوید: لازمه چنین امری، اثبات موجودی ازلی است که آفریده خدا نیست و این با توحید سازگار نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۴: ۳۶۳).

علامه طباطبائی بر شمردن اراده خدای سبحان از صفات فعل را یکی از دیدگاه‌های شیعه می‌داند؛ بنابراین، این تصور ملاحظه‌درا (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۷۷) را که: «اراده الهی مانند اراده ما، صفتی نیست که عارض بر ذات باشد و در نتیجه، ذات با تغییر اراده‌ها تغییر یابد»، پندار باطلی به شمار می‌آورد، زیرا اراده‌های گوناگون، صفت فعل خداست و از علل تامه اشیا انتزاع می‌شود؛ از این رو، اختلاف آن باعث اختلاف در ذات نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۲۹۴).

علامه پس از نقل تعدادی از روایات که بر این موضوع دلالت دارند، تصریح می‌کند که این اخبار، مستفیض یا متواترند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۹۵۹۶). هم چنین می‌گوید: براهینی که صدرا برای ذاتی بودن این صفات (اراده و کلام الهی) بیان کرده، اعم از مدعا بوده و بر اساس استنباط صدرا از آن‌ها، باید همه صفات را ذاتی دانست. این که صدرا سعی در ارجاع صفت اراده به صفات ذات دارد، نهایتاً می‌تواند چنین افاده کند که این دو صفت دارای مبدأ کمالی در ذات بسیط الهی هستند و این، به اراده و کلام اختصاص ندارد و شامل همه صفات الهی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۹۶۹۷).

#### ۴. جایگاه مشیت در نظریه علامه طباطبایی

در نگرش علامه طباطبائی، مشیت و اراده یک سان تلقی می‌شود و هر دو از صفات فعلند (طباطبائی، بی تا: ۲۹۸). علامه در پاورقی بحارالانوار می‌نویسد: مشیت و اراده، هر دو همان تحقق خارجی معلوم هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۴).

#### بررسی اراده الهی در روایات

##### اشاره

به نظر نگارنده، تلاش‌های ملاحظه‌درا و علامه طباطبائی برای تبیین مفهوم اراده الهی، به فرجام مطلوب نرسیده است و نگرش ایشان به این مسئله، هم چنان اختلافاتی عمیق با آموزه‌های مستفاد از قرآن و عترت دارد که بخشی از این اختلاف‌ها، آشکارا و بخشی دیگر پنهان است. هم چنین به نظر می‌آید، ملاحظه‌درا در مواجهه با روایات، دیدگاه خویش را که پیش‌تر بر پایه تلاش‌های فلسفی به دست آورده است، پیش فرضی صحیح تلقی کرده و در شرح کافی با همان پیش فرض‌ها به تفسیر یا تأویل روایات اقدام کرده است که شاید این روش از مصادیق «تفسیر به رأی» باشد. نمی‌توان دغدغه صدرا برای اثبات عدم تشبیه میان اراده الهی و

ص: ۳۳

اراده بشری را نادیده گرفت، زیرا وی با ارائه این نظریه در صدد است نقایصی را که در اراده بشر وجود دارد، از اراده الهی نفی کند.

نیز، علامه طباطبائی برای ارائه تبیین فلسفی دقیق از روایات، تلاش بسیاری کرده و رویکرد سلبی علامه برای اثبات اختیار و نفی ایجاب در فعل الهی شایان توجه و تقدیر است، اما هم چنان بخشی از روایات به شکل مطلوب مورد توجه وی قرار نگرفته است. گفتنی است، مهم ترین نقیصه تبیین علامه، عدم توجه به جایگاه مشیت و اراده در مراحل فرایند تحقق پدیده ها در خارج است.

## ۱. نوع پردازش روایات به مبحث اراده

### اشاره

با عنایت به این که بخش قابل توجهی از روایات در بحث اراده، رویکردی سلبی دارند و نیز برای مشیت جایگاه مهمی قائل شده اند، نوع پردازش روایات تفسیر «اراده الهی» با روش بحث فیلسوفان، از جمله ملاصدرا و علامه طباطبائی کاملاً متفاوت است. روایات این موضوع، چهار محور اصلی دارد:

### الف) نفی تقلب بشری از اراده الهی

بخش قابل توجهی از مباحث امامان(ع) درباره اراده، نه به شکل ایجابی، بلکه از طریق نفی نقایص مطرح شده است. به نظر می رسد، بسیاری از مردم تصویری که درباره اراده انسان ها داشتند، با همان پیرایه ها و نقایص بشری، به خدا نسبت می دادند. در پرسش های برخی مراجعه کنندگان به امامان(ع) به وضوح مشاهده می شود که شباهت هایی میان اراده الهی و اراده مخلوق قائل بوده اند؛ از این رو، اهل بیت(ع) در مواجهه با آن ها، رویکرد سلبی در پیش گرفته اند. چنان که از امام کاظم<sup>۱</sup> پرسیدند: فرق اراده مخلوقان و اراده خالق چیست؟ حضرت فرمودند: «اراده در آفریدگان عبارت است از خطورات ذهنی و مقدماتی که برای رسیدن به مراد اظهار می دارد، اما اراده الهی همان پدید آوردن مراد است، نه چیزی دیگر، زیرا صفاتی مانند درنگ، قصد و تفکر که از صفات آفریدگان است، درباره خداوند صدق نمی کند» (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹۱۱۰).<sup>(۱)</sup> امام<sup>۲</sup> ضمن اشاره به ویژگی های اراده بشری، یعنی درنگ، اندیشیدن و قصد، آن ها را نقص جلوه داده و از ساحت الهی نفی می کند. بشر برای آن که چیزی را اراده کند، اگر

۱- «عَنْ صَيْفُوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ<sup>۳</sup> أَخْبَرَنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَ مِنَ الْخَلْقِ قَالَ فَقَالَ الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لِأَعْيُرٍ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَرُوءِي وَ لَا يَهُمُّ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلا لَفْظٍ وَ لا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لا هَمِّهِ وَ لا تَفَكُّرٍ وَ لا كَيْفٍ لِتَدْلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ.»



ص: ۳۴

به آن علم داشته باشد، باید درنگی کند تا دانسته اش در صقع ذاتش حاضر شود و اگر علم نداشته باشد، باید بیندیشد تا علم پیدا کند؛ پس از آن که علم پیدا کند، باید بسنجد توان تحقق دانسته اش را دارد یا ندارد و اگر قدرت تحقق آن دانسته را داشته باشد، ممکن است قصد انجام آن را داشته باشد یا نداشته باشد. تمام این صفات، نقص به حساب می آیند و نمی توان آن ها را به خداوند نسبت داد.

### ب) نفی سنخیت اراده خالق و مخلوق

امام کاظم علیه السلام در پایان همان روایت می فرماید: «وَلَا كَيْفَ لِدَلِيكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ»؛ اراده او کیفیت ندارد، همان گونه که ذات او کیفیت ندارد. اصلی که امام کاظم علیه السلام در پایان روایت بیان داشتند، به عدم سنخیت میان اراده خلق و اراده خالق اشاره دارد، زیرا از سویی، کیفیت از ویژگی های خلق است و از سوی دیگر، بر اساس اصل تباین خالق و مخلوق و اصل نفی سنخیت میان خالق و مخلوق (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۲)، (۱) خداوند کیفیت ندارد (۲)؛ لذا امام علیه السلام این اصل را در تبیین اراده خداوند یادآور شده و فرمودند: اراده الهی همانند ذات او، کیفیت ندارد.

### ج) تقدم علم خدا بر مشیت او

در معارف اهل بیت (ع) علم الهی با مشیت او یک سان دانسته نمی شود و علم خدا بر مشیت او سبقت دارد (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹). امام صادق علیه السلام درباره فرق علم الهی و مشیت فرمود:

علم، غیر از مشیت است؛ همان گونه که انسان ها برای انجام کارها می گویند: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (اگر خدا بخواهد) و نمی گویند: «إِنْ عَلِمَ اللَّهُ» (اگر خدا بداند)؛ همین، دلیل است بر این که خدا آن کارها را نخواست و اگر بخواهد، مطابق

مشیت الهی واقع می شود. علم خدا سابق بر مشیت اوست (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹). (۳)

۱- «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ»؛ او کسی است که با آفریدگان کاملاً مابینت دارد؛ به همین دلیل، هیچ چیزی مانند او نیست.

۲- «...لَمْ يَخُلْ مِنْهُ مَكَانٌ فَيُدْرِكُ بِأَيْتِيهِ وَلَا لَهُ شَيْبَةٌ مِثَالِ فَيُوصَفُ بِكَيْفِيَّتِهِ وَلَا يَغِبُ عَنْ عِلْمِهِ شَيْءٌ فَيَعْلَمُ بِحَيْثِيَّتِهِ مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصُّفَاتِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۹)؛ هیچ مکانی از او (خدا) خالی نیست تا به وسیله مکان مند بودن ادراک شود، هیچ شبیهی ندارد تا به وسیله کیفیت مورد توصیف قرار بگیرد و هیچ چیزی از علم او غایب نیست تا به وسیله حیثیتی، آن ها مورد علم او قرار بگیرند. او با تمام امور حادث در صفات، مابین است...

۳- «عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عِلْمُ اللَّهِ وَ مَشِيئَتُهُ هُمَا مُخْتَلِفَانِ أَوْ مُتَّفِقَانِ؟ فَقَالَ علیه السلام: الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَلَا تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ فَقَوْلُكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ دَلِيلٌ عَلَيَّ أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ وَعِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ.»

ص: ۳۵

عاصم بن حمید از امام صادق  $\square$  پرسید: آیا اراده خداوند ازلی است؟ حضرت فرمود: «مُرید همواره با مُراد همراه است. خداوند ازلاً عالم و قادر بود؛ سپس اراده فرمود» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۶). (۱) بر اساس این روایت اولاً، اراده صفتی فعلی است؛ ثانیاً، اراده به هر معنایی که در نظر گرفته شود، مسبوق به علم و قدرت و متأخر از آن هاست؛ ثالثاً، اراده منبعث از علم و قدرت است، نه خود آن‌ها. این روایت، به روشنی با نظریه صدرا ناسازگار است، زیرا به تصریح روایت مزبور، علم الهی بر مشیت او سبقت دارد و اتحاد سابق و مسبوق، محال است.

### د) نفی رابطه مشیت و اراده الهی با حب و رضای او

برخلاف صدرا که اراده الهی به وقوع پدیده‌ها را مستلزم حبّ او می‌داند، در روایات به صراحت این معنا نفی شده است. امام صادق  $\square$  در پاسخ ابوبصیر درباره «تلازم مشیت و اراده (و قضا و قدر) الهی با محبت او»، آن را نفی کردند (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۰). (۲) هم چنین آن حضرت فرمود: «مشیت و اراده الهی به پدیده‌ها تعلق می‌گیرد؛ ولی این امر نشانه رضایت و محبت او به آن پدیده‌ها نیست. مشیت و اراده خدا به این تعلق گرفته که هر چه در جهان هستی واقع می‌شود، بدانند، ولی اعتقاد به تثلیث را دوست ندارد و هرگز به کفر بندگان خود رضایت نمی‌دهد» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۹). (۳)

### ۲. تبیین اراده الهی

#### اشاره

علاوه بر رویکردهای مزبور در تبیین اراده الهی، در آموزه‌های قرآن و عترت رویکرد اثباتی نیز وجود دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم:

### الف) اراده به عنوان یکی از اجزای فرایند تحقق پدیده‌ها

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های جوامع روایی امامیه با نوع مباحث فلسفی، اعم از حکمت مشاء، اشراق و متعالیه در بحث اراده، مطرح کردن آن در مباحث «افعال الهی» و «فرایند تحقق پدیده‌ها در خارج» است. این فرق از دو جهت اهمیت دارد: اولاً، در این نوع پردازش روایات، علم و قدرت، پیش فرض تلقی شده است؛ ثانیاً از طریق روشن شدن مراحل تحقق پدیده‌ها،

۱- «عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ  $\square$  قَالَ: قُلْتُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً؟ قَالَ:  $\square$  إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ؛ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ.»

۲- «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ  $\square$  شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ وَ أَحَبَّ؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: وَ كَيْفَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ لَمْ يُحِبَّ؟ قَالَ: هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا.»

۳- «عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ  $\square$  يَقُولُ: شَاءَ وَ أَرَادَ وَ لَمْ يُحِبَّ وَ لَمْ يَرْضَ؛ شَاءَ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَ أَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ وَ لَمْ يُحِبَّ أَنْ يُقَالَ ثَلَاثُ ثَلَاثِهِ وَ لَمْ يَرْضَ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ.»

ص: ۳۶

دقیقاً جایگاه اراده در میان افعال الهی روشن می‌شود، چه این که اراده به معنای تحقق خارجی پدیده‌ها نیست، بلکه یکی از مراحل آن است. کلینی در کافی، بابی را به این موضوع اختصاص داده که: «پیدایش هر موجودی در عالم هستی، متوقف بر تحقق هفت شرط است» و بر اساس این روایات در کنار روایات باب «مشیت و اراده» (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۱۱۵۲)، مشیت و اراده، دو شرط جداگانه ذکر شده‌اند (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۴۹۱۵۰). (۱)

در روایتی دیگر از امام هادی<sup>ع</sup> نیز به مراحل تحقق فعل خدا اشاره شده که نخست علم، سپس مشیت و اراده، و پس از آن تقدیر و قضا و امضای الهی قرار دارد. امام<sup>ع</sup> در این روایت می‌فرماید: «مشیت بر اساس علم است، اراده بر اساس مشیت و تقدیر بر اساس اراده...؛ فرق مشیت و اراده این است که با مشیت، تعیین صفات و حدود پدیده‌ها و انشای آن‌ها صورت می‌گیرد، اما با اراده، عوامل تمیز پدیده‌ها از یکدیگر در خارج پدید می‌آید و به وسیله تقدیر، قبل و بعد و نیز لوازم آن پدیده روشن می‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۴۳۳۵). (۲)

### (ب) جایگاه مشیت در بحث اراده

از دیگر تفاوت‌های نگرش روایات به اراده با دیدگاه صدرها و علامه، «مشیت» است که مفهوماً و مصداقاً با اراده متفاوت است. مشیت که امری حادث (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۰) (۳) و طبق روایت صدوق از صفات فعل است، واسطه صفات علم و قدرت الهی با اراده است؛ یعنی اگر مشیت خدا تعلق بگیرد، فعل صورت خواهد گرفت. خداوند در آیه ۹۹ سوره یونس می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (۴) در این آیه، خداوند تصریح می‌کند: مشیت خداوند به ایمان اجباری مردم تعلق نگرفته است؛ لذا برخی از مردم ایمان نیاورده‌اند، زیرا با توجه به آیه ۱۰۰ همان سوره (۵)، این امر با حکمت آفرینش موجودات، یعنی به کار گرفتن عقل برای ایمان آوردن اختیاری، سازگاری ندارد.

۱- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>ع</sup> أَنَّهُ قَالَ: لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَيْدِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ: بِمَشِيَّتِهِ وَإِرَادِهِ وَقَدَرِهِ وَقَضَائِهِ وَإِذْنِهِ وَكِتَابِهِ وَأَجَلِهِ؛ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدِهِ فَقَدْ كَفَرَ».

۲- «سُئِلَ الْعَالِمُ<sup>ع</sup> كَيْفَ عِلْمُ اللَّهِ؟ قَالَ: عِلْمٌ وَشَاءٌ وَأَرَادٌ وَقَدَّرَ وَقَضَى وَأَمْضَى فَأَمْضَى مَا قَضَى وَمَا قَدَّرَ وَمَا أَرَادَ فَعِلْمِهِ كَانَتْ الْمَشِيَّتَةُ وَبِمَشِيَّتِهِ كَانَتْ الْإِرَادَةُ وَبِإِرَادَتِهِ كَانَتْ التَّقْدِيرُ وَبِتَقْدِيرِهِ كَانَتْ الْقَضَاءُ وَبِقَضَائِهِ كَانَتْ الْإِمْضَاءُ وَالْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيَّتَةِ وَالْمَشِيَّتَةُ ثَانِيَةٌ وَالْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ... فَبِالْعِلْمِ عِلْمَ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا وَبِالْمَشِيَّتَةِ عَرَّفَ صِفَاتِهَا وَحُدُودَهَا وَأَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا وَبِالْإِرَادَةِ مَيَّرَ أَنْفُسَهَا فِي أَلْوَانِهَا وَصِفَاتِهَا وَبِالتَّقْدِيرِ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا وَعَرَّفَ أَوْلَهَا وَآخِرَهَا...»

۳- «الْمَشِيَّتَةُ مُحَدَّثَةٌ».

۴- اگر مشیت خدا تعلق بگیرد، همه کسانی که در زمین هستند، (به ناچار) مؤمن می‌شوند؛ آیا تو می‌خواهی آن‌ها را با اکراه، به قبول ایمان وادار کنی؟!

۵- «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ».

ص: ۳۷

در روایات، از قرابت‌های مفهومی و مصداقی مشیت و اراده غفلت نشده است؛ برای مثال، مشیت مانند اراده دو نوع است: تشریحی و تکوینی؛ یعنی هم مشیت و هم اراده خدا تشریحاً به بعضی امور تعلق گرفته است، اما آن امور ممکن است تکویناً مورد مشیت و اراده او قرار نگیرند. عکس این قضیه نیز صادق است (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۱). (۱)

در روایات، تفاوت‌های مشیت و اراده دقیقاً بیان شده است. مشیت، نخستین فعل مستقیم الهی است و همه پدیده‌ها به وسیله مشیت آفریده شده‌اند (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۰). (۲) امام رضا<sup>ع</sup> در بیان فرق مشیت و اراده می‌فرماید: «مشیت عبارت است از ذکر اول، و اراده نقطه عزیمت بر تحقق مشیت است» (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۷۱۵۸). (۳) نیز در روایتی دیگر، آن حضرت<sup>ع</sup> فرمود: «منظور از مشیت، آغاز فعل است و منظور از اراده، ثبوت بر فعل» (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۴۴). (۴)

در روایت امام هادی<sup>ع</sup> که پیش‌تر مطرح شد نیز به فرق مشیت و اراده چنین اشاره شده است: «با مشیت، تعیین صفات و حدود پدیده‌ها و انشای آن‌ها صورت می‌گیرد، اما با اراده، عوامل تمیز پدیده‌ها از یکدیگر در خارج پدید می‌آید» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۴۳۳۵).

### (ج) رابطه مشیت و حکمت

طبق اصول مسلم عقلی و نقلی، خداوند حکیم است و مشیت رابطه‌ای تنگاتنگ با حکمت الهی دارد. معنای حکمت خدا این است که فعل او عبث نیست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۸: ۳۲۱)، بلکه هر چیزی را بر اساس اندازه دقیق، مناسب با تدبیر عالم و مصلحت بندگان قرار می‌دهد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۱۸). چیزی مورد مشیت الهی قرار می‌گیرد که در راستای غرض آفرینش باشد و اگر تحقق چیزی مقتضای حکمت الهی نباشد، مشیت به آن تعلق نمی‌گیرد؛ لذا حکمت الهی حلقه پیوند میان علم الهی و مشیت است و مشیت، موجب تحقق خارجی مُراد است.

- ۱- «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ<sup>ع</sup> قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ إِزَادَتَيْنِ وَمَشِيَّتَيْنِ إِرَادَهُ حَتْمٌ وَإِرَادَهُ عَزْمٌ يَنْهَى وَهُوَ يَشَاءُ وَيَأْمُرُ وَهُوَ لَا يَشَاءُ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى أَدَمَ وَزَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَشَاءَ ذَلِكَ وَلَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَأْكُلَا لَمَا غَلَبَتْ مَشِيَّتُهُمَا مَشِيَّتَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَآمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَلَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ وَلَوْ شَاءَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيَّتُهُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيَّتَهُ اللَّهُ تَعَالَى.»
- ۲- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>ع</sup> قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ.»
- ۳- «عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا<sup>ع</sup>... يَا يُونُسُ تَعْلَمُ مَا الْمَشِيَّةُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: هِيَ الذِّكْرُ الْأَوَّلُ؛ فَتَعْلَمُ مَا الْإِرَادَةُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ...» (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۷۱۵۸).
- ۴- «عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا<sup>ع</sup> قَالَ قُلْتُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَارَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى» قُلْتُ: فَمَا مَعْنَى شَاءَ؟ قَالَ: ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ. قُلْتُ فَمَا مَعْنَى أَرَادَ؟ قَالَ: التُّبُوتُ عَلَيْهِ...»

**د) فرق اراده خدا و اراده مخلوقات**

ملاصدرا با مقایسه اراده بشری و اراده الهی می گوید: اراده در انسان ها شوق مؤکدی است که در اثر انگیزه به وجود می آید و انگیزه، نتیجه تصور ملایمت آن شیء است؛ خواه آن تصور، علمی یا ظنی و یا تخیلی باشد. این انگیزه موجب تحریک اعضا برای تحصیل آن شیء می شود (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵). وی تصریح می کند ماهیت اراده الهی، قصد ایجاد هستی نیست (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۱۷). بر اساس تصور صدرا، در مخلوقات «اراده» در برابر «کراهت» به معنای «تصور عدم ملایمت شیء» نیز به کار می رود و این، درباره خدا مصداق ندارد (صدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۳۲۲۴). قرآن کریم مفهوم «کراهت» را درباره خدا به کار برده و حتی در برخی موارد، آن را زمینه اراده الهی معرفی کرده است (توبه: ۴۶). (۱) محور اصلی در فرق اراده الهی با اراده مخلوقات، کراهت نیست، بلکه براساس روایات سه موضوع: «سنجیدن یا نسنجیدن جوانب امور»، «حرکت کردن یا نکردن برای تحقق خارجی مراد» و «تحقق خارجی مراد» است؛ چنانکه کلینی از امام کاظم ع روایت کرده: «إِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لِأَنَّ غَيْرَ ذَلِكَ»؛ اراده خدا فعل اوست، نه چیزی دیگر (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹).

**نتیجه گیری**

با توجه به مطالب مذکور، میتوان نتیجه گرفت: دیدگاه ملاصدرا که اراده الهی را از صفات فعل و مساوق با علم می داند، تعارض جدی با ظواهر آیات و روایات دارد و دلیل قاطعی بر حمل روایات بر دیدگاه صدرا در دست نیست. هم چنین هرچند از دیدگاه علامه طباطبائی، اراده، صفت فعل، نشانه قدرت الهی و نافی ایجاب یا اجبار در فعل الهی است، اما این دیدگاه نیز بیشتر ناظر به نفی نقایص اراده بشر است و به دلیل عدم توجه به جایگاه مشیت در اراده الهی، مطابق روایات نیست. براساس روایات، اراده از صفات فعل خدا و متأخر از علم و قدرت الهی است و مشیت، واسطه علم و حکمت الهی با اراده اوست. برای پدید آمدن هر موجودی، ابتدا لازم است حکمت الهی، آن را اقتضا کند تا مورد مشیت تکوینی خدا قرار بگیرد. اگر تحقق پدیده ای مورد مشیت تکوینی الهی باشد، مورد اراده تکوینی او قرار می گیرد. جایگاه اراده الهی در فرایند تحقق پدیده ها در خارج، پس از مشیت و پیش از تقدیر و قضا است. اگر اراده الهی به تحقق پدیده ای تعلق گیرد، هندسه و جایگاه آن در خارج تعیین می شود؛ ضمن آن که هرچند

۱- «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتِهِمْ فَجَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ»؛ اگر آن ها واقعاً اراده داشتند برای جهاد خارج شوند، تجهیزاتی برای آن فراهم می کردند. حقیقت این است که خدا از حرکت آن ها کراهت داشت؛ لذا آن ها را از جهاد بازداشت و (اراده الهی) به آنان چنین ابلاغ شد که: همراه با کودکان، پیران و بیماران بنشینید.

ص: ۳۹

اراده مستلزم تحقق خارجی مُراد است، اما به دلیل امکان وقوع بدهاء، فقط هنگامی می توان گفت چیزی مورد اراده تکوینی خدا قرار گرفته که در خارج تحقق یافته باشد؛ به عبارت دیگر، مصداق خارجی اراده تکوینی الهی اساساً همان حدوث پدیده هاست.

## منابع

۱. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الإسلامیه.
۲. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۰)، قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. سعیدی مهر، محمد و مصدقی حقیقی، علی رضا، (۱۳۸۷)، «نقد علامه طباطبائی بر رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه در مفهوم شناسی اراده ذاتی خداوند»، فصلنامه علمی پژوهشی آینه معرفت، صفحات ۲۱۳۹، سال ششم، ش ۱۵.
۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تقدیم و تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۵. ، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۶. ، (۱۳۸۷)، رسائل فلسفی، تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۷. ، (۱۳۶۶)، شرح أصول الکافی، تصحیح: محمد خواجوی، تقدیم: علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۸. ، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۹. ، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، چاپ اول.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول.
۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسه النعمان.
۱۲. ، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اعلمی، چاپ اول.
۱۳. ، (بی تا)، نهایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۸)، الکافی، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۱۶. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۶۷)، القیسات، به اهتمام: مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

## نقشِ مصلحت (لطف و اعتبار) در توجیه آلام ابتدایی در رهیافت کلامی

### اشاره

حمیدرضا سروریان<sup>(۱)</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۱۷

### چکیده

مفهوم «مصلحت» و عناوین نزدیک آن (لطف و اعتبار) در توجیه آلام ابتدایی، نقش محوری دارد. در واکاوی مفهوم مصلحت در رهیافت کلامی، مفهوم کلی آن در نظر گرفته شده و در آیات و روایات، بیشتر به مصادیق مصلحت مانند: اجر، آزمایش الهی، کمال انسان، افزایش اجر و... اشاره شده است. متکلمان اسلامی درباره نقش مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی، چهار قول بیان کردند؛ بنابر نظر اول، فعل الهی عین مصلحت است و نه می توان با معیار بشری فعل الهی را سنجید و نه امری را بر خدا الزام کرد. در نظر دوم، مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی، نقشی ندارد. و جبران بیرونی خداوند برای نیکویی آن کافی است. در نظر سوم، مصلحت شرط کافی برای نیکویی آلام ابتدایی است و به جبران بیرونی نیاز نیست. در نظر چهارم با وجود ضرورت مصلحت برای نیکویی آن، جبران بیرونی نیز ضروری می نماید. نتیجه چالش اقوال مزبور، نظریه پنجم است که براساس آن، همراهی دائمی مصلحت با تمام آلام ابتدایی، لازم است اگر چه در برخی از آلام ابتدایی، کافی نیست.

### واژگان کلیدی

آلام ابتدایی، مصلحت، لطف، عبرت گرفتن، جبران بیرونی (عوض).

۱- استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز.



## بیان مسئله

سختی‌هایی را که متألم در آن نقشی ندارد و ناخواسته بر او تحمیل شده است، در اصطلاح کلامی به «آلام ابتدایی» و سختی‌هایی را که متألم خود در آن نقش دارد، به «آلام غیرابتدایی» تعبیر می‌گردد. از نظر عموم متکلمان اسلامی، آلام منسوب به خدا اعم از ابتدایی و غیرابتدایی نیکوست. دلیل نیکویی آلام غیرابتدایی در راستای واکنش مصلحت‌آمیز و قانون‌مند نظام توحیدی در ارتباط با رفتار شخص متألم است که باید در جای خود بررسی گردد و کمتر مورد چالش است. آنچه در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود، علت نیکویی آلام ابتدایی است که گاه از آن به «رنج‌های بی‌دلیل» تعبیر می‌گردد و دامنه فراگیری آن بسیار گسترده و پرسش‌های پیرامون آن فراوان است، به گونه‌ای که گاه این آلام، دست‌آویز ملحدان برای انکار صفات جمال خداوند و یا حتی انکار او شده است، و این امر بر اهمیت و کاربرد این بحث کلامی دلالت دارد.

متکلمان اسلامی در پاسخ به علت و فلسفه آلام ابتدایی، از عناوین «مصلحت» (لطف و عبرت گرفتن) و «عوض» استفاده کرده‌اند. محور پژوهش در این نوشتار، نقش مصلحت (لطف و اعتبار) در نیکویی آلام ابتدایی است و از نقش عوض تنها به میزان تأثیرش در نیکویی الم ابتدایی در ارتباط با مصلحت سخن به میان می‌آید. در تحقیق حاضر ابتدا در مقدمه بحث، در پی پاسخ به این پرسش هستیم که: اولاً، مراد از مصلحت (لطف و عبرت گرفتن) در رهیافت کلامی چه امری است؟ و ثانیاً، میزان هماهنگی گفتار متکلمان اسلامی درباره معنای مصلحت با آیات و روایات چگونه است؟ آن‌گاه به بررسی نقش مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی می‌پردازیم. در این نوشتار، ضمن بررسی اقوال متکلمان اسلامی درباره نقش مصلحت در آلام ابتدایی، نظری نو ارائه خواهد شد.

## مبانی تصدیقیه بحث (پیش فرض‌های پذیرفته شده)

### اشاره

نظریه نیکو بودن آلام ابتدایی بر اساس مبادی تصدیقیه خاص و نیز پذیرش گزاره‌های خاص شکل گرفته است که قبول آن گزاره در پذیرش نظریه، نقش اساسی دارد و قبول نکردن آن به هر دلیل، موجب فروپاشی نظریه خواهد شد. براین اساس، به مهم‌ترین مبادی تصدیقیه مورد پذیرش در این راستا اشاره می‌شود.

### ۱. بدیهی بودن وجود آلام

متکلمان معتزله، امامیه و اشاعره به وجود رنج و الم در این جهان، اعم از ابتدایی و غیرابتدایی، اذعان دارند و بر این مطلب ادعای بداهت کرده‌اند؛ برای نمونه قاضی عبدالجبار،

وجود درد را امری بدیهی و وجدانی دانسته و دلیل آن را ادراک درد می‌داند. از نظر او آنچه در اثبات آلم لازم است، امکان اثبات مدرک بودن الماست که در آن صورت برای اثبات وجود الم به دلیل نیاز نیست، زیرا بالاترین استدلال بر وجود چیزی، برگرداندن آن به امر درک شده است. او ادراک شیء را برترین دلیل بر وجود آن شیء می‌داند (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۲۲۹، ۲۳۰). قاضی عبدالجبار یافتن درد در نفس را، از یافتن گرمی و سردی اجسام برتر دانسته و همین یافتن را دلیل بر اثبات معنای مدرک که همان درد باشد، می‌داند (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۲۲۹، ۲۳۰). شیخ طوسی نیز وجود آلم و اثبات آن را بی‌نیاز از بحث می‌داند و انکار آن را زورگویی می‌داند، زیرا وجود درد و رنجی که موجود زنده با آن رنجور می‌شود و آن را درک می‌کند، آشکار است، با آن که طبع موجود زنده از رنج بیزار است (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۴۱).

## ۲. بدیهی بودن وجود آلام ابتدایی

متکلمان عدلیه، وجود آلام ابتدایی را مانند اصل وجود آلام، بدیهی گرفته‌اند؛ بر همین اساس، صاحب کتاب یاقوت، قول بکره را که تمام آلام را استحقاقی می‌دانند و منکر آلم ابتدایی هستند و وجود آن را در کودکان و حیوانات، انکار کرده‌اند یاوه‌گویی می‌داند و دلیل آن را علمبه دردهایمان در دوران کودکی و دردهای حیوانات می‌داند (ابواسحاق، ۱۴۱۳ق: ۴۸). او قول اصحاب تناسخ را که بر طبق آن تمام آلام، نتیجه عمل شخص رنجور است و الم تنها در صورتی نیکوست که شخص، سزاوار آن باشد و بر این اساس الم ابتدایی وجود ندارد، قبول ندارد. او در ابطال قول اصحاب تناسخ می‌گوید: «گفتار آن‌ها باطل است، زیرا اگر تمام رنج‌ها نتیجه اعمال گذشته است، باید انسان آن‌ها را به یاد آورد، و چون رنج در میان معصومان (ع) وجود داشته است. از سوی دیگر، بنابر فرض اصحاب تناسخ، چون رنج، عذاب است، واجب است همراه با خواری باشد و فرار از آن و آه و ناله در برابر آن، واجب باشد، در صورتی که خلاف آن ثابت است» (ابواسحاق، ۱۴۱۳ق: ۴۸). این که عموم متکلمان عدلیه درباره دلیل نیکویی آلام ابتدایی سخن به میان آورده‌اند، خود گویاترین دلیل بر پذیرش وجود آلام ابتدایی است.

با توجه به بدیهی بودن وجود الم و الم ابتدایی، این پرسش مطرح می‌گردد که: علت الم ابتدایی با وجود عدالت و رحمت خداوند، چیست؟

## ۳. نیکو بودن آلام ابتدایی

برخلاف ثنویون که معتقدند دردها و غم‌ها ذاتاً بد هستند و هر گاه وجود یابند، زشتی و قباحه را به همراه دارند، و برخلاف نظر اصحاب تناسخ و بکره که زشتی آلام به متعلق آن

وابسته است، به گونه ای که اگر متعلق آلم به سبب گناه کوتاهی در انجام واجبات، سزاوار الم شود، الم نیکوست و در غیر این صورت الم نیکو نخواهد بود، از نظر عموم متکلمان اسلامی، تمام آلام ابتدایی و غیرابتدایی منسوب به خداوند، نیکوست و در این باره میان اشاعره و عدلیه اختلافی نیست؛ آنچه موجب اختلاف است، درباره علت نیکویی آلام ابتدایی است. درباره علت نیکویی آلام ابتدایی، متکلمان عدلیه ازدو واژه کلیدی «مصلحت» (لطف و اعتبار) و «عوض» استفاده کرده اند که در نوشتار حاضر، به نقش مصلحت و واژگان مشابه آن می پردازیم.

## معنای مصلحت (لطف و اعتبار) در رهیافت کلامی و آیات و روایات

### اشاره

پیش از بررسی علت نیکویی آلام ابتدایی و بررسی و نقد اقوال درباره آن، ضروری می نماید دقیقاً مراد متکلمان از مفهوم مصلحت و مفاهیم نزدیک آن در ارتباط با آلام ابتدایی روشن شود و میزان تأثیرپذیری آنان از آیات و روایات و وجه شباهت معنای آنان از مفهوم مصلحت در لسان آیات و روایات، تبیین گردد.

### ۱. معنای مصلحت ( لطف و اعتبار) در رهیافت کلامی

بیشتر متکلمان عدلیه، برای نیکویی آلام ابتدایی از مفهوم «اعتبار» استفاده کرده اند؛ یعنی الم ابتدایی، موجب عبرت گرفتن مکلف می شود و مکلف با عبرت گرفتن و انجام دادن دستورات خداوند به او نزدیک می گردد. برای توضیح مفهوم «اعتبار»، به گزارش اقوال متکلمانی مانند: قاضی عبدالجبار، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی می پردازیم.

قاضی عبدالجبار (۳۲۵ ۴۱۵ق) در بحث آلام ابتدایی، در موارد متعددی از مفهوم عبرت گرفتن استفاده می کند (اسد آبادی، بی تا: ۲۲۸؛ اسد آبادی، ۱۴۰۸ق: ۴۸۵؛ اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰، ۳۹۱). او ضمن بیان ضرورت همراهی الم ابتدایی با عبرت پذیری، هم برای مکلفان وهم برای غیرمکلفان، دامنه آن را در مکلفان از غیرمکلفان گسترده تر می داند، زیرا الم می تواند مایه پندپذیری، هم برای خودشان و هم دیگران گردد (اسد آبادی، ۱۴۰۸ق: ۴۸۵).

