



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

اندیشه های کلامی شیخ طوسی (ره)

مؤلف

پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اندیشه های کلامی شیخ طوسی

نویسنده:

محمود یزدی مطلق (فاضل)

ناشر چاپی:

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۴۵	اندیشه های کلامی شیخ طوسی
۴۶	مشخصات کتاب
۴۶	جلد ۱
۴۷	اشاره
۴۹	سخن ناشر
۵۳	فهرست مطالب
۶۷	متکلمان اولیه از فرقه امامیه
۶۸	ذکر چند تن از متکلمان طبقه اول شیعه امامیه
۷۰	طبقه دوم متکلمان شیعه
۷۰	ذکر چند تن از طبقه دوم متکلمان امامیه
۷۱	روش متکلمان شیعه امامیه
۷۱	عمده مسائلی که متکلمان شیعه را از معتزله جدا ساخته
۷۲	رابطه قرآن با فلسفه و کلام
۷۴	شیعه امامیه و قرآن
۷۸	درآمدی بر اندیشه های کلامی شیخ طوسی در تبیان
۷۸	مقدمه
۷۹	روش شیخ در نقل آرای متکلمان
۸۰	مسامحه شیخ در بیان تفسیر و توضیح برخی از آیات
۸۰	توجه شیخ به معتزله و سایر فرق کلامی عصر خود
۸۴	شیخ طوسی و کتاب شرح جمل العلم و العمل
۸۶	شیخ طوسی و معتزله
۸۷	فهرست آراء کلامی شیخ در تفسیر تبیان
۸۷	معرفت:

- ۸۷ علم و معرفت:
- ۸۸ عقل:
- ۸۹ تعقل و تفکر:
- ۸۹ احتجاج و مناظره و دعوت به توحید از قرآن پسندیده است:
- ۹۰ وجوب طلب علم:
- ۹۰ توحید:
- ۹۳ صفات:
- ۹۳ علم پروردگار:
- ۹۴ صفات فعل و صفات ذات:
- ۹۴ افعال حق تعالی:
- ۹۴ خداوند مرتکب فعل قبیح نخواهد شد:
- ۹۵ مشیت و اراده:
- ۹۶ اراده خداوند حادث است:
- ۹۶ اراده خداوند بر کفر و معاصی تعلق نمی گیرد:
- ۹۷ امر خداوند بر محال تعلق نمی گیرد:
- ۹۷ خداوند نه فاعل و نه مرید کفر است:
- ۹۷ خداوند نه فرزند دارد و نه مثل و نظیر:
- ۹۷ رؤیت:
- ۹۸ کلام خداوند حادث است:
- ۹۸ خلق قرآن:
- ۹۹ تحدی به قرآن:
- ۱۰۰ تکلیف ما لایطاق:
- ۱۰۰ رعایت اصلح:
- ۱۰۱ خداوند از کافران نیز اراده ایمان کرده:
- ۱۰۱ خداوند هیچ کس را به گناه دیگری مؤاخذه نمی فرماید:
- ۱۰۲ استطاعت:

- ۱۰۳ ----- مرتکب کبیره:
- ۱۰۴ ----- فاسق:
- ۱۰۴ ----- توبه:
- ۱۰۵ ----- احباط:
- ۱۰۶ ----- قدرت:
- ۱۰۶ ----- حسن و قبح:
- ۱۰۷ ----- جبر و اختیار:
- ۱۰۷ ----- معانی قضا و قدر در نظر شیخ طوسی:
- ۱۰۸ ----- سعادت و شقاوت:
- ۱۰۸ ----- اضلال:
- ۱۰۹ ----- معاصی:
- ۱۰۹ ----- کسب:
- ۱۰۹ ----- کفر و شرک:
- ۱۱۰ ----- مرتد:
- ۱۱۰ ----- فاسق:
- ۱۱۰ ----- وعده و وعید:
- ۱۱۱ ----- ارجاء:
- ۱۱۲ ----- کفار قدرت بر ایمان دارند:
- ۱۱۲ ----- اسلام:
- ۱۱۳ ----- کم و زیاد شدن ایمان:
- ۱۱۳ ----- توفیق:
- ۱۱۳ ----- معنای خلق:
- ۱۱۴ ----- عرش:
- ۱۱۴ ----- روح:
- ۱۱۵ ----- الطف:
- ۱۱۵ ----- معجزه:

- ۱۱۶ امامت:
- ۱۲۰ شفاعت:
- ۱۲۴ شیخ طوسی فرزانه ای از تبار پاکان
- ۱۲۴ اشاره
- ۱۲۶ ویژگیهای شیخ طوسی
- ۱۲۶ شهرت علمی و شخصیت اجتماعی شیخ طوسی
- ۱۲۷ عظمت و خلوص شیخ
- ۱۲۹ حاضر جوابی و تیزهوشی شیخ
- ۱۳۰ دوران حیات شیخ
- ۱۳۰ اشاره
- ۱۳۰ توس
- ۱۳۱ بغداد
- ۱۳۲ نجف
- ۱۳۴ آثار شیخ
- ۱۳۶ اثبات صانع
- ۱۳۶ شیخ طوسی و مسأله معرفت
- ۱۳۸ اصحاب المعارف
- ۱۳۸ شیخ طوسی در مواجهه با اصحاب المعارف
- ۱۴۲ معرفه الله تعالی ضروری است یا نظری؟
- ۱۴۷ اصحاب التقليد
- ۱۴۸ موضع شیخ طوسی در مقابل اصحاب تقلید
- ۱۴۸ اشاره
- ۱۴۹ الف) مبارزه عملی شیخ طوسی با اهل تقلید
- ۱۴۹ ب) مبارزه علمی
- ۱۵۰ الف) استدلال عقلی خود قرآن
- ۱۵۴ ب) امر قرآن به تعقل و نظر و استدلال

- ۱۵۹ علوم، یاد آوری و تذکار نیست
- ۱۶۰ بررسی این استدلال شیخ
- ۱۶۲ مراد از عقل، قلب و علم در نظر شیخ طوسی
- ۱۶۵ روش شیخ طوسی در شروع بحث های کلامی
- ۱۶۵ روش سلف:
- ۱۶۶ اشکالی بر روش سلف
- ۱۶۸ شیخ مفید و حل این اشکال
- ۱۶۹ سید مرتضی و حل این اشکال
- ۱۷۰ جایگاه بحث اثبات صانع در علم کلام از نظر شیخ الطائفه
- ۱۷۴ علم الهی
- ۱۷۴ اشاره
- ۱۷۵ بخش اول - مبحث اوصاف
- ۱۷۵ فرق اسم و صفت
- ۱۷۶ فرق صفت با وصف
- ۱۷۷ فرق صفات و اسماء باری تعالی
- ۱۷۷ تقسیمات صفات واجب
- ۱۷۸ حقیقت اوصاف ثبوتی و سلبی
- ۱۷۹ تقسیمی دیگر
- ۱۸۰ صفاتی که عین ذات است
- ۱۸۰ صفات ذات و فعل
- ۱۸۱ معیار صفت ذات و فعل
- ۱۸۱ صفات واجب، مترادف نیستند
- ۱۸۲ آراء و نظرات درباره صفات
- ۱۸۳ نقد و بررسی اجمالی دیدگاهها درباره صفات
- ۱۸۵ بخش دوم - مبحث علم
- ۱۸۵ اشاره

۱۸۷	حقیقت علم از دیدگاه حکما و متکلمان
۱۸۹	اقسام علم
۱۸۹	علم حصولی
۱۹۰	علم حضوری
۱۹۰	تقسیمی دیگر
۱۹۱	دیدگاهها درباره علم واجب تعالی
۱۹۴	ادله علم واجب تعالی به ذاتش
۱۹۴	برهان اول
۱۹۵	برهان دوم
۱۹۷	برهان سوم
۱۹۸	ادله علم واجب تعالی به غیر ذاتش
۲۰۰	علم حق تعالی به اشیا قبل از ایجاد
۲۰۱	برهان اول (اتقان صنع)
۲۰۵	برهان دوم
۲۰۷	علم حق تعالی به اشیا بعد از ایجاد
۲۰۸	برهان اول
۲۰۹	برهان دوم
۲۰۹	عمومیت علم حق تعالی
۲۱۲	خلاصه نظرات شیخ طوسی
۲۱۵	اراده
۲۱۵	اشاره
۲۱۶	اراده در لغت
۲۱۷	اراده در اصطلاح
۲۱۸	اراده در نزد اشاعره
۲۱۹	اراده در نزد معتزله
۲۱۹	اراده در نزد امامیه

۲۲۰	اراده الهی نزد اشاعره، معتزله و امامیه
۲۲۱	اراده تکوینی و تشریحی
۲۲۳	اراده تکوینی و تشریحی در روایات
۲۲۳	اراده ذاتیه و فعلیه
۲۲۵	بررسی اقوال
۲۲۸	اراده در روایات
۲۲۸	خاستگاه بحث اراده الهی
۲۲۹	ثمره بحث
۲۲۹	نظرات شیخ
۲۳۰	معنای اراده
۲۳۱	اثبات وجود اراده
۲۳۲	مغایرت اراده با صفات دیگر
۲۳۶	اراده از صفات معنوی است
۲۳۷	خداوند مرید است
۲۴۳	اراده خداوند احتیاج به محلی ندارد
۲۴۵	خداوند مرید قبایح نیست
۲۵۱	امامت
۲۵۱	مقدمه
۲۵۲	واژه امامت در لغت
۲۵۵	امامت چیست؟
۲۵۶	جایگاه بحث امامت
۲۶۱	نظر شیخ درباره اهمیت بحث امامت
۲۶۲	شیخ طوسی و بیان اقوال در وجوب امامت
۲۶۳	بیان اقوال:
۲۶۴	ادله عقلی بر وجوب امامت
۲۶۵	دلیل اول:

- ۲۶۵ دلیل دوم:
- ۲۶۵ اشاره
- ۲۶۷ ۱. تواتر:
- ۲۶۷ ۲. اجماع:
- ۲۶۷ ۳. اخبار آحاد و اصول عملیه:
- ۲۶۷ ۴. امام معصوم(علیه السلام):
- ۲۶۸ دلیل سوم:
- ۲۶۹ بیان ادله عقلی و نقلی بر امامت امیرالمؤمنین ع
- ۲۶۹ اشاره
- ۲۶۹ رد گروه دوم و سوم:
- ۲۷۰ اثبات قول اول:
- ۲۷۰ ادله نقلی بر وجوب امامت
- ۲۷۰ اشاره
- ۲۷۰ آیات:
- ۲۷۳ روایات:
- ۲۷۴ احراز امامت
- ۲۷۴ اشاره
- ۲۷۵ نظر شیخ طوسی درباره احراز امامت
- ۲۷۶ صفات امام از دیدگاه شیخ طوسی
- ۲۷۶ اشاره
- ۲۷۶ ۱. عصمت
- ۲۷۷ ۲. علم
- ۲۷۷ ۳. شجاعت
- ۲۷۸ ۴. عقل
- ۲۷۸ ۵. نص
- ۲۷۸ ۶. فضیلت

۲۸۱	تکلیف
۲۸۱	پیشگفتار
۲۸۵	تکلیف در لغت و اصطلاح
۲۸۶	غرض از تکلیف
۲۸۶	اشاره
۲۸۷	وجه حسن تکلیف
۲۹۰	صفات مکلف (تکلیف کننده)
۲۹۰	صفت اول:
۲۹۱	صفت دوم:
۲۹۱	صفت سوم:
۲۹۱	صفت چهارم:
۲۹۲	صفت پنجم:
۲۹۲	صفات مکلف (تکلیف شونده) یا شرایط تکلیف
۲۹۲	۱. حیات
۲۹۴	۲. قدرت
۲۹۵	۴. عقل
۲۹۶	۵. تمکن
۲۹۶	۶. اراده
۲۹۶	۷. شهوت و نفرت
۲۹۶	۸. نداشتن مانع
۲۹۷	۹. بلوغ
۲۹۷	۱۰. صفت دهم
۲۹۷	۱۱. صفت یازدهم
۲۹۸	۱۲. صفت دوازدهم
۲۹۸	صفات مکلف به (فعل تکلیفی)
۲۹۹	وجه حسن تکلیف کافر

- ۳۰۱ وجوب انقطاع تکلیف
- ۳۰۳ احباط و تکفیر
- ۳۰۳ پیشگفتار
- ۳۰۴ معنای لغوی احباط و تکفیر
- ۳۰۵ احباط و تکفیر در اصطلاح متکلمان
- ۳۰۵ اشاره
- ۳۰۵ معنای اصطلاحی احباط
- ۳۰۶ معنای اصطلاحی تکفیر
- ۳۰۷ پیشینه تاریخی بحث احباط و تکفیر
- ۳۰۸ فرضهای متصور حبط اعمال
- ۳۰۸ اشاره
- ۳۰۹ متعلق حبط
- ۳۱۰ شرط حبط
- ۳۱۰ کیفیت حبط و توضیحی درباره اصطلاح احباط محض و موازنه
- ۳۱۱ اقوال در مسأله احباط و تکفیر
- ۳۱۱ حقیقت پاداش و کیفر و ارتباط آن با مسأله احباط
- ۳۱۳ نظر شیخ الطائفه در مسأله احباط و تکفیر
- ۳۱۴ ادله شیخ بر بطلان احباط
- ۳۱۶ دلایل عقلی شیخ بر نادرستی تحابط
- ۳۲۰ نقد ادله قائلان به احباط
- ۳۲۰ اشاره
- ۳۲۰ دلیل اول قائلان به احباط
- ۳۲۱ دلیل دوم قائلان به احباط
- ۳۲۳ دلیل سوم قائلان به احباط
- ۳۲۴ پاسخ شیخ به دلایل نقلی قائلان به احباط و تکفیر
- ۳۲۶ نظر شیخ درباره عفو

- ۳۲۶ اشاره
- ۳۲۷ دلیل اول:
- ۳۲۷ دلیل دوم:
- ۳۲۸ نظر شیخ درباره توبه
- ۳۳۱ تقیه
- ۳۳۱ پیشگفتار
- ۳۳۲ مفهوم تقیه در لغت
- ۳۳۳ مفهوم تقیه در اصطلاح
- ۳۳۵ اشکالات تعریف شیخ
- ۳۳۶ تقیه از افعال ایجابی است یا از افعال سلبی؟
- ۳۳۷ نکاتی در مفهوم تقیه
- ۳۳۸ وجه نامگذاری تقیه در کلام شیخ طوسی
- ۳۳۹ پیشینه تاریخی تقیه
- ۳۴۰ مبدأ تاریخی تقیه
- ۳۴۱ دوران بنی امیه
- ۳۴۳ دوران عباسی ها
- ۳۴۳ جایگاه کلامی تقیه
- ۳۴۴ اقسام تقیه
- ۳۴۵ آثار تقیه
- ۳۴۷ طرح شبهاتی درباره تقیه
- ۳۴۷ تفاوت کذب و تقیه
- ۳۴۹ آیا تعریض، حسن دارد؟
- ۳۵۰ تفاوت نفاق و تقیه
- ۳۵۲ آیا خدعه منافق تقیه است؟
- ۳۵۴ مشترکات و ممیزات تقیه و نفاق
- ۳۵۴ آیا تقیه مانع از امر به معروف و نهی از منکر است؟

- ۳۵۷ آیا شیعه تقیه را از اصول دین می داند؟
- ۳۵۹ اقوال درباره تقیه
- ۳۶۰ نظر شیخ درباره تقیه
- ۳۶۰ آیا حکم تقیه رخصت است یا وجوب؟
- ۳۶۱ امامیه و حکم تقیه بر نفس
- ۳۶۲ دلایل تقیه
- ۳۶۲ عقل
- ۳۶۴ بیان دلیل عقلی شیخ
- ۳۶۵ آیات تقیه
- ۳۶۵ اشاره
- ۳۶۵ دسته اول آیات:
- ۳۶۷ بیان شیخ در تفسیر آیه ۲۸ آل عمران
- ۳۷۱ دسته دوم آیات
- ۳۷۲ اجماع بر جواز تقیه
- ۳۷۳ روایات تقیه
- ۳۷۴ آیا تقیه یک حکم اختصاصی است یا یک حکم عام و عمومی؟
- ۳۷۵ آیا اعتقاد به تقیه از مختصات شیعه است؟
- ۳۷۶ علت اشتباه شیعه به تقیه
- ۳۷۸ اسباب تقیه و نظر شیخ الطائفه
- ۳۷۸ آیا اسباب تقیه باید آشکار باشد؟
- ۳۷۹ نظر شیخ درباره تحمل ضرر اندک برای دفع ضرر بزرگتر
- ۳۸۰ دفاع از نفس، مال و حریم
- ۳۸۱ نظر شیخ در دفاع از جان، مال و حریم
- ۳۸۲ شرایط تقیه در نظر شیخ
- ۳۸۴ توضیح شرطهای سه گانه
- ۳۸۴ الف) شرط اول:

- ۳۸۶ ----- (ب) شرط دوم: -----
- ۳۸۶ ----- (ج) شرط سوم: -----
- ۳۸۷ ----- تغییر احکام به وسیله اکراه بر افعال جوارح -----
- ۳۹۳ ----- مواردی که تقيه جایز است -----
- ۳۹۵ ----- آیا تقيه یک حکم عام است یا استثنا دارد؟ -----
- ۳۹۵ ----- نظر شیخ درباره تقيه پیامبر -----
- ۳۹۸ ----- نظر شیخ درباره تقيه امام -----
- ۴۰۰ ----- رد اشکال جبائی معتزلی -----
- ۴۰۲ ----- تشخیص فتوای تقيه ای امام -----
- ۴۰۴ ----- تشخیص کلام امام به اعتبار صدور در مجلس خوف و غیر آن -----
- ۴۰۴ ----- خلاصه مطالب -----
- ۴۰۷ ----- فهرست اعلام -----
- ۴۱۵ ----- کتاب نامه -----
- ۴۲۳ ----- جلد ۲ -----
- ۴۲۳ ----- مشخصات کتاب -----
- ۴۲۴ ----- اشاره -----
- ۴۲۶ ----- فهرست مطالب -----
- ۴۴۴ ----- دوره اول: مناظرات مذهبی شیعه -----
- ۴۴۶ ----- دوره دوم: مناظرات مذهبی شیعه (سده ۲ و ۳ ه.ق) -----
- ۴۶۲ ----- دوره سوم: مناظرات مذهبی شیعه -----
- ۴۶۶ ----- عدل الهی (اسحاق عارفی) -----
- ۴۶۶ ----- مقدمه -----
- ۴۶۸ ----- بخش اول - کلیات -----
- ۴۶۸ ----- عدل در لغت -----
- ۴۷۰ ----- ظلم در لغت -----
- ۴۷۰ ----- عدل در اصطلاح حکما -----

- ۴۷۱ عدل در اصطلاح متکلمان
- ۴۷۲ عدل در فقه اسلامی
- ۴۷۳ عدل در حوزه های اجتماعی و سیاسی
- ۴۷۴ قرآن، منشأ اصلی عدل
- ۴۷۵ عدل در روایات اسلامی
- ۴۸۰ عدل تشریحی و تکوینی:
- ۴۸۰ عدل تشریحی:
- ۴۸۰ عدل تکوینی:
- ۴۸۱ عدل، یکی از اصول دین امامیه و معتزله
- ۴۸۳ بخش دوم: تبیین نظریه شیخ طوسی در مسأله عدل الهی
- ۴۸۳ تاریخچه طرح مسأله عدل
- ۴۸۵ اثبات عدالت
- ۴۸۶ عدل از صفات فعل است
- ۴۸۷ فعل و اقسام آن
- ۴۸۷ معنای فعل در لغت و اصطلاح:
- ۴۸۹ اقسام فعل:
- ۴۹۰ اقسام فعل حسن
- ۴۹۱ ارتباط عدل با قاعده حسن و قبح
- ۴۹۱ حسن و قبح عقلی
- ۴۹۵ شرط یا سبب حسن و قبح:
- ۴۹۶ مراد از حسن و قبح عقلی:
- ۴۹۷ ادله حسن و قبح:
- ۴۹۹ نفی صدور قبیح از خداوند
- ۵۰۰ ۱. دیدگاه اشاعره:
- ۵۰۱ ۲. دیدگاه معتزله و امامیه
- ۵۰۲ خداوند قادر بر کار قبیح است

- ۵۰۲ اشاره
- ۵۰۳ دلیل اول:
- ۵۰۴ دلیل دوم:
- ۵۰۴ دلیل سوم:
- ۵۰۵ خداوند، اراده قبیح نمی کند
- ۵۰۵ اشاره
- ۵۰۶ دلیل اول:
- ۵۰۶ اشاره
- ۵۰۷ تقریر برهان:
- ۵۱۰ دلیل دوم:
- ۵۱۱ دلیل سوم:
- ۵۱۱ دلیل چهارم:
- ۵۱۱ اشاره
- ۵۱۲ دلایل قرآنی:
- ۵۱۵ عدل در قرآن
- ۵۱۵ آیاتی که مرحوم شیخ به آن استناد کرده است
- ۵۱۷ آیات دیگری که بیانگر عدل الهی است:
- ۵۱۸ بخش سوم
- ۵۱۸ اشاره
- ۵۱۹ ثبوت هدف و غرض برای افعال خداوند
- ۵۲۰ قاعده لطف یا لزوم لطف
- ۵۲۰ لزوم بعثت انبیا
- ۵۲۱ تصدیق مدعیان نبوت
- ۵۲۲ لزوم عصمت انبیا
- ۵۲۲ امتناع تکلیف مالایطاق
- ۵۲۲ حسن تکلیف و لزوم آن

۵۲۳	وجوب انتصاف (انتقام)
۵۲۳	مختار بودن انسان
۵۲۴	لزوم بعث و قیامت
۵۲۶	آجال، ارزاق و اسعار
۵۲۶	اشاره
۵۲۶	مقدمه
۵۲۸	بخش اول - آجال
۵۲۸	مفهوم «اجل»
۵۲۸	«اجل» در لغت
۵۲۹	«اجل» در اصطلاح متکلمان
۵۲۹	تعریف اجل از نگاه شیخ طوسی
۵۳۰	فرق «اجل»، «موت» و «قتل»
۵۳۰	فرق «اجل» و «موت»
۵۳۱	قتل
۵۳۱	«اجل» در قرآن و حدیث
۵۳۲	وقت
۵۳۲	وقت در لغت
۵۳۲	وقت در اصطلاح
۵۳۲	۱. وقت، میقات ووقات در نگاه قرآن و حدیث
۵۳۲	اشاره
۵۳۳	«وقات» در حدیث
۵۳۴	توهم تناقض:
۵۳۴	۲. وقت در اصطلاح علم فقه
۵۳۵	۳. وقت در فیزیک و نجوم
۵۳۵	۴. وقت در فلسفه
۵۳۶	۵. وقت از چشم انداز عرفان و تصوف

۶. وقت در علم کلام ۵۳۷
- سرنوشت مقتول، اگر کشته نشود ۵۳۸
- قول اول: ۵۳۸
- قول دوم: ۵۴۰
- قول سوم: ۵۴۱
- یک یا دو اجل؟ ۵۴۲
- استدلال قائلان به دو اجل ۵۴۲
- پاسخ شیخ طوسی (رحمت الله علیه) ۵۴۳
- دیدگاه شیخ طوسی ۵۴۳
- توجیه مفسران ۵۴۴
- دیدگاه علامه طباطبایی ۵۴۶
- چند نکته ۵۴۸
۱. طول عمر: ۵۴۸
۲. پندار تناقض در آیه ای از قرآن: ۵۴۹
۳. «اجل مسمی» در قرآن: ۵۵۰
۴. «اجل» انتها: ۵۵۰
۵. آثار مثبت مجهول بودن زمان مرگ: ۵۵۱
۶. حیات و موت ارزشی: ۵۵۱
۷. انواع مرگ: ۵۵۳
- چکیده آرای شیخ طوسی درباره «اجل» ۵۵۴
- بخش دوم - ارزاق ۵۵۵
- مفهوم رزق ۵۵۵
- «رزق» در لغت ۵۵۵
- «رزق» در اصطلاح متکلمان ۵۵۶
- تعریف شیخ الطائفه: ۵۵۶
- نظر اشاعره: ۵۵۶

- تعریف معتزله: ۵۵۷
- رزق در آینه قرآن و حدیث: ۵۵۷
- دیدگاه شیخ الطائفه درباره نسبت «رزق» با «ملک» ۵۵۷
- رزق حلال و حرام ۵۵۸
- آیا مال حرام، رزق است؟ ۵۵۸
- دلایل اشاعره: ۵۵۹
- دلایل شیخ الطائفه ۵۶۰
- چهار مؤید در تأیید مختار شیخ ۵۶۰
- پرهیز از حرام ۵۶۱
- سخن غزالی در مراتب «حرام» ۵۶۲
- «حلال» و «طیب» ۵۶۴
- اموال مشتبّه ۵۶۴
- خاستگاه شبهه ۵۶۵
- اقسام روزی ۵۶۶
- رزق مطلق و معین ۵۶۶
- رزق ظاهری و باطنی ۵۶۷
- روزی پیش بینی شده، روزی غیر قابل انتظار ۵۶۸
- روزی در طلب ما، ما به دنبال روزی ۵۶۸
- رزق حسن، رزق کریم ۵۶۹
- رزق در بهشت ۵۶۹
- اهل معرفت و اقسام رزق ۵۷۰
- بنده و آفریدگار ۵۷۰
- و جوب عطای رزق بر خداوند ۵۷۰
- روزی دهنده کیست؟ ۵۷۱
- محل تحصیل روزی ۵۷۳
- ملازمه میان رازقیت و معبودیت ۵۷۳

- ۵۷۴ شکرگزاری و ناسپاسی
- ۵۷۴ طلب روزی، فقط از خداوند
- ۵۷۵ وظایف اغنیا
- ۵۷۷ قبض و بسط روزی
- ۵۷۷ راز قبض و بسط روزی
- ۵۷۷ اشاره
- ۵۷۷ الف) مصلحت:
- ۵۷۸ ب) بغی و فساد:
- ۵۷۸ ج) آزمایش:
- ۵۷۹ ثروت، نشانه تکریم نیست
- ۵۷۹ کنترل جمعیت و مسأله روزی
- ۵۸۰ اسباب افزایش رزق
- ۵۸۲ دعا و افزایش روزی
- ۵۸۴ علل کاهش رزق
- ۵۸۴ الف) ناسپاسی:
- ۵۸۴ ب) کوچک شمردن نعمتها:
- ۵۸۴ ج) گناه:
- ۵۸۴ د) خوردن حرام:
- ۵۸۴ سعی و تلاش در کسب روزی
- ۵۸۵ پندار برخی از متصوفه یا متوكله
- ۵۸۸ طلب روزی و احکام پنجگانه
- ۵۸۹ روزی و زیرکی
- ۵۸۹ حرص در طلب
- ۵۹۰ سستی و کسالت در تحصیل معاش
- ۵۹۱ چکیده آرای شیخ طوسی درباره «رزق»
- ۵۹۳ بخش سوم - اسعار

- نرخ و انواع آن ۵۹۳
- مفهوم سعر (نرخ) ۵۹۳
- فرق «سعر» و «ثمن» ۵۹۴
- انواع نرخ ۵۹۴
- نرخگذاری ۵۹۵
- نرخگذار (مسعر) کیست؟ ۵۹۵
- ارزانی و گرانی منسوب به خداوند ۵۹۶
- ارزانی و گرانی منسوب به مردم ۵۹۶
- چکیده آرای شیخ طوسی درباره «سعار» ۵۹۷
- ضرورت بعثت ۵۹۹
- اشاره ۵۹۹
- مقدمه ۵۹۹
- واژه شناسی «نبی» و «رسول» ۶۰۰
- نبی در لغت ۶۰۰
- رسول در لغت ۶۰۱
- معانی اصطلاحی نبی و رسول ۶۰۲
- فرق نبی و رسول ۶۰۴
- آیا نبی مانند رسول، مأمور به تبلیغ است؟ ۶۰۷
- ضرورت بعثت ۶۰۹
- حسن بعثت ۶۱۰
- دلایل ضرورت بعثت ۶۱۱
- لطف در اصطلاح متکلمان ۶۱۲
- و جوب لطف بر خداوند ۶۱۲
- استدلال متکلمان به قاعده لطف ۶۱۳
- نیاز جامعه به قانون (دلیل حکما) ۶۱۵
- منکران نبوت و دلایل آنها ۶۱۷

۶۱۸	دلائل منکران نبوت و پاسخ آنها
۶۲۲	راههای شناخت پیامبران
۶۲۲	اشاره
۶۲۳	۱. اعجاز، نخستین راه شناخت پیامبر
۶۲۳	اشاره
۶۲۴	چگونگی دلالت معجزه بر صدق مدعی پیامبری
۶۲۵	۲. گواهی پیامبران پیشین
۶۲۵	اشاره
۶۲۶	شرایط و ویژگیهای گواهی پیامبران
۶۲۷	۳. گواهی قراین و شواهد
۶۳۳	اعجاز
۶۳۳	اشاره
۶۳۳	مقدمه
۶۳۵	روش پیغمبرشناسی
۶۳۷	معجزه در لغت و اصطلاح
۶۴۰	فرق معجزه و سحر
۶۴۲	اقسام معجزه
۶۴۲	اشاره
۶۴۲	تقسیم اول:
۶۴۳	تقسیم دوم:
۶۴۴	شرایط معجزه
۶۴۴	اشاره
۶۴۴	شرط اول:
۶۴۶	شرط دوم:
۶۴۶	اشاره
۶۴۷	تبیین عادت

- ۶۴۸ شرط سوم:
- ۶۴۸ شرط چهارم:
- ۶۴۹ شرط پنجم:
- ۶۵۰ معجزه غیر پیامبران
- ۶۵۱ فرق معجزه و کرامت
- ۶۵۲ فرق کرامت با سایر خوارق عادات
- ۶۵۴ معجزه و قانون علت و معلولیت
- ۶۵۵ معجزه قولی رسول گرامی اسلامی صلی الله علیه واله
- ۶۵۶ اقوال در وجوه اعجاز
- ۶۵۷ معجزات فعلی
- ۶۵۸ وجوب نظر در معجزه
- ۶۵۹ عصمت
- ۶۵۹ اشاره
- ۶۵۹ مقدمه
- ۶۶۰ عصمت در لغت
- ۶۶۰ عصمت در اصطلاح متکلمان و حکمای اسلامی
- ۶۶۲ حقیقت عصمت و دیدگاههای موجود
- ۶۶۲ اشاره
- ۶۶۳ الف) لطف انکاری عصمت:
- ۶۶۴ ب) ملکه انکاری عصمت:
- ۶۶۹ ج) جبرانکاری عصمت
- ۶۷۰ مبدأ ظهور عصمت انکاری انبیا
- ۶۷۱ اقسام عصمت
- ۶۷۲ دیدگاه متکلمان در حدود عصمت انبیا از گناه
- ۶۷۲ اشاره
- ۶۷۳ الف) دیدگاه اشاعره:

- ۶۷۳ - اشاره
- ۶۷۳ - نقد دیدگاه اشاعره: - - - - -
- ۶۷۳ - (ب) دیدگاه معتزله: - - - - -
- ۶۷۵ - (ج) دیدگاه امامیه: - - - - -
- ۶۷۵ - (د) دیدگاه شیخ طوسی: - - - - -
- ۶۷۶ - دلایل عصمت انبیا - - - - -
- ۶۷۶ - دلیل عصمت انبیا از کذب در غیر وحی و سایر گناهان - - - - -
- ۶۷۷ - دلیل عصمت انبیا از کذب در وحی - - - - -
- ۶۷۷ - دلیل عصمت انبیا از خطا و اشتباه در امر رسالت - - - - -
- ۶۷۸ - تفاوت تکالیف شخصی انبیا و تکالیف مربوط به وحی - - - - -
- ۶۷۸ - دیدگاه شیخ در پیراسته بودن انبیا از خطا و اشتباه در امور عادی - - - - -
- ۶۷۹ - استناد غیر معصوم انگاشتن انبیا به ظواهر و پاسخ شیخ - - - - -
- ۶۷۹ - نظر شیخ در عصمت امام و ادله آن - - - - -
- ۶۸۱ - دلیل دیگر بر عمومیت عصمت امام - - - - -
- ۶۸۲ - دلیل نقلی بر عصمت امام - - - - -
- ۶۸۳ - پاسخ به شبهات - - - - -
- ۶۸۵ - غیبت - - - - -
- ۶۸۵ - اشاره - - - - -
- ۶۸۵ - پیشگفتار - - - - -
- ۶۸۷ - اثبات غیبت - - - - -
- ۶۹۰ - اثبات عصمت امام علیه السلام - - - - -
- ۶۹۰ - رد عقیده کیسانیه (قائل به امامت محمد بن حنفیه): - - - - -
- ۶۹۰ - رد قول ناووسیه (قائل به حیات امام صادق علیه السلام و مهدی موعود بودن او): - - - - -
- ۶۹۱ - رد قول واقفیه (قائل به حیات و امامت حضرت موسی کاظم علیه السلام): - - - - -
- ۶۹۱ - رد سایر فرقه ها: - - - - -
- ۶۹۲ - غیبت، لطف است و امام، حافظ دین - - - - -

- ۶۹۳ ضرورت وجود امام
- ۶۹۴ انحصار ائمه عليهم السلام در دوازده نفر
- ۶۹۵ ولادت حضرت مهدی علیه السلام
- ۶۹۶ اثبات ولادت:
- ۶۹۶ مادر گرامی آن حضرت:
- ۶۹۷ سال ولادت:
- ۶۹۹ مسأله غیبت در امتهای پیشین
- ۷۰۰ دیدار حضرت مهدی علیه السلام
- ۷۰۲ نواب اربعه (نواب خاص):
- ۷۰۵ بداء
- ۷۰۵ اشاره
- ۷۰۵ پیشگفتار
- ۷۰۷ خاستگاه بداء
- ۷۰۸ پیشینه تاریخی بداء
- ۷۰۹ مفهوم شناسی بداء
- ۷۰۹ الف) بداء در لغت:
- ۷۱۰ ب) بداء در اصطلاح
- ۷۱۲ بررسی تطبیقی معانی اصطلاحی بداء
- ۷۱۳ مفهوم شناسی نسخ
- ۷۱۷ اقسام نسخ و دیدگاههای مختلف
- ۷۱۸ ادله جواز نسخ
- ۷۱۹ فرق نسخ و بداء
- ۷۲۱ دیدگاههای درست درباره بداء
- ۷۲۱ اشاره
- ۷۲۱ ۱. نسخ انگاری بداء
- ۷۲۱ اشاره

۷۲۳	بررسی تطبیقی دیدگاههای نسخ انگاری بداء
۷۲۴	۲. بداء یا دگرگونی در لوح محو و اثبات
۷۲۵	۳. بداء یا عدم احاطه قوای فلکی به تفصیل امور
۷۲۶	۴. بداء و نسبت اشیا به علل ناقصه
۷۲۷	بداء و علم خداوند
۷۲۸	بداء و مسأله قضا و قدر
۷۲۹	بداء در کجا جاری است؟
۷۳۰	قضا و حکم الهی
۷۳۲	تأثیر اعمال در سرنوشت انسان
۷۳۳	قرآن و تأثیر اعمال:
۷۳۴	روایات و تأثیر اعمال:
۷۳۵	آثار سازنده عقیده به بداء
۷۳۶	شیعه و تهمت ناروا
۷۳۹	فهرست اعلام
۷۵۰	کتاب نامه
۷۶۷	جلد ۳
۷۶۷	مشخصات کتاب
۷۶۷	اشاره
۷۷۱	فهرست مطالب
۷۸۳	مقدمه: شیخ طوسی، فقیه و مفری خردگرای
۷۹۳	ایمان و کفر
۷۹۳	مقدمه
۷۹۴	معنای ایمان در لغت
۷۹۵	معنای کفر در لغت
۷۹۵	تطور کلامی مفهوم ایمان
۷۹۸	ساختار معنی شناختی ایمان

۷۹۸	حقیقت ایمان
۸۰۰	تمایز معرفت و تصدیق
۸۰۱	طاعت انگاری ایمان
۸۰۱	روی آورد خوارج
۸۰۲	روی آورد معتزله
۸۰۳	معنای کفر از دید معتزله
۸۰۴	روی آورد مرجئه
۸۰۴	اشاره
۸۰۴	۱. معرفت انگاری ایمان (روی آورد جهمیه)
۸۰۴	۲. اقرارانگاری ایمان (روی آورد کرامیه)
۸۰۶	تصدیق انگاری ایمان
۸۰۶	اشاره
۸۰۶	رویکرد اشعری ها
۸۰۷	روی آورد امامیه
۸۱۲	روی آورد شیخ
۸۱۲	تعریف فسق
۸۱۲	تعریف نفاق
۸۱۶	ادله شیخ
۸۱۹	شبهات و پاسخها
۸۲۰	متعلق ایمان
۸۲۱	جایگاه ایمان
۸۲۳	خلق ایمان
۸۲۴	حقیقت کفر
۸۲۴	اشاره
۸۲۵	احکام مؤمنان و کافران
۸۲۶	مرتکب کبیره

- ۸۲۶ اشاره
- ۸۲۸ مرتکب کبیره، مؤمن است یا کافر
- ۸۲۸ دیدگاه خوارج و پاسخ شیخ
- ۸۳۰ ادله نقلی خوارج بر کافر انگاشتن مرتکب کبیره
- ۸۳۲ اصل منزله بین المنزلتین و پاسخ شیخ
- ۸۳۲ اشاره
- ۸۳۳ حکم مخالفان اصل منزله بین المنزلتین
- ۸۳۳ ادله اصل منزله بین المنزلتین
- ۸۳۴ نقد شیخ
- ۸۳۴ نقد نظریه حسن بصری
- ۸۳۵ نقد نظریه زیدیه
- ۸۳۵ اسلام و ایمان
- ۸۳۵ اشاره
- ۸۳۷ دیدگاه شیخ
- ۸۳۹ افزایش و کاهش ایمان
- ۸۳۹ اشاره
- ۸۴۱ قرآن و مسئله افزایش و کاهش ایمان
- ۸۴۳ آثار و فواید ایمان
- ۸۴۶ امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۴۶ پیشگفتار
- ۸۴۷ کلیات
- ۸۴۷ پیشینه تاریخی
- ۸۵۰ اهمیت امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۵۱ امر و نهی، شأنی از شؤون الهی
- ۸۵۲ امر به معروف و ضرورت حکومت
- ۸۵۲ امر به معروف و نهی از منکر، پایه فرایض دیگر

- ۸۵۳ امر به معروف و نهی از منکر، غایت دین
- ۸۵۴ آیا امر به معروف و نهی از منکر، از اصول دین است؟
- ۸۵۶ مفهوم شناسی
- ۸۵۶ امر و نهی در لغت
- ۸۵۸ معروف و منکر در لغت
- ۸۵۹ امر و نهی در اصطلاح
- ۸۵۹ اشاره
- ۸۶۰ نظر شیخ طوسی درباره امر و نهی
- ۸۶۱ اعتبار علو و استعلا
- ۸۶۱ معروف و منکر در اصطلاح
- ۸۶۳ سبب نامگذاری حسن و قبح، به معروف و منکر
- ۸۶۴ مقصود از انجام امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۶۴ امر به معروف و نهی از منکر، پیمانی درونی
- ۸۶۵ دیدگاهها درباره وجوب امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۶۵ اشاره
- ۸۶۶ اقسام امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۶۶ اشاره
- ۸۶۶ الف) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر به اعتبار خود معروف و منکر
- ۸۶۷ ب) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر به اعتبار مجری
- ۸۶۸ ج) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار مراتب
- ۸۶۸ د) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار متعلق
- ۸۶۹ امر به معروف و نهی از منکر، واجب عقلی یا شرعی؟
- ۸۶۹ اشاره
- ۸۷۲ ادله قائلان به وجوب شرعی امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۷۴ ادله قائلان به وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۷۵ امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی یا عینی؟

- ۸۷۵ اشاره
- ۸۷۷ دلیل عینی بودن
- ۸۷۸ دلیل کفایی بودن
- ۸۷۸ قلمرو امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۷۹ جامعه و نقش امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۷۹ اشاره
- ۸۸۰ امر به معروف و نهی از منکر، ملاک دینداری
- ۸۸۱ نیاز جامعه به امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۸۴ آثار امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۸۷ پیامدهای ترک امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۸۹ اسباب ترک امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۹۲ تجهیزات لازم برای حضور در جبهه امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۹۳ آیا امر به معروف و نهی از منکر، یک وظیفه همگانی است؟
- ۸۹۵ فاسق و امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۹۶ شرایط و مراتب امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۹۶ شرایط امر به معروف و نهی از منکر
- ۸۹۹ پسندیده بودن امر به معروف با ترس بر جان
- ۸۹۹ تفاوت امر به معروف و عبادات شرعی
- ۹۰۰ مراتب امر به معروف و نهی از منکر
- ۹۰۰ اشاره
- ۹۰۲ سیر صعودی و نزولی در امر به معروف و نهی از منکر
- ۹۰۵ لزوم حمل سلاح در انکار منکر
- ۹۰۵ تفاوت انکار منکر به اعتبار موارد
- ۹۰۶ سیر نزولی امر به معروف و نهی از منکر
- ۹۰۶ چکیده
- ۹۰۸ معاد

مقدمه	۹۰۸
معاد در لغت و اصطلاح	۹۱۰
دلایل امکان معاد در قرآن	۹۱۱
اشاره	۹۱۱
۱. آفرینش نخستین	۹۱۱
۲. قدرت مطلقه خداوند	۹۱۲
۳. احیای ارض یا حیات و مرگ گیاهان	۹۱۳
۴. سیر تکامل جنین	۹۱۶
۵. نمونه های عینی و تاریخی معاد	۹۱۷
امکان و امتناع اعاده معدوم	۹۱۷
ادله قائلان به جواز	۹۱۸
ادله قائلان به منع	۹۱۸
فناى جواهر	۹۱۹
اشاره	۹۱۹
معناى فنا	۹۱۹
کیفیت فنا	۹۱۹
ادله مثبتان و نافیان	۹۲۱
قرآن و ضرورت معاد	۹۲۲
اشاره	۹۲۲
۱. برهان حکمت	۹۲۲
۲. برهان عدالت	۹۲۵
معاد، از ضروریات دین	۹۲۶
کیفیت معاد، جسمانی یا روحانی؟	۹۲۸
اشاره	۹۲۸
۱. هم جسمانی و هم روحانی	۹۲۸
اشاره	۹۲۸

- ۹۳۰ دلیل بر معاد روحانی و جسمانی
- ۹۳۰ ۲. فقط معاد جسمانی
- ۹۳۱ ۳. فقط معاد روحانی
- ۹۳۲ شبهات معاد جسمانی
- ۹۳۴ بدن اخروی یا کیفیت معاد جسمانی
- ۹۳۵ حقیقت روح در نظر متکلمان
- ۹۳۶ آیا نفس، بعد از موت، باقی است
- ۹۳۸ عذاب قبر
- ۹۳۹ بازگشت چه کسانی لازم است؟
- ۹۴۰ محاسبه اعمال یا محکمه عدل الهی
- ۹۴۱ تراویز سنجش اعمال در قیامت
- ۹۴۲ صراط
- ۹۴۲ دوام ثواب و عقاب
- ۹۴۴ چه معصیتی موجب عقاب همیشگی میشود؟
- ۹۴۶ انقطاع تکلیف در آخرت
- ۹۴۷ شفاعت
- ۹۴۷ مقدمه
- ۹۴۷ اشاره
- ۹۴۸ شفاعت در لغت و اصطلاح
- ۹۵۱ معنای شفاعت در عرف و شرع
- ۹۵۴ فرق شفاعت در اصطلاح عرف و شرع
- ۹۵۴ شفاعت در آیات و روایات
- ۹۵۵ آیات و روایاتی که بر اصل وجود شفاعت دلالت دارد
- ۹۵۵ الف) آیات
- ۹۵۷ ب) روایات
- ۹۵۷ آیاتی که ظاهراً دلالت بر نفی شفاعت دارد