از توضیح قاضی عبدالجبار درباره اعتبار، دانسته می شود مراد او از اعتبار، همان عبرت گرفتن است؛ بدین معنا که شخص متألم و مکلف در سایه الموارد شده، به انجام دادن دستورات خداوند روی می آورد. بر اساس همین معناست که او اختصاص عبرت گرفتن به افراد غیرمکلف و عدم تعلق آن به مکلف را بعید می داند، در صورتی که عبرت گرفتن برای شخص مکلف در ازای الم وارد شده به او، سزاوارتر است (اسد آبادی، ۱۴۰۸ق: ۴۸۵). قاضی عبدالجبار در منبعی

ص: ۴۴

دیگر، به صراحت «اعتبار» را معنا می‌کند: الم موجب می‌شود مکلف با عبرت گرفتن، به انجام دستورات خداوند و ترک نواهی او تشویق گردد (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰-۳۹۱). او در عبارتی دیگر، آن را بر «لطف» تطبیق داده (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۱) و در منبعی دیگر، معنای لطف را به عبرت گرفتن برمی‌گرداند (اسد آبادی، ۱۴۰۸ق: ۴۹۰). او گاه از این عبرت گرفتن، به «مصلحت» نیز تعبیر می‌کند (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰).

شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) از معنای عام «اصلح» استفاده کرده است که بر اساس آن می‌توان نیکویی تمام افعال الهی را تبیین کرد. او مرگ و حیات را از مصادیق قاعده اصلح دانسته و امتحان الهی را نیز از مواردی می‌داند که موجب می‌شود آلام شدید از سوی خداوند بر بسیاری از آفریده هایش وارد شود. او وجود آلام پیش از مرگ بر برخی بندگان را، بر اساس مصلحت متألم و غیرمتألم تبیین می‌کند (مفید، ۱۴۱۴ق: ۹۵). شیخ مفید در عبارتی، «مصلحت دینی» را بر «لطف» عطف کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹)؛ پس معلوم می‌گردد مراد او از مصلحت، معنای لطف در اصطلاح متکلمان اسلامی است که براساس آن، بنده به خداوند روی می‌آورد.

شیخ مفید از ضرورت «عبرت گرفتن» و «اصلاح» در اصل آفرینش تمام موجودات سخن به میان آورده و آفرینش بدون آن‌ها را بیهوده دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۷). از قانون کلی او و دیگر سخنانش می‌توان نتیجه گرفت، الم ابتدایی نیز باید با عبرت گرفتن و صلاح همراه باشد، زیرا الم ابتدایی از فروع آفرینش است.

سید مرتضی گاه از عنوان عبرت گرفتن (علم الهدی، ۱۳۷۸ق: ۳۴) و گاه از عناوین: حکمت، صواب، حق و عدالت استفاده می‌کند (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۹۳). گاه از قاعده لطف به «صلاح» یا «اصلح» تعبیر می‌شود، چنان که سیدمرتضی بر آن تصریح دارد (علم الهدی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۶).

محقق حلی، ضمن استفاده از عنوان «لطف محض» (محقق حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۴۱۰۵)، آن را با معنای عام منفعت مساوی می‌داند. او لطف محض را بر همان منفعت درونی الم، بدون ضرورت در نظر گرفتن منفعتی بیرونی برای جبران آن، تطبیق داده است (محقق حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۹-۱۱۰).

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) ذیل آیه شریفه: «وَلَتَبْلُوَنَّهُمْ بَشِيئًا مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵)، از تعبیر «لطف» استفاده کرده است و آن را عبارت از لطف در دین می‌داند (طوسی، بی تا، ۲: ۳۸).

خواجه نصیر الدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق)، از واژه «لطف» و «مصلحت» استفاده کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۱).

علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) شاگرد خواجه نیز بر ضرورت مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی تصریح دارد و آن را نوعی لطف می‌داند؛ زیرا اگر مصلحتی در الم ابتدایی نباشد کار خداوند عبث خواهد بود. البته او جبران بیرونی را نیز برای ستم نبودن فعل الهی ضروری می‌داند (حلی، ۱۹۸۲: ۱۳۷-۱۳۸).

ابوصلاح حلبی نیز از تعبیر «لطف» استفاده کرده است. او علت نیکو بودن آلام وارد شده بر کودکان را، لطف بودن آن برای عقلا می‌داند (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۱۳۴).

## ۲. معنای مصلحت در آیات و روایات

عناوین «مصلحت»، «اعتبار» و «لطف» در اصطلاح بیشتر متکلمان اسلامی، با همان عنوان کلی خودشان آمده و به مصادیق آن، کمتر اشاره شده است. بدین معنا که متکلمان اسلامی تنها گفته‌اند که آلام باید با مصلحت (لطف و اعتبار) همراه باشند و در تبیین معنای عناوین یاد شده و مصادیق آن کمتر سخن گفته‌اند در حالی که در آیات و روایات با صراحت به مصادیق عناوین یاد شده مانند: به کمال رسیدن انسان، پاداش دادن به او و... اشاره شده است. به نظر می‌رسد، عنوان «مصلحت» از سایر عناوین مشابه، عام‌تر است؛ به گونه‌ای که عبرت گرفتن و لطف، تحت عنوان کلی مصلحت قرار می‌گیرند و آن دو، مصادیقی از مصلحت هستند. بنابراین، مشخص شدن معنای مصلحت در لسان آیات و روایات، ضروری می‌نماید تا در پرتو آن، میزان تأثیر پذیری متکلمان اسلامی از آیات و روایات و قدر مشترک معنای اصطلاحی مصلحت در آیات و روایات با اصطلاح کلامی، روشن شود.

در آیات و روایات، معنای عام مصلحت بر مصادیق خاص آن تطبیق شده است. مهم‌ترین مصالح گفته شده درباره علت به وجود آمدن آلام ابتدایی (۱) در متون دینی، عبارت است از: آزمایش الهی (بقره: ۱۵۵، ۱۲۴، ۱۵۷، ۲۱۴؛ آل عمران: ۱۴۲، ۱۵۴؛ انفال: ۲۸؛ انبیاء: ۳۵؛ محمد: ۳۱؛ قلم: ۱۱؛ نازعات: ۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۵۲؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۹۱؛ طوسی، بی تا، ۵: ۱۰۶؛ امام علی ۱۴۱۴، [ق، ۴۸۳-۴۸۴]؛ در هم کوییدن شهوات (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۸: ۲۶۴؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۹۱: ۲)؛

۱- . تعبیر «آلام ابتدایی»، تعبیر کلامی است. شاید برای این دسته آلام در لسان آیات و روایات، تعبیر «آلام غیراستحقاقی» مناسب‌تر باشد، زیرا از آیات و روایات به دست می‌آید که آلام وارد شده بر انسان‌ها دو دسته‌اند؛ برخی استحقاقی که نتیجه عملکرد خود انسان است، و برخی غیراستحقاقی که مورد بحث این نوشتار است.

ص: ۴۶

آگاهی از درد و رنج دیگران و انتخاب درست (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۹۳: ۳۶۹ ۳۷۱)؛ مصالح دنیوی سختی‌ها (بقره: ۲۱۶)؛ سهل‌گیری بر بنده رنجور (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۵: ۱۹۹)؛ اعطای ثواب تفضلی (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۳)؛ مصلحت داشتن المبرای دیگری (نوری، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۷)؛ تکامل انسان (امام علی، ۱۴۱۴، □□ق: ۴۱۸)؛ بخشش هنگام نیاز؛ گاه خداوند به شخص عطا نمی‌کند تا در زمان نیاز (آخرت) به او عنایت فرماید (کلینی، ۱۳۶۲، ۲: ۲۶۴)؛ آگاهی از سختی‌های آخرت (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۹۱)؛ افزایش اجر (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۴۲؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۲: ۲۶۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۶).

نتیجه آن که در آیات و روایات، معنای عام مصلحت با بیان مصادیق آن تبیین شده است، درحالی که متکلمان اسلامی بیشتر به عنوان کلی مصلحت در راستای علت نیکویی آلام ابتدایی اشاره کرده‌اند؛ هر چند افرادی مانند شیخ مفید، به مصادیقی از آن نیز اشاره کرده‌اند. بنابراین سخن متکلمان اسلامی، با آیات و روایات هماهنگ است، زیرا عنوان کلی مصلحت می‌تواند بر مصادیق گفته شده در آیات و روایات تطبیق شود.

## مصلحت و نیکویی آلام ابتدایی

### اشاره

پس از مشخص شدن معنای مصلحت، لطف و اعتبار در رهیافت کلامی، به بررسی نقش آن در نیکویی آلام ابتدایی می‌پردازیم. در بررسی این نقش، بنابر استقرای انجام شده چهار قول وجود دارد:

### ۱. فعل الهی بودن آلام ابتدایی، دلیل بر نیکویی

### اشاره

در دیدگاه اشاعره، آلام هرگاه از سوی خداوند باشد، نیکوست و تفاوتی نمی‌کند آلم به جهت جزا و یا ابتدایی باشد و نیازی نیست برای نیکو شدن آن، الم مسبوق به استحقاق، یا برای جلب منفعت و یا برای دفع زیان بزرگ تر باشد، زیرا خداوند مالک است و هرگونه بخواهد می‌تواند در ملک خود تصرف کند (شهرستانی، بی تا: ۴۱۰). در اندیشه آنان، هرگونه الزامی در راستای آلام ابتدایی برای خداوند باطل است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳ ۳۲۸؛ ایچی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۱۹۸ ۲۰۰).

### نقد و بررسی: منافع داشتن این قول با حکمت و عدالت خداوند

متکلمان عدلیه، سخنان و دلایل اشاعره را مورد نقد جدی قرار دادند؛ برای نمونه علامه حلی، لازمه سخن اشاعره را آن می‌داند که: «روا باشد خداوند بنده خود را بدون گناه، به انواع رنج‌ها آزار دهد، در حالی که خداوند از کارش، نه هدفی داشته است و نه پاداش و عوضی را در برابر الم وارد شده، به بنده رسانده است. و روا باشد خداوند، کودکان، پیامبران و اولیای خویش را

بی‌غرض و عوض، آزار دهد. به ضرورت می‌دانیم که اگر انسانی چنین کند، خردمندانش ستمگر و سفیه‌شمارند، پس چگونه آدمی چنین کاستی‌هایی را به خدایش نسبت دهد و از او نهراسد؟!...» (حلی، ۱۹۸۲: ۱۳۸).

قاضی نورالله در ردّ سخن اشاعره می‌گوید: «آنچه اشاعره، از اصل عدم واجب بودن امری بر خداوند می‌گویند، به علت آن است که آن‌ها معنای وجوب را درست درک نکرده‌اند و تصرف در ملک نیز از سوی هر مالکی که باشد اگر بر وجه حسن باشد، حسن خواهد بود و اگر بر وجه قبیح باشد، قبیح خواهد بود» (مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۱۸۴، ۱۸۹).

## ۲. لطف محض بودن آلام ابتدایی و بی‌نیازی از مصلحت بیرونی برای نیکویی آن

### اشاره

بنابراین قول، وجود مصلحت برای نیکویی آلام ابتدایی هم شرط لازم است و هم شرط کافی، و به علت ضرورت مصلحت در آلام ابتدایی تحقق این شرط دائمی است؛ به بیان دیگر، منفعت باید به جهت مصلحت و اعتبار در خود المتحقق یابد و نه به جهت نفعی بیرونی که همان عوض باشد. این قول را قاضی عبد الجبار به «عباد» (م. ۳۰۳ق) از قدمای معتزله، نسبت می‌دهد (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰).

از متکلمان شیعه، محقق حلی نیز بر این قول است. او ضمن اشاره کردن به اختلاف درباره علت نیکو بودن آلام ابتدایی و بیان سه قول در این باره و استدلال‌ها و نقد آن‌ها، در نهایت به دلیل قولی می‌پردازد که «لطف محض» را در الم ابتدایی کافی می‌داند و نیاز به منفعت زاید در مقابل آن نیست، و خود این قول را می‌پذیرد. محقق حلی درباره دلیل این قول می‌گوید: «کسانی که تنها لطف را در ایجاد الم کافی می‌دانند، استدلال کرده‌اند: در این که در مقابل الم، به انسان منفعت برسد یا این که خود الم لطف و منفعت باشد فرقی نیست، زیرا تحمل سختی‌های سفر، به جهت افزایش سود در کالا-ها جایز است، گرچه در مقابل خود سفر منفعتی نباشد. و این امر، در جایی که لطف به خود مولم، یعنی کسی که مستقیماً درد را تحمل می‌کند، آشکار تر است؛ بنابراین کسی که می‌داند فرزندش در راه تحصیل علم باید رنج هجرت و غربت را تحمل کند و جدایی از سرگرمی‌های شهر خود و هجرت موجب یادگیری او می‌شود، الزام او بر این رنج هجرت، نیکوست و در مقابل آن رنج، عوضی واجب و لازم نیست و علت حُسن آن الم فقط لطف در تعلّم است.» محقق حلی پس از استدلال مزبور می‌گوید: «این وجه قوی است و بر آن اعتماد می‌شود» (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۱۰۹، ۱۱۰).

حنفیه تمام آلام را همراه با حکمت‌هایی، مانند: از بین رفتن خطاها، بالا رفتن درجات و پاک‌ی نفس از اخلاق ناهماهنگ با بندگی، از جانب خداوند متعال می‌دانند و جبران بیرونی را بر

ص: ۴۸

خداوند واجب نمی‌داند. آنان تمام آلام را مشتمل بر حکمت می‌دانند، اگرچه عقول از درک آن ناتوان باشند؛ به همین علت، اعتراض بر فعل الهی را جایز نمی‌دانند (قدسی، ۱۴۲۳ق: ۱۷۸، ۱۸۳).

### نقد و بررسی: اخص بودن دلیل نسبت به مدعا

به نظر نگارنده، دلیل محقق حلی اخص از مدعای اوست، زیرا این دلیل در جایی صادق است که متعلق الم و لطف یکی است، اما متکلمان موارد متعددی را ذکر می‌کنند که متعلق الم و لطف یکی نیست؛ مانند رنج‌های وارد شده بر کودکان و دیوانگان که با وجود منفعت داشتن برای دیگران، به علت نبودن قدرت تفکر در سطوح عالی انسانی، مصالحی مانند عبرت گرفتن از آن‌ها بی‌معناست و به همین علت، جبران بیرونی برای آن‌ها ضروری می‌نماید؛ مگر آن‌که مانند حنفیه گفته شود در تمام موارد لطف و مصلحت وجود دارد، اگرچه ما به علت محدودیت علم نتوانیم به آن آگاه شویم؛ اما در صورت عدم پذیرش سخن مزبور، به علت بی‌نقص بودن فعل الهی، مصلحت تنها برای نیکویی آلام ابتدایی کافی نیست.

### ۳. ضرورت نداشتن مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی

#### اشاره

این قول تنها به ابوعلی منسوب است. سیدمرتضی در این باره می‌گوید: «ابوعلی، وارد کردن الم از سوی خداوند را جایز دانسته است، بدون این که الم وسیله‌ای برای عبرت گرفتن باشد» (علم الهدی، ۱۴۱۱ق: ۲۳۰). و بنا بر نقل علامه حلی، از نظر ابوعلی، علت قبیح بودن آلام ابتدایی تنها ستم بودن آن است؛ بنابراین لطف در آن ضرورتی ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۰). بر این مبنا، جبران بیرونی خداوند، ستم بودن را از بین می‌برد و در آن صورت، الم ابتدایی قبیح نخواهد بود.

### نقد و بررسی: عبث بودن فعل الهی در صورت خالی بودن از مصلحت

تنها جبران خداوند، تبیین‌کننده نیکویی الم ابتدایی نیست، زیرا اگر الم ابتدایی همراه با مصلحت نباشد و غرض از آن فقط عوض باشد، این امر عبث خواهد بود. عوض بدون مصلحت، مانند آن است که شخص تنها به جهت عوض و بدون هدفی دیگر، آزار و یا اجیر شود، و اینکاری عبث است (علم الهدی، ۱۳۷۸ق: ۳۴) و روشن است که خداوند کار عبث انجام نمی‌دهد.

### ۴. نیکویی آلام ابتدایی، به شرط مصلحت درونی الم و جبران بیرونی

#### اشاره

این قول، مهم‌ترین قول در میان متکلمان عدلیه است و بیشترشان بر این قولند. در نوشتار حاضر، به گزارش گفتار برخی از آن‌ها می‌پردازیم.

قاضی عبد الجبار معتقد است، آلامی که از سوی خداوند به آفریده‌هایش می‌رسد، از دو صورت خارج نیست؛ یا آفریده مکلف



است و یا غیر مکلف. اگر آفریده غیر مکلف است، باید المِوارد

ص: ۴۹

شده بر آن با دو امر همراه باشد؛ اول، عوضی که الم را از ستم بودن جدا می کند و دوم، موجب پند گرفتن مکلفان گردد تا الم بیهوده نباشد. و اگر الم در حق مکلفان است، دو امر یادشده باید در آنان نیز ملاحظه شود؛ با این تفاوت که گستردگی اعتبار در این فرض بیشتر است، زیرا در این فرض الم می تواند تنها برای خود او، یا تنها برای دیگری و یا هم برای خود متألّم هم دیگری پندپذیر باشد (اسدآبادی، ۱۴۰۸ق: ۴۸۵). البته قاضی عبد الجبار بعید می داند پندپذیری، تنها مخصوص دیگران بوده و برای خود مکلف، مایه پند گرفتن نباشد، در صورتی که مکلف خود بیشتر به آن اعتبار سزاوار است (اسدآبادی، ۱۴۰۸ق: ۴۸۵).

نکته مهم آن است که از نظر او، اساس رنج‌هایی که از سوی خداوند به آفریده هایش می رسد، عبرت گرفتن است و عوض در مرتبه بعد قرار دارد. او از این عبرت گرفتن، گاه به «مصلحت» تعبیر می کند و آن را در الم ابتدایی، اصل می داند (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰).

قاضی عبد الجبار، دلیل ضرورت اعتبار را به فلسفه آلام برمی گرداند که بر چه اساسی فروفرستادن آلام بر خداوند واجب است، و دلیل وجوب آلام را در بازگشت به تکلیف می داند؛ یعنی همان گونه که تکلیف از سوی خداوند واجب است، هر امری هم که در ارتباط با فراهم کردن شرایط تکلیف و انجام دادن آن، مانند قدرت و تمکین دادن باشد، نیز بر خداوند واجب است (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰). از نظر او، الم است که می تواند این اعتبار را ایجاد کند و مکلف با اعتبار گرفتن، به انجام دستورات خداوند و ترک نواهی او تشویق شود (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰ ۳۹۱).

شیخ مفید، عبرت گرفتن و مصلحت را در الم ابتدایی شرط می داند. از نظر او، در صورت مساوی بودن ایجاد الم و لذت در حیوان بر خداوند حکیم و منزّه از نواقص، روا نیست که به جای لذت، الم را در حیوان ایجاد کند، زیرا در این صورت در ایجاد الم، هیچ انگیزه و غرضی مگر عوض دادن به متألّم وجود ندارد، در صورتی که خداوند می تواند از روی تفضل، بدون ایجاد کردن الم عوض بدهد.

از نظر شیخ مفید، مقتضای جود و مهربانی خداوند آن است که در صورت مساوی بودن مصلحت لذت با الم برای حیوان، مصلحت همراه با لذت باشد، زیرا لذت بر الم شرافت دارد (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹). این استدلال او عام است و درباره انسان نیز صادق است.

شیخ مفید تمام آلام واردشده از سوی خداوند بر بندگانش را، به جهت مصلحت آنان می داند و مرگ و حیات را از مصادیق قاعده اصلح بر می شمارد. او امتحان الهی را از مواردی می داند که موجب می شود، آلام سخت از سوی خداوند بر بسیاری از آفریده هایش وارد شود. او

ص: ۵۰

فلسفه آلام پیش از مرگ برخی بندگان را، به جهت صلاح آنان و غیر آنان می‌داند که به دنبال آن سختی‌ها، نفع عظیم و عوض خواهد بود. و در نهایت هر چه خداوند متعال با آفریده‌هایش انجام می‌دهد، از برای آنان اصلح و اصوب در تدبیر است (مفید، ۱۴۱۴ق: ۹۵).

شیخ مفید به اندازه‌ای برای اصل عبرت و مصلحت اهمیت قائل است که آن را در اصل آفرینش تمام موجودات مطرح کرده است: «آفرینش موجودی که برای هیچ کدام از مکلفان، مایه عبرت و برای سایر آفریده‌ها مایه صلاح نیست، از سوی خداوند عبث است و آن بر خداوند روا نیست (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۷). در نظر او این اصل اعتقادی اهل عدل است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۷).

از نظر او، هر جا مصلحت‌الم ابتدایی برای دیگری باشد و هیچ مصلحتی برای شخص رنجیده نداشته باشد، جبران بیرونی بر خداوند واجب است، زیرا خداوند عادل است و صفت عدل اقتضا دارد به جهت مصلحت کسی دیگر رنجیده نشود، مگر آن که این درد و رنج جبران شود؛ اگرچه ایجاد این درد و رنج برای مؤمنان فی نفسه، به خاطر مصلحتی که دارد، واجب باشد (مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۰۹). از این سخن، استفاده می‌شود که شیخ مفید در مواردی، علاوه بر ضرورت داشتن مصلحت درونی‌الم ابتدایی، جبران بیرونی را نیز شرط می‌داند، اما در سایر موارد، سخنان او درباره این جبران بیرونی متفاوت است، زیرا گاه به صفاتی مانند کریم و جواد بودن خداوند و گاه به عادل بودن او استدلال کرده است (مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۰۳ ۱۰۴) برای نمونه او با وجود تأکیدش بر تفضلی بودن جبران بیرونی در مسئله آلام ابتدایی، به ضرورت عدالت خداوند در جبران بیرونی، از سوی دیگر اشاره می‌کند (مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۰۵ ۱۰۴).

بدیهی است که اگر این جبران بیرونی بر اساس جواد و کریم بودن خداوند باشد، تفضلی است و در این صورت، گفتار او تحت عنوان قول دوم، یعنی کافی بودن مصلحت برای نیکویی آلام ابتدایی قرار می‌گیرد و اگر این جبران، بر اساس عادل بودن خداوند باشد، جبران بیرونی علاوه بر مصلحت، شرط نیکویی آلام ابتدایی خواهد بود که همان قول چهارم خواهد بود.

سید مرتضی بر آن است که تمام آلام ابتدایی باید با دو امر همراه باشند؛ ۱. «اعتبار» که از آن، گاه به لطف تعبیر می‌شود و گاه به مصلحت، که با این عبرت گرفتن، الم از عبث بودن خارج می‌شود؛ ۲. «عوض» که با آن الم از ستم بودن خارج می‌شود (علم الهدی، ۱۳۷۸ق: ۳۴). استدلال او در این باره، کاملاً شبیه استدلال قاضی عبدالجبار است (علم الهدی، ۱۳۷۸ق: ۳۴).

در دیدگاه سید مرتضی، اطلاق شر بر تمام سختی‌های وارد شده از سوی خداوند متعال، مجازی است، زیرا آن سختی‌ها حکمت، صواب، حق و عدل است (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۹۳). تعبیر یادشده، بهترین معنای او از لطف و مصلحت در آلام ابتدایی است.

ص: ۵۱

او بر اساس اصل «ضرورت مصلحت در الم ابتدایی» در پاسخ به این پرسش که: اگر عبرت گرفتن در الم ابتدایی ضرورت دارد، باید در آنچه خداوند متعال به آن فرمان می دهد یا جایز می شمارد، نیز واجب باشد: می گوید: «مصدق این مصلحت و لطف، همیشه شخص مباشری که فعل را انجام می دهد نیست، بلکه گاه این لطف برای دیگرانی که غیر از مباشر فعل و

متعلق فعل است، می باشد و این گونه لطف نیز برای خارج کردن الم ابتدایی، از عبث بودن کافی است.» سید مرتضی مصلحت و لطف ذبح مباح را از همین نوع می داند (علم الهدی، ۱۴۱۱ق):

. (۲۳۹)

شیخ طوسی، هم غرض وهم عوض را در آلام ابتدایی شرط می داند. او عوض را به تنهایی برای نیکویی الم کافی نمی داند، زیرا ابتدای به عوض جایز است؛ بنابراین جایز نیست که تنها برای عوض خداوند الم را انجام دهد (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۷). او در منبعی دیگر می گوید: «ابتلا- با توصیفاتی که بیان شد، باید در برابر آن لطف در دین باشد. و آزمایش، تنها برای دادن عوض چنان که گروهی برآند، درست نیست» (طوسی، بی تا، ۲: ۳۸).

خواجه نصیر الدین طوسی برای نیکویی الم، لطف تنها را کافی نمی داند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۱). او علاوه بر لطف، جبران بیرونی را در الم ابتدایی لازم می داند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۶).

علامه حلی (۶۴۸ ۷۲۶ق) نیز برای نیکویی آلام ابتدایی، شرط درونی لطف بودن الم و مصلحت داشتن آن و شرط بیرونی عوض دادن در برابر الم ابتدایی را شرط می داند، زیرا اگر مصلحتی در بین نباشد، کار خداوند بیهوده خواهد بود، و اگر در برابر آن عوضی در کار نباشد، این امر ظلم است و ظلم بر خداوند محال است (حلی، ۱۹۸۲: ۱۳۷ ۱۳۸).

### نقد و بررسی: عدم ضرورت جبران بیرونی در تمام آلام ابتدایی

به نظر نگارنده، سخنان متکلمان عدلیه در ضرورت همراهی دائمی الم ابتدایی با مصلحت، صحیح است، ولی همراهی دائمی او با جبران بیرونی علاوه بر مصلحت، صحیح نیست، زیرا الم ابتدایی یا بر مکلفان وارد شده است و یا غیر مکلفان؛ در صورتی که الم ابتدایی بر مکلفان وارد شود، به جهت این که هر مکلفی عاقل و بالغ است، الم برای خود او مصلحت دارد و شخص مکلف باید با واکنش مناسب، به مصلحتی که در پی الم است، برسد و اگر به هر دلیل واکنش مناسب نشان ندهد و خود را از مصلحت الم محروم کند، این امر به مصلحت داشتن الم و به تبع آن، به نیکویی آن خدشه وارد نمی کند.

ص: ۵۲

به نظر می‌رسد، آلام ابتدایی علاوه بر امکان همراه بودن با مصلحت درونی، مانند به کمال رسیدن انسان و سایر مصالحی که در آیات و روایات به آن اشاره شد، مصلحت ثابتی دارند که عبارت است از این که مکلف متألم را در معرض ثواب قرار می‌دهند، زیرا مکلفان در برابر الموارده شده، مکلف به صبرند، گرچه این تکلیف، تکلیف استجابی باشد که در این صورت می‌توان گفت: هر نوع الم وارد شده بر شخص مکلف، او را در معرض ثواب قرار می‌دهد و مکلف با صبر خود می‌تواند سزاوار ثواب گردد. و روشن است که صبر، فعلی اختیاری است که مکلف باید با تلاش بسیار، آن را محقق سازد، و ثواب مترتب بر صبر، غیر از مصلحت دیگر است که حتی بر فرض وجود نداشتن مصلحتی دیگر، خود این مصلحت برای نیکو شدن الم ابتدایی کافی است؛ اما در صورت صبر نکردن مکلف بر الم ابتدایی، او نه استحقاق ثواب دارد و نه جبران دیگری که همان عوض باشد و اگر عوضی به او داده شود تفضلی خواهد بود، زیرا او با انتخاب بد، خود را از ثواب الهی که مرتبه‌ای بس بالاتر از عوض است، محروم کرده است، چنان که او می‌تواند با انتخاب نامناسب، خود را از سایر ثواب‌های الهی محروم کند؛ برای مثال، نماز نخواند یا زکات ندهد و یا روزه نگیرد؛ و در صورتی که الموارده شده بر غیر مکلفان باشد، اگر آن الم در حق خود آن‌ها لطف باشد، در این صورت باز جبران بیرونی ضرورتی ندارد و لطف به تنهایی هم‌عبث نبودن فعل الهی وهم ستم نبودن آن را توجیه می‌کند، ولی اگر الموارده شده بر آن‌ها لطف نباشد و یا لطف آن نوعی باشد، در این صورت قول یادشده درست است، زیرا این افراد بنا بر فرض، دارای خرد و تعقل نیستند تا در سایه آن با انتخاب صحیح، خود را در معرض ثواب الهی قرار دهند.

### نظریه جدید: شرط لازم بودن مصلحت در نیکویی تمام آلام ابتدایی و شرط کافی بودن آن در برقی

به نظر نگارنده، از بررسی و نقد اقوال مذکور، قول پنجم استنباط می‌گردد که بر اساس آن می‌توان گفت: میان آلام ابتدایی و عنوان مصلحت، لطف و اعتبار در ارتباط با نیکویی آلام ابتدایی، رابطه‌ای ضروری است، بدین معنا که همیشه آلام ابتدایی همراه با مصلحت است و دلیل این ضرورت، عبث نبودن فعل الهی است؛ اگرچه این مصلحت برای دیگری و یا مصلحت آن نوعی باشد؛ مانند آلام وارد شده بر کودکان و دیوانگان که مکلفان می‌توانند به واسطه آن عبرت بگیرند. بنابر این می‌توان گفت: اگر مصلحت در الم ابتدایی، برای خود متألم باشد آن مصلحت شرط کافی، برای نیکویی الم ابتدایی است و این مصلحت درباره مکلفان همیشه صادق است، زیرا هر مکلفی می‌تواند با صبر بر آلام، خود را در معرض ثواب قرار دهد، ولی اگر مصلحت آن نوعی باشد و یا مصلحت آن در حق دیگری باشد، به علت عدالت خداوند، نیکویی الم ابتدایی

ص: ۵۳

مشروط به جبران خداوند است. و در این صورت اگرچه مصلحت، شرط لازم برای نیکویی آن است، ولی شرط کافی نیست و این امر مخصوص غیرمکلفان است آن هم با این فرض که الم برای غیر مکلفان مصلحت نداشته باشد.

### نتیجه گیری

۱. عناوین «مصلحت»، «لطف» و «اعتبار» در کلام متکلمان اسلامی در ارتباط با نیکویی آلام ابتدایی، عناوینی کلی هستند که وجه مشترک تمامی معانی یادشده، کلی بودن آن است. گفتنی است، دو عنوان لطف و اعتبار می توانند در تحت عنوان کلی تر مصلحت قرار گیرند و آنچه در آیات و روایات آمده، بیشتر مصادیق مصلحت است.

۲. از میان قول های دوم و چهارم از اقوال مطرح شده درباره نقش مصلحت، لطف و اعتبار در نیکویی آلام ابتدایی، قول تازه و میانه ای به وجود می آید که بر اساس آن اگر مصلحت در الم ابتدایی، برای خود متألم باشد آن مصلحت شرط کافی، برای نیکویی الم ابتدایی استو این مصلحت درباره مکلفان همیشه صادق است، زیرا هر مکلفی می تواند با صبر بر آلام، خود را در معرض ثواب قرار دهد، ولی اگر مصلحت آن نوعی باشد و یا مصلحت آن در حق دیگری باشد، از آن جا که خداوند عادل است، نیکویی الم ابتدایی مشروط به جبران خداوند است. و در این صورت اگرچه مصلحت، شرط لازم برای نیکویی آن است، ولی شرط کافی نیست و این امر مخصوص غیرمکلفان است.

### منابع

۱. قرآن مجید.

۲. امام علی [ع]، گردآورنده سیدرضی، محمدبن الحسن، (۱۴۱۴ق) نهج البلاغه، تصحیح، صبحی صالح، قم، دارالهجره.

۳. ابواسحاق، ابراهیم بن نو بخت، (۱۴۱۳ق)، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۴. اسدآبادی، القاضی ابی الحسن عبدالجبار، (بی تا)، المجموع فی المحيط با التکلیف، تصحیح: الاب جین یوسف هو بن الیسوعی، بیروت، المطبعة الکاثولیکه.

۵. ، (۱۳۸۲ق)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل (اللطف)، راجعه: دکتور ابراهیم مدکور، حقه: دکتور ابوالعلا عیفی، اشراف: دکتور طه حسین، قاهره، الدار المصریه.

ص: ۵۴

۶. (۱۴۰۸ق)، شرح الاصول الخمسه، تعليق: احمد بن حسين ابى هاشم، قاهره، مكتبة وهبه.
۷. ايجى، مير سيد شريف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحيح: بدر الدين نعسانى، قم، الشريف الرضى.
۸. تفتازانى، سعد الدين، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، مقدمه، تحقيق و تعليق: دكتور عبد الرحمن عميره، قم، شريف رضى.
۹. حر عاملى، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسه آل البيت(ع).
۱۰. حلبى، ابو الصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقريب المعارف، قم، الهادى □.
۱۱. حلى، حسن بن الحسن بن يوسف بن المطهر، (۱۹۸۲)، نهج الحق و كشف الصدق، بيروت، دار الكتاب اللبنانى.
۱۲. (۱۴۱۳ق)، كشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.
۱۳. ديلمى، حسن، (۱۴۱۲ق)، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، شريف رضى.
۱۴. شهرستانى، عبد الكريم، (بى تا)، نهايه الاقدم فى علم الكلام، حرره و صححه: الفرد جيوم، قاهره، مكتبه المتبنى.
۱۵. شيخ صدوق، على بن محمد بن بابويه، (۱۳۷۸ق)، عيون أخبار الرضا □، تهران، جهان.
۱۶. طوسى، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، دارالاضواء.
۱۷. (بى تا)، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت، داراحياء التراث العربى.
۱۸. طوسى، خواجه نصير الدين، (۱۴۰۷ق)، تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. سيد مرتضى، ابوالقاسم على بن الحسين بن محمد الموسوى (علم الهدى)، (۱۴۱۱ق)، الذخيره فى علم الكلام، تحقيق: سيد احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.
۲۰. (۱۴۰۵ق)، رسائل الشريف المرتضى، تقديم: السيد احمد الحسينى، اعداد: السيد مهدي الرجائى، قم، دارالقرآن الكريمه.
۲۱. (۱۳۷۸ق)، جمل العلم والعمل، تحقيق: رشيد الصفار، النجف الاشرف، مطبعه النعمان.
۲۲. قدسى، ابن ابى شريف، (۱۴۲۳ق)، المسامره شرح المساييره فى العقائد المنجيه فى الآخره، بيروت، دار الكتب العلميه، الطبعه الاولى.
۲۳. كلينى، محمد بن يعقوب، (۱۳۶۲)، الكافى، تهران، اسلاميه.

۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۲۵. محقق حلی، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید، (۱۴۲۱ق)، المسلكفی اصول الدین، تحقیق: رضا استادی، مؤسسه‌الطبع التابعه لآستانه الرضویه المقدسه.

۲۶. مرعشی، قاضی نور الله، (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، مقدمه و تعلیق: آیه‌الله مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۲۷. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.