- آیاتی که شفاعت را مختص خداوند می‌داند و از غیر او نفی می‌کند ۹۵۸
- آیاتی که در آنها شرایط خاصی برای شفاعت ذکر شده است ۹۵۸
- الف) اذن خداوند ۹۵۸
- ب) رضایت پروردگار ۹۵۹
- فلسفه شفاعت ۹۶۱
- اقسام شفاعت و شفیعیان ۹۶۳
- سخن پایانی و نتیجه بحث ۹۶۶
- وعد و وعید ۹۶۷
- مقدمه ۹۶۷
- اشاره ۹۶۷
- «وعد» و «وعید» در لغت ۹۶۸
- «وعد» و «وعید» در اصطلاح ۹۶۹
- معنای وعد و وعید از دیدگاه اشعریها ۹۷۰
- خاستگاه بحث وعد و وعید ۹۷۱
- دید کلی قرآن به مسئله وعده و وعید ۹۷۱
- ارتباط وعده و وعید با مسئله اختیار ۹۷۳
- ارتباط وعد و وعید با اصل عدل ۹۷۳
- ارتباط وعد و وعید با اصل «المنزله بین المنزلتین» ۹۷۴
- وعد و وعید و حسن و قبح عقلی ۹۷۴
- وعد و وعید و قاعده لطف ۹۷۴
- پیشینه کلامی ۹۷۵
- وعد در افکار مرجئه و وعیدیّه ۹۷۵
- سامان یافتن اصل وعد و وعید در اندیشه معتزله ۹۷۵
- چرا معتزلیان وعده و وعید را جزو اصول دین دانسته‌اند؟ ۹۷۶
- پیشینه وعد و وعید در میان متکلمان شیعه ۹۷۷
- اموری که مکلف با انجام فعل، مستحق آن می‌شود ۹۷۷

- ۹۷۷ ارتباط وعده و وعید و مسئله مستحقان به افعال
- ۹۷۸ اسباب و موجبات استحقاق مدح
- ۹۷۸ اسباب و موجبات استحقاق ثواب
- ۹۷۹ آیا پاداش، استحقاقی است؟
- ۹۸۰ دائمی بودن پاداش، عقلی است یا سمعی؟
- ۹۸۱ اسباب و موجبات استحقاق ذم (نکوهش کردن)
- ۹۸۲ اسباب و موجبات استحقاق عقاب
- ۹۸۲ عقلی بودن و سمعی بودن و وجوب کیفر
- ۹۸۲ ادله معتزله بر عقلی بودن استحقاق کیفر
- ۹۸۳ آیا دادن پاداش و کیفر از آن خداوند است؟
- ۹۸۳ اقوال در وجوب و عدم وجوب وفای به وعد و وعید
- ۹۸۴ دیدگاه اشاعره
- ۹۸۴ دیدگاه معتزله
- ۹۸۵ ادله معتزله بر وجوب وفای به وعد و وعید بر خداوند
- ۹۸۵ نظریه امامیه در وفای به وعد و وعید
- ۹۸۶ معنای حق بودن وعده خداوند
- ۹۸۶ نفی خلف وعد از خداوند
- ۹۸۷ مختار شیخ الطایفه
- ۹۸۸ ادله نفی وجوب وفای به وعید
- ۹۸۸ پیامدها و لوازم وجوب وفای به وعید
- ۹۹۱ سایر اموری که وعید به آن تعلق گرفته است
- ۹۹۱ احکام مکلف در قبر و عذاب قبر
- ۹۹۲ دو فرشته منکر و نکیر
- ۹۹۳ کیفیت شهادت جوارح
- ۹۹۳ صراط
- ۹۹۳ انقطاع تکلیف در آخرت

۹۹۵	رجعت
۹۹۵	پیشگفتار
۹۹۶	کلیات
۹۹۶	مفهوم شناسی رجعت
۹۹۶	رجعت در لغت
۹۹۷	رجعت در اصطلاح
۹۹۸	امکان رجعت
۹۹۸	ادله امکان رجعت
۹۹۸	اشاره
۹۹۸	۱. رجعت از سنخ معاد جسمانی است
۱۰۰۱	۲. وقوع رجعت در خارج
۱۰۰۱	آیا رجعت از اصول دین است؟
۱۰۰۲	رجعت و دیدگاههای مختلف
۱۰۰۲	اشاره
۱۰۰۲	۱. رجعت، بازگشت دولت است، نه اشخاص
۱۰۰۳	۲. رجعت یا بازگشت دوباره امامان به دنیا
۱۰۰۳	دلایل وقوع رجعت در امت اسلامی
۱۰۰۳	اشاره
۱۰۰۴	۱. اجماع
۱۰۰۵	۲. ضرورت
۱۰۰۷	۳. رجعت در قرآن
۱۰۰۷	اشاره
۱۰۰۷	وقوع رجعت در امتهای گذشته
۱۰۱۰	شیخ طوسی و استدلال به آیات
۱۰۱۱	وقوع رجعت در آینده
۱۰۱۲	استدلال دانشمندان شیعه به آیه فوق

- تحلیل و بررسی ----- ۱۰۱۴
۴. رجعت در روایات ----- ۱۰۱۵
- اخبار رجعت از منظر شیخ طوسی ----- ۱۰۱۶
- رجعت؛ اختصاصی یا عمومی؟ ----- ۱۰۱۷
- اشاره ----- ۱۰۱۷
- چه کسانی رجعت می کنند؟ ----- ۱۰۱۹
- اشاره ----- ۱۰۱۹
۱. شهدای کربلا ----- ۱۰۲۱
۲. همه پیامبران ----- ۱۰۲۱
۳. پیامبر اسلام و ائمه اطهار (علیهم السلام) ----- ۱۰۲۳
۴. اصحاب پیامبران ----- ۱۰۲۳
۵. دشمنان اهل بیت ----- ۱۰۲۳
- فلسفه و اهداف رجعت ----- ۱۰۲۴
- اشاره ----- ۱۰۲۴
۱. تشکیل حکومت واحد جهانی بر پایه عدل ----- ۱۰۲۴
۲. خالی نمودن زمین از حجت ----- ۱۰۲۵
۳. انتقام از ستمگران ----- ۱۰۲۵
- پاسخ به شبهات ----- ۱۰۲۶
- اشاره ----- ۱۰۲۶
۱. شبهه تناسخ انگاری رجعت ----- ۱۰۲۶
۲. شبهه ناسازگاری رجعت با آیات قرآنی و پاسخ آن ----- ۱۰۲۷
۳. آیا رجعت مستلزم خروج از فعلیت به قوه است؟ ----- ۱۰۲۸
۴. آیا رجعت مستلزم تشویق به گناه است؟ ----- ۱۰۲۹
- چکیده ----- ۱۰۲۹
- تناسخ ----- ۱۰۳۱
- مقدمه ----- ۱۰۳۱

- ۱۰۳۲ واژه شناسی تناسخ
- ۱۰۳۲ تناسخ در لغت
- ۱۰۳۲ تناسخ در اصطلاح
- ۱۰۳۴ تناسخ در قرآن
- ۱۰۳۶ تناسخ در روایات
- ۱۰۳۷ پیشینه تناسخ
- ۱۰۳۷ اشاره
- ۱۰۳۷ ۱. تناسخ پیش از اسلام
- ۱۰۳۸ ۲. تناسخ پس از اسلام
- ۱۰۳۹ تناسخ در اندیشه برخی از متفکران مسلمان
- ۱۰۴۲ تقسیمات تناسخ و اقسام آن
- ۱۰۴۳ تناسخ از دیدگاه شیخ طوسی
- ۱۰۴۳ اشاره
- ۱۰۴۵ رأی شیخ درباره تناسخ
- ۱۰۴۶ پاسخهای شیخ به شبهه اهل تناسخ
- ۱۰۴۶ اشاره
- ۱۰۴۷ الف) وجود آلام غیر استحقاقی
- ۱۰۴۷ ب) قبح تحقیر و اهانت کودکان و حیوانات
- ۱۰۴۸ ج) درد و رنج انبیا دلیل وجود الم غیر استحقاقی
- ۱۰۴۸ د) به یاد نیاموردن گناهان پیشین
- ۱۰۴۹ ه) مجال گشتن ابتدا به تکلیف، در صورت انحصار آلام در الم استحقاقی
- ۱۰۵۰ اشاره ای گذرا به شبهات اهل تناسخ
- ۱۰۵۰ اشاره
- ۱۰۵۰ ۱. توجیه وعده عذاب ادیان راستین
- ۱۰۵۰ ۲. بدن، لازمه تعدیب گنهکاران
- ۱۰۵۱ ۳. تعدیب و تناسب آن با این جهان

۴. یکسان انگاری تناسخ با اصطلاحات مشابه ۱۰۵۱
- اشاره ۱۰۵۱
- الف) معاد ۱۰۵۱
- ب) مسخ ۱۰۵۲
- ج) رجعت ۱۰۵۳
- قاعده لطف ۱۰۵۴
- پیشگفتار ۱۰۵۴
- چیستی لطف ۱۰۵۵
- لطف در لغت ۱۰۵۵
- اشاره ۱۰۵۵
- واژه لطف در نزد مفسران ۱۰۵۶
- لطف در اصطلاح ۱۰۵۸
- اشاره ۱۰۵۸
- فرق لطف محصل و مقرب ۱۰۶۰
- لطف در متون دینی (قرآن، حدیث، دعا) ۱۰۶۰
- اشاره ۱۰۶۰
- الف) لطف به عنوان صفت ذات ۱۰۶۰
۱. تجرد خداوند ۱۰۶۰
۲. علم باری تعالی ۱۰۶۲
۳. خداوند از افق اندیشه بشر فراتر است ۱۰۶۳
- ب) لطف به عنوان صفت فعل ۱۰۶۳
۱. لطافت در تدبیر ۱۰۶۳
۲. مهربانی و احسان ۱۰۶۵
۳. ظرافت صنع ۱۰۶۷
- اقسام لطف ۱۰۶۷
- شرایط لطف ۱۰۶۸

- ۱۰۶۸ - اشاره -----
- ۱۰۶۸ - ۱. جدا بودن از تمکین -----
- ۱۰۶۸ - ۲. موجب اجبار نبودن -----
- ۱۰۶۹ - ۳. آگاهی مکلف به لطف -----
- ۱۰۷۰ - ۴. مناسبت لطف با تکلیف -----
- ۱۰۷۰ - قاعده اصلح -----
- ۱۰۷۰ - اشاره -----
- ۱۰۷۰ - دیدگاه شیخ طوسی درباره قاعده اصلح -----
- ۱۰۷۱ - دلایل شیخ بر عدم وجوب اصلح در دنیا -----
- ۱۰۷۲ - پیشینه قاعده لطف -----
- ۱۰۷۲ - اشاره -----
- ۱۰۷۴ - دیدگاه شیخ طوسی -----
- ۱۰۷۵ - دلایل قاعده لطف -----
- ۱۰۷۵ - الف) دلایل عقلی -----
- ۱۰۷۵ - ۱. اصل تکلیف و حکمت -----
- ۱۰۷۶ - ۲. عدل خداوند -----
- ۱۰۷۶ - ۳. جود و کرم خداوند -----
- ۱۰۷۶ - ۴. ترک لطف، لطف در ترک طاعت -----
- ۱۰۷۷ - ۵. داعی بر تکلیف، داعی بر لطف است -----
- ۱۰۷۷ - ب) دلایل نقلی -----
- ۱۰۷۷ - قرآن و قاعده لطف -----
- ۱۰۸۰ - سخنان معصومان درباره لطف -----
- ۱۰۸۱ - نقد و بررسی شبهه ها -----
- ۱۰۸۳ - اندیشه لطف از نگاه مسیحیان و شیخ طوسی -----
- ۱۰۸۳ - اشاره -----
- ۱۰۸۳ - وجوه افتراق -----

نقاط اشتراك	۱۰۸۴
مصادیق قاعده لطف	۱۰۸۵
۱. نبوت	۱۰۸۵
۲. عصمت پیامبران	۱۰۸۶
۳. امامت	۱۰۸۷
۴. عصمت امام	۱۰۹۲
۵. وعده و وعید	۱۰۹۴
۶. آلام ابتدایی	۱۰۹۴
۷. قاعده لطف در وجوب تکالیف شرعی	۱۰۹۵
۸. قاعده لطف و حجیت اجماع	۱۰۹۶
جبر و اختیار	۱۰۹۷
مقدمه	۱۰۹۷
مفردات بحث	۱۰۹۸
معنای لغوی جبر	۱۰۹۸
معنای اصطلاحی جبر	۱۰۹۸
معرفی جبریه	۱۰۹۹
معنای لغوی تفویض	۱۰۹۹
معنای اصطلاحی تفویض	۱۰۹۹
معرفی مفوضه	۱۱۰۱
معنای قضا از نظر شیخ طوسی	۱۱۰۱
معنای قدر از نظر شیخ طوسی	۱۱۰۱
معنای «امر بین الأمرین»	۱۱۰۲
پیشینه کلامی بحث	۱۱۰۲
نظر شیخ طوسی درباره جبر	۱۱۰۶
اشاره	۱۱۰۶
ادله عقلی شیخ در رد دیدگاه جبرانگاری اشاعره	۱۱۰۶

- ۱۱۰۷ ----- استدلال شیخ طوسی به آیات قرآن کریم و نقد استدلال اشاعره
- ۱۱۱۶ ----- ادله عقلی بر رد دیدگاه مجبره
- ۱۱۱۷ ----- نظر شیخ طوسی درباره کسب
- ۱۱۲۰ ----- نظر شیخ طوسی درباره تفویض
- ۱۱۲۲ ----- نفی جبر و تفویض و بیان امر بین امرین در روایات
- ۱۱۲۲ ----- اشاره
- ۱۱۲۴ ----- بطلان نظریه تفویض
- ۱۱۲۶ ----- فهرست اعلام
- ۱۱۴۷ ----- کتاب نامه
- ۱۱۶۶ ----- درباره مرکز

اندیشه های کلامی شیخ طوسی

به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی

زیر نظر دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

ص: ۲

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۵

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

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

ص: ۶

فهرست مطالب

تصویر

□

ص: ۷

تصوير

□

ص: ٨

تصوير

□

ص: ٩

تصوير

□

ص: ١٠

تصوير

□

ص: ۱۱

تصوير

□

ص: ۱۲

تصوير

□

ص: ۱۳

تصوير

□

ص: ۱۴

تصوير

□

ص: ۱۵

تصوير

□

ص: ١٦

تصوير

□

ص: ١٧

تصوير

□

ص: ١٨

تصوير

□

ص: ١٩

تصوير

□

ص: ٢٠

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

متکلمان اولیه از فرقه امامیه

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

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

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

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

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

ذکر چند تن از متکلمان طبقه اول شیعه امامیه

ابوجعفر مؤمن الطاق:

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

هشام بن الحکم:

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

ص: ۳

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

تشکیل می شد، شرکت می کرد.

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

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

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

۱. ابوالحسن میثمی: نیمه دوم قرن دوم هجری.

۲. ابومالک حضرمی: اواسط قرن دوم هجری.

۳. ابوجعفر سکاک: نیمه اول قرن سوم.

۴. یونس بن عبدالرحمن قمی: متوفای ۲۰۸ هجری.

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

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

۷. ابوالاحوص بصری: اواسط قرن سوم هجری.

۱۸. ابو عیسی وراق: متوفای ۲۴۷ هجری.

۹. ابن راوندی: ۲۵۴ یا ۲۸۹ هجری.

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

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

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

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

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

ذکر چند تن از طبقه دوم متکلمان امامیه

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

(۲) ابوالجیش مظفر بن محمد بلخی: (۳۶۷)

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

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

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

روش متکلمان شیعه امامیه

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

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

عمده مسائلی که متکلمان شیعه را از معتزله جدا ساخته

عمده مناظرات معتزله و شیعه امامیه درباره مسائل ذیل بود:

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

ص: ۶

۱- لانتصار، ص ۴.

۲- ملل و نحل شهرستانی، ص ۱۲۴ و ۱۳۱.

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

رابطه قرآن با فلسفه و کلام

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

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

ص: ۷

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

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

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

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

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

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

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

شیعه امامیه و قرآن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

روش شیخ در نقل آرای متکلمان

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

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

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

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

ص: ۱۴

مسامحه شیخ در بیان تفسیر و توضیح برخی از آیات

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

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

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

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

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

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

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

توجه شیخ به معتزله و سایر فرق کلامی عصر خود

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۶

۱- تفسیر تبیان، ج ۲، ص ۵۳۸، سطر ۲.

۲- نسا / ۱۴

۳- تفسیر تبیان، ج ۳، ص ۱۴۰، سطر ۲۳.

۴- انعام / ۶۸

لما كانوا فيه، و ذلك هو العرض (۱).

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

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

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

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

ص: ۱۷

۱- تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۴۳۰.

۲- اسراء / ۴۲

۳- تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۴۸۱، سطر ۲.

۴- بقره / ۱۱۷

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

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

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

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

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

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

در جای دیگر، در همین خصوص می گوید:

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

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

ص: ۱۸

۱- تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۴۸۲.

۲- تفسیر تبیان، ج ۲، ص ۴۸۵.

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

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

شیخ طوسی و کتاب شرح جمل العلم و العمل

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

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

ص: ۱۹

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

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

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

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

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

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

ص: ٢٠

١- تفسير تبيان، ج ١، ص ١٦٩.

٢- همان، ص ٥٥.

٣- همان، ج ٢، ص ٤٨.

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

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

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

ص: ۲۱

معرفت:

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

ج ۲، ص ۷۴، ۷۶، ۸۰، ۱۱۴، ۳۱۹، ۳۲۵.

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

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

ج ۶، ص ۱۴۳۴

علم و معرفت:

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

ص: ۲۲

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

ج ۱، ص ۴۲۶، ۴۳۳.

ج ۲، ص ۵۳، ۳۰۷.

ج ۳، ص ۵۰، ۷۸.

ج ۴، ص ۸۳، ۹۹، ۲۳۷.

ج ۵، ص ۴۲۷.

ج ۶، ص ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۴۱۲، ۴۵۴.

عقل:

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

ج ۲، ص ۷۷، ۲۸۲، ۴۹۰.

ج ۶، ص ۹۲.۷.

ص: ۲۳

تعقل و تفکر:

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

ج ۴، ص ۲۰۳

ج ۵، ص ۵۲.

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

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

ج ۴، ص ۲۰۶.

ج ۵، ص ۵۴۷ م.»

ص: ۲۴

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

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

توحید:

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

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

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

ص: ۲۵

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

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

۳- «و پریکم آیاته فای آیات الله تنکرون»

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

ج ۲، ص ۵۳، ۵۴، ۳۰۷.

ج ۳، ص ۷۸.

ج ۴، ص ۲۳۷.

ج ۵، ص ۴۲۷.

ج ۶، ص ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۴۱۲، ۴۵۴.

ج ۹، ص ۱۹، ۲۹، ۳۳، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۲۸ و

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

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

پروردگار در معبود بودن یکتاست.

خدا واحدی است که نظیر و شبیه ندارد.

خدا در صفات ذاتش واحد است.

خدا، قدیم و قادر مطلق است.م.»

ص: ۲۶

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

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

ج ۵، ص ۱۱۱.

ج ۶، ص ۲۱۴.

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

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

۹(۴).

ص: ۲۷

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

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

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

صفات:

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

ج ۱، ص ۱۴۲.

ج ۳، ص ۴۸۴.

ج ۶، ص ۷۷، ۹۰، ۴۴۷، ۴۸۲.

علم پروردگار:

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

ج ۳، ص ۳۹۶.

ج ۴، ص ۱۶۷.۵.

ص: ۲۸

۱- همان، ج ۳، ص ۶۶ و ج ۵، ص ۴۴۰.

صفات فعل و صفات ذات:

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

افعال حق تعالی:

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

خداوند مرتکب فعل قبیح نخواهد شد:

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

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

مشیت و اراده:

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

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

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

ج ۳، ص ۴۷۷، ۵۱۶.

ج ۴، ص ۱۳۲، ۲۲۹، ۲۳۶.

ج ۵، ص ۵۸، و سوره توبه آیه ۱۰۷، ۴۹۹.

ج ۶، ص ۷۰.

ص: ۳۰

اراده خداوند حادث است:

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

اراده خداوند بر کفر و معاصی تعلق نمی گیرد:

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

ج ۱، ص ۱۶۵.

ج ۲، ص ۱۰۷، ۱۸۱، ۱۸۷، ۴۸۰، ۵۵۴، ۵۷۰.

ج ۳، ص ۳۵.

ج ۴، ص ۴۳۴، ۵۵۰.

ج ۵، ص ۴۴، ۹۶.

ج ۶، ص ۴۷۸ ن.

ص: ۳۱

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

امر خداوند بر محال تعلق نمی گیرد:

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

خداوند نه فاعل و نه مرید کفر است:

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

خداوند نه فرزند دارد و نه مثل و نظیر:

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

رؤیت:

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

ص: ۳۲

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

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

۳- «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخیر»

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

ج ۱، ص ۲۰۶، ۳۲۹.

ج ۲، ص ۲۴۵، ۵۶۹.

ج ۳، ص ۳۷۷.

ج ۴، ص ۱۲۱، ۱۲۲.

ج ۵، ص ۷۳، ۱۵۲.

کلام خداوند حادث است:

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

ج ۳، ص ۱۳۹۴.

ج ۴، ص ۲۶۸، ۴۵۳.

ج ۵، ص ۵۱۳.

ج ۶، ص ۹۲.

خلق قرآن:

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

ص: ۳۳

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

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

ج ۱، ص ۳۹۹، ۴۳۲.

ج ۳، ص ۹۲، ۳۹۴.

ج ۵، ص ۴۳۴، ۵۱۳.

ج ۶، ص ۹۲، ۳۲۰، ۵۲۰، ۵۳۱.

ج ۹، ص ۱۰۴.

تحدی به قرآن:

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

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

ص: ۳۴

تکلیف ما لایطاق:

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

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

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

ج ۲، ص ۲۱۶، ۲۵۷، ۳۸۴

ج ۳، ص ۱۷۷، ۵۲۰.

ج ۴، ص ۱۱۰، ۴۳۲، ۵۷۶.

ج ۶، ص ۸۳.

رعایت اصلح:

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

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

ص: ۳۵

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

خداوند از کافران نیز اراده ایمان کرده:

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

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

ج ۲، ص ۴۳۹.

ج ۴، ص ۱۴۶، ۱۷۶.

ج ۵، ص ۱۲۰.

ج ۶، ص ۲۷۱، ۲۷۹، ۳۱۲، ۴۸۰.

خداوند هیچ کس را به گناه دیگری مؤاخذه نمی فرماید:

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

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

ص: ۳۶

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

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

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

ج ۱، ص ۳۳۸، ۴۷۸، ۴۹۱.

ج ۲، ص ۱۱۱.

ج ۳، ص ۲۷۵، ۳۲۲، ۳۶۷.

ج ۴، ص ۴۴، ۱۵۶.

ج ۵، ص ۱۶۴.

ج ۶، ص ۲۲۸، ۴۵۷.

ج ۹، ص ۱۰، ۶۳.

استطاعت:

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

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

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

ص: ۳۷

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

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

مرتکب کبیره:

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

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

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

ج ۱، ص ۳۲۹، ۴۶۵.

ج ۲، ص ۵۷، ۲۱۰، ۳۵۰.

ج ۳، ص ۱۴۸، ۱۸۲، ۲۴۴، ۲۹۵.

ص: ۳۸

فاسق:

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

توبه:

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

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

ص: ۳۹

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

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

۷. تمام گناهان قابل توبه و بخشش هستند.

۸. توبه صفت مدح است.

ج ۱، ص ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱.

ج ۲، ص ۴۱۵، ۴۲۷، ۴۸۰، ۵۲۶، ۵۹۴، ۵۹۷.

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

ج ۴، ص ۱۶۱، ۵۸۶.

ج ۵، ص ۲۱۱، ۲۳۲، ۳۴۱، ۵۰۸.

ج ۶، ص ۱۹۶، ۴۳۵، ۴۳۶.

احباط:

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

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

ج ۱، ص ۳۲۰، سطر ۲۱۰.

ص: ۴۰

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

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

ج ۳، ص ۵۶، ۲۹۶، ۳۷۴، ۴۴۶، ۴۴۷ و

قدرت:

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

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

ج ۱، ص ۶۳، سطر ۲۰.

ج ۲، ص ۳۰۲

ج ۵، ص ۵۱۵، ۵۲۴.

ج ۶، ص ۵۴۴.

حسن و قبح:

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

ص: ۴۱

جبر و اختیار:

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

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

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

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

۴. خدا خالق کفر و معاصی نخواهد بود.

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

معانی قضا و قدر در نظر شیخ طوسی:

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

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

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

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

ص: ۴۲

۱- بقره / ۲۰۰

۲- انفال / ۴۲

۳- فصلت / ۱۲

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

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

ج ۱، ص ۶۳، ۷۲، ۴۲۹.

ج ۲، ص ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۹۰، ۳۰۲، ۳۱۵.

ج ۴، ص ۴۰، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۶۶، ۲۳۹، ۲۴۵ و

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

سعادت و شقاوت:

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

اضلال:

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

ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۷.

ج ۶، ص ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۷۳.

ص: ۴۳

۱- اسراء / ۲۳

۲- اسراء / ۴

معاصی:

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

ج ۲، ص ۵۰۹

ج ۳، ص ۴۱، ۴۲، ۸۲.

کسب:

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

ج ۲، ص ۳۷۰.

ج ۴، ص ۵۰۹.

ج ۵، ص ۱۱۱، ۴۰۲.

کفر و شرک:

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

ص: ۴۴

مرتد:

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

فاسق:

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

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

وعده و وعید:

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

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

ص: ۴۵

۱- نساء / ۲۱۴

۲- بقره / ۱۴۵

۳- بقره / ۲۶۸

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

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

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

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

ج ۱، ص ۴۴۱

ج ۲، ص ۱۸، ۳۴۷، ۴۰۶، ۴۰۷.

ج ۳، ص ۳۳۸، ۴۶۲، ۴۹۶.

ج ۴، ص ۲۱۰، ۲۶۹.

ج ۵، ص ۳۵۳.

ارجاء:

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

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

ص: ۴۶

۱- آل عمران / ۹

۲- مائده / ۹

۳- مائده / ۲۹

۴- انعام / ۱۱۶

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

کفار قدرت بر ایمان دارند:

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

ج ۱، ص ۵۵، ۱۸۵.

ج ۲، ص ۳۶۴، سطر ۱۷.

ج ۳، ص ۱۹۸، ۴۴۷، سطر ۷.

ج ۶، ص ۲۴۹، سطر ۱۷.

اسلام:

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

ج ۱، ص ۴۷۲.

ج ۲، ص ۴۱۸، ۵۲۰.

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

ص: ۴۷

۱- توبه / ۱۰۶

۲- نساء / ۳۹

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

است. (ج ۵، ص ۹۰، سطر ۴ به بعد).

توفیق:

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

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

معنای خلق:

او معنای خلق را اختراع و انشا می داند.

ج ۲، ص ۵۶، سطر ۴.

ج ۴، ص ۵۹، ۲۲۸، ۳۸۳، ۴۶۷.

ج ۵، ص ۳۸۵، ۳۸۸، ۵۱۷.۸۸

ص: ۴۸

عرش:

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

سطر ۲۲).

روح:

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

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

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

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

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

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

ص: ۴۹

الطف:

شیخ رعایت لطف را بر خدای تعالی لازم می داند.

ج ۴، ص ۸۷، سطر ۹.

ج ۶، ص ۴۸، ۱۹۸، سطر ۲۲.

شیخ نبوت را لطف می داند.

ج ۲، ص ۵۳، ۵۵۹.

ج ۳، ص ۲۶، ۲۶۸، ۳۹۶، ۳۹۷، ۵۷۵.

ج ۴، ص ۱۰۲، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۹۸.

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

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

معجزه:

او یکی از دلایل نبوت را معجزه می داند.

ج ۲، ص ۲۸۳، ۳۳۲.

ج ۴، ص ۵۵۲، سطر ۱۸.

او معتقد است که امام باید معصوم باشد.

ج ۱، ص ۴۴۹، ۴۸۲.

ج ۲، ص ۴۴، سطر ۷.

ج ۶، ص ۱۰۱، سطر ۱۵.

ص: ۵۰

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

ج ۱، ص ۴۴۹، سطر ۱۲.

ج ۲، ص ۴۸۵، ۹۹.

ج ۳، ص ۴۳۵، ۴۴۹، ۴۷۴.

ج ۴، ص ۲۰۹.

ج ۶، ص ۱۴۱۷.

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

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

ج ۲، ص ۵۴۹، ۵۶۵.

ج ۳، ص ۳۶۲، سطر ۹.

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

ج ۲، ص ۴۲۲، سطر ۱۶.

ج ۳، ص ۵۹۶، سطر ۰۸.

ج ۴، ص ۱۷۹، سطر ۱۰.

ج ۵، ص ۱۶، ۲۹۹.

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

او ارزاق را به دست پروردگار می داند.

ج ۲، ص ۱۹۲، سطر ۱۲.

ج ۵، ص ۴۲۶، ۵۱۷.

ج ٤، ص ٥١، سطر ٠٨

ص: ٥١

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

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

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

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

ج ۲، ص ۷۷، ۳۱۹.

ج ۳، ص ۱۶، ۲۷۰.

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

ج ۲، ص ۴۹، سطر ۱۲.

ج ۳، ص ۲۰۰، ۳۳۹، ۴۹۳.

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

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

او رجعت در دار دنیا را جایز می داند.

ج ۳، ص ۴۷، سطر ۱۲.

ج ۹، ص ۶۰، سطر ۳.

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

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

ج ۳، ص ۲۸، سطر ۱۱.

ج ۴، ص ۹۱، ۱۰۳، ۱۳۸.

ج ۵، ص ۴۵۴.

ج ۶، ص ۴۸۸، ۵۲۳.

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

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

۱. شیخ طوسی تکلیف مالایطاق را جایز نمی داند.

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

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

۴. غرض از تکلیف را استحقاق ثواب می داند.

ج ۵، ص ۴۳۲.

ج ۶، ص ۰۸۳.

شفاعت:

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

ج ۱، ص ۲۱۳، ۴۴۴.

ج ۲، ص ۳۰۶، سطر ۱۳.

ج ۳، ص ۰۸۳.

ج ۹، ص ۳۳، ۳۷، ۶۵.

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

ج ۵، ص ۲۷۱، سطر ۱۶.۵۲

ص: ۵۳

ج ۲ ص ۵۸۸، سطر ۱۲.

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

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

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

ص: ۵۴

۱- آل عمران / ۱۳۳

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

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

ص: ۵۷

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

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

سدید الدین حمصی درباره شیخ می گوید:

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

ابن عماد حنبلی در شذرات الذهب درباره شیخ می گوید:

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

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

ص: ۵۸

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

۲- لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۵.

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

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

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

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

ویژگیهای شیخ طوسی

شهرت علمی و شخصیت اجتماعی شیخ طوسی

شهرت علمی و شخصیت اجتماعی و احاطه وسیع وی بر عقاید و مذاهب، موجب گردید که از طرف خلیفه وقت - القائم بامر الله - عباسی کرسی علم کلام را که ۸۰

ص: ۵۹

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

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

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

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

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

عظمت و خلوص شیخ

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

ص: ۶۰

۱- هزاره شیخ، ج ۱، ص ۱۹۷.

۲- یادنامه شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۱۰.

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

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

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

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

ص: ۶۱

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

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

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

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

سخت نکوهش کرد و بر مقام و منزلت شیخ بیفزود.^(۱)

خمیر مایه دکان شیشه گر، سنگ است

عدو شود سبب خیر گر خدا خواهد

دوران حیات شیخ

اشاره

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

توس

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

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

ص: ۶۳

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

۲- فرهنگ دهخدا، ج ۱۵.

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

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

بغداد

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

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

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

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

ص: ۶۴

۱- یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲- همان، ص ۱۸۹.

۳- یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۱۸۹.

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

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

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

نجف

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

ص: ۶۵

۱- همان، ص ۱۹۲.

۲- همان

۳- همان

۴- همان، ج ۱، ص ۱۹۲.

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

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

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

ص: ۶۶

۱- فهرست، ص ۱۸۵.

۲- یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۱۹۲.

آثار علمی شیخ در چند بخش قابل دقت می باشد:

۱. در تفسیر، سه اثر.

۲. در فقه، یازده اثر.

۳. در اصول فقه، دو اثر.

۴. در اخبار و حدیث، سه اثر.

۵. در رجال، سه اثر.

۶. در کلام و عقاید، شانزده اثر.

۷. در ادعیه، پنج اثر.

۸. در مقتل و تاریخ، دو اثر.

۹. در پاسخ مسائل، سه اثر. (۱)

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

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

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

ص: ۶۷

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

۲- هزاره شیخ، ج ۱، ص ۱۵۰.

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

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

ص: ۶۸

۱- یادنامه شیخ، ج ۱، ص ۲۱۲.

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

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

۱. آیا خدایی هست؟ به چه دلیل؟

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

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

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

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

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

و

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

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

ص: ۷۰

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

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

شیخ طوسی در مواجهه با اصحاب المعارف

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

۱. در ذیل آیه ۱۰۴ سوره مائده^(۴) می فرمایند:

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

ص: ۷۱

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

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

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

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

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

در تفسير آیه شریفه با چند مقدمه به زیبایی از خود آیه استفاده میکنند که علم و معرفت ضروری نیست.

اولا: با یک قیاس استثنایی می فرمایند: اگر معرفت بدیهی بود، دیگر تقلید از پدران خویش معنی نداشت، بلکه باید خود آنان هم عالم باشند نه مقلد و حال آنکه خود آنان اعتراف کرده اند که ما از پدرانمان تقلید می کنیم.

ثانیا: همچنین اگر معارف، ضروری بود، پدران آنها باید همه عالم می بودند و دیگر سلب علم از آنها معنی نمی داشت، حال آنکه قرآن می فرماید: «اولو کان آبائهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون».

همچنان که می بینیم، خود شیخ طوسی با دو برهان (قیاس استثنایی) که تالی آن در آیه شریفه آمده است، استدلال نموده اند و نتیجه گرفته اند که معارف، ضروری نیستند. پس خود شیخ از برهان و استدلال به کرات استفاده نموده است که نمونه هایی خواهد آمد.

۲. در تفسیر آیه ۱۲۶ از سوره انعام (۲) چنین برداشتی دارند که:

... و فی الآیه دلالة علی بطلان قول من قال: المعارف ضرورية لانها لو كانتن»

ص: ۷۲

۱- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۴۰. قسمت اخیر از فرمایشات شیخ اشاره به یک برداشت زیبای دیگر دارد که فرق بین علم و اهتداء است. هر علمی به هدایت و حقیقت نمی انجامد و نیز، هدایت گاه بالبداهه صورت میگیرد و گاه کسبی است. و این مطلبی است که شیخ طوسی درباره واقع نمایی علم و عدم آن مطرح نموده است.

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

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

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

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

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

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

شیخ پس از تفسیر این آیه شریفه می فرماید:

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

(۱) تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۲۷۱.

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

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

ص: ۷۳

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۷۴

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

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

۳- همان، ص ۲۵.

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

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

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

ص: ۷۵

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

۲- «... و اعلم من الله ما لا تعلمون»

۳- التبیان، ج ۴، ص ۴۳۸.

۴- همان، ص ۱۰۷، ذیل آیه ۲۶ انعام.

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

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

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

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

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

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

ص: ۷۶

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

۲- انعام / ۷۶-۷۹

۳- التبیان، ج ۴، ص ۱۸۶.

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

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

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

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

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

ص: ۷۷

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

۲- یعنی نظری است، نه ضروری.

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

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

ادراک عقلی باشد.

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

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

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

۲. شیء را با ادراک بشناسد؛ مثل مدرکات حواس

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

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

سپس تصریح می کنند که:

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

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

ص: ۷۸

۱- تمهیدالاصول، ص ۴، پنج سطر اول.

۲- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴.

۳- همان، ص ۲۵-۲۶.

۴- همان، ص ۲۵-۲۶.

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

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

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

۲. ذیل آیه ۱۰۱ از سوره مائده می فرمایند:

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

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

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

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

ص: ۷۹

۱- همان، ص ۲۷ به بعد.

۲- التبیان، ج ۴، ص ۳۳.

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

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

اصحاب التقلید

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

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

ص: ۸۰

۱- همان، ج ۸، ص ۱۷۲.

۲- قصص / ۷۵ |

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

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

حرام می دانستند.

موضع شیخ طوسی در مقابل اصحاب تقلید

اشاره

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

۱. مبارزه عملی شیخ طوسی با اصحاب تقلید:

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

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

۲. مبارزه علمی شیخ طوسی با اصحاب تقلید

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

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

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

ص: ۸۱

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

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

ب) به صورت جواب خلی.

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

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

الف) مبارزه عملی شیخ طوسی با اهل تقلید

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

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

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

ب) مبارزه علمی

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

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

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

معرفت خدا را باید از وحی تقلید کرد.

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

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

الف) استدلال عقلی خود قرآن

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

لو کان فی السموات و الأرض آلهه الا الله لفسدتا،

ولکن لم تفسدان

فلیس فیهما آلهه الا الله.

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

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

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

ص: ۸۳

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

۲- انبیاء / ۲۲

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

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

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

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

ص: ۸۴

۱- تفسیر تبیان، ج ۲، ص ۴۸۲.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۸۵

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

۲- تبیان، ج ۸، ص ۲۳۸.

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

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

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

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

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

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

و فی الآیه دلالة علی صحه القیاس العقلی و هو أن من قدر علی احياء الانسان قادر علی احيائه بعد الأمانه.

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

ص: ۸۶

۱- تبيان، ج ۸، ص ۴۷۸.

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

ب) امر قرآن به تعقل و نظر و استدلال

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

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

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

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

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

ص: ۸۷

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

۲- تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۳۹.

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

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

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

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

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

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

ص: ۸۸

۱- انعام / ۷۶-۹۰

۲- انعام / ۸۳

۳- انعام / ۹۰

۴- تبیان، ج ۴، ص ۱۸۹.

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

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

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

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

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

ص: ۸۹

۱- همان، ۱۹۲.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۹۰

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

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

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

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

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

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

ص: ۹۱

۱- التبیان، ج ۴، ص ۱۸۹.

۲- الانبیاء / ۲۴

۳- التبیان، ج ۷، ص ۲۳۹.

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

علوم، یاد آوری و تذکار نیست

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

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

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

ص: ۹۲

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

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

۳- الرحمن / ۱-۴

۴- التبیان، ج ۹، ص ۴۶۳.

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

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

بررسی این استدلال شیخ

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

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

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

ص: ۹۳

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

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

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

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

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

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

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

درباره مقدمه سوم هم شیخ معتقد است که انسان از عدم به وجود آمده است؛^۳

ص: ۹۴

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

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

۳- حجر / ۲۹؛ ص / ۷۲؛ سجده / ۹.

۴- التبیان، ج ۹، ص ۴۶۳.

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

مراد از عقل، قلب و علم در نظر شیخ طوسی

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

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

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

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

ص: ۹۵

۱- همان

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

۳- التبیان، ج ۷، ص ۳۲۶.

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

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

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

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

ص: ۹۶

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

۲- التبیان، ج ۷، ص ۳۲۶

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

به دو سبب این گونه علوم را عقل گویند:

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

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

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

در کتاب تمهید الأصول فی علم الکلام^(۳) نیز همین عبارت را در دو جا آورده است:

و العقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان كامل العقل...»^(۴) ۹.

ص: ۹۷

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

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

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

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

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

روش شیخ طوسی در شروع بحث های کلامی

روش سلف:

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

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

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

«معرفه الله تعالى واجبه على كل مكلف، بدليل انه منعم فيجب شكره فتجب معرفته»^(۳)

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

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

ص: ۹۸

۱- همان، ص ۱۰۹.

۲- عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۳۹.

۳- الرسائل العشر، ص ۹۳.

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

اشکالی بر روش سلف

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

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

ص: ۹۹

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

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

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

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

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

ص: ۱۰۰

۱- متوفی ۴۳۶ هـ.ق.

۲- متوفی ۴۱۳ هـ.ق.

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

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

شیخ مفید و حل این اشکال

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

دفاع مارتین مکدر موت از قاضی عبدالجبار در مقابل شیخ مفید

مکدر موت می گوید:م.

ص: ۱۰۱

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

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

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

سید مرتضی و حل این اشکال

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

ص: ۱۰۲

۱- مارتین مکدر موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۸۰

۲- شرح الأصول الخمسه، ص ۳۹.

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

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

جایگاه بحث اثبات صانع در علم کلام از نظر شیخ الطائفه

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

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

ترجمه:

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

ص: ۱۰۳

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

۲- تمهید الاصول، ص ۲.

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

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

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

ص: ۱۰۴

۱- دو کتاب دیگر سید مرتضی .

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

مقدمه ای کوتاه

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

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

القسم الأول: مباحث التوحید

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

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

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

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

ص: ۱۰۵

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

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

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

ص: ۱۰۶

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

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

«الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلی النور»

فرق اسم و صفت

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

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

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

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

ص: ۱۰۸

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

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

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

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

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

فرق صفت با وصف

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

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

ص: ۱۰۹

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

۲- ان الصفه فی الحقیقه ما أنبأت عن معنی مستفاد؛ یخص الموصوف و ماشارکه فیه و لا یکون ذلک کذلک (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۲).

۳- شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۷۹.

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

فرق صفات و اسماء باری تعالی

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

تقسیمات صفات واجب

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

ص: ۱۱۰

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

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

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

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

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

صدرالمতألّهین در این باره می گوید:

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

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

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

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

تقسیمی دیگر

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

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

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

ص: ۱۱۲

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

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

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

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

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

صفات که عین ذات است

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

صفات ذات و فعل

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

ص: ۱۱۳

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

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

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

صفات واجب، مترادف نیستند

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

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

واجب از کمالات وجودی است که باطل می باشد.

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

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

آراء و نظرات درباره صفات

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

ص: ۱۱۵

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

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

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

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

نقد و بررسی اجمالی دیدگاهها درباره صفات

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

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

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

ص: ۱۱۶

-
- ۱- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۱۴۲ و ج ۳، ص ۳۹۶ و ۴۸۴ و ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۶، ص ۱۷۵ و ۱۹۹.
 - ۲- ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۲۸۷. فانهم ینفون حقایق الصفات عن ذاته لکن یترب علی ذاته ما یترب علی ذوی الصفات (شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۵).

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

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

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

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

ص: ۱۱۷

اشاره

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۱۸

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

۲- همان

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

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

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

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

الف) شناخت معلوم، همان طور که هست. (ابوبکر باقلانی و جوینی)^(۳)

ب) چیزی که سبب می شود دارنده آن را عالم گویند. (ابی الحسن الأشعری)^(۴)

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

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

هـ) اعتقاد جازمی که مطابق واقع است. (الجرجانی)^(۱۱)

ص: ۱۱۹

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

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

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

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

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

۶- قاضی عضدالدین، المواقف، ص ۹-۱۱

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

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

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

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

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

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

حقیقت علم از دیدگاه حکما و متکلمان

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

ص: ۱۲۰

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۲۱

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

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

۳- همان

اقسام علم

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

علم حصولی

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

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

ص: ۱۲۲

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

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

علم حضوری

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

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

تقسیمی دیگر

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

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

ص: ۱۲۳

۱- جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۱، ص ۱۰۸.

حق تعالی به ذاتش می باشد. (۱)

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

دیدگاهها درباره علم واجب تعالی

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

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

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

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

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

ص: ۱۲۴

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

۲- مباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۶۵.

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۲۵

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

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

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

عین عبارت ایشان چنین است:

و مما يدل ايضا على انه لا يجوز أن يعلم بعلم قديم انه لو كان كذلك لادى الى ان لا يعلم اكثر من معلوم واحد و يعلم بعلم متناهي معلوم متناهي و المعلومات المتناهي لا يعلم الا بعلم متناهي و لا يجوز أن يكون له علوم لاتتاهي. (1)

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

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

ص: ۱۲۶

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۷۰.

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

ادله علم واجب تعالی به ذاتش

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

برهان اول

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

ص: ۱۲۷

۱- شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۷۴.

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

این برهان را در اسفار به این عبارت آورده است:

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

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

برهان دوم

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

ص: ۱۲۸

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

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

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

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

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

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

ملاصدرا نیز در توضیح برهان فوق می گوید:

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

ص: ۱۲۹

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

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

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

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

و هو تعالى عالم بالذات اذ

منه وجود عالمی الذات اخذ (۲)

برهان سوم

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

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

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

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

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

ص: ۱۳۰

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

۲- شرح منظومه، ص ۱۶۲.

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

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

وکل ما جرد عاقل کما

تجرد العاقل أيضا حتما

او عقله اماله الإمكان

اولا وهذا ظاهر البطلان(۱)

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

تجرد الواجب من صفاته

فذاته حاضره لذاته

و ليس للحضور والشهود

معنى سوى حقيقه الوجودی(۲)

بوعلی نیز در توضیح برهان فوق گفته است:

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

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

ادله علم واجب تعالی به غیر ذاتش

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

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

ص: ۱۳۱

۱- حکیم سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۶۲.

۲- علامه کمپانی، تحفه الحکیم، ص ۳۳۸.

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

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

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

علم حق تعالی به اشیا، قبل از ایجاد

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

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

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

ص: ۱۳۲

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۳۳

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

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

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

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

شیخ می فرماید:

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

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

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

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

ص: ۱۳۴

۱- همان، ص ۳۲ و ۳۳.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۳۵

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۳۶

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

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

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

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

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

برهان دوم

شیخ طوسی در آثار کلامی اش، ابواسحاق، ابراهیم بن نوبخت در یاقوت، (۲) قاضی عبدالجبار در شرح اصول خمس، ابوصلاح حلبی در کتاب تقریب المعارف، (۳) سید مرتضی در ذخیره، ابورشید نیشابوری در التوحید، (۴) و فخر رازی در محصل، (۵) دلیل علم واجب را احکام فعل و اتقان صنع قرار داده اند. ۰.

ص: ۱۳۷

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

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

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

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

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

ص: ۱۳۸

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

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

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

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

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

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

ب) در برخی موارد دیگر، در صدد اثبات عمومیت علم واجب تعالی بوده است؛ مانند مواردی که می گویند: «علم، هم به موجود تعلق می گیرد (علم بعد از ایجاد) و هم به معدوم (علم قبل از ایجاد)».

ج) اما در جایی که عالم بودن خداوند را تعریف کرده و چگونگی آن را مطرح نموده است، علم حق تعالی به اشیا، بعد از ایجاد را در نظر داشته است.

برهان اول

همه موجودات، معلول ذات باری تعالی هستند و هر معلولی با وجود عینی خارجی خاص خود، نزد علتش حاضر است. پس موجودات با وجود عینی خارجی خاص خود، نزد باری تعالی حاضرند و گفتیم که حقیقت، همان حضور معلوم نزد عالم است. پس واجب تعالی به همه موجودات خارجی، عالم است. (۱)

اثبات صغری: هر موجودی غیر از خداوند، ممکن است و هر ممکنی در حد ذاتش، خالی از وجود و عدم است؛ یعنی ممکن از جهت ذاتش، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. پس در موجود شدن، محتاج علت است و علت آن، یا واجب است و یا ممکن. اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت می شود. و اگر ممکن باشد، باز علت دیگری می خواهد و علت آن اگر موجود نخست باشد، دور پیش می آید و اگر به سوی غیر متناهی پیش رود، تسلسل پیش می آید که هر دو باطل است. پس هر ممکنی علت می خواهد و علت آن - بدون واسطه یا با واسطه - واجب است و همه موجودات خارجی معلول واجب تعالی هستند.

اثبات کبری: هر معلولی عین ربط و وابستگی به علت است و ربط، جدا از ۸.

ص: ۱۴۰

مربوط الیه نیست. پس ربط و تعلق در نزد مربوط الیه حاضر است و علم هم همان حضور معلوم است در نزد عالم. پس همه موجودات به دلیل عین ربط بودنشان به ذات واجب تعالی، در محضر او حاضرند و معلوم او هستند.

برهان دوم

واجب تعالی منزله از جسم، ماده، زمان و مکان است و هر چیزی که چنین باشد، غیر محدود است. پس واجب تعالی غیر محدود است.

صغری در جای خود به اثبات رسیده است. باری تعالی مجرد است و حداقل معنای مجرد، عاری بودن از جسم، ماده، زمان و مکان است.

خلاصه ادله متکلمان و فلاسفه این است که اختلاط و همراهی با ماده، جسم، زمان و مکان، مستلزم احتیاج است و هر محتاجی ممکن است. پس واجب تعالی بری از جسم، ماده، زمان و مکان است.

در اثبات کبری باید گفت که محدودیت، فرعی بر زمانی و مکانی بودن شیء است و مکانی و زمانی بودن شیء بعد از این است که شیء، مادی و جسمانی باشد. پس شیء تا مادی و جسمانی نباشد، در زندان زمان و مکان گرفتار نمی شود و تا زمانی و مکانی نگردد، محدود نمی شود. و چون واجب تعالی فوق زمان و مکان و منزله از جسم و ماده است، نامحدود است و هر نامحدودی، محیط بر اشیا است. پس خداوند بر ماسوایش محیط است؛ زیرا هر چیزی که نامحدود باشد، هیچ جا و مرتبه و مقامی، از او خالی نیست. بدین معنی که او در همه جا حضور دارد و به همین علت، اشیا از او محجوب نیستند. پس واجب تعالی عالم به همه موجودات است.

عمومیت علم حق تعالی

شیخ طوسی علم واجب تعالی را عام می داند و معتقد است که علم باری، هم به کلی تعلق می گیرد و هم به جزئی؛ هم موجود، متعلق علم حق تعالی است و هم

نیز قطعی است و علم به معدوم، ممکن خواهد بود.

خلاصه نظرات شیخ طوسی

الف) نظر ایشان درباره اوصاف واجب تعالی این شد که اوصاف حق تعالی دو دسته اند: اوصاف ثبوتی و اوصاف سلبی. اوصاف ثبوتی نیز دو قسمند: اوصاف ذاتی و اوصاف فعلی.

ایشان اوصاف ذاتی را عین ذات و ازلی می دانند، ولی درباره اوصاف فعلی معتقد است که خارج از ذاتند. او عقیده دارد که اوصاف ذاتی از نظر مفهوم، با هم متغایرنند، ولی از نظر مصداق، با هم متحدند؛ یعنی همه از یک ذات بسیط انتزاع می شوند، و لذا مترادف اوصاف حق تعالی را نمی پذیرد.

ب) علم حق تعالی از نظر شیخ از صفات ذاتی و ازلی است. بعد از تحقیق و بررسیهایی که انجام شد، معلوم گشت که مراد شیخ از این علم، علم واجب تعالی به اشیا، قبل از ایجاد است. اما درباره علم واجب بعد از ایجاد، عقیده ایشان این است که علم واجب تعالی بعد از ایجاد به معنای حضور اشیا در نزد اوست. و لذا می توان گفت که از نظر ایشان، عالم دفتر علم پروردگار است. و از این رو گفتیم که وی در این مقام با حکمای اشراق همگام است.

ج) شیخ برای علم واجب هیچ گونه محدودیتی قائل نیست و عقیده دارد که علم حق، همچنان که به موجود تعلق می گیرد، به معدوم هم تعلق می گیرد؛ همان سان که کلیات مشمول علم واجب تعالی است، جزئیات نیز از قلمرو علم حضرتش بیرون نیست.

بر این اساس است که خداوند متعال، دانای نهانهاست که هموزن ذره ای نه در آسمانها و نه در زمین از وی پوشیده نیست. هیچ کوچک و بزرگی نیست، مگر این که

در کتاب روشن، درج شده است. (۱) «خلق کل شیء و هو بكل شیء علیم» (۲).

الحمد لله اولاً و آخره و علی کل حال ۰۱

ص: ۱۴۵

۱- «... عالم الغیب لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض و لا اصغر من ذلك و لا اکبر الا فی کتاب مبین» (سبأ/

(۳)

۲- انعام / ۱۰۱

مطالب این نوشتار، شامل دو بخش است:

الف) مباحث مقدماتی، که بطور کلی و با قطع نظر از آراء شیخ، مسائلی نظیر اقوال متکلمان درباره اراده، اراده تشریحی و تکوینی، اراده ذاتی و فعلی، خاستگاه بحث اراده و ثمره آن مورد بحث قرار گرفته است. طرح مسائل مزبور، برای فهم بهتر «اراده در نزد شیخ»، مفید و شاید ضروری به نظر می رسد و نادیده گرفتن آن، بر پیچیدگی مباحث اصلی می افزاید. البته تأکید بر اختصار و دوری از تفصیل که مقتضای مقام است، در هر دو بخش مدنظر بوده است.

ب) مباحث اصلی، که در آن فقط به تبیین نظریات مرحوم شیخ پرداخته شده است و خود دارای دو قسمت است: ۱. اراده انسان. ۲. اراده خداوند.

لازم به یادآوری است که در تبیین کلام شیخ، راه ترجمه کلمه به کلمه پیموده نشده است، بلکه اصل مقصود با تکیه بر عبارت، به زبان علمی و استدلال منطقی بیان شده است، به طوری که ابتدا اصل مدعا به صورت یک قیاس منطقی بیان شده و سپس به ملازمه و لوازم آن پرداخته شده است. بدین لحاظ، اگر نقصی در بیان

ملازمه و سایر موارد به چشم می خورد، مربوط به بضاعت دانسته های این جانب است، نه به بحر موج معارف شیخ؛ لذا بزرگان، نارسایی ها را از من بدانند، نه از ساحت باعظمت مرحوم شیخ.

اراده در لغت

«اراده» در لغت به معنای جستن زمین برای آب و گیاه و طواف و آمد و شد کردن برای خواستن چیزی است و «مرید» اسم فاعل آن از باب افعال به معنای جوینده و خواهنده است. (۱)

اراده از ماده «رود» بر وزن موج، در اصل به معنای رفت و آمد توأم با ملایمت در طلب چیزی است. این واژه مرکب از سه عنصر است:

۱. خواستن چیزی توأم با علاقه.

۲. همراه با امیدواری به وصول به آن.

۳. حکم به انجام آن از ناحیه خودش یا دیگری. (۲)

تھاوی» برای اراده دو معنی ذکر نموده است: یکی نزوع و میل نفس به سوی فعل؛ یعنی شوق و قصدی که نفس را وادار به انجام نماید و معنای دیگر آن عبارت است از قوه ای که مبدأ نزوع و میل است به سوی یکی از دو طرف مقدور. (۳)

مشیت» در بسیاری از کتب لغت به معنای اراده آمده است، اما در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن مشیت را میلی دانسته که بعد از تصور و تصدیق حاصل می شود و بعد از آن، عزم و سپس اراده محقق می شود. (۴)

علامه طباطبایی در تفسیرش فرموده است که حتی در یک مورد از قرآن، ۵.

ص: ۱۴۸

۱- اسماء و صفات الهی، ج ۱، ص ۶۱۸.

۲- پیام قرآن، ج ۴، ص ۱۴۴.

۳- کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۵۵۳.

۴- پیام قرآن، ج ۴، ص ۱۴۵.

مشیت به معنای اراده تشریحی خدا نیامده است، اما در اراده تکوینی استعمال شده است. بنابراین، مشیت در قرآن اخص از اراده است، نه مرادف آن.^(۱)

اراده در اصطلاح

با مراجعه به کتابهای کلامی، روشن می شود که درباره اراده در دو مقام بحث شده است:

الف) در مبحث اعراض که اراده به عنوان یکی از کیفیات نفسانی مورد بحث قرار گرفته است.

ب) در مبحث صفات الهی که به عنوان یکی از صفات ثبوتیه مطرح گردیده است.

به عبارت دیگر، اراده یک مرتبه به عنوان اراده شاهد (انسان) و مرتبه دیگر به عنوان اراده غایب (خداوند) مورد بحث قرار گرفته است، بنابراین باید بین این دو بخش، تفکیک نمود؛ چه این که هر یک، اقوال مخصوص به خود را دارد.

روشن است که درباره معنای اصطلاحی اراده، آراء مختلفی وجود دارد و حتی بین افراد یک گرایش فکری، اتفاق نظر درباره اراده وجود ندارد، ولی آنچه مناسب مقام است، ذکر رأی اکثریت یک مکتب و مشهور آن است و از نحله های مختلف، آنچه مدنظر است، ذکر آراء امامیه و معتزله و اشاعره می باشد..)

ص: ۱۴۹

۱- تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص ۴۶۱. در روایات نیز ابتدا مشیت و سپس اراده ذکر شده است. (بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۲۲، ۲۲۴).

معنای اراده از دیدگاه اشاعره عبارت است از چیزی که مخصص و مرجح یکی از دو طرف مقدر و ممکن به وقوع، در زمان خاص و به گونه ای خاص است. (۱)

نقش اراده از نظر اشاعره این است که وجود مقدر را که وجود و عدمش نسبت به ذات و قدرت فاعل یکسان است، ترجیح می دهد بر عدم آن و چیزی که می شد قبل از این زمان و یا بعد از آن و به شکلی دیگر، موجود شود یا می توانست موجود نشود. فاعل به صفت اراده، مرجح و مخصص وجود آن در زمانی خاص و شکلی خاص گردید.

در این تعریف، چند نکته ملاحظه شده است:

نکته اول اینکه دو طرف مقدر، متساوی دانسته شده است، به نحوی که هیچ یک بر دیگری رجحانی ندارد و فاعل مرید با اراده اش طرف وجود را ترجیح می دهد، بدون این که مزیتی برطرف عدم داشته باشد؛ چرا که ترجیح بلامرجح به نظر آنها جایز است.

نکته دیگر این است که آنها اراده را مرجح وقوع شیء می دانند نه مرجح ایقاع، و این اشاره دارد به نظریه کسب و اینکه انسان فاعل و موجد فعل نیست.

نکته سوم این است که اراده را مغایر با علم دانسته و آن را «علم به مصلحت» تعریف نکرده اند..

ص: ۱۵۰

۱- الاراده ما یخصص و یرجح أحد طرفی المقدر بالوقوع فی زمان خاص و علی وجه خاص. (شرح جامع المقاصد، ج ۱، ص ۲۳۶؛ کشف اصطلاحات الفنون، ص ۵۵۳؛ نهاییه الأقدام، ص ۲۳۹).

از معتزله در این باره عمدتاً دو قول نقل شده است:

قول اول این که: اراده عبارت است از اعتقاد به منفعت فعل یا ظن به آن و قول دوم این است که اراده عبارت است از میلی که بعد از اعتقاد یا ظن مذکور در نفس پدید می آید. (۱)

بنا بر تعریف اول، اراده نوعی علم است، ولی بنا بر تعریف دوم، علم به منفعت داشتن فعل یا ظن به آن داعی انسان بر اراده انجام فعل است. نکته ای که در هر دو تعریف ملاحظه شده، این است که باید طرف فعل بر طرف ترک رجحان داشته باشد؛ یعنی مرید باید یا اعتقاد به رجحان و یا ظن به آن داشته باشد تا بتواند اراده انجام فعل کند، والا اگر در نظر او هر دو طرف متساوی باشد، نمی تواند اراده کند.

در واقع آنچه به نظر معتزله مرجح است، علم به منفعت است و اراده جزء اخیر علت تامه است، اما به نظر اشاعره مرجح، خود اراده است نه چیز دیگر و صفت مرجحیت و تخصیص، خاصه ذاتی اراده است. همان طور که تبیین و ایجاد، خاصه ذاتی علم و قدرت است؛ و لذا می گویند: اراده صفتی است مغایر با علم و قدرت. (۲)

اراده در نزد امامیه

آنچه بعد از تتبع آثار کلامی شیعی به دست می آید، این است که اکثریت بزرگان متکلمان شیعه - رضوان الله علیهم - اراده انسان را عین داعی و عین اعتقاد به ۹.

ص: ۱۵۱

۱- الاراده هی اعتقاد النفع، او میل یتعقب اعتقاد النفع او ظنه. (شرح جامع المقاصد، ج ۱، ص ۲۳۶؛ کشاف اصطلاحات

الفنون، ص ۵۵۳؛ الکلیات، ص ۲۵).

۲- نهاییه الأقدام، ص ۲۳۹.

اشتمال فعل بر مصلحت می دانند. از جمله آنان می توان از سید مرتضی، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی نام برد. (۱) البته در میان آنها کسانی هستند که اراده را قصد و میلی می دانند که بعد از اعتقاد یا ظن به منفعت در نفس حاصل می شود که از میان آنها ابواسحاق نوبختی و ابن میثم بحرانی را می توان نام برد. (۲)

در حقیقت، عدلیه به طور مطلق - اعم از امامیه و معتزله - اراده را با عین داعی و علم به مصلحت و منفعت و یا میلی که به دنبال داعی حاصل می شود، می دانند. فلاسفه اسلامی نیز اراده را به قصد و میل و عزم و شوق مؤکد معنی کرده اند. (۳)

اراده الهی نزد اشاعره، معتزله و امامیه

اشاعره برای اراده شاهد و غایب، تفکیکی قائل نشده اند و بطور مطلق اراده فاعل مرید را چیزی می دانند که مرجع و مخصص وقوع شیء باشد. تنها فرقی که بین اراده انسان و اراده خداوند قائلند، این است که اراده انسان را حادث، ولی اراده خداوند را قدیم می دانند. (۴)

معتزله بصره (جبائیان) نیز مانند اشاعره، اراده خداوند را مغایر با علم او می دانند، اما تفاوتشان در این است که اراده خداوند را حادث و بدون محل می دانند. در میان امامیه، سید مرتضی و شیخ طوسی نیز اراده خداوند را مغایر با.

ص: ۱۵۲

۱- الحدود و الحقایق، ص ۱۵۱؛ کشف المراد، ص ۲۵۲؛ نهج الحق، ص ۱۳۱؛ مناهج الیقین.

۲- انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۳۷؛ قواعد فی علم الکلام، ص ۸۹

۳- التعليقات، ص ۱۶؛ نهایه الحکمه، ص ۳۰۰؛ شرح المصطلحات الفلسفیه، ص ۱۳؛ تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۵۱۲.

۴- شرح مقاصد، ج ۲، ص ۹۴؛ الدرہ الفاخره، ص ۲۴؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۵۵۴؛ نهایه الأقدام، ص ۲۳۹؛ ارشاد جوینی، ص ۶۳.

علم و حادث و بدون محل می دانند. (۱)

اکثر امامیه و نیز برخی از معتزله مانند ابو الحسین بصری و کعبی، اراده خداوند را عین علم او می دانند. البته علمی خاص و آن علم به اشمال فعل بر مصلحت و منفعت بندگان است. (۲)

همچنان که اکثر فلاسفه اسلامی اراده الهی را علم به نظام احسن که مطابق است با نظام ربوبی می دانند. (۳)

اراده تکوینی و تشریحی

اراده یا تکوینی است و یا تشریحی. تکوین، مصدر باب تفعیل و به معنای ایجاد و احداث چیزی است. (۴) تشریح نیز از باب تفعیل و به معنای وضع، نهادن، پدید آوردن و ظاهر نمودن چیزی است. (۵)

درباره معنای اصطلاحی آن، در بین علما نظر واحدی به چشم نمی خورد و ما از میان آراء مختلف در این باره، به سه نظر اشاره می کنیم

۱. محقق خراسانی (صاحب کفایه)، علم خدا به نظام کامل هستی را اراده تکوینی او و علم خداوند به مصلحتی که در فعل مکلف است را اراده تشریحی او ۹۰

ص: ۱۵۳

-
- ۱- انوارالملکوت، ص ۱۳۷، ۱۶۴؛ المغنی، ج ۶؛ تمهیدالاصول، ص ۵۷.
 - ۲- انوارالملکوت، ص ۶۷؛ کشف المراد، ص ۲۵۲؛ نهج الحق، ص ۹۴؛ قواعد المرام، ص ۸۹؛ اللوامع الالهیه، ص ۵۷؛ ارشاد الطالبین، ص ۱۱۸، ۲۰۳، ۲۱۸؛ الالهیات، ج ۲، ص ۱۷۶.
 - ۳- التعليقات، ص ۱۶، ۸۰؛ لمعات الهیه، ص ۴۵۶؛ مبدأ و معاد ملاصدرا، ص ۳۳؛ اسفار، ج ۶، ص ۳۴۱.
 - ۴- المنجد فی اللغه، ص ۷۰۴.
 - ۵- همان، ص ۳۸۲؛ فرهنگنامه قرآنی، ج ۲، ص ۱۸۹۰

۲. محقق اصفهانی (صاحب نهایه الدراییه) اراده تشریحی را علاقه و اشتیاق آمر به فعل دیگران می داند، اما متعلق اراده تکوینی را فعل خود مرید و آمر می داند. (۲)

۳. علامه طباطبایی حقیقت اراده را همان اراده تکوینی می داند و اراده تشریحی را نوعی مجاز و مسامحه دانسته و آن را منتزع از اراده تکوینی می داند.

حقیقت اراده در نزد وی عبارت است از رابطه و نسبت حقیقی خارجی بین نفس و اعضای بدن که به دنبال حصول آن، اعضای بدن مرید، منبعث و متأثر گردیده و آماده انجام فعل می شود، به طوری که تخلف اعضا از مطاوعت و تأثر، محال است، مگر اینکه چیزی مانع شود. و روشن است که بین اراده شخص و اعضای بدن غیر، چنین تأثیر و تأثری وجود ندارد و این طور نیست که به محض اراده آمر، اعضای بدن مأمور منبعث گردد و تخلف از آن ممکن نباشد، مگر به خاطر مانعی. بلی از آنجا که امر آمر به فعل غیر، با تحقق خارجی آن فعل ارتباط دارد، اراده که در حقیقت به امر و بعث تعلق گرفته، به صورت مجاز به آن فعل غیر نیز مسامح نسبت داده می شود. (۳)

حاصل این نظریه این است که واقعیت اراده یکی است و متعلق آن، تنها فعل خود مرید است، لکن هر گاه متعلق اراده، یک واقعیت خارجی باشد، به آن اراده تکوینی گویند و اگر متعلق آن، نفس فرمان و دادن امر و نهی نمودن باشد، آن را اراده و تشریحی نامند. (۴) آنچه در قلمرو علوم نظری مورد بحث است، همان اراده تکوینی است. ۳.

ص: ۱۵۴

۱- کفایه الأصول، ج ۲، ص ۹۹.

۲- نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۱۱۷ - ۱۱۸.

۳- حاشیه اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۱؛ حاشیه کنایه، ص ۷۷.

۴- استاد سبحانی، کیهان فرهنگی، سال چهارم، ش ۱۱، ص ۱۳.

تا آنجا که در روایات مربوط به اراده و مشیت تتبع شده است، چیزی تحت این عنوان، در روایات به چشم نمی خورد، مگر یک روایت که بعضی از بزرگان، از آن همین تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی را استفاده نموده اند:

از امام علی بن موسی الرضا روایت شده است که فرمود: «ان الله ارادتين و مشیتین: اراده حتم و اراده عزم، ینهی و هو یشاء و یأمر و هو لا یشاء...»^(۱)

مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه ای که بر بحارالانوار و اصول کافی دارد، می فرماید: «آنچه این خبر متضمن آن است، تقسیم اراده به تشریحی و تکوینی است.»^(۲) ایشان «اراده حتم» را اراده تکوینی گرفته و «اراده عزم» را بر اراده تشریحی حمل نموده است.

اراده ذاتیه و فعلیه

یکی از مباحث مهم مربوط به اراده این است که آیا اراده از صفات ذات است یا از صفات فعل؟ قبل از بررسی اقوال مربوطه، لازم است ملاک ذاتی و فعلی بودن صفت بیان شود.

مرحوم کلینی سه ملاک برای تشخیص صفات ذات از صفات فعل در باب مشیت و اراده ذکر نموده است:

۱. صفت ذاتی آن است که اتصاف ذات موصوف به مقابل و ضد آن صحیح نباشد و ذات، هیچگاه از آن خالی نباشد؛ مانند علم و حیات و قدرت که ذات ۱.

ص: ۱۵۵

۱- بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۳۹ و ج ۵، ص ۱۰۱.

۲- همان، ج ۵، ص ۱۰۲، ۱۴۰؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۱.

خداوند هرگز به عدم علم و حیات و قدرت متصف نمی شود و دائماً متصف به آنهاست.

۲ و ۳. صفت ذاتی صفتی است که متعلق قدرت و اراده واقع نمی شود. (۱)

اما این ملاکها جامع و مانع نیست و متکلمان و حکما آنها را مورد مناقشه قرار داده اند. (۲)

املاک مشهور و معروف این است که صفات ذات، صفاتی است که در اتصاف ذات به آنها، ملاحظه ذات موصوف کفایت میکند؛ مانند علم و قدرت و حیات واجب تعالی و صفات فعل، صفاتی است که توصیف ذات به آنها بر ملاحظه غیر ذات متوقف است و از آن جا که غیر ذات، چیزی جز فعل او نیست، صفات مذکور از ملاحظه فعل او انتزاع می گردد. (۳)

بنا بر ملاک اول مرحوم کلینی، اراده از صفات فعل است؛ چون صحیح است خداوند مرید نباشد و به ضد آن یعنی کاره بودن موصوف گردد، اما بنا بر ملاک دوم و سومش، اراده از صفات ذات خواهد بود؛ زیرا خود اراده نیز متعلق قدرت و اراده قرار نمی گیرد والا- یا دور و یا تسلسل لازم می آید، چون هر مقدوری مسبوق به اراده است. اما خود مرحوم کلینی اراده را از صفات فعل می داند. (۴)

بنا بر ملاک مشهور، فعلی بودن اراده یا ذاتی بودن آن، بستگی به این دارد که اراده خداوند را چگونه تفسیر نماییم. به همین سبب، باید اقوال مربوط به اراده الهی را ملاحظه نموده و با این ملاک تطبیق نماییم تا نتیجه روشن شود. ۷.

ص: ۱۵۶

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲- لمعات الهیه، ص ۲۳۷.

۳- نهاییه الحکمه، ص ۲۸۴؛ الالهیات، ج ۲، ص ۸۴؛ تعلیقه نهاییه، ج ۲، ص ۳۲۰.

۴- لمعات الهیه، ص ۲۳۷.

بنا بر اینکه اراده خداوند، علم او به نظام احسن یا علم او به مصلحت و منفعتی که در فعل است باشد، اراده الهی از صفات ذاتیه (حقیقیه) ذات الاضافه خواهد بود؛ زیرا اراده مانند رازقیت و خالقیت نیست که اضافه در مفهومشان مأخوذ باشد و اضافه، هم در تحقق و هم در ترتب اثر آنها لازم باشد، بلکه فقط در ترتب اثر، عارض اراده می شود؛ زیرا معنای اراده و مرید این می شود که ذات خداوند بر حیثیتی است که اگر نظام و مصلحتی باشد، آن را می داند و روشن است که بودن ذات به این گونه، مستلزم وجود معلومی نیست. (۱)

اما بنا بر نظر اشاعره و معتزله بصره (جبائیان) که مرید بودن خداوند را لذاته و لنفسه نمی دانند، بلکه لعله و لمعنی؛ یعنی به صفت اراده زاید بر ذات می دانند، روشن است که طبق ملاک مشهور، اراده خداوند از صفات فعل خواهد بود؛ زیرا اراده خداوند بنا بر این دو قول، از صفات معنوی می باشد و صفات معنوی همان صفات فعلیه است. (۲)

در میان امامیه، از جمله کسانی که اراده خداوند را از صفات فعل می دانند، مرحوم شیخ مفید از قدما و مرحوم علامه طباطبایی از متأخرین است. شیخ مفید اراده خداوند را نفس افعال او دانسته، این مطلب را برگرفته از روایات اهل بیت (علیهم السلام) می داند. (۳) مرحوم علامه، اراده الهی را منتزع از تمام بودن مقدمات و اسباب ایجاد ۹.

ص: ۱۵۷

۱- اسرارالحکم، ص ۴۵؛ گوهر مراد، ص ۲۴۶.

۲- المطالب العالیه، ج ۳، ص ۱۷۹؛ شرح المصطلحات الفلسفیه، ص ۱۷۵: الصفه الثبوتیه تنقسم الی قسمین: نفسیه و هی الی تدل علی الذات دون معنی زائد علیها. و قد یقال: هی ما لا یحتاج وصف الذات به الی تعقل أمر زاید علیها، و معنویه: و هی الی تدل علی معنی زائد علی الذات. و قد یقال: ما یحتاج وصف الذات به الی تعقل أمر زائد علیها کالتحیز. (به نقل از شرح مواقف)

۳- اوائل المقالات، ص ۱۹.

فعل می داند:

اراده در خدا این است که علل و مقتضیات ایجاد چیزی فراهم گردد. در این صورت، گاهی این حالت کامل بودن مقدمات، به فعل نسبت داده می شود و گاهی به خدا نسبت داده می شود. هرگاه این حالت به خدا نسبت داده شد، آن را اراده و خدا را مرید می نامند. (۱)

قبلا در بحث اراده تشریحی و تکوینی نیز روشن شد که مرحوم علامه، اراده حقیقی را اراده تکوینی می داند و اراده تکوینی را نفس نسبت حقیقی بین نفس و اعضای بدن می داند و نسبت و اضافه، همان صفت فعل است.

عده ای از علمای امامیه، اراده خداوند را هم از صفات ذات و هم از صفات فعل می دانند و برای اراده، نوعی تشکیک مراتبی قائل شده اند؛ یعنی اراده در سیر صعودی، عین ذات است و در سیر نزولی، عین ایجاد و موجودات می باشد.

از این جمله، مرحوم محقق اصفهانی است که اراده خداوند را به ابتهاج و رضا تفسیر نموده و آنگاه آن را به ابتهاج و رضای ذاتی و فعلی تقسیم نموده است. (۲)

مرحوم شیخ محمد تقی آملی (۳)، امام خمینی (۴) و استاد سبحانی (۵) نیز از قائلان به جمع بین اراده ذاتی و فعلی می باشند. آنچه این بزرگان را به اتخاذ نظریه فوق وادار نموده، دو چیز است:

اول اینکه اراده به عنوان یک صفت وجودی، یکی از صفات کمالیه است و فاعل مرید، اتم و اکمل از فاعل مجبور و مضطر است؛ بنابراین، فقدان اراده در مرحله ذات، نقص ذات به شمار می آید و هر مرکب از وجدان و فقدان، محتاج و هر محتاج، ممکن است. ۰.

ص: ۱۵۸

۱- تعلیقه اسفار، ج ۶، ص ۳۱۵، ۳۵۳؛ نهایه الحکمه، ص ۳۰۰؛ تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۵۱۲.

۲- نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۱۶۴.

۳- در الفوائد، ج ۲، ص ۸۳.

۴- طلب و اراده، ص ۲۸، ۳۳.

۵- الالهیات، ج ۱، ص ۱۷۶، ۱۸۰.

دوم این که نص صریح روایات، بالاتفاق اراده خداوند را عین فعل او می دانند و جمع بین این دو مطلب این است که اراده الهی را هم ذاتی و هم فعلی بدانیم.

اشکال آنها بر قول اول (اراده فقط از صفات ذات باشد) این است که ماهیت اراده غیر از ماهیت علم است. حقیقت علم، تبیین، انکشاف، حکایت و واقع نمایی است، اما حقیقت اراده، تخصیص، تأثیر و فعال است. اشکال آنها بر قول دوم (اراده فقط از صفات فعل باشد) این است که لازمه آن، خلو ذات از صفت کمالی اراده ذاتی است.

در این جا این سؤال مطرح می شود که اگر اراده خداوند دارای دو مرتبه ذاتی و فعلی است، پس چرا در روایات، هیچ اشاره ای به اراده ذاتی نشده است و همه روایات تصریح دارند که اراده خداوند، احداث و ایجاد او و عین موجودات است؟

در پاسخ به این سؤال چنین اظهار می دارند که علت اینکه در روایات از اراده ذاتی سخن به میان نیامده، این است که بالاتر از فهم و درک مردم آن زمان بوده و آنچه مردم آن روزگار از اراده درک می کردند، همان میل و اشتیاقی بوده که پس از تصور و تصدیق به منفعت فعل در نفس پدید می آمده است و گروهی همین اراده ناقص و حادث و تدریجی الحصول را به خدا نسبت می دادند، لذا اهل بیت (علیهم السلام) آن را به شدت رد نموده اند. (۱)

اما گروهی این توجیه را قبول نکرده و آن را توجیه بارد و فاسدی شمرده اند. آنان این سؤال را مطرح نموده اند که چرا ائمه اطهار (علیهم السلام) صفات ذات را بیان و معین فرموده اند، اما همین که به اراده رسیده اند، چون مردم آن زمان استعداد درک آن را نداشتند، اعلام نکردند که اراده از صفات ذات است؟!

اینان خود بر این رأی هستند که اراده خداوند از صفات فعل و حادث و بدون محل است، اما نه آنچنان که معتزله و شیخ طوسی و سید مرتضی می گویند (عرض ۰).

ص: ۱۵۹

بدون محل)، بلکه از این جهت که قیام صدوری به مرید دارد، نه قیام حلولی تا محل لازم داشته باشد. (۱)

اراده در روایات

همان طور که قبلاً نیز اشاره شد، روایات اهل بیت (علیهم السلام) طبق اظهارات علمای امامیه، اراده خداوند را فقط به ایجاد و احداث خداوند تفسیر نموده اند و همه پذیرفته اند که روایات، اراده الهی را از صفات فعل می داند، اما بعضی ظاهر روایات را اخذ نموده و می گویند: امام در مقام بیان معنای اراده بوده است و برخی گویند: امام (علیه السلام) در مقام رد اراده ذاتی به معنای صفت نفسانی که در انسان موجود است، بوده نه در مقام بیان انحصار معنای اراده. (۲)

خاستگاه بحث اراده الهی

در پاسخ به این سؤال که مبحث اراده خداوند در کلام اسلامی از کجا و به چه علتی مطرح شده است، باید گفت که چند احتمال وجود دارد:

۱. اتصاف خداوند به مرید در قرآن که (۳) ۱۶۰ مرتبه تکرار شده است و نیز تکرار آن در روایات باعث جلب توجه اهل فکر و دانش گردیده و لذا از چگونگی اراده حق بحث نموده اند.

۲. یکی از اقسام فاعلها، فاعل مختار است و فاعل مختار آن است که دارای علم، قدرت و اراده باشد. از آنجا که خداوند فاعل مختار است نه فاعل مجبور و ۱.

ص: ۱۶۰

۱- صراط الحق، ج ۱، ص ۲۵۴.

۲- محاضرات، ج ۲، ص ۷۲؛ الهیات، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳- صراط الحق، ج ۱.

مضطر، لذا درباره اراده خداوند بحث نموده اند.

۳. مرید بودن انسان یک امر وجدانی و نوعی کمال است و خداوند واجد همه کمالات به نحو اتم است، بنابراین، خداوند نیز مرید است.

نمره بحث

این بحث، ثمرات مختلفی در پی دارد که از جمله آنها می توان به سه امر اشاره نمود:

۱. اثبات اختیار برای خداوند.

۲. حدوث عالم یا قدم آن.

۳. جبر یا اختیار انسان؛ چرا که اشاعره به عمومیت اراده خداوند قائلند، به نحوی که آن را شامل افعال بندگان نیز می دانند که لازمه آن، سلب اراده انسان و جبر اوست. ولی معتزله، عمومیت اراده الهی به آن نحو را نمی پذیرند و افعال انسان را به خود او مستند می دانند که نتیجه آن، آزادی انسان در اراده افعال خود می باشد.

نظرات شیخ

بطور کلی، مطالبی که مرحوم شیخ درباره اراده بیان نموده اند، بدین قرار است:

۱. معنای اراده.

۲. اثبات وجود اراده.

۳. مغایرت اراده با صفات دیگر.

۴. اراده از صفات معنوی است.

ص: ۱۶۱

۵. خداوند مرید است.

۶. اراده خداوند حادث است.

۷. اراده خداوند احتیاج به محلی ندارد.

۸. خداوند مرید قبايح نیست.

معنای اراده

مرحوم شیخ، اراده را چنین تعریف نموده است:

فاما المرید فمعناه هو من كان علی صفة لاجلها یصح منه ایقاع مقدوره علی وجهه، مع جواز وقوعه علی غیره من الوجوه او خالیه من کل وجه، او یتقدر ذلك فيه. (۱)

یعنی مرید کسی است که دارای صفتی باشد که به خاطر آن صفت، ایجاد فعل از او صحیح باشد یا فرض شود قدرت او بر ایجاد فعل، به گونه ای و شکلی خاص، با این که ایجاد آن فعل به گونه های دیگر ممکن است و یا به خاطر آن صفت، ایجاد فعل از او بدون وجه و گونه ای خاص صحیح باشد. به بیان واضحتر، اراده عبارت است از صفتی که مصحح و مجوز احداث فعل، با کیفیت یا بدون وجه و کیفیتی خاص از فاعل است.

مرحوم شیخ، در این تعریف به سه نکته اشاره دارد:

۱. اراده زاید بر ذات موصوف است و مرید بودن او به این است که دارای مبدأ وصف (اراده) باشد و این اشاره به این مطلب است که اراده از صفات جایز و معنوی است.

۲. اراده، مصحح ایجاد فعل از طرف فاعل است در صورتی که مرید توانایی ۹.

ص: ۱۶۲

انجام داشته باشد؛ چه قدرت او بر ایقاع، بالفعل باشد یا بالتقدیر و در فرضی که او توانایی دارد والا در صورتی که او توانایی ایقاع فعل را نداشت، اراده، مصحح ایجاد نخواهد بود؛ اگرچه او اراده انجام کند.

۳. در مورد انجام کاری، یا انجام آن به گونه ای خاص مطلوب است و این در صورتی است که می توان آن را به شکلها و گونه های مختلفی انجام داد؛ مانند انجام عبادات که باید با قصد قربت و سایر شرایط انجام گیرد. و یا نفس انجام فعل و خالی از هر وجه و بدون توجه به نحوه انجام آن، مطلوب است؛ مانند توصیلات که فقط انجام آن مراد است.

اراده، مصحح و مجوز ایجاد فعل از فاعل است در هر دو صورت؛ چه کیفیتی خاص از فعل، مورد نظر باشد که در این صورت، اراده، مخصص و مرجح این نحوه بر سایر انحاء است و چه اصل ایجاد فعل، مطلوب باشد که باز هم اراده مرید، مؤثر و مصحح آن است.

اثبات وجود اراده

مرحوم مؤلف بعد از تعریف و توضیح معنای اراده، به اثبات وجود اراده در انسان می پردازد و اینکه انسانی مرید، دارای صفتی است که انسان بدون آن وصف، فاقد آن است و در این راستا دو دلیل بیان می کند:

۱. هرگاه داعی و انگیزه ای ما را به انجام فعلی از افعال می خواند که نسبت به هدف، یکسان هستند (مانند برداشتن یکی از دو شیء که در تمام صفات با هم مساوی هستند) هنگامی که یکی از آن کارها را انجام می دهیم، بالضروره و به روشنی خود را دارای امری می یابیم که قبل از آن نمی یافتیم و این امر، همان اراده است و هرکس که چنین امر بدیهی را انکار کند، سخن گفتن با او سزاوار نیست.

همچنین گاهی بالضروره می دانیم که دیگری دارای این صفت است و آن وقتی

است که شخصی ما را طرف خطاب قرار داده و قصد سخن گفتن با ما را دارد نه با دیگری، در این جا نیز ما بالبداهه و به روشنی می دانیم که آن شخص دارای اراده است و قصد سخن گفتن دارد. (۱)

۲. دلیل دوم بر این که انسان به عنوان مرید، دارای صفتی است، این است که انسان، آمر و مخبر است و هر آمر و مخبری، مرید و قاصد است.

صغری مسلم و مورد پذیرش همه است، اما کبری، گاهی عین صیغه امر و اخبار موجود است، اما امر نمودن و خبر دادن واقع نشده است؛ چون اراده امر نمودن و قصد خبر دادن نداشته است، اما اگر در همین مورد، اراده اخبار و امر نمودن داشته باشد، اخبار و امر، محقق می شود. از این تلازم، به دست می آید که اختصاص صیغه به اخبار و آمر، وابسته به قصد نمودن اخبار و امر از آن صیغه می باشد. (۲)

مغایرت اراده با صفات دیگر

مرحوم مصنف بعد از اثبات اینکه انسان مرید به عنوان این که مرید است، دارای حالتی است که انسان بدون این وصف، واجد آن حالت نیست، به تبیین این مطلب می پردازد که این وصف و این حالت، غیر از اوصاف و حالات دیگر انسان است و این مسأله مهمتر از مطلب قبل است؛ زیرا داشتن اراده بدیهی است و هر کسی آن را در خود می یابد، اما در تحلیل حقیقت آن و اینکه آیا اراده صفتی است جدا و مغایر اوصاف دیگر یا به یکی از آنها بر می گردد، بین متفکران اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی اراده را همان میل و اشتها می دانند و بعضی آن را به نوعی علم باز می گردانند. ۱.

ص: ۱۶۴

۱- تمهید الاصول، ص ۴۹.

۲- همان، ص ۵۱.

مرحوم شیخ معتقد است که اراده صفتی مستقل است و به هیچ یک از اوصاف دیگر حی بر نمی گردد. وی ابتدا برهانی بر مغایرت اراده با اوصاف دیگر اقامه می کند و سپس چند دلیل در خصوص مغایرت آن با علم بیان می نماید.

برهان کلی او این است که اگر اراده به یکی از این صفات باز می گشت، مانند قدرت، میل، تنفر، مشاهده و گمان، نباید از آن اوصاف جدا می شد و هرگاه آنها موجود بودند، این هم محقق بود و اگر نمی بودند، اراده هم نباید می بود، و حال آنکه چنین نیست؛ زیرا چه بسا انسان قدرت بر انجام کاری دارد، اما اراده انجامش را نمی کند و بالعکس. گاهی نیز به چیزی میل دارد، اما اراده انجام نمی کند (مانند کارهای زشت و معاصی) و چه بسا که از اموری (مانند تکالیف عملی) کراهت دارد، اما اراده انجام آن را می کند. گاهی هم به مفید بودن کاری گمان دارد، اما آن را انجام نمی دهد، این عدم تلازم و انفکاک در تحقق، دلیل بر تغایر اراده با آن اوصاف است.^(۱)

و به سه دلیل، اراده به علم باز نمی گردد:

۱. اگر علم، همان اراده می بود، باید آن را از توجه در خود می یافتیم و حال آن که چنین نیست.