ص: ۵۵

۲۸. ، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۲۹. نوری، میرزاحسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

ص: ۵۶

**امامت و مسئله بداء در اسماعیل بن جعفر (بررسی روایت: «ما بدا لله مثل ما بدا فی اسماعیل»)****اشاره**

مهدی فرمانیان (۱)

احسان جندقی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۳۰

**چکیده**

حدیث: «ما بدا لله مثل ما بدا فی اسماعیل» با یکی از عقاید اختصاصی شیعه، یعنی «بداء» ارتباط وثیق یافته است. بررسی سندی حدیث نشان می‌دهد، این حدیث بیشتر در منابع امامیه وجود دارد و اکثر اسناد آن، مرسل و مقطوع هستند. تنها سند معتبر در «اصل» زید نرسی آمده است که برخی اهل رجال، خود زید را توثیق نکرده‌اند، اما امامیه به جهت نقل اصل زید از سوی ابن ابی عمیر، این اصل را پذیرفته‌اند. در متن حدیث نیز لفظی که به امامت اسماعیل اشاره داشته باشد، وجود ندارد، اما به خاطر تفسیر عمدی زیدیان و سرایت این برداشت به دیگر فرقه‌های اسلامی، مسئله‌ای مورد مناقشه در طول تاریخ شده است. بررسی محتوایی حدیث نیز این نکته را به دست می‌دهد که این روایت، هیچ ارتباطی به امامت اسماعیل ندارد و حتی خود اسماعیلیان به خاطر تضادی که این حدیث با مبانی آنان دارد، توجه چندانی به این حدیث نکرده‌اند.

**واژگان کلیدی**

بداء، امامت اسماعیل بن جعفر، اسماعیلیه، امامیه، زیدیه.

۱- استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب

ص: ۵۷

## مقدمه

به باور شیعه اثناعشری، موضوع «امامت» یکی از اصولی است که پیامبر اکرم (ص) در همان مراحل آغازین دعوت خویش ضمن تأکید بر آن، در طول دوران نبوت خویش به مشخص کردن ترتیب و تعداد ائمه دوازده گانه (ع) پرداخته است. در این باره، روایات معتبری از پیامبر اسلام (ص) و معصومان (ع) در کتاب های مهم شیعه آمده و حتی در منابع غیر شیعه نیز به آن اشاره شده است. (۱) بنابراین، مسئله بداء در امامت به معنای تغییر نظر خداوند تعالی از اسقاط فردی از امامت و تعیین امامی جدید، نه تنها با اصول اعتقادی امامیه، بلکه با اصول فکری اسماعیلیه نیز ناسازگار است. با این حال، وجود روایتی دال بر حصول بداء درباره امامت اسماعیل، فرزند امام صادق، موجب شده تا برخی مخالفان امامیه با استناد به این حدیث، اعتقاد امامیه در مسئله امامت را زیر سؤال برده و بر جانشینی امام صادق خورده بگیرند. به نظر می رسد، اولین بار این شبهه را سلیمان بن جریر زیدی مذهب برای ایجاد نقص در تفکر امامیه مطرح کرد و بعد سایر مخالفان آن را دامن زدند. فهم غلط و گاه تعمدی مخالفان از مسئله بداء و ارتباط دادن بدون دلیل این روایت به مسئله امامت، باعث ایجاد مناقشه هایی از سوی عالمان امامیه در طول تاریخ شده است. این مقاله با بررسی همه جانبه روایت جهت فهم درست آن و تفسیر صحیح بداء، نشان می دهد این روایت برای اثبات امامت اسماعیل بن جعفر، حتی نزد اسماعیلیان اعتبار ندارد.

## حدیث بداء در منابع حدیثی امامیه

در اصل زید نرسی (۲) از «اصول اربعمأه»، از امام صادق روایت شده: «ما بداء الله بداء أعظم من بداء بداء له فی إسماعیل ابنی» (نرسی، ۱۳۸۱: ۱۹۶؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۱۲۲ و ۴۷: ۲۶۹).

۱- نک: شیخ صدوق، در عیون اخبار الرضا ذیل حدیث جابر؛ همچنین از منابع معاصر مراجعه نمایید به مسائل الامامه اثر ناشی اکبر، بحث شیعیان پس از شهادت امام علی؛ اما باید گفت؛ از بهترین منابع باید از آثاری چون مقتضب الاثر از ابن عیاش جوهری (م. ۴۰۱ق) و کفایة الاثر از خزاز قمی نام برد که در آن ها کوشیده شده است تا نص بر اسامی و ترتیب ائمه را از منابع گوناگون شیعه و اهل سنت گرد آورند

۲- نجاشی در رجال خویش درباره اصل زید نرسی می نویسد: «اخبرنا احمد بن علی بن نوح السیرافی قال: حدثنا محمد بن احمد الصفوانی، قال: حدثنا علی بن ابراهیم بن هاشم بن ابیه عن ابن ابی عمیر عن زید النرسی بکتابه» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۴). شیخ طوسی نیز درباره سلسله راویان این اصل می نویسد: «عن المفید، عن ابن قولویه عن ابی القاسم جعفر بن محمد العلوی الموسوی عن عبیدالله بن احمد بن نهیک عن ابن ابی عمیر» (طوسی، ۱۴۰۱ق: ۷۹). و علامه مجلسی طریق دیگری برای این اصل برمی شمارد: «حدثنا الشيخ ابو محمد هارون بن موسی التعلکبری، قال حدثنا ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید الهمدانی، قال: حدثنا جعفر بن عبدالله العلوی ابو عبدالله المحمدي، قال: حدثنا محمد بن ابی عمیر، عن زید النرسی» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۳). همان گونه که مشاهده می گردد، تمام سلسله راویان این اصل از ثقات امامیه، بلکه از بزرگ ترین ایشان هستند و تعدد طرق، نشانه از اشتها این اصل نزد بزرگان امامیه است (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۳۶۵؛ هم چنین ر.ک: الاصول الستة عشر، ۱۳۸۱: مقدمه مصحح).

ص: ۵۸

هم چنین این حدیث از غیر زید نرسی، ولی بدون ذکر سلسله سند توسط شیخ صدوق (۳۱۱۳۸۱ق) و شیخ مفید (۳۳۶۴۱۳ق) روایت شده است: «ما بداء الله بداء کما بداء له فی اسماعیل ابنی» (ابن بابویه، ۲۰۱۰: ۴۲۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۹۳؛ مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۱؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۱۰۹). در توحید صدوق ضمن اشاره به غریب بودن روایتی دیگر، به اسناد خود آن را چنین نقل می کند: «ما بداء الله بداء کما بداء له فی اسماعیل ابی اذا امر اباہ ابراهیم بذبحه ثم فداہ بذبح عظیم [اشاره به آیه الصافات: ۱۰۷]» (ابن بابویه، ۲۰۱۰: ۴۲۹). شیخ صدوق اگرچه هر دو نوع حدیث را خالی از اشکال نمی داند، به اشکال مورد نظر خود اشاره ای نمی کند (هم چنین ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۹۳ که ضمن ذکر این حدیث و عدم ایراد اشکال، سعی در ارائه معنای درست از بداء مطابق نظر امامیه دارد). صاحب المجدی فی انساب الطالبین، نسب شناس معروف، ذیل نام «اسماعیل» ضمن اشاره به حدیث بداء، محمد بن بکیر، زرارهبین اعین و ابن ابی عمیر را از روایان این حدیث بر شمرده است (العلوی، ۱۴۰۹ق: ۹۹)؛ اما در آثار حدیثی موجود شیعه، حدیث بداء از طریق محمد بن بکیر و زراره بن اعین به دست ما نرسیده است.

شیخ طوسی (۳۸۵۴۶۰ق) از ابوهاشم جعفری (۱) (م. ۲۶۱ق) نقل می کند: در زمان وفات فرزند امام هادی (محمد بن علی مکنی به ابی جعفر) نزد امام هادی بودم که امام فرمودند: «...بداء الله فی ابی جعفر... کما بداء له فی اسماعیل...» (طوسی، ۱۴۱۷ق الف): ۸۲؛ هم چنین ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۲۷؛ اشعری، ۱۳۶۱: ۱۰۱؛ نوبختی، ۲۰۰۷: ۷۸). در این روایت، بداء مطرح در اسماعیل درباره محمد هم اتفاق افتاده است. آیا می توان پذیرفت که بداء در امامت، دو بار اتفاق افتاده است؟

### حدیث بداء در منابع دیگر مذاهب و تفاسیر آنان از حدیث

به نظر می رسد، اولین برداشت از حدیث بداء از سوی زیدیان مطرح و در جامعه پخش شد. سلیمان بن جریر زیدی مذهب (م. ۱۶۰ق) پس از فوت اسماعیل بن جعفر (ع)، به یاران خود گفت:

۱- . داوود بن قاسم بن اسحاق بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب که محضر چهار امام معصوم را درک کرده و رجال شناسان شیعه او را ثقه دانسته اند (رک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۷؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۷۵، ۴۰۱ و ۴۳۱؛ همو، ۱۴۱۷ق (ب): ۱۲۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۲؛ تستری، ۱۳۶۹، ۴: ۲۵۶). تنها در رجال کشی بر اساس برخی روایات مروی از وی، نسبت ارتفاع (غلو) به او داده شده، اما بسیاری از بزرگان شیعه این اظهار نظر کشی را نپذیرفته و بر توثیق او تأکید داشته اند (ر.ک: مامقانی، ۱۴۲۳ق، ۲۶: ۲۴۱؛ امین، ۱۴۰۳ق، ۶: ۳۷۸؛ خویی، ۱۴۰۳ق، ۸: ۱۲۴).

امامان رافضیان دو گفتار در میان شیعیان خود نهاده اند، تا به دست آویز آن‌ها، هیچ گاه سخن ایشان دروغ نباشد؛ آن دو، یکی بداء و دیگری تقیه است. اما بداء؛ چون امامان ایشان، خویشان را در میان شیعه به مانند پیغمبران در بین امت خود می دانند و به گذشته و آینده جهان دانا می پندارند، از گذشته سخن گویند و از آینده خبر می دهند. اگر آن چیزهای را که پیش بینی می کنند روی دهد، شیعیان خود را گویند: آیا ما شما را آگاه نکرده بودیم که چنین چیزی روی خواهد داد؟ خداوند ما را پیش از این از آن آگاه ساخته بود، چنان که پیغمبران را آگاه می ساخت. بین ما و خدا همان ارتباطی است که میان او و پیغمبران. ولی اگر چیزی را که پیش بینی کنند روی ندهد، شیعیان خود را گویند که در این باره

بداء روی داده است؛ یعنی خواست خدا دگرگون شده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۹۸۴: ۳۶۵).

اشعری قمی (م. ۳۰۱ق) و نوبختی (م. ۳۱۰ق) در آثار خود به این نکته اشاره کرده و می نویسند:

گروهی از شیعیان جعفر بن محمد پس از فوت پسرش اسماعیل، گفتند: او پیش از این گفته بود پس از من، اسماعیل امام است، حال آن که او در روزگار پدرش مُرده است؛ و اگر خداوند وی را از امامت اسماعیل آگاه ساخته بود، او پیش از پدر در نمی گذشت! پس جعفر بن محمد را دروغ گو خواندند، در امامت وی بدگمان شدند و سخن او را که می گفت درباره اسماعیل بداء حاصل شده و خواست خدا دگرگون شده است انکار می کردند، و چون چنین چیزی را ندانستند، از وی روی گردان شدند و به گفتار سلیمان بن جریر بگراییدند (اشعری، ۱۳۶۱: ۷۸؛ نوبختی، ۲۰۰۷: ۵۵).

شیخ صدوق نیز در کمال الدین در پاسخ گویی به شبهات زیدیه علیه امامیه، ضمن طرح این شبهه می نویسد:

زیدیه گفته اند: دلیل بر کذب دعوای امامیه این است که عقیده دارند جعفر بن محمد نص بر امامت اسماعیل صادر کرد و چون اسماعیل در زمان حیات پدر مُرد، فرمود: «ما بداء لله فی شیء کما بداء له فی اسمعیل ابنی». اگر خبر تعیین دوازده امام درست بود، دست کم جعفر بن محمد آن را می دانست و خواص شیعه اش مرتکب این خطا نمی شدند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸).

این شواهد به خوبی نشان می دهد، زیدیان در تقابل با امامیه و برای ایجاد نقصی در تفکر امامیه، به این شبهه روی آورده و دیگران این تفسیر از حدیث را که از خود حدیث به دست نمی آید، تلقی به قبول کردند. در آثار زیدیه نیز ضمن پیوند این حدیث با مسئله امامت، از آن به عنوان شبهه ای در ردّ عقاید امامیه استفاده شده است (ر.ک: شرفی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۴۲).

اما نکته قابل توجه این است که این حدیث در بیشتر منابع اسماعیلیه وجود ندارد. در منابعی همچون: آثار قاضی نعمان (م. ۳۶۳ق)، کنز الولد حامدی (م. ۵۵۷ق)، تاج العقاید و معدن الفوائد علی بن محمد الولید (۵۲۶۱۲ق) و آثار داعی ادریس قرشی (م. ۸۷۲ق) ذکری از این حدیث دیده نمی شود. در آن دسته از منابع اسماعیلی که این روایت وجود دارد، هرچند با استفاده از مفهوم و نه منطوق این روایت به وجود نصی بر امامت اسماعیل استفاده می کنند، ولی وقوع بداء در امامت را زیر سؤال برده و بداء در امامت اسماعیل را محال می دانند (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۴۶؛ کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷؛ خراسانی، ۱۳۶۲: ۱۵). جعفر بن منصور الیمنی (م. ۳۸۰ق) در استناد به حدیثی از امام صادق ع بیان می دارد: «إن البداء و المشیه لله فی کل شیء إلا فی الإمامه» (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۶)؛ بنابراین، تفسیر عامدانه زیدیان از حدیث بداء در امامت اسماعیل، به سبب تضاد با مبانی اسماعیلیه، مورد توجه اسماعیلیان قرار نگرفت.

گفته شد برخی منابع اسماعیلیه با ذکر این حدیث، سعی در توجیه وجود نصی بر امامت اسماعیل دارند؛ بنابراین، هرچند اسماعیلیه با انکار بداء در اسماعیل، سعی در اثبات جانشینی اسماعیل دارند، شاید همان گونه که شیخ مفید نیز به آن اشاره کرده (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۱)، این قول مستلزم این برداشت از بداء مورد اشاره در حدیث است که چنین بدائی، همان بداء در امامت اسماعیل است. بنابراین، شاید بتوان برخی از شخصیت های اسماعیلیه را از کسانی دانست که بداء مورد بحث در حدیث مذکور را به بداء در امامت اسماعیل بن جعفر تفسیر کرده و سپس اصل حدیث را مورد مناقشه قرار داده اند.

از منظر اسماعیلیه، قول به بداء در اسماعیل مستلزم پذیرش یکی از حالات غیرممکن زیر است:

۱ امکان وجود نص بر سایر اولاد امام صادق ع به غیر از اسماعیل با وجود فرزند برای اسماعیل؛

۲ امکان وجود نص برای فرزندان امام صادق ع با تصور عدم وجود فرزند برای اسماعیل؛

۳ امکان تصور عدم وجود نص برای هیچ یک از فرزندان امام صادق ع.

حال آن که هر سه تصور، غلط است. در نگاه اسماعیلیان در تمام حالت های مزبور، قول به بداء، تالی فاسدهایی دارد که با مبانی آنان ناسازگار است، زیرا اسماعیلیه ضمن تأکید بر موروثی بودن امامت (۱) و تأکید بر این مطلب که امامت به جز در امام حسن □ و امام حسین □ در بین دو برادر نخواهد بود، (۲) بازگشت فقهی در این امر را رد کرده و بداء در این زمینه را مغایر موروثی بودن می دانند (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۶؛ خراسانی، ۱۳۶۲: ۱۵؛ و نیز ر.ک: ادريس، ۱۴۱۱ق: ۲۰۱ و ۲۰۴؛ شهرستانی، (۳) بی تا (الف): ۱۶۸).

حمیدالدین کرمانی (م. ۴۱۱ق)، متفکر اسماعیلی مذهب، برهان خویش را این گونه توضیح می دهد:

درحالی که از امام جعفر □ بر امامت اسماعیل نص وارد شده است، قول به بداء در امامت اسماعیل، آن هم بعد از فوت او پیش از پدر، مستلزم این است که امام □ در امری دخالت کرده باشد که خداوند آن را جایز ندانسته است، زیرا با وجود قطعی بودن فرزند برای اسماعیل و ادامه داشتن نسل ایشان، اعطای میراث اسماعیل به برادرانشان درحالی که هیچ توجیهی برای اعطای آن نیست، قابل پذیرش نمی باشد و با عصمت امام قابل جمع نخواهد بود (کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷).

در برخی منابع اهل سنت نیز ضمن ذکر حدیث بداء در اسماعیل، تغییر امامت از اسماعیل به موسی بن جعفر □ را به باور شیعه منتسب کرده اند (جوینی، ۱۳۸۷: ۷۵۰)؛ هرچند در برخی از این منابع، وقوع بداء در اسماعیل را از اساس انکار کرده اند (نشوان حمیری، ۲۰۱۰: ۲۰۱؛ دیلمی، ۱۹۳۸: ۲۳). این منابع، حدیثی از جعفر بن محمد □ نقل می کنند، با این مضمون که: «ما کان الله لیداوله علی فی امامه اسماعیل» که برای این حدیث در منابع شیعی، استنادی یافت

نشد.

۱- . اسماعیلیه در اثبات موروثی بودن امامت به آیه: «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (الزخرف: ۲۸)» استناد می کنند (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۹).

۲- . در منابع اسماعیلی در این زمینه حدیثی از امام صادق □ نقل شده است. داعی ادريس می نویسد: «وقد روت الشيعة وغيرها عن الامام الصادق □ انه قال: ان الامامه محصوره في ولده دون ولد الحسن و الحسين (ع) لأن الامامه صارت للحسين بعد الحسن (ع) و هي في والد الحسين أصلية تمشي قدماً قدماً و لاتمشی الى الوراء و لاترجع القهقري؛ و هي بالنص من امام علي امام» (ادريس، ۱۴۰۶ق، ۳۴۹: ۴). در منابع امامیه نیز از امام صادق □ و هم چنین در جریان جانشینی امام حسن عسگری □ به این نکته اشاره و در استناد حدیثی آن، احادیثی را ذکر می کنند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۸۵۲۸۶؛ اشعری، ۱۳۶۱: ۱۰۳؛ هم چنین نک: مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۳۷: ۱۰).

۳- . البته در صورتی که بتوان شهرستانی را اسماعیلی دانست. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: فرمانیان، ۱۳۸۴: ۴۴۹.

## برسی سندی حدیث بداء

حدیث بداء در بسیاری از منابع موجود، بدون ذکر سلسله راویان نقل شده است. در المجدی، زراره و محمد بن بکیر در کنار ابن ابی عمیر نقل کنندگان حدیث معرفی شده اند، اما در آثار شیعه اثری از نقل زراره و محمد بن بکیر از حدیث بداء نیست. تنها سند موجود که می تواند به لحاظ سند رجالی قابل بحث باشد، همان نقل اصل زید نرسی به وسیله ابن ابی عمیر است؛ البته اصل زید در برخی منابع رجالی تضعیف شده و شیخ طوسی ضمن اشاره به عدم روایت شیخ صدوق از اصل زید به تبعیت از استادش محمد بن حسن بن ولید، علت تضعیف را محمد بن موسی همدانی در سلسله راویان این اصل دانسته است (طوسی، ۱۴۱۷ق(ب): ۱۳۰؛ هم چنین ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۳۴۷؛ تستری، ۱۳۶۹، ۴: ۵۸۸).

زید نرسی از راویان حدیث امام صادق و امام کاظم(ع) است و نجاشی سند احادیث او را به ابن ابی عمیر می رساند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۴؛ و نیز ر.ک: طوسی، ۱۳۸۱: ۱۹۶). در برخی منابع رجالی زید نرسی مجهول است، ولی روایت ابن ابی عمیر از او دلیل توثیق زید نرسی دانسته شده است، زیرا در کتب رجال آمده: «ابن ابی عمیر لایروی و لایرسل الا عن یوثق به» (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۳۱). علامه مجلسی درباره زید نرسی ضمن قرار دادن او در کنار زید زراد، یکی دیگر از مؤلفان اصول اربعه، می گوید: «و إن لم یوثقهما أرباب الرجال لكن أخذ اکابر المحدثین من کتابهما و اعتمادهم علیهما...». وی در ادامه، ضمن اشاره به نقل احادیث او توسط بزرگانی چون کلینی و شیخ طوسی و روایت ابن ابی عمیر از او می گوید: «همین موارد در اعتماد به ایشان کفایت می کند» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۳) و به تصریح دیگر رجالیون شیعه، تضعیف شیخ صدوق و ابن ولید مورد پذیرش قرار نگرفته است (ر.ک: بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۳۶۶؛ مامقانی، ۱۴۲۳ق، ۲۹: ۳۰۶؛ خویی، ۱۴۰۳ق، ۷: ۳۷۰).

خواجه نصیرالدین طوسی ضمن اشاره به این روایت معتقد است، این تنها روایت موجود در زمینه قول به بداء در امامت اسماعیل است و خبر واحد در اعتقادات، حجت نیست (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۲۱)؛ البته با توجه به کثرت روایات موجود در بحث بداء، این قول مورد نقد است. میرداماد (م. ۱۰۴۱ق) حدیث بداء در اسماعیل را به معنای بداء در امامت گرفته، ولی با نقل نقد شیخ صدوق درباره محتوای حدیث، به انکار این حدیث پرداخته است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷۸).



## دلایل و عوامل پیدایش شبهه امامت اسماعیل

فرزند بزرگ تر بودن، سیاسی کاری خطاییه و علاقه و محبت بسیار امام صادق  $\square$  به اسماعیل، از مهم ترین عوامل پیدایش شبهه امامت اسماعیل است. بسیاری از منابع آورده اند که اسماعیل، مورد علاقه و محبت شدید پدر بود (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲: ۲۰۹؛ همو، ۱۳۹۶: ۲۵۰؛ ابو نصر بخاری، ۱۴۱۳ق: ۳۴؛ العلوی، ۱۴۰۹ق: ۹۹؛ ادريس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۳۲). دلیل دیگر این بود که اسماعیل پسر ارشد امام صادق  $\square$  بود و دست کم ۲۵ سال از امام کاظم  $\square$  بزرگ تر بود (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۸). واگذاری برخی امور از سوی امام  $\square$  به اسماعیل، از جمله در جریان اعتراض به قتل معلی بن خنیس (۱) که اسماعیل به نمایندگی از امام  $\square$  به اعتراض برخاست، از اموری بود که برخی را به اشتباه انداخت و خیال کردند اسماعیل، پس از امام صادق  $\square$  امام است (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۳۷۶۳۸۲؛ ادريس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۲۷).

همین عوامل باعث شد تا گروه های غالی، به ویژه خطاییه، طرح مسئله امامت اسماعیل را در دستور کار خود قرار داده و به تبلیغ آن پردازند. کشی نقل می کند: زمانی، مفضل شخصی را مأمور می کند تا در حضور امام صادق  $\square$ ، امامت اسماعیل پس از وی را مطرح سازد که به شدت مورد انکار امام قرار گرفت (کشی، ۱۳۴۸: ۳۲۵). هم چنین شواهد تاریخی نشان می دهد، اسماعیل خود مدعی امامت نبوده و از آن جا که هیچ نص معتبری درباره اسماعیل نقل نشده، به ویژه آن که وی در زمان حیات پدر از دنیا رفته، بدیهی است که قول به امامت او پذیرفته نیست؛ حتی موارد بسیاری وجود دارد که امام صادق  $\square$  صریحاً امامت اسماعیل را رد کرده است. حدیث منقول از فیض بن مختار، از مشهورترین احادیث در این باره است (۲) (کشی، ۱۳۴۸: ۳۵۴؛ مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴۸: ۱۴).

۱- در کتب رجال شیعه، اقوال متفاوتی درباره معلی بن خنیس وجود دارد (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۷؛ طوسی، ۱۴۱۷ق(ب): ۲۴۶؛ همو، ۱۳۸۱ق: ۳۱۰؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ۵: ۲۹).

۲- فیض می گوید: به امام صادق  $\square$  عرض کردم: دستم را بگیر و از آتش نجاتم دهید! بعد از شما چه کسی بر ما امام است؟ در این هنگام امام کاظم  $\square$  وارد شده، فرمودند: «هذا صاحبکم فتمسک به». همان گونه که از متن حدیث برمی آید، این حدیث بعد از تولد امام کاظم  $\square$  نقل گردیده؛ یعنی در زمانی که حدود سه دهه از تولد اسماعیل بن جعفر، فرزند ارشد امام صادق  $\square$ ، گذشته است و با توجه به تأکید منابع روایی درباره این که فیض بن مختار، نخستین کسی بوده است که از او حدیثی درباره امامت موسی بن جعفر  $\square$  نقل شده (کشی، ۱۳۴۸: ۳۵۴)، شاید بتوان گفت، مدت نسبتاً طولانی که امام صادق  $\square$  برای خود جانشین تعیین نفرمودند، خود یکی از عوامل و انگیزه های مدعیان امامت اسماعیل باشد.

ص: ۶۴

یکی از مهم‌ترین عواملی که باعث شد امامت اسماعیل شیوع پیدا کند، پسر بزرگ تر بودن اسماعیل است. شیخ مفید در پاسخ مدعیان می‌نویسد:

این سخن هنگامی صحیح است که فرزند بزرگ در زمان رحلت پدر زنده باشد و حال آن که همه می‌دانند که اسماعیل پیش از پدر از دنیا رفته است؛ بنابراین، حتی با وجود نص، نص دیگر معنایی ندارد و اگر این نص واقع هم شود دروغ خواهد بود، زیرا نص به این معناست که آن کسی که نص بر او زده می‌شود، جانشین امام است و اگر بعد از او باقی نماند، جانشین نخواهد بود و نص مذکور کذب خواهد بود و کذب بر امام قبیح است (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۰).

بنابراین، اصلاً امکان نص برای اسماعیل وجود ندارد. تصریح بر عدم وجود نص بر اسماعیل در برخی منابع اسماعیلیه نیز بر همین اساس قابل تفسیر است. داعی ادریس قرشی به نقل از قاضی نعمان، علت عدم نص بر وجود اسماعیل را شرایط سخت امام صادق (ادریس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۳۲). برخی منابع اسماعیلیه نیز اطلاع بر وجود نص را محدود به خواص اصحاب امام دانسته (ادریس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۴۹) و برخی هم مثل یمنی در توجیه وجود نص بر امامت موسی بن جعفر، امام کاظم را امام مستودع دانسته اند (۱) (یمنی، ۱۹۸۴: ۸۱۹۵؛ و نیز ر.ک: ادریس، ۱۴۱۱ق: ۲۰۱).

### تفسیر امامیه از حدیث «بدا لله»

علمای امامیه، بداء در امامت را نمی‌پذیرند و حتی در این مورد ادعای اجماع شده است (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۰). روایتی نیز در این باب از ائمه (ع) است که فرموده‌اند: «هرگاه بداء واقع شود در چیزی، پس به درستی این بداء برای الله جل جلاله نخواهد بود در نقل پیغمبر از

پیغمبر بودن و نقل امامی از امام بودن و نه نقل مؤمنی که گرفته باشد خداوند متعال عهد از ا

۱- برابر باور اسماعیلیه، امامان به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ امام مستودع که امامت به امانت به او گذاشته شده است و قابل انتقال به نسل او نیست و امام مستقر که از تمام امتیازات امامت برخوردار است. در فلسفه وجودی امام مستودع که به تعبیری «امام حفاظتی» است، گفته شده: در دوره ای که جان امام در خطر است، امام واقعی مستور باقی می‌ماند و افراد دیگری در نقش امام ظاهر می‌شوند و شهادت را به جان می‌خرند (تامر، ۱۴۱۹ق: ۱۴۴؛ نصیری، ۱۳۸۴: ۱۳۵). در برخی فرق اسماعیلیه حسن بن علی، محمد بن حنفیه و موسی بن جعفر، امام مستودع شناخته شده‌اند؛ البته در بین فرق اسماعیلیه در سلسله امامان مستودع، اختلافات فراوانی وجود دارد (ر.ک: دفتری، ۱۳۷۶: ۱۲۴، ۱۳۵، ۴۰۱، ۴۳۲).

ص: ۶۵

و به ایمان از مؤمن بودن» (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۱). (۱)

ولی با وجود حدیث بداء درباره اسماعیل، باید به دنبال پاسخی برای رفع شبهه برخی مخالفان، مانند زیدیه باشیم. در این زمینه، بزرگانی چون شیخ صدوق و شیخ مفید همواره بر فهم درست بداء تأکید داشته و فهم معنای حدیث بداء در اسماعیل را مستلزم فهم درست معنای بداء دانسته اند.

شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمه می گوید:

اما قول امام صادق ع که فرمود: «ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسمعیل ابنی» به این معناست که ظاهر نشد از سوی خداوند آنچه درباره اسماعیل ظاهر شد و آن این بود که در زمان حیات من، ایشان از دنیا رفت تا همگان بدانند که ایشان امام نیست (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸؛ و نیز ر.ک: همو، ۲۰۱۰: ۴۲۹).

صدوق در ادامه می افزاید: «به عقیده ما هر کس گمان کند خداوند امروز چیزی بر او ظاهر شود که دیروز نمی دانسته، کافر است و بیزاری از او واجب.» او در این زمینه به حدیثی از امام صادق ع استناد کرده است: «من زعم ان الله یبدو له فی شیء الیوم لم یعلمه امس فابروا منه» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸). وی در ادامه می نویسد: بدائی که به امامیه نسبت داده می شود، عقیده به آن را همان ظهور امر خدا باید دانست؛ همان گونه که عرب گوید: بدا لی، یعنی ظهر لی؛ یعنی ظاهر شد برای من. بداء در خداوند به معنای پشیمانی نیست، زیرا خداوند بسیار برتر از آن است که برایش علم جدیدی حاصل شود (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸).

شیخ مفید نیز ضمن انکار این دیدگاه که بداء مورد اشاره در این حدیث را در امامت اسماعیل قرار می دهد، در توضیح بداء در این روایت می گوید:

معنای این حدیث همان گونه که از ابی عبدالله ع روایت شده، این است: خداوند دو بار قتل را برای فرزندان اسماعیل مقدر کرد، اما من از خدا سلامتی وی را درخواست کردم؛ پس بداء حاصل شد برای اسماعیل و دو بار اسماعیل از مرگ نجات یافت (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۱).

شیخ مفید، بداء را همان نسخ در تکوین شمرده که می تواند با انجام فعل خاصی از سوی انسان (مثل دعای امام صادق ع از خدا) در مشیت خداوند تغییر حاصل گردد. مفید معتقد

۱- در دیگر منابع امامیه نیز تأکید شده است که بداء به برخی امور، مانند آنچه پیامبران به تبلیغ آن مأمور شده اند، راه ندارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۳).

ص: ۶۶

است، قول امامیه در بداء به این معناست که از خداوند، امری که بر مخلوقات (حتی انبیا و ائمه) ظاهر نبود، آشکار کند و مراد آن نیست که برای خدا تغییر رأی روی داده یا امری که بر او پنهان بوده، معلوم گشته است. علت وصف این امر به بداء آن است که از دیدگاه خلق، ظهور آن فعل گمان برده نمی شد یا ظن غالب به وقوع آن نمی رفت؛ بنابراین، روایت امام  $\square$  که فرمود: «ما بدا لله شیء کما بدا له فی اسماعیل»، فائماً أراد به ما ظهر من الله تعالی فیه من دفاع القتل عنه و قد کان مخوفاً علیه من ذلك مضموناً به فلفظ له فی دفعه عنه (مفید، ۱۳۶۳: ۵۰)؛ به عبارت دیگر، بداء وجه تکوینی و خلقی دارد، و از دیدگاه مخلوق، ظهور امری و اراده ای نو تلقی می گردد، و گرنه فی نفس الامر تجددی حاصل نشده است.

از نظر مفید، اجل ها، گناه و عقاب یا ثواب و پاداش که در آیات گوناگون مورد اشاره قرار گرفته (برای نمونه: الانعام: ۲؛ الاعراف: ۹۶؛ فاطر: ۱۱)، مشروط است (۱) و در تبدیل و تجدید این گونه اجل هاست که ما از آن به بداء تعبیر می کنیم و بر فعل خداوند بر وجه مجاز اطلاق می گردد؛ هم چنان که صفات «غضب» و «رضا» برای حق تعالی بر وجه مجاز است (مفید، ۱۳۶۳: ۵۱۵۲). وی در جایی دیگر می نویسد: آنچه من درباره بداء می گویم، همان است که دیگر مسلمانان درباره «نسخ» می گویند؛ بنابراین، حتی کسانی که با اطلاق کلمه «بداء» مخالفند، با مفهوم و معنای آن موافقند و از این جهت، اختلاف میان امامیه و عامه در این امر، اختلاف لفظی است (مفید، ۱۳۷۲: ۸۰؛ و نیز ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶۱۱۹).

میرداماد معتقد است، جایگاه بداء در امور تکوینی، مانند جایگاه نسخ در امور تشریحی است. تجدید و تغییری که در امور و احکام تشریحی رخ می دهد و نسخ نامیده می شود، در امور

۱- . شیخ طوسی پس از بیان روایاتی درباره تأخیر و تقدیم وعده الهی و بحث در عدم امتناع آن به شرطی که مصلحت تأخیر و تقدیم متجدد نشود، و تقسیم گفته های انبیا و اولیا به دو گونه قابل تغییر و تغییرناپذیر، به استناد حدیثی ناظر بر دو مرحله یا دو گونه علم برای خدا (نک: کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۴۷؛ مجلسی، ۱۴۲۳: ۴/۹۵۹۶، ۱۱۰)، چنین آورده که آنچه درباره تقدیم و تأخیر یا تغییر در اجل ها و... بر اثر دعا و یا انجام فعلی خاص از سوی انسان، گفته شده، در ارتباط با همین دو گونه علم برای خداست. گرچه خداوند به هر دو امر (وقت مقرر سابق و تغییر لاحق) عالم است، ولی ممتنع نیست که یکی از این دو امر معلوم به شرط، و دیگری بلاشرط باشد. بنابراین شاید بتوان گفت، بداء نزد امامیه همان نسخ است نزد عامه در تمام آنچه نسخ در آن ها جایز است. پس می توان گفت، بداء تغییر شروط حدوث واقعه ای است و ممتنع نیست که از افعال خدا چیزی بر ما ظاهر گردد که خلافش را گمان می بردیم؛ یعنی شروط آن فعل و حادثه را نمی دانستیم (طوسی، ۱۴۱۷ق(الف): ۴۲۸۴۳۰) هیچ چیز بیش از اقرار به این که خلق، امر، محو و اثبات به دست اوست، حق تعالی را بزرگ نمی دارد. بداء در واقع ظهور امر است و اعتقاد بزرگان امامیه به آن نه از راه تحلیل عقلی، بلکه از راه نقل و سمع صورت می بندد. آنچه ما آن را بداء می خوانیم، فیض و رحمت واسعه حق است که هر آنی به طوری تجلی می کند (ابن بابویه، ۲۰۱۰: ۴۲۸).

ص: ۶۷

تکوینی و افاضات تکوینی و معلومات کونیه و زمانیه، بداء خوانده می شود. پس نسخ، پایان یافتن حکم تشریحی و انقطاع استمرار آن است، نه رفع و ارتفاع آن؛ بداء نیز انقطاع استمرار امر تکوینی و انتهای اتصال افاضه در مجعول کونی و معلول زمانی است که به تحدید زمان و تخصیص وقت افاضه بر حسب اقتضای شرایط وابسته است. از این رو، گویی نسخ بداء تشریحی، و بداء نسخ تکوینی است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶).

بنا بر اعتقاد امامیه که در چندین روایت از منابع شیعی نیز بر آن تأکید شده، خداوند دو علم دارد و در یکی از این دو علم که هیچ کس بر آن واقف نیست، همه محو و اثبات‌ها و تقدیم و تأخیرها ثبت شده است (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۴۷؛ مجلسی، ۱۴۲۳، ق: ۴: ۹۵۹۶، ۱۱۰) و طبعاً همه تغییراتی که در مقدرات عالم تکوین روی می دهد، نه بر علم پیشین خدا می افزاید و نه آن را تغییر می دهد و شاید هیچ کس از علم مکنون خبر نداشته باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۴۸).