ایشان قبلاً گفتند که اراده حالتی است که هر کس آن را در خود به روشنی و بالضروره می یابد، اما علم فاقد این ویژگی است. بنابراین، علم نمی تواند عین اراده باشد.

ناگفته پیداست که این دلیل نمی تواند قانع کننده باشد؛ چون صرفاً بر ادعای وجدان مبتنی است و مخالفان می توانند ادعا نمایند که علم نیز همان ویژگی را دارد و آن را در خود می یابیم.

۲. گاهی انسان نسبت به اموری علم و انگیزه (داعی) دارد، اما نسبت به بعضی *

ص: ۱۶۵

۱- همان، ص ۵۰.

از آن امور در خود حالتی را احساس می کند که نسبت به افعال دیگر، آن حالت را در خود نمی یابد. اگر اراده همان علم بود، باید آن را نسبت به تمام افعال در خود می یافت؛ زیرا طبق فرض، نسبت به تمام افعال علم دارد و مساوی شیء، مساوی است با مساوی آن شیء. (۱)

۳. دلیل سوم بر مغایرت اراده با علم، این است که گاهی انسان بالضروره و به روشنی، علم به اراده غیر پیدا می کند و آن وقتی است که کسی ما را مورد توجه و خطاب قرار داده باشد که در این صورت، ما به روشنی می دانیم که او قصد سخن گفتن با ما دارد. (۲)

اگر علم همان اراده بود، باید علم ما به این که غیر، عالم است نیز ضروری و بدیهی می بود و حال آنکه ما در صورتی می دانیم که فلانی عالم است که بینیم افعالی از او سر می زند که از غیرعالم سر نمی زند؛ مثلاً مشاهده کنیم که او فقه تدریس می کند. بنابراین، بدیهی و ضروری (علم به این که غیر مرید است) غیر آن چیزی است که نظری و کسبی باشد (علم به این که غیر، عالم است).

مرحوم شیخ در این جا به قویترین اشکالی که ممکن است مخالفان مطرح نمایند، اشاره نموده و به آن پاسخ می گوید.

اشکال این است که اراده همان داعی و علم به مصلحت و منفعت داشتن فعل است؛ زیرا اراده تابع داعی است و به دنبال حصول انگیزه و علم به منفعت در نفس انسان پدید می آید. پس اراده همان علم مخصوص است نه چیز دیگر.

مؤلف در جواب این اشکال می گوید: ما قبول داریم که اراده به دنبال علم به مصلحت (داعی) پدید می آید، اما این را نمی پذیریم که اراده همان علم به مصلحت باشد؛ زیرا برای اینکه فاعل را وادار به انجام فعل نماید، یک داعی فی الجمله نسبت به تمام اجزای یک فعل، کافی است، اما برای آغاز کار و انتخابان

ص: ۱۶۶

۱- همان

۲- همان

این جزء از اجزای یک فعل، داعی فی الجملة کافی نیست و آنچه انسان را وادار نموده که این جزء خاص را انتخاب نماید و در وقتی خاص و به شکلی خاص انجام دهد، اراده است، نه چیز دیگر.

مستشکل با استفاده از جواب شیخ، اشکال را به صورت دیگری مطرح می کند و آن این است که آیا فاعل مرید، بر اراده جزء دیگری از فعل قادر است؟ خواهید گفت: آری، در این صورت، این سؤال مطرح می شود که پس چرا اراده این جزء را انتخاب نمود؟ دو راه در پیش رو دارید، یا اینکه بگویید: با اراده ای دیگر این جزء از فعل را انتخاب نموده است که در این صورت، تسلسل در اراده ها لازم خواهد آمد، و یا این که بگویید توسط داعی اراده این جزء را انتخاب نموده است که در این صورت می گوئیم: همان طور که داعی، علت انتخاب اراده این جزء از فعل است، علت و مخصص خود فعل نیز می باشد. پس به اراده مغایر با داعی که مخصص بعضی از افعال باشد، نیاز نداریم.

جواب این است که داعی، انسان را به سوی فعل فرا می خواند به خاطر این که غرض و منفعت در فعل است، نه در اراده فعل. اراده امری است که انسان آن را به خاطر مراد انجام می دهد و چون یک امر تبعی است و بطور استقلال مورد توجه قرار نمی گیرد، به اراده ای دیگر نیازی نیست تا تسلسل لازم آید. و چون غرض در فعل است، نه در اراده فعل، داعی، انسان را به سوی فعل دعوت می کند و به فعل تعلق می گیرد، نه به اراده فعل. علاوه بر این، اراده به دنبال داعی حاصل است و از آن جدایی ندارد تا داعی موجب اختصاص اراده جزء خاصی از فعل گردد. پس اراده فعلی از افعال، اصلا احتیاج به مؤثر و مخصص دیگر ندارد؛ چون یک امر تبعی است که جدای از فعل، مورد لحاظ و توجه قرار نمی گیرد. (۱) و یا به گفته برخی از دانشمندان، اراده، بالذات مخصص است و لذا نیازی به مخصص دیگر ندارد. (۲) ه.

ص: ۱۶۷

۱- تمهید الأصول، ص ۵۰، ۵۲، ۵۳.

۲- تهافت الفلاسفه.

صفات معنوی از صفاتی است که همواره ذات، متصف به آنها نیست و صحیح است که ذات، بدون آن صفات موجود باشد. این صفات، همچنان که در «المقدمه فی المدخل» آمده است، صفاتی است که بر ذات تجدید می شود و نو به نو بر آن عارض می گردد؛ با این که جایز بود عارض نشود و احوال ذات تغییر نکند و بر آنچه بود، باقی بماند. (۱)

مطابق این ملاک، اراده نیز از صفات معنوی است و دلیل آن، تجدد اراده است که نو به نو بر ذات عارض می شود و موجب تغییر حال او می شود؛ در حالی که صحیح بود اراده بر ذات انسان تجدید و عارض نشود و در نتیجه، حال ذات نیز تغییر نکرده و به حالت اولیه خود باقی باشد. اگر اراده از صفات ذات می بود، انسان لافسه مرید می بود، نه بالمعنی و به صفت اراده، باید همیشه مرید می بود و تجدید و نو به نو آمدن اراده دیگر معنی نداشت. (۲)

بنابراین، به نظر مرحوم شیخ اراده از صفات فعل است، نه از صفات ذات.

آخرین مطلبی که شیخ راجع به اراده انسان مطرح نموده است، محل اراده است؛ زیرا اراده از کیفیات نفسانی است و نیازمند محلی می باشد.

مؤلف احتیاج داشتن اراده به محل را از این طریق اثبات نموده است که این معنی (صفت اراده) باید مختص به مرید باشد تا سبب مرید بودن او گردد، و الا هیچ اولویتی ندارد که سبب مرید بودن آن شخص شود، بلکه می تواند موجب مرید بودن غیر او گردد. راه این که این صفت اختصاص به آن شخص داشته باشد نه به دیگری، این است که در او حلول کند. در این صورت است که فقط سبب مرید بودن محل و موضوع خود خواهد شد. ۲.

ص: ۱۶۸

۱- الرسائل العشر (المقدمه فی المدخل)، ص ۱۸۱

۲- تمیهد الاصول، ص ۵۲.

اما این که محل اراده دقیقا کجاست، از راه عقل قابل درک نیست و تنها راه آن، نقل است و به اتفاق مسلمانان، محل علم و اراده، قلب است و آنچه از عقل به دست می آید نیز مفاد دلیل اجماع را تأیید می کند. (۱)

خداوند مرید است

آنچه مهم و مقصود اصلی مرحوم شیخ است و آن را به عنوان بحث قرار داده، اراده الهی است. بحث اراده انسان، جنبه تبعی داشته و برای فهم بهتر موضوع اصلی مطرح شده است.

قبل از هر چیز، باید اثبات شود که مرید بودن خداوند در مقام ثبوت، استحاله ذاتی ندارد، بلکه ممکن ذاتی است. دلیلش این است که مصحح مرید بودن کسی زنده بودن آن است؛ زیرا اراده از صفات نفسانی است که بر موجود غیر زنده عارض نمی شود و از آن جا که خداوند حی است و از هر موجودی به موجود بودن سزاوارتر است، پس صحیح است که متصف به مرید بودن شود.

اگر گفته شود. بنابراین، صحیح است خداوند دارای میل و نفرت باشد؛ چون مصحح آنها نیز زنده بودن است و خداوند نیز زنده است، جواب این است که مصحح میل و نفرت، حیات نیست، بلکه جسم بودن آن است و حیات، شرط آن است؛ بر خلاف اراده که مصحح آن، فقط زنده بودن است. علاوه بر آن، در آینده استحاله عروض شهوت و نفرت بر خداوند ثابت خواهد شد. (۲)

بعد از اثبات اینکه مرید بودن خداوند در مرحله ثبوت، هیچ استحاله ای ندارد، اکنون نوبت آن رسیده که اثبات شود خداوند مرید است و اراده، یکی از اوصاف مسلم اوست و دلیل بر آن، چند چیز است: ۵۳

ص: ۱۶۹

۱- همان

۲- تمهید الاصول، ص ۵۲ - ۵۳

۱. هرگاه فاعلی آگاه به فعل خود باشد و آن را به خاطر غرضی انجام دهد و در اراده نمودن انجام آن فعل، مختار باشد، بطور قطع، آن فعل را اراده خواهد نمود و خداوند فاعل آگاه... مختاری است که تمام افعالش را به نفع و مصلحت بندگان انجام می دهد. پس خداوند مرید است؛ چون مقتضی، موجود است و مانع، مفقود می باشد.

آوردن شرایط سه گانه در متن دلیل برای خارج نمودن فعل فاعلهای ناسی، ساهی، مضطر و نفس اراده است؛ زیرا این گونه کارها با اراده انجام نمی شود. (۱)

۲. خداوند در وجود انسان، میل به کار قبیح را آفریده است و افعال خداوند معلل به اغراض است و الا عبث لازم می آید که بر او جایز نیست و غرض خداوند از نهادن میل به قبیح در وجود ما، یا انجام کارهای قبیح از سوی ماست و یا اجتناب و دوری کردن ما از قبیح است. احتمال اول باطل است؛ زیرا اراده انجام فعل قبیح به عنوان قبیح، قطعاً قبیح است و بر خداوند حکیم نارواست، پس لابد هدف از خلق آن، دوری کردن از زشتی هاست. پس خداوند اراده نموده است که بندگان از انجام کارهای بد دوری کنند؛ (۲) زیرا قبلاً گفته شد که هرگاه فاعل، آگاه به فعل خود و در انجام آن مختار باشد و آن را برای هدفی انجام دهد، بالضروره مرید تحقق آن فعل و مرید رسیدن یا رساندن به آن غرض است.

۳. خداوند ثواب دهنده و عقاب کننده است که در جای خود ثابت شده است و مثبت و معاقب، مرید است؛ چرا که ثواب، ثواب نخواهد بود، مگر اینکه شخص پاداش دهنده، اراده تعظیم و بزرگداشت کسی را داشته باشد و نیز عقاب در صورتی عقاب و کیفر است که کیفر دهنده، قصد اهانت و سبک شمردن فرد را داشته باشد. (۳)

۴. خداوند مخبر و آمر است و هر کس که مخبر و آمر باشد، مرید است. پس خداوند مرید است. ان

ص: ۱۷۰

۱- همان، ص ۵۳.

۲- همان، ص ۵۴.

۳- همان

صغری مسلم است و در کتاب عزیز آمده است، اما صحت کبری به این دلیل است که خبر بودن خبر و امر بودن امر، بستگی به اراده اخبار و اراده امر و مأموریه دارد؛ چرا که در مواردی عین همین صیغه ها از زبان کسی صادر می شود، ولی در عین حال، خبر و امر محقق نمی شود؛ چون قصد آن را نکرده است. همچنانکه در قرآن کریم نیز صیغه امر آمده است، اما از آن، اباحه و یا تهدید اراده شده است. از این جا به دست می آید که امر بودن صیغه امر و نیز خبر بودن صیغه خبری، منوط به قصد متکلم است. (۱)

ممکن است کسی اشکال کند که این استدلال، «دوری» است؛ زیرا طبق کبرای استدلال شما، علم به اینکه خداوند مرید است، متوقف بر علم به مخبر و آمر بودن خداوند است. و از طرف دیگر، علم به مخبر و آمر بودن خداوند، متوقف بر علم به مرید بودن اوست؛ و الا مخبر و آمر بودنش ثابت نخواهد شد.

جواب این است که ما علم به مخبر و آمر بودن خداوند را از علم به مرید بودن او به دست نمی آوریم تا دور لازم آید. از این راه به دست می آوریم که هرگاه خداوند به صیغه امر یا خبر، سخن بگوید و قرینه ای بر اینکه معنای حقیقی آنها را اراده نموده است، بیان نکند، نشان دهنده آن است که حتما آمر و مخبر است؛ پس استدلال ما هم صحیح است. (۲)

۵. خداوند مکلف است و این در جای خود ثابت خواهد شد و هر مکلفی مرید است؛ زیرا تعریف تکلیف این است که مکلف چیزی را از مکلف بخواهد که در انجام آن، مشقت و زحمت باشد. (۳) ان

ص: ۱۷۱

۱- همان

۲- همان، ص ۵۴.

۳- همان

چیزی را اراده نکند که لازم، بالاتفاق باطل است. بیان ملازمه این است که بنا بر این که اراده از صفات نفس باشد، مانند خود ذات نسبت به همه چیز یکسان است. در این صورت، اراده ایجاد شیء خاص در وقتی خاص، ترجیح بلامرجح خواهد بود و محال است.

از ابطال این احتمال، بطلان دو احتمال دیگر نیز روشن می شود و آن دو احتمال دیگر عبارتند از اینکه خداوند مرید باشد، اما نه لئفسه و نه لعله و یا اینکه العله و به اراده مرید باشد، اما به اراده معدومه. دلیل بطلان این است که بنا بر این دو فرض نیز اراده مانند ذات، نسبت به همه چیز یکسان خواهد بود و لذا باید هر کار اراده شدنی را اراده نماید و لازمه آن این است که از هیچ چیزی کراهت نداشته باشد و نیز باید قبایح را اراده کند و همچنین در صورتی که به اراده معدومه مرید باشد، اجتماع اراده و کراهت لازم خواهد آمد؛ زیرا به کراهت معدومه کاره خواهد بود. پس باید هر کاری را هم اراده نماید و هم از آن کراهت داشته باشد و اجتماع ضدان مستلزم اجتماع نقیضان است. (۱)

مرحوم مؤلف تا این جا ثابت نمود که خداوند به صفت اراده زاید بر ذات، مرید است. اما حالا می خواهد ثابت کند که به اراده قدیم، مرید نیست (چنانکه اشاعره می پندارند، بلکه به اراده حادث، مرید است. دلیل بر بطلان بخش اول مدعا بطلان اراده قدیمه) این است که اولاً معانی سبعة قدیمه در جای خود ابطال خواهد شد و ثانیه لازمه آن این است که خداوند هر کار اراده شدنی را اراده نماید؛ به دلیل آنکه در نزد اشاعره تعلق اراده خداوند به مراد واحد محدود نمی شود، بلکه هر آنچه در صفحه گیتی موجود است، مراد خداوند است، کما اینکه هر آنچه موجود نیست، مورد کراهت اوست و لازم (تعلق اراده خداوند به هر آنچه در عالم موجود می شود) باطل است؛ زیرا مستلزم استناد قبایح به اوست که با عدالت و ۵۷

ص: ۱۷۴

دلیل دیگر بر بطلان اراده قدیمه این است که اگر اراده خداوند قدیم باشد، لازم می آید که خداوند، مثل داشته باشد؛ زیرا اراده او مانند ذاتش قدیم است. (۲)

سید مرتضی - استاد شیخ - در ابطال قدم اراده الهی می گوید: اگر اراده خداوند قدیم باشد، قدم عالم حادث لازم می آید؛ زیرا مقتضی و داعی و اراده، همه بالفعل موجودند و مراد خداوند از اراده او جداپذیر نیست. (۳)

دلیل بر اثبات بخش دوم مدعا (حادث بودن اراده خداوند)، اولاً- ابطال قدم اراده است و نیز ابطال سایر احتمالاتی که بیان گردید. ثانیاً یک دلیل سمعی - عقلی است که یک مقدمه اش نقلی و مقدمه دومش عقلی است، و آن اینکه خداوند در قرآن، ایمان آوردن کفار و مشرکان را نفی نموده، ولی از جمله آنها آن عده را که خدا ایمان آوردن آنها را خواسته و اراده نموده، استثنا نموده است و استثنای مذکور صحیح نیست، مگر اینکه اراده الهی حادث باشد و الا اگر از ازل مرید بوده، دیگر جمله «الا أن یشاء الله» معنی ندارد؛ همچنان که «الا أن یعلم» یا «الا ان یقدر» معنی ندارد، چون علم و قدرت او ازلی و قدیم است. (۴) و می شود به صورت قیاس استثنایی بیان نمود که اگر اراده حق، ازلی و قدیم بود، استثنا باطل بود، و لکن در قرآن استثنای مذکور آمده است، پس اراده او قدیم نمی باشد.

اراده خداوند احتیاج به محلی ندارد

بعد از اثبات این که اراده از صفات معنی و زاید بر ذات مرید و حادث است، و از طرفی، معانی و اعراض، احتیاج به محلی دارند که در آن حلول کنند، اکنون این سؤال مطرح می شود که آیا اراده خداوند قائم به محلی است یا نه و اگر محلی دارد،

۴۰

ص: ۱۷۵

۱- همان، ص ۵۷.

۲- الاقتصاد، ص ۳۵.

۳- انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۶۴.

۴- تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۲۴۰

محل آن ذات خداست یا غیر او و اگر غیر اوست، جاندار و حین است یا جسمی بی جان؟

نظر مرحوم شیخ این است که اراده خداوند اصلاً احتیاج به محلی ندارد و رأی معتزله بصره نیز همین است. دلیل بر اثبات این مطلب، این است که اگر اراده خداوند قائم به محلی باشد، آن محل یا ذات خداوند است و یا غیر او. تالی باطل است و ذات خداوند محل اراده نیست؛ زیرا مصحح قیام اعراض و حلول معانی در محلی، تحیز و تمکن و جاگیری محل است و خداوند متحیز و متمکن در مکانی نیست.

غیر او نیز محل اراده او نیست؛ زیرا آن غیر یا دارای حیات است که در این صورت، اراده مذکور، اراده همان محل خواهد بود، نه اراده خداوند؛ چون هر عرضی تابع محلی است که در آن حلول کرده است، و یا آن غیر فاقد حیات است که در این صورت، حلول اراده در جسمی بی جان محال است؛ چون مصحح وجود اراده، حی بودن است. پس از ابطال سایر احتمالات، فقط این احتمال باقی می ماند که خداوند مرید است به اراده حادث و بدون محل. (۱)

در این جا ممکن است این سؤال به ذهن خواننده خطور کند که شما اراده را از صفات معنی و از اعراض می دانید و عرض در تحققش محتاج به محلی است که در آن حلول نماید و از طرفی می گوئید که اراده خداوند قائم به محلی نیست!

مرحوم شیخ متوجه این اعتراض بوده است و لذا در کتاب المقدمه إلى مدخل علم الکلام، عرض را این طور تعریف نموده است: «العرض ما عرض فی الوجود و لم یکن له لبث کلبث الاجسام.»

همان طور که ملاحظه می کنید، ایشان عرض را به معنای مشهورش (مایحتاج فی وجوده الی غیره) تعریف نمی کند تا در بحث اراده الهی که آن را محتاج به محلی ۷.

ص: ۱۷۶

نمی‌داند، بر او اشکال نشود که چگونه می‌شود عرض موجود باشد، ولی محتاج به غیر نباشد. ایشان از ابتدا می‌گویند: معنای عرض این است که در نحوه وجودش، حالت عروض و عدم ثبات داشته باشد؛ یعنی مانند جواهر دارای ثبات و بقا نباشد، بلکه نسبت به آنها سریع الزوال باشد. بعد، این حقیقت را دو قسم نموده است: برخی از آن احتیاج به محلی دارد و برخی قائم به محلی نیست که از آن جمله، اراده خداوند است. (۱)

تب‌جواب این است که اشکال شما مبنایی است؛ یعنی بنابر این که حد عرض ما یحتاج فی وجوده الی غیره» باشد، وارد است، ولی ما این مبنا را قبول نداریم.

خداوند مرید قبايح نیست

یکی از مباحث مربوط به اراده خداوند، این است که آیا خداوند قبايح و معاصی را اراده می‌کند یا نه؟ عدلیه بالاتفاق می‌گویند: محال است خداوند مرید قبايح باشد؛ چه موجود باشند یا نباشند، بلکه از آنها کراهت دارد؛ چه موجود باشند یا نباشند.

همچنان که مرید طاعات و کارهای خوب است و نه کاره از آنها؛ چه موجود باشند یا نباشند. اولین چیزی که عدلیه را وادار به اتخاذ چنین موضعی نموده است، عدالت خداوند است و دیگری، اعتقاد به اختیار و آزادی انسان. (۲)

اما اشاعره مخالف این نظر هستند. آنها معتقدند که خداوند به اراده ازلی، هر آنچه را که موجود است، اراده نموده است؛ چه طاعت باشد یا معصیت، و کراهت دارد از هر آنچه موجود نیست؛ چه طاعت باشد و چه معصیت و چه بر آن امر نموده باشد یا از آن نهی کرده باشد. (۳)

بنابراین نظریه، تمام معاصی و قبايح، مستند به خداوند و مراد اوست؛ و لو از ۸.

ص: ۱۷۷

۱- الرسائل العشر، ص ۶۷ - ۶۸.

۲- نهج الحق و كشف الصدق، ص ۹۴.

۳- نهاییه الأقدام، ص ۲۵۴؛ الانصاف، ص ۳۸.

آن نهی کرده باشد، مانند کفر کافر و سایر معاصی. و تمام طاعتی که موجود نیستند، مورد کراهت اوست؛ ولو به آنها امر نموده باشد، مانند ایمان کفار. و آنچه اشاعره را به اتخاذ چنین رأیی وادار نموده است، عمومیت قدرت خداوند و اعتقاد آنان است به اینکه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» لا بلاواسطه و لا مع الواسطه.

بعد از این توضیح، اکنون به ذکر ادله ای می پردازیم که مرحوم شیخ در رد قول اشاعره بیان نموده است. وی می فرماید: چون سایر احتمالات را قبلاً ابطال نمودیم، پس ناگزیر اگر خداوند مرید قبایح باشد، باید به اراده محدثه مرید آنها باشد و به چندین دلیل، محال است که خداوند به اراده محدثه مرید قبایح باشد:

۱. اگر خداوند مرید قبایح باشد، لازم می آید فاعل قبایح باشد و فعل قبیح ناشی از جهل و نیازمندی فاعل است و خداوند عالم به بواطن امور و بی نیاز و غنی است. (۱)

بیان ملازمه این است که اراده قبیح به عنوان اراده امر قبیح، ناپسند و قبیح است و مانند ظلم است که به عنوان ظلم مقتضی قبح است. از طرفی، اراده حادث است و محدثی می طلبد و محدث آن، خداوند است؛ زیرا کسی غیر از خدا قادر نیست بر اراده بدون محل. با این دو مقدمه، ملازمه ثابت شد و روشن شد که اگر خداوند مرید قبایح باشد، لازم می آید که فاعل قبیح (محدث اراده قبیح) باشد و در بحث عدالت خداوند ثابت شده که خداوند منزّه است از فعل قبایح؛ چون نه محتاج است و نه جاهل.

۲. اگر خداوند مرید قبیحی از قبایح باشد (مثل کفر کافر)، لازم می آید که هم مرید آن باشد و هم کاره از آن و حال آنکه اراده و کراهت، ضد یکدیگرند و اجتماع ضدین محال است.

بیان ملازمه این است که چون خداوند از وقوع آن نهی نموده، از انجام آن ۹.

ص: ۱۷۸

کراهت دارد؛ زیرا نهی بر کراهت داشتن ناهی از وقوع منهی عنه دلالت دارد، و چون شما می گوئید هر چیزی که در دار تحقق موجود است، مراد خداوند است، پس همین کفر کافر، مراد اوست. بنابراین، لازم آمد که یک چیز، هم مراد خداوند باشد و هم مورد کراهت او و این محال است. (۱)

۳. امر به قبیح، قبیح است و اختلافی در آن نیست. قبلا در بحث اثبات اراده خداوند بیان شد که امر بودن صیغه امر، به این است که ایجاد مأموریه را اراده نماید.

پس از ذکر این دو مقدمه، نتیجه می گیریم که هرگاه امر به قبیح، قبیح باشد، باید اراده قبیح نیز قبیح باشد؛ به دلیل اینکه اراده مأموریه، علت امر بودن امر است بنا بر مقدمه دوم). وقتی که امر به قبیح، قبیح باشد، چیزی که محقق و علت آن است، به طریق اولی قبیح است. (۲)

۴. اگر خداوند مرید قبایح باشد، لازم می آید که محب آن و راضی به وقوع آن باشد. لازم بالاجماع باطل است و آیات زیادی نیز در قرآن آمده است که دلالت می کند بر راضی نبودن خداوند به کفر. (۳)

بیان ملازمه این است که رضایت و محبت، وجهی از وجوه اراده است و مؤلف در کتاب دیگرش تصریح نموده که معنای این کلمات، یکی است و اختلاف شان اعتباری می باشد و همین اراده در صورتی که به فعل غیر تعلق بگیرد و مراد نیز واقع شود، به آن «رضا» اطلاق می شود و در صورتی که مرید، قصد رساندن منافی به غیر را داشته باشد، آن را «محبت» گویند! (۴) پس رضا و محبت، همان اراده است و فرقتشان اعتباری است.

ثابت شد که اگر خداوند مرید قبایح باشد، باید محب و راضی به وقوع آنها.

ص: ۱۷۹

۱- تمهید الاصول، ص ۱۱۳.

۲- همان، ص ۱۱۴.

۳- همان

۴- الرسائل العشر، ص ۷۶؛ الانصاف، ص ۳۶؛ التمهید فی الرد علی الملحده و ...، ص ۴۷.

باشد که لازم به اتفاق مسلمانان باطل است.

در پایان بحث، مؤلف به چند شبهه که از طرف اشاعره ایراد شده، اشاره نموده است و به آنها جواب می دهد:

شبهه اول: اگر بعضی از افعال بندگان (مانند معاصی و قبايح) به رغم اینکه مراد خداوند نیست، موجود شوند، عجز و ضعف خداوند لازم می آید؛ چون بر خلاف اراده او واقع شده است. همچنانکه اگر سلطانی از رعیتش چیزی بخواهد و آنها انجام ندهند، چنین سلطانی ضعیف و عاجز خواهد بود.

جواب این است که خداوند چیزی را از بندگان می خواهد که به نفع خود آنهاست. بلی، اگر انجام یا ترک مراد به نفع خود او می بود و آنها بر خلاف اراده اش رفتار می کردند، عجز او بود، و الا- اگر ایجاد چیزی که خداوند از آن نهی فرموده، نشانگر ضعف و عجز او باشد، وقتی بندگان چیزی را که خداوند به ایجاد آن امر فرموده ترک می کنند نیز باید نشانه ضعف او باشد، و شکی نیست که خداوند کفار را امر به ایمان آوردن نموده است. (۱)

جواب ما در قسمت ایجاد منهی عنه، همان جوابی است که شما در این جا می دهید. (۲)

شبهه دوم این است که همه مسلمانان، اطلاق و فراگیر بودن این سخن را قبول دارند:

«ما شاء الله کان و ما لم یسأ لم یکن» و اطلاق این سخن، با قول شما منافات دارد؛ زیرا شما می گوئید: کفر کافر به رغم عدم اراده خداوند واقع شده و ایمان او بر خلاف اراده خدا واقع نشده است و حال آنکه طبق اطلاق آن سخن، عدم ایمان کافر و کفر او داخل در مشیت و خواست اوست.

جواب این است که ما اطلاق این سخن را قبول نداریم؛ زیرا با چندین دلیل ۳.

ص: ۱۸۰

۱- تمهید الاصول، ص ۱۱۴.

۲- الاقتصاد، ص ۵۳.

ثابت نمودیم که خداوند ایمان آوردن کفار را اراده کرده و به آن امر نموده و معاصی و قبایح را اراده نکرده و از آنها نهی نموده است و در عین حال، آنها ایمان نیاوردند و مرتکب قبایح شدند. (۱)

به عبارت دیگر، نزاع در همین مطلب است که تمام افعال عباد - اعم از حسن و قبیح - بلاواسطه مستند به خداوند است یا نه؟ و شما عین مدعای خود را به صورت یک قاعده بیان نموده اید که این، مصادره است.

و ثانیاً بر فرض قبول اطلاق این سخن، معنای آن این است که اگر خداوند نسبت به فعل خودش چیزی را بخواهد، موجود و اگر نخواهد، موجود نمی شود و نسبت به فعل غیر نیز اگر به صورت الجاء و اضطرار (اراده تکوینی) چیزی را بخواهد یا نخواهد، همان خواهد شد. (۲) ولی خداوند ایمان اختیاری را خواسته نه ایمان اضطراری را، و الا همه ایمان می آوردند، که در آن صورت، تکلیف ساقط بود. ۳.

ص: ۱۸۱

۱- تمهید الاصول، ص ۱۱۵.

۲- همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۶؛ الاقتصاد، ص ۵۳.

الله إلا ترغب إليك في دولة كريمه ثوبها الإسلام و أهله و تير بها النفاق و آله و تجعلنا فيها من الدعاه إلى طاعتك و القاده إلى سييلك و توژنا بها كرامه الدنيا و الاخره(۱)

از آن جا که رسول مکرم اسلام می فرماید: «من مات ولا يعرف إمامه مات ميتة جاهليه»،(۲) بحث امامت از زنده ترین و ارزنده ترین بحثهای کلامی، فقهی و اجتماعی است. بنابراین، هر شخص یا گروهی که امام خود را نشناسد و از دار دنیا برود، به مرگ دوران جاهلیت مرده است و شاید زندگی آنها نیز یک زندگی معقول و حیات ۶.

ص: ۱۸۳

-
- ۱- شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، قسمتی از دعای افتتاح.
 - ۲- کلینی، الکافی، کتاب الایمان و الکفر، ج ۱، ص ۲۰، روایت ۶.

عقلی به شمار نیاید.

این سخن امیرالمؤمنین علی که می فرماید: «اغرقوا الله بالله^(۱) و الشول بالرساله و أولى الأمر بالأمر بالمعروف و العدل و الإحسانی»^(۲) یعنی (شناخت خداوند به معرفت الوهیت است و شناخت رسول به معرفت رسالت است. شناخت امام نیز به معرفت امامت می باشد.) ما را به دقت بیشتری در این باره رهنمون می شود.

در روایت دیگری در تأثیر امامت آمده است که از آثار امامت، نه تنها تأمین سعادت دنیا و به دست آوردن بهشت در آخرت است، بلکه در تأمین «جنه اللقاء» هم سهم بسزایی دارد.^(۳)

به سبب اهمیت موضوع امامت و دیدگاه شیخ طوسی در این باره سعی شده است که در این نوشتار نظرات شیخ در مسائل مربوط به امامت گردآوری شود.

واژه امامت در لغت

برای کلمه «امام» معانی گوناگونی ذکر شده است که به برخی از آن اشاره می کنیم:

«امام» بر وزن «کتاب»، اسم مصدر است و به هر چیزی که انسان به آن توجه (۱)

ص: ۱۸۴

۱- ... و معنی قوله لا- إغرقوا الله بالله: یعنی أن الله خلق الاشخاص و الانوار و الجواهر و الأعيان؛ فالأعيان: الأبدان، و الجواهر: الأرواح، و هو جل و علا يشبه جسما و روحا و ليس الاحد في خلق الروح الحساس الإدراك أمث و لاسبب، هو المتفرد بخلق الارواح و الاجسام فاذا نفى عنه الشبهين شبه الأبدان و شبه الأرواح فقد عرف الله بالله و إذا شبهه بالروح او البدن او النور فلم يعرف الله بالله (همان، ج ۱، ص ۸۵). ۲. همان، ج ۳، ص ۲۰، چاپ بیروت ۳. من سره أن لا يكون بينه و بين الله حجاب حتى ينظر الى الله و ينظر الله اليه فليتوالى آل محمد و يتبرأ من عدوهم و يأتيهم بالامام منهم فإنه إذا كان كذلك نظر الله اليه و نظر إلى الله. (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۸۱)

کند و مقصود او واقع شود، اطلاق می شود. معنای این واژه با اختلاف موارد و جهات و ملاحظات گوناگون، متفاوت می گردد.

گاه گفته می شود: امام جمعه، امام جماعت، امام هدایت و گاه گفته می شود: امام ضلالت. (۱)

این واژه، در اصل از ماده «ام» به معنای قصد کردن آمده است. (۲)

«آم» به معنای اصل و مرجع و جماعت و دین است و امام به معنای هر کسی است که به او اقتدا می شود و در کارها پیشوا است. (۳)

در لسان العرب برای واژه امام، معانی زیادی ذکر شده است؛ از جمله: پیشوا، معلم و ریسمانی که باها به هنگام بنای ساختمان از آن برای نظم کار استفاده می کنند.

به نظر می رسد که ریشه تمام این معانی، همان قصد کردن توأم با توجه خاص است و حتی اگر «مادر» را آم می گویند یا بر اصل و اساس هر چیزی «ام» اطلاق می شود، به خاطر آن است که مقصود انسان، و مورد توجه اوست. همچنین امام به معنای مقتدا به کسی گفته می شود که مردم با قصد و توجه به سراغ او روند. (۴)

در کتاب اقرب الموارد، ماده «آقم» چنین آمده است: «الإمامه رئاسه عامه. (امامت، ریاست و سرپرستی عموم (مردم) است.)»

در مجمع البحرین نیز این گونه آمده است: «و الإمامه هی الرئاسه العامه علی جمیع الاس، فإذا أخذت لابسوط شی جامع البنیه و الرساله و إذا أخذت بشرط الاشیء لاتجاهما.» (۵)

ص: ۱۸۵

۱- التحقیق، ماده «أم» (به نقل از مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۵).

۲- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۵.

۳- ابن فارس، مقاییس اللغه.

۴- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۵.

۵- طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۵.

این واژه که جمع آن «أئمه» است، دوازده بار در قرآن مجید آمده است. (هفت بار به صورت مفرد و پنج بار به صورت جمع) و در یک مورد به معنای لوح محفوظ آمده است: «و گل شیء أخضیناه فی إمام مبین»^(۱) هر چیزی را در امام مبین (لوح محفوظ) احصاء کردیم. و یکبار هم به معنای راه و جاده به کار رفته است: «و إنهما یامام مبین»^(۲) (آن دو □ یعنی شهرهای ویران شده قوم لوط و قوم شعیب - به سر راه شما به سوی شام) آشکار است. زیرا انسان برای رسیدن به مقصود، راهها را مورد توجه قرار می دهد و دوبار نیز بر تورات اطلاق شده است: «و من قبله کتاب موسی اماما و رحمه»^(۳) (پیش از آن، کتاب موسی پیشوا و رحمت برای آنان بود.) و در پنج مورد به پیشوایان صالح الهی اطلاق گردیده است؛ مانند: «قال ای جالک إلا إمامه»^(۴) (خداوند به ابراهیم فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم).

در جای دیگر، درباره گروهی از پیامبران می فرماید: «و جعلناهم أئمه یهدون بأمرنا»^(۵) (ما آنها را امامان و پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت (مردم) می کردند).

همین مفهوم کلی و جامع در آیات ۷۴ فرقان، ۵ قصص و ۲۴ سجده نیز آمده است و در یک مورد نیز به معنای پیشوایان کفر و ضلالت ذکر شده است: «قاتلوا امه الکفر»^(۶) (پس با پیشوایان و امامان کفر پیکار کنید.) و در جای دیگر، بر مفهوم جامعی که امامان هدایت و ضلالت را شامل می شود، اطلاق گردیده است: «یوم ندعوا کل أناس یا امامهم»^(۷) (روزی که هر گروهی را با پیشوایان فرا می خوانیم.) ۷۱

ص: ۱۸۶

۱- یس / ۱۲

۲- الحجر / ۷۹

۳- احقاف و هود

۴- بقره / ۱۲۴

۵- انبیاء / ۷۳

۶- توبه / ۱۲

۷- اسراء / ۷۱

به این ترتیب، برای واژه «امام» معانی گوناگونی مورد توجه قرار گرفته است.

امامت چیست؟

در مقام تعریف «امام» نیز تعریفهای زیادی ارائه شده است که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

یک دانشمند سنی، امامت را چنین تعریف می‌کند: «الامامه برئاسه عامه فی أمور الدین و الدنیا، خلاقه عن النبی» (۱) (امامت، ریاست و سرپرستی عمومی در امور دین و دنیا به عنوان جانشینی از پیامبر اسلام است.) مطابق این تعریف، امامت، یک مسؤولیت ظاهری و در حد ریاست و حکومت است؛ حکومتی که شکل دینی دارد و عنوان جانشینی پیامبر را به خود گرفته است و چنین امامی می‌تواند از طرف مردم انتخاب شود.

ابن خلدون می‌نویسد: امامت به معنای جانشینی یک شخص از پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) در بر پا داشتن احکام شرع و پاسداری از حوزه دین است به طوری که اطاعت او بر همه امت واجب باشد. (۲)

شیخ مفید در بحث عصمت چنین می‌گوید:

إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام و إقامة الحدود و حفظ الشرايع و تأديب الأنام معصومون گوضمه الأنبياء

امامانی که جانشینان پیامبران در اجرای احکام و اقامه حدود و حفظ شریعت و تربیت مردمنند، معصوم (از گناه و خطا) هستند؛ همچون معصوم بودن انبیاء. (۳)

ص: ۱۸۷

۱- شرح قوشچی، ص ۲۷۴.

۲- مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۱.

۳- اوائل المقالات، چاپ مکتبه الداوری، ص ۷۴ (به نقل از مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۱۹).

در این باره در کتاب پیام قرآن این گونه تحلیل شده است:

مطابق این تعریف که با اعتقاد پیروان مکتب اهل بیت هماهنگ است، امامت، چیزی فراتر از ریاست و حکومت بر مردم می باشد، بلکه تمام وظایف انبیا (بجز دریافت وحی و آنچه شبیه آن است) برای امامان ثابت است و به همین دلیل، شرط عصمت که در انبیا می باشد، در امام نیز هست. (۱)

از این رو در شرح احقاق الحق، امامت در نزد شیعه چنین تعریف شده است: «هی منصب إله حائر لجميع الشؤون الکریمه و الفضائل الا الثبوه و ما یلازم تلك المرتبه الشاویه» (۲) (امامت یک منصب الهی و خدادادی است که تمام شؤون والا و فضائل را در بر دارد؛ جز نبوت و آنچه لازمه آن است).

در پایان، به گفته یکی از محققان اشاره می کنیم که چنین می گوید: «مسأله امامت، تنها مسأله دیروز ما نیست؛ مسأله امروز جهان اسلام و مسأله رهبری امت است که عامل بقا و استقرار نبوت و مسأله سرنوشت اسلام می باشد.» (۳)

جایگاه بحث امامت

اولین مسأله قابل توجهی که بیان آن ضروری به نظر می رسد، «جایگاه بحث امامت» است؛ به این معنی که آیا بحث امامت، یک بحث فرعی و فقهی است، یا یک بحث اصلی و کلامی؟

قبل از این که نظر مرحوم شیخ را بیان کنیم، برای روشن شدن بحث، نکاتی را یادآور می شویم. ۳.

ص: ۱۸۸

۱- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۱۹.

۲- احقاق الحق، ج ۲، ص ۲۰۰ (پاورقی یک).

۳- مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ص ۱۳.

الف) شیعیان معتقدند که امامت، مسأله ای کلامی است؛ چون، تعیین امام، فعل خداوند است «إني جاعلك للناس إماماً» (۱) و اهل سنت آن را مسأله ای فقهی می دانند؛ زیرا تبیین آن را کار خلق می انگارند؛ لذا قبل از اینکه امام را از صحنه خارج نمایند، امامت را از کلام به فقه کشانند.

بنابراین، امامت از نظر شیعه یک مسأله اصولی و اعتقادی است، و لکن از نظر اهل سنت یک مسأله فرعی فقهی است.

ب) یکی از علمای بزرگ معاصر، در این زمینه می نویسد:

آنچه تذکرش در این پیشگفتار لازم است، این است که قبل از آنکه به شرایط امامت دست برده شود و پیش از آنکه به اوصاف امام خدشه ای وارد گردد و سرانجام امام از عرش خلیفه الهی به فرش خلیفه الناسی تنزل کرده و امام معصوم راستین از صحنه خارج شود و خلیفه را در سقیفه بسازند، مسأله امامت را از اوج اصلی و کلامی بودن، به حضيض فرعی و فقهی شدن کشانند و او را از فعل خدایی، به فعل خلقی سقوط دادند و انتصاب الهی را به انتخاب مردمی مبدل ساختند؛ سپس هر زمامداری را امام دانستند و اطاعتش را فرض عین و عین فرض پنداشتند و صنیع خود را همتای خدا و پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) انگاشتند و اطاعت هر سه را همسان دانستند و در نتیجه آیه «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولی الأمر منکم» (۲) بر زمامدارانی که اجتهاد در قبال نص معصوم (علیه السلام) را روا داشتند، منطبق نمودند. فانظر ماذا تری. و امامتی که جز به تنصیب الهی حاصل نمی شود (۳). خواه به نص قولی نظیر آنچه در حدیث غدیر و منزله و... و خواه به نص فعلی؛ یعنی، ظهور معجزه که در حکم تنصیب قولی است. به صرف بیعت چند نفر یا مشورت گروه خاص یا استیلاء، کافی دانستند (۴) و هدف زعامت را مجرد نظم صوری پنداشتند؛ در حالی که امامت معصوم، تنها قطب سنگ است.

ص: ۱۸۹

۱- بقره / ۱۲۴

۲- نساء / ۵۹

۳- اللوامع الالهیه، ص ۲۷۳.

۴- همان، ص ۲۹۰.

آسیاب است: «... و هو يعلم أن محلی منها محل القطب من الریحی. (۱)» (۲).

این عالم ربانی، در صدر همین مطالب، سخن را این گونه آغاز می کند:

امامت - خواه بصورت بحث کلامی طرح گردد، خواه بسیرت مسأله فلسفی ارزیابی شود و خواه در کسوت عرفان نظری مشاهده گردد. از مسائل اعتقادی بشمار آمده و در ردیف بحث از اوصاف و افعال خداوند است. (۳)

و در ارتباط با جایگاه بحث امامت، در مقدمه مترجم تمهید الأصول این گونه آمده است:

نخستین مسأله مورد اختلاف در باب امامت این است که آیا خلافت، کاری انتخابی است و یا انتصابی؟ طرفداران انتخابی بودن امام - که اکثریت هستند - میگویند: تعیین امام، به خود مردم مسلمان واگذار شده است و امت باید یکی را از میان خود که واجد شرایط باشد. برای پیشوایی مسلمانان انتخاب کنند. (این گروه امامت را از مباحث فقهی می دانند)

انتصابیها که قسمتی از شیعه اند و مخصوصاً فرقه امامیه بر آنند که می گویند امام باید در آفرینش از تمایل به گناه و کار نادرست، پاک باشد و یک عامل خدایی و درونی و روحانی او را از اشتباه و گمراه شدن در هر چیزی نگهدار باشد. چون این رمز معنوی را جز خداوند، کسی نمی تواند پی ببرد و کسی که دارای این خصوصیت است بشناسد. بنابراین، خداوند باید او را توسط پیامبر خود به مردم معرفی نماید و هر امامی باید از امام بعد از خودش خبر بدهد و امام بعد از خود را به مردم اعلام نماید (۴) (چه به نص مطابقی باشد و چه به نص التزامی؛ که توضیح آن در فصل پنجم «احراز امامت» خواهد آمد). ۴.