ملاصدرا به استناد برخی احادیث، برای علم خدا دو مرحله قائل شده است؛ مرحله ای که همان لوح محفوظ است که دگرگونی نمی پذیرد و مرحله ای که مرحله محو و اثبات است و بنا بر شروطی، دگرگونی می پذیرد و تحقق این دگرگونی مشروط به تحقق آن شروط است، که اگر تحقق نیابد، رویدادها نیز حادث نمی شوند؛ و می گوید: همین است که از آن به بداء تعبیر می گردد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۹۷۱). ملاصدرا هم در اسفار اربعه و هم در شرح اصول کافی با عباراتی نزدیک هم می گوید: علم به نسخ و بداء برای هیچ کس امکان ندارد، مگر این که خدا اراده کند:

لا-يمكن العلم به لأحد من النفوس العلویه و السلفیه الأ- من جهة الله المختصه به، لأنه مما استأثره؛ لأنه ليس في الأسباب الطبيعيه ما يوجهه و لا في الصور الادراكيه و النقوش اللوحيه ما يتدر به من قبل؛ و لاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي عبدالله: ان لله علمين... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۹؛ همو، ۱۳۸۵: باب بداء).

### نتیجه گیری

با توجه به اجماع علمای امامیه در عدم ارتباط بداء در اسماعیل به مسئله امامت ایشان و اشاره به این مطلب که از اساس، وجود نصی بر امامت اسماعیل مورد تردید است و در مقابل، از پیامبر(ص) و ائمه(ع) روایات بسیاری در ترتیب ائمه وجود دارد، می توان گفت مسئله امامت به دلیل اهمیت آن و هم چنین ارتباط آن با مسئله ایمان، از مسائل غیر قابل تغییر و ثبت شده در

ص: ۶۸

لوح محفوظ است. هم چنین باید گفت، حدیث بداء در اسماعیل فقط به تغییر مشیت الهی، آن هم در علم خدا که مربوط به مرحله محو و اثبات است، با تحقق شرایطی که می تواند همان درخواست امام صادق علیه السلام باشد و یا رفع گمان عوام شیعه در امامت اسماعیل، ارتباط دارد، و نه تغییر در مشیت خداوند در مرحله لوح محفوظ و مسئله امامت.

بنابراین، تفسیر تغییر در امامت از حدیثی که هیچ لفظی دال بر امامت در آن وجود ندارد و فقط تفسیری هدف مند از این روایت، آن هم در همان زمان صدور روایت، باعث این اشتباه تاریخی شده است؛ از سوی دیگر، عدم وجود نص بر امامت اسماعیل، نشان از آن دارد که مسئله امامت اسماعیل در این روایت، سالبه به انتفای موضوع است؛ از این رو، روایت را باید به گونه ای تفسیر کرد که با زندگانی اسماعیل و مرگ او پیش از درگذشت امام صادق علیه السلام و یا اصلاح گمان و ظن اشتباه برخی پیروان امام صادق علیه السلام سازگار باشد.

## منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (بی تا)، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم، علامه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، کمال الدین و تمام النعمه، ترجمه و شرح: محمد کمره ای، تهران، کتاب فروشی اسلامیه.
۴. (۱۳۸۹)، الاعتقادات، قم، مؤسسه الامام الهادی علیه السلام.
۵. (۲۰۱۰)، التوحید، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۶. ابونصر بخاری، سهل بن عبدالله، (۱۴۱۳ق)، سر السلسله العلویه، قم، الشریف الرضی.
۷. ادريس عمادالدین، ادريس بن حسن، (۱۴۰۶ق)، عيون الاخبار و فنون الآثار، بیروت، دارالاندلس.
۸. (۱۴۱۱ق)، زهر المعانی، بیروت، المؤسسة الجامعیه.
۹. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، (۱۳۶۱)، کتاب المقالات و الفرق، تصحیح: محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. امین، سیدمحسن، (۱۴۰۳ق)، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. بحر العلوم طباطبائی، سیدمحمد مهدی، (۱۳۶۳)، رجال السید بحر العلوم معروف بالفوائد الرجالیه، تهران، مکتبه الصادق.
۱۲. تامر، عارف، (۱۴۱۹ق)، الامامه فی الاسلام، بیروت، دارالاضواء.
۱۳. تستری، محمدتقی، (۱۳۶۹)، قاموس الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

ص: ۶۹

۱۴. جوینی، عطاملک بن محمد، (۱۳۸۷)، تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح: محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران، هرمس.
۱۵. خراسانی فدائی، محمد بن زین العابدین، (۱۳۶۲)، تاریخ اسماعیلیه (هدایة المؤمنین الطالبین)، تهران، اساطیر.
۱۶. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۰۳ق)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه، قم، مدینة العلم.
۱۷. دفتری، فرهاد، (۱۳۷۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه.
۱۸. دیلمی، محمد بن حسن، (۱۹۳۸)، بیان مذهب الباطنیه و بطلانه، منقول من کتاب قواعد عقائد آل محمد، استانبول، مطبعة الدولة.
۱۹. سیدمرتضی، علی، (۱۴۰۵ق)، جوابات المسائل الرازیه، در مجموعه رسائل الشریف المرتضی، به کوشش: احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۰. شرفی، محمد بن صلاح، (۱۴۱۱ق)، شرح الاساس الکبیر شفاء صدور الناس، صنعاً، دارالحکمة الیمانیه.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (الف)، (بی تا)، الملل و النحل، بیروت، دارالفکر.
۲۲. (ب)، (بی تا)، نهیة الاقدام فی علم الکلام، قاهره، مکتبه المتنبی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۵)، شرح اصول الکافی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۷ق)، اعلام الوری باعلام الهدی، قم، مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۱ق)، رجال الطوسی، نجف، المکتبه الحیدریه.
۲۷. (الف)، (۱۴۱۷ق)، کتاب الغیبه، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۸. (ب)، (۱۴۱۷ق)، الفهرست، قم، نشر الفقاهه.
۲۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. العلوی، علی بن محمد، (۱۴۰۹ق)، المجدی فی اساب الطالبین، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
۳۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، (۱۹۸۴)، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، به کوشش: طه عبدالرئوف سعد، بیروت، نامعلوم.

۳۲. فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۴)، شهرستانی؛ سنی اشعری یا شیعی باطنی؟، در مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۳۳. کرمانی، احمد بن عبدالله، (۱۹۹۶)، المصابیح فی اثبات الامامه، بیروت، دارالمنتظر.

۳۴. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، اختیار معرفه الرجال، المعروف برجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد.

۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، الاصول من الکافی، ویراسته: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الاسلامیه.

۳۶. مامقانی، عبدالله، (۱۴۲۳ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

۳۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۲۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.



ص: ۷۰

۳۸. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۶۳)، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد او شرح عقائد الصدوق، قم، منشورات الرضی.
۳۹. ، (۱۳۷۲)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تهران، دانشگاه تهران.
۴۰. ، (۱۳۹۶ق)، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، قم، مکتبه الداوری.
۴۱. ، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۴۲. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۴)، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، مقدمه: حامد ناجی اصفهانی، قم، هجرت.
۴۳. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشتهر برجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. نرسی، زید، (۱۳۸۱)، کتاب زید نرسی، در مجموعه الاصول الستة عشر، تحقیق و مقدمه: ضیاءالدین محمودی، قم، دارالحدیث.
۴۵. نشوان حمیری، نشوان بن سعید، (۲۰۱۰)، رساله الحور العین و تنبیه السامعین، صنعاء، الجيل الجديد.
۴۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۵۹)، قواعد العقاید، همراه تلخیص المحصل، تهران، تلخیص المحصل بانضمام رسائل و فوائد کلامی.
۴۷. نصیری، محمد، (۱۳۸۴)، امامت از دیدگاه اسماعیلیان، در مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۸. نوبختی، حسن بن موسی، (۲۰۰۷)، فرق الشیعه، جبله، بدایات.
۴۹. یمنی، جعفر بن منصور، (۱۹۸۴)، سرائر و اسرار النطقاء، بیروت، دارالاندلس.



## تبیین و نقد ادله قرآنی متکلمان در استطاعت کلامی

## اشاره

جعفر رحیمی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۲۶

## چکیده

هر کدام از طرف داران استطاعت مع الفعل و استطاعت پیش از فعل، برای اثبات نظریه خویش به قرآن استناد کرده اند. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با استناد به آثار متکلمان، به بررسی و نقد ادله قرآنی متکلمان مذاهب مختلف کلامی پرداخته است. متکلمان معتزلی با استناد به آیه هایی مانند: «أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ» که ظاهر در قدرت داشتن پیش از فعل است، به استطاعت پیش از فعل قائل شدند. اهل حدیث و اشاعره با پذیرش تکلیف مالایطاق و با استناد به آیه هایی مانند: «لَوْ أَشِيتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ»، استطاعت مع الفعل را گردن نهادند. ماتریدی نیز با آنان هم داستان است، مگر در پذیرش تکلیف مالایطاق. در میان متکلمان امامیه، هر دو قول استطاعت پیش از فعل و مع الفعل طرف دارانی داشته است. به نظر می رسد، قرآن تصریحی به هیچ کدام از دو نظریه مذکور ندارد و استناد متکلمان به قرآن، همراه با تأویل و تحمیل نظریه بر آیات بوده است.

## واژگان کلیدی

استطاعت کلامی، ادله قرآنی استطاعت، معتزله، اشاعره، شیعه، ماتریدی، اهل حدیث.

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، و پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت (ع)).

## مقدمه

یکی از خصوصیات انسان، اختیار است. انسان، آزادانه اراده می‌کند و رفتارش تحت کنترل اوست؛ از سوی دیگر، در الهیات از عموم مشیت و اراده حق تعالی سخن به میان آمده است. دو گزاره مزبور که اولی با مشاهده مستقیم رفتارهای افراد انسان قابل رصد است و دومی را در متون قرآنی و حدیثی می‌توان یافت، سبب ایجاد نزاعی کلامی بین متکلمان دوره نخستین شد. این که آیا قدرت ایجاد افعال، پیش از تحقق فعل به انسان اعطا شده یا در هنگام تحقق فعل است که خداوند قدرت بر فعل را ایجاد می‌کند، دو گرایش در مسئله استطاعت را به وجود آوردند. معتزله و گروهی از عالمان امامیه، نظریه استطاعت پیش از فعل را مستدل کرده و قائل شدند انسان پیش از انجام افعالش قادر است. در مقابل این نظریه، گروهی دیگر از متکلمان از فرقه‌های گوناگونی مانند: اشاعره، ماتریدیه، اهل حدیث و بخشی از متکلمان امامیه، استطاعت مع الفعل را پذیرفتند. هر کدام از صاحبان دو نظریه مزبور که در حقیقت دو نظریه متضادند برای حجیت بخشی به سخنان خویش، به آیاتی از قرآن کریم استناد کردند. تمسک به قرآن از سویی، نشان گر جایگاه ویژه قرآن برای اخذ معارف دینی است و از سوی دیگر، خطر تأویل آیات و تفسیر به رأی را به دنبال داشته است، زیرا به لحاظ عقلی ممکن نیست قرآن کریم بر دو نظریه متضاد صحه بگذارد.

مسئله استطاعت از گذشته دور، از مسائل چالش برانگیز و اختلافی میان متکلمان بوده است، اما در دوران معاصر کمتر به آن توجه می‌شود. تا جایی که نویسنده این سطور بررسی کرده، پژوهشی در ادله قرآنی متکلمان در مسئله استطاعت صورت نگرفته و این پژوهش، اولین مقاله‌ای است که با تفصیل به این مسئله پرداخته است. البته در قرن‌های نخستین پس از اسلام، کتاب‌هایی با عناوین «الاستطاعه» نوشته شد، اما متأسفانه بسیاری از آن‌ها در اثر گذشت زمان از بین رفت.

در این مقاله، ابتدا ادله قرآنی متکلمان مذاهب مختلف اسلامی گردآوری و استناد آنان به آیات قرآنی بررسی شده، سپس افکار آنان در بوته نقد و تحلیل قرار داده شده است. نتیجه این پژوهش، روشن شدن چگونگی تمسک به قرآن در میان متکلمان و هم‌چنین مقایسه بین دو نظریه متضاد در مسئله استطاعت است.

برخی بر این باورند خداوند انسان را به گونه‌ای آفرید که صاحب قدرت باشد و با آن قدرت اعطایی بتواند تمام افعال اختیاری را انجام دهد. جمهور معتزله این قول را گردن نهاده و قائل

ص: ۷۴

به استطاعت پیش از فعل شدند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۱۷). برخی دیگر که این قول را با توحید افعالی خداوند در تضاد می‌دیدند، از همه گیر بودن قدرت الهی سخن گفته و قائل شدند همه افعال انسان به دست خدا و با حول و قوه اوست؛ بنابراین، همه افعال انسان را به خدا نسبت داده و قائل شدند استطاعت انسان، تنها در زمان تحقق فعل است. جمهور اشاعره، قول اخیر را قائل شدند (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۲۱۶). در بین متکلمان شیعی، هر دو قول طرف دارانی داشته است. بزرگانی چون هشام بن حکم و ثقه الاسلام کلینی استطاعت مع الفعل را پذیرفته‌اند؛ در مقابل، متکلمان بلندپایه‌ای مانند زراره و شیخ صدوق استطاعت پیش از فعل را قائل بوده‌اند. به نظر می‌رسد، استطاعت پیش از فعل در ادامه حیات کلام شیعه به نظریه غالب تبدیل

شده است.

برخی گزارش‌ها نشان گر این نکته است که مسئله استطاعت از همان نیمه اول قرن اول، در جامعه اسلامی مطرح بوده و برخی اصحاب ائمه (ع) پرسش‌هایی را درباره استطاعت مطرح کرده‌اند. روایتی وجود دارد که شخصی از امام علی ع از استطاعت سؤال کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵: ۲۴). در گزارش دیگری آمده است: حسن بصری نامه‌ای به امام حسن مجتبی ع نوشته و در آن پرسیده: «فَمَا قَوْلُكَ يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عِنْدَ حَيْرَتِنَا فِي الْقَدْرِ وَ اخْتِلَافِنَا فِي الْإِسْطَاعِ؟ لِنَعْلَمَ بِمَا تَأْكُدُّ عَلَيْهِ رَأْيُكَ» (کراجکی، ۱۴۱۰ق: ۳۵۶؛ هجویری، بی تا: ۳۵). در گزارش دیگری، ابو عبیده از امام باقر ع از استطاعت پرسیده است (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۴۲۹) هم چنین پرسش زراره از امام باقر ع درباره استطاعت را شیخ صدوق گزارش کرده است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۴۷). در گزارش سؤال حسن بصری از امام حسن ع و هم چنین در گزارش پرسش ابو عبیده از امام باقر ع به اختلاف مردم در این مسئله اشاره شده است. بنا بر گزارش‌های مذکور، مسئله استطاعت از همان نیمه نخست قرن اول در جامعه اسلامی مطرح بوده است. بغدادی نیز در کتاب الفرق گفته است: پس از دوره صحابه، بین معبد جهنی (م. ۸۰ ه.ق)، غیلان دمشقی و جعد بن درهم در مسئله قدر و استطاعت اختلاف بود (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۵).

به یقین، در زمان امام صادق ع مسئله کلامی استطاعت، مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت. وفات حضرت صادق ع را سال ۱۴۸ ه.ق نوشته‌اند؛ بنابراین دست کم در نیمه اول قرن دوم، مسئله استطاعت کلامی به طور جدی در بین شیعه و جامعه مسلمین مطرح بوده است. افزون بر آن که، زراره بن اعین، از اصحاب امام باقر و صادق ع، کتابی با عنوان الاستطاعه و الجبر تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۷). برخی بر این باورند، زراره اولین کسی بود که

ص: ۷۵

استطاعت پیش از فعل را در کوفه مطرح کرده است و به پیش گامی برای معتزله تبدیل شده بود (فان اس، بی تا: ۳۲۱).

به هر روی، مسئله کلامی استطاعت در جامعه اسلامی مطرح شد و طرف داران و مخالفانی را به خود اختصاص داد. اهل بیت (ع) برای تبیین و تصحیح اعتقاد جامعه اسلامی، وارد میدان شده و این مسئله را به شاگردان و علاقه مندان آموزش دادند. به نظر می‌رسد، تفکر اهل بیت (ع) در مسئله استطاعت، نظریه مستقلی است که علاوه بر رد نظریه رقیب، تبیینی جدید و معقول را از این مسئله ارائه داده است. ملاک این مقاله برای نقد نظریه رقیب، اندیشه اهل بیت (ع) است؛ به عبارت دیگر، آنچه از احادیث فهمیده می‌شود، ملاک نقد سایر اندیشه‌ها قرار می‌گیرد.

## مبانی و ادله قرآنی مذاهب در مسئله استطاعت

### اشاره

معتزله، اشاعره، ماتریدیه، امامیه و اهل حدیث از فرقه‌های مهم اسلامی هستند و تقریباً شاکله اصلی جامعه اسلامی را تشکیل داده‌اند. در این مقاله به بررسی ادله قرآنی برخی از عالمان هر یک از فرقه‌های مذکور در مسئله استطاعت می‌پردازیم.

### ۱. استطاعت نزد معتزله

#### اشاره

نزد معتزله، الفاظی مانند قوت، طاقت و استطاعت هم معنا هستند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۴)، اما آنان در حقیقت استطاعت اختلاف نظر دارند. نظام و علی سواری معتقد بودند، انسان به نفسه حی و مستطیع است. ابوهذیل، معمر، هشام الفوطی و بیشتر معتزله قائلند که انسان حی و مستطیع است، اما به واسطه حیات و استطاعت (یعنی حیات و استطاعت را جزء ذات انسان نمی‌دانند)؛ به عبارت دیگر، انسان حی است به حیات و مستطیع است به استطاعت. در نظر ابوهذیل، معمر و مردار استطاعت عرض است که همان صحت و سلامت باشد. بشر بن معتمر، ثمامه بن اشرس و غیلان، استطاعت را صحت، سلامت و نبودن آفات دانسته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۲۹۲۳۰).

عالمان معتزلی استطاعت را پیش از فعل و قدرت انجام فعل را مقدم بر فعل می‌دانند. از نظر آنان، استطاعت مع الفعل با اعتقاد به عدل الهی سازگار نیست، زیرا در صورتی که استطاعت پیش از فعل نباشد، لازم می‌آید که انسان، تکلیف به مالایطاق شود و چنین تکلیفی قبیح است و از خداوند صادر نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۲؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۳۰).

در اندیشه معتزله، برای انسانِ قادر دو حالت متصور است: ۱. حالتی که ایجاد مقدورش صحیح است؛ ۲. حالتی که مانعی از ایجاد مقدورش وجود دارد. حالت نخست را «مُخَلَّى» گویند و حالت دوم «ممنوع» نامیده می‌شود. منظور از ممنوع کسی است که به نوعی در برابر انجام فعلش مانع ایجاد شده است؛ مانند کسی که پاهایش بسته شده و آزادی راه رفتن ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۵).

نکته دیگری که در مسئله استطاعت راه گشاست، ابزار استطاعت است. آنان ابزار استطاعت را به چند نوع تقسیم می‌کنند: ۱. ابزاری که لازم است پیش از تحقق فعل موجود باشد؛ مانند کمان برای تیراندازی؛ ۲. ابزاری که پیش از فعل و حین انجام فعل باید موجود باشد؛ مانند زبان که هم پیش از سخن گفتن و هم حین سخن گفتن لازم است تا محل کلام واقع شود؛

۳. ابزاری که فقط مقارنتش لازم است؛ مانند سفت بودن زمین برای راه رفتن (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۷۶).

از نظر معتزله مصحح تکلیف، استطاعت است و خداوند کسی را می‌تواند تکلیف کند که مستطیع باشد؛ بنابراین، تنها فرض صحیح تکلیف، استطاعت پیش از فعل است.

### استدلال عالمان معتزلی به آیات قرآن

از مبانی بسیار مهم معتزله که از استطاعت پیش از فعل نشئت گرفته، تفویض است. آنان معتقدند اعمال و رفتار انسان به او تفویض شده و انسان، خالق اعمالش است؛ تأثیر خداوند این است که انسان را آفریده و قدرت و توانایی به او اعطا کرده است، اما پس از خلق انسان تأثیر مستقیم در افعال انسان ندارد. بیشتر فرقه‌های اسلامی، مانند: اشاعره، امامیه، ماتریدیه و ظاهریه، به نوعی با این اعتقاد مخالفت کرده‌اند. در ادامه به برخی از استدلال‌های عالمان معتزلی اشاره می‌شود:

ابوالقاسم بلخی (کعبی) در تفسیر آیه: «أَنْ أَلْقِيَ عَصَاكَ» (اعراف: ۱۱۷) گفته است:

قدرت برانداختن عصا یا هنگامی که عصا در دست حضرت موسی  $\square$  بوده، ایجاد می‌شود یا زمانی که عصا خارج از دست اوست. صورت دوم محال است، زیرا انداختن عصایی که از دست انسان خارج شده، ممکن نیست؛ بنابراین، تنها در زمانی که عصا در دستش بوده، توانایی انداختن را داشته و این ثابت می‌کند که قدرت انسان پیش از فعل است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۲: ۲۷۲۸).

ص: ۷۷

«وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا» (حدید: ۸)؛ و شما را چه شده که به خدا ایمان نمی آورید و [حال آن که] پیامبر [خدا] شما را دعوت می کند تا به پروردگارتان ایمان آورید؟ قاضی عبدالجبار معتزلی گفته: این آیه دلالت می کند که آنان به ایمان آوردن قدرت داشته اند، زیرا تنها در حق کسانی جایز است این سخن گفته شود که متمکن از فعل باشند؛ بنابراین، استطاعت پیش از فعل است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۴۳).

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (قلم: ۴۲). خداوند، مجرمان و مشرکان را به سجده دعوت می کند، اما آنان قدرت بر سجده نخواهند داشت. از این آیه، عدم استطاعت انسان استفاده نمی شود و در حقیقت، امر حقیقی به سجده کردن تعلق نگرفته است، بلکه برای توییح آنان است که چرا در حیات دنیوی که قدرت بر سجده داشتند، سجده نمی کردند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۴۳۱). از جبابی نیز نقل شده است: این آیه، عدم استطاعت را به آخرت مختص کرده است؛ یعنی نفی استطاعت مربوط به آخرت است و آیه مذکور، استطاعت را در این دنیا از انسان سلب نکرده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰: ۹۶).

«فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انشقاق: ۲۰)؛ پس چرا آنان باور نمی دارند؟ قاضی عبدالجبار گفته: این که خداوند خبر داده که آنان ایمان نمی آورند، حاکی از عدم قدرت آنان بر ایمان نیست، بلکه اخبار از این است که آنان با وجود اختیار و قدرتی که بر ایمان دارند، ایمان نمی آورند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۳).

«وَسَيُخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ» (توبه: ۴۲). ابوعلی جبابی گفته: خداوند آنان را تکذیب کرده و از تکذیب خداوند متوجه می شویم آنان استطاعت خروج را داشته اند؛ بنابراین، استطاعت انسان پیش از فعل است. ابوهدیل نیز در پاسخ شخصی که از او درباره استطاعت پرسیده بود به همین آیه استناد کرده، می گوید: این که خداوند آنان را تکذیب کرد، آیا به دلیل استطاعت آنان نبوده است؟ وجه دیگری غیر از این که آنان استطاعت خروج داشتند و به دروغ گفتند که ما استطاعت نداریم، در آیه وجود ندارد (سیدمرتضی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۱۲۵).

«مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» (هود: ۲۰)؛ آنان توان شنیدن [حق را] نداشتند و [حق را] نمی دیدند. جبابی در تفسیر این آیه گفته: «سمع» در این آیه عبارت است از حاسه مخصوصه یا از معنایی که خدا در پرده گوش خلق می کند، که هر دوی این موارد از توانایی انسان بیرون هستند، زیرا انسان، نه قادر به فعل آن دو است و نه قدرت ترک آن دو را دارد. در هر صورت، اثبات استطاعت در حق وی محال خواهد بود و اگر اثبات محال باشد، در این صورت استطاعت را از او نفی می کنیم؛ بنابراین، ظاهر آیه قول به استطاعت پیش از فعل را نفی



ص: ۷۸

نمی‌کند و منظور این است که آنان از شنیدن آن سخن نفرت داشتند؛ مانند کسی که می‌گوید: «لا استطیع ان اسمعه» یا «هذا مما یُمُجّه سمعی» (۱) (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۶: ۲۰۷).

«إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۶۷، ۷۲، ۷۵)؛ تو هرگز نمی‌توانی هم پای من صبر کنی. جبایی گفته: مراد از این که فرمود: «استطاعت بر صبر نداری» این است که صبر کردن بر افعال من، بر تو سنگین خواهد آمد؛ مانند این جمله که بگویند: «ان فلانا لایستطیع ان یری فلانا اذا کان یتقل علیه ذلک». سید مرتضی نیز نزدیک به همین معنا را گفته است. او می‌گوید: منظور از این که گفته: «تو استطاعت صبر را نداری» این است که کارهای من برای تو سنگین است؛ هم چنان که انسان زمانی که از شخصی نفرت داشته و نگاه کردن به وی برایش سنگین باشد، می‌گوید: «ما استطیع النظر الی فلان». آیه نیز معنایی جز این را افاده نمی‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۷ق: ۳۰۴).

«وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ» (بقره: ۱۸۴)؛ و بر کسانی که [روزه] طاقت فرساست، کفاره ای است. استدلال معتزلیان بدین صورت است: ضمیر «يُطِيقُونَهُ» به «صوم» برمی‌گردد؛ بنابراین، قدرت بر صوم در زمانی ثابت شده که هنوز صومی تحقق نیافته است، زیرا این آیه در صدد بیان وجوب فدیة است و می‌فرماید: بر کسانی که روزه گرفتن طاقت فرساست، باید به بینوایان طعام بدهند. فدیة بر کسی لازم است که روزه نگرفته است؛ بنابراین آیه دلالت می‌کند که قدرت بر صوم پیش از حصول صوم حاصل بوده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۱۷).

### نقد اندیشه معتزله

در اندیشه اعتزال، قدرت انجام افعال به انسان تفویض شده است و او هر آن گونه که بخواهد، به صورت استقلالی در افعالش تصرف می‌کند. اندیشه تفویض از سوی اهل بیت (ع) به شدت نفی شده است و از آن به شرک یاد کرده‌اند. امام صادق علیه السلام در توضیح استطاعت می‌فرماید: «خدا، انسان را خلق کرد و ابزار استطاعت را در وی قرار داد، اما قدرت بر فعل را بر او تفویض نکرد، زیرا خداوند عزیزتر از آن است که کسی بتواند در ملک او برخلاف خواسته او کاری را انجام دهد» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۱). ایشان در روایت دیگری می‌فرمایند: «انسان پیش از انجام فعل، هیچ استطاعتی ندارد» و در روایت دیگری آمده: «هیچ فعلی از انسان محقق نمی‌شود، مگر آن که اراده، مشیت، قضا و قدر الهی در آن فعل است» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۲).

۱- این از چیزهایی است که گوش من از شنیدنش ابا دارد.

ص: ۷۹

علاوه بر اشکال مذکور، هر یک از آیاتی که معتزله برای اثبات استطاعت پیش از فعل استناد کرده اند، قابل نقد است. درست است که انداختن عصا تنها در زمانی جایز است که عصا در دست انسان باشد، اما از آن استفاده نمی شود که انسان در فعلش مستقل است و توانایی استقلال به وی عطا شده است. قدرت بر ایمان و قدرت داشتن بر فدیة نیز از اموری اند که خارج از قدرت الهی نیستند و انسان در فعل آن ها هم مستقل نیست، بلکه طبق آموزه اهل بیت (ع) که فرموده اند: «لایکون شیء فی الارض و لافی السماء الا بهذه الخصال...» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۴۹)، همه آنچه در عالم تحقق می یابد تحت سیطره این امور هفت گانه است که تمامی افعال انسان را نیز شامل می شود. بر این اساس، فرض هرگونه استقلال و قدرت استقلال برای انسان، چه در هنگام فعل و چه پیش از فعل، صحیح نیست.

## ۲. اندیشه گروهی از اهل حدیث در مسئله استطاعت

### اشاره

احمد بن حنبل قائل به استطاعت مع الفعل و نیز به خلق افعال بندگان توسط خدا بوده است (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۴۸). از وی نقل شده است:

«القدریه هم الذین یزعمون أن إلیهم الاستطاعه و المشیئته و القدره و أنهم یملکون لأنفسهم الخیر و الشر... و من زعم أن العباد شاءوا لأنفسهم الشر و المعصیه فعملوا علی مشیئتهم فقد زعم أن مشیئته العباد أغلب من مشیئته الله فأی افتراء أكثر علی الله عزو جل من هذا» (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۴۲).

ابن حزم اندلسی به لحاظ فقهی از پیروان فرقه داودیه (ظاهریه) است و از لحاظ کلامی می توان او را از اهل حدیث دانست. او می نویسد:

پی بردن به حقیقت استطاعت، در گرو فهم درست معنای لغوی استطاعت است. استطاعت، مصدر است و مصدر همواره یا فعل فاعل است یا صفتی از صفات فاعل است؛ مانند قرمزی که صفت شیء قرمز است. صفت و فعل هر دو عرض فاعلند؛ بنابراین استطاعت چیزی غیر از مستطیع است، زیرا عرض نمی تواند جزء ذات باشد (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۵۹).

هم چنین قول کسانی که استطاعت را ابزار فعل می دانند، باطل است، زیرا برای تحقق فعل علاوه بر ابزار، صحت جوارح نیز لازم است. علاوه بر ابزار و صحت جوارح، اراده نیز لازم است؛ پس اراده محرک استطاعت است، اما اراده، استطاعت نیست، زیرا گاهی اراده هست، ولی عاجز از فعل هستیم؛ پس باید چیزی غیر از این ها نیز وجود داشته باشد که استطاعت با آن کامل

ص: ۸۰

شود. بنابراین، تمام استطاعت، همان شیء آخر است؛ آن شیء آخر، قوتی است که از جانب خداوند اعطا می شود. روایت هایی که استطاعت را به زاد و راحله تفسیر کرده اند، در آن ها نیز منظور قدرت بر زاد و راحله است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۰-۶۱). قوتی که خداوند به انسان می دهد و با آن کار خیری انجام می دهد، نامش «تأیید و توفیق» است، قوتی که با آن فعل شر را انجام می دهد، نامش «خذلان» است و قوتی که با آن افعال مباح را انجام می دهد، نامش «عون» است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۲). حقیقت استطاعت، همان قوتی است که خداوند با آن فعل، انسان را خلق می کند؛ در نتیجه، استطاعت تام فقط همراه فعل است و آنچه پیش از فعل وجود دارد، ابزار استطاعت است و وجود ابزار، مصحح تکلیف است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۵).

### تفسیر ابن حزم از آیه های استطاعت

در آیه: «أَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْبَغْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (انفال: ۶۰)، قوه و رباط خیل هر دو عرض هستند؛ به این معنا که آنچه خداوند از بندگانش خواسته است، قدرت بر رباط الخیل است و چنانچه گفته شد، قدرت و قوت عرض هستند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۱).

«لَوْ اسْبَغْتُمْ مَعَكُمْ يَهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (توبه: ۴۲). منظور از استطاعت در این آیه، صحت جوارح و رفع موانع است. و چون آنان صحت جوارح داشته اند، برای همین خداوند سخن آنان مبنی بر عدم استطاعت را تکذیب کرده است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۲).

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷). منظور از استطاعت، صحت جوارح و ارتفاع موانع است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۳).

«فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِطْرًا سَتَيْنَ مَسْكِينًا» (مجادله: ۴). پیش از این که روزه بر شخص واجب شود، استطاعت روزه را داشته است؛ به این معنا که صحت جوارح و ارتفاع موانع در حقیقت ثابت است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۳).

در آیه شریفه: «وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِيعُونَ» (قلم: ۴۲) منظور از استطاعت، سلامت جوارح و ارتفاع موانع است و خداوند تصریح دارد که عدم سلامت، بطلان استطاعت را به دنبال خواهد داشت (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۴). بنابراین، در همه آیه های مذکور، استطاعت به معنای صحت جوارح انسان و نبود مانع برای تحقق فعل است، اما تحقق فعل و استطاعت تام همان است که خداوند این افعال را خلق خواهد کرد، و در آیه هایی مانند: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۶۷)؛ «ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۸۲) حضرت موسی علیه السلام نگفت: اینی

مستطیع للصبر، بلکه قول خضر را تأیید کرد و امید داشت که خداوند در او استطاعت بر صبر را ایجاد کند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۷۱).

ابن تیمیه، از دیگر عالمان اهل حدیث، هر دو نوع استطاعت پیش از فعل و استطاعت مع الفعل را قبول دارد. او معتقد است، آنانی که تنها یک نوع استطاعت را مطرح می کنند به اشتباه رفته اند، زیرا آیه های قرآنی و روایت های پیامبر (ص) هر دو نوع استطاعت را اثبات کرده اند و برخی از معارف دینی وابسته به قبول هر دو نوع استطاعت است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۰۱).

او می نویسد: از نظر محققان فقه، حدیث و کلام، هر دو نوع استطاعت وجود دارد. استطاعت مع الفعل همان است که موجب فعل است. کسی که فعل را ترک کرده، در حقیقت استطاعت مع الفعل نداشته است. آیه: «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» (هود: ۲۰) و آیه: «لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا» (کهف: ۱۰۱)، ناظر به نفی استطاعت مع الفعل از آنان است و هدایتی که در قرآن ذکر شده است: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه: ۶)، «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (انعام: ۱۲۵) و «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّمْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا» (کهف: ۱۷)، همان هدایت و استطاعت مع الفعل است که قدریه آن را نفی می کنند و می گویند خدا فاعل آن نیست. آنان گمان می کنند انسان خودش هدایت گر نفسش است، درحالی که حدیث ابوذر، حجت علیه آنان است که گفت: «يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ»؛ اما قدریه گمان می کنند نقش خداوند در هدایت انسان، تنها منحصر به ارسال رسل است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ۱۰۲).

ابن تیمیه هدایت الهی را چهار قسم می داند: ۱. هدایت به مصالح دنیا؛ ۲. هدایت به معنای خواندن مردم به منافع که عبارت است از: اقامه دلیل، فرستادن پیامبران و نازل کردن وحی؛

۳. هدایتی که پیامبر (ص) قادر به آن نبوده است: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (قصص: ۵۶)؛ هدایتی که توسط خدا انجام می شود و آن، قرار دادن هدایت در قلب انسان است. از این سومی به «الهام و ارشاد» تعبیر می کنند و برخی هم به آن «توفیق» گویند. ۴. هدایت در آخرت (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ۱۰۱). هدایت سوم مبتنی بر استطاعت مع الفعل است. هم چنین اگر منظور از توفیق و هدایت خلق، قدرت بر اطاعت باشد، همان استطاعت مع الفعل خواهد بود.

او می افزاید: آنچه محققان بر آن اتفاق نظر دارند این است که استطاعتی که مصحح تکلیف است باید پیش از فعل باشد؛ مانند: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷)، «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶)، «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»

ص: ۸۲

(اعراف: ۴۲) و سخن پیامبر (ص) که فرموده: «صَلِّ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ». استطاعت دیگری نیز وجود دارد که لازم است مع الفعل باشد؛ مانند: «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» (هود: ۲۰) و «وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْمَعُونَ سَمْعًا» (کهف: ۱۰۱). در این آیه ها، استطاعت مقارن با فعل است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ۱۴۷).

### نقد اندیشه ابن تیمیه

ابن تیمیه با این که بخشی از راه را درست رفته، با این حال کلام وی خالی از اشتباه نیست و معلوم نیست وی در استطاعت کلامی چه اندیشه ای را برگزیده است. صرف این که کسی قائل شود هر دو استطاعت وجود دارد، مشکلی را حل نمی کند، بلکه این کلام متناقض نیز خواهد بود، زیرا از گزینش یکی از دو قول گریزی نیست و کسی نمی تواند بین دو قول متضاد قائل به تفصیل شود، زیرا منظور از استطاعت کلامی این است که: آیا انسان در تک تک افعالش استطاعت مع الفعل دارد یا پیش از فعل؛ به عبارت دیگر، آیا قدرت بر انجام افعال، پیش از فعل است یا هنگام فعل و این اندیشه شامل تمام افعال است. بدیهی است، زمانی که از شمول یک نظریه بر تمامی افعال سخن می گوئیم، جایی برای تفصیل باقی نخواهد ماند.

### ۳. اندیشه اشاعره در مسئله استطاعت

#### اشاره

برای روشن شدن مسئله استطاعت از دیدگاه اشاعره، دو مبنای اعتقادی آنان را متذکر می شویم:

#### الف) خلق افعال بندگان توسط بندگان

خداوند، خالق افعال انسان است، زیرا اگر عبد خالق افعالش باشد، لازمه اش وجود خالقی غیر از الله است و محال است، خالقی غیر از خدا وجود داشته باشد. اگر انسان ایجاد کننده افعالش باشد، لازمه اش این است که عالم به افعال باشد، و چون لازم ممتنع است، پس ملزوم نیز ممتنع خواهد بود. بیان ملازمه بدین صورت است که: انسان اگر با قدرت و اختیارش ایجاد کننده افعالش باشد، باید قصد کننده همان فعل خاص باشد. بین قصد و علم به فعل، ملازمه است. ما با وجدان خویش درک می کنیم که به بسیاری از افعالمان، مانند راه رفتن، برخاستن و نشستن علم نداریم، به طوری که اگر قرار بود به تمام جزئیات حرکتان علم داشته باشیم، اصلاً قادر نبودیم کارهای سریع مانند دویدن را انجام دهیم. حال که علم به افعال منتفی است، ملزوم آن نیز منتفی خواهد بود (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۴۰۱).

**ب) جواز تکلیف به مالایطاق**

اشاعره این گونه استدلال می‌کنند: خداوند انسان را پیش از وقوع افعالش مکلف کرده است. هر تکلیفی پیش از وجود فعل، تکلیف به مالایطاق است؛ بنابراین، تکلیف به مالایطاق جایز است، زیرا پیش از وجود فعل، انسان قدرت بر فعل ندارد و تکلیف انسان به چیزی که بر آن قدرت نداشته باشد، تکلیف به مالایطاق خواهد بود (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۷۶).

در مسئله استطاعت نیز گفته اند: قدرت حادثه بر مقدورش متقدم نمی‌شود و پیش از این که فعل حادث شود، قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد و تعلق قدرت به فعل تنها در زمان حدوث آن فعل است؛ بنابراین، استطاعت انسان همواره مع الفعل است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۲۹۶).

به استدلال مذکور اشکالاتی وارد کرده اند؛ از جمله این که آیه حج و آیه: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» (بقره: ۱۸۴)، اثبات می‌کنند که پیش از تحقق حج و روزه، انسان قدرت بر فعل را داشته است. سیف الدین آمدی در پاسخ این اشکال می‌گوید: نباید به ظاهر آیه‌ها تمسک کرد. برای رفع اشکال، آیه‌ها را باید تأویل کرد. آیه حج اگرچه ظاهر در قدرت بر حج، پیش از وقوع آن است، طبق روایت آن را به زاد و راحله حمل می‌کنیم؛ بنابراین، حج بر کسی که قدرت ندارد، مانند شخص معلول واجب نیست. در آیه دوم نیز احتمال دارد که منظور از طاقت، صحت باشد یا این که بگوییم ضمیر «یطیقونه» به «فداء» عود می‌کند (آمدی، ۱۴۲۳ق: ۱۷۷).

برخی از آیاتی که متکلمان اشعری بر استطاعت مع الفعل استدلال کرده اند عبارتند از:

آیه: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۶۷). ابوالحسن اشعری می‌نویسد: ما می‌دانیم که موسی  $\square$  صبر نکرد؛ بنابراین، او مستطیع به صبر نبود. از این بیان متوجه می‌شویم که آنچه استطاعت نیست فعل هم نیست و اگر استطاعتی باشد، بدون تردید فعل محقق خواهد شد؛ بنابراین، همواره استطاعت مع الفعل است (اشعری، بی تا: ۹۸).

در آیه: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ» (بقره: ۱۸۴)، جایز است ضمیر «یطیقونه» به «اطعام» برگردد و این رجوع هم اشکال ندارد؛ با این که اطعام در کلام ذکر نشده و این گونه تأویل، بلامانع است (اشعری، بی تا: ۱۰۲).

در آیه حج نیز منظور از استطاعت، زاد و راحله است و خداوند، استطاعت بدن را اراده نکرده است.

در آیه: «وَسَيَجْلِبُونَ بِاللَّهِ لَوْ اشْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ» (توبه: ۴۲) منظور از استطاعت، فراهم بودن مال و مرکب برای سفر است و آنان به پیامبر (ص) گفتند: ما ثروت و مرکبی برای خروج

ص: ۸۴

نداشتیم، و بحث آنان بر سر استطاعت پیش از فعل یا استطاعت مع الفعل نبود (اشعری، بی تا: ۱۰۴).

در آیه: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶)، احتمال دارد منظور خداوند این باشد که تقوا داشته باشید به اندازه ای که استطاعت دارید «اتقوا الله ما كنتم مستطيعین»؛ یعنی تقوا به شرط استطاعت واجب شده است (اشعری، بی تا: ۱۰۵).

منظور از آیه: «فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا» (مجادله: ۴) این است که هر کسی به سبب عجز، استطاعت روزه نداشته باشد، پس شصت نفر را اطعام کند (اشعری، بی تا: ۱۰۶).

در آیه: «وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا» (کهف: ۱۰۱)، «سَمْعًا» به معنای «قبولاً» است؛ به عبارت دیگر، آنان استطاعت قبول دعوت را نداشته اند (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۷). «حمل کردن ظاهر آیه: «ما كانوا يشي تَطِيعُونَ السَّمْعَ» (هود: ۲۰)، به عدم توانایی انسان بر خلق حس شنوایی یا عدم توانایی او بر خلق معنا، باطل است، زیرا این آیه در مقام وعید است؛ پس باید مختص به کفار باشد و این معنایی که جایی از آیه اراده کرد، حتی انبیا و ملائکه هم در آن مشترکند، چه برسد به این که مختص کفار باشد. حمل آیه به این که کلام رسول الله (ص) بر آنان سنگین می آمد نیز خلاف ظاهر است» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۷: ۲۰۷).

آیه: «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ» (ابراهیم: ۴۰)، دلیل بر استطاعت مع الفعل است، زیرا اگر قرار بود استطاعت پیش از فعل باشد، باید می گفت: مرا مقیم صلاه قرار دادی و دیگر جایی برای دعا باقی نمی ماند (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۷).

آیه: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵)، بر استطاعت مع الفعل دلالت دارد. در صورتی که استطاعت و قدرت پیش از فعل باشد، دیگر معنایی برای سؤال و دعا باقی نمی ماند و اگر قدرت حادثه پیش از فعل باشد، لازمه اش این است که فعل در زمان تحققش نیازی به قدرت نداشته باشد (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۷).

### نقد اندیشه اشاعره

مبنای اشاعره در تکلیف مالایطاق قابل قبول نیست. این که خداوند بنده اش را مکلف به چیزی کند که خارج از طاقت انسان باشد، با عدالت و حکمت خدا سازگاری ندارد. به نظر می رسد، برای این که استطاعت مع الفعل باشد نیازی به گردن نهادن به تکلیف مالایطاق نداریم و بین آن ها تلازمی برقرار نیست. در اندیشه اهل بیت (ع) هیچ گاه خداوند انسان را به چیزی که خارج از توانایی انسان است، تکلیف نمی کند (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۲). عالمان اشعری در

ص: ۸۵

استناد به آیه های قرآنی، راه افراط و تفریط را رفته اند؛ چنانچه در بالا ذکر شد، در برخی موارد برای تطبیق نظریه استطاعت مع الفعل، آیه را تأویل برده و در برخی موارد رقیبشان را به عدول از ظاهر متهم کرده اند.

علاوه بر اشکال های مذکور، ایراد دیگری نیز بر آن وارد است؛ این که بین استطاعت کلامی با استطاعت فقهی خلط شده است. در استطاعت فقهی، شرایط انجام تکلیف پیش از انجام فعل باید مهیا باشد؛ مانند: زاد و راحله که از شرایط حج شمرده شده است. اما استطاعت کلامی با استطاعت فقهی متفاوت است؛ آنچه به عنوان استطاعت فقهی مطرح است، می تواند ابزار استطاعت کلامی به شمار آید، نه حقیقت استطاعت.

#### ۴. اندیشه ما تریدیان

از مبانی اصلی ماتریدی در مسئله استطاعت می توان به: ۱. خلق افعال عباد توسط خداوند (حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵: ۹۸) و ۲. جایز نبودن تکلیف مالایطاق (ابوحنیفه، ۱۴۲۸ق: ۲۴۳) اشاره کرد. ماتریدی در مسئله تکلیف مالایطاق با اشعری تفاوت دیدگاه دارد، اما این اختلاف تأثیری در اعتقاد وی به استطاعت مع الفعل نداشته است. وی برای تصحیح تکلیف، استطاعت ابزاری را کفایت می داند.

ماتریدی می گوید: استطاعت بر دو نوع است: ۱. استطاعت اسباب و آلات؛ ۲. قدرتی که با آن فعل ایجاد می شود. دومی «استطاعت وجود» نامیده می شود و اولی «استطاعت اسباب و ابزار»، و اولی شرط تکلیف است، اما استطاعت دومی شرط تکلیف نیست. او با این بیان، خودش را از قبح تکلیف مالایطاق رها می کند، زیرا اگر ابزار و اسباب را مصحح تکلیف بدانیم، در این صورت چون خداوند با خلق انسان ابزار فعل را در اختیار او گذاشته است، پس تکلیف او اشکالی نخواهد داشت. ماتریدی می افزاید: منظور از «ما کَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ» (هود: ۲۰)، استطاعت دوم است. عادت خداوند بر این تعلق گرفته که زمانی که انسان ابزار را استفاده می کند، خداوند فعل را ایجاد خواهد کرد، اما زمانی که ابزار را استفاده نکند یا در غیر آنچه خداوند امر کرده استعمال کند، پس در حقیقت قدرتی که خدا داده را ضایع کرده است و سبب شده فعل در عدم باقی بماند و خداوند احداث قدرت نکند (حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵: ۹۵).

از دلایل استطاعت وجود، آیه: «فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ» (مجادله: ۴) است، زیرا چه کسی می داند که در طول یک دوره زمانی قدرت فعل را نخواهد داشت؟ پس منظور خداوند، استطاعت وجود است. در آیه: «لَوْ اَشِيتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ» (توبه: ۴۲) استطاعت ابزار است؛ یعنی آنان، نداشتن مال و مریضی را بهانه ای برای تمرد خودشان قرار دادند (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۱۸۸).



اندیشه ماتریدی در استطاعت، به کلام اهل بیت (ع) نزدیک تر است. او در عدم جواز تکلیف مالایطاق به درستی سخن گفته و هم چنین در این که استطاعت ابزاری، مصحح تکلیف است سخنش با کلام اهل بیت (ع) سازگار است. به نظر می‌رسد، اندیشه اهل بیت (ع) با استطاعت مع الفعل سازگار است و در برخی از روایت‌ها به آن تصریح شده است. مرحوم کلینی چهار روایت را در باب استطاعت الکافی ذکر کرده که استطاعت مع الفعل را افاده می‌کنند. در یکی از این روایت‌ها امام صادق ع می‌فرماید: «انسان‌ها زمان فعل، همراه فعل و زمانی که آن فعل را انجام می‌دهند، مستطیعند و اگر آن فعل را انجام ندادند، دیگر مستطیع نیستند» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱، ۱۶۲). (۱)

## ۵. اندیشه امامیه در استطاعت

### اشاره

#### (۲)

به نظر می‌رسد، اندیشه استطاعت از مباحث اصلی عقیدتی شیعه نیست و ائمه (ع) به صورت مستقل در صدد تبیین این اندیشه نبوده‌اند، اما پس از این که مسئله در جامعه شیعی به وجود آمد، ائمه (ع) آن را تبیین کرده و به اصلاح و تکمیل آن پرداختند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۹۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۶)؛ با این حال، عالمان شیعه در این مسئله نظر یک‌سان ندارند، بلکه هر دو قول استطاعت مع الفعل و استطاعت پیش از فعل در بین آنان طرف دار دارد. به نظر می‌رسد، برداشت‌های مختلف از کلام ائمه (ع)، تفسیر به رأی سخنان ایشان و هم چنین نظریه پردازی عالمان شیعی در مسائل کلامی سبب شده است هر دو دیدگاه، طرف دارانی داشته باشد.

مراجعه عالمان به روایت‌ها در این مسئله با روش‌گزینشی بوده است؛ به این معنا که اشخاصی مانند شیخ صدوق و سید مرتضی روایت‌های استطاعت پیش از فعل را گزینش کرده‌اند و اشخاصی مانند کلینی و فیض کاشانی به روایت‌هایی که استطاعت مع الفعل را افاده می‌کنند، عنایت بیشتری نشان داده‌اند.

برای بررسی اندیشه امامیه در مسئله استطاعت لازم است توجه داشته باشیم که عالمان امامیه در اخذ نظریات کلامی، پیرو ائمه (ع) بوده‌اند، اما این به معنای تطابق آرای آنان با آرا و اندیشه ائمه (ع) نیست، بلکه لازم است به منظور سنجش نظریات آنان همواره به متون قرآنی و حدیثی مراجعه داشته باشیم و چه بسا آنچه از آیه‌ها و روایت‌ها دانسته می‌شود، با نظر برخی

۱- «فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ وَقَتَّ الْفِعْلِ مَعَ الْفِعْلِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ الْفِعْلَ فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوهُ فِي مُلْكِهِ لَمْ يَكُونُوا مُسْتَطِيعِينَ أَنْ يَفْعَلُوا فِعْلاً لَمْ يَفْعَلُوهُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُضَادَّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ».

۲- برای مطالعه تفصیلی استطاعت در اندیشه شیعه امامیه ر.ک: رحیمی، ۱۳۹۲: ۷۷.

ص: ۸۷

عالمان شیعه متفاوت باشد. بنابراین، در این جا لازم است روایت های استطاعت را بررسی و سپس آرای برخی عالمان بزرگ شیعه را مطرح کنیم.

در مجموعه های روایی شیعه، شیخ کلینی در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۰)، شیخ صدوق در توحید (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۶) و برقی در المحاسن (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۹۶) باب مستقلی را به بحث استطاعت اختصاص داده اند. از مجموع روایت های نقل شده، مبانی ذیل را می توان استنباط کرد:

خداوند، ابزار استطاعت را در اختیار انسان گذاشته است.

با وجود این که انسان دارای ابزار استطاعت است، اما قدرت بر فعل به انسان تفویض نشده است؛ یعنی انسان در افعالش استقلال تام ندارد و خداوند عزیزتر از آن است که کسی بتواند در ملک او استقلال تام داشته باشد.

در روایت ها از نقش خداوند در افعال انسان، با عبارت «سبب وارد من الله» یاد شده است (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۱).

همه افعال انسان با اراده، مشیت، قضا و قدر الهی تحقق می یابند (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۲).

اهل بیت(ع)، اندیشه استطاعت را به گونه ای مطرح کرده اند که به جبر یا تفویض منجر نشود (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۱).

### ادله قرآنی برخی از عالمان شیعه

#### سید مرتضی

سید مرتضی گفته: مخالفان به ظاهر آیه های: «انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسِيئُونَ سَبِيلاً» (اسراء: ۴۸؛ فرقان: ۹) و «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۶۷، ۷۲، ۷۵) که حاکی از استطاعت مع الفعل هستند، استدلال می کنند. پاسخ ما این است: در آیه اول، متعلق عدم استطاعت مشخص نشده است و چه بسا منظور این باشد که آنان قادر به محقق کردن ضرب المثل ها نیستند، و نیز ظاهر این است که این آیه از گذشته حکایت می کند؛ یعنی آنان اکنون قدرت تأثیر در زمان ماضی را ندارند. بنابراین، ظاهر آیه را می توان به گونه ای در نظر گرفت که مستلزم استطاعت مع الفعل نباشد (سیدمرتضی، ۱۳۲۵ق، ۲: ۱۶۴). ظاهر آیه دوم این است که خضر به موسی گفت: تو در آینده توان صبر را نداری و این عبارت دلالتی ندارد که او در زمان حال استطاعت بر صبر نداشته است (سیدمرتضی، ۱۳۲۵ق، ۲: ۱۶۶).

**شیخ مفید**

شیخ مفید می نویسد: منظور از استطاعت، همان صحت و سلامت است. از عبارت: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ» (نساء: ۲۵)، روشن می شود انسان پیش از نکاح، مستطیع نکاح است و هم چنین پیش از این که به مکه رود، مستطیع حج است. شیخ مفید با این بیان می خواهد استطاعت پیش از فعل را اثبات کند، زیرا خداوند می گوید: اگر کسی استطاعت نکاح زنان آزاد را ندارد، با کنیزکان نکاح کند، و این به معنای اثبات استطاعت نکاح پیش از نکاح است (مفید، ۱۴۲۴ق، ۱: ۹۲). از آیه: «وَسَيَجْلِبُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ» (توبه: ۴۲) نیز معلوم می شود که آنان درباره خروج از شهر و همراهی پیامبر (ص) استطاعت داشته اند و با این حال خارج نشدند (مفید، ۱۴۱۴ق: ۶۳۶۴).

**نقد سید مرتضی و شیخ مفید**

چنانچه ملاحظه شد، سید مرتضی برای اثبات استطاعت پیش از فعل، آیه را تأویل برده است، و این کار تحمیل نظریه بر قرآن به شمار می آید؛ علاوه بر این، اشکال استقلال در افعال که در نقد اندیشه معتزله گفته شد، به وی نیز وارد است. شیخ مفید نیز بین استطاعت کلامی و استطاعت فقهی خلط کرده است. به نظر می رسد، در استطاعت نکاح و استطاعت خروج از شهر منظور، ابزار استطاعت است نه خود آن.

**فیض کاشانی**

فیض علاوه بر استطاعت مالی و بدنی، برای تحقق استطاعت، اذن الهی را نیز لازم دانسته است. او در تفسیر آیه حج به این حدیث تمسک کرده است: شخصی از حضرت صادق علیه السلام پرسید: آیا زاد و راحله برای استطاعت حج کافی است؟ حضرت فرمود: «این گونه نیست؛ گاهی اتفاق می افتد شخص ثروت فراوانی حتی بیش از زاد و راحله را دارد، اما حج نمی رود تا این که اذن الهی به حج او تعلق گیرد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۸۴۶).

**نتیجه گیری**

در تفسیر آیات استطاعت، دو رویکرد کلامی در بین متکلمان وجود دارد:

برخی متکلمان که طبق مبانی کلامی شان به استطاعت مع الفعل قائلند، از آیات قرآنی برای اثبات نظریه شان بهره برده و گاهی نظریه های کلامی شان را بر آیات قرآن تحمیل کرده اند.

گروهی از متکلمانی که استطاعت پیش از فعل را قائل بوده اند، نیز از آیات قرآنی برای اثبات سخنان بهره برده اند.

در این پژوهش روشن شد عالمان فرقه های مختلف، در اندیشه استطاعت نظر یک سانی نداشته اند. دو قول اصلی بین عالمان مسلمان در مسئله استطاعت وجود دارد و طرف داران استطاعت مع الفعل و استطاعت پیش از فعل برای اثبات اندیشه خودشان، به آیات قرآنی تمسک کرده اند.

در بین فرقه های اسلامی، معتزله و گروهی از متکلمان شیعی استطاعت پیش از فعل را قائلند. در مقابل این گروه اشاعره، ماتریدیه، اهل حدیث و گروهی از متکلمان نخستین شیعه، مانند هشام بن حکم و ثقه الاسلام کلینی اندیشه استطاعت مع الفعل را گردن نهانده اند. اندیشمندان اشعری به جهت این که استطاعت مع الفعل را با قبح تکلیف به مالایطاق مغایر می دیدند، به ناچار قائل شدند که تکلیف به مالایطاق جایز است، اما اندیشمندان شیعی بر طبق کلام اهل بیت (ع) تکلیف مالایطاق را جایز ندانسته اند. استطاعت پیش از فعل نیز با اندیشه اهل بیت (ع) سازگار نیست، زیرا با عزت خدایی تضاد دارد که کسی بتواند در ملک الهی مستقل باشد. بنابراین، در اندیشه این گروه از عالمان شیعی، ابزار تکلیف که به انسان اعطا شده، مصحح تکلیف است؛ پس تکلیف مالایطاق پیش نخواهد آمد؛ با این حال، انسان مستقل در انجام افعالش نیست، بلکه در همه افعال انسان اراده، مشیت، قضا و قدر الهی وجود دارد.

به احتمال فراوان، آیات قرآنی ناظر به استطاعت کلامی نیستند، بلکه در آیات مذکور معنای لغوی استطاعت مطرح شده است و آیات صراحتی در هیچ یک از دو نظریه اصلی ندارند. برای فهم دقیق آیات استطاعت بهتر است استطاعت را به دو معنای فقهی و کلامی تقسیم کنیم. در آیاتی مانند آیه حج، منظور این است که برای هر کسی که شرایط حج مهیا باشد، او مکلف است به حج برود. هم چنین آیه ای که گروهی از مسلمانان را برای عدم خروجشان توییح می کند، منظور این است که شرایط تکلیف برایشان مهیا بود، اما آنان تکلیف را انجام ندادند. به نظر می رسد، در این آیات منظور قرآن، استطاعت فقهی و مصحح تکلیف است که در نظریه استطاعت مع الفعل شیعی این تکلیف با اعطای ابزار استطاعت از جانب خداوند، مجاز است و داشتن ابزار استطاعت، مصحح تکلیف است.

## منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.

۲. ، (۱۴۱۳ق)، غایه المرام فی علم الکلام، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

ص: ۹۰

۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق و تصحیح: محمود محمد طنّاحی، قم، چاپ چهارم.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه حرانی (۱۴۰۸ق)، الفتاوی الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۵. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الأهل و النحل، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۶. ابوحنیفه، ملا علی قاری، (۱۴۲۸ق)، شرح کتاب الفقه الأكبر، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
۷. احمد نکری، قاضی عبدالنبی، (۱۹۷۵)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بیروت، بی جا، چاپ دوم.
۸. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، تصحیح، تعلیق و تقدیم: حموده غرابه، قاهره، المكتبه الأزهریه للتراث.
۹. ، (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ویسپادن (آلمان)، فرانس شتاينر.
۱۰. باقلانی، محمد بن الطیب بن محمد (۱۴۲۵ق)، الإنصاف فیما يجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به، تحقیق: شیخ زاهد کوثری، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسفیة، تحقیق: حجازی سقا، قاهره، المكتبه الکلیات الأزهریه، چاپ اول.
۱۳. بغدادی، عبد القاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، بیروت، چاپ اول.
۱۴. حنفی ماتریدی، ابوالثناء، (۱۹۹۵)، التمهید لقواعد التوحید، تحقیق: عبد الحمید ترکی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، چاپ اول.
۱۵. جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم.
۱۶. خادمی، عین الله و جعفر رحیمی، (۱۳۹۲)، تبیین استطاعت از منظر متکلمان امامیه تا قرن چهارم، فصل نامه پژوهش های اعتقادی کلامی، سال سوم، شماره یازدهم.
۱۷. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
۱۹. عجم رفیق، (۲۰۰۴)، موسوعه مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، بیروت، مكتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۲۰. دغیم سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات علم الکلام الإسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

ص: ۹۱

۲۱. شریف مرتضی، علی بن حسین بن موسی (۱۳۲۵ق)، الأمالی، تحقیق، تصحیح و تعلیق: سیدمحمد بدرالدین نعلانی حلبی، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲۲. (۱۴۱۷ق)، الناصریات، تحقیق: مرکز البحوث و الدراسات العلمیه.
۲۳. (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن کریم، چاپ اول.
۲۴. احمدی، عبدالله بن سلمان (۱۴۱۶ق)، المسائل و الرسائل المرویه عن الإمام احمد بن حنبل فی العقیده، ریاض، دارطیبه، چاپ دوم.
۲۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۲۶. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۲۷. فان اس، جوزف، (بی تا)، کلام و جامعه در قرن دوم و سوم، بی جا.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۸ق)، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۲۹. کراچکی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، تحقیق تصحیح: عبدالله نعمه، قم، چاپ اول.
۳۰. قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۷۱)، المختصر فی أصول الدین، تحقیق: محمد عماره، بیروت، دارالهیلال.
۳۱. (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. (بی تا)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت: دارالنهضة الحدیثه.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ق)، الکافی، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۳۴. ماتریدی، ابومنصور، (۱۴۲۷ق)، التوحید، تحقیق: عاصم ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۶. مشکینی اردبیلی، علی، (۱۳۷۸)، مصباح المنیر (المتن)، قم، الهادی.
۳۷. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۳۸. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، تحقیق و تصحیح: حسین درگاهی، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۹. (۱۴۲۴ق)، تفسیر القرآن المجید، تحقیق: سید محمد علی ایازی، قم، مرکز دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۰. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسین.

۴۱. هجویری، علی بن عثمان، (بی تا)، کشف المحجوب، به کوشش: فریدون آسیابی عشقی زنجانی، بی جا.



ص: ۹۲

**موارد استدلال تفسیری کلامی به آیه «لا اکراه فی الدین»****اشاره**

مهدی فانی (۱)

محمدحسین رجبی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۴

**چکیده**

مقاله حاضر مهمترین مواردی را که دانشمندان علم کلام به آیه «لا اکراه فی الدین» استناد کرده اند، مورد بررسی قرار داده است؛ بر این اساس آیه شریفه در دو جهت مورد استدلال قرار گرفته است: ۱. در مورد افعال الهی؛ مانند: قاعده لطف، تشریح قوانین و تکالیف به شرط اختیار و نیز امتحان الهی؛ ۲. در مورد آنچه به انسان‌ها مربوط می‌شود (اعم از معصومان(ع) و غیر آنان)؛ مانند: بحث عصمت و بحث از وظیفه که در ارتباط با معصومان(ع) مطرح گردیده و مباحثی چون: نفی تقلید در عقاید و آزادی فکر و عقیده در رابطه با همه انسان‌ها. و سرانجام، بحث «کثرت‌گرایی دینی و نفی جبر» از مباحثی است که در راستای اندیشه و دیدگاه گروه‌های مختلف فکری و کلامی (قدیم و جدید) مورد تأمل قرار گرفته است. از بررسی موارد فوق بدست می‌آید که محوری‌ترین موضوعی در این راستا، بحث «نفی جبر و اثبات اختیار» است که بر اساس آن، استدلال‌های دیگر شکل می‌گیرد.

**واژگان کلیدی**

دین، اختیار، نفی اجبار، تکالیف، آزادی عقیده.

۱- استادیار دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی.

۲- استادیار دانشگاه امام حسین

## مقدمه

آیه ۲۵۶ سوره بقره: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» که همراه با «آیه الکرسی» تلاوت و خوانده می شود، از پرکاربردترین آیات قرآن کریم است که گروه های متعدد، از عموم مسلمانان تا فقها، مفسران و دانشمندان علم کلام، آن را در مواقع مختلف قرائت، و بدان استدلال می کنند. این قسمت از آیه شریفه، همچون قاعده ای است که صاحب نظران علوم گوناگون از آن برای اثبات مدعای خود بهره می برند. همان گونه که از ظاهر آیه شریفه استفاده می گردد، هر گونه اجباری در دین توسط آن نفی می گردد و در نگاه نخست، بر آزادی و اختیار انسان تأکید می شود. دانشمندان علم کلام با توجه به آن، هر گونه جبری را در مرحله تکوین در اعمال و رفتار انسان نفی کرده و انسان را موجودی مختار و شایسته تکلیف می دانند؛ کارشناسان علوم تربیتی و رفتاری، بر اساس آیه، تحمیل و اجبار در تعلیم و تربیت را شیوه غالب و پذیرفته ای نمی دانند و بر پذیرش آزادانه و آگاهانه رفتارهای اخلاقی اصرار می ورزند (رهنمایی، ۱۳۸۸: ۱۰۹)؛ فقها با توجه به آیه شریفه ابراز می دارند: انعقاد عقود شرعی فقط از روی اختیار، صحیح است و عقود را که افراد بدون اختیار منعقد کرده اند، باطل است (نجفی، ۱۳۹۱، ۲۲: ۲۶۰)؛ مفسران با توجه به این آیه و دیگر آیات قرآن، وظیفه پیامبر(ص) را ابلاغ پیام الهی دانسته و اجبار را در مرحله ایمان قلبی نمی پذیرند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۷: ۶۵ و ۳۱۲) و... همان گونه که ملاحظه می شود، این آیه در عرصه های متعددی از علوم مورد استفاده و استناد است که پرداختن به آن موارد، نیازمند زمان کافی و زمینه های مناسب خود است. این مقاله می کوشد به برخی از این موارد در ضمن استدلال های صاحب نظران علم کلام اشاره نماید تا پژوهش گران را در شناخت این موارد و به کار گیری آن در عرصه های دیگر یاری کند.

## پیشینه بحث

بحث و استدلال به آیه شریفه، قطعاً پس از نزول آیه و مفهومی که از آن استفاده می گردید، مطرح شد. با توجه به توصیه پیامبر(ص) و ائمه(ع) به آثار و برکات آیه الکرسی و آیه مذکور که معمولاً همراه با آن تلاوت می گردید، اهمیت و توجه آن نزد مسلمانان افزایش پیدا کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۳۷). با دقت در شأن نزول آیه، فهمیده می شود که اولین مفسر آن، پیامبر(ص) بوده که مسلمانان را از اجبار دیگران به پذیرش دین منع کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۳۱). بر این اساس می توان گفت، بحث آزادی تکوینی انسان در انتخاب عقیده، جزء

اولین مباحث کلامی است که با نزول آیه در میان مسلمانان رایج گردید. به یقین، توضیح و تبیین آیه شریفه از سوی اهل بیت (ع) زمینه بحث و استدلال به آیه مذکور را نزد مسلمانان فراهم کرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۸۹: ۲۶۳). با توجه به محوری ترین موضوع کلامی درباره آیه، یعنی: اختیار در انجام تکالیف و نفی اجبار در عقیده و عمل، پس از پدید آمدن فرقه های کلامی (شیعه، معتزله و اشاعره) هر گروه با توجه به عقاید خود، به بحث و بررسی درباره آن می پرداخت (خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۷۱۵). غالباً بحث درباره آیه مذکور در تفاسیری که به صورت مجموعی، قرآن را تفسیر کرده اند مطرح شده و کمتر نوشتاری به طور جدا گانه تنها به تفسیر آیه مزبور پرداخته است. پس از مطرح شدن مباحث جدیدی چون: تکثرگرایی دینی، آزادی فکر و عقیده، حقوق بشر و چالش هایی که در این راستا به وجود آمد، صاحب نظران به طور جداگانه به تفسیر این آیه پرداخته و ارتباط مفهومی آن را با مباحث جدید تبیین کردند؛ گاهی نیز در مقام پاسخ به شبهاتی چون: گسترش آیین اسلام با شمشیر و حکم خاصی که درباره ارتداد وجود دارد، به تبیین مفهوم آیه روی آورده و در این زمینه مقالاتی را به نگارش در آورده اند. (۱)

مقاله حاضر، مقاله ای توصیفی با تکیه بر کلام امامیه است که به نشان دادن مواردی می پردازد که صاحب نظران علم کلام در آن موارد به آیه شریفه استدلال کرده و به تبع آن، نگاهی مجموعی و کلی به موضوع را ایجاد می کند.

## شان نزول

شان نزول هایی که غالباً در تفاسیر شیعه و اهل سنت درباره آیه «لا اکراه فی الدین» ذکر کرده اند، به طور کلی درباره گروهی از افراد است که می خواستند به آیین مسیحیت یا یهودیت در آیند (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۸۵ و ۸۶)، و در مقابل، مسلمانانی که می خواستند آنان را به قبول دین اسلام مجبور کنند و آیه «لا-اکراه فی الدین» آنان را از اجبار بر این کار بازداشته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۰). در برخی از این شان نزول ها، سخن پیامبر (ص) نقل شده که فرمودند: «به آنان اختیار دهید به سوی هر دینی که می خواهند بروند (خیروا اصحابکم)» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۳۱). همان گونه که ملاحظه می شود، شان نزول ها در منابع فریقین عمدتاً به مباحث اعتقادی مربوط می شود و نظری به اجبار در مرحله اعمال (تکالیف) ندارد.

۱- . از جمله ر.ک: قربان نیا: ۱۳۸۲: ۲۲-۳۲؛ شهباز: ۱۳۸۷: ۲۵-۳۰.

## ارتباط آیه

گرچه آیه «لا اکراه فی الدین» در مواردی به تنهایی بدون نظر به فراز بعدی «قد تبین الرشد من الغی» مورد استناد قرار گرفته است، ولی به یقین با آن بخش، ارتباط مفهومی کاملی پیدا می‌کند، و در حقیقت «قد تبین الرشد من الغی» به منزله علت «لا اکراه فی الدین» است؛ گویا چنین سؤال می‌شود: چرا در دین اجبار و اکراهی وجود ندارد؟ که پاسخ داده می‌شود: چون راه هدایت و مستقیم از راه‌های انحرافی مشخص گردیده و با وجود این، نیازی به اجبار وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۴۳). بر این اساس، هر کس به طاغوت کفر ورزد و از روی اختیار به خداوند ایمان آورد، قطعاً به دستگیره محکمی دست یافته است.

اهمیت آیه «قد تبین الرشد من الغی» از چند جهت است: ۱. این بخش علت برای پیش از خود قرار می‌گیرد و علت عدم اجبار را توضیح می‌دهد؛ ۲. برخی مفسران با توجه به این قسمت، به عدم نسخ آیه «لا-اکراه فی الدین» استدلال می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۴۳)؛ ۳. با توجه به این بخش، برخی قاعده «اتمام حجت بر مردم و عدم اجبار آنان بر عمل» را استفاده کرده و در مواردی به آن استدلال کرده اند (حسینی میلانی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

## معنا شناسی دین

صاحب نظران، دین را از نظر لغوی به معنای طاعت و جزاء (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۲۳) و عادت، سیره، حساب، قهر، قضا، حکم، حال، سیاست و رأی در نظر گرفته اند (تهانوی، ۱۱۵۸ ق، ۱: ۸۱۴).

و از نظر اصطلاحی، تعاریفی از آن ارائه داده اند؛ از جمله:

۱. دین عبارت است از: اصول و فروعی که خداوند برای خردمندان قرار داده است (مجموعه قوانین) (طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۲۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۷).

۲. دین عبارت است از: اصول، عقاید و احکامی که با فطرت انسان هماهنگ است (سبحانی، بی تا: ۵۳۷).