ص: ۱۹۰

۱- نهج البلاغه، خطبه شششقیه.

۲- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۲۳.

۳- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۲۳.

۴- شیخ طوسی، تمهید الاصول، مقدمه مترجم، ص ۳۴.

دلایلی را که می توان برای اصلی و اعتقادی بودن بحث امامت برشمرد، بدین قرار است:

۱. امامت بالاصل همانند نبوت و رسالت، عصمت لازم و عصمت کاشفی ندارد؛ زیرا، آنچه در مقام عمل ظهور می کند، کاشف از قدر مشترک بین عصمت و عدالت است و هرگز از خصوصیت عصمت حکایت نمی کند و با حسن ظاهر و مانند آن نمی توان عصمت را کشف کرد؛ بنابراین امامت، فقط با اعلام خداوند عالم غیب و شهادت معلوم می شود.

ولایت را می توان با جهاد اکبر و اجتهاد و ورع، تحصیل نمود؛ لیکن امامت، با موهبت خاص الهی و فقط با اعطای خداوند حاصل می شود و هرگز با کوشش شخصی یا اعطا و انشای دیگران پدید نمی آید: «و ربك یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره سبحان الله و تعالی عما یشركون» (۱)

وقتی انسانها قادر بر توزیع رزق ظاهری و مادی نباشند، هرگز توانایی تقسیم رزق باطنی و معنوی را ندارند و نمی توانند آنها را برای خود یا دیگران تأمین کنند: «اهم یقیمون رحمه تخین قمننا بهم معیشتهم فی الحیاه و تمنا بعضهم فوق بعض درجات» (۲)

همان طور که در اصل نبوت، رسالت و امامت ما حق انتخاب با مردم نیست، درباره آنچه آن ذوات مقدسه فرموده اند هم احدی حق اظهار نظر ندارد. (۳) «و ما کان لمؤمن و لامؤمنه إذا قضی الله و رسوله امرا أن یکون لهم الخیره من أمرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضل ضللاً بیناً» (۴) در نتیجه، مسأله امامت، یک مسأله اعتقادی است نه فقهی؛ زیرا، در ردیف رسالت است.

۲. همان طور که در مقدمه گفته شد، در این که امامت، یک مسأله اصلی است یا ۴۲

ص: ۱۹۱

۱- قصص / ۶۸

۲- زخرف / ۳۲

۳- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۱۶.

۴- احزاب / ۴۲

یک مسأله فقهی، اختلاف است. گروهی مانند اشاعره - به دلیل سمعی - نصب امام را بر مردم واجب می دانند نه بر خداوند و گروهی هم مانند معتزله، نصب امام را بر مردم واجب می دانند ولیکن به دلیل عقلی - اگر چه اندکی از معتزله رأی دیگری دارند و روشن است که اگر چیزی بر مردم واجب باشد، فقط یک حکم فقهی و فرعی است؟ گر چه دلیل وجوب آن، عقل باشد. لذا مسأله امامت در نزد گروههای یاد شده یک فرع فقهی است نه اصل کلامی، و یک مسأله عملی است نه اعتقادی

اما امامیه معتقد است که نصب امام، فقط بر خداوند واجب است نه بر مردم و چون معنای وجوب چیزی بر خداوند به معنای ضرورت هستی و صدور قطعی آن از خداوند است نه به معنای باید تکلیفی؛ لذا به علم هستی برمی گردد؛ یعنی، فلسفه و کلام نه علم بایدشناسی؛ یعنی، فقه و چون در ردیف هستی خداوند و صفات ثبوتیه ذات اقدس قرار دارد، یک امر اعتقادی بوده و جزء اصول عقاید امامیه به شمار می آید نه جزء فروع دین. البته بر اساس ترتب «باید»ها بر «هست»ها، هم تکلیف فقهی امام منصوب معین می شود و هم وظیفه فقهی امت؛ یعنی، چنین استدلال می شود که فلان شخص، امام است و هر امامی باید رهبری جامعه را به عهده بگیرد؛ پس فلان شخص باید رهبری امت را به عهده بگیرد. و نیز استدلال می شود که فلان شخص، امام است و اطاعت هر امام، واجب است؛ پس اطاعت از فلان شخص بر امت واجب است. (۱)

بنا بر آنچه گفته شد، اصل امامت در نزد فرقه حقه امامیه، مسألهای کلامی است نه فقهی و ایمان به آن جزء اصول اعتقادی است نه آنکه همانند فروع فقهی دیگر، فقط در مرحله التزام قلبی و امثال عملی خلاصه شود. ۲.

ص: ۱۹۲

با توجه به مطالب مذکور و دقت نسبی در کتب مرحوم شیخ، اگر چه به جایگاه بحث امامت در کلام مرحوم شیخ تصریح نشده است (۱) و لکن قرائن و شواهد، نشانگر این است که شیخ، بحث امامت را یک بحث اصولی و اعتقادی می داند؛ زیرا، تمام مباحث مربوط به امامت را در مسائل اعتقادی و کلامی مطرح فرموده اند. بنابراین، با دقت در روش طرح بحث مرحوم شیخ، مشخص می شود که او امامت را یک بحث اصولی و اعتقادی می دانستند و نیازی هم به تصریح آن نبوده است.

بنابراین، با توجه به آیه شریفه «إني جاعلك للناس إمامه» (۲) و اینکه امام باید دارای صفات معنوی و روحانی باشد تا او را از ارتکاب به گناه و... بازدارد و تشخیص این رموز معنوی نیز جز به وسیله خداوند و خود ائمه معصومین (علیهم السلام) برای هیچ کس دیگر میسر نیست، جایگاه بحث امامت در اصول اعتقادی است نه در فقه و مسائل فرعی

نظر شیخ درباره اهمیت بحث امامت

مرحوم شیخ اول درباره اهمیت بحث امامت، این گونه سخن می گوید:

«فأنت رأيت أهم الأمور و أولوها و آكدها الفرائض و أحرأها المكلف بعد النظر في طريق معرفة الله ... و هو الإمامه.» (۳)

آنچه از عبارت شیخ در اهمیت امامت به دست می آید این است که ایشان می فرمایند: «من بر این باور هستم که مهمترین، شایسته ترین، مؤکدترین و ۹.

ص: ۱۹۳

۱- عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

۲- بقره / ۱۲۴

۳- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۴۹.

سزاوارترین واجبات برای مکلف، پس از شناخت توحید و عدل، امامت است.» چرا که عدم شناخت امام، پیامدهای بس ناگواری دارد و بدون آن شرایط توحید، کامل نیست و انسان، هر لحظه در معرض سقوط در وادی شک و شبهه است، و گذشته از این، عدم شناخت امامت، به دو دلیل در ادله اثبات توحید و عدل، خدشه وارد می کند:

۱. از نظر هر خردمندی، امامت لطفی است در تکلیف؛ پس هر گاه مکلف، امامت را نشناسد، او را وارد به شک در عدالت خداوند خواهد کرد، و در این صورت در شرایط تکلیفش صدمه وارد خواهد شد؛ در نتیجه، اخلال به امامت، برمی گردد به نقض در توحید و عدالت خداوند. (۱)

۲. هر گاه در شریعت، افعال و تکالیفی بر مکلفان واجب شد، این افعال تا روز قیامت برای آنان لطف است؛ در این صورت اگر مکلف نداند که کسی این افعال را حفظ و به آنها رسیدگی می نماید، معلوم نیست که آیا به آن لطفی که شامل حال اوست، دست می یابد یا نه. در نتیجه، این (حیرت)، او را به وادی شک در عدالت خداوند سوق می دهد. (۲)

بنابراین، یکی از مسائلی که در نزد شیخ طوسی، بسیار مهم و قابل توجه بوده، مسأله امامت است و به همین دلیل، بعد از بحث شناخت خداوند متعال، مسأله امامت را مطرح نموده است.

شیخ طوسی و بیان اقوال در وجوب امامت

مرحوم شیخ در تلخیص الشافی ضمن بیان اقوال، نظر خودشان را نیز بیان می فرمایند که به آن اشاره خواهد شد. ۹.

ص: ۱۹۴

۱- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۴۹.

۲- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۴۹.

در وجوب امامت، اختلاف است و دو نظریه در این باره وجود دارد:

۱. عده زیادی معتقدند که امامت، واجب است.

۲. عده قلیلی هم می گویند که امامت، واجب نیست. این گروه آنقدر اندک هستند که نیازی به ذکر آنها نیست.

کسانی که قائل به وجوب امامت هستند نیز به دو گروه تقسیم می شوند.

الف) شیعه و عده زیادی از معتزله قائلند که وجوب امامت از طریق عقل است نه نقل.

ب) باقی مانده از معتزله و سایر فرق، معتقدند که وجوب امامت از راه نقل است نه عقل. (۱)

همین بحث در کتاب الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد این گونه مطرح شده است: دو گروه با وجوب امامت مخالف هستند:

۱. گروهی با وجوب امامت از راه عقل مخالف هستند. (می گویند وجوب امامت را نمی شود با عقل اثبات کرد، بلکه باید از طریق شرع وجوب آن را اثبات نمود).

۲. گروهی با وجوب امامت از راه سمع، مخالف می باشند. (عکس قول اول؛ یعنی معتقدند که امامت را باید از طریق عقل اثبات کرد و وجوب امامت از راه عقل قابل اثبات می باشد بدون اینکه نیازی به اقامه ادله شرعیه باشد).

عده ای که با وجوب امامت از راه سمع مخالف هستند، بسیار اندکند و نیازی به ذکر آنها نیست. ولکن علمای معروف قائل به وجوب امامت از راه سمع (ادله نقلیه - آیات و روایات) می باشند و آنچه مورد اختلاف است، در مسأله وجوب (۸)

ص: ۱۹۵

۱- اختلاف الناس فی وجوب الامامه علی وجهین... (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، صص ۵۵-۵۸)

امامت از طریق عقل است که آیا امامت از راه عقل نیز واجب و قابل اثبات است یا خیر؟ چون غیر از امامیه و بغدادیین از معتزله کسی قائل به وجوب امامت از راه عقل نیست. (۱) غیر از این دو گروه (امامیه و بغدادیین از معتزله) بقیه، مرجع وجوب امامت را سمع می دانند.

ادله عقلی بر وجوب امامت

مرحوم شیخ برای وجوب امامت و اثبات آن، از دو طریق استفاده نموده اند: از طریق ادله عقلیه و از طریق ادله نقلیه که در ذیل به آن دو اشاره می شود.

او در بیان ادله عقلیه بر وجوب امامت می نویسد:

به دو طریق می توان وجوب امامت را اثبات کرد:

۱. از راه عقل. ولکن بدون در نظر گرفتن شرع و ادله نقلیه؛ یعنی، تا زمانی که تکلیف هست، وجود امام نیز ضروری است (بین تکلیف و وجوب امامت، ملازمه است).

۲. از راه عقل و شرع، و امام به عنوان حافظ شریعت؛ لذا تا شریعت هست، وجود امام هم به عنوان پاسدار شریعت، واجب خواهد بود. (۲) ۸.

ص: ۱۹۶

۱- المخالف فی وجوب الامامه طائفتان احدهما یخالف فی وجوبها عقلا و الاخر یخالف فی وجوبها سمعه. (شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۹۶)

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۹۸.

دلیل اول:

شیوه اثبات دلیل اول چنین است:

ثابت شده است که مردم هرگاه غیرمعصوم باشند، جایز الخطا هستند و واجب را ترک می کنند و هرگاه رئیسی مطاع و مبسوط الید داشتند که مخالف را سر جای خود می نشانند و جنایتکار را تأدیب می نمایند و دست سفیه و نادان را می گیرد و داد مظلوم را از ظالم می ستانند، چنین مردمی دارای یک زندگی آمیخته و همراه با صلاح و سداد و اندکی فساد خواهند داشت و هرگاه چنین رئیسی نداشتند، دچار نابسامانی و هرج و مرج خواهند شد و از آن جا که این سخن مقتضای خرد است، به کلام مخالفان این قاعده عقلی اعتنایی نمی شود.

از این گذشته ما به عیان می بینیم که جوامع انسانی با وجود حاکمان ضعیف، در زندگی گریبانگیر فسادهای اجتماعی هستند، پس چنین مسأله حیاتی در بین خردمندان عالم، غیرقابل اختلاف است و هیچ کس حق ندارد که بگوید صلاحیت حاکمان در امور دنیوی است و بدین سبب در امور دنیوی نیازی به قاعده لطف نیست! (۱)

دلیل دوم:

اشاره

و أما الطریقه الثانیه و هو أنه لابد من إمام بعد ورود الشوع. بعد از اثبات اینکه شریعت یک حجت قطعی است و تا قیام قیامت دوام و ثبات خواهد داشت و تمام مکلفین مکلف به عمل به آن می باشند چه افراد مکلفی که در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) بودند و چه افراد مکلفی که بالفعل و یا آینده به آنها ملحق خواهند شد همه موظف ۸.

ص: ۱۹۷

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۹۸.

هستند که به این شریعت، همانگونه که هست (بما هو هو) عمل نمایند و نیز لازم و ضروری است که یک هماهنگی خاصی بین اعمال گذشتگان و اعمال آیندگان وجود داشته باشد و این هماهنگی در عمل و تشابه اعمال) میسر نیست مگر این که شریعت همان طوری که در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) بود، به همان کیفیت باقی بوده و محفوظ بماند. (۱)

حال، بحث در این است که حافظ شریعت کیست؟ و چه کسی عهده دار حفاظت از این امر مهم است؟

مرحوم شیخ در این باره چنین می نویسد:

آنچه در این امر (حفظ شریعت) متصور است، این است که حفاظت از شریعت، از چند حال خارج نیست:

۱. تواتر (۲)

۲. اجماع

۳. رجوع به اخبار آحاد

۴. اصول عملیه

۵. وجود مقدس ذی جود امام معصوم که عالم به جمیع احکام در تمام عصرهاست و قولش هم مجرای قول پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) می باشد حافظ شریعت است. (۳)

اکنون به بررسی موارد یاد شده و تعیین موردی که از دیدگاه شیخ طوسی

می تواند حقیقت حافظ شریعت باشد می پردازیم: (۳)

ص: ۱۹۸

۱- شیخ طوسی ، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۲.

۲- التواتر فی اللغة: بمعنی التتابع بفترات یسیره. و فی اصطلاح الأصولیین: إخبار جماعه یمتنع تواطؤهم علی الکذب بحیث یحصل من إخبارهم العلم بالمخبر به وسکون النفس الیه. (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۳)

۳- التواتر فی اللغة: بمعنی التتابع بفترات یسیره. و فی اصطلاح الأصولیین: إخبار جماعه یمتنع تواطؤهم علی الکذب بحیث یحصل من إخبارهم العلم بالمخبر به وسکون النفس الیه. (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۳)

۱. تواتر:

در جواب این که آیا تواتر می تواند حافظ شریعت باشد باید بگوییم که این امر، امکان پذیر نیست؛ زیرا، همه مسائل و احکام شریعت در حد تواتر نیست؛ لذا در مواردی که تواتری نیست، تواتر نمی تواند حافظ آنها باشد و مکلف هم در عمل به آن مواردی که تواتری نیست دچار مشکل خواهد بود.

۲. اجماع:

اجماع نیز نمی تواند حافظ شریعت باشد؛ زیرا، تمام مسائل و احکام شریعت، اجماعی نیست؛ بلکه مسائل زیادی در احکام شرعیه وجود دارد که اختلافی است. بنابراین، اجماع هم نمی تواند حافظ شریعت باشد.

۳. اخبار آحاد و اصول عملیه:

اخبار آحاد و اصول عملیه هم نمی توانند حافظ شریعت باشند. البته دلیل و توضیح آن در کتب فقهی و اصولی (رسائل شیخ انصاری، کفایه مرحوم آخوند) بیان شده است که طرح آن در این مقال نمی گنجد.

۴. امام معصوم (علیه السلام):

بنابر آنچه گفته شد، حافظ واقعی و حقیقی شریعت، وجود مقدس امام معصوم (علیه السلام) است؛ اوست که با علم به جمیع احکام اسلام و شریعت، یکنواختی و هماهنگی را در اعمال مکلفین حفظ می کند؛ پس حفظ شریعت، واجب و تنها حافظ شریعت نیز

امام معصوم (علیه السلام) است؛ در نتیجه، وجوب وجود امام معصوم (علیه السلام) ثابت می شود و وجود امام (علیه السلام) برای هدایت امت و حفظ شریعت ضروری است. (۱)

این دلیل در تلخیص الشافی این گونه آمده است:

الذی يدل على ذلك: ما قد ثبت أنه ليس كل ما نمس الحاجة اليه من الشريعة عليه حجه قاطعه - من تواتر او اجماع او ما جرى مجراهما. بل الادله - في كثير من ذلك - كالمتكافئه. (۲)

دلیل سوم:

دلیل سوم را که مرحوم شیخ طوسی در وجوب امامت بدان اشاره می کند، این است که می فرمایند، در تمام زمانها وجود امام معصوم (علیه السلام) واجب و ضروری است (یعنی هیچگاه زمین خالی از حجت نمی باشد).؛ زیرا همه ادله شرعی مطابق با حقایق لغوی نیست و در بین لغات، متشابهاتی نیز وجود دارد که فهم آنها مشکل است و علمای لغت در معانی آنها اختلاف دارند و هر کسی معنای خاصی را برای یک لغت بیان می کند و در بسیاری از موارد هم به نتیجه ای نرسیده) قائل به توقف می شوند؛ به این معنی که تشخیص، مشکل است و در حال تردید باقی می مانند. بنابراین باید کسی باشد تا این مشکل و معضل را حل کند و قولش هم مثل قول پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) حجت باشد (و به تمام مسائل آگاهی کامل داشته باشد) و آن شخص جز وجود مقدس امام معصوم (علیه السلام) کس دیگری نمی تواند باشد. (۳) بنابراین، وجود امام از حیث عقل، ضروری است. د.

ص: ۲۰۰

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۳۰۲.

۲- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۳.

۳- شیخ انصاری، فرائد الاصول، مبحث حجیت خبر واحد، ص ۷۷ و مبحث اصول عملیه، ص ۷۹۳ و کتاب معالم الاصول، مبحث خبر واحد.

اشاره

به گفته شیخ طوسی به دو طریق عقلی و نقلی می توان بر امامت بلافضل امیرالمؤمنین (علیه السلام) بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) استدلال کرد.

۱. دلیل عقلی:

همان طور که قبلا هم گفته شد، وجود امام، ضروری است و همچنین ثابت شد که امام باید معصوم باشد و نباید خارج از امت پیامبر باشد. به این بیان که امت بعد از پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) به سه گروه تقسیم شده اند که چهارمی برای آنها متصور نیست.

گروه اول: کسانی که امام بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) را امیرالمؤمنین (علیه السلام) می دانند (به تصریح و نص خود پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) و اینها گروه شیعه هستند.

گروه دوم: کسانی که می گویند امام بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) ابوبکر است؛ به دو اعتبار: ۱. به اعتبار نص خود پیامبر . ۲. اختیار مردم به این که خود امت، امام بعد از نبی او را ابابکر اختیار نموده اند. این گروه از معتزله، اصحاب حدیث، مرجئه و گروهی که موافق با اینها هستند در مسأله امامت مخالف با شیعه اند.

از گروه سوم: عده ای که معتقدند امام بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) عباس است و این گروه را عباسیه می گویند و چون تعداد آنها بسیار اندک است نیاز به توضیح بیشتری در این باره نیست. (۱)

رد گروه دوم و سوم:

گروه دوم (امامت ابوبکر) و سوم (امامت عباس) باطل است؛ زیرا، قبلا- اثبات شد که امام باید معصوم باشد و حال آنکه بالاتفاق و اجماع امت، ابوبکر و عباس، ۶-

ص: ۲۰۱

معصوم نیستند و نمی توانند امام باشند.

اثبات قول اول:

بار گروه دوم و سوم، گروه اول باقی می ماند فهو الحق (که امامت امیرالمؤمنین باشد) بنابراین، امام بلافضل بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) امیرالمؤمنین (علیه السلام) است؛ زیرا، اگر گروه اول هم باطل باشد، حق از اقوال امت خارج می شود. (و نتیجه این می شود که امت دارای قول حقی نباشد). بنابراین، باید قول یکی از این سه گروه، حجت و حق باشد و آن گروه اول است که امامت بلافضل علی طلا باشد. (۱)

ادله نقلی بر وجوب امامت

اشاره

مرحوم شیخ در بیان ادله نقلی نیز از دو طریق آیات و روایات استفاده میکند.

آیات:

إنما ولكم الله و شوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یؤتون الثروه و هم زایمون» (۲)

مرحوم شیخ می فرماید که در شأن نزول این آیه اختلاف است. (۳)

عده ای از قبیل ابوبکر رازی در کتاب احکام القرآن، مغربی، طبری، رمانی، ۰.

ص: ۲۰۲

۱- همان، ص ۷.

۲- مائده ۵۵/؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۸.

۳- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۰.

مجاهد و سدی (۱) میگویند این آیه در حق علی (علیه السلام) نازل شده است؛ در حالی که انگشترش را در حال رکوع صدقه می داد و این نظریه هم قول ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) و جمیع علمای اهل بیت است.

بعضی دیگر از قبیل جبایی و ... می گویند این آیه در ارتباط با جمیع مؤمنین نازل شده است. و گروه دیگر می گویند این آیه درباره عبدالله بن سلام و اصحابش . در هنگامی که اسلام آورده اند و از دین یهود دست کشیده اند به نازل شده است. (۲)

مرحوم شیخ می فرمایند: پر واضح است که این آیه دلالت دارد بر امامت امیر المؤمنین (علیه السلام) بعد از پیامبر گرامی اسلام و بدون هیچ فاصله ای. (۳) (یعنی بین رحلت پیامبر اسلام و امامت امیر المؤمنین علا فاصله ای نشده است.) بیان مرحوم شیخ در استدلال به آیه شریفه این گونه است:

اولاً: «ولی» در آیه شریفه به معنای اولی و أحق است.

ثانیاً: مواد از «الذین آمنوا» امیر المؤمنین (علیه السلام) می باشد (چون امیر المؤمنین بود که در حال رکوع ایتاء زکات کرد). در نتیجه با اثبات این دو اصل، ثابت می شود که مراد از این آیه، امامت امیر المؤمنین (علیه السلام) می باشد و هر کسی که «ولی» را در این آیه به معنای اولی دانست، قائل به این است که این آیه اختصاص به امیر المؤمنین (علیه السلام) دارد و هر کسی که معتقد است این آیه به امیر المؤمنین (علیه السلام) اختصاص دارد، مراد آیه را امامت (علیه السلام) بر می داند.

سؤالی که در این جا مطرح می شود، این است که دلایل شیخ بر این که مراد از ولی، اولی است، چیست؟ مرحوم شیخ در این خصوص شواهدی را بیان می کندن)

ص: ۲۰۳

۱- اسماعیل بن عبدالرحمان ابو محمد القرشی الکوفی الشدی الکبیر. وجه تسمیه: کان یقعد فی شده باب الجامع فی الکوفه قشمی بذلک. وفی سنه ۱۲۷.

۲- شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۳- و اعلم أن هذه الآیه من الأدله الواضحه علی امامه امیر المؤمنین علی بعد النبی ال بلا فصل. (همان)

که به آنها اشاره میکنیم:

۱. در مورد «سلطان» که مالک امر است، اهل لغت می گویند: «فلان ولی الأمر» که مراد، اولی و احق بودن سلطان است نسبت به رعیتش. (۱)

۲. پیامبر گرامی اسلام می فرماید: «أیما إمرأه نکحت بغير إذن ولیها نکاحها باطل» که در این جا مراد از ولی، اولی و احق بودن ولی است نسبت به عقد (یرید من هو اولی بالعقد علیها) (۲)

۳. مرحوم شیخ، شاهد سوم را از آیات قرآن کریم ذکر می فرمایند که مراد از ولی در این آیات، اولی و احق بودن است. در این آیه شریفه که می فرماید: «فهب لی من لدنک ولیا، یرثنی ویرث من آل یعقوب» (۳) و مراد از ولی، اولی بودن و احق بودن نسبت به حیات و نگهداری میراث است از دیگران (یعنی من یکون اولی بحیازه میراثی من بنی العم). (۴)

مرحوم شیخ بعد از ذکر و بیان شواهد، می فرمایند: مراد از «ولی» در آیه شریفه (إنما ولیکم...) «اولی» و «احق» بودن است؛ زیرا خداوند، ولایت غیر خودش و رسولش و «الذین آمنوا» را بر مردم نفی کرده است. (یعنی غیر از خداوند، رسولش و ولی او، کسی حق حکومت و ولایت بر مردم را ندارد. بنابراین، این مطلب در آیه شریفه با حصر «إنما» آمده است. (۵)

مرحوم شیخ، شواهد دیگری را نیز ذکر می فرمایند که نیاز به بیان آنها نیست و برای اطلاع بیشتر، به تفسیر التبیان مرحوم شیخ طوسی مراجعه شود. (۶)

مرحوم شیخ در بیان دلیلی که نشان می دهد مراد از «الذین آمنوا» امیرالمؤمنین (علیه السلام) است، می فرمایند که خداوند در آیه شریفه برای «ولی» صفاتی را ذکر کرده است که جز در امیرالمؤمنین (علیه السلام) در شخص دیگری یافت نمی شود؛ چرا که خداوند ۱.

ص: ۲۰۴

۱- شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۲- شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۳- مریم / ۵ و ۶

۴- شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹ و ۵۶۰.

۵- شیخ طوسی، التبیان، ص ۵۶۰.

۶- شیخ طوسی، التبیان، ص ۵۶۱.

می فرماید: «و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوه و هم راکعون»^(۱)

مراد از «الذین آمنوا» شخصی است که در حال رکوع زکات داده است و امت پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) بالاتفاق معتقدند که کسی جز امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حال رکوع زکات نداده است؛ بنابراین مراد از «الذین آمنوا» امیرالمؤمنین (علیه السلام) است.

بعد از اثبات این دو مطلب (مراد از ولی در آیه، اولی و احق است و مراد از الذین آمنوا، امیرالمؤمنین (علیه السلام) است) نتیجه می گیریم که آیه شریفه دلالت دارد بر امامت امیرالمؤمنین ع؛ امامت بلافصل بعد از نبی مکرم اسلام، حضرت محمد بن عبدالله.

مرحوم شیخ در تلخیص الشافی، همین آیه را برای اثبات امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) ذکر می کند و می نویسد:

و أما النصوص علی امامته «علی لیلۃ من القرآن فأقوی ما یدل علیہ قوله تعالی: (إما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوه و هم راکعون»^(۲)

و وجه الدلاله من الآیه: هو انه ثبت ان المراد بلفظه «ولیکم» المذكوره فی الآیه. من كان متحققاً بتدبیرکم و القیام بأمرکم و تجب طاعته علیکم....^(۳)

روایات:

مرحوم شیخ بعد از اینکه مقدماتی را در خصوص طرح روایات برای اثبات امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) ذکر می کنند، بعضی از روایاتی را که به روشنی، دلالت بر امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می کند، شاهد می آورند^(۴) که ما به آنها اشاره می کنیم. ۵.

ص: ۲۰۵

۱- مائده / ۵۵

۲- مائده / ۵۵

۳- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۰. ۴. همان، ص ۴۵.

یکی از روایاتی که مرحوم شیخ به آن استدلال می کند، حدیث یوم الدار است:

۱. وقوله (صلى الله عليه و اله وسلم): في يوم الدار و قد جمع بنى عبدالمطلب و تكلم بكلام مشهور.

قال في آخره: «أيكم يبایعنی، أو یوازرنی (علی ما جاءت به روایتان) یکن أخی و وصی و خلیفتی من بعدی. فلم یقم الیه من الجماعه سوی امیرالمؤمنین»

۲. و قوله :- مشیرا الیه صلوات الله علیه و آخذ بیده - هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و أطيعوا. (۱)

۳. قوله : سلموا علی علی بأمره المؤمنین أی سلموا علی علی (علیه السلام) بأمر المؤمنین (به علی سلام کنید و او را به عنوان امیرالمؤمنین مورد خطاب قرار دهید). (۲)

احراز امامت

اشاره

در این بخش قبل از اینکه به نظر شیخ طوسی بپردازیم، نکته قابل توجهی را متذکر می شویم:

راه احراز امامت امام معصوم (علیه السلام) دو چیز است: یکی اعجاز فعلی یا قولی؛ مانند اخبار به غیب و دیگری نص (۳) قطعی از معصوم قبلی و این تنصیص یا به نحو مطابعه است؛ مثل اینکه بگوید امام بعد از من، فلان فرزندم است یا به نحو التزام با تفاوتی که در درجات لزوم است. مثل این که بگوید فلان فرزندم، افضل (۴)

ص: ۲۰۶

۱- همان، ص ۵۷.

۲- همان، ص ۵۶.

۳- در تعریف «نص» آمده است: هو الدلیل اللفظی الناهض بالحکم الشرعی و الثابت عن الشارع المقدس من طریق القطع و الظن المعبر، سواء كان کتابه أم سنه. (تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۴)

اهل عصر خود است. یا متصدی شؤون من بعد از ارتحالم می باشد و نظایر آن، و سایر علائمی که برای ثبوت امامت ذکر کرده اند، به همین اصول یاد شده برمی گردد. یعنی اگر کسی مدعی امامت بود و همراه با این دعوی، معجزه ای ارائه کرد و یا دلیل نقلی قطعی بر امامت وی اقامه شد، از لحاظ علمی و معرفت امام، امامت وی ثابت می شود.

کسی که منصف باشد، بعد از معرفت، اعتراف می کند و کسی که لجوج عنود باشد، بعد از شناخت علمی ایمان نمی آورد: «و جحدوا بها و استیقنتها آنفسهم» و راه ایمان آوردن، میثاق، بیعت و مانند آن است. (۱)

نظر شیخ طوسی درباره احراز امامت

با توجه به مطالب یاد شده، به متن کلام شیخ طوسی در این باره می پردازیم.

شناختن امام، گاهی به وسیله نص و گاهی به وسیله معجزه است. هر گاه راویان، حدیثی را برای ما نقل کردند به گونه ای که یقین به صدور آن حدیث داشته باشیم، غرض حاصل است. اما اگر حدیثی در این باره وجود داشت (و راویان، آن را نقل نکردند و از امام روی برتافتند و به دیگری روی آوردند، در این صورت بر خداوند متعال است که به وسیله امام، معجزه ای را ظاهر نماید تا او را از غیرش مشخص نماید، تا شناختن و تشخیص از غیر امام ممکن باشد.

از آنجا که ضرورت وجود امام معصوم در هر زمانی ریشه در عقل و خرد انسان دارد و خداوند بدین وسیله تبعیت و پیروی از امام را بر انسان واجب کرده است، خود نص به تنهایی برای مکلف، تکلیف اور نخواهد بود؛ بلکه مفهومی که روایت، بیانگر آن است، به لحاظ عقلانی بودنش، واجب الاتباع است.

با توجه به مطالبی که گذشت، شناختن امام صدمه ای به اطمینان انسان^۷.

ص: ۲۰۷

۱- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

نمی زند؛ زیرا، اگر چه انسان شخص امام را شناسد، ولیکن می داند که خداوند متعال همواره حجتی بر روی زمین دارد که نگهبان و پاسدار دین الهی است. از این رو برای انسان، اطمینان و آرامش پدید می آید.

صفات امام از دیدگاه شیخ طوسی

اشاره

مرحوم شیخ در این باره صفاتی را برای شخص امام (علیه السلام) بیان می کند که موجب تشخیص امام از غیر است و ما در زیر به آن اشاره می کنیم:

۱. عصمت

اولین صفتی که شیخ طوسی برای امام ذکر می کنند، عصمت امام (علیه السلام) است. او در این باره می نویسد:

«یجب أن یكون الامام معصوما من القبائح و الإخلال بالواجبات...» امام باید از ارتکاب به گناه و اخلال به واجبات، معصوم باشد (مرتکب گناه - اعم از صغیره و کبیره - نشود و اخلال به واجبات ننماید). زیرا علت نیاز مردم به وجود امام معصوم این است که مردم، معصوم نیستند (بلکه جایز الخطا هستند) لذا اگر امام، معصوم نباشد، این علت (عدم عصمت) در غیر امام هم وجود دارد و این موجب تسلسل خواهد شد؛ چون امکان ندارد که علت (عدم عصمت) موجود باشد، ولی حاجت (نیاز به امام معصوم) مرتفع گردد. امکان ندارد که مردم، امام غیر معصوم را انتخاب نمایند و در عین حال، نیاز به وجود امام معصوم برطرف شود. این، نقض در علت ۲.

ص: ۲۰۸

است و نقض در علت هم باطل است، پس امام باید معصوم باشد. در صورت نیاز به امام، یا برمی گردد به امامی که ما لا نهاییه له (یعنی همه غیر معصومند) و یا منتهی می شود به یک امام معصوم که این مطلوب ماست. بنابراین یکی از صفات ضروری برای امام، معصوم بودن امام است. (۱)

۲. علم

«و يجب أن يكون الإمام عالماً بتدبير ما هو امام منه من سياسته...» دومین صفت برای امام علم امام است به تمام مسائل؛ یعنی، امام باید عالم به تمام آنچه درباره امامت به او واگذار شده است، باشد. (۲) (از قبیل علم به حکومت داری، سیاست، مصالح و مفاسد رعیت و...) و همچنین عالم به تمام مسائل شریعت باشد؛ چون حکم امام باید مطابق با دستورات شریعت باشد. دلیل بر این که امام باید عالم به تمام موازین شرع باشد این است که قبلاً بیان شد که امام، حافظ شرع است و اگر عالم به مسائل شرع نباشد، نمی تواند حافظ واقعی آن باشد؛ زیرا در صورت جهل، امکان اخلال به بعضی از موازین شرع وجود دارد. (۳)

۳. شجاعت

«و يجب أن يكون الإمام أشجع رعيته...» سومین صفت لازم برای امام، شجاعت امام است؛ یعنی، امام عل باید شجاعترین مردم باشد؛ زیرا، اگر دارای این صفت نباشد، امکان ضعف در او وجود دارد و ضعف امام نیز موجب انهدام اسلام و مسلمین خواهد شد. بنابراین، شجاعت امام برای حفظ اسلام و مسلمین ضروری ۱۲

ص: ۲۰۹

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵

۳- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۱۲

۴. عقل

و يجب أن يكون الإمام أعقل من رعيته...» امام باید در بین افکار، بهترین و نیکوترین فکر را در هر زمینه داشته باشد. (۲)

۵. نص

و يجب أن يكون منصوباً عليه لما قدمناه من وجوب العصمة...» صفت دیگری که برای امام ضروری است، منصوب بودن امام است؛ زیرا، فرض این است که امام باید معصوم باشد و تشخیص عصمت نیز به وسیله خداوند، پیامبر و ائمه (علیهم السلام) است؛ یعنی، یک مسأله حسی و استدلالی نیست که بخواهیم با برهان این و لم آن را اثبات کنیم. بلکه یک مسأله درونی و روحی است. بنابراین، لازم است که هر امامی بعد از خود را تلویحاً و تصریحاً تنصیب نماید و به مردم معرفی کند تا مشکل تشخیص عصمت، مرتفع و امام برای مردم و مسلمین مشخص گردد. (۳)

۶. فضیلت

و يجب أن يكون أفضل من كل واحد من رعيته...» امام باید از همه افراد امتش برتر باشد و باید از نظر داشتن ثواب در نزد خداوند و نیز برتری ظاهری، برترین فرد امتش باشد. ان

ص: ۲۱۰

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۱۲.

۲- همان، ص ۳۱۳.

۳- همان

آنچه بر ثواب بیشتر داشتن امام دلالت می کند، وجوب عصمت اوست. اگر عصمتش ثابت شد و عصمت نیز برای او واجب بود، قطعاً ثوابش (نزد خداوند) بیش از دیگران است؛ زیرا هیچ کسی بین این دو مسأله (وجوب عصمت و داشتن بیشترین ثواب) فرق نگذاشته است. نتیجه آنکه امام، شایسته تعظیم، بزرگداشت و بلندی مرتبه در دین است؛ امتیازی که هیچ یک از افراد امتش سزاوار آن نیست. (۱)

دلیل برتری ظاهری امام بر دیگر افراد امتش، زشتی و قبح تقدیم مفضول بر فاضل است؛ زیرا، اگر فرد حکیمی کسی را که بهره ای ناچیز از ادبیات دارد، بر ابن مقله (۲) و امثال او و یا در فقه بر کسانی مانند ابوحنیفه (۳) و شافعی (۴) رئیس قرار دهد، کار زشتی مرتکب شده است. زشتی تقدیم یا ترجیح مفضول بر فاضل، امری بدیهی است که خردمندان در آن اختلافی ندارند و تنها علت زشتی این کار، چیزی جز تقدیم مفضول بر فاضل، در جایی که فاضل برتر از مفضول است، نمی باشد و از آنجا که خداوند متعال امام را نصب می کند، باید کسی را که به گمان و یقین ما برتر باشد، نصب نماید. (۵)

شیخ طوسی درباره فضیلت امام (علیه السلام) در تلخیص الشافی می نویسند:

الكلام فی كون الامام افضل من كل واحد من رعیته ینقسم قسمین: أحدهما ۷.

ص: ۲۱۱

۱- همان، ص ۳۰۷.

۲- ابن مقله - ابوعلی محمد بن حسین (حسن) بن عبدالله بغدادی - ادیب، خوشنویس، مبتکر و مبدع خطوط و وزیر عباسیان بوده است. (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۶۸۳؛ فرهنگ دهخدا، ج ۲، ص ۳۰۳)

۳- ابوحنیفه رئیس مذهب حنفی است که یکی از مذاهب اربعه اهل سنت می باشد. (فرهنگ دهخدا، ج ۲، ماده «رابو»)

۴- مذهب شافعی یکی از مذاهب اربعه اهل سنت است و این مذهب، منسوب به امام شافعی است.

۵- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۷.

يجب أن يكون أفضل بمعنى أكثر ثوابا عند الله و القسم الآخر يجب أن يكون أفضل منهم فى الظاهر فى جميع ما هو امام فيه. (١) ٩.

ص: ٢١٢

١- شيخ طوسى، تلخيص الشافى، ج ١، ص ١٩٩.

با سپاس بیکران به درگاه ایزد منان و با درود بی پایان بر پیامبر بزرگ اسلام حضرت محمد مصطفی (علیه السلام) و بر خاندان مطهر و اصحاب و یاران همیشه جاوید آن حضرت، خدا را شکر که توفیق حاصل کرد و توانستیم در ظل توجهات حضرت ثامن الائمه علا- به تحقیق و کاوش در دریای موج علوم و آثار یکی از پاکبختگان خاندان عصمت و طهارت و یکی از شاگردان حق شناس امام جعفر صادق (علیه السلام) بپردازیم.

در آغاز، برای آشنایی مختصر خوانندگان محترم، گذری کوتاه داریم بر زندگی و آثار این فرزانه علم و فقاقت

وی شیخ ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی معروف به شیخ الطائفه و شیخ الامامیه، جلیل القدر، عظیم المنزله، عارف بالانخبار و الرجال و الفقه و الأصول و الکلام و الادب است. او در ماه رمضان (۳۸۵ ه.ق.) چهار سال بعد از

وفات شیخ صدوق در طوس دیده به جهان گشود و گویا تا سن ۲۳ سالگی در همان جا به تحصیل علوم و فنون مشغول بوده اند. در سال ۴۰۸ ه.ق. شیخ روانه بغداد - مرکز دانش و کتابخانه های آن روزگار - گشته و ملازمت شیخ مفید را برمی گزیند. مدت ۵ سال خوشه چین محضر پرفیض شیخ مفید می شود و پس از وفات شیخ مفید، ۲۳ سال توفیق تلمذ در خدمت سید مرتضی (علم الهدی) پیدا می کنند تا این که با درگذشت سید مرتضی شیخ طوسی زمام اداره جهان تشیع را به دست می گیرد.

شیخ در موضوعات گوناگون اسلامی دارای آثار بسیار ارزشمندی است؛ از جمله در تفسیر می توان از تفسیر التبیان، المسائل الدمشقیه فی تفسیر القرآن و المسائل الرجیبه فی تفسیر آی من القرآن نام برد و در حدیث، کتابهای تهذیب الاحکام، الاستبصار و امالی و در موضوع کلام و عقاید، کتابهای تمهید الاصول، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، مقدمه فی المدخل إلی علم الکلام و الغیبه و در بحث فقه، کتابهای الخلاف، المبسوط و النهایه و در علم رجال، کتابهای الفهرست، کتاب الابواب و رجال کشی و در تاریخ، کتاب مقتل الحسین و مختصر الاخبار و در باب دعا، کتابهای مصباح المتهجد و سلاح المتعبد و مختصر المصباح و مختصر فی عمل الیوم و اللیله و انیس الوحید و سایر تألیفات ارزشمند و کم نظیر او نام برد.

در این مقال بر آنیم تا به ذکر نظرات کلامی شیخ طوسی در موضوع تکلیف پردازیم، لذا از هر گونه مطالب اضافی و احیانا اظهار نظر و یا نقدی پرهیز می کنیم. علم کلام در آغاز توسط گروه معتزله به وجود آمد و مسائل اصلی آن را در پنج اصل زیر تنظیم کردند:

(۱) توحید و صفات

(۲) عدل

(۳) وعدو وعید

(۴) امر به معروف و نهی از منکر

ص: ۲۱۴

هدف اصلی معتزله از این کار، جلوگیری از برخوردهای قولی و عملی بین فرق اسلامی و همچنین ایجاد نوعی اتحاد بین عقاید گوناگون آنها بود. اما شیخ طوسی به این مسأله توجه نمود که انسان موجودی متعهد و ملتزم به ادای تکلیف است و باید او را به تعهد ذاتی و فطری خود متوجه کرد تا همه مردم بر اساس آنچه بر حسب فطرت به آن متعهد و ملتزم هستند، متفق و متحد باشند. به همین جهت، شیخ موضوع علم کلام را تکلیف قرار داد و مسائل مربوط به آن را در این علم مورد بحث قرار داد و علل و معالیل و آثار و نتایج عمل کردن به تکلیف یا سرپیچی از آن را در چهار بخش آورد و اصول پنجگانه معتزله را که مسائل مهم علم کلام است، در این چهار بخش گنجانده است:

۱. توحید و اثبات صفات خداوند و اثبات عدل.

۲. ماهیت کلام خداوند و تشریح که راهنمای به تکلیف است.

۳. وعد و وعید که دنباله ارسال رسل و عمل به تکلیف یا عدم عمل به آن است.

۴. به پا داشتن حکومت دینی و عدل اسلامی برای اجرای شرع.

شیخ طوسی ریشه و پایه همه استدلالها را حسن و قبح عقلی و تعهد ذاتی و درونی انسان به عمل کردن به شایسته ها و دوری از ناشایسته ها قرار می دهد و اشاره می کند که اگر کسی در مناطق غیر مسکون پرورش یابد و از هیچ کسی چیزی نیاموزد و متدین به هیچ دینی و فرمانبر هیچ قانونی نباشد، خود را ترسان می بیند که مبادا کاری ناشایست از او سر بزند؛ پس خود را متعهد و مسؤول می یابد که باید کارهایی را انجام بدهد و کارهایی را ترک کند؛ اگرچه خود آن اعمال برایش مبهم و غیر متمایز باشد.