۳. دین عبارت است از: مجموعه‌ای از معارف مرتبط با مبدأ و معاد و منظومه‌ای از قوانین و ضوابط عبادی، اجتماعی و معاملاتی که از طریق وحی به دست آمده و انسان آن را به واسطه نبوت گرفته است (طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ۱۳۹).

۴. دین عبارت است از: روش و راهی که خداوند برای همه امت‌ها به معنای وسیعش در نظر گرفته است، ولی شریعت به آن راهی اطلاق می‌شود که خداوند برای امت یا پیامبر خاصی در

ص: ۹۶

نظر گرفته؛ مانند این که می‌گوییم: شریعت نوح [ ]، شریعت ابراهیم [ ] و شریعت محمد (ص)، بنابراین شریعت، اخص از دین است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۵۰).

۵. دین عبارت است از: راهی که انسان برای رسیدن به سعادت می‌پیماید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۷: ۱۹۲).

با دقت در تعاریف مزبور ملاحظه می‌شود که بیشتر آن‌ها معنایی را در نظر می‌گیرند که شامل عقاید، احکام و اعمال دینی می‌شود و این موضوع در عمل، منطبق با گستره‌ای است که صاحب نظران برای دین در نظر گرفته‌اند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

### گستره دین

صاحب نظران، مقصود از دین را در آیه شریفه به «عقاید» محدود نکرده و در عرصه‌های دینی دیگر، به آن استدلال کرده‌اند؛ از جمله امام خمینی رحمه الله فضایل اخلاقی را در معنای دین دخیل دانسته و برای رشد اخلاقی با توجه به آیه شریفه، عنصر اختیار را ضروری می‌داند (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸: ۳۷).

برخی صاحب نظران در همین راستا اعمالی را که از روی اجبار صورت پذیرفته است، مورد محاسبه در عالم آخرت نمی‌دانند و برای محاسبه اخروی اعمال، بر اختیاری بودن آن با توجه به آیه شریفه تأکید می‌کنند (مدنی، ۱۴۰۹: ۱۴۱۱ق، ۵: ۳۵۸).

گروهی، کسب علم الهی را که جلوه‌ای از معارف ضروری دین و مقدمه رسیدن به سعادت است، مبتنی بر اختیار دانسته و تأکید کرده که با اجبار حاصل نمی‌شود (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ۴: ۴۶۰).

برخی صاحب نظران، آیه شریفه را به منزله قاعده‌ای عقلی، مثل قاعده «شکر منعم» دانسته که بسیاری از علوم اسلامی مبتنی بر آن است، و محتوای این قاعده آن است که: جعل قانونی که بر اساس جبر و اکراه است، ظلم تلقی می‌شود و برای خداوند متعال نیز قبیح خواهد بود (سبزواری، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۹۸). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در بیان این قاعده با توجه به گستره دین، آن را در قوانین تشریحی نیز جاری دانسته‌اند.

و سرانجام گروهی از فقیهان، آیه مزبور را درباره وظایف و تکالیف عملی نیز به کار برده‌اند؛ از جمله در این موارد، به آن استدلال کرده‌اند:

هر واجبی که انجام دادن آن بر مکلف متعذر بود، از او ساقط می‌شود (کاظمی شبر، ۱۴۰۴ق: ۳۰۶).

ص: ۹۷

در مرحله بیعت با پیامبر (ص) و ائمه (ع) اجباری وجود ندارد (خلخالی، ۱۴۲۵ق: ۸۷۶).

علامه حلی رحمه الله آیه شریفه را به صراحت در مورد احکام جاری می‌داند و بر اساس آن، تکلیف مالایطاق در دین را جایز نمی‌داند (علامه حلی، ۱۴۰۹ق: ۴۱۷).

### گستره دین

### فائده لطف

از مواردی که به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده‌اند، درباره قاعده لطف است. امامیه و معتزله، لطف را بر خداوند واجب می‌دانند. مقصود آنان از این وجوب، به معنای حکم شرعی که اصطلاحی فقهی است، نیست، بلکه به این معناست که اگر فاعل، آن را انجام ندهد استحقاق مذمت دارد (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۲) و در تعریف آن بر چند نکته تأکید می‌ورزند: ۱. لطف، چیزی است که بنده را به اطاعت از خداوند نزدیک کند؛ ۲. او را از نافرمانی خداوند دور سازد؛ ۳. این نزدیکی و دوری باید با اختیار بنده و بدون هیچ اجباری باشد، و برای این موضوع به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده‌اند؛ به این معنا که چون در دین اجباری نیست، باید بنده از روی اختیار خود، به طاعت خداوند نزدیک و از معصیت خداوند دور گردد (حلی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۰ و ۴۱۷). و نیز ر.ک: شبر، ۱۴۲۴ق: ۱۰۸).

با دقت در استدلال مزبور مشخص می‌گردد که «دین» در آیه شریفه، در محدوده «اعمال» (اطاعت و ترک معصیت) به کار برده شده است.

### وجوب امر به معروف و نهی از منکر

یکی از مباحثی که در کتب کلامی به آن پرداخته‌اند، بحث وجوب امر به معروف و نهی از منکر است. این بحث نزد معتزله از اصول دین است و آن را در کتب کلامی ذکر می‌کنند، ولی اشاعره آن را از فروع دانسته و آن را در کتب فقهی ذکر می‌کنند. به نظر می‌رسد، علت این که معتزله آن را در اصول ذکر کرده‌اند، به دلیل مخالفت اشاعره با دلایل عقلی باشد. امامیه نیز آن را از فروع دین به حساب آورده و وجوب امر به معروف و نهی از منکر را در کتب فقهی ذکر می‌کنند (گیلانی، ۱۴۲۱ق: ۱۸۹).

تفتازانی در این باره می‌گوید: عادت متکلمان آن است که بحث وجوب امر به معروف و نهی از منکر را با این که به مباحث فقهی شبیه تر است، در کتب کلامی آورند، و شاید از این جهت شبیه بحث توبه باشد (که علمای علم کلام آن را در کتب خود ذکر می‌کنند)، زیرا توبه باعث دوری انسان از گناه می‌گردد (و از این نظر، مصداق قاعده لطف قرار می‌گیرد که خود مسئله ای کلامی است).

ص: ۹۸

در مقابل کسانی که قائل به وجوب امر به معروف و نهی از منکرند، گروهی قائل به عدم وجوبند و برای این منظور به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده اند که می گوید در دین هیچ اجباری نیست، و بر این اساس قائل شده اند: امر به معروف و نهی از منکر، نوعی اجبار به انجام یا انجام ندادن عمل است و با آیه مذکور منافات دارد.

تفتازانی از دو طریق به این اشکال پاسخ می دهد: ۱. آیه «لا اکراه فی الدین» نسخ شده است؛ ۲. «امر و نهی»، اکراه و اجبار نیست (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۷۳).

در توضیح استدلال اول که تفتازانی به تبع برخی از مفسران، قائل به نسخ آیه «لا اکراه فی الدین» شده است، چنین گفته اند: آیه «لا اکراه فی الدین» پیش از هجرت بر پیامبر (ص) نازل شده و هرگونه اجبار در دین را نفی می کند، ولی پس از هجرت و نزول آیات جهاد، این آیه نسخ شده است (احمدبن سلیمان، ۱۴۲۴ق: ۳۹۸) و پس از نسخ آیه، دیگر نمی توان برای عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به آن استدلال کرد. در مقابل این گروه، برخی صاحب نظران نسخ را در آیه «لا اکراه فی الدین» پذیرفته و چنین استدلال کرده اند: در آیه ۲۵۶ بقره که آمده است: در دین اجباری وجود ندارد، علتی بیان شده و آن علت، «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» است؛ به این معنا که اگر می گوئیم در دین اجباری نیست، به سبب روشن بودن حق است و چون حق کاملاً آشکار است، پس نیازی به اجبار برای قبولاندن آن نیست، و این معنا چه پیش از نزول آیات جهاد و چه پس از نزول آن، یکسان است (حق در هر حال روشن است) و چیزی که در هر حال ثابت است و تغییری نکرده، نسخ پذیر نخواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۴۴)؛ بر این اساس، استدلال اول تفتازانی به نسخ آیه، قابل پذیرش نخواهد بود.

در توضیح استدلال دوم گفته شده که امر به معروف، امر اجباری نیست، چراکه قرآن، اجبار در دین را نفی می کند، بلکه امر خداوند از باب «تخیر» و نهی او از باب «تحدیر» است. تخیر یعنی بنده در برابر امر الهی اختیار دارد و تحدیر یعنی برحذر داشتن که به موجب آن، انسان را از عواقب عملی برحذر می دارند که در این صورت، با اختیار او منافاتی ندارد (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ۴: ۲۷۹).

### عدم اجبار در انجام تکالیف

یکی از مواردی که به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده اند، در مورد نفی اجبار در انجام تکالیف است. اشاعره، منکر وجوب لطف بر خداوند شده اند و معتقدند، چنین چیزی از خداوند صادر نشده است، زیرا لطف به معنای «منع قهری» است، و واضح و ضروری است که این

«منع» وقوع نیافته است، زیرا ما به وجدان می بینیم بندگان گناه می کنند و در نتیجه، از اراده قهری خداوند تخلف صورت می گیرد (ر.ک: حسینی لواسانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۲۹۷ و ۲۹۸).

اما پاسخ این شبهه آن است که: ۱. لطف به معنای اکراه (اجبار) و منع قهری نیست، چون در جای خود بیان شده: اصل تکلیف، لطف است، و معنایش آن است که با وجود تکلیف، انسان در معرض اطاعت و دوری از گناه قرار می گیرد و تکلیف نه تنها راه لطف خداوند را مسدود نمی کند، بلکه نوعی اتمام حجت بر بنده نیز خواهد بود. ۲. تکلیف بر اراده تشریحی خداوند دلالت دارد و در جای خود بیان شده تکلیف نه تنها با اراده تشریحی منافاتی ندارد، بلکه بر آن تأکید نیز می کند، مگر بنا بر مذهب کسانی که قائل به جبرند. البته اگر خداوند با اراده تکوینی می خواست از گناهان، منع قهری کند و اجبار بر اطاعت کند، امکان تخلف از اراده او نبود، ولی در جای خود بیان شده که این موضوع از خداوند صادر نشده و بلکه ممتنع است و انجام آن از خداوند قبیح است. خداوند در قرآن می فرماید: «لا اکراه فی الدین» که بر اساس آن، اکراه و اجباری از جانب خداوند در انجام واجبات و ترک محرمات صورت نگرفته است (ر.ک: حسینی لواسانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۲۹۷ و ۲۹۸).

### نفی مغلوبیت خداوند

یکی از شبهاتی که در راستای اراده و خواست الهی از بندگان مطرح شده، این است که گفته اند: مسلم است که خداوند از کافران ایمان و از گناه کاران اطاعت خواسته است؛ حال اگر کافری ایمان نیاورد و گناه کاری اطاعت نکرد، موجب عجز یا مغلوبیت خداوند خواهد شد، چون برخلاف خواست خداوند رفتار شده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۷).

برای پاسخ به این شبهه در ابتدا لازم است تفاوت بین دو اراده تکوینی و تشریحی بیان شود؛ اراده تکوینی اراده ای است که به ایجاد چیزی تعلق پیدا کرده، و این اراده از مراد خداوند تخلف نمی کند. خداوند در قرآن می فرماید: «فرمان او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می گوید: موجود باش! آن نیز بی درنگ موجود می شود» (یس: ۸۲)؛ اما اراده تشریحی اراده ای است که مبتنی بر آزمایش و امتحان، و هدایت بندگان به مصالح دنیوی و اخروی آنان است و می تواند از مراد الهی با نافرمانی و گناه تخلف کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۷: ۹۴).

با توجه به توضیحی که درباره دو نوع از اراده بیان گردید، در جایی که کافری ایمان نیاورد یا گناه کاری اطاعت نکرد، ضعف و مغلوبیت خداوند پیش نمی آید، زیرا خداوند ایمان و اطاعت را از روی جبر از این دو نمی خواهد، بلکه خواست خداوند در این جا از روی اختیار بنده است، و



ص: ۱۰۰

خداوند در ایمان و اطاعت، اجباری قرار نداده «لا اکراه فی الدین» و اراده خداوند در این جا تشریحی است که با اختیار بنده منافاتی ندارد؛ از این رو، با ایمان نیاوردن یا اطاعت نکردن، لازم نمی آید خداوند مغلوب شده و کافر غالب گردیده است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲۹۵).

### امتحان الهی و اختیار

یکی از موضوعاتی که در راستای آیه «لا اکراه فی الدین» به آن استدلال کرده اند، بحث امتحان الهی است؛ با این بیان که خداوند، امر ایمان را بر توانایی و آزادی انسان بنا کرده و بر اجبار و تحمیل قرار نداده است، زیرا در صورت اجبار، آزمایش و امتحان الهی بی معنا خواهد شد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۱۵)؛ لذا دنیا ظرفی برای امتحان قرار داده شده و امتحان از کسی به عمل می آید که اختیار داشته باشد، نه مانند سایر موجودات طبیعی، آثار و حرکاتش جبری و طبیعی باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۹۹). خداوند می فرماید: «آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می کنید» (ملک: ۲)؛ بر این اساس، هیچ کس را از آزادی و اختیار خود منع نکرده «لا اکراه فی الدین»، تا هر کس بخواهد ایمان آورد و یا کفر بورزد: «بگو: این حق است از سوی پروردگارتان! هر کس می خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود، و هر کس می خواهد کافر گردد» (کهف: ۲۹) (ر.ک: مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۴۱۴).

### عصمت پیامبر

از موارد دیگری که به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده اند، بحث عصمت پیامبر (ص) است، و چنین گفته اند: واجب است پیامبر (ص) از گناه و فراموشی و هر چه موجب تنفر انسان است، معصوم باشد. عصمت، ملکه و موهبتی در وجود انسان معصوم است که با آن، گناه و معصیت از او در حالت عمد و فراموشی صادر نمی شود، و بر این نکته تأکید کرده اند که این گناه نکردن، از روی اختیار و بدون هیچ اجباری است. آنان برای نفی این اجبار، به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده اند (علامه حلی، ۱۴۰۱ق: ۷۴؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۹).

از استدلال مذکور استفاده می شود که:

۱. «دین» را در این جا به معنای «پرهیز از گناه» که در محدوده اعمال است، در نظر گرفته اند؛

۲. آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» را درباره عمل اختیاری پیامبر (ص) نیز صادق می دانند.

ص: ۱۰۱

**وظیفه پیامبر**

بر اساس آیات قرآن، پیامبر(ص) در پیشگاه الهی دارای وظایفی است؛ از جمله این وظایف، رساندن پیام الهی به مردم است، بدون این که تحمیل و اجباری بر مردم در پذیرش و ایمان به رسالت ایشان وجود داشته باشد. این موضوع، از آیات متعددی از قرآن قابل استفاده است؛ از جمله: «پیامبر، وظیفه ای جز رسانیدن پیام (الهی) ندارد (و مسئول اعمال شما نیست). و خداوند آنچه آشکار و آنچه پنهان می دارید، می داند» (مائده: ۹۹).

با توجه به این آیات، پیامبران مردم را به پذیرش دعوت خود مجبور نمی کنند و به اجبار، مردم را از کفر به ایمان و از معاصی به اطاعت وادار نمی کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۲۴۱). با ضمیمه کردن آیات دیگری از قرآن، به خصوص آیه مورد بحث این وظیفه، یعنی ابلاغ بدون اجبار کاملاً روشن خواهد شد. بر این اساس است که برخی از این بحث، قاعده ای استخراج کرده و آن را قاعده «اتمام حجت بر مردم و عدم اجبار آنان بر عمل» نامیده اند (حسینی میلانی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

با مراجعه به سیره عملی پیامبر(ص) نیز خواهیم یافت که آن حضرت مطابق این قاعده رفتار می کردند. در تاریخ آمده است که پیامبر(ص) در ایام حج به سراغ قبایل مختلف عرب می رفتند و از آنان می خواستند از ایشان حمایت کنند و در مقابل می فرمودند: من هیچ کدام از شما را مجبور به پذیرش نمی کنم، فقط در برابر دشمنان از من حمایت کنید تا بتوانم رسالت الهی را که بر عهده دارم به انجام برسانم؛ گرچه هیچ کدام از آنان به حمایت از ایشان حاضر نشدند (احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۸۹، ۲: ۳۶).

برخی روایات ضمن این که به سیره عملی پیامبر(ص) در این باره اشاره می کنند، موضوع کلامی را نیز متفرع بر آن می کنند، و آن بحث «استحقاق مدح و ذم» است. در این نوع روایات آمده: گروهی از مسلمانان از پیامبر(ص) خواستند مردمی را که هنوز مسلمان نشده، به اسلام آوردن مجبور کنند تا تعداد مسلمانان و قدرت آنان افزایش پیدا کند؛ در مقابل، پیامبر(ص) به آنان فرمودند: اگر این کار را انجام دهم، دیگر استحقاق مدح و ثواب را نخواهند داشت و به قرب الهی نایل نخواهند شد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۱۲).

صاحب نظران علم کلام تأکید می کنند، فردی که دارای تکلیف است باید در انجام عمل اختیار داشته باشد و مجبور نباشد، چون غرض از تکلیف، استحقاق مدح و ثواب است و با اجبار، این استحقاق تحقق پیدا نمی کند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰).

## امامت و گسترش آیین

یکی از مباحثی که در کتب کلامی درباره بحث امامت مطرح کرده اند، بحث «لطف» است. صاحب نظران مراتبی از لطف را درباره امام قائل شده و ابراز می‌دارند: اصل وجود امام لطف است، زیرا با وجود اوست که تفرقه بندگان به یک پارچگی تبدیل می‌شود؛ ضعیف از قوی و فقیر از غنی می‌تواند دادخواهی کند؛ جهل جاهل برطرف و غافل از غفلت بیدار می‌شود؛ و در صورت نبود امام، شریعت نابود و بیشتر احکام دین و ارکان اسلام، چون: جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و قضاوت تعطیل می‌گردد و فایده مورد انتظار از دین منتفی خواهد شد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۵۰۱).

با توجه به این موضوع، یکی از تصرفاتی که پیشوای دوازدهم در سایه لطف الهی در زمان ظهور انجام خواهد داد، موضوع گسترش اسلام است (حر عاملی، ۱۴۲۲ق، ۵: ۲۴۳)؛ منتهی این سؤال پیش می‌آید که ایشان چگونه اسلام و دین توحیدی را گسترش می‌دهند؟

ملاصالح مازندرانی، از عالمان قرن دهم، در شرح روایتی درباره شرایط ظهور امام زمان  $\square$  که در آن به کامل شدن عقل انسان‌ها اشاره دارد، می‌نویسد: «حضرت با شمشیر مردم را به سوی خداوند فرا می‌خواند و مخالفان را قلع و قمع می‌کند تا فقط یک دین را در جهان حاکم کند»؛ از این رو، این شارح به نوعی به گسترش اسلام با شمشیر در زمان پیشوای دوازدهم قائل شده (با این که روایتی که به شرح آن می‌پردازد، دلالتی بر این مسئله ندارد) (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۳۹۹). ولی برخی از صاحب نظران معاصر عقیده دارند، گسترش آیین توحید در زمان پیشوای دوازدهم از طریق زور و اجبار صورت نمی‌پذیرد، بلکه از راه تبلیغ صورت می‌گیرد، و برای این موضوع به روش و سنت پیامبر(ص) که بر اساس آیه «لا-اکراه فی الدین» است، استدلال می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۸۷).

## نفی تقلید در عقاید

یکی از موارد استدلال به آیه شریفه: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»، نفی تقلید در عقاید و اثبات نظری بودن اعتقادات است (طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ۲۵۳). بر اساس این آیه، کسی را نمی‌توان به ایمان آوردن اجبار کرد و هر فردی خود باید راه رسیدن به ایمان را طی کند، زیرا راه درست از راه روشن آشکار شده؛ لذا تقلید کردن در اصول عقاید، نه صحیح است و نه جایز؛ مثلاً اگر کسی به وجود خداوند شک دارد، نمی‌تواند از کسی که معتقد به وجود خداوند است تقلید کند، بلکه لازم است به اندازه قدرت فکری و عقلی خود در آیات آفاقی و انفسی جست‌وجو کند تا به وجود خداوند پی برده و معتقد شود (حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۵۹).

ص: ۱۰۳

## آزادی فکر و عقیده

گروهی از صاحب نظران بر اساس آیه ۲۵۶ سوره بقره: «در قبول دین، اکراهی نیست، (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است»، قائل به آزادی فکر و عقیده در اسلام شده اند؛ بر این اساس می گویند، هر انسانی اختیار دارد عقیده یا فکری را که می خواهد، برگزیند و دیگران حق ندارند کسی را مجبور به پذیرش اعتقاد یا فکری کنند؛ لذا قرآن، وظیفه پیامبر(ص) را فقط «تذکر و ارشاد» می داند، نه اجبار و زور. خداوند می فرماید: «پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده ای؛ تو سلطه گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی» (غاشیه: ۲۱ و ۲۲)؛ بدین جهت، اسلام با صاحبان ادیان دیگر با تسامح برخورد می کند و برای اقلیت های دینی حقوق و آزادی هایی قائل است (سبحانی، ۱۳۸۶، ۲: ۴۰۴).

هم چنین اسلام، مردم را بدون توجیه و ارشاد رها نکرده، بلکه راه درست را از راه انحرافی روشن کرده و با عواملی که مانع تفکر صحیح است مبارزه کرده است. از جمله این عوامل عبارتند از: باقی ماندن بر جهل و نادانی، تفتیش عقاید، بسط و گسترش خرافات و دامن زدن به غرایز جنسی و تمایلات فاسد. از این رو، انسان ها را به تفکر صحیح برای دست یابی به حقیقت فراخوانده و تفکر را برترین عبادت به شمار آورده است، و شاید روشن ترین دلیل این باشد که به مشرکان فرصتی می دهد تا در میدان جنگ، برای مطالعه اسلام به نزد مسلمانان بیایند و سخن خداوند را بشنوند. خداوند در آیه ۶ سوره توبه می فرماید: «و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد)! سپس او را به محل امنش برسان، چراکه آن ها گروهی نا آگاهند» (سبحانی، ۱۳۸۶: ۴۰۵-۴۰۶).

در مقابل کسانی که آیه «لا اکراه فی الدین» را دلیل بر آزادی عقیده گرفته اند، برخی دیگر از صاحب نظران دلالتی برای آیه در این جهت قائل نیستند؛ از جمله علامه طباطبائی چنین استدلال می کند: ۱. اگر قائل شویم آیه شریفه بر آزادی عقیده دلالت دارد، تناقض پیش می آید، زیرا توحید، اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی است و نمی توان از سویی، قانونی تشریح کرد و از سوی دیگر بگوییم، در عمل به قانون آزادی؛ می خواهید انجام دهید و اگر نمی خواهید انجام ندهید. ۲. عقیده (درک تصدیقی)، اگر در ذهن انسان پیدا شود، حاصل شدن آن، عمل اختیاری انسان نیست، تا بتوان فلان شخص را از فلان عقیده، منع و یا در عقیده دیگر آزاد گذاشت، بلکه آنچه در مورد عقاید، تحت تکلیف درمی آید، لوازم عملی عقیده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۱۷).

درباره این دو دیدگاه می توان گفت، کسانی که با توجه به آیه «لا- اکراه فی الدین»، قائل به آزادی عقیده هستند، مقصودشان آزادی تکوینی است که بر اساس آن، انسان را موجودی مختار

ص: ۱۰۴

می بینند، ولی کسانی که دلالتی برای آیه بر موضوع آزادی عقیده قائل نیستند، آن را در مرحله تشریح می دانند که در مقام وظیفه، انسان موظف است دین حق را انتخاب کند و عقیده باطل از آنان پذیرفته نمی شود. خداوند در قرآن می فرماید: «و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق)، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت، از زیان کاران است» (آل عمران: ۸۵).

### نهی جبر

یکی از مواردی که به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده اند، برای ردّ کسانی است که قائل به جبرند؛ با این بیان که گروه هایی چون اشاعره، جهمیه و مرجئه قائلند خداوند همه چیز، اعم از خیر و شر، هدایت و ضلالت و کفر و ایمان را می آفریند و تمام افعال انسان مستند به خداوند است و انسان، اراده، قدرت و اختیاری در انجام و ترک اعمال ندارد (موسوی زنجانی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۳۱). برای ردّ کلام کسانی که قائل به جبرند، به آیاتی از قرآن استدلال شده است؛ از جمله:

۱. «در قبول دین، اکراهی نیست، (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است» (بقره: ۲۵۶).

۲. «ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس» (انسان: ۳).

۳. «بگو: این حق است از سوی پروردگارتان. هر کس می خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود) و هر کس می خواهد کافر گردد» (کهف: ۲۹).

شیعه امامیه بر اساس چنین آیاتی می گوید: خداوند پس از بیان دلیل و ارشاد و هدایت بندگان، برای آنان تکالیفی را مقرر داشته و قدرت بر انجام و ترک عمل را نیز به آنان عطا کرده است؛ بنابراین، شیعه امامیه قائل به اختیار انسان ها در افعال خود است و آیه «لا اکراه فی الدین» را مستندی برای این موضوع می داند (ر.ک: موسوی زنجانی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۳۳).

کسانی که درباره افعال انسان قائل به جبرند، به اشاعره و برخی از فرقه های کلامی اختصاص ندارند که در گذشته می زیسته اند، بلکه بسیاری از مکاتب فکری و فلسفی در قرون اخیر نیز به نوعی در نظریات خود قائل به جبرند؛ برای مثال، دورکیم و یا مارکس طرف دار اصالت اجتماعی در مقابل اصالت فردی اند و قائل به جبر اجتماعی بوده و صریحاً ابراز می دارند فرد در جامعه هیچ اختیار و اراده ای ندارد و از آزادی برخوردار نیست؛ هرچه فرد دارد، پرتوی از آن چیزی است که جامعه به او داده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ۱۵: ۷۸۹). به نظر می رسد، برای پاسخ به این گونه نظریات، استدلال به آیه «لا اکراه فی الدین» نقش محوری داشته باشد.

ص: ۱۰۵

### کثرت‌گرایی دینی

برخی بر اساس آیه «لا اکراه فی الدین» که اکراه و اجبار در دین را نفی می‌کند، گفته‌اند: لازم نیست انسان را ملزم به دین خاصی کرد، بلکه هر دینی از ادیان مختلف را داشته باشد، کافی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ۱: ۲۷۷). این موضوع در حقیقت همان سخنی است که در پلورالیسم دینی (کثرت‌گرایی دینی) به آن قائلند و براساس آن، انسان‌های سعادت طلب می‌توانند هر یک از ادیان الهی را که می‌خواهند، برگزینند، به تعالیمش عمل کنند و به حقیقت متعالی برسند (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۷۰).

در پاسخ به این شبهه باید گفت: شیعیان بر آنند که دین، کثرت نمی‌پذیرد و یکی بیش نیست. حقیقت دین، یکی است که همانا تسلیم در برابر خداوند است؛ خداوندی که سلطه و حاکمیت مطلق و آفریدگاری از آن اوست و پرستش تنها او را می‌سزد؛ اما هر امتی بسته به توانایی و دانایی و عصر و دوره زندگی اش، به این دین یگانه فراخوانده شده است. از نظرگاه اسلامی، همه شریعت‌های پیشین در روزگار خویش حقانیت داشته‌اند، اما پس از ظهور اسلام، نسخ شده و کنار رفته‌اند و از آن پس، حقانیت تنها از آن دین اسلام است (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

### نتیجه‌گیری

با توجه به گستره معنایی آیه «لا-اکراه فی الدین» که شامل عقاید و اعمال هر دو می‌گردد، می‌توان نتیجه گرفت که در مرحله تکوین، هیچ اجباری از سوی دین برای انسان در پذیرش عقیده وجود ندارد؛ از این جهت، انسان‌ها از آزادی تکوینی بهره‌مند خواهند بود و در این راستا وظیفه پیامبر(ص) فقط ابلاغ بوده و هیچ اجباری از سوی ایشان بر پذیرش اجباری دین نبوده است. البته این وظیفه درباره جانشینان معصوم پیامبر(ص) نیز تحقق خواهد داشت، و به ضمیمه تاریخ و سنت پیامبر و ائمه(ع) ثابت می‌شود که اسلام به زور شمشیر گسترش پیدا نکرده است. علاوه بر این، با توجه به آیه «لا اکراه فی الدین» نمی‌توان گفت انسان در مرحله تشریح آزاد است که هر دینی را خواست بپذیرد، زیرا انسان وظیفه دارد دین حق را قبول و از عقیده باطل اجتناب کند، زیرا با توجه به آیه شریفه: «لا-اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی»، قاعده‌ای با عنوان «اتمام حجت بر مردم و عدم اجبار آنان بر عمل» استفاده می‌شود که مسئولیت انتخاب دین را متوجه خود انسان می‌گرداند. از ملاحظه مجموعه موارد می‌توان نتیجه گرفت، محوری‌ترین موضوع در استدلال‌های کلامی، بحث اختیار در انجام تکالیف و نفی اجبار در عقیده و عمل است.

ص: ۱۰۶

## منابع

۱. اخوان الصفا، (۱۴۱۲ق)، رسائل اخوان الصفاء و خلاق الوفاء، بی جا، الدار الاسلامیه. \*
۲. استرآبادی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقاید الساطعه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی. \*
۳. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، (۱۳۸۶)، فرهنگ شیعه، قم، زمزم هدایت. \*
۴. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی. \*
۵. تهانوی، محمدعلی، (۱۱۵۸ق)، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون. \*
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۲ق)، إثبات الهداه، بیروت- لبنان، مؤسسه الأعلمی. \*
۷. حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۱۰ق)، القول السدید فی شرح التجرید، قم، دار الایمان. \*
۸. حسینی لواسانی، سید حسن، (۱۴۲۵ق)، نور الأفهام فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الإسلامی. \*
۹. حسینی میلانی، علی، (۱۳۸۷)، آیات الغدیر، قم، حقایق. \*
۱۰. حمود، محمد جمیل، (۱۴۲۱ق)، الفوائد البهیة فی شرح عقاید الإمامیه، بیروت، مؤسسه الأعلمی. \*
۱۱. خرازی، سید محسن، (۱۴۱۷ق)، بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقاید الامامیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی. \*
۱۲. خراسانی، ابوجعفر، (۱۴۱۶ق)، هدایه الامه إلى معارف الائمة (ع)، قم، مؤسسه البعثه. \*
۱۳. خلخالی، سید محمد مهدی، (۱۴۲۵ق)، الحاکمیه فی الإسلام، قم، مجمع اندیشه اسلامی. \*
۱۴. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی. \*
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم. \*
۱۶. رهنمایی، سید احمد، (۱۳۸۸)، «پایه های روان شناختی تربیت دینی»، فصل نامه اسلام و پژوهش های تربیتی، ۲-۲۷. \*
۱۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۶)، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق. □. \*
۱۸. ، (بی تا)، الأضواء علی عقاید الشیعه الإمامیه، قم، مؤسسه امام صادق. □. \*
۱۹. سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل بیت (ع). \*

۲۰. سروش محلاتی، محمد، (۱۳۸۸)، «تأملی در مشروعیت اجبار در تربیت دینی»، دو فصل نامه تربیت اسلامی، ۶۳-۷۳.
۲۱. شبر، سیدعبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، قم، انوارالهدی. \*
۲۲. شهباز، قدرت، (۱۳۸۷)، «نظریه مجازات تعزیری برای جرم ارتداد با رویکرد به قرآن و سنت»، فصل نامه رهنمون، ۲۵-۳۰؛
۲۳. صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. \*
۲۴. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه النشر الإسلامی. \*



ص: ۱۰۷

۲۵. (۱۴۱۸ق)، مقالات تأسیسیه فی الفكر الإسلامی، جواد علی کسار، کویت، مؤسسه ام القرى. \*
۲۶. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، مشهد، المرتضی. \*
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو. \*
۲۸. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه. \*
۲۹. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی. \*
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء. \*
۳۱. (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء. \*
۳۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۱ق)، أجوبه المسائل المهنائیه، قم، خیام. \*
۳۳. (۱۴۰۹ق)، الألفین، قم، هجرت. \*
۳۴. (۱۴۱۳ق)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الإسلامی. \*
۳۵. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۸ق)، علم الیقین فی أصول الدین، قم، بیدار. \*
۳۶. قربان نیا، ناصر، (۱۳۸۲)، «حقوق جنگ در اسلام»، رواق اندیشه، ۲۲-۳۲.
۳۷. کاظمی شبر، سید عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الأصول الأصلیه و القواعد الشرعیه، قم، مکتبه المفید. \*
۳۸. مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۸ق)، شرح الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه. \*
۳۹. متوکل، احمد بن سلیمان، (۱۴۲۴ق)، حقائق المعرفه فی علم الکلام، صنعاء، مؤسسه الإمام زید بن علی. \*
۴۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء. \*
۴۱. محمدی گیلانی، محمد، (۱۴۲۱ق)، تکمله شوراق الألهام، تهران، مکتب الاعلام الإسلامی. \*
۴۲. مدنی، سید علی خان، (۱۴۰۹/۱۴۱۱ق)، ریاض السالکین، قم، چاپ دفتر انتشارات اسلامی. \*
۴۳. مرعشی، قاضی نور الله، (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی. \*
۴۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، قم، صدرا. \*

۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۳)، آیات الولاية في القرآن، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب. \*
۴۶. ، (۱۳۸۶)، حکومت جهانی مهدی، قم، نسل جوان. \*
۴۷. موسوی زنجانی، سید ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، عقاید الإمامیه الاثنی عشریه، بیروت، مؤسسه الاعلمی. \*
۴۸. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار. \*
۴۹. نجفی، محمد حسن، (۱۳۹۱)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی. \*
۵۰. یعقوبی، احمد بن اسحاق، (۱۳۸۹)، تاریخ یعقوبی، بی جا، دار الزهراء. \*
۵۱. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱ق)، اسباب نزول القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه. \*

نکته ۱: تمام منابعی که با \* مشخص شده اند، برگرفته از نرم افزارهای مختلف علوم اسلامی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی است

نکته ۲: منبعی که با \*\* مشخص شده است، مجموعه رسائل فلسفی می باشد که توسط انجمنی مخفی در قرن چهارم هجری در بصره و بغداد به نگارش در آمده و این مجموعه رسائل به نام نویسندگان و اشخاص معین منتشر نگردیده بلکه به نام انجمن انتشار یافته (رک: فرهنگ دهخدا)

ص: ۱۰۸

## کلام اجتماعی (چیستی، خاستگاه و روی کرد)

### اشاره

روح الله شاکری زواردهی (۱)

مرضیه عبدلی مسینان (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۳۰

### چکیده

«کلام اجتماعی» شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلامی است که به استنباط، تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی و دیدگاه‌های دینی در باب مسائل اجتماعی می‌پردازد. متکلمان اسلامی در طول تاریخ و در سایه روی کرد حداکثری به دین، توجه همه جانبه‌ای به حضور دین در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی بشر داشته‌اند؛ هرچند میراث اجتماعی آنان در قالب رشته مستقلی گنجانده نشد، چراکه این تحقیقات اجتماعی نخست در اروپا و آمریکا و در واکنش به شرایط اجتماعی غرب و مسیحیت، ظهور کرد و پس از آن در سایر سرزمین‌های اسلامی نمایان شد. کلام اجتماعی در مقایسه با علوم اجتماعی دیگر، به دلیل ویژگی‌های ممتاز روش‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، در نظریه پردازی برای مسائل جامعه، قابلیت رشد و شکوفایی دارد.

### واژگان کلیدی

کلام، الهیات، اجتماع، الهیات اجتماعی، کلام اجتماعی.

۱- استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی قم).

۲- کارشناسی ارشد کلام (شیعه‌شناسی) و دانش پژوه سطح سوم فلسفه اسلامی.

ص: ۱۰۹

## بیان مسئله

تاریخ حیات بشری، تأثیر مهم و همیشگی آموزه‌ها و تعالیم دینی را در عرصه‌های گوناگون اجتماعی گزارش می‌دهد و دین را قوی‌ترین و کارآمدترین پدیده اجتماعی، که هیچ تمدنی از آن خالی نبوده و بدون آن امکان بقای انسانی ندارد، معرفی می‌کند. در واقع، آموزه‌های اعتقادی دین و معارف الهی در شکل‌گیری و پویایی تمدن بشر، افزایش شعور اجتماعی، حفظ نوع انسانی، ساختن جامعه‌ای یک پارچه و نیز به عنوان مبنای عمل انسان‌ها در جامعه، نقش سازنده و بی‌بدیلی دارند.

فاصله دین و دنیا در آموزه‌های مسیحی به قدری است که ناگزیر، صورت بندی فلسفی مسائل اجتماعی در حیطه تنگ آموزه‌های مسیحی نمی‌گنجد. نظریه‌های نفی دین، تقابل عقل و ایمان، سکولاریزاسیون و... همگی به نوعی بیان‌گر این فاصله‌اند. اما آموزه‌های دین اسلام به دلیل جامعیت، جهان‌شمولی و جاودانگی برای تمامی عرصه‌های زندگی بشر، اعم از دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت‌گرند و بی‌تردید، این اعتقادات و باورهای دینی در حل معضلات، بهبود و ارتقای شرایط اجتماعی و بشر امروز، نقش آفرین و راهنما هستند؛ از این رو، بر متألهان و دین‌شناسان لازم است که با ورود به صحنه واقعیت‌های اجتماعی و شناسایی معضلات و با بهره‌گیری هرچه بیشتر از متون نظری و اعتقادی دین، که نقش‌مبنایی در تغییر کنش و رفتارهای جمعی دارند، به ارائه نظر و راه کار صحیح دست یازند و زمینه طرح عملی، پذیرش و جریان این باورها در متن زندگی اجتماعی افراد را فراهم آورند؛ هم‌چنین با ایجاد زمینه مطالعات بین‌رشته‌ای چون کلام اجتماعی، به پویایی، تحول، بسط و توسعه علم کلام کمک کرده و گام‌های ارزش‌مندی در راستای بومی و اسلامی کردن علوم اجتماعی (در قالب فرایند کلی اسلامی کردن علوم در کشور) بردارند.

با توجه به این مهم، نوشتار حاضر در پی ارائه شناختی اجمالی از کلام اجتماعی در قالب ذکر ویژگی‌ها، روی‌کرد و خاستگاه آن است تا ضمن نشان دادن ظرفیت مباحث کلامی در حوزه مباحث اجتماعی، نقطه آغازی برای ورود متکلمان به عرصه مطالعات اجتماعی و پژوهش‌های کاربردی (با عنوان کلام اجتماعی) در زمینه معارف اعتقادی و دینی باشد.

## کلام

برای علم کلام، تعاریف متعددی ارائه شده است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۶، قراملکی، ۱۳۷۸: ۲۵-۳۴)؛ برخی تعریف‌ها ناظر به موضوعند، برخی دیگر ناظر به غایتند و

ص: ۱۱۰

برخی نیز بر پایه اسلوب و روش ویژه آن علم مطرح شدند؛ البته تعریف به موضوع از آن جهت که جامع تر و مانع تر است، کامل تر نیز می باشد (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۳۳۹۱). اما به نظر نگارنده، کامل ترین تعریف آن است که هر سه جهت (موضوع، روش و غایت) در آن مورد توجه قرار گرفته باشد؛ از این رو، در تعریف علم کلام می توان گفت: علمی است که به تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دین و یا مذهبی با استفاده از روش های گوناگون استدلال (عقلی و نقلی) می پردازد و به پرسش ها و شبهات وارده پاسخ می گوید (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۶۶).

علاوه بر کلام، نام های دیگری نیز بر این علم اطلاق می گردد که عبارتند از: علم اصول الدین، الفقه الأكبر، التوحید و الصفات، اصول العقاید (شافعی، ۱۴۱۱ق، ۲۵-۳۲؛ هم چنین ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۸-۱۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۴۵) و الهیات. گفتنی است، «الهیات» در جهان مسیحیت معروف بوده و ترجمه «theology» است و اخیراً در کلام اسلامی نیز رایج شده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۷۴).

## الهیات

واژه «theology» در زبان فارسی به: فلسفه، خداشناسی (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۶۷؛ موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۱۰ ۱۱۱؛ صدر حاج سید جوادی و دیگران، ۱۳۶۸، ۲: ۳۲۳ ۳۲۴)، دین شناسی، حکمت الهی، علم لاهوت، حکمت لاهوتی، یزدان شناسی، الهیات، کلام (بريجانيان، ۱۳۷۳: ۸۹۴) و دانش فقه (میشل، ۱۳۷۷: ۱۱۴) ترجمه شده است که هیچ کدام معنای کامل «theology» را بیان نمی کنند. برخی معتقدند با توجه به ریشه این لفظ، مناسب ترین معادل، «علم ربوبی» یا همان «الهیات» (پازوکی، ۱۳۷۴: ۹ ۱۰) است که در ادبیات برخی فیلسوفان نخستین، مثل ابن سینا (۴۲۸ق) و ناصر خسرو (۳۹۴ ۴۸۱ق) نیز به کار رفته است (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۸).

کلمه «theology» از واژه یونانی «theologia»، مرکب از «theo» به معنای خدا و «logia» به معنای گفتار و نظر، مشتق شده است؛ بدین روی، معنای «theology» یا الهیات در

اصل، گفتار و نظر درباره خداوند است (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۹۵). واژه «theologia» اولین بار در رساله جمهور افلاطون در وصف شاعرانی به کار رفته که تکوین عالم را بر بنیاد وجود خدایان

یا اوصاف خدایان توضیح می دادند. ارسطو از واژه «theologia» کلمه «theologike» را انتزاع و آن را به «علم الهی» در مقابل ریاضی و طبیعی به مثابه اجزای فلسفه نظری، اطلاق کرد

(Hastings, ۲۰۰۵, ۱۲: ۲۹۳).

## الهیات اجتماعی

الهیات، معنا و اقسام نظری و عملی متعدد و گسترده ای دارد (ر.ک: میشل، ۱۳۷۷: ۷، ۲۴، ۱۱۶) که فراتر از علم کلام و علوم اسلامی دیگر است و تنها برخی شاخه‌ها و فروع آن با پاره‌ای از علوم اسلامی، قرابت و تناسب دارد؛ برای مثال، الهیات کتاب مقدس با علوم و معارف قرآنی، الهیات تاریخی با تاریخ علم کلام، الهیات روحانی با تصوف و عرفان اسلامی، الهیات ادبی با اخلاق اسلامی، الهیات عقلی با فلسفه اسلامی. در واقع، «تئولوژی» برگردان عربی آن به صورت «اثولوجیا» در حکمت اسلامی به کار رفته است و نباید آن را با کلام اسلامی یکسان تلقی کرد (کاشفی، ۱۳۸۷: ۴۵)؛ بنابراین، علم کلام با مفهومی که دارد، مختص اسلام بوده و سزاوار است کلام به همان صورت اصلی (kalam) استعمال و آورده شود، و الهیات نیز به مسیحیت اختصاص دارد که تاکنون معادل دقیقی برای آن در اسلام تعریف نشده است. البته می‌توان رشته الهیات اسلامی که مجموعه‌ای از معارف گوناگون، مانند: حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق است (معرفت ترکیبی که وحدت اعتباری دارد)، تأسیس کرد که معادل تعریف غربی‌ها از الهیات و مرادف آن واقع گردد.

با توجه به مطالب پیشین، می‌توان گفت: الهیات اجتماعی (Social Theology) معرفتی ترکیبی است که از بخش‌های گوناگونی، مانند: حدیث اجتماعی، تفسیر اجتماعی، کلام اجتماعی، فقه اجتماعی و اخلاق اجتماعی تشکیل شده است. موضوع آن نیز، هم‌متون دینی مربوط به اصل زندگی اجتماعی انسان است و هم لوازم، عوارض، تبعات و آثار ناشی از آن، همچون: خانواده، همسرگزینی، کار و تجارت، دولت و حکومت، تعلیم و تربیت و تبعیض و عدالت. گفتنی است این رشته، هم‌متون دینی درجه اول (آیات و روایات) و هم‌متون دینی درجه دوم (مجموعه شروح، توضیحات، تفاسیر و استنباط‌های محدثان، مفسران، متکلمان، فقیهان و عالمان اخلاق) را شامل می‌شود؛ از این رو، حیات جمعی بشر و مسائل مربوط به آن بدان گونه که در هم‌متون دینی و شیعی ما مطرح است موضوع این رشته را تشکیل می‌دهد. این موضوع، طبعاً دارای وحدت اعتباری و انتزاعی است، نه ذاتی و حقیقی (مطهری، بی تا، ۲: ۱۷۱۶).

روش این رشته، ترکیبی است از روش‌های متداول و مرسوم در دانش‌های حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق که هم به سلسله اسناد هم‌متون می‌پردازند و هم به تفسیر و تحلیل محتوای آن‌ها. بدین ترتیب، هدف این دانش نیز همانند علم الهیات، دفاع از آموزه‌ها، مدعیات و تشریفات دینی است؛ یعنی اقناع و توجیه دین‌داران، توضیح، تبیین و تبلیغ مخاطبان و مغلوب کردن معاندان (تقی زاده داوری، ۱۳۸۸: ۱۲۱۳).

ص: ۱۱۲

## کلام اجتماعی

کلام اجتماعی، یکی از حوزه‌های مطالعاتی اندیشه اجتماعی و شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلام است که به تبیین و توضیح آموزه‌های اعتقادی و دیدگاه‌های دینی درباره مسائل اجتماعی پرداخته و از آن‌ها در برابر دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند؛ در واقع، آن بخش از گزاره‌ها و مسائلی از کلام در سه حوزه خداشناسی، راهنماشناسی و فرجام‌شناسی که پی آمدهای مستقیم یا غیرمستقیم بر ابعاد اجتماعی انسان دارد و بر نوع منش و رفتار اجتماعی او و بر نهادهای جامعه اثرگذار است، در محدوده کلام اجتماعی جای می‌گیرد.

در برابر این انگاره، برخی مباحث علم کلام را به چهار دسته: امور عامه، کلام محض، کلام سیاسی و کلام اخلاقی تقسیم کردند (ر.ک: امین، ۱۴۲۵ ق: ۲ و ۳)؛ اما در این نوشتار با توجه به تعریف مختار از کلام اجتماعی (بر اساس تعریف جامعه و نهادهای اجتماعی آن، مانند: خانواده، آموزش و پرورش، تعلیم و تربیت، اقتصاد، سیاست، دین و...) (ر.ک: آراسته خو، ۱۳۷۰: ۷۴؛ فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۷۵)، کلام سیاسی و کلام اخلاقی هر دو از نمونه‌ها و مصادیق کلام اجتماعی به حساب می‌آیند. با این تعریف، هر گونه بحث از شئون اجتماعی نبوت، امامت، دین، سیاست، حکومت، ایمان و نقش آن در سلامت جامعه و... در محدوده کلام اجتماعی جای خواهد گرفت.

## ویژگی‌های کلام اجتماعی در مقایسه با علوم اجتماعی

### اشاره

بررسی آرا و اندیشه‌های متکلمان و الهی دانان اسلامی در مقایسه با اندیشمندان علوم اجتماعی، از وجود تفاوت اساسی در مبانی و تحلیل‌های آنان خبر می‌دهد؛ تفاوت در مبانی (روش‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی) سبب تنوع در آرای اجتماعی و تحلیل‌های آنان از پدیده‌های اجتماعی شده است که به اجمال به آن اشاره می‌کنیم:

### الف) روش‌شناسی

متکلمان مسلمان در کنار روش تجربی، روش عقلی و وحیانی را نیز دارای اعتبار روایی دانسته و بر همین اساس، در بررسی جامعه و مسائل اجتماعی آن و رویکردهای اجتماعی خود، از آن سود جسته‌اند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۵۲، ۶۰؛ قراملکی، ۱۳۷۸: ۸۱) و این مسئله به وضوح در آثار و آرای اندیشمندان اسلامی مشهود است؛ برخلاف اندیشمندان علوم اجتماعی که از علمی چون انسان‌شناسی و تاریخ، که یقینی نیستند، استفاده می‌کنند (ر.ک: امزبان، ۱۳۸۰: ۲۵۸، ۲۶۱). حتی متکلمی که از روش‌های علوم اجتماعی، مانند کارکردگرایی بهره می‌برد، تفاوت‌های اساسی با آنان دارد؛ برای نمونه، نگاه کارکردی جامعه‌شناسان در اوج

ص: ۱۱۳

خود، دین را به امری ایزاری و مصرفی فرومی‌کاهد و از ابعاد معرفتی و ماورای دینی غفلت می‌ورزد. «رادکلیف براون» و «مالنیوفسکی» می‌گویند: «ما با سرچشمه‌های دین کاری نداریم، بلکه تنها با کارکردهای اجتماعی دین و نقش آن‌ها در شکل‌گیری و نگه داشتن نظم اجتماعی سروکار داریم» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

اما منطق کارکردی کلام اجتماعی، که منطق جدید کارکردی با محوریت متون دینی به ویژه قرآن کریم است، پیش فرض‌هایی از قبیل نفی شناختاری بودن زبان دینی و نفی نظریه مطابقت را بر نمی‌تابد. به اختصار، به چند ویژگی این روش کارکردی که ملهم از متون دینی است، اشاره می‌کنیم: ۱. عدم توجه استقلالی به کارکردهای دنیوی دین (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۹۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۳۵؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۱۲۵-۱۲۶)؛ ۲. تقدم حقانیت بر کارکرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۱۱۶)؛ ۳. توجه به انسان‌های گوناگون (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۱۵۸-۱۶۰)؛ ۴. پاسخ به نیازهای ثابت انسان و پیش‌گیری از نسبیّت‌گرایی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۱۹۹-۲۰۰)؛ ۵. بیان سنت‌های حاکم بر جهان (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۸۰-۱۸۲؛ ۸: ۱۹۵-۱۹۷؛ ۱۱: ۲۲).

### ب) جهان‌شناسی

متفکران مسلمان، جهان‌بینی اسلامی و بر اساس آن، نقش عوامل ماورائی را در جهان و سامان‌دهی آن پذیرفته‌اند. تصویری که این اندیشمندان از آغاز و انجام جهان و عناصر مؤثر و نقش‌آفرینی در آن دارند، به کلی با دیدگاه اکثر صاحب‌نظران جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی غربی متفاوت است و این تفاوت در تفسیر، در تحلیل‌های اجتماعی آن‌ها نیز نمایان است.

افرادی که طرز تفکرشان درباره حقیقت زندگی انسان در دنیا این است که صرفاً موجودی هستند مادی و نیز در جهان، اسبابی جز اسباب مادی که یکی پس از دیگری موجود می‌شود و سپس تباه می‌گردد نیست، وقتی می‌خواهند برای اجتماع خود سنت‌هایی مقرر کنند، طوری آن‌ها را مقرر می‌کنند که تنها لذایذ و کمالات محسوس و مادی‌شان را تأمین کند؛ اما مردمی که معتقدند عالم، صنع خداست و علاوه بر اعتقاد به مبدأ، معتقد به معاد هم هستند وقتی می‌خواهند برای زندگی دنیایی خود اساسی بریزند، طوری آن‌ها را پایه‌ریزی می‌کنند که هم در دنیا سعادت مند باشند و هم در آخرت. بنابراین صورت و شکل زندگی، با اختلاف در اصل اعتقادی و طرز تفکر در حقیقت عالم و حقیقت انسانی که جزئی از آن است، گوناگون می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶:

(۲۸۶)



### ج) انسان شناسی

همه نظام های اجتماعی و اخلاقی، در صورتی از پشتوانه لازم برخوردار خواهند بود که به حلّ درست و روشن پاره ای از مسائل اساسی انسان شناختی که مبنای آن نظام ها را تشکیل می دهد، دست یافته باشند؛ در واقع، دلیل وجودی نظام ها و نهادهای اجتماعی، برآوردن نیازهای اساسی انسان است و در صورتی که نیازهای اصیل انسانی از نیازهای کاذب بازشناسی نشود و نظام های اجتماعی و اخلاقی بر اساس نیازهای واقعی و اصیل انسان و متناسب با هدف نهایی او پایه ریزی نگردد، این نظام ها پشتوانه منطقی و معقول نخواهند داشت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۴).

تعیین قلمرو و سوگیری علوم انسانی و تحقیقات اجتماعی نیز با پاره ای از مباحث انسان شناسی، پیوندی ناگسستنی دارند؛ برای مثال، اگر در انسان شناسی، روح مجرد انسان را یک سره منکر شویم یا پایان زندگانی این جهانی هر انسان را به معنای پایان یافتن و نیست شدن وی بدانیم، تحقیقات انسانی به سوی ابعاد مادی انسان سوگیری می کنند؛ اما اگر روح به منزله عنصر اصلی سازنده هویت انسان مطرح باشد، هم جهت تحقیقات به سوی ابعاد غیرمادی و عناصر ماورایی مؤثر در زندگی انسان و تأثیر و تأثر روح و بدن خواهد بود و هم نوعی تبیین غیرمادی یا آمیخته ای از مادی و غیرمادی در علوم انسانی مطرح خواهد شد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۶).

متفکران مسلمان، انسان را مرکب از جسم و روح (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۷۰) و حقیقت انسان را همان روح می دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۳۷۸). از نظر آن ها، انسان موجودی هدف مند است که با اراده و اختیار خود می تواند به آن هدف، یعنی سعادت دست یابد، یا این که از آن هدف دور شود و به بدبختی و شقاوت برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۱۶ و ۱۷)؛ از سوی دیگر، انسان موجودی راحت طلب و زیاده خواه است که رفتار او را باید به انضباط درآورد (طباطبائی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۴).

از دید علامه طباطبائی (ره)، دو شیوه برای برقراری نظم و کنترل زیاده خواهی انسان وجود دارد؛ یکی وضع قوانین و دیگری جامعه پذیری مناسب است. در این میان، شیوه اول در همه موارد کارآیی ندارد؛ تنها شیوه دوم است که قادر به کنترل کنش های انسان در ظاهر و باطن می باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۷۴ و ۱۷۵).

از سویی، انسان موجودی اجتماعی است و بدون اجتماع قادر نیست به تکامل و اهداف بلند خود دست یابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۲۴۵). هویت انسانی فرد، از درون او و با تحریک

ص: ۱۱۵

محرک خارجی از قوه به فعل می آید؛ البته محرک واقعی و اصیل همانا عنایت الهی است، ولی علل و عوامل مباشر و قریب، اموری دیگرند؛ یعنی بر مبنای صدراییون، هویت انسانی با تأثیر علل و عوامل خارجی از گوهر ذات او پدید می آید. آن محرک بیرونی می تواند فرد دیگر یا جامعه باشد. آن فرد می تواند معصوم یا غیرمعصوم، عادل یا غیرعادل و آن جامعه می تواند فاضله یا غیرفاضله باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

اما از نظر متفکران غربی چون دورکیم، انسان موجودی دو بعدی است؛ بدن، امیال و اشتها یک بُعد و شخصیت اجتماعی، بُعد دیگر اوست؛ البته بُعد اصیل او، همین شخصیت اجتماعی است، چراکه انسان تنها در بُعد اجتماعی صورت انسانی به خود می گیرد و تنها از طریق جامعه، انسان به معنای کامل آن می شود (کوزر، ۱۳۸۶: ۱۹۶). بنابراین، انسان انسان نیست، مگر این که متمدن باشد. متمدن شدن انسان هم در جامعه و از طریق جامعه صورت می گیرد؛ یعنی اگر انسان در جامعه نبود، حیوانی بیش نبود. از طریق جامعه است که حیوانیت بشر به مقام انسانی رسیده است (آرون، ۱۳۸۱: ۴۴۲). دورکیم بر این باور است که انسان فردی، انسان تمایلات است؛ از این رو، نخستین ضرورت اخلاق و جامعه، ضرورت انضباط است. انسان نیاز دارد تحت انضباط نیرویی برتر، مقتدر و شایسته دوست داشتن قرار گیرد. این نیرو، که هم مسلط بر فرد و هم جلب کننده اوست، چیزی جز خود جامعه نیست (آرون، ۱۳۸۱: ۳۸۸).

بحث فطرت، دو بعدی دانستن انسان و نقش عوامل روحی در رفتار او، عناصر سازنده شخصیت در دیدگاه متکلمان مسلمان، آزادی و اختیار انسان و چگونگی ایجاد وفاق بین این عناصر، از جمله مبانی انسان شناختی متفکران مسلمان است که لوازم خاص خود را در آرای اجتماعی آنان دارد (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۴۹).

### خاستگاه كلام اجتماعي

بر طبق فرضیه این نوشتار، خاستگاه كلام اجتماعي صریح، الهیات اجتماعي غرب است؛ از این رو، شایسته است ابتدا سابقه الهیات اجتماعي در غرب بررسی شود. دست کم به دو شیوه می توان به پیشینه الهیات اجتماعي پرداخت که هر یک از آن ها امتیازات خاص خود را دارد؛ شیوه نخست که بر اساس آن می توان به بررسی الهیات اجتماعي بدون عنوان پرداخت که از آن به «الهیات اجتماعي ضمنی» (Implicit social Theology) نام می بریم؛ یعنی می توان با محوریت مباحث مربوط به مسائل اجتماعي، نظیر سیاست، اقتصاد، خانواده و... به تاریخ الهیات نگریست. هرچند بسیاری از الهی دانانی که در باره این مسائل قلم فرسایی کرده اند، خودشان

ص: ۱۱۶

متوجه این عنوان نبوده اند. شیوه دوم که بر اساس آن می توان به بررسی این نکته پرداخت که چگونه الهی دانان پی بردند باید به مسائل اجتماعی جوامع مدرن به عنوان بخشی از پژوهش های الهیاتی پردازند. این شیوه را «تاریخ الهیاتی اجتماعی صریح» (Explicit social Theology) می نامیم (ر.ک: لنگهاوسن، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۷).

### الهیات اجتماعی غرب

هم زمان با گسترش علوم اجتماعی در قرن نوزدهم، الهی دانان در صدد استفاده از شیوه های این علوم برای پژوهش درباره نقش مسیحیت در جامعه برآمدند و در این کار، مسیر الهیاتی عملی را شکل دادند. نظریه هنجاری که با تحقیقات تجربی (توصیفی) همراه شده بود، ناظر به چگونگی کارکرد کلیسا در جامعه بود (Hetink, 1999: 50). در واقع، تلاش آشکار و صریح برای بررسی ارتباط مسائل اجتماعی با اصول الهیاتی، کانون توجه اصلی الهی دانان قرن نوزدهم گردید؛ گرچه می توان الهیات اجتماعی را موضوع ضمنی عمده در دوره نهضت اصلاح دینی دانست. بنابراین، می توان این گونه فرضیه سازی کرد که الهیات اجتماعی صریح، در قرن نوزدهم در اروپا و آمریکا ظهور کرد که تلاشی بود برای ارائه چشم انداز مسیحی درباره مسائلی که جامعه شناسان پیش تر مطرح کرده بودند.

### نهضت اصلاح دین

مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶)، روحانی اصلاح گرای مشهور و پایه گذار کلیساهای لوتری است. نهضت اصلاح دین لوتر، حرکتی اجتماعی و سیاسی بود که شعار جنگی آن «آزادی مسیحیان» بود. در این نهضت، کتب مربوط به قانون کلیسای کاتولیک به آتش کشیده شدند، محاکم کلیسایی بسته شدند، صومعه ها مصادره و اراضی کلیسا ضبط شدند (Witte, 2004: 10). طرف داران نهضت اصلاح دین، در واکنش به بی قانونی ای که با شیوع نهضت اصلاح دین و بسته شدن سازمان های مربوط به کلیسا ظهور یافته بود، در صدد بازسازی حقوق مدنی بر اساس برداشت خود از تعالیم دینی برآمدند. اصلاح دینی لوتری، از اعتراض الهیاتی به سمت اصلاح قانونی حرکت کرد.

کالوین (۱۵۰۹-۱۵۶۴) نیز اصلاح گرا و الهی دان پروتستان فرانسوی است که اندیشه هایش نفوذ گسترده ای در نهاد کلیسا، جامعه مسیحیت و محافل علمی داشت. یکی از دغدغه های اجتماعی کالوین که به تعبیر جان هیک، نخستین و بزرگ ترین نظام ساز الهیات اصلاح شده

است (Hick, 1967, v:3, p:166)، یافتن راه حل هایی برای مسائل اجتماعی گوناگون بود. یکی از

ص: ۱۱۷

اندیشه‌های او در این زمینه، نگاه مثبت به تشکیل دولتی بود که بر اساس قوانین برآمده از کتاب مقدس به اداره جامعه پردازد (See: Calvin ۲۰: ۲۰۰۲).

### پارسای گرای (pietism)

مهم‌ترین جنبش اصلاحی در پروتستان‌تیسیم پس از نهضت اصلاح دین «پارسای گرای» است که فیلیپ یاکوب اسپنسر (Philiph August Hermann Francke, ۱۶۶۳-۱۷۲۷) و آگوست هارمن فرانکی (Yakob Spenser, ۱۶۳۵-۱۷۰۵) بنیان‌گذار این جنبش هستند. هرچند این جنبش با تأکید بر زندگی عبادی آغاز شد، شکل جنبش اصلاحی اجتماعی را نیز به خود گرفت و پارسای گرایان، پیشرفت‌های خوبی در کم کردن گرفتاری فقرا، ایجاد رفاه، تعلیم و تربیت و... به دست آوردند. اسپنسر در کتاب خواسته‌های پارسای (Pia Desideria, ۱۶۷۵) بر نیاز مسیحیت به نفوذ در قلوب مردم تأکید و استدلال کرد که نباید دغدغه‌چندانی در باره عقاید داشت. پارساگرایان نه تنها به ایمان شخصی، بلکه به مسئولیت اجتماعی جامعه مسیحی و خدماتی که شماسان (یکی از مقامات عالی روحانی در مسیحیت، نظیر کشیش و اسقف) کلیسا ارائه می‌کردند نیز پرداختند. فعالیت‌های اجتماعی، مشخصه کارهای پارساگرایان گردید. پارسای گرایان با طرف‌داران عصر روشنگری در آرمان‌های تساوی‌گرایانه، اشتراک نظر داشتند؛ هرچند ارتباط آن‌ها و اندیشمندان عصر روشنگری غالباً پرتلاطم بود (See: Sassen, ۲۰۰۸).

### جنبش انجیل اجتماعی

در آمریکا نیز هیأت اجتماعی پروتستان، عمدتاً از آنچه به «جنبش انجیل اجتماعی» مشهور شد، پدیدار گشت. در عین آن که این جنبش در چرخشی که هیأت لیبرال در آمریکا به سمت مسائل اجتماعی پیدا کرد، برجسته بود، اعضای آن‌ها تنها الهی‌دانان پروتستانی این عصر نبودند که هیأت اجتماعی را شرح و بسط دادند. در واقع، در نیمه دهه ۱۹۲۰ وضعیت به گونه‌ای است که می‌توان الهی‌دانان پروتستان لیبرال را به دو دسته تقسیم کرد؛ نخست کسانی که حامی نوعی ایدئالیسم هستند و دوم، کسانی که می‌توان آن‌ها را «الهی‌دانان اجتماعی» (Social theologians) خواند (dorrien, ۲۰۰۳: ۱۲-۱۳). البته در این میان، الهی‌دانانی هم بودند که هر دو نحله را داشتند و نیز الهی‌دانانی که به هیچ‌یک از این دو نحله پای بند نبودند، اما با این حال تقسیم‌مزبور بی‌پایه نبود. جنبش انجیل اجتماعی، از میان جریان‌های گوناگون در هیأت مسیحی اواخر قرن نوزدهم رشد یافت. کسانی که کانون تمرکز خود را پادشاهی خدا و دگرگونی افراد و نیز جامعه قرار داده بودند (از جامعه‌گرایان مسیحی)، در این امر اثرگذار بودند.

صرف نظر از این که کسانی با جنبش انجیل اجتماعی موافق بودند یا نه، شکی نیست که این جنبش در تحقق آگاهی به ضرورت پرداختن الهی دانان به مسائل اجتماعی، نقش مهمی ایفا کرده است. این جنبش عموماً به سه دوره تقسیم شده است؛ در خلال دوره شکل گیری، یعنی دهه ۱۸۸۰ ایده های اساسی آن با توجه به مباحث جامعه گرایان و اصلاح گرایان اروپایی معرفی شد، در خلال دهه ۱۸۹۰ این جنبش پایه ریزی شد و بیشتر پذیرای ایده های جامعه گرایان مسیحی شد و از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۵، از اصلاحات پیشرفتی حمایت کرد و مواضع برجسته ای در فرقه های دینی گوناگون اتخاذ کرد (Kloppenber, ۲۰۷: ۱۹۸۶).

تجلی الهیاتی عمده جنبش انجیل اجتماعی را باید در دیدگاه «رواشنباخ» (Ranschenbusch, ۱۹۷۷) جست، اما نخستین کاربست «الهیات اجتماعی» در عنوان یک کتاب، مربوط به کتابی از «هاید» (Hyde, ۱۸۹۵) است. هاید به جنبش انجیل اجتماعی و یا روشنباخ اشاره نمی کند. کتاب هاید با عنوان رئوس مطالب الهیات اجتماعی (Outlines of Social Theology) دارای سه بخش است: بخش الهیاتی، بخش انسان شناختی و بخش جامعه شناسی. هر بخش نیز متشکل از فصولی است و هاید تبیین می کند که کلیسا وظیفه دارد اعضای خود را برای تحقق پادشاهی خدا آماده کند و آموزش دهد. لازمه این امر آن است که کلیسا، الهام بخش و هدایت بخش خدمات اجتماعی باشد (See: Hyde, ۱۸۹۵, ۲۱۹-۲۲۰).

با مرور و بررسی موردی و اجمالی که در این جا از الهیات اجتماعی پروتستان ارائه شد، تا حدودی روشن گردید که الهیات اجتماعی صریح نخست در اروپا و آمریکا و سپس در ایران و سایر سرزمین های اسلامی ظهور یافت (ر.ک: لنگهاوسن، ۱۳۸۸: ۱۶-۲۰؛ لنگهاوسن، ۱۳۸۹: ۴۴-۷۹).

### پیشینه کلام اجتماعی در اسلام

در بررسی پیشینه کلام اجتماعی نیز چنان که درباره الهیات اجتماعی گذشت، باید این نکته مدنظر قرار گیرد که اگر اندیشمندان و متفکران اسلامی و از میان آنان الهی دانان اسلامی در زمینه مسائل اجتماعی، همچون: سیاست، حکومت، اقتصاد، جامعه و... قلم فرسایی کرده اند، هیچ گاه عنوان خاصی برای آن انتخاب نکرده و توجهی به این مطلب نداشتند که کار و پژوهش آن ها در قالب رشته ای بگنجد که ممکن است الهیات اجتماعی اسلامی یا کلام اجتماعی نامیده شود و البته سبک، شیوه و نوع مسائلی که به آن ها پرداخته شده، در طول زمان متفاوت و فراز و نشیب هایی داشته است. عمده مباحث مطرح شده میان متقدمان، حول محور شئون اجتماعی نبوت، امامت، سیاست و حکومت است؛ برای نمونه، شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) طیفی از مسائل

ص: ۱۱۹

اجتماعی: نبوت، امامت، عدالت، تقیه، امر به معروف و نهی از منکر، مشارکت در دولت ظالمان و مساعدت با آن‌ها را در کتاب‌های: النکت اعتقادیه، تصحیح الأعتقادات الامامیه و اوائل المقالات خود مطرح کرده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۳۲، ۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۰۱، ۱۰۵ و ۱۳۷، ۱۳۸؛ مفید، بی تا، ش ۸: ۶۳، ۶۴ و ۱۱۸، ۱۲۱).

اما نخستین و مهم‌ترین نمونه‌های مباحث کلام اجتماعی صریح را از قرن نوزدهم به بعد تحت تأثیر شرایط اجتماعی غرب، در آثاری از سید جمال‌الدین اسدآبادی (العروة الوثقی) و علامه اقبال لاهوری (احیای فکر دینی در اسلام) می‌توان یافت. نمونه‌های آن در عصر حاضر را نیز می‌توان در آثار علامه طباطبائی (تفسیر المیزان) و شهید مطهری (جامعه و تاریخ) جست‌وجو کرد؛ برای نمونه می‌توان به مباحثی اجتماعی از تفسیر المیزان اشاره کرد (ر.ک: اجتماع: ۱: ۴۷۲، ۵۲۹، ۵۳۳، ۵۳۸، ۶۲۸؛ ۴: ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۱۱، ۲۱۲؛ ۵: ۱۵ و ۵۸۴؛ ۶: ۱۵ و ۱۳۲؛ ۱۱: ۲۴۵؛ ۱۳: ۱۵۲. اخوت و برادری: ۱: ۴۹۹ و ۵۰۲؛ ۱۹: ۴۳۳. اصلاحات اخلاقی: ۸: ۵۰۲. حکومت و حاکم: ۱: ۲۱۱؛ ۴: ۲۱۰؛ ۵: ۴۹۶؛ ۷: ۴۹۹؛ ۶: ۵۴۵، ۵۶۹ و ۵۰۰؛ حیات اجتماعی: ۲۰: ۱۱۹. سعادت اجتماعی: ۴: ۱۷۸. سنت اجتماعی: ۱۵: ۸. عدالت اجتماعی: ۵: ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰ و ۴۴۰. قوانین اجتماعی: ۶: ۵۸ و ۵۹۷؛ ۱۱: ۲۴۷. وحدت اجتماعی: ۱: ۵۱۸. هدایت اجتماعی: ۴: ۵۶). البته علامه در رساله «روابط اجتماعی در اسلام» نیز با صراحت، به بحث از مسائل اجتماعی می‌پردازد.

## رویکردهای کلام اجتماعی

### اشاره

از آن‌جا که آموزه‌های کلام اجتماعی، بخشی از آموزه‌های دین است، دیدگاه‌های اساسی درباره آن نیز مانند رویکرد‌های گوناگون درباره دین، به دو دیدگاه مثبت و منفی و در دیدگاه مثبت به دو دیدگاه حداقلی و حداکثری قابل تفکیک است.

### الف) رویکرد اجتماعی

بر اساس نظریه کمونیستی، نه تنها آموزه‌های دین کارکرد مثبت اجتماعی ندارد، بلکه با افیون کردن ملت‌ها، بر زندگی انسان تأثیر منفی خواهد داشت؛ چنان‌که کارل مارکس دین را محصول جامعه طبقاتی می‌داند که طبقه حاکم، آن را اختراع کرده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۳۹). از نظر او دین، تریاک و افیون ملت‌هاست. مارکس هیچ‌گونه نیاز واقعی برای بشر در باره دین قائل نمی‌شود و هر گونه انتظار درست را نفی می‌کند، زیرا معتقد است دین واقعی ندارد و به جهت توهم بودن آن، فقط به کارکردهای منفی آن اشاره می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۴۳).