او فطرتدر جستجو است تا خوب و بد و شایسته و ناشایست را در اعمال و رفتار خود و دیگران بیابد و از آن جا که کار خوب، ناشی از عدل است و کار بد از ستم آغاز می شود، می توان نتیجه گرفت که تعهد ذاتی و تکلیف عقلی، مشترک میان

خالق و مخلوق است؛ زیرا صفت عدل ذاتی خداوند است و چون خداوند خود را متعهد و ملتزم و مسؤول می داند، موجودی می آفریند که او هم بر اساس تعهد ذاتی و بدون دریافت امر و نهی از کسی، خود را مسؤول و مکلف بداند و از حد و حدود خاص تجاوز نکند که آن موجود متعهد و مخلوق، همین انسان است. بنابراین، تعهدات ذاتی و فطری انسان بر دو گونه اند:

الف) تعهدات نظری و دانستی.

ب) تعهدات عملی و انجام دادنی.

انسان با تفکر بسیاری از تعهدات عملی در حوزه زندگی و محیط خود به تعهد نظری پی می برد. او تلاش می کند آموزنده ای بیابد که او را در انجام دادن این تکالیف و تعهدات ذاتی و فطری کمک علمی کند و از این جاست که شیخ طوسی اولین وظیفه انسان را اندیشیدن برای شناخت کسی که شایستگی و لیاقت این آموزندگی و راهنمایی را داشته باشد می داند.

خلاصه این که در علم کلام جز تعهدات ذاتی و تکلیف عقلی هیچ گفتگویی دیگر در میان نیست و آنچه در خور انسان است، آموختن دانشهایی است که شایستگی و ناشایستگی ها را برایش مجزا کند و در حقیقت تعریف انسان به حیوان ناطق که قدرت تمییز ذاتی دارد، تعریفی به خطاست. باید انسان را جاننداری متعهد بالذات و ملتزم به عمل به تکالیف فطری دانست.

مولانا جلال الدین بلخی گوید:

خرده کارهای علم هندسه

یا نجوم و علم طب و فلسفه

این همه علم بنای آخر است

که عماد بود گاو و اشتر است

نام کالانعام کرد آن قوم را

زان که نسبت گو به یقظه نوم را

ص: ۲۱۶

معنای لغوی تکلیف: «کلفه تکلیفا ای امره بما یشق علیه»^(۱)

تکلیف در اصطلاح: «التکلیف عباره عن اراده المرید من غیره ما فیه کلفه و مشقه»^(۲) «التکلیف: اراده الفعل المطلق من الغير او طلب ترک الفعل منه مع بیانهما و کل مسلم عاقل بالغ، مکلف بالشرع»^(۳)

با دقت در تعریف لغوی و اصطلاحی تکلیف، به عناصر مهمی که تشکیل دهنده ماهیت تکلیف هستند، پی می بریم. آوردن این عناصر در تعریف لازم است و هر کدام از این عناصر از جهتی موجب جامعیت و از ناحیه ای باعث مانعیت در تعریف تکلیف است که به هر یک از این عناصر بطور جداگانه می پردازیم:

الف) کلمه «اراده» در تعریف، بیانگر خواستن از ناحیه مولا است که این خواستن مولا به وسیله الفاظ اوامر و یا نواهی ابراز و به مکلف اعلام می شود. پس باید نتیجه گرفت که صرف اعلام کردن خواسته ای به یکی از بندگان، تکلیف به معنای مصطلح آن نیست و اگر این گونه باشد، وقتی که ما تکلیفی مانند نماز را به دیگران اعلام می کنیم، باید مشمول عنوان تکلیف باشد.

ب) کلفت و مشقت از عناصر مهم تشکیل دهنده تعریف تکلیف است که ذکر آن لازم و ضروری است؛ چه اینکه بدون رنج و درد، هیچ خواسته ای را تکلیف به معنای مصطلح نمی گویند و اساسا در صورت نبود رنج و مشقت در عمل تکلیفی، غرض از تکلیف، پایه و توجیه خود را از دست خواهد داد که در سرفصلهای بعدی این مقاله به آن اشاره خواهد شد. ۵.

ص: ۲۱۷

۱- لسان العرب، ج ۹، ص ۳۰۷.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۱؛ تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۱۵۷.

۳- معجم الکلام، ص ۶۵.

ج) قید «من غیره» که در تعریف آمده است، بر این دلالت دارد که در مقوله تکلیف، همواره دو طرف و یا بطور دقیقتر، سه عضو شرکت دارند: اول، شخص تکلیف کننده؛ دوم، شخص تکلیف شونده و سوم، عمل تکلیفی که دارای رنج و مشقت است.

د) یکی دیگر از عناصر ضروری ماهیت تکلیف، همانا اختلاف رتبه و مقامی است که همواره باید بین تکلیف کننده و تکلیف شونده باشد و هرگز خواسته شخص دانی از شخص عالی را تکلیف نمی گویند، بلکه یک خواهش و درخواست بیش نیست.

غرض از تکلیف

اشاره

در یک کلام باید گفت که هدف از تکلیف، قرار دادن شخص. مکلف در معرض (تعریض) دست یابی به جایگاهی بلند مرتبه و دسترسی به منافع بیکران که نتیجه عمل کردن به موارد تکالیف است، می باشد. حال که غرض از تکلیف، تعریض شد، مولای تکلیفگر باید بداند و یا لاقلاً گمان آن را داشته باشد که در پی این تعریض، شخص تکلیف شده به آن جایگاه بلند و آن منافع بیکران خواهد رسید و بر مولای حکیم از باب لطف واجب است که اسباب و ابزار لازم برای رسیدن مکلف به این غرض قصوی را تهیه و تأمین کند و موانع محتمل در این راه را هم از میان بردارد و هرگاه غرض از تکلیف، ایصال مکلف به منافع عظیمه باشد، دو چیز همواره لازم است:

اولاً: مولای تکلیف کننده بایستی اراده کرده باشد که اگر مکلف این اعمال تکلیفی را به جا آورد، به آن ثواب بزرگ خواهد رسید. صرف اعلام کردن کفایت نمی کند.

ثانیاً: علم یا ظن مولای تکلیفگر به اینکه مکلف به این غرض خواهد رسید.

لازم است.

هماهنگی و تطابق بین عمل تکلیفی و منفعتی که مترتب بر انجام دادن آن است، از نکته هایی است که در ضمن بیان غرض از تکلیف، بایستی به آن توجه کرد و اگر بنا باشد که خداوند حکیم و تکلیف کننده، علی رغم اینکه شهوات و امیال را در انسانها خلق کرده و موانع عمل کردن به شایسته ها و یا ترک ناشایسته ها را بر طرف نموده و امکانات و ابزار لازم را برای به جا آوردن هر نوع تکلیفی فراهم آورده است، در عین حال تکلیف را برای کسی جعل نکند، یکی از دو مفسده زیر لازم می آید که هر دو مفسده در جق خدای حکیم متعال، محال و صدور از جانب او قبیح است:

۱. اگر بگوییم که خداوند این خلق کردن ها و رفع موانع و ایجاد شرایط را برای تکلیف انجام نداده اند، بطلان لازم و ثبوت ملازمه، واضح و هویدا است، و مفسده عبث پیش می آید.

۲. اگر خلق شهوات و تأمین امکانات و ابزار و برطرف کردن مصائب و مشکلات، به غرض تکلیف کردن بوده است، ولکن خداوند متعال از تکلیف نمودن خودداری نموده، در این حالت، محذور انداختن بنده به نابودی که همان دور شدن از فضایل و تقرب در گاه خداوندی باشد، پیدا خواهد شد و این، مفسده اغراء به هلاکات را در پیش خواهد داشت.

وجه حسن تکلیف

برای روشن شدن نتیجه این مبحث و این که آیا بین وجه حسن تکلیف و غرض از تکلیف باید تفاوت گذاشت یا نه؟ باید به چند نکته توجه کرد: نخست این که آیا وجه حسن تکلیف به دلیل غرض خدای متعال از ابتدای خلقت انسان است یا این که وجه حسن تکلیف را از باب حسن و قبح عقلی باید پاسخ داد و یا این که وجه حسن تکلیف را باید از قاعده لطف یا قاعده معروف «التکالیف الشرعیه الطاف فی التکالیف العقلیه» به دست آورد؟

اینها در واقع چهار پیش فرض است که بر اساس هریک از آنها می توان پاسخ سؤال اصلی را داده بسیاری چون قاضی عبدالجبار معتزلی قائلند که تکلیف از آن جهت نیکوست که غرض خدای متعال از خلقت همانا تکلیف نمودن بندگان خود است. (۱) از رهیافت همین تکلیف است که بندگان خدای متعال به ثواب و پاداش ۱.

ص: ۲۱۸

عظیم که سرآمد آن تقرب به ذات اقدس حق باشد، می رسند.

اما می شود گفت که در بحث حسن و قبح عقلی، هرگاه احساس تعهد و مسئولیت را از جمله مستقلات عقلیه بدانیم که همین طور نیز هست. پس شارع که رئیس العقلاء است نیز به همین سیره عقلا عمل کرده و انسانها را در راستای رسیدن به کمال و نظام اصلح، به تکالیفی مکلف می گرداند که در غیر این صورت، اخلال به واجب نموده و مرتکب قبیح شده است و جواز ارتکاب قبیح بر خداوند متعال (عز اسمه) محال است.

قاعده لطف هم یکی دیگر از مبانی و پیش فرض های حل این مسأله است. در تعریف لطف آورده اند که «ما یقرب العبد الی الطاعه و یبعده عن المعصیه»^(۱) لطف آن است که بنده را به سوی اطاعت و انقیاد به اوامر مولا- تحریک می کند و او را از معصیت و نافرمانی از دستورهای شارع دور می کند. این قاعده هم با این تعریفی که بیان شد، مسأله حسن تکلیف را بدین گونه حل می کند که تکلیف عم لطفی است از جانب خدای متعال که باعث نزدیک شدن انسانها به اطاعت و دور شدن آنان از معصیت و عقاب می شود. این عبارت معروف هم که می گوید: «التکالیف الشرعیه الطاف فی التکالیف العقلیه» از جمله راهکارهای حل معضل ماست. فرق این پیش فرض با مبنای قبلی (قاعده لطف) در این است که مبنای قبلی نظر به الطاف خداوند متعال بطور عام دارد که همه امکانات و استعدادها و تسهیلات را شامل می شود؛ ولی در این پیش فرض، سخن منحصر در بحث تکالیف است. دیگر اینکه در قاعده لطف، تمکین ابزار و هر نوع امدادی از سوی خدای تعالی است، ولی در قاعده «التکالیف الشرعیه الطاف فی التکالیف العقلیه» بحث از تأیید است؛ به این معنی که تکالیف عقلیه و بطور کلی تعهد و مسئولیت پذیری ذاتی و یا قراردادی که در بین انسانها موجود است، به وسیله تکالیف شرعیه که از ناحیه شارع مقدس ا.

ص: ۲۱۹

۱- تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۲۵؛ النکت، ص ۳۱.

جعل و اعلام می شود، امضا شده است.

. در این جا لازم است به یک آیه شریفه و یک روایت، تبرک جویم تا شاید در پرتو نورانیت معانی آنها قدری از غموض این بحث کاسته شود: «انا عرضنا الأمانه علی السموات و الارض و الجبال فأبین أن یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا»^(۱)

شاهد مثال ما در این آیه شریفه کلمه «الأمانه» است. در مورد کلمه «الأمانه» که در این کریمه آمده است، بیش از یازده احتمال ذکر شده است. از جمله می توان به ولایت امیرمؤمنان و اولاد طاهرش تا حضرت صاحب (عج)، معرفت الهی، همین امانات رایج در بین مردم، طاعه الله، عقل که مدرک تکلیف و ثواب و عقاب است، اختیار و آزادی و... اشاره کرد. بطور کلی هرگاه با دقت به این احتمالات نظر می کنیم، احتمال دیگری زنده می شود که جامع تمام این احتمالات است و آن، تعهد قبول مسؤولیت بطور کلی است.

روایت:

... فقال الصادق الاثنان الله تبارک و تعالی لم یخلق خلقه عبثا و لم یترکهم سدی بل خلقهم لاطهار قدرته و لیکلفهم طاعته....^(۲)

در این روایت شریفه . چنانکه از معنای آن پیداست - وجه حسن تکلیف به مسأله غرض از خلقت، گره خورده است و امام علی بیان می کنند که خداوند تبارک و تعالی موجودات را بیهوده نیافرید و آنها را بی هدف و پوچ رها نکرد، بلکه آنها را خلق کرد تا او قدرت خود را به منصفه ظهور برساند و دیگر اینکه انسانها - بلکه همه موجودات - را به طاعت و تسبیح خویش مکلف گرداند و بعد از عمل به این تکلیف، ثواب عظیم و بهشت برین نصیب بندگان مطیع خود خواهد ساخت^۲.

ص: ۲۲۰

۱- احزاب / ۷۲

۲- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۱۳، روایت ۲.

آنچه ما از عبارات شیخ الطائفه استنباط می کنیم، این است که ایشان تکلیف را از جهت عدم اخلاص به واجب (۱) و نظام اصلح . که در حقیقت برمی گردد به بحث مهم و اساسی کلامی - فلسفی حسن و قبح عقلی - حسن و نیکو می دانند. اگر چه ذیل بیان این سرفصل، حضرت شیخ به بیان غرض از تکلیف پرداخته اند که در سرفصل بعدی این نوشتار به آن پرداخته خواهد شد.

صفات مکلف (تکلیف کننده)

صفت اول:

شخص تکلیف کننده قبل از هر چیز باید حکیم باشد و کارها را بر اساس موازین و

ص: ۲۲۲

۱- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۸.

معیارهای حکیمانه انجام دهد. در این حالت است که ارتکاب به عمل قبیح و یا ترک کردن عمل نیکو در حق او منتفی و محال خواهد بود. این صفت، بدان سبب برای تکلیف کننده لازم است که مبرهن شود هیچ وجه قبحی در اصل تکلیف راه ندارد.

صفت دوم:

مولای تکلیفگر باید قدرت اعطای ثواب و منافع بیکرانی را که در نتیجه عمل به تکلیف مقرر است، داشته باشد و نبودن این صفت در مولای تکلیف کننده، به شدت با غرض از تکلیف در تناقض است.

صفت سوم:

برای تکلیف کننده لازم است که به مقدار و اندازه آن پاداش و منفعت، عالم باشد و کیفیت تعادل بین ارزش هر عمل تکلیفی و ثواب آن عمل را بداند. لازم به ذکر است که در مورد صفت دوم و سوم باید مولای تکلیفگر، قادر و عالم لافسه باشد تا تکلیف کردن در حق او ثابت و سزاوار باشد.

صفت چهارم:

داشتن غرض از فعل تکلیفی از جمله صفات مولاست که به تفصیل در مبحث «غرض از تکلیف» بیان شد.

ص: ۲۲۳

عمل تکلیفی ممکن است به دو صورت باشد؛ گاهی این عمل، تبعیدی است و گاهی تولی. پس مولای تکلیفگر باید در خور هر یک از این دو نوع عمل تکلیفی منعم باشد. دادن نعمت و پاداش که در خور عمل تبعیدی است، از ضرورت‌هایی است که مولای تکلیفگر باید بر آن قادر باشد.

صفات مکلف (تکلیف شونده) یا شرایط تکلیف

۱. حیات

مکلف باید حین و زنده باشد؛ چه اینکه در غیر این صورت، یکی از ارکان مقوله تکلیف که قبلا به آن اشاره شد، (۱) از میان خواهد رفت. در تعریف «حی» شش احتمال است:

الف) همین مجموعه مشاهده که از ترکیب متناسب اجزا و اعضا حاصل است.

ب) حی، ذاتی است که نه جوهر و نه عرض و نه حال در محل است.

ج) مراد از حی، جوهری است که محل آن در قلب می باشد.

د) مراد از حی، همان روح است.

ه) حی به نوعی حیات (زنده بودن) گفته می شود که در این مجموعه محصله جریان دارد. ۱۹.

ص: ۲۲۴

(و) حی به جسم بسیار لطیفی که در این جملگی سریان دارد گفته می شود.

: شیخ طوسی از بین این احتمالات ششگانه، احتمال اول را می پسندد و برای مدعای خود به شش دلیل تمسک می جوید که این ادله عبارتند از:

۱. آنچه بین عقلا- و در عرف رایج بین مردم متعارف و معمول است، تعلق گرفتن مدح و ذم به کل این مجموعه ای است که در ضمن ترکیب متناسب اجزا و اعضا پدید آمده است. این طور نیست که وقتی شخصی عمل نیک یا بدی انجام دهد، مردم بطور مشخص، روح او را و یا جسم لطیف سیال و یا چیز دیگری غیر از این مجموعه اعضا را که به تشریک مساعی موفق به انجام عملی شده اند، مدح و یا ذم کنند.

۲. می دانیم که هر یک از اجزا و اعضای بدن دارای ادراک و احساس درد و الم است. حال اگر خی به چیزی غیر از اینها اطلاق شود، دیگر جایی برای این ادراکات و احساسات باقی نمی ماند. هر چه می خواست اتفاق افتد، در اختیار آن موجود غیری بود.

۳. هر گاه حی بر موجودی غیر اطلاق شود، چگونه ممکن است اعضای آدمی (مانند دست و پای او) هر عملی چون حرکت کردن و یا تغییر شکل دادن را انجام دهند؟ پس حن نمی تواند چیزی جز این جملگی حاصله و مشاهده باشد.

۴. اگر آن غیر، گرداننده باشد، پس اختصاص و اولویت داشتن هر یک از اعضای این مجموعه متناسب به کار و عملی خاص، منتفی خواهد بود. او می تواند از هر عضو، هر عملی که دلش می خواهد اراده کند.

۵. در بین اعضای این مجموعه، اعضایی چون مو و ناخن هستند که اصلاً فاقد احساس و درکند و به آنها اجزای مرده (غیر ذی الحیاه) گفته می شود؛ در حالی که اگر حین چیزی غیر از این مجموعه باشد، تقسیم اعضا به ذی الحیاه و غیر ذی الحیاه، بی دلیل و غیر منطقی است.

۶. فرق دیگری که بین اجزای بدن وجود دارد، این است که با از کار افتادن

اعضایی چون سر و یا قلب، کل بدن از زندگی ساقط می شود؛ در حالی که از کار افتادن اعضایی چون دست و یا چشم، همیشه منجر به مردن انسان نمی شود؛ اگر چه گاهی ممکن است شخصی بر اثر خونریزی زیاد و یا ترس بیش از اندازه بمیرد. پس این فرق اساسی به خوبی دلالت می کند که حین، موجودی غیر از این اعضا ترکیب شده نیست.

۲. قدرت

از جمله شرایط لازم برای جعل تکلیف، قدرت بر انجام دادن تکلیف است که باید در مکلف باشد؛ چرا که بدون داشتن قدرت بر انجام عمل تکلیفی، لطفی از ناحیه خدای متعال صورت نگرفته است و نیز مخالفت با غرض از تکلیف که تعریض برای وصول به منافع بی پایان بود، پیش می آید.

در این جا به بحث بسیار مهم دیگری که منشأ اختلاف آراء بین دو فرقه معتزله و اشاعره شده است، اشاره می کنیم. این بحث مربوط است به بطلان قول به «تکلیف مالایطاق». در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به صراحت این قول را باطل اعلام می کند. مرحوم شیخ طوسی هم در تفسیر گرانسنگ التبیان خود، توضیحاتی درباره این آیات داده اند. (۱) نکته ای که قابل توجه است، این که عنوان «تکلیف مالایطاق» کلی است؛ هم شامل جایی می شود که قدرت انجام عمل تکلیفی نباشد و هم شامل موردی است که مکلف علم به تکلیف نداشته باشد و حتی شامل جایی که شارع موانع انجام عمل را بر طرف نکرده است، می شود. ۹.

ص: ۲۲۶

۱- تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۲۵۷ و ۳۵۸ و ج ۴، ص ۴۰۲-۴۰۳ و ج ۷، ص ۳۷۸-۳۷۹.

داشتن علم به تکلیف و یا لااقل امکان حصول این علم برای مکلف لازم است؛ چه شارع مستقیماً این تکلیف را به او اعلام کند؛ و یا این که مولا راهها و نشانه هایی قرار دهد تا مکلف از طریق آن راهها به تکلیف علم پیدا کند. این شرط بدان سبب لازم است که بدون آن، اگر شخص را مکلف بدانیم در حالی که به خاطر عدم علم به تکلیف نتوانسته است به آن عمل کند و فردای قیامت برایش عقابی وجود داشته باشد، عقاب بلایان است و این عملی است قبیح و صدور آن از مولای حکیم محال است. در ضمن، اشاره شد که نداشتن علم به تکلیف، از جمله مصادیق تکلیف مالایطاق محسوب می شود.

۴. عقل

مکلف باید از عقل کامل برخوردار باشد؛ زیرا حصول علم به تکلیف میسر نیست مگر در صورتی که مکلف از عقل کاملی برخوردار باشد.

درباره ماهیت عقل، سه احتمال وجود دارد:

الف) عقل عبارت است از قدرت درک خیر و شر و شناخت اسباب امور.

ب) عقل ملکه ای است که انتخاب خیر و اجتناب از شر را میسر می کند.

ج) عقل به معنای علم است که در مقابل جهل و جنون است.

و بنا به نظر شیخ طوسی تا احتمال اول، ملاک لازم برای جعل تکلیف است. مکلف باید از قدرتی برخوردار باشد تا بتواند تشخیص دهد که تکلیف یک خیر است و او را در معرض رسیدن به منافع عظیمه قرار می دهد.

۵. تمکن

تمکن مکلف در استفاده کردن از ابزار و آلاتی که برای انجام دادن عمل تکلیفی لازم است، یکی دیگر از صفات ضروری مکلف است؛ چه امکاناتی که خود او باید تهیه کند تا فعل تکلیفی را به جا آورد و چه ابزاری که توسط خدای متعال باید خلق و آماده شود. در هر دو صورت، این مهم است که مکلف امکان بهره جستن را داشته باشد.

۶. اراده

تکالیفی چون رد کردن امانتی که گرفته شده است و برگرداندن چیزی که مکلف آن را غصب کرده است، لازم نیست که با اراده مکلف صورت گیرد؛ ولی در سایر اعمال تکلیفی، وجود اراده در مکلف لازم و بدیهی است؛ چه اینکه با وجود اکراه و اجبار، دیگر مفهوم تکلیف صدق نمی کند و نقض غرض از تکلیف لازم می آید.

۷. شهوت و نفرت

مکلف باید شهوت و یا نفرت بر ترک و یا انجام عمل را داشته باشد؛ زیرا منافع بیکران، زمانی بر عمل تکلیفی مترتب است که مکلف با اختیار و شهوت و یا نفرت به انجام آن و یا ترک آن اقدام کند.

۸. نداشتن مانع

مکلف نباید در سر راه خود منعی و یا ردعی از انجام عمل تکلیفی داشته باشد. این

موانع باید توسط خدای متعال برطرف شده باشند؛ چه اینکه تکلیف کردن با وجود موانع، عملی قبیح است و انجام دادن آن بر خداوند محال است.

۹. بلوغ

از جمله صفات لازم برای مکلف، رسیدن به بلوغ شرعی است که سن بلوغ برای پسران به پایان رساندن ۱۵ سال قمری و برای دختران - بنا بر فتوای مشهور فقها- به پایان رساندن ۹ سال قمری است.

۱۰. صفت دهم

پاداشها و منافع که برای عمل تکلیفی مقرر است، نباید به حدی باشد که مکلف، راهی پیش روی خود نبیند جز عمل کردن به عمل تکلیفی. اصطلاح می گویند نباید این پاداشها برای مکلف به حد الجاء برسد؛ زیرا در صورتی که مکلف هیچ راهی جز عمل کردن نداشته باشد، آن گاه تکلیف از غرض اصلی خود که همان تعریض مکلف، ولی به شکلی کاملاً آزاد و برخوردار از تمام شرایط لازم برای یک انتخاب آگاهانه است. دور خواهد شد و این موجب از بین رفتن فلسفه تکلیف است.

۱۱. صفت یازدهم

۱۱- صفت یازدهم (۱)

همین قدر که شخص مکلف بطور اجمالی بداند که خدایی هست و تکالیفی را جعل فرموده است، کافی است. ضرورتی ندارد که مکلف در حین انجام عمل (۰)

ص: ۲۲۹

۱- و لیس من شرط التکلیف ان يعلم المکلف أن مکلفه کلفه اذا علم وجوب الواجب و قبح القبیح منه... (الاقتصاد، ص ۱۲۰)

تکلیفی و یا بطور دقیقتر، برای جعل تکلیف، علم به تکلیف کننده داشته باشد؛ زیرا همه تکالیف در زمان حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) جعل شده و حتماً لازم نبوده است که همه انسانها در حین جعل تکلیف، علم به شارع حکیم داشته باشند.

۱۲. صفت دوازدهم

۱۲- صفت دوازدهم (۱)

قبل از انجام دادن عمل تکلیفی، لازم نیست که شخص مکلف بداند او به وصف مکلف بودن متصف شده است. ممکن است همان لحظه که تکلیف از ناحیه مولا جعل می شود، شخص مکلف ملزم به انجام دادن آن باشد. عدم ضرورت این علم، وقتی معلوم می شود که بدانیم منشأ هیچ گونه اثری نخواهد بود.

صفات مکلف به (فعل تکلیفی)

۱. فعل تکلیفی باید به گونه ای باشد که صدور این فعل از شخص مکلف هیچ گونه مفسده ای به همراه نداشته باشد؛ یعنی انجام دادن این نوع عمل برای مکلف صحیح و درست باشد؛ زیرا درست بودن انجام عمل تکلیفی، در واقع خود نوعی تمکین تسهیلات و مقدمات لازم برای مکلف در جهت انجام تکلیف است، و لذا تحقق آن لازم و ضروری است.

۲. این نوع از اعمال تکلیفی باید برای انجام دهنده آن، استحقاق مدح یا ذم ایجاد کند؛ زیرا گفته شد که تکلیف، تعریض مکلف برای دست یابی به پادشهای بیکران است و اگر عملی در درجه اول، استحقاق مدح یا ذم را به دنبال نداشته (نداشتن)

ص: ۲۳۰

۱- و لیس من شرط المكلف أن يعلم قبل الفعل انه مكلف لامحاله... (همان)

باشد، چگونه می تواند تعریض برای پاداش باشد. به همین سبب، فعلی که استحقاق مدح ایجاد کند، یا ترک کردن آن حرام است که به آن، فعل واجب گویند و یا اینکه ترک کردن آن حرام نیست، بلکه جایز است که آن را فعل مندوب گویند. اما فعل مباح (مانند آب خوردن) را فعل تکلیفی به حساب نمی آورند؛ چرا که آب خوردن، مقتضای ضرورت نیاز بدن انسان است و هیچ مدحی را از جانب عرف و عقلا به همراه ندارد و از سوی دیگر، اگر فعل تکلیفی استحقاق ذم ایجاد کند، هرگاه انجام دادن آن حرام باشد و موجب عقوبت شود، این نوع فعل تکلیفی را فعل حرام می نامند، ولی اگر انجام دادن آن عقوبتی به همراه نداشته باشد، آن را فعل مکروه می گویند.

وجه حسن تکلیف کافر

درباره تکلیف کافر دو مقام باید مورد بررسی قرار گیرد:

الف) بحث از امکان تکلیف کافر است که آیا تکلیف کردن شخص کافر در حالی که می دانیم او عصیانگر است و به این تکالیف عمل نخواهد کرد، ممکن است یا خیر؟ جواب این سؤال مثبت است؛ چرا که کافر اگر چه به سوء اختیار خود و یا به خاطر عدم دسترسی به حجت و بیان، کفر را انتخاب کرده است و در نتیجه باعث سرپیچی از انجام عمل تکلیفی گردیده است، این انتخاب، او را از شأنیت عمل کردن به فعل تکلیفی خارج نکرده است و اگر به خاطر داشته باشید، ما در بیان سرفصل چهارم از این نوشتار که اختصاص به شرح وجه حسن تکلیف بطور عام داشت، اثبات کردیم که مرحوم شیخ تکلیف را از آن جهت نیکو می داند که تکلیف کردن از ناحیه خدای متعال از باب عدم اخلال به واجب است و از باب تأیید بنای عقلای عالم که در نزد آنها تعهد و مسؤولیت از جمله محسنات مستقله

عقلیه است و عمل شارع در جعل تکلیف به نوعی امضای این مبنای عقلایی است و در این تعامل و تطابق طرفینی بین شارع و عقلا، فرقی بین مؤمن و کافر و عاصی و مطیع نیست.

ب) تکلیف کردن کافر، نیکو و صحیح است. برای اثبات صحت و حسن تکلیف کافر، مرحوم شیخ طوسی به ادله زیر استدلال می کند:

۱: در بحثهای گذشته بیان کردیم که غرض از تکلیف این است که شخص مکلف با انجام دادن عمل تکلیفی، خود را در معرض دست یابی به پاداشها و منافع بی پایان قرار می دهد و این غرض عملاً لطفی است که از ناحیه خدای متعال برای بندگانش قرار داده شده است و در تعریف لطف، کلمه «العبد» بطور مطلق ذکر شده است؛ پس فرقی بین کافر و مؤمن نخواهد بود.

۲. خداوند متعال چنانکه اصول نعم را برای بنده مؤمن خود آفریده است، به بنده کافر هم این نعم را اعطا نموده است. شهوت و یا نفرت که از شرایط اساسی جعل تکلیف است، برای هر دو خلق شده است. پس چنانکه تکلیف کردن مؤمن نیکو و صحیح است، تکلیف کردن کافر هم نیکو و صحیح است.

۳. می دانیم که به دلالت صریح آیات قرآنی، خدای متعال از کسانی چون فرعون و ابی جهل و ابولهب تکلیف خواسته اند و از طرفی صدور فعل قبیح از خداوند حکیم محال است؛ در نتیجه، تکلیف کردن افراد کافری چون فرعون، ابی لهب و ابی جهل، نیکوست و با تنقیح مناط و تعمیم دادن آن، می گوییم که تکلیف کردن کافر بطور عام نیکو و صحیح است.

یکی دیگر از مباحث مهمی که در موضوع تکلیف مطرح می شود، این است که تکلیف باید به پایان برسد. این طور نیست که مکلف بعد از جعل تکلیف، همیشه مورد خطاب تکالیف باشد. برخی از تکالیف با یک بار انجام شدن، برداشته می شود و برخی نیز دارای زمان طولانی تری است و تعدادی هم تا پایان عمر انسان باقی می ماند. مرحوم شیخ، سه دلیل بر وجوب انقطاع تکلیف اقامه کرده اند: .

۱. اگر تکلیف، دائمی باشد و انسان همیشه مکلف باشد، دیگر به ثوابی نخواهد رسید و این نقض غرض است؛ چون غرض از تکلیف، وصول به ثواب عظیم بود.

۲. در تعریف تکلیف (لغوی و اصطلاحی) گفته شد که عمل تکلیفی دائماً به همراه رنج و مشقت است و تقارن تکلیف با رنج و مشقت، مانع از این است که گفته شود ثواب و پاداشی که مولا برای تکلیف در نظر گرفته است، در زمان انجام دادن فعل تکلیفی داده شود.

۳. مشکل دیگری که تقارن عمل به تکلیف و اعطای ثواب به وجود می آورد، این است که اگر این منافع بی شمار و ثوابهای بی پایان در زمان انجام عمل تکلیفی به مکلف داده شود، باعث می شود که مکلف ملجأً به انجام تکلیف باشد و در این صورت، مکلف به حالت الجاء می رسد؛ یعنی در پیش پای خود راهی جز عمل کردن به این تکالیف نمی بیند و آن آزادی و اراده در انتخاب عمل تکلیف را از کف خواهد داد.

مطلب دیگری که مرحوم شیخ طوسی در ذیل بیان این سرفصل متذکر می شوند، این است که لازم نیست مدت زمان بین انقطاع تکلیف و اعطای ثواب و جزای عمل به آن، مقدار مشخصی داشته باشد؛ هر زمان طولانی و یا کوتاهی که باشد، هیچ گونه حصری به وجود نمی آورد. همچنین یادآور می شوند که ممکن

است تکلیف برای عده ای از مکلفین منقطع، ولی برای عده دیگر، همچنان باقی باشد. وضوح این دو نکته که بیان شد، بالبداهه مشخص است و نیاز به دلیل مستقلى ندارد.

اما اسباب انقطاع تکلیف در نظر مرحوم شیخ عبارتند از:

الف) موت: بنا بر نظر معتزله و امامیه و به دلالت آیات و روایات، بعد از مردن، تکلیف منقطع می شود؛ بر خلاف قول اشاعره و مجبره که معتقدند انسانها در قیامت هم مکلف هستند. (۱)

ب) زوال عقل: شیخ طوسی سبب دوم انقطاع تکلیف را زوال عقل می دانند. عین عبارت مرحوم شیخ در مورد اسباب انقطاع تکلیف چنین است: «و يجوز انقطاع التكليف بازاله العقل و الموت و الفناء» (۲) ۵.

ص: ۲۳۴

۱- تفسیر التبیان، ج ۴، شرح آیه ۴۴ از سوره ابراهیم

۲- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۲۵.

آموزه های کرداری توانمند شیعه که امروز بر تارک تاریک جهان «هیپی» می درخشد، گذشته از ریشه داشتن در خاک پاک عصمت و سیراب شدن از چشمه ساران زلال وحی، برخاسته از ذهن و زبان پاکدلان و صاف ضمیرانی است که عمری در کسب معارف عقلی و فضایل اخلاقی کوشیده اند، و هماره با تکیه بر دو بال علم و تقوا آسمان بلند اندیشه بشری را زیر شهپر گرفته اند.

بی شک، آواز بلند مکتب حیات بخش شیعه در جهان، نه با تیغ جهانگشایان به دست آمده و نه با درایت اهل سیاست. این مرزها به نیروی خرد و دانش نیک مردانی درنوردیده شده که چون کوهی در گوشه ای می نشستند و جهانی را به گوشه چشمی درایت می فرموده اند.

از جمله این فرزندگان، ابوجعفر محمد بن حسن، ملقب به شیخ الطائفه (متوفی ۴۶۰) است. کسی که بعد از قرنهای وقتی سخن از شیخ مطلق به میان آید، بی درنگ

نام او به ذهنها نقش می بندد. بنیانگذار حوزه دیرپای و پربرکت نجف اشرف؛ مردی که تشنگان حقیقت از نهرهای زلال معرفت وی سیراب گردیده و آثار فقهی، کلامی، رجالی، حدیثی و تفسیری آن استوانه علمی، چراغ پرفروغ طریقت آنان است.

گامی که «دفتر پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی» در راستای جمع آوری و بررسی «آرای کلامی شیخ الطائفه» و کاوش در کارنامه فکری سراسر حماسه این مرزبان اندیشه شیعی برداشته، مسؤولیت خطیر و ادای دین است نسبت به خدمات شایسته استوانه های علمی شیعه، و شمع روشنی در پیش پای طالبان علوم.

اشاره:

مقاله حاضر نتیجه بررسی و جمع آوری نظر شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی در مسأله «احباط و تکفیر» است که در دو بخش تنظیم گشته است. در بخش اول، معنای لغوی و اصطلاحی «احباط و تکفیر»، اقوال در مسأله و مباحث دیگری که با این موضوع ارتباط دارد، ذکر شده است و بخش دوم به ذکر نظر شیخ و ادله عقلی و نقلی ایشان بر بطلان «احباط و تکفیر» و نقد ادله قائلان به آن از جانب شیخ اختصاص یافته است. امید که این مجموعه، ادای دینی باشد نسبت به خدمات ارزنده آن استوانه بزرگ علمی و مرزبان اندیشه شیعی.

معنای لغوی احباط و تکفیر

لغات معادلی که در زبان فارسی برای واژه «حبط» ذکر شده عبارت است از: تباه شدن، نیست شدن، به باد رفتن، ناچیز شدن و نابود شدن، و برابرهایی فارسی که برای واژه «تکفیر» ذکر شده عبارت است از: محو شدن، پوشاندن، آمرزیدن،

ص: ۲۳۶

در گذشتن، ستردن و ... (۱).

هرگاه کسی کاری انجام دهد و سپس آن را باطل کند، می گویند: «حبط عمله». جوهری می گوید: منظور از بطلان عمل، نابود شدن ثواب آن است. حبط در مورد هدر رفتن خون مقتول و بی آب شدن چاه آبی که دوباره به حال اول خود برنگردد نیز استعمال شده است. (۲).

کلمه حبط در قرآن کریم به غیر عمل نسبت داده نشده است: «لئن أشرکت الیحبط عملک». (۳).

معنای «گفر» در لغت، پوشاندن است. به کسی که زره خود را با لباس پوشانده باشد، می گویند: «قد کفر درعه». به زارع نیز کافر گفته می شود؛ زیرا او دانه را با خاک می پوشاند. (۴).

احباط و تکفیر در اصطلاح متکلمان

اشاره

برای «احباط و تکفیر» تعریفهای مختلفی ذکر شده است؛ و لذا در اصطلاح متکلمان، این دو واژه به معانی مختلفی به کار رفته است که از میان این تعریفها، نمونه های زیر به لحاظ واجد بودن بعضی نکات، انتخاب شده است:

معنای اصطلاحی احباط

۱. احباط آن است که هرگاه کسی گناه کبیره ای مرتکب شود، آن گناه کبیره تمام ۱.

ص: ۲۳۷

۱- فرهنگنامه قرآنی، ج ۲، ص ۶۳۹ و ج ۳، ص ۱۲۲۲.

۲- لسان العرب، چاپ بیروت، ج ۷، ص ۲۷۲.

۳- زمر/ ۶۵

۴- معجم مقاییس اللغه، ج ۵، ص ۱۹۱.

اعمال شایسته پیشین را نابود می گرداند و فاعل آن برای ابد کیفر خواهد شد.^(۱)

۲. احباط آن است که مکلف پاداش قبلی را با معصیت بعدی نابود گرداند.^(۲)

۳. تعریف شیخ الطائفه که احباط را بر خلاف اکثر متکلمان تعریف نموده است: حبوط عمل یعنی اینکه عمل بر خلاف گونه ای که دستور داده شده است، انجام گردد.^(۳)

تعریف شیخ از این جهت که متعلق حبط را خود عمل قرار داده است، با تعریف اول مطابقت دارد؛ ولی از این جهت که متکلمان دیگر احباط عمل یا پاداش آن را بعد از تحقق آن دو می دانند و شیخ می فرماید که حبط عمل یعنی این که از ابتدا عمل به گونه مطلوب صورت نگیرد، و گرنه بعد از اینکه مکلف مؤمن استحقاق پاداش پیدا نمود، پاداش وی هرگز زایل نخواهد شد، با تعریفهای سایر متکلمان اختلاف دارد.

معنای اصطلاحی تکفیر

برای تکفیر نیز تعریفهای گوناگونی ذکر شده است:

.. تکفیر، عبارت است از محو شدن سیئات توسط حسنات.^(۴)

۲. تکفیر، عبارت است از محو شدن کیفر قلیل توسط پاداش کثیره.^(۵)

اگر در تعریفهایی که برای احباط و تکفیر آورده شده است، نیک بیندیشیم، خواهیم یافت که این تعریفها در دو جهت با هم اختلاف دارند: ۱. از جهت متعلق حبط و تکفیر. ۲. در شرایط حبط و تکفیر.ی.

ص: ۲۳۸

۱- شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۸.

۲- شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۸.

۳- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۰؛ تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۴۲۴.

۴- شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۸ (به نقل از کلیات).

۵- همان، به نقل از الحدود و الحقایق بریدی.

همان طور که ملاحظه فرمودید، در تعریف اول احباط، متعلق حبط را نفس عمل دانسته و با صراحت بیان نموده است که گناه کبیره تمام اعمال شایسته قبلی را از بین می برد، اما در تعریف دوم متعلق حبط را ثواب و پاداش عمل قرار داده و اظهار نموده است که معصیت، ثواب اعمال قبلی را نابود می گرداند و در بعضی از تعریفهای دیگر، تعارض و تحابط را میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب قرار داده است (۱) و در شرایط احباط و تکفیر نیز تعریفهای مذکور مختلف است.

از تعریف دوم تکفیر چنین ظاهر است که عمل نابود کننده باید کثیر باشد تا بتواند کیفر را نابود گرداند؛ اما تعریف نخست احباط، کثرت را در عمل نابود کننده معتبر نمی داند و می گوید یک گناه کبیره، تمام اعمال شایسته قبل را نابود می گرداند.

کوتاه سخن این که آنچه در تعریف احباط و تکفیر مورد اتفاق می باشد، این است که نابود شدن اعمال نیک یا پاداش آن و یا استحقاق پاداش را در اصطلاح، «احباط» می گویند و عکس آن؛ یعنی محو شدن اعمال ناشایسته یا کیفر آن و یا استحقاق کیفر را «تکفیر» گویند. اما در متعلق احباط و تکفیر و نیز شرط و کیفیت آن دو اختلاف است.

پیشینه تاریخی بحث احباط و تکفیر

مسأله احباط و تکفیر، هم بحث تفسیری است و هم بحث کلامی؛ به همین سبب در کتابهای کلامی و تفسیری از آن بحث شده است. ولی باید توجه داشت که پیش از به وجود آمدن مکتبهای کلامی، این بحث در میان مفسران، جدی نبوده است و قدمای اهل تفسیر در آیات مربوط به احباط و تکفیر به بیش از توضیح معنای لغوی^۵.

ص: ۲۳۹

۱- جمال الدین مقداد بن عبدالله السیوری الحلّی، ارشاد الطالبین، ص ۴۲۰.

آن نپرداخته اند، ولی بعد از پیدایش مکتبهای کلامی - بخصوص مکتب معتزله - و مطرح شدن اصول خمسه آنان به ویژه اصل «وعد و وعید» - متکلمان این بحث را به صورت جداگانه و مبسوط در کتابهای کلامی خود با عنوان «حیط اعمال» یا «احباط و تکفیر» مطرح نمودند.

در میان متکلمین معتزلی، شاید ابوعلی جبائی (متوفای ۳۰۳ هـ) و فرزندش ابوهاشم جبائی (متوفای ۴۱۵ هـ) جزو نخستین افرادی باشند که بحث «احباط و تکفیر» را سر و سامان داده اند و دلایلی چند از عقل و نقل برای اثبات آن آورده اند.

ابواسحاق ابراهیم نوبختی مؤلف کتاب الیاقوت . که بنا بر اظهار مؤلف کتاب خاندان نوبختی، قدیمی ترین کتاب کلامی موجود از امامیه است . احباط را باطل دانسته و دلایل زیادی بر رد آن اقامه نموده است.(۱)

لازم است قبل از ذکر آراء مربوط به احباط، ابتدا فروض متصور حیط اعمال را ذکر کنیم و سپس محل مناقشه و بحث را دقیقاً روشن سازیم.

فروضای متصور حیط اعمال

اشاره

عملی که موجب بطلان و تباهی اعمال دیگر می گردد، یا از سنخ «کفر» و «ایمان» است و یا غیر آن دو و در هر دو صورت، متعلق حیط و نابودی، یا نفس عمل (حسنات) است یا ثواب آن و یا استحقاق ثواب، و در هر شش فرض، زیادی عمل نابود کننده نسبت به عمل نابود شده، یا شرط است یا شرط نیست و در این دوازده فرض، کیفیت آن به صورت احباط محض است یا به صورت موازنه؟

اگر عمل نابودکننده، ایمان یا کفر باشد، به اتفاق از محل بحث خارج است؛۳.

ص: ۲۴۰

۱- علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۷۲ - ۱۷۳.

زیرا کافری که پس از کفرش ایمان آورده و آنچه را بر حضرت ختمی مرتبت نازل شده است، تصدیق نماید، به اتفاق همه مسلمانان، تمام گناهان دوره کفرش با ایمان آوردن محو می شود و به خاطر گناهان گذشته اش کیفر نخواهد شد. همچنین فردی که از دین روگردانده و با حالت ارتداد از دنیا برود، تمام اعمال زمان مسلمانی او نابود شده و اثری نخواهد داشت.^(۱)

پس محل بحث در احباط و تکفیر، آن دسته اعمال است که غیر از کفر و ایمان باشد. بحثی که مطرح شده این است که آیا اعمال ناشایسته، اعمال نیک و حسنات مکلف را نابود می گرداند یا خیر؟ و به عبارت دیگر، آیا استحقاق ثواب و عقاب، بدون این که یکدیگر را نابود گرداند، با هم جمع می شود یا خیر؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، متعلق احباط و شرط و کیفیت آن چگونه است؟

متعلق حبط

درباره موضوع حبط، اختلاف است. برخی از قائلان به احباط و تکفیز، موضوع حبط را خود عمل می دانند. بعضی پاداش عمل و برخی دیگر استحقاق پاداش را محور حبط می دانند. به عبارت دیگر، آنچه نابود می شود، یا خود عمل است یا پاداش آن یا استحقاق پاداش.

تفتازانی در شرح المقاصد می گوید: «ابوعلی جبائی متمایل به قول اول بود، ولی فرزندش ابوهاشم جبائی موضوع احباط را پاداش عمل می دانسته نه خود عمل.»^(۲) ۴.

ص: ۲۴۱

۱- علامه حلی، مناہج الیقین فی اصول الدین، ص ۵۱۲؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۲۳۲.

۲- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴ - ۵، ص ۱۴۴.

راجع به شرط احباط و تکفیر نیز میان معتزله که احباط و تکفیر را پذیرفته اند، اختلاف است. برخی از آنان نفس گناه کبیره بعدی را نابود کننده پاداش تمام عبادات قبلی می دانند. برخی دیگر، زیادی عمل نابود کننده و یا زیادی ثواب آن را نسبت به عمل و پاداش نابود شده شرط دانسته اند.^(۱)

باید توجه داشت که مراد از زیادی، زیادی عدد طاعت و معصیت نیست؛ بلکه منظور، زیادی «وزر» و «پاداش» آن دو است. بنابراین، ممکن است کیفر یک گناه کبیره بر پاداش طاعات کثیری غالب آید.

کیفیت حبط و توضیحی درباره اصطلاح احباط محض و موازنه

در چگونگی محو شدن اعمال نیز میان فائلان به احباط اختلاف است. برخی از معتزله چنین پنداشته اند که عمل کثیر - خواه طاعت باشد یا معصیت - موجب نابود شدن عمل قلیل می گردد؛ بدون این که از عمل کثیر چیزی کاسته شود. این را در اصطلاح، «احباط محض» می گویند. جمعی دیگر از آنان قائل به «موازنه» هستند و می گویند: عمل قلیل با این که خودش نابود می شود، در مقابل از عمل کثیر یا ثواب آن، به همان اندازه نابود می کند. مثلاً فردی که مستحق صد جزء پاداش است و از طرف دیگر استحقاق هزار جزء کیفر را نیز دارد، پاداش وی به کلی ساقط شده و در مقابل، صد جزء از کیفر را نیز با خودش نابود می کند. و بعکس اگر مکلف استحقاق صد جزء کیفر را داشته باشد و نیز استحقاق هزار جزء پاداش را دارا باشد، کیفر او به کلی محو شده و صد جزء از ثواب وی نیز نابود خواهد شد؛ این را اصطلاحاً ۲.

ص: ۲۴۲

اقوال در مسأله احباط و تکفیر

در درستی و نادرستی حبط اعمال دو قول مشهور وجود دارد:

۱. اکثر امامیه و اشاعره و مرجئه احباط را باطل دانسته و آن را مستلزم ظلم و خلف وعد و قبیح می دانند.

۲. جمهور معتزله و خوارج، احباط و تکفیر را صحیح دانسته اند.

در میان قائلان به احباط، راجع به کیفیت حبط عمل اختلاف است. برخی از آنها قائل به «احباط محض» و جمعی دیگر قائل به «موازنه» می باشند. قول سومی را تفتازانی در شرح المقاصد آورده است که قول بسیار عجیبی است و آن این است که گفته اند: سیئه واحدی، پاداش تمام عبادات قبل را نابود می گرداند. (۲)

حقیقت پاداش و کیفر و ارتباط آن با مسأله احباط

اگر در حقیقت «پاداش و کیفر» و مبانی موجود در آن نیک بیندیشیم، خواهیم یافت که طبق بعضی از مبانی، احباط موافق با قاعده و نسبت به مبانی دیگر، بر خلاف قاعده خواهد بود. در حقیقت «پاداش و کیفر» سه قول در میان متکلمان به چشم می خورد:

۱. پاداش و کیفر اخروی از قبیل امور جعلی و قراردادی است؛ نظیر اجرتی که ۲.

ص: ۲۴۳

۱- مقداد بن عبدالله السوری الحلّی، ارشاد الطالبین، ص ۴۲۰ - ۴۲۱.

۲- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴ - ۵، ص ۱۴۲.

کارگر از کارفرما دریافت می کند.

۲. پاداش و کیفر اخروی، مخلوق نفس انسان است که مناسب با ملکاتی که انسان در دنیا کسب نموده به وجود می آید. به این صورت که اگر انسان کارهای شایسته انجام دهد، در نفس یک صورت معنوی به وجود می آید که منشأ خلق پاداش می گردد و اگر کارهای ناشایسته انجام دهد، در نفس وی صورتی - معنوی به وجود می آید که منشأ خلق و ایجاد کیفر خواهد شد. طبق این مبنا، تبدیل صورت موجود در نفس تا رسیدن مرگ ممکن است، اما با فرارسیدن مرگ، فقط همان آخرین صورت باقی می ماند؛ خواه صورتی باشد که منشأ خلق پاداش گردد، یا صورتی که منشأ ایجاد کیفر.

۳. پاداش و کیفر اخروی در حقیقت همان تمثیل و تجسم اعمال انسان است که در آخرت با وجود اخروی خود ظاهر می گردد.

حال با توجه به اقوال مذکور در حقیقت پاداش و کیفر، در مسأله احباط و تکفیر از این زاویه نظر می کنیم که طبق کدام یک از این اقوال، مسأله احباط مطابق قاعده و طبق کدام یک مخالف با آن است.

طبق مبنای اول، قول منکران «احباط» که می گویند استحقاق ثواب، مشروط به انجام ندادن معصیت است، نیکو به نظر می رسد؛ زیرا طبق این مبنا پاداش و کیفر از قبیل امور جعلی و قراردادی بود و وضع و رفع و توسعه و تضییق آن امور قراردادی در اختیار جاعل و مقتن می باشد و او می تواند استحقاق پاداش را به انجام ندادن معصیت مشروط گرداند.

ولی با توجه به مبنای دوم، احباط مطابق با قاعده است؛ زیرا وقتی که مبدأ و منشأ کیفر و پاداش اخروی نفس انسان باشد، تابع آخرین صورتی است که بر این نفس حاصل شده و نفس آن را قبل از مرگ کسب نموده است. بنابراین اگر آن صورت معنوی مناسب با ثواب باشد، انسان بدون هیچ کیفری منم در ثواب خواهد بود؛ چرا که طبق این مبنا، صورت مناسب با عقاب توسط صورت

معنویه ای که منشأ پاداش گردیده است، محو و نابود می گردد و هرگاه عکس اینباشد، حکم آن نیز به عکس خواهد شد.^(۱)

اما این که کدام یک از اقوال در باب حقیقت پاداش و کیفر درست و کدام یکنادرست است، در این نوشتار مجال بررسی آن نیست.

تا این جا بخش اول مقاله که از ذکر آن برای فهم صحیح رأی شیخ ناگزیر بودیم، به پایان رسید و اینک به بررسی رأی شیخ الطائفه می پردازیم.

نظر شیخ الطائفه در مسأله احباط و تکفیر

اگر در آثار مرحوم شیخ الطائفه با دقت بنگریم، خواهیم یافت که ایشان با صراحت و روشنی تمام، احباط عبادات را از جهت عقل و نقل باطل و محال می داند و تضادیمیان فرمانبری و نافرمانی و نیز میان پاداش و کیفر نمی بیند. وی معتقد است که هرگاه مؤمنی مستحق پاداش گردد، تا زمانی که مؤمن است، هیچ چیزی نمی تواند ثواب وی را نابود کند.

شیخ، تکفیر را همانند احباط باطل می داند و هیچ چیزی جز تفضل خداوند رامزیل و نابودکننده کیفر نمی داند.^(۲) نکته ای که درباره تکفیر باید مورد دقت بیشتر قرار بگیرد، این است که با وجود این که شیخ زایل شدن کیفر را با تفضل الهیمی پذیرد و برای اثبات آن دلیل هم اقامه می فرماید، آیا می توان گفت ایشان قائل به تکفیر نبوده و آن را باطل می داند؟ و آیا زوال این کیفر با تفضل، خود تکفیر نیست؟ مرحوم شیخ الطائفه در آثارش با صراحت تمام بیان فرموده است که تکفیر را^۳.

ص: ۲۴۵

۱- جعفر سبحانی، الملل و النحل، ج ۳، ص ۴۱۴ - ۴۱۵؛ ترجمه تفسیر المیزان، چاپ جامعهمدرسین، ج ۲، ص ۲۵۶ - ۲۵۷.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۳.

همانند احباط باطل می داند و با وجود جمله هایی از قبیل «لانا لانقول بالاحباط والتكفير» و «لان الاحباط و التكفير عندنا باطلان»^(۱) در آثار وی، برای ما تردیدی باقی نخواهد ماند که شیخ، تکفیر را باطل می داند.

درباره زایل شدن کیفر با تفضل الهی، روشن است که تفضل غیر از تکفیر است؛ زیرا تکفیر طبق تعریف هیچ یک از متکلمان، این مورد را شامل نمی شود. تکفیر به اعمال خود مکلف و یا لازم اعمال؛ یعنی ثواب و عقاب برمی گردد. یعنی اگر خود عمل ناشایسته عمل شایسته را محو گرداند یا لازم آن را، اصطلاحاً به آن تکفیر می گفتند. ولی در مورد تفضل، آنچه موجب محو شدن کیفر می گردد، عمل مکلفیاً لازم آن نیست، بلکه مزیل و نابود کننده، تفضل است که فعل خداوند می باشد. دلیل دیگری که اثبات می کند شیخ قائل به تکفیر نیست، پاسخ شیخ از استدلال قائلان به تکفیر به آیه شریفه «ان الحسنات يذهبن السيئات»^(۲) است. شیخی گوید که اگر فرض کنیم این آیه شریفه ظهور در صحت «تکفیر» داشته باشد، نباید حمل بر ظاهر شود؛ زیرا ما ثابت کردیم^(۳) که تکفیر عقلاً محال است و ظواهر نباید برخلاف حکم قطعی عقل حمل شود.^(۴)

ادله شیخ بر بطلان احباط

مرحوم شیخ الطائفه برای اثبات نظریه خود به دلایل نقلی و عقلی تمسک نموده است. از دلایل نقلی او دو دلیل که استدلال به دو آیه شریفه است را می آوریم:

۱. «و اما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيههم اجرهم و الله لا يحب الظالمين»^(۵) ۵۷

ص: ۲۴۶

۱- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۰۳.

۲- هود/ ۱۱۴

۳- ادله بطلان تحباط که بعداً ذکر می شود، شامل بطلان احباط و تکفیر می شود.

۴- شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۶، ص ۱۸۰

۵- آل عمران/ ۵۷

یعنی اما آنها که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند، خداوند پاداش آنان را بطور کامل خواهد داد.

در این آیه شریفه خداوند متعال دادن پاداش کامل را برای صالحان مطلقاً تضمین نموده است و آن را مشروط به حبط نشدن اعمال آنان نکرده است. بنابراین، حبط اعمال به آن صورتی که اهل اعتزال گفته اند، با آیه شریفه سازگاریند.

۲. «فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره، و من يعمل مثقال ذره شرا یره»؛^(۱) یعنی پس هر کس هموزن ذره ای کار خیر انجام دهد، آن را می بیند و هر کس هموزن ذره ای کار بد کند، آن را می بیند.

استدلال به این آیه شریفه به این بیان است که عموم آیه دلالت دارد که هیچطاعت و معصیتی انجام نمی شود مگر اینکه به آن جزا داده می شود.

ممکن است اشکال شود که عموم این آیه شریفه با آیات دیگری که دلالت بر احباط دارد، تخصیص می خورد و بنابراین استدلال شیخ ناتمام است. پاسخ ایناست که شیخ او ظهور و دلالت آن دسته از آیاتی را که ادعا شده دلالت بر احباط دارد، نمی پذیرد و بر فرض اینکه ظهور در آن داشته باشد، به نظر ایشان چون احباط از ناحیه عقل محال است، به ظاهری که مخالف حکم قطعی عقل استنباید حمل شود.^(۲)

اگر در آیاتی که برای جزای اعمال آمده است دقت شود، معلوم می شود که خدای متعال در مورد تأثیر اعمال، همان روشی را دارد که عقلا در اجتماع انسانی خود دارند و آن روش مجازاتی است که کارهای نیک را جدا پاداش دهد و کارهای نیک را جداگانه کیفر کند؛ مگر در بعضی گناهان که باعث قطع رابطه مولویت و عبودیت از اصل می شود؛ مانند «کفر و ارتداد» که در این موارد، تعبیر به حبط عمل ۹۵

ص: ۲۴۷

۱- الزلزله/۷-۸

۲- شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۱۰، ص ۳۹۴ - ۱۳۹۵

می کنند و در تنقیح محل بحث، گذشت که این موارد از موضوع بحث خارج است. (۱)

دلایل عقلی شیخ بر نادرستی تحابط

قائلان به تحابط بر آنند که اثبات کنند میان عمل خوب و بد و یا ثواب و عقاب یا بین استحقاق آن دو نسبت تضاد وجود دارد و بنابراین، حسنات و سیئات با همجمع نمی شوند و نابود کننده همدیگرند؛ اما شیخ با دو دلیل اثبات می کند که حسنات و سیئات و پاداش و کیفر با هم تضادی ندارند و محو کننده یکدیگر نیستند:

دلیل اول: بطلان و محو شدن هر چیزی از ناحیه ضد آن یا چیزی که همانند ضد آن باشد، امکان پذیر است؛ بین طاعت و معصیت و نیز میان ثواب و عقاب، تضادی وجود ندارد. بنابراین، هیچ یک از طاعت و معصیت و نیز ثواب و عقاب نمی توانند دیگری را باطل کند.

اگر خواسته باشیم با روش منطقی پیش برویم، باید مقدمات قیاس را با دلایلی ثابت کنیم؛ مقدمه اول مقدمه ای است که مقبول همگان است. سخن در مقدمه دوم است که چگونه میان معصیت و طاعت تضادی نیست؟

دلیلی که شیخ برای اثبات مقدمه دوم ذکر نموده، این است:

فرمانبری و نافرمانی هر دو از یک جنس و از یک نوع عمل است. نفس همانکاری که برای فرمانبری سر می زند، جایز است که برای نافرمانی انجام شود؛ مانند نشستن در خانه دیگری که با اذن، طاعت و بدون اذن، معصیت شمرده می شود و حال آنکه در هر دو صورت، یک نشستن است. بین پاداش و کیفر نیز تضادی نیست؛ زیرا نفس همان عمل که برای ثواب واقع می شود، جایز است که ۵۵

ص: ۲۴۸

برای کیفر سر بزند؛ چرا که پاداش همان منفعت است و هیچ کاری برای جلب منفعت از انسان سر نمی زند مگر اینکه احتمال زیان و کیفر در آن وجود دارد. (۱)

دلیل دوم: اگر تحابط جایز باشد، امور فاسده زیر را به دنبال دارد:

(الف) کسی که به صورت مساوی کار نیک و زشت انجام داده باشد، باید همانند کسی باشد که نه معصیتی از او سر زده و نه طاعتی را انجام داده است.

(ب) فردی که در ابتدا کار نیک انجام داده و سپس معصیتی از او سر زده که آن معصیت نسبت به کار نیکش بیشتر است، باید مثل کسی باشد که اصلاً کار نیک انجام نداده است.

(ج) کسی که استحقاق ثواب زیادی دارد و در مقابل، معصیتی نیز مرتکب شده است، باید مانند کسی باشد که هیچ معصیتی از او سر زده است و همه این امور، باطل و محال است؛ چون مستلزم ظلم و قبح است. بنابراین، احباط، باطل و محال است. (۲)

به عقیده نگارنده، می شود دلیل نادرستی احباط و تکفیر را به صورت زیر تنظیم نمود:

بطور کلی متعلق احباط همچنان که در گذشته ذکر شد، یا خود طاعت و معصیت است یا ثواب و عقاب و یا استحقاق ثواب و عقاب. اگر متعلق احباط و تکفیر، فعل طاعت و معصیت باشد، از فروض زیر خارج نیست:

(الف) فعل طاعت و معصیت هر دو وجودی باشد.

(ب) فعل طاعت و معصیت هر دو عدمی باشد.

(ج) یکی وجودی و دیگری عدمی باشد.

در فرض اول که طاعت و معصیت هر دو وجودی باشد، او همان گونه که ۴.

ص: ۲۴۹

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۴؛ تمهید الاصول، ص ۲۶۳.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۴.

شیخ اثبات نمود، میان طاعت و معصیت تضادی نیست. بر فرض هم اگر میان آندو تضاد باشد، به دو دلیل احباط باطل است:

دلیل اول: در فرض تضاد میان طاعت و معصیت، شرط عروض معصیت، زایلشدن طاعت است. بنابراین اگر زایل شدن طاعت، خود معلول عارض شدن معصیت بر آن باشد، دور صریح لازم می آید.

دلیل دوم: احباط مستلزم ظلم و قبح است؛ بنابراین در تمام سه فرض مذکور، نادرست است.

اما در فرض دوم که طاعت و معصیت هر دو عدمی باشد، نادرستی احباط آشکار است؛ زیرا عدم، اثری ندارد و پوچ محض است.

در فرض سوم که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد نیز احباط باطل است؛ زیرا آنچه عدمی بودن آن قابل تصور است، معصیت می باشد؛ چون معصیت طبق رأی بعضی، عدم اطاعت است. وانگهی این بحث مطرح می شود که «عدم اطاعت» که خود عدمی می باشد، چگونه می تواند شیئی وجودی را محو سازد؟! آری آنچه مسلم است، عدم اطاعت خاص؛ مثل نماز نخواندن و نماز خواندن با هم جمع نمی شود، اما سخن قائلان به احباط این است که معصیت (نماز نخواندن) نابود کننده طاعات قبلی می باشد و بطلان این سخن آشکار است؛ چه، معصیت با این که امر عدمی و پوچ است، چگونه امور وجودی قبل از خود را نابود می گرداند؟

اما اگر تحابط میان ثواب و عقاب باشد. همچنان که ذکرش گذشت - بحث احباط مبتنی می شود به حقیقت ثواب و عقاب اخروی که در آن، سه مبنا وجود داشت و اگر حقیقت پاداش و کیفر اخروی را به صورت تجسم اعمال بدانیم که اعمال انسان در آخرت بدون کم و کاست با وجود اخروی خود ظاهر می گردد، سخن قائلان به احباط از اساس باطل می شود و طبق مبنای دیگر که می گوید پاداش و کیفر از قبیل امور جعلی و قراردادی است نیز احباط و تکفیر خلاف قاعده خواهد

بود؛ زیرا روش عقلا در کیفر و پاداش اعمال این است که هر کدام را جداگانه رعایت می کنند.

و اما طبق مبنای سوم که حقیقت پاداش و کیفر را مخلوق نفس انسانمی دانست که هر یک از آن دو مناسب با ملکاتی که انسان در دنیا کسب نموده است، به وجود می آید. هر چند سخن قائلان به احباط موافق با قاعده خواهد بود. لکن قول به احباط با آن دسته از معتزله که این مبنا را در باب پاداش و کیفر اخروینمی پذیرند، سازگاری ندارد و در درون خود دچار تناقض خواهد شد؛ زیرا از طرفی قائل به تجسم اعمال است و از طرف دیگر قائل به احباط، و پر واضح است که ایندو با هم منافات دارد؛ زیرا مبنای تجسم اعمال می گوید: اعمال انسان بدون کم و کاست در آخرت تمثیل پیدا می کند. باقی می ماند آن دسته که در باب پاداش اخروی قائل به مبنای سوم هستند. علاوه بر ضعیف بودن این مبنا، دلیل شیخ الطائفه که فرمود: احباط مستلزم ظلم و قبح است، این مورد را همانند موارد دیگر احباط شامل است. پس احباط طبق این مبنا نیز نادرست است.

اگر تحابط را میان استحقاق ثواب و عقاب بدانیم، هر دو دلیلی که مرحوم شیخبرای بطلان احباط ذکر نمود، در این فرض جاری است؛ زیرا استحقاق پاداش و کیفر با هم تضادی ندارد تا موجب نابودی دیگری گردد؛ چرا که یک فرد، می شود از جهتی مستحق پاداش باشد و از جهت دیگر، مستحق نکوهش و کیفر و در میان عقلا از این موارد زیاد به چشم می خورد که یک فرد را هم مستحق کیفر می داند و هم مستحق پاداش. اگر دو استحقاق با هم تضادی می داشت، در یک مورد جمع نمی شد.

دلیل دوم شیخ که ثابت نمود احباط مستلزم ظلم است نیز این فرض را شامل است. بنابراین، احباط در جمیع فرض سه گانه باطل و محال است.

مرحوم شیخ الطائفه در مسأله اجباط، تنها به آوردن دلیل برای نادرستی آن اکتفا ننموده، بلکه ادله ای را که برای اثبات اجباط ذکر شده نیز مورد نقد قرار داده است. قائلان به اجباط به دلایلی عقلی و نقلی استدلال نموده اند.

دلیل اول قائلان به اجباط

دلیل عقلی آنها این است که اگر اجباط صحیح نباشد، لازم می آید که شخص واحد، دیگری را در زمان واحد، هم بستاید و هم نکوهش کند و این لازم نادرست است. بیان استلزام: اگر عمل کثیر، عمل قلیل را باطل نگرداند، مسلم است که مکلف، هماستحقاق پاداش دارد و هم استحقاق کیفر و کسی که مستحق هر دو باشد، باید هم نکوهش شود و هم ستایش و نکوهش و ستایش چون با هم تضاد دارد، در یک جابجاء نمی شود. (۱)

پاسخ شیخ این است که در گرد آمدن استحقاق نکوهش و ستایش، هیچ تعذر عقلی وجود ندارد و ثانیه تنافری که مستدل ادعا دارد، میان ستایش و نکوهش، منظورش ستایش و نکوهش قلبی است یا زبانی؟ اگر منظور، ستایش و نکوهش قلبی باشد، در گرد آمدن آن دو در یک فرد و یک زمان، هیچ تعذری وجود ندارد؛ مگر اینکه وجه استحقاق ستودن و نکوهش کردن یکی باشد که البته در این فرض مانع گرد آمدن آن دو را صحیح نمی دانیم و آن هم از این حیث که یک فرد از یک جهت اصلاً دو استحقاق پیدا نمی کند؛ چه اینکه بحث شود آیا با هم جمع می شود یا خیر؟ و اگر منظور، ستایش و نکوهش زبانی باشد نیز در گرد آمدن آن دو تعذر نیست.

ص: ۲۵۲

عقلی وجود ندارد؛ زیرا این که فرد واحد در زمان واحد، دیگری را نمی تواند با زبان، هم نکوهش کند و هم ستایش، بدان جهت نیست که گرد آمدن آن دو به خودیخود و عقلا- متعذر باشد، بلکه سبب نتوانستن، نبودن ابزار است که اگر انسان دوزبان می داشت، این کار شدنی بود.

و ثالثاً آن تعذری که مستدل در گرد آمدن ستایش و نکوهش ادعا کرد، آیا در ناحیه مفعول است؛ یعنی چون ستوده شده و نکوهش شده یک نفر است، ناشدنیاست؟ یا در ناحیه فاعل است و نمی شود یک نفر به تنهایی دیگری را در یک زمان، هم بستاید و هم نکوهش کند؟

اگر منظور، فرض اول باشد، باید دو فرد هم نتوانند در زمان واحد، شخصواحد را بستایند و سرزنش کنند؛ زیرا اگر تعذر به کسی که این دو عمل درباره او انجام می شود بازگشت کند، هیچ تفاوتی نخواهد داشت که ستایش کننده و نکوهش کننده یکی باشد یا دو نفر؛ با این که محال نبودن آن اشکار است. و اگر فرض دوم منظور باشد؛ یعنی مشکل از ناحیه فاعل باشد، ثابت شد که در گرد آمدنستودن و نکوهش - چه زبانی باشد و چه قلبی - از این ناحیه تعذری وجود ندارد. (۱)

دلیل دوم قائلان به احباط

دلیل دوم آنها مبتنی بر این پیش فرض است که: «در خور ثواب و عقاب این است کهمشوب و آمیخته با یکدیگر نباشد، بنابراین، اگر احباط صحیح نباشد، یک فرد در یک زمان مستحق پاداش و کیفر خواهد شد و پاداش دادن و کیفر نمودن او از دو حال خارج نیست: یا در یک زمان، هم پاداش داده می شود و هم کیفر، یا یکی پس از دیگری. در فرض اول، آمیختگی آن دو با هم روشن است. اما در فرض دوم، ۶.

ص: ۲۵۳

سبب آمیخته شدن پاداش و کیفر این است که هر یک از آن دو را جلو بیندازد، انسانچشم انتظار دیگری خواهد بود و اگر آنچه در انتظار آن به سر می برد پاداش باشد، موجب فرح او خواهد شد و اگر کیفر باشد، از یادکرد آن رنج خواهد برد و بدین سان پاداش و کیفر با هم آمیخته می شود.»^(۱)

پاسخ شیخ از این دلیل این است که شیخ پیش فرض مذکور را که زیربنای استدلال مستدل بود، نمی پذیرد و می فرماید: هیچ دلیل عقلی در دست نداریم کهبر خالص بودن ثواب و عقاب و مشوب نشدن آن دو با هم دلالت داشته باشد. آنچه در مورد پاداش و کیفر مورد اتفاق متکلمان است، این دو مطلب است که: پاداش دادن و کیفر نمودن در یک زمان امکان ندارد و به دنبال پاداش، کیفر واقع نمی شود. اما دلیلی برای اینکه بعد از کیفر، پاداشی واقع نشود، وجود ندارد، مگر درباره کفار که در این مورد، متکلمان به اتفاق گفته اند که کفار عقابشان دائمی بوده و بعد از کیفر، پاداش داده نمی شوند. اما درباره فاق اهل صلاه هیچ دلیلی بر این مطلب نداریم که بعد از کیفر، پاداش داده نشوند.

از این گذشته، آنچه شما گفتید (یعنی هر گاه کسی به دنبال عقاب، پاداش داده شود، وقتی به یاد پاداش بیفتد، مفرح خواهد شد) مطلبی نادرست است؛ زیرا ممکن است خداوند او را از اندیشه در آنچه به او خواهد رسید، باز دارد و او را به فکر دیگری مشغول کند. اینان همانند دوزخیانی می مانند که هنگام حضور در دوزخ، هنگامی که آشکارا به خداوند سبحان معرفت دارند، از این معرفتشان احساس خوشی نمی کنند؛ بر خلاف بهشتیان که آنان از اندیشه معرفتشان به خداوند احساس فرح و آسودگی می کنند.^(۲) ۵.

ص: ۲۵۴

۱- همان، ص ۱۹۶؛ تمهید الاصول، ص ۱۶۶.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۵.

دلیل سوم معتزله برای صحت احباط این است که اگر تحابط صحیح نباشد و مکلف با انجام فعل طاعت و معصیت، استحقاق پاداش و کیفر را توأمان داشته باشد، مستلزم این است که در نکوهش کسی که دارای حسنات زیاد و گناهی کوچکاست، قبحی نباشد و حال آنکه نکوهش چنین کسی نادرست است. بنابراین، از نادرستی و قبح نکوهش او کشف میکنیم که گناه کوچک وی به سبب طاعت زیاد، محو و نابود گردیده است و اگر بین ستودن و نکوهش، این نسبت باشد، میان پاداش و کیفر نیز نسبت تحابط است؛ زیرا ستودن و نکوهش نمودن، لازمه پاداش و کیفر است. (۱)

پاسخ شیخ به این استدلال این است که دلیلی بر قیوح بودن نکوهش چنین کسی وجود ندارد و چنین فردی از آن جهت که اعمال شایسته انجام داده، در خور ستایش است و از آن نظر که مرتکب اعمال زشتی گردیده است، در خور نکوهش می باشد. به همین سبب اگر کسی به دیگری نیکی کند و با رفتار دیگری با او بدین کند، از نظر عقل برای هیچ یک از این دو کار، فزونی بر دیگری به وجود نمی آید و اومی تواند او را برای یکی از آن دو کار ستایش و بر دیگری نکوهش کند و در مجالس بهاو بگوید: شما در این کار به من خوبی کردی و بدین سبب در خور ستایشی و در آن دیگر به من بدی کردی و بدان سبب در خور نکوهشی! و از این جا معلوم می گردد که ستودن و نکوهش کردن، نابود کننده یکدیگر نیست. (۲) ۵.

ص: ۲۵۵

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۵.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۵.

معتزله که اکثر آنان قائل به احباط و تکفیر می باشند، به آیاتی از قرآن کریم استدلال نموده اند که مرحوم شیخ الطائفه، هم در کتب کلامی و هم در کتاب تفسیر التبیان به استدلال آنها پاسخ داده است. آیاتی که قائلان به احباط و تکفیر به آن استدلال نموده اند، آیات زیر می باشد:

۱. «ان الحسنات یذهبن السيئات»؛ (۱) یعنی به درستی، خوبیها بدیها را از بین می برد.

ادعای معتزله این است که این آیه شریفه ظهور در تکفیر دارد.

۲. «لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الأذى»؛ (۲) یعنی صدقه های خودتان را با منت و آزار باطل مکنید.

از ظاهر آیه شریفه به دست می آید که منت و آزار موجب محو و نابودی صدقه می گردد و این حبط است.

۳. «یا ایها الذین آمنوا لاترفعوا أصواتکم فوق صوت النبی و لا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و انتم لاتشعرون»؛ (۳) یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید! صدایتان را بلندتر از صدای پیامبر مکنید؛ همچنان که بعضی از شما با بعضی دیگر بلند سخن می گوید، مبادا بی آنکه بدانید اعمالتان تباه شود.

۴. «و لقد اوحی الیک و الی الذین من قبلك لئن اشرکت لیحبط عملک»؛ (۴) یعنی و قطعاً به تو و به کسانی که پیش از تو بوده اند، وحی شده است که اگر شرک ورزی، حقیقتاً کردارت تباه خواهد شد.

قائلان به احباط، دلالت آیات مذکور را بر «احباط و تکفیر» ظاهر دانسته و دلیلی برای کنار گذاشتن ظهور آن هم نمی دانند. ۶۵

ص: ۲۵۶

۱- هود/ ۱۱۴

۲- بقره / ۲۶۴

۳- حجرات/ ۲

۴- زمر/ ۶۵

شیخ از استدلال به آیه اول، چنین پاسخ می دهد:

نخست این که: ظواهر نباید به مخالف حکم قطعی عقل حمل گردد و ما محال بودن «احباط» را با دلیل عقل ثابت کردیم، بنابراین، بر فرض این که آیات مذکور ظهور در تحابط داشته باشد، باید بر حکم مطابق عقل حمل گردد.

بالاخر از این، آیات مذکور، ظهور در تحابط ندارد؛ زیرا تمام این آیات راجع به بطلان عمل است و حال آنکه مخالفان ما (معتزله) بطلان و نابودی را در استحقاق پاداش و کیفر یا خود آن دو می دانند، بلکه آیات مذکور در مذهب ما ظهور بیشتری دارد. این آیات بدون تقدیر گرفتن چیزی، با نظر ما کمال موافقت را دارد؛ زیرا معنای آیه شریفه «ان الحسنات یتذهبن السیئات» این است که کسی که دارای حسنات زیاد باشد، وجود این حسنات در حق وی لطفی می شود که او را از زشتیها باز می دارد. (۱)

از این گذشته ممکن است مراد از «حسنات» در آیه شریفه، توبه باشد و توبه اگر دارای شرایط باشد، بالاتفاق کیفر بدیها را از بین می برد. (۲)

اما پاسخ شیخ از استدلال به آیاتی که درباره احباط بود، این است که حبط و نابودی اعمال، معنایش این است که مکلف اعمالش را طوری انجام داده است که سزاوار پاداش نمی گردد و این نحوه انجام دادن، خود نابود کردن اعمال می باشد و مثل این است که به کسی سپرده شود که اگر فلان چیز را به مکان مشخص انتقال دهید، اجرت آن به شما پرداخت خواهد شد، ولی او آن را به جای دیگری انتقال دهد؛ مسلم است که در چنین فرضی، سزاوار اجرت نخواهد شد. چه اینکه آن را برخلاف دستور انجام داده و می توان درباره او گفت که کرده خودش را نابود ساخته و مستحق اجرت نیست؛ نه اینکه چنین فردی ابتدا مستحق اجرت گردیده و سپس آنرا نابود کرده باشد. در باب صدقه نیز هرگاه کسی آن را برای رضای خداوند انجام دهد، سزاوار پاداش می گردد و اگر برای منت نهادن بر کسی باشد، صدقه وی از اثر ۸۰

ص: ۲۵۷

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۰.

۲- شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۶، ص ۸۰.

افتاده و مستحق هیچ چیزی نمی گردد. همچنین بلند کردن صدا در مقابل پیامبران اگر برای اجابت حضرتش باشد، سزاوار پاداش خواهد بود و چنانچه برای جز آن باشد، به خودی خود نابود گردیده و استحقاق چیزی را پیدا نمی کند و این حکم در تمام عبادات جاری است. (۱)

از معنایی که شیخ الطائفه برای «احباط» نمود (احباط عمل یعنی اینکه عمل را بر خلاف وجهی که دستور داده شده انجام دهد). پاسخ شیخ به استدلالهای معتزله به آیات دیگر نیز روشن می گردد؛ (۲) زیرا احباط در آن آیاتی که راجع به کفر و ارتداد است، به اتفاق از موضوع بحث خارج بود و شیخ هم قبول داشت که این دو عمل، اعمال شایسته دیگر را محو می گرداند و اما آیات دیگری که حبط اعمال در آنها آمده، معنای احباط در آنجا این نیست که عمل کثیر، عمل قلیل را نابود می گرداند، بلکه به این معنی است که ملکف، عمل خود را بر خلاف وجهی که از آن نفع برده می شود، انجام داده است و اصلاً استحقاق ثواب پیدا نمی کند تا با کیفر از بین برود. بنابراین، هیچ یک از دلیل عقلی و نقلی معتزله برای اثبات احباط، کافی نبود و در نتیجه احباط به آن معنایی که آنان قایل بودند، باطل است.

نظر شیخ درباره عفو

اشاره

همچنانکه قبلاً ذکر شد، نظر شیخ الطائفه در رابطه با تکفیر این بود که هرگاه کسی مستحق کیفر شود، هیچ چیزی جز تفضل خداوند نمی تواند آن را محو کند و با تفضل و عفو الهی است که حتی بدون توبه، کیفر کسی که مستحق عقاب است، ۵.

ص: ۲۵۸

-
- ۱- همان، ج ۲، ص ۴۲۴؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۰
 - ۲- آیات دیگری که معتزله به آن استدلال نموده اند، عبارت است از: بقره / ۲۲۱، ۲۶۲ و ۲۶۴؛ آل عمران / ۲۲؛ هود / ۱۱۴؛ زمر / ۶۵؛ حجرات / ۲؛ مائده / ۵.

محو می گردد. شیخ برای اثبات این مدعا دو دلیل اقامه نموده است:

دلیل اول:

عفو کردن شخص سزاوار کیفر، احسان است و هر احسان و تفضلی به غیر، نیکوست؛ پس عفو کردن شخص سزاوار کیفر، نیکوست. (۱)

هر دو مقدمه این برهان بدیهی و ساختار آن نیز از شکل اول است؛ بنابراین، مطلوب را که «حسن عفو مجرم» می باشد، به وضوح اثبات می کند.

دلیل دوم:

کیفر، از آن خداوند است و هرچه از آن کسی باشد، خود او می تواند آن را اسقاط کند. پس خداوند می تواند کیفر را اسقاط کند. (۲)

در مقدمات این قیاس نیز هیچ ابهامی نیست و از مسلمات عقل است که کیفر از آن پروردگار می باشد و در اسقاط آن نیز هیچ ضرر و قبحی وجود ندارد.

شاید اشکال شود که ممکن است در عفو نمودن کیفر کسی که مستحق کیفر می باشد، وجهی از قبح وجود داشته باشد که ما آن را ندانیم و بنابراین، «عفو» حسنی نخواهد داشت.

پاسخ شیخ این است که وجوه قبح محدود و شناخته شده است؛ مانند:

ص: ۲۵۹

-
- ۱- العقاب متى استحق فانه يحسن التفضل باسقاطه من غير توبه، يدل على ذلك أنه قد ثبتتأويل العقول حسن الاحسان و ايصال المنافع الى الغير و من أحسن الاحسان اسقاط أعضاء المستحقه. (الاقتصاد، ص ۲۰۱؛ تمهيد الاصول، ص ۲۶۹).
 - ۲- و ايضا فقد ثبت أن العقاب حق الله تعالى اليه قبضه و استيفاؤه لا يتعلق باسقاطه اسقاط حقالغيره منفصل عنه، فوجب أن يسقط باسقاطه كالدین. (همان)

ستمکاری، بیهوده کاری، دروغ گفتن و فریبندگی که تمام این وجوه در عفو نمودن منتفی است؛ زیرا عفو در آخرت صورت می گیرد و آشکار است که در آن جا نه تکلیف وجود دارد و نه مفسده.

نظر شیخ درباره توبه

آیات و روایات زیادی آمده است که با توبه، کیفر گناهکار، آمرزیده و محو می گردد. اما در این مطلب که قبول توبه به حکم خرد بر خداوند واجب است یا اینکه قبول آن فقط تفضلی است از خداوند، اختلاف است.

معتزله چنین پنداشته که قبول توبه بر خداوند به حکم خرد واجب است و بنابراین، محو شدن کیفر به واسطه توبه، حکم عقلی است. سخن معتزله از دید شیخ الطائفه مردود است و رأی شیخ این است که محو شدن کیفر با «توبه» تفضلی است از خداوند، (۱) و ما از راه دلیل نقلی (اجماع) به این مطلب دست یافته ایم که با توبه، کیفر محو می شود، و گرنه از راه دلیل عقلی این مطلب قابل اثبات نبود. با عقل فقط این مطلب قابل اثبات است که مکلف با توبه سزاوار پاداش می گردد؛ زیرا توبه اطاعت است و هر اطاعت هم پاداش دارد.

دلیل شیخ الطائفه بر اثبات مدعایش این است که اگر به حکم عقل، قبول توبه بر خداوند واجب و سبب محو شدن کیفر باشد، از دو حال خارج نیست:

یا محو شدن کیفر به این جهت است که بازگشت کننده با «توبه» مستحق پاداش زیادی می گردد که همین پاداش موجب نابودی کیفر می شود، و می دانیم که این.

ص: ۲۶۰

۱- و اما التوبه فانها يسقط العقاب عندها تفضلا من الله تعالى و اجمع المسلمون على سقوط العقاب عند التوبه، و لولا السمع لماعلمنا ذلك. (الاقتصاد، ص ۲۴۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۷۱؛ تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۳۵۳).

سخن، نادرست است؛ زیرا این همان تحابط است که ما بطلان و محال بودن آن را آشکار نمودیم و ثابت کردیم که اطاعت و معصیت و نیز پاداش و کیفری یکدیگر رانا بود نمی سازند. و یا به این علت است که توبه کردن، کوششی است که به واسطه آنکیفر محو می گردد که دلیلی برای این مطلب نداریم و ما آن را قبول نمی کنیم. (۱)

شیخ در این باره اشکالی را متذکر شده که خود، نوعی استدلال برای مدعای معتزله است که ذکر این اشکال و پاسخ آن، خالی از فایده نیست.

اشکال: اگر برداشته شدن «کیفر» با «توبه» فقط تفضلی از خداوند باشد و به حکم خرد، «کیفر» با «توبه» محو نگردد، لازم می آید که تکلیف نمودن شخص فاسق که سزاوار کیفر است، قبیح باشد، و حال آنکه به اتفاق، فاسق مکلف است و در تکلیف آن هیچ قبحی وجود ندارد.

بیان ملازمه: وجه سن تکلیف آن است که با تکلیف، مکلف در معرض جلب منفعت و پاداش قرار می گیرد و فاسق در حالی که مستحق کیفر است، امکان ندارد که استحقاق پاداش هم پیدا کند؛ چه اینکه استحقاق پاداش و کیفر با هم تضاد داشته، قابل جمع نیستند و بدین صورت، وجه حسنی برای تکلیف فاسق وجود ندارد و تکلیف وی قبیح خواهد بود.

پس ناگزیر باید راهی برای وجه حسن تکلیف فاسق بیابیم و هیچ راهی جز توبه وجود ندارد؛ پس به حکم عقل، «توبه»، «کیفر» را ساقط می کند.

پاسخ: از مقدم قضیه مذکور، لازم نمی آید که تکلیف فاسق قبیح باشد؛ زیرا ممکن است که فاسق بدون محو شدن کیفرش نیز با انجام اعمال حسنه مستحق پاداش گردد و تضادی میان این دو استحقاق وجود ندارد.

و بر فرض اگر هم قبول کنیم که حتماً باید راهی برای وجه حسن تکلیف فاسق بیابیم، این کار را خداوند در حق فاسق انجام داده و با دلیل نقلی بیان فرموده که با ۱.

ص: ۲۶۱

توبه، کیفر را عفو می کند و با وجود این دلیل، احتیاجی به طریق دیگری نیست.

وقتی ثابت شد که دلیل برداشته شدن کیفر با توبه، اجماع است، لازم است بدانیم که توبه مورد اتفاق امت اسلامی دارای دو شرط است:

۱. منشأ پشیمانی بازگشت کننده، زشتی عمل باشد.

۲. بازگشت کننده تصمیم راسخ داشته باشد که در آینده مرتکب آن عمل زشتو مانند آن نگردد.

اما سقوط کیفر با توبه ای که این دو شرط را نداشته باشد، معلوم نیست. (۱) ۵.

ص: ۲۶۲

۱- الاقتصاد، ص ۲۰۵.

یکی از اسرار و رموز موفقیت انسانها در دنیا و جهان امروزی، پنهانکاری و هماهنگی در امور معیشتی و اعتقادی با دیگران است که ما مسلمانها آن را «تقیه» نامیده ایم. سازمانهای مخفی اطلاعاتی و نفوذی، شاهد گویای این مدعاست.