پذیرفتن این دیدگاه مستلزم آن است که اجزا و بخش‌های گوناگون دین، از جمله آموزه‌هایی از کلام که مرتبط با اجتماع است، دارای کارکردی منفی و منحنی معرفی گردند و

ص: ۱۲۰

این دید منفی نه تنها در بعد اجتماعی، بلکه در بعد فردی نیز جریان دارد؛ از این رو، پیروان این نظریه با دیدگاه منفی خود، به هیچ روی طرح عنوانی چون کلام اجتماعی را بر نمی‌تابند.

## (ب) رویکرد مثبت

### اول

: روی کرد مثبتِ حداقلی

با توجه به آرای متکلمان درباره مسائلی چون: ضرورت بعثت، شئون اجتماعی نبوت و امامت، حکومت و سیاست و... می‌توان دیدگاه‌هایی چون رویکرد حداقلی و حداکثری را به آنان نسبت داد. نقطه اشتراک بین این دو گروه، نگاه مثبت آنان به دین و آموزه‌های اعتقادی است؛ ولی بنا بر دیدگاه حداقلی، گستره و کارآیی دین به حیطه آخرت محدود و تأثیر آن نیز در همان بعد از زندگی انسان است و بنا بر دیدگاه دیگر، آموزه‌های دین قلمرو وسیع‌تری دارد که دنیا و آخرت انسان را در رابطه‌ای طولی در بر می‌گیرد که هم بُعد فردی و هم بُعد اجتماعی زندگی بشر را احاطه می‌کند.

پیروان نظریه حداقلی را می‌توان در سه گروه معرفی کرد:

#### ۱. نظریه جداانگاری دین و دنیا (سکولاریسم)

یکی از واژه‌هایی که پس از چالش میان کلیسا و جامعه وارد اندیشه سیاسی غرب شد، «سکولاریسم» است که به معنای دنیوی‌گرایی و عرفی‌گرایی است. تنوع کاربرد واژه «سکولاریسم» به گونه‌ای است که گاه به نوع خاصی از الهیات یا روحانیون مسیحی اشاره دارد و گاه معنای «دین ستیزی» و «دین‌گریزی» را در ذهن می‌نشاند (Crockett, ۲۰۰۱: ۵۶۴).

به تعبیر بسیاری از جامعه‌شناسان، سکولاریسم، گرایش دین ستیزانه است و به حذف نقش دین در تمامی حوزه‌های اجتماعی معتقد است. «لاکمن» در باره ویژگی‌های جوامع سکولار به: عدم نیاز به نظام‌های فراگیر ارزشی، عدم مشروعیت مذهبی، تبدیل دین به جنبه‌ای از زندگی خصوصی و گزینش فردی اشاره می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۱۱).

#### ۲. نظریه جامعه‌شناسان و روان‌شناسان

امیل دورکیم، جامعه‌شناس معروف فرانسوی، قلمرو دین را در ایجاد تعادل میان حبّ ذات و از خود گذشتگی افراد، منحصر ساخته و بر این باور است که انسجام بخشی، انضباط بخشی، حیات بخشی و خوش بختی، بخشی از کارکردهای اصلی و ضروری دین در هر عصر است (ر.ک: دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۲۸) و از آن جا که دین سنتی در جامعه مدرن، قدرت پاسخ‌گویی به نیازهای اصلی را ندارد، عصری شدن دین، امری ضروری و تنها راه بقای دین به شمار می‌رود. وی مدعی

ص: ۱۲۱

است، باید دین جدیدی پیدا و هم سو با تحولات جوامع متحول شود تا به نیازهای مستمر و عمیق انسان مدرن، که دین سنتی پاسخ گو نبود، پاسخ بگوید (ر.ک: کوزر، ۱۳۸۶: ۲۰۰).

روان‌شناسان، کارکرد دین را برقراری آرامش روحی و معنا بخشی به زندگی می‌دانند. از نظر فروید، دین اگرچه از نادانی و ترس بشر ناشی شده است (فروید، ۱۳۵۷: ۱۸۶)، افزون بر کارکرد نظم بخشی و انسجام بخشی، سه کارکرد دیگر نیز دارد که عبارتند از: ۱. تسخیر نیروهای هراس انگیز طبیعت؛ ۲. تطبیق افراد با سختی‌های سرنوشت به ویژه مرگ؛ ۳. تسلا بخشی در برابر محرومیت و فشارهای ناشی از فرهنگ و تمدن (فروید، ۱۳۵۷: ۳۳۰ ۳۳۱).

۳. نظریه روشن فکران مذهبی

بعضی روشن فکران مذهبی با تمسک به دلایل عقلی و نقلی، نظریه حداقلی دین را پذیرفته اند؛ مهندس بازرگان و دکتر سروش معتقدند از دین نباید روش، برنامه، ایدئولوژی و چارچوب‌های مشخص برای زندگی فردی و اجتماعی خواست. دین منبع نیست؛ فقط داوری می‌کند. دکتر سروش هم چنین معتقد است دین، شکل زندگی و محتوای معیشت را به ما نمی‌دهد؛ آنچه دین می‌دهد، تنها محدوده زندگی است (سروش، ۱۳۷۳: ۶۵). او مانند مهندس بازرگان اعتقاد دارد، جهت‌گیری اصلی دین و دعوت انبیا برای آخرت است، نه دنیا. خداوند اولاً و بالذات، دین را برای کارهای این جهانی و سامان دادن به معیشت در مانده ما در این جهان فرو نرستاده است. تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده اند؛ یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی است (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۵).

## دوم

روى کرد مثبتِ حداکثرى :

طبق این دیدگاه، آموزه‌های دین نیز که زبان زنده دین هستند، برای تمامی عرصه‌های زندگی بشر، اعم از دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت‌گرند؛ بنابراین، تمامی رفتارهای فردی و اجتماعی انسان، اعم از رفتارهای روحی، فکری، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی قابلیت اتصاف به دین را دارند. این گستردگی، عرصه فعالیت و کارکرد عقل را تنگ نمی‌کند، بلکه عقل نیز با استمداد از دین، شاخصه‌ها و ملاک‌های رفتارها را تشخیص می‌دهد. برداشت و ارتکاز عموم مسلمانان از گستره شریعت نیز همین برداشت از جامعیت است.

در سایه چنین روی‌کردی به آموزه‌های دینی، طرح‌عنوانی چون کلام اجتماعی میسر می‌گردد. همان‌گونه که در بحث «پیشینه کلام اجتماعی» نیز گذشت، اندیشمندان متقدم چون: شیخ مفید (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۳۲ ۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۰۱ و ۱۰۵ و ۱۳۷ ۱۳۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ش: ۸: ۶۳ ۶۴ و ۱۱۸ ۱۲۱)، شیخ طوسی (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۲:



ص: ۱۲۲

(۳۴۸)، محقق لاهیجی (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۸۵)، فیض کاشانی (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۵۰) و... با پرداختن به مصادیق شئون اجتماعی دین، مانند شئون اجتماعی نبوت و امامت و ضرورت حکومت توسط امام، بر قبول این دیدگاه صحه گذارده و بزرگانی چون شیخ محمود حمصی رازی نیز با تصریح بر منتفی بودن دخالت اختصاصی امام در امور دنیوی، بر اجتماعی بودن آموزه های دین تأکید کرده اند (ر.ک: حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۷۳ ۳۷۲؛ ۲: ۲۳۶).

از اندیشمندان معاصر نیز بزرگانی چون امام خمینی (ره)، علامه طباطبائی، شهید مطهری و دیگران هرچند هدف و سخن اصلی و مرکزی دین را آخرت می دانند و پردازش دنیا را عَرَضی، اما عرضی که بدون توجه و پرداختن به آن از هدف اصلی بازخواهد ماند. علامه طباطبائی در این باره می نویسد: «دعوی دین، اصلاح جامعه است... و فلسفه وجودی دین، کمال روحی و جسمی انسان است و سعادت دنیوی و اخروی بشر را تأمین می کند و جامعه دینی یعنی جامعه ای که هم تربیت مادی دارد و هم تربیت معنوی» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۳۸ ۱۳۷ و ۱۵۶).

از جمله مواردی که استاد مطهری در باب نیاز انسان به دین مورد توجه قرار داده، مسئله زندگی اجتماعی است. او تعلیمات پیامبران را مقدمه ای برای تحقق دو امر دانسته است که عبارتند از: شناختن خداوند و نزدیک شدن به او و برقراری عدل و قسط در جامعه بشری. پیامبران از نظر هدف، دو مقصد مستقل داشتند؛ «توحید نظری و توحید عملی فردی» که به شناخت خدا و سعادت اخروی بشر مربوط است، و «توحید اجتماعی» که به سعادت دنیوی او می انجامد. هدف اصلی، توحید اجتماعی است، و توحید نظری و توحید عملی فردی، مقدمه لازم توحید اجتماعی است. توحید نظری مربوط به شناخت خداوند است. هیچ ضرورتی برای انسان نیست که خدا را بشناسد یا نشناسد و... ولی نظر به این که کمال انسان در توحید اجتماعی است و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست، خداوند معرفت خود و پرستش خود را فرض کرده است تا توحید اجتماعی محقق گردد... (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۵ ۱۷۶).

بنابر این، تمام آموزه های دین و به طور خاص آموزه های اعتقادی، در زندگی اجتماعی انسان و تنظیم روابط او با دیگر مخلوقات خدا، اثرگذار است؛ مهم این است که تأثیر این عقاید در زندگی اجتماعی انسان، شفاف گردد.

## نتیجه گیری

آموزه های هدایت گر دین اسلام به دلیل جامعیت، جهان شمولی، جاودانگی و کمال برای تمامی عرصه های زندگی بشر، اعم از: دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت گرند و

ص: ۱۲۳

بی تردید این اعتقادات و باورهای دینی در حل معضلات، بهبود و ارتقای شرایط اجتماعی بشر امروز نقش آفرین و راهنماست؛ از این رو، در سایه روی کرد مثبت و حداکثری به دین و با توجه به تغییر دیدگاه بشر امروز به سمت فایده اندیشی و بحران‌ها و مشکلات اجتماعی قرن بیستم، طرح عنوان «کلام اجتماعی» که شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلام و مرتبط با مباحثی از حیات اجتماعی انسان است، بجا و شایسته می‌نماید؛ لذا بر متکلمان است که با بهره‌گیری هر چه بیشتر از متون کلامی و عقاید دینی و با استخراج، استنباط و تبیین گزاره‌هایی از علم کلام که با اجتماع مرتبط است، زمینه طرح عملی و ورود این باورها و اعتقادات به عرصه واقعیت زندگی اجتماعی انسان‌ها را فراهم آورند و از آن‌ها در تغییر کنش‌ها و الگوهای رفتار جمعی بهره‌گیرند.

## منابع

۱. آرون، ریمون، (۱۳۸۱)، مراحل اساسی در جامعه‌شناسی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲. آراسته‌خو، محمد، (۱۳۷۰)، نقد و نگرشی بر فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی، تهران، گستره.
۳. امزبان، محمد، (۱۳۸۰)، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجار‌گرایی، ترجمه: عبدالقادر مواری، قم، دانشکده حوزه و دانشگاه.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۳)، دانش‌نامه‌علائی (برگزیده الهیات)، مقدمه، حواشی و تصحیح: محمد معین، تهران، دهخدا.
۵. امین، احمد، (۱۴۲۵ق)، ظهر الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی، الطبعة الاولى.
۶. بریجانیان، ماری، (۱۳۷۳)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اسلامی اجتماعی، ویراسته: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. یازوکی، شهرام، (۱۳۷۴)، مقدمه‌ای بر باب الهیات، ارغنون، ش ۶۵.
۸. تقی‌زاده داور، محمود، (۱۳۸۸)، الهیات اجتماعی شیعه، الهیات اجتماعی، ش ۱.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۰)، انتظار بشر از دین، قم، اسراء.
۱۰. (۱۳۷۲)، انسان در اسلام، تهران، رجاء.
۱۱. جعفری، محمد تقی، (۱۳۸۶)، فلسفه دین، تدوین: جمع‌نویسندگان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. الحمصی رازی، سدیدالدین محمود، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.
۱۳. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، مرکز.

۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۱)، درآمدی بر علم کلام، قم، دارالفکر، چاپ دوم.

ص: ۱۲۴

۱۵. السبحانی، الشیخ جعفر، (۱۴۲۴ق)، معجم طبقات المتکلمین، قم، مؤسسه الامام صادق، الطبعة الاولى.
۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، چاپ اول.
۱۷. ، (۱۳۷۳)، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، چاپ دوم.
۱۸. الشافعی، حسن محمود، (۱۴۱۱ق)، المدخل الی درسه علم الکلام، مصر، مکتبه وهبه، الطبعة الثانية.
۱۹. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی شدن (جستارهایی در جامعه شناسی دین)، تهران، مرکز.
۲۰. صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران، (۱۳۶۸)، دائره‌المعارف تشیع، تهران، دائره‌المعارف تشیع.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۰۹ق)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، چاپ دوم.
۲۲. ، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. الطوسی، محمدبن حسن، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۲۴. فروید، زیگموند، (۱۳۵۷)، آینده یک پندار، ترجمه: هاشم رضی، تهران، آسیا.
۲۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۷۹ ۱۳۹۲)، علم الیقین، ترجمه: حسین استادولی، تهران، حکمت.
۲۶. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۸۱)، اصول فقه شیعه (درس های خارج اصول)، تنظیم: محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)، چاپ اول.
۲۷. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۶)، انسان شناسی شهری، تهران، نی، چاپ چهارم.
۲۸. قراملکی، احد فرامرز، (۱۳۷۸)، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۹. کوزر، لویس، (۱۳۸۶)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی، چاپ سیزدهم.
۳۰. کاشفی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، کلام شیعه (ماهیت، مختصات و منابع)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تصحیح: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق، قم، سایه، چاپ اول.
۳۲. ، (۱۴۲۵ق)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، قم، مؤسسه الامام صادق، چاپ اول.
۳۳. لنگهاوسن، محمد، (۱۳۸۸)، «الهیات اجتماعی پروتستان از آغاز نهضت اصلاح دین تا هگل»، الهیات اجتماعی، ش ۲.

۳۴. (۱۳۸۹)، «درآمدی بر الاهیات اجتماعی پروتستان از ظهور جامعه گرایی مسیحی در آلمان تا ظهور انجیل اجتماعی»، الیهات اجتماعی، ش ۳.
۳۵. موسوی بجنوردی، کاظم و دیگران، (۱۳۸۰)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.
۳۷. (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، صدرا، تهران.
۳۸. (۱۳۷۵)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، صدرا.
۳۹. (بی تا)، کلیات علوم اسلامی کلام و عرفان، قم، صدرا.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، انسان شناسی در قرآن، تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ص: ۱۲۵

۴۱. (۱۳۸۴)، راه و راهنما شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۴۲. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، کلام مسیحیت، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۴۳. شیخ مفید، محمد بن محمد، (بی تا)، الأفصاح فی الامامه، ش ۸، بیروت، دارالمفید، الطبعة الثانية.

۴۴. (الف)، (۱۴۱۳ق)، النکت الاعتقادیه، ش ۴، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۴۵. (ب)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، ش ۶، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۴۶. همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، جامعه شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، تیان.

۴۷. Calvin, John, ۲۰۰۲, The Tnstitutes of the christian Religion, tr. Henry Beveridge, Grand Rapids: christian clastian classice Ethereal library

۴۸. Crockett, clayton (ed), ۲۰۰۱, Secular Theology, London and New York: Routledge

۴۹. Dorrien, Gary, ۲۰۰۳, the Making of American liberal Theology: Idealism, Reli sm, and modernity, Louisville: Westaminster Tohn knox press

۵۰. Hetinik, Gerben, ۱۹۹۹, practical theology: history, theory, action domains, Grand Rapids: wm. B. Eerdmans publishing co

۵۱. Hick; John, ۱۹۶۷, "faith" in: The Encyelopedia of philosophy, ed. PAUL Ed wards; New york: ma cmillan. Pub lishing co

۵۲. Hyde, William Dewitt, ۱۸۹۵, outlines of social Theology, New York: Macmillan. On line at

۵۳. kloppenber, JamsT, ۱۹۸۶, uncertain Victory: social Democracy and progressivism in European and American Thought, ۱۸۷۰ ۱۹۲۰, new york: oxford univesity press

۵۴. Sassen, Brigitte, ۲۰۰۸, "۱۸ th. Century German philosophy prior to kant", The stanford Encyclopedia of philosophy (fall ۲۰۰۸ Edittion) Edward N. zalta (ed) stump, Elenore (۱۹۹۸) "Religion, philosophy of" in Routledge Encyclopedia of philosophy, version ۱,۰, london: Routledge

۵۵. Witte, John, Jr, ۲۰۰۴, Low and Protestantism: The legal Teachings of the Lutheran

.Reformation, Cambridge: Cambridge University press

## چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

استخدام العقل العملی فی استنباط التعالیم العقیدیه اعتماداً علی النصوص الکلامیه

رضا برنجکار(۱)

مهدی نصرتیان اهور(۲)

علم الکلام من العلوم التي تستعين بالعقل و النقل فی استنباط التعالیم العقائديه. فالعقل يؤدي وظائف عديده فی نطاق العقائد؛ نظیر الوظائف النظریه و العملیه، والاستنتاجیه و الدفاعیه. المقال الحاضر يتناول «الوظائف العملیه» من بین الوظائف المذكوره. فمن أهم وظائف العقل العملی فی نطاق الأبحاث الکلامیه هی إثبات حسن الأفعال و قبحها، و بلحاظها يتم استخراج مسائل كثيره. سنشير فی هذه الأسطر الى نماذج تم إثباتها بقاعده الحسن و القبح العقلی. كما أن العقل العملی يستنبط أموراً کلامیه عديده بالاعتماد علی قاعده اللطف، نظیر: لزوم دفع الضرر المحتمل، و جوب شكر المنعم، و تعليق الواجب علی الجائز.

الألفاظ المحوريه

العقل، العقل العملی، قاعده اللطف، الحسن و القبح العقلی.

۱- . بروفيسور فی جامعه طهران.

۲- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و حديث (معهد كلام اهل البيت(ع))



مقارنه آراء الملا صدرا و العلامه الطباطبائی بشأن الإرادة الإلهیه و تقييمهما على ضوء الروايات

محمد علی دولت (۱)

موسی الملایری (۲)

يحاول المقال الحاضر ومن خلال عرض تقرير لآراء الملا صدرا و العلامه الطباطبائی بشأن الإرادة الإلهیه و تقييمهما بشكل دقيق، أن يبين الرأي الأقرب للروايات. فيرى الملا صدرا أن الإرادة الإلهیه من صفات الذات وهي مساوقه للعلم، بينما يرى العلامه الطباطبائی بسبب ضعف الأدله الفلسفيه لنظريه الملا صدرا و معارضتها للروايات أنها من صفات الفعل و أنها غير العلم و الحب الإلهي. كما استعرض نظريه أخرى جعلت الإرادة فيها من صفات الفعل و لوازم القدره و الاختيار الإلهي، و على ضوء هذه النظريه و التي نعتقد أنها مستلهمه من الروايات تكون المشيئه التابعه من الحكمة الإلهيه واسطه بين العلم و القدره الإلهيه و بين الإرادة، فالإرادة توجب التقدير و القضاء الإلهي، و بالتالي تحقق الفعل خارجاً. و هذه النظريه موافقه لنظريه العلامه الطباطبائی في الجهات السلبيه، و تختلف معها في الجهات الإيجابيه.

الألفاظ المحوريه

الإرادة الإلهيه، الإرادة الذاتيه، صفات الأفعال، العلم الإلهي، العلم بالنظام الأفضل، القدره الإلهيه، المشيئه.

۱- ۱. طالب دكتوراه جامعه القرآن و الحديث / فرع كلام الاماميه. Dolat1364@yahoo.com

۲- ۲. استاذ مساعد في الجامعه الاسلاميه الحره / مركز طهران، و كذلك في جامعه القرآن و الحديث.

Malayeri50@yahoo.com

## دور المصلحه فی توجیه الآلام الابتدائیه فی النهج الكلامی

حمیدرضا سروریان(۱)

یلعب مفهوم «المصلحه» و العناوین المقاربه له «اللطف و الاعتبار» دوراً أساسیاً فی توجیه آلام الابتدائیه. وعند تحلیلنا لمفهوم المصلحه فی النهج الكلامی اتضح أن الملحوظ فیہ هو المفهوم العام له، والذي أشیر الیه فی الروایات إنما هو مصادیقہ، نظیر: الأجر، الامتحان الالهی، الكمال البشری، مضاعفه الثواب، و.... وقد أبدى المتكلمون الاسلامیون بشأن دور المصلحه فی الآلام الابتدائیه أربعه أقوال؛ أولها: إن الفعل الإلهی عین المصلحه ولا يمكن تقيمه وفق المعايير البشريه، كما لا يمكن إلزام الله بشيء وأمر. ثانيها: إن المصلحه لا دور لها فی حسن الآلام الابتدائیه، وإنما يكفي لحسنها ما يتعقبها من تعويض الهی. ثالثها: إن المصلحه كافيه لحسن الآلام الابتدائیه، و لا حاجة للتعويض الالهی المتعقب لها. رابعها: أن التعويض الالهی ضروري مضافاً لضروره المصلحه لأجل تحقق حسننها. ويتمخض من هذه الاقوال قول خامس وهو لزوم اقتران الآلام الابتدائیه بالمصلحه دوماً، على الرغم من عدم كفايتها فی بعض الآلام.

الألفاظ المحوريه

الآلام الابتدائیه، المصلحه، اللطف، الاعتبار، التعويض.

۱- . استاذ مساعد فی قسم المعارف الاسلامیه فی جامعه تبریز.

## الامامه و مسأله البداء

دراسه الروايه: «ما بدا لله مثل ما بدا في اسماعيل»

مهدى فرمانيان (۱)

احسان جندقى (۲)

الحديث: «ما بدا لله مثل ما بدا في اسماعيل» له علاقه وثيقه مع أحد العقائد الخاصه بالشيعة وهى «البداء». و بدراسه سند الحديث المذكور اتضح أن أغلب أسانيداه الوارده فى كتب الحديث الشيعيه مرسله أو مقطوعه. وأن السند الوحيد الذى يتمتع بالصحة هو ما ورد فى أصل زيد النرسى، إلا أن بعض الرجاليين لم يوثقوا زيده، إلا أن الإماميه اعتمدوا على أصل زيد لروايه ابن أبى عمير له.

كما لا نجد فى نص الحديث المذكور لفظاً دالاً على إمامه اسماعيل، لكن بسبب تفسيره من قبل الزيديه وسرايه هذا الفهم لغيرهم من الفرق الاسلاميه وقع النزاع والنقاش فيه على مدى القرون السالفه. و بدراسه مضمون الحديث توصلنا الى أن هذا الحديث لا علقه له بتاتاً بإمامه إسماعيل، بل إن الاسماعيليه أنفسهم لم يعطفوا عليه أنظارهم بسبب مخالفته لمبانيهم.

## الألفاظ المحوريه

البداء، امامه اسماعيل بن جعفر، الاسماعيليه، الاماميه، الزيديه.

۱- . استاذ مساعد فى جامعه الأديان والمذاهب.

۲- . طالب دكتوراه فى جامعه الأديان والمذاهب.

بیان و نقد الأدله القرآنیه للمتکلمین فی الاستطاعه الکلامیه

جعفر رحیمی (۱)

حاول كل من القائلين بالاستطاعه مع الفعل و الاستطاعه قبل الفعل أن يثبت رأيه من خلال الاستدلال بآيات القرآن الكريم. تناول المقال الحاضر وبنهج و صفي تحليلي و من خلال الاعتماد على كلمات المتكلمين دراسه الأدله القرآنيه لهذه الأقوال و تقييما. فاعتمد متكلموا المعتزله على آيات نظير قوله تعالى: «أَنْ أَلْقِي عَصَاكَ» الظاهره في وجود القدره قبل الاستطاعه مما أدى لقولهم بالاستطاعه قبل الفعل. وقال أهل الحديث و الاشاعره بجواز التكليف بما لا يطاق اعتماداً على آيات نظير قوله تعالى: «لَوْ اشْتِطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ»، ولهذا قالوا بأن الاستطاعه مع الفعل. وقد وافقهم في ذلك الماتريدي، سوى في التكليف فيما لا يطاق. و أما الاماميه فقد وافق بعض متكلميهم القول الأول و بعضهم القول الثاني. والذي يبدو في النظر أن القرآن لم يصرح بشيء من القولين، و أن استدلال المتكلمين بالآيات الكريمه مقرون بتحميل المعنى عليها.

الألفاظ المحوريه

الاستطاعه الكلاميه، الأدله القرآنيه للاستطاعه، المعتزله، الاشاعره، الشيعه، الماتريديه، أهل الحديث.

۱- . طالب دكتوراه في جامعه الأديان و المذاهب، و باحث في مركز أبحاث القرآن و الحديث.

مواطن الاستدلال التفسیری الكلامی بالآیه «لا اکراه فی الدین»

مهدی الفانی (۱)

محمد حسین رجبی (۲)

درسنا فی المقال الحاضر أهم الموارد التي استدلت بها علماء الكلام بالآیه «لا اکراه فی الدین»، وانتهينا الى أنه تم الاستدلال بها فی موردین هما: (۱) بشأن الأفعال الالهیه نظیر قاعده اللطف، وتشریع القوانين و التکالیف بشرط الاختیار، وكذلك الامتحان الالهی. (۲) ما يتعلق بالانسان أعم من المعصوم وغيره نظیر: العصمه، و واجبات النبی فیما يتعلق بالمعصومین علیهم السلام؛ نظیر: نفی التقليد فی العقائد، حریه الاعتقاد، وأخيراً دققنا النظر فی «التکثر الدینی ونفی الجبر» وفق أفكار وآراء الفرق المختلفه قديماً وحديثاً. والذي توصلنا اليه من الأبحاث المذكوره هو أن أهم الأبحاث وأكثرها محوريه فی هذا النطاق هو «نفی الجبر وإثبات الاختیار»، وعلى ضوءه تقوم الأبحاث الأخری.

الألفاظ المحوريه

الدین، الاختیار، نفی الجبر، التکالیف، حریه العقیده.

۱- طالب دكتوراه فی جامعه القرآن والحديث.

۲- استاذ مساعد فی جامعه الامام الحسين □.

الكلام الاجتماعی (ماهیتة، أصوله، نهجه)

روح الله الشاكری الزواردهی (۱)

مرضیه عبدلی المسینان (۲)

«الكلام الاجتماعی» فرع من الالهیات الاجتماعیه الاسلامیه، و يتولى استنتاج المعارف العقائديه والآراء الدينيه فى باب المسائل الاجتماعیه، والدفاع عنها. وقد اهتم المتكلمون الاسلاميون على مدى التاريخ وبنهج الاهتمام الواسع بالدين ومحاولة تفعيله فى شتى مجالات الحياه، على الرغم من أن تراثهم الاجتماعی لم يتأطر بقبالب معين، وذلك أن هذه الأبحاث الاجتماعیه برزت فى اوربا وامريكا، وعلى أثر ردود الفعل للقضايا الاجتماعیه فى الغرب وعند المسيح، ثم انتشرت فى البلاد الاسلامیه. فالكلام الاجتماعی بالقياس مع العلوم الاجتماعیه الاخرى يتمتع بقبالبه التطور والترقى فى مجال التنظير للمسائل الاجتماعیه بسبب ما يتمتع به من خصائص نظير المنهجیه والعلم بالكونيات والعلم بالانسان.

الألفاظ المحوريه

الكلام، الالهيات، الاجتماع، الالهيات الاجتماعيه، الكلام الاجتماعی

۱- استاذ مساعد فى جامعه طهران (فردیس الفارابى / قم).

۲- . ماجستير فى الكلام (التعرف على الشيعة) و طالب فى المستوى الثالث للفلسفه الاسلاميه.



## چکیده انگلیسی مقالات



p:۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۲, No.۵, Summer ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkari

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed MohammadAli Razavi

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: [www.tkalam.ir](http://www.tkalam.ir) / [www.ikq.ir](http://www.ikq.ir)

Email: [Info@Tkalam.ir](mailto:Info@Tkalam.ir) / [Info@Ikq.ir](mailto:Info@Ikq.ir)

p: ۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته‌ها، دیدگاه‌ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ - ۳۷۱۶۵

.....  
نام خانوادگی: ..... نام: .....

تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....

استان: ..... شهرستان: ..... شهر: .....

نشانی: .....

پلاک: ..... کد پستی: .....

تلفن: ..... کد شهر: ..... تلفن همراه: .....

لطفاً تعداد ..... نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره ..... دوره ..... تا شماره ..... دوره ..... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله [www.Tkalam.ir](http://www.Tkalam.ir) می توانید اقدام نمایید.



## Abstracts

## Applying Practical Reason to Deduction of Theological Teachings, Based on the Theological Texts

Reza Berenjkar

Mahdi Nosratian Ahvar

Islamic theology is one of the Islamic sciences that enjoys both a source of intellect and hadith while deduction of Islamic theological teachings. Intellect has a variety of functions in the field of Islamic theology: theoretical, experimental, analytical and defensive function. The present article is concerned with the "practical function". Proof of good and evil actions is among the most important functions of practical intellect in the field of Islamic theology. In this regard a variety of issues is extracted from it. There are some examples in this paper that are proved through the rule of rational good and evil. The practical intellect also extracts various theological issues according to the rule of grace, avoidance of probable losses, obligatory gratitude to the divine bounteousness, and .dependence of incumbent things on recommended ones

.Keywords: Intellect, Practical Intellect, Rule of Grace, Rational Good and Evil

## Comparison of Mulla Sadra's View and Allameh Tabatabai's about the Will of God

### Evaluation of Two Views According to Traditions

Mohammad Ali Dolat

Musa Malayeri

After evaluating and presenting an exact report of Mulla Sadra's view and Allameh Tabatabai's one about the will of God, the authors of the paper try to offer a theory closer to traditions. Mulla Sadra considers the will of God as the attribute of the essence and tantamount to the knowledge of the best order. Allameh Tabatabai, due to the philosophical weakness of the Mulla Sadra's theory and also due to its conflict with traditions that regard the will of God as created, attribute of action and other than the knowledge and love of God, has offered another theory that considers the will of God as attribute of action and a prerequisite for the God's power. According to the third theory, which we think is concluded by the hadith, the divine providence, which is derived from divine wisdom, goes between the knowledge and power and the will of God. As a result the will of God brings about fate and destiny and consequently causes the external realization of an action. From a negative point of view, this theory is in consistent with the Allameh Tabatabai's theory but is in contrary to it from a positive point of view

Keywords: The Will of God, the Attribute of the Essence, Divine Knowledge, Knowledge of the Best Order, God's Power, the Divine Providence

## :Role of Interest (Grace and Credit) in Explaining the Initial Pains

### A Theological Approach

Hamid Reza Soroorian

The concept of "interest" and some terms like grace and credit play a pivotal role in explaining the initial pains. In analyzing the concept of interest in theological approach, the overall concept is intended while in verses of the Quran and hadith is mostly pointed to the examples of interest such as reward, God's trial, perfection, and so on. Islamic theologians expressed four views about the role of interest in goodness of initial pains. According to the first view, divine action is deemed the same as interest which can not be measured by the yardstick of human reasoning and nothing be required of God as well. The second view says that the interest has no role in goodness of initial pains and God's compensation is enough for its goodness. The third view says that the interest is deemed a sufficient condition for goodness of initial pains and does not require compensation. The third view deems God's compensation necessary in spite of necessity of interest for goodness of initial pains. As a result of these challenges the author of the present paper concludes the fifth view saying that the constant accompaniment of interest is a requisite for all initial pains, although it is not enough in some initial pains

.Keywords: Initial Pains, Interest, Grace, Learning, Compensation

## Imamat and Bada: Analysis of a Hadith

Mahdi Farmanian

Ehsan Jandaqi

The present paper is concerned with a hadith on the issue of Bada: “Allah never had Bada in anything like he had in the case of Ismail”. This hadith has a firm relation to an exclusive belief to the Shia, i.e. Bada. An investigation of the chain of documents suggests that the tradition is mostly seen in Imami sources with a mursal or maqtu chain. Zaid Nursi’s Asl is the only reliable document but some rijal scholars have rejected his own reliability. Since Ibn Abi Umayr has quoted from Nursi’s Asl, Imami Shia have accepted it. No word in this hadith suggests the Imamat of Ismail [son of Imam Jafar Sadiq (a.s)]. But due to Zaidi’s intentional interpretation of the hadith and using this interpretation by other Islamic sects, it has historically been a matter of dispute. The content analysis of the hadith suggests the fact that this tradition has no relation to the Imamat of Ismail and even Ismailis themselves did not pay much attention to it for the contradiction between this hadith and the principles of their faith.

.Keywords: Bda’, Imamat, Ismailiyya, Twelver Shia, Zaidiyya



## Explanation and Criticism of Theologian's Quranic

### Reasons for Kalam Competency

Jafar Rahimi

Each of the proponents of kalam competency theory have cited the Quran to prove their theory whether the competency is with action or before action. This article, a descriptive study based on the work of theologians, has a critical view of the theologian's Quranic reasons in a variety of theological schools. Mutazili theologians cite the Quran ۷:۱۱۷ as their reason for accepting the competency before action. Citing the Quran ۹:۴۲ Ahl al-Hadith and Ashaira accepted the competency with action. They were followed by Maturidies except in unbearable obligation. Imami theologians have accepted both of them. It seems that there is no explicit mention of the two theories in the Quran and theologians have imposed their interpretations on the verses of the Quran

Keywords: Kalam Competency, Theologian's Quranic Reasons, Mu'tazilah, Ash'ari, Shia, Maturidiyah, Ahl al-Hadith

## Cases of Exegetical and Theological Reasoning Based on the Quran ۲:۲۵۶

“There shall be no Compulsion in [Acceptance of] the Religion”

Mahdi Fani

Mohammad Hossein Rajabi

This paper deals with the most important cases in which scholars of theology have cited the Quran ۲:۲۵۶ as their proof. The noble verse has been cited in two cases

۱. In the case of acts of God, such as rule of grace, legislation and obligations in case of ;free will and divine trial

۲. In the case of human beings (whether they Infallible Imams or other people); including discussion of the Infallibility of Imams and the Prophet’s duty as well as issues such as the denial of imitation, freedom of thought and conscience for all human beings. Finally, this paper deals with the "Religious Pluralism and Rejection of Determinism " that is concerned with the opinions and views of various theological schools of thought (old and new). It can be concluded that the most important issue in this regard is the " Rejection of Determinism and Acceptance of Free Will" that according to it other forms of reasoning take shape

.Keywords: Religion, Free Will, Rejection of Force, Obligations, Freedom of Conscience

## (Social Theology (Nature, Origin, Approach

Ruhollah Shakeri Zavardehi

Marziyeh Abdoli Masinan

"Social Theology" is a branch of Islamic Social Sciences, which is concerned with deduction, explanation and defense of Islamic teachings and views on social issues. Islamic theologians throughout history and in light of the maximal approach to religion have paid attention to all aspects of religion in all aspects of human social life there, even though their social heritage was not included in a separate field. Social researches first popped in Europe and America in response to social conditions of the West and Christianity and then appeared in other Islamic lands. Social theology in comparison with other social sciences, due to the distinctive features of the methodology, cosmology and anthropology, has the ability to develop and flourish in theorizing the problems of society.

.Keywords: Theology, Kalam, Social, Social Theology, Social Kalam

## درباره مرکز

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. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

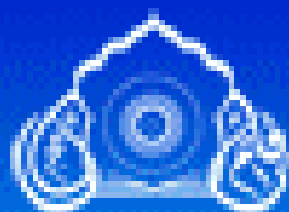
ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