پنهانکاری، در میان هر جمع و جامعه و در هر زمان و مکانی، اصول و چهارچوب خاصی دارد. در بین مسلمانها هم، مرز معین و محدودی برای پنهانکاری (تقیه) وجود دارد. باید بررسی کرد که اصول و چهارچوب پنهانکاری (تقیه) در اسلام چیست؟ دامنه آن تا کجا گسترش دارد و در چه مواردی می توان از این شیوه بهره گرفت؟ آیا اسلام، اصولاً این شیوه را قبول دارد، یا خیر؟

نوشتاری که در پیش رو دارید، تلاشی است برای بررسی این موضوع از دیدگاه شیخ الطائفه، طوسی. به امید اینکه مورد رضایت حضرت حق - جلت عظمته. و حضرت ولی عصر - ارواحنا لثراب مقدمه الفداء - قرار بگیرد. ان شاء الله

تقیه، مصدر تقی، یتقی (تقاء و تقی و تقیه) به معنای اتقی از ریشه وقی به معنای نگهداشتن و پوشانیدن است. حفظ و صیانت چیزی را از رسیدن زیان و ضرر، تقیه می گویند. تقیه کرد؛ یعنی خود را از ضرر حفظ کرد و در برابر ضرر، مانع ایجاد نمود.

در کتب لغت آمده است:

«وقی یقی وقایه و وقیه و واقیه فلانه: صانه و ستره عن الاذی، تقول: وقاه اللهالسوء و من السوء و وقیا الأمر: اصلحه.»^(۱)

الوقایه: حفظ الشیء مما یؤذیه و یضره، یقال: وقیت الشیء اقیه و وقایه ووقاء.»^(۲)

وقی فلانا؛ یعنی او را از آزار و اذیت نگه داشت.

وقی الأمر؛ یعنی آن امر را اصلاح نمود.

در قرآن کریم نیز «وقی» به معنای حفظ و نگهداری آمده است:

فوقاه الله سیئات ما مکروا»^(۳) یعنی خداوند متعال او (موسی) را از بدیهای آنچه فرعونیان درباره او می اندیشیدند، نگه داشت.

«فوقاهم الله شر ذلك الیوم و لقاہم نضره و سرورا»^(۴) یعنی خداوند آنان را از شر آنروز نگه داشت و روی خندان و دل شاد به آنان عنایت کرد.

این ماده (وقی) در حدود دویست و پنجاه و هشت بار در قرآن ذکر شده است و بیشترین کاربرد آن در قرآن به لفظ امر می باشد.

در معنی و مفهوم لغوی «تقیه» چند امر در خور توجه و دقت است:

۱. حفظ و صیانت.

۲. صیانت شیء از ضرر و زیان، یا صیانت نمودن از آن شیء به خاطر ترس از آن

ص: ۲۶۴

۱- المنجد فی اللغه؛ المعجم الوسیط.

۲- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن.

۳- غافر / ۴۵

۴- انسان / ۱۱

معنای اصطلاحی تقیه نیز از همین امور برگرفته شده است و فلسفه تقیه را نیز همین «حفظ و صیانت از ضرر» و «اصلاح امور» تشکیل می دهد.

مفهوم تقیه در اصطلاح

برای مفهوم اصطلاحی تقیه، تعریفهای متعددی ارائه شده است که اکثر این تعریفها از نظر جامع افراد و مانع اغیار بودن، ناتمام است، اما به جهت اینکه آن تعریفها، تعریف حقیقی تقیه نیست، بلکه تعریف شرح الاسمی است، اشکال جامع و مانع بودن، وارد نمی باشد. برای نمونه، بعضی از تعریفهای تقیه را ذکر می کنیم:

۱. تقیه، کتمان حق و پوشاندن اعتقاد به حق و مکاتمه مخالفان و ترک مظاهرها آنان است، به سبب آنچه که ضرر در دین یا دنیا را به دنبال دارد. (۱)

۲. تقیه، اخفاء امر دینی به جهت ترس ضرر از اظهار آن امر است. (۲)

۳. تقیه در نزد شیعه، عبارت است از گفتار و یا کردار مخالف با حق، به خاطر صیانت و نگه داری از ضرر. (۳)

۴. شیخ انصاری فرموده است: مراد از تقیه، تحفظ از ضرر غیر است به سبب.

ص: ۲۶۵

۱- التقیه کتمان الحق و ستر الاعتقاد فیه و مکاتمه المخالفین و ترک مظاهرتهم مما یعقب ضررافی الدین أو الدنيا. (شیخ مفید، شرح عقائد الصدوق، ترجمه بنی طب، ص ۲۳۱).

۲- اخفاء امر دینی لخوف الضرر من اظهاره. (جعفر سبحانی، ملل و نحل، ج ۵، ص ۴۳۵).

۳- التقیه عند الشیعه: هی أن یقال او یفعل مخالفه للحق لاجل توفی الضرر. (تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۸۰).

موافقت نمودن با غیر در قول یا فعل مخالف حق. (۱)

در سه تعریف اول، تقيه عبارت است از چیزی که سبب اتقاء و تحفظ انسان از ضرر می گردد؛ زیرا اخفاء امر دینی و یا کتمان حق و گفتار و کردار مخالف حق، سبب می گردد تا جلو ضرر و زیان گرفته شود.

اما بنا بر تعریف چهارم؛ یعنی تعریف شیخ انصاری، تقيه عبارت است از نفس اتقاء؛ زیرا فرموده است: تقيه تحفظ از ضرر غیر است، به سبب هماهنگ بودن با او در گفتار یا کردار مخالف حق. به عبارت دیگر، بنا بر سه تعریف اول، تقيه را عبارت از سبب اتقاء دانسته اند، اما بنا بر تعریف چهارم، تقيه مسبب . که همان نفس اتقاء و تحفظ است . دانسته شده است.

شیخ طوسی نیز بر اساس تعریفی که از تقيه نموده اند، آن را سبب اتقاء و تحفظ دانسته اند.

شیخ طوسی تقيه را اظهار به زبان، خلاف آنچه در دل کتمان کرده است و به دلیل خوف و ترس بر جان می داند؛ به شرط اینکه آن کتمان و مخفی شده درونی، حق باشد. چنانکه فرموده است: «التقيه: الإظهار باللسان خلاف ما ينطوي عليها القلب للخوف على النفس اذا كان ما يبطنه هو الحق.» (۲)

از ملاحظه کلام شیخ استفاده می شود که ایشان سه امر را در تقيه مصطلح دخیل می داند:

۱. اظهار به زبان؛ خلاف عقاید باطنی و درونی

۲. به خاطر ترس بر نفس و جان.

۳. این اظهار بر خلاف عقاید باطنی، مشروط است به اینکه آن عقاید باطنی ونهفته در دل، باید حق باشد. اگر حق نباشد، تقيه نیست بلکه نفاق خواهد بود و اصولاً مرز جدایی تقيه از نفاق، همین امر سوم است. ۳۴

ص: ۲۶۶

۱- المراد منها: التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحق. (شیخ انصاری، رساله تقيه، (ضمیمه مکاسب)، ص (۱)

۲- شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۴۳۴

به هر حال، بنا بر این تعریف، هر یک از این سه امر مفقود باشد، تقیه صادقینست و همچنین تقیه عبارت از سبب اتقاء است، نه نفس اتقاء و تحفظ؛ زیرا اظهار به جهت ترس بر جان برای کتمان و پوشاندن عقاید حقه موجب می گردد تا انسان خود را از ضرری که بر جان او می رسد، نگه دارد. پس شیخ هم تقیه را بر سبب اتقاء و تحفظ اطلاق کرده اند.

اشکالات تعریف شیخ

به نظر می رسد که دو اشکال مهم بر کلام شیخ در این تعریف وارد باشد:

۱. اگر اظهار خلاف اعتقاد باطنی، به وسیله عمل ارکان و جوارح انسان باشد، تعریف شیخ شامل آن نمی شود؛ زیرا ایشان فرمودند: تقیه عبارت است از اظهار به زبان بر خلاف معتقدات باطنی. بنابراین، تقیه در مثل نماز و ... نباید باشد، در حالیکه در این مورد هم تقیه وجود دارد. شاید بیشترین موارد تقیه در اعمالی باشد که به وسیله اعضا و ارکان انسانی تحقق می پذیرد.

برای رفع این ایراد، یا باید اظهار را مطلق بیاوریم (بدون اینکه آن را مقید به «باللسان» بنماییم) یا اینکه قید را تعمیم دهیم. به این شکل که بگوییم: «التقیه هی الاظهار باللسان او بسائر الاعضاء»

۲. تعریف شیخ، تقیه بر عرض و مال و همچنین تقیه به خاطر مصالح عامه و اجتماعی را شامل نمی شود؛ زیرا بر اساس این تعریف، ایشان فقط اظهار به زبان، خلاف عقاید و برای خوف بر جان را تقیه می دانند. بنابراین، هماهنگی با مخالف حق، اگر برای ترس بر آبرو و مال و یا مصالح عامه باشد، تقیه نیست! مگر این که تقیه برای رعایت مصالح عامه را به اولویت در تحت تعریف شیخ داخل بدانیم و بگوییم: هنگامی که تقیه به خاطر ترس بر نفس لازم است، برای جلوگیری از ضرر به عامه مؤمنان و رعایت مصالح آنان، به طریق اولی لازم خواهد بود.

همچنین، تقیه بر عرض و مال را بدین صورت داخل در تعریف بدانیم که بگوییم: از نظر ارزشی و حرمت، آبرو و مال مؤمن به منزله نفس اوست، چنانکه در روایات آمده است:

قال النبی: حرمة مال المسلم كحرمة دمه.؛ یعنی حرمت مال مسلمان، مانند حرمت خون مسلمان است. (۱)

قال النبی: من قتل دون ماله فهو شهيد. (۲)

اشکال دوم با این بیان نیز قابل دفع است که بگوییم: مراد شیخ در تعریف تقیه، مطلق تقیه نیست، بلکه تقیه واجب را تعریف کرده اند و ایشان فقط تقیه در نزدخوف بر جان را واجب می دانند. (۳)

تقیه از افعال ایجابی است یا از افعال سلبی؟

بنا بر تعریف اول و دوم، یک فعل سلبی است؛ زیرا بر اساس تعریف اول، تقیه عبارت است از کتمان حق و پوشاندن اعتقاد به آن و بر اساس تعریف دوم، عبارت است از اخفاء امر دینی. کتمان و ستر اعتقاد حق و اخفاء، از افعال سلبیه اند، پستقیه فعل سلبی است.

اما بنا بر تعریف سوم و چهارم، تقیه جزء افعال ایجابی است؛ چون در تعریف سوم، تقیه را گفتار و یا کردار مخالف حق می دانست و در تعریف چهارم، تقیه، تحفظ از ضرر غیر بود. روشن است که گفتار و کردار مخالف حق و تحفظ از ضرر، از افعال ایجابی اند، پس تقیه از افعال ایجابی است.

بنا بر تعریف شیخ طوسی نیز تقیه از افعال ایجابی است؛ چون تقیه را اظهار به ۴.

ص: ۲۶۸

۱- فخر رازی، تفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۴.

۲- مبسوط، ج ۷، ص ۲۷۹.

۳- التبیان، ج ۲، ص ۲۳۴.

زیان بر خلاف منویات درونی می دانست و اظهار، خود یک فعل ایجابی است.

نکاتی در مفهوم تقیه

چنانکه گذشت، سه نکته مهم و اساسی در مفهوم تقیه دخالت دارد:

۱. کتمان و اخفاء اعتقاد حق.

۲. تظاهر به موافقت و هماهنگی با مخالفان حق.

۳. این اخفاء حق و تظاهر به باطل، به جهت حفظ جان یا عرض و مال و یامصالح عامه مؤمنان از ضرر و زیان باشد.

بنابراین، اخفاء امر دینی برای ترس از ضرر، با قطع نظر از حق بودن آن، تقیه نیست؛ چنانکه بعضی گفته اند. (۱) و همچنین گروهی گفته اند: گفتار و کردار موافق با مخالفان حق، بدون اخفاء حق، تقیه نیست. (۲)

پس بهتر است که تقیه را این گونه تعریف کنیم: تقیه، تحفظ از ضرر غیر، به وسیله موافقت با او در گفتار یا کردار، و کتمان حق می باشد.

به عبارت دیگر، تقیه دارای دو جنبه است: یک جنبه سلبی دارد که همانکتمان و ستر حق و پوشاندن اعتقاد به آن است و یک جنبه ایجابی که همان تظاهر به موافقت با مخالفان حق است که هر دو جهت، یک علت دارند و آن، جلوگیری از ضرر و زیان است. ضرر، اعم از ضرر جانی، عرضی، مالی و ضرر به مصالح عامه مؤمنان است. (۳)

نظر شیخ انصاری در تعریف چهارم، موافق این بیان است، با این تفاوت کهن.

ص: ۲۶۹

۱- قائلان به تعریف دوم تقیه.

۲- تفسیر روح المعانی، ج ۳، ص ۲۸۰.

۳- تعریفی که در فرهنگ علم کلام خاتمی و المعجم الوسیط و رساله تقیه شیخ انصاری برای تقیه آمده است، با این بیان مطابق است.

در بیان مذکور، از رکن اول تقیه؛ یعنی «کتمان حق» چیزی به میان نیامده است.

وجه نامگذاری تقیه در کلام شیخ طوسی

المتقی هو الذی یتقی بصلاح اعماله عذاب الله مأخوذ من اتقاء المکروه بما یجعله حاجزه بینه و بینه... و اصل الاتقاء: الحجز بین الشیئین، و منه اتقاهبالترس لانه جعله حاجزه بینه و بینه و اتقاء بحق کذلک، و منه الوقایه لائها تحجز بین الرأس و الاذی، و منه التقیه فی اظهار خلاف الابطان.(۱)

شیخ طوسی می فرماید: شخص متقی را متقی می گویند، به سبب این که او با انجام اعمال شایسته و صالح، خود را از عذاب خداوند متعال حفظ می نماید. متقی، اخذ شده از اتقاء مکروه است. شخص به وسیله آنچه بین مکروه و خودش حائل و مانع ایجاد می کند، خود را از مکروه نگه می دارد. اتقاء به وسیله ترس(۲) از همین باب است؛ چون بین شخص و ضربات شمشیر، مانع ایجاد می کند. وقایه(۳) هم از همین باب است؛ زیرا وقایه بین سر (انسان) و آنچه موجب اذیت می گردد، مانع ایجاد می کند؛ مانند سایبان که حائل بین انسان و گرمای خورشید می گردد.

تقیه نیز در اظهار خلاف نهفته های درونی از همین مقوله است، بنابراین، تقیه به معنای ایجاد مانع و حائل می باشد. این که می گوئیم: فلانی تقیه کرد؛ یعنی به سبب اظهار خلاف منویات حقه، ایجاد مانع کرد تا از مضرات جانی، عرضی، مالی و... در امان بماند و برای اصلاح امور سعی و تلاش نماید. پس به این نحوه از عملت.

ص: ۲۷۰

۱- التبیان، ج ۱، ص ۵۴ (در ضمن تفسیر هدی للمتقین)

۲- ترس: سپر

۳- وقایه: سپر، سنگر، آنچه باعث حفاظت شود، پناه، جلوگیری از آزار و اذیت.

انسانی، تقیه می گویند؛ چون سبب حفظ جان، مال و عرض او یا عامه مؤمنان می شود. لذا تقیه همان حفظ کردن و نگه داشتن است، لکن در شرع، عملی است که دارای سه رکن باشد.

۱. اخفاء حق باشد.

۲. موافقت ظاهری با مخالفان حق باشد.

۳. برای حفظ جان، مال و یا... از مضرات باشد.

پیشینه تاریخی تقیه

تقیه یکی از سنن مبارزاتی مسلم اسلام است که از همان دوران رسالت خاتمرسولان، مشروعیت آن توسط پروردگار متعال و پیامبر عظیم الشان به امضا رسیده است. با توجه به اینکه قانون بودن آن ست، مورد وفاق امت اسلامی می باشد، درعین حال، یکی از موضوعات جنجالی میان مسلمانان گشته است. (۱)

بررسی تاریخی تقیه دامنه وسیع و گسترده ای دارد. بخصوص بعد از دورانرسالت پربرکت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و اله وسلم) که این مسأله مورد توجه عمیق و دقیقپيروان خاندان عصمت و طهارت قرار گرفته بود. نقل آزار و اذیت و شکنجه اینقشر عظیم امت اسلامی توسط حکومتهای جبار و خودکامه اموی و عباسی کهافسار گسیخته بودند، نیاز به کتاب مستقل دارد تا ستم این خونریزان عیاش را بهرشته تحریر آورد.

به همین جهت، ما به سیر اجمالی این مسأله در تاریخ اکتفا می کنیم تا از غرضاصلی خویش که بیان نظرات شیخ الطائفه در این مورد است، باز نمایم.د.

ص: ۲۷۱

۱- ملاحظه آیات و روایات، برای اثبات تقیه و ایراداتی که بر آن گرفته شده است، مفید خواهد بود.

قانون تقیه که خود یک سپر دفاعی است،^(۱) همگام و همزمان با تاریخ اسلام آغاز گردیده و به عنوان یک وسیله دفاعی از جانب خداوند برای مؤمنان هدیه شده است.

جریان مبارزاتی عمار بن یاسر و افسانه سرای مسیلمه کذاب در ارتباط با دو نفر مسلمان، گواه روشن بر این ادعا می باشد. ما به عنوان نمونه، اجمالی از داستانپرسوز و گداز عمار را نقل می کنیم، آن داستان از قرار ذیل است:

از زمانی که یاسر و خانواده اش اسلام را اختیار کردند، طینت پاک و بی آلایششان لبریز از نور ایمان گشت. در آن زمان، اسلام از نظر قدرت ظاهریضعیف بود. لذا مشرکان کینه پیشه عرب در مکه، اقدام به شکنجه نمون و اذیت اینآزادگان نمودند. با تمام توان و قدرت، آنان را شکنجه می دادند و از هیچ نوعشکنجه غیر قابل تحمل دریغ نمی ورزیدند.

اما آن عاشقان فرهنگ ناب اسلامی، تمامی آن شکنجه ها را به جان خریدند، بدون اینکه لب به شکایت باز کنند؛ زیرا آنان از دسته «قل الدیانون» بودند که فراز و نشیب زندگی را سهل می دیدند. مسائل معیشتی، آنان را به دین و عقیده، بدبینمی ساخت، بلکه حلاوت عشق را از آن شکنجه ها می چشیدند.

روزی گذر پیامبر بر آل یاسر افتاد و نظاره گر شکنجه آنان گشت. یاسر بیش از اینسخن که، روزگار چنین است ای رسول خدا، چیزی به زبان نیاورد. آن پدر امتاسلامی با قلب مهربان و روحیه آرام، فرمودند: «صبره علی آل یاسر، فان موعدکمالجنه»؛ یعنی ای آل یاسر! صبر و تحمل را پیشه خویش سازید؛ زیرا جایگاه شما بهشت است. وا شگفتا، یاسر و همسرش سمیه، در زیر همین شکنجه ها جان^(۸)

ص: ۲۷۲

۱- التقیه جنه المؤمن. (اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۴، ص ۶۴۸)

باختند و اولین کسانی بودند که افتخار شهادت نصیبتان گشت.

مشرکان، عمار فرزند یاسر را مجبور ساختند که بر محبوب دلها؛ یعنی پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) بدگویی نماید. گرچه این کار بر عمار سخت گران بود، لکن برای حفظ جان خویش، به ظاهر به پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) بدگویی کرد. برای بعضی از اصحاب، این کار عمار، سخت ناخوشایند آمد. غوغا به پا کردند و سر و صدا نمودند که عمار کافر شده و از دین برگشته است. پیامبر فرمودند: چنین نیست، عمار سر تا قدمش مملو از ایمان است.

عمار، اشک ریزان در حالی که ندامت تمام وجودش را فرا گرفته بود، نزد پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) آمد. پیامبر با دستهای پر از عطوفت، اشکهای او را پاک کرد و فرمود: گریه نکن، اگر آن ستمگران دوباره به سراغت آمدند، آنچه را که می خواهی، بگو! سپس درباره عمار این آیه نازل گشت: (۱) «من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان...» (۲)

خداوند متعال با انزال این آیه مبارکه در مورد عمار و پیامبر با تأیید او، بر قانونتقیه صحه گذاشتند.

آری، از این زمان است که مشروعیت قانون تقیه بر دیوان قانون نامه اسلام به عنوان یک حکم الهی ثبت گردید و سپر حفاظتی مسلمانان شد.

دوران بنی امیه

بعد از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله وسلم) حضرت امیرالمؤمنین علی و یاران وفادار و صدیقش؛ همچون سلمان فارسی و دیگران، برای اسلام و وحدت امت مسلمانان، تقیه را پیشه خویش ساختند. با توجه به اینکه امامت امت اسلامی حق مسلم اوست، در عین ۰۶

ص: ۲۷۳

۱- این داستان در کتب تاریخی و اکثر کتب تفسیری در ضمن آیات اکراه و تقیه نقل شده است، از جمله، الکاشف، ج ۲، ص ۴۱.

۲- نحل / ۱۰۶

حال با دستگاه خلافت همکاری می کردند. (۱)

حضرت امیر همچنان با اندوه در درون و به قول خود آن حضرت، استخوان در گلو» باقی ماندند و شنونده رازهای این ولی الهی، چاه بود و بس. (۲)

به هر حال، این دوران سپری شد تا اینکه عنان حکومت به دست خاندان بنی امیه افتاد، بر مرکب دلخواه خویش سوار شدند و به هر سمتی که اقتضای طبعپلیدشان بود، تاختند و هر چه خواستند، انجام دادند.

آری، دوران حکومت امویها برای مسلمانها دوران بسیار سختی بود. بخصوص برای پیروان و دوستان خاندان علی؛ زیرا جعل حدیث و افسانه سرایی و بدعت گذاری، بسیار عادی، بلکه از وظایف مأموران حکومت بود و از این طریق مرام معاش می کردند. (۳)

همچنین محب خاندان علی و یا منسوب بودن به آنها و یا نقل حدیث از سرور و سالار کائنات، جرم بسیار سنگینی به حساب می آمد، بلکه مجوزی بود برای ریختن خونها، قتل و غارتها، خراب نمودن خانه ها و سب حضرت امیر نیز در این زمان به عنوان یک شعار دائمی بود. جریان به شهادت رساندن حجر بن عدی، رشید هجری، میثم تمار و دیگران، شاهد گویای این مطلب است. (۴)

کسانی که کتب تاریخی را ورق بزنند، از این نمونه ها در دوران سیاه و ننگین حکومت امویها فراوان می بینند.

آغاز این تبهکاری ها، بلکه اساس این بدبختیها را معاویه - علیه الهاویه - گذاشت. ظلم و فساد، پیشه همیشگی او گشت. وقاحت را به جایی رساند که باکمال بی شرمی، به عمال خویش می نوشت: کسانی که بینه اقامه شد بر اینکه از ۶.

ص: ۲۷۴

۱- هماهنگی حضرت علی علی شاهد بر این مدعاست. به کتب تاریخ زندگی و خلافت خلفا مراجعه شود.

۲- نهج البلاغه، خطبه شششقیه (خطبه ۳).

۳- معروف حسنی، اخبار و آثار ساختگی؛ علامه عسکری، یکصد و پنجاه صحابی ساختگی.

۴- مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، ص ۷-۹ و ۳۰-۳۶.

شیعیان علی علی و اهل بیت او هستند، نامشان را از دیوان محو و رزقشان را قطع کنید. در نسخه دیگری اضافه می کند که هر کس متهم به دوستی این خاندان گردید، خانه اش را ویران کنید. به عبارت دیگر اینکه دمار از روزگار این طایفه درآورد.

دوران عباسی ها

عباسیها نیز، ادامه دهندگان همان سیاست حکومت اموی ها بودند. فشار بسیارزیادی بر محبان خاندان عصمت و طهارت وارد می کردند. ظلمهای حجاج و منصور دوانیقی و سایر خلفای عباسی هنوز بدن هر شنونده را می لرزاند. (۱)

داستان علی بن یقظین و حبس طولانی امامان و زیر نظر گرفتن ایشان، خود گویای وجود اسباب خوف و هراس است که موجب می گشت شیعه برای حفظ جان و مال و آبروی خویش و برای حفظ اسلام، به تقیه پناه ببرد و از این سپر دفاعی بهره بگیرد. لذا شیعه به تقیه اشتها پیدا کرده است. و الا همه فرق اسلامی تقیه را قبول دارند، لکن برای آنان زمینه ای پیش نیامده تا تقیه را بشناسند و به آن عمل نمایند.

جایگاه کلامی تقیه

معمولا موضوع تقیه در ادامه بحث امر به معروف و نهی از منکر مطرح می شد و مستقل مورد بحث قرار نمی گرفت، چنانکه در اصول خمسه است. ظاهرا شیخ مفید (۲) اولین فردی است که تقیه را به عنوان یک موضوع مستقل مورد بحث قرار می دهد و در آن ارتباط سخن می گوید، لکن در روایات و کتب حدیث، از همان آغاز ۷.

ص: ۲۷۵

۱- همان، ص ۲۵۵ - ۷۵۳.

۲- اوائل المقالات، ص ۹۶-۹۷.

اسلام به عنوان یک موضوع مستقل مطرح بوده است.

شیخ طوسیله نیز تقيه را به عنوان یک موضوع کلامی جداگانه مورد بحث قرار نداده است، لکن در ضمن بحث امامت و بیان شرایط امر به معروف و نهی از منکر از تقيه سخن به میان آورده است.

اقسام تقيه

تقيه به اعتبارات مختلف به اقسامی تقسیم می شود:

۱. تقيه به اعتبار سبب: تقيه خوفی، تقيه مداراتی.

تقيه خوفی نیز تقسیماتی دارد:

الف) تقيه به خاطر خوف بر جان، آبرو، مال و یا آنچه متعلق به این امور است.

ب) تقيه به خاطر خوف بر برادران مؤمن و وقوع ضرر بر آنان.

ج) تقيه به خاطر خوف وقوع ضرر بر حوزه اسلام؛ یعنی اگر تقيه نکنند، ممکن است موجب اختلاف و تفرقه بین مسلمانان گردد و در نتیجه، اسلام ضربه ببیند. بحث و نزاعی که هست، درباره همین تقيه خوفی است، و الا- تقيه مداراتی که خوش رفتاری و نیک خلقی با مردم است، ظاهراً مورد وفاق است و آن را یک نوع زرنگی و مستحب می دانند.^(۱)

روایات فراوانی در این باره آمده است: «رأس العقل بعد الايمان بالله تعالى مداراه الناس.» «من عاش مداريه مات شهيدا». و غیر از این روایات، روایات دیگری در این باب موجود است.

۲. تقيه به اعتبار تقيه کننده: تقيه کننده یا از افراد عادی و معمولی است و یا از ۱.

ص: ۲۷۶

۱- روح المعانی، ج ۳، ص ۱۲۲؛ المنار، ج ۳، ص ۲۸۱.

رؤسای مذهب؛ همچون پیامبر و ائمه علما و فقهاء و سلاطین. حکم تقیه به حسب متقی، مختصراً در تقیه پیامبر و امام (علیه السلام) بیان خواهد شد.

۳. تقیه به اعتبار کسانی که انسان از آنان تقیه می کند: انسان یا از کفار تقیه می کند، یا از مسلمانان.

۴. تقیه به اعتبار انجام فعل تقیه: آنچه انسان در آن ارتباط تقیه می کند، یا در فعل محرم است، یا در ترک واجب، یا در شرط، یا در جزء، یا در فعل مانع، یا قاطع و یا اینکه تقیه در فعل و عمل بر اساس موضوع خارجی است که متقی منه به آن اعتقاد دارد. (۱)

.. تقیه به اعتبار احکام: تقیه یا واجب است، یا حرام، یا مستحب، یا مباح و یا مکروه. وجوب تقیه یا نفسی است و یا غیری. (۲)

ما درباره جواز تقیه و دلایل و شرایط و اسباب آن، مطالبی را مطرح می کنیم که دیدگاه شیخ الطائفه در آن بیشتر مورد نظر است.

آثار تقیه

بر تقیه آثار فراوانی مترتب است و محسنات عدیده ای دارد که در اثر عمده و مهم آن را ذکر می کنیم

۱. بهترین اثر نیک تقیه، جلوگیری از ریختن خونهای شیعیان است. حکام ستمگر اموی و عباسی، بلکه عثمانی، دنبال شیعیان بودند تا خون آنان را بریزند؛ چون جرم کفر و زندیق به نظر آنان سبکتر از شیعه آل محمد بودن بود.

ص: ۲۷۷

۱- کسانی که مایل باشند اقسام تقیه را به تفصیل بدانند، به کتاب الرسائل امام خمینی، جزء دوم، ص ۱۷۴ مراجعه نمایند.

۲- بحث تقیه به اعتبار احکام خمسه در کتب فقهی موجود است.

به همین سبب است که امام صادق (علیه السلام) فرموده اند: شما (شیعیان در میان مردم چون زنبوران عسل هستید. اگر پرندگان می دانستند که در درون زنبوران چیست؟ همه را می خوردند و چیزی از آنان باقی نمی ماند. و اگر مردم می دانستند که در درون شما محبت ما خاندان وجود دارد، شما را با زبانهایشان می خوردند و در پنهان و آشکار به شما بد می گفتند. خداوند رحمت نماید بندهای از شما را که بر ولایت ماست. (۱)

۲. اهل بیت (علیه السلام) برای حفظ اسلام و وحدت مسلمانان و یکی نمودن صفوف آنان، می کوشیدند تا جامعه اسلامی به عنوان یک جامعه واحد و قوی در صحنه ظاهر گردد تا دشمنان از آن بترسند و جرأت بر آنان پیدا نکنند. (۲)

هشام کندی از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که امام صادق (علیه السلام) فرموده اند: مبدا کاری انجام دهید که ما را به آن سرزنش کنند؛ زیرا پدر فرزند را در کاری که فرزندش انجام داده است، مورد سرزنش قرار می دهند. برای کسی که خود را به او وابسته کرده اید و از دیگران به خاطر او بریده اید، آبرو و زینت باشید و مایه بدنامی او نشوید. در میان تیره های مخالفان نماز بخوانید (یعنی در نماز جماعت آنها شرکت کنید). و بیماران آنها را عیادت نمایید و در تشییع جنازه مرده های آنها حاضر شوید. مبدا آنها به کار خیری بر شما پیشی بگیرند؛ شما به کار خیر از آنها سزاوارترید. به خدا که خداوند به چیزی مانند «خبء» (یعنی نهانی) عبادت نشده. گفتم خبء چیست؟ فرمود: تقیه. (۳)

ملاحظه این دستورات گویای عینی کوشش و تلاش ائمه برای حفظ وحدت جامعه اسلامی و ایجاد انس و الفت در میان مسلمانان است. ۶.

ص: ۲۷۸

۱- اصول کافی، ج ۲، ص ۲۱۸.

۲- عباس علی موسوی، شبهات حول الشیعه، ص ۳۳ - ۳۴.

۳- اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۴، ص ۶۴۶.

برای تنقیح موضوع بحث، لازم است اشکالاتی را که بر معتقدان به تقیه ایراد شده را متذکر شویم و پاسخ آن را بیان نماییم تا موضوع بحث خالی از اشکال باشد.

اشکالهایی که بر تقیه ایراد شده، یا ممکن است شود، از این قرار است:

۱. آیا تقیه نوعی از دروغ نیست؟

۲. آیا تقیه همان نفاق نیست؟

۳. آیا تقیه مانع از امر به معروف و نهی از منکر نمی باشد؟

۴. آیا تقیه را شیعیان جزء اصول دین خویش می دانند و این اعتقاد از مختصات شیعه است یا این که همه فرق اسلامی آن را قبول دارند؟

برای روشن شدن این که هیچ کدام از این اشکالات بر اعتقاد به تقیه وارد نیست، تفاوت هر یک را به ترتیب بیان می کنیم.

تفاوت کذب و تقیه

ممکن است افرادی چون ابن تیمیه شبهه نمایند که تقیه همان کذب است، نه چیزی دیگر! زیرا در هر دو، گفتار خلاف واقع وجود دارد. بنابراین، تقیه همان کذب است، لکن شما اسم آن را عوض کرده اید و تقیه نامیده اند. (۱) در هر دو مورد می گوئیم: مرد به زبان چیزی را اظهار می دارد که در دل خلاف آن را دارد. پس تقیه همان کذب است.

برای اینکه روشن شود این اشکال وارد نیست، ما در ابتدا کذب را تعریف می کنیم و آنگاه تفاوت آن دو را بیان می کنیم: ۹.

ص: ۲۷۹

۱- ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه فی نقض الشیعه و القدریه، ج ۱، ص ۱۵۹.

کذب، ضد صدق است و کذب و صدق، دو مقوله هستند که اخبار و حکایات به آن دو متصف می شوند. اگر خبر با واقع مطابقت داشت، می گوییم: خبر صادق است، و اگر آن خبر با واقع مطابق نبود، می گوییم: خبر کاذب است. این تعریف مشهور است. شیخ طوسی در تعریف کذب فرموده است: «الکذب ضد الصدق و هو الاخبار عن الشيء لا علی ما هو به.»^(۱) یعنی: کذب، ضد صدق و راست گویی است و آن کذب، خبر دادن از شیء است، نه بر طبق و اساس آنچه آن شیء بر آن است.

در تعریف شیخ نیز کذب در مقابل صدق قرار داده شده است. بنابراین، تعریف شیخ با تعریف فوق مطابقت دارد. با توجه به این نکته: گفتار به زبان، خلاف منویات درونی، با قطع نظر از واقع، چنانکه بعضی پنداشته اند، کذب نیست. پس کذب، دو رکن دارد: اخبار و عدم توافق آن اخبار با واقع. در حالی که تقیه دارای سه رکن است: کتمان حق، تظاهر به موافقت با مخالفان حق و کتمان و تظاهر به خاطر حفظ و جلوگیری از ضرر.

بنابراین، او کذب، اخباری است و تقیه، اظهار و تظاهر به موافقت با مخالفان حق. ثانیه کاذب قصد اخبار دارد و تقیه کننده قصد اخبار ندارد. ثالثاً در کذب، لازم نیست که منویات درونی کاذب، حق باشد، در حالی که حق بودن منویات درونی و کتمان آن در تقیه شرط است.

اگر گفته شود که کذب اعم از تقیه است، در جواب عرض می کنیم که بر فرض قبول، تقیه کننده نباید قصد اخبار نماید، بلکه باید قصد تعریض داشته باشد؛ یعنی در دل چیزی را قصد نماید که او را از کاذب بودن خارج سازد، چون کذب از قبیحاتی است که به هیچ وجه حسن پیدا نمی کند؛ حتی با اکراه. چنانکه همین مطلب را شیخ طوسی و استادش - سید مرتضی - در مورد اکراه انسان بر اظهار^۳.

ص: ۲۸۰

کلمه کفر تصریح می نمایند

و يجب على من اكره على اظهار كلمه الكفر أن يعرض باظهارها و لا يقصد الاخبار بل يقصد ما يخرج عن كونه كاذبه، لان الكذب قبيح لا يحسن بالاكره على حال(۱)

یعنی بر کسی که به اظهار کلمه کفر اکره شده، واجب است که به اظهار آن کلمه تعریض داشته باشد و قصد اخبار نکند، بلکه چیزی را قصد نماید که او را از کاذب بودن بیرون ببرد؛ زیرا کذب، قبیحی است که به هیچ حالی به سبب اکره نیکو نمی گردد.

آیا تعریض، حسن دارد؟

آیا اصولاً خود تعریض و کنایه گویی درست است و همه متوجه آن می شوند؟ آیا تعریض نیکو است، در حالی که اکثر مردم آن را نمی دانند؟ «فان قيل كيف توجبون ذلك و اكثر الناس لا يحسنون التعريض؟»

شیخ طوسیله برای رد این اشکال دو دلیل اقامه میکند: (۲)

۱. عرف و عقلای عالم در تصرفات و معاملاتشان از تعریض و کنایه گویی.

ص: ۲۸۱

-
- ۱- تمهید الاصول، ص ۳۰۷؛ التبیان، ج ۹، ص ۷۳؛ الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۶۳
 - ۲- کل احد يحسن المعارض، لأنهم يعرفو ذلك في المعاملات و التصرفات على انه لو جاز أن يكون في العقلاء من لا يحسن المعارض فان الله تعالى يصرف المكره له على اكرهه حتى لا يحتاج الى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه الا بتلف النفس. (شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۰۸).

استفاده می کنند. چنانکه فرموده: هر فردی معاریض و کنایه ها را نیکو می داند؛ زیرا آنان در معاملات و تصرفات از معاریض استفاده می کنند و آن را می شناسند.

۲. علاوه بر آن، اگر در میان عقلا، کسی باشد که تعریض را نیکو نداند، پس خداوند که خالق عقل است، باید آن کسی که دیگری را مثلاً به اظهار کفر مجبور می سازد، از این کار باز دارد تا احتیاج به انجام کار قبیح پیدا نکند، به طریقی که فرار از آن امکان نداشته باشد، جز با تلف نفس.

پس با توجه به این دو دلیل، تعریض و کنایه گویی نیکوست و ایرادی ندارد. بنابراین، هر کسی که تعریض را درست نمی داند، اظهار کلمه کفر را هم درست نمی داند؛ ولو این که کشته شود.

تفاوت نفاق و تقيه

بعضی گفته اند که تقيه از فروع نفاق است؛^(۱) زیرا در تقيه و نفاق اظهار خلاف عقاید، شرط است. منافق یعنی کسی که ظاهرش با باطنش فرق دارد. در تقيه نیز عین همین معنی به کار رفته است؛ چون تقيه عبارت است از اظهار خلاف باطن. پس تقيه از فروع نفاق است؛ زیرا در مفهوم هر دو، دوگانگی ظاهر و باطن نهفته است، بنابراین، هر دو باید یک حکم داشته باشند.

در جواب باید گفت که خوشبختانه شیخ طوسی با بیان یک شرط برای تقيه، تفاوت این دو را بیان کرده و پاسخ این اشکال را داده اند؛ زیرا ایشان تقيه را اظهار به زبان، خلاف عقاید درونی و مشروط به این می دانند که کتمان شده باطنی، حق باشد، اما اگر آن مخفی شده درونی، حق نباشد، یعنی باطل باشد، در این صورت، تقيه نخواهد بود، بلکه نفاق است. چنانکه در دنباله تعریف تقيه فرموده است: «فان ۹».

ص: ۲۸۲

۱- ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، ج ۱، ص ۱۵۹.

بنابراین، فرق تقیه با نفاق این است که شخص منافق، تظاهر به حق و خیر و خوبی می نماید، اما باطل و شر و فساد و بدی را در درون خویش مخفی می نماید، اما شخص متقی، تظاهر به باطل و کار قبیح می نماید و حق و حسن و خوبی را در باطن به خاطر دفع مفسده کتمان می کند.

به عبارت دیگر، منافق به زبان، اظهار اسلام نموده و در دل آن را انکار می کند. (۲) منافق چون ماری در آستین می ماند و دنبال فرصت است تا نیش خویش را زده و مفسده ایجاد کند. برای همین است که گفته اند: خطر منافق بالاتر از خطر کار است. اما شخص تقیه کننده دنبال این است که مفسده را دفع نماید و به فکر اصلاح مردم و گسترش اسلام است.

با توجه به بیان تفاوت تقیه و نفاق، روشن می شود که این دو مفهوم، کاملاً در تضادند، نه توافق. انسانهای بی سواد و مغرض، بین این دو امر خلط کرده اند و هر دو را با یک تیر نشانه رفته و یک حکم داده اند. اگر این افراد از بینش کافی و غیر مغرضانه برخوردار می بودند و به خود زحمت مراجعه به قرآن کریم را می دادند، این اشکالات را مطرح نمی کردند؛ زیرا خداوند منافقان را سرزنش کرده و فرموده است: «ان المنافقین فی الدرک الأسفل من النار» (۳) و در عین حال به تقیه تحریص نموده و آن را اجازه داده است. همان طور که در آیه تقیه و آیه اکراه، قبول ولایت کفار را تقیه و اظهار کفر را از روی اکراه، استثنا کرده است.

۱. «لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله ۴۵

ص: ۲۸۳

۱- التبیان، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲- و الفرق بینہ (التقیه) و بین النفاق، أن المنافق یتظهر الخیر و یبطن الشر و المتقی یتظهر القبیح و یبطن الحسن... و المنافق هو الذی یتظهر الاسلام بلسانه و ینکره بقلبه. (التبیان، ج ۱، ص ۵۴).

۳- نساء / ۱۴۵

فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاه...» (۱)

ترجمه: نباید مؤمنان، مؤمنان را رها کرده و از کفار، اولیاء و دوست بگیرند. هر کس این کار را انجام دهد، از دوستی خداوند برکنار است، مگر این که از آنها خوفی داشته باشید و تقیه نمایید.

۲. «من کفر بالله من بعد ایمانه الا- من اکره و قلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدره فعليه غضب من الله و لهم عذاب عظیم» (۲)

ترجمه: هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورد، باز کافر شد، نه آنکه به زبان و از روی اجبار عمل کند و دلش در ایمان ثابت باشد (مانند عمار یاسر)، بلکه به اختیار کافر شد و با رضا و رغبت و هوای نفس، دلش آکنده به ظلمت کفرگشت، بر آنها خشم و غضب خدا و عذاب سخت دوزخ خواهد بود.

اگر تقیه چون نفاق، مذموم بود، خداوند متعال نباید قبول ولایت کفار را از باب تقیه استثنا می کرد. در حالی که استثنا نموده و تمام مفسران تقیه را با استناد به این آیه مجاز دانسته اند. و همچنین اگر اظهار نفر از روی اکراه و با اطمینان قلب به ایمان جائز نبود و مدارات با کفار در بعضی از ازمه نفاق بود، خداوند متعال نباید آن را مباح می کرد، در حالی که آن را مباح دانسته است.

تقیه با نفاق دو فرق اساسی و جوهری دارد:

۱. از حیث مبادی نفسیه:

شخص تقیه کننده، به خداوند و کتب و رسل ایمان دارد و به همین جهت، گاهی صلاح دین و دنیای خود را کتمان حق و اظهار باطل می بیند. اما منافق، به خداوند و کتب و رسل او یا غیر از اینها از مبادی امور دینیه ایمان ندارد، در عین حال، تظاهر به ایمان می کند تا مؤمنان خیال کنند که او از آنهاست.

۲. از حیث غایات: ۰۶

ص: ۲۸۴

۱- آل عمران / ۲۸

۲- نحل / ۱۰۶

غرض تقیه کننده، صیانت جاننش از آزار و قتل و آبرویش از هتک و مالش از تلف شدن می باشد. اگر او اطمینان به پیش نیامدن این امور داشته باشد، تقیه را به کار نمی برد. اما منافق، پناه بردنش برای این غایات مقدس نیست، بلکه او می خواهد در شئون مسلمانها وارد گردد تا در مقامات و مناصب و اموال و غیر از اینها از اموری که نفسهای حریص از آن لذت می برد، با مسلمانان شریک باشد. (۱)

آیا خدعه منافق تقیه است؟

با بیانی که گذشت، روشن شد که تقیه نه تنها نفاق نیست، بلکه میان آن دو، مبادت کامل وجود دارد. حال ممکن است کسی ادعا کند حیله و خدعه ای که منافق به کار می گیرد نیز تقیه است؛ زیرا منافق برای فریب دادن، به زبان یا گفتار، چیزی را اظهار می نماید که در دل خلاف آن را کتمان کرده است و آن، شک و تکذیب است؛ مانند مخادع خدا و پیامبر.

شیخ طوسی به چنین ادعایی جواب می دهد و می فرماید:

هیچ فردی حق ندارد که بگوید: چگونه منافق، مخادع است، در حالی که او به زبان، خلاف منویات درونی اش سخن نگفته است، مگر از باب تقیه؟!

چون عرب کسی را که به زبان، غیر آنچه در دل دارد اظهار نماید و این، برای رهایی از چیزی باشد که از آن می ترسد، مخادع می نامند؛ مخادع کسی است که بدین وسیله میخوهد از دست او رهایی یابد. به این سبب است که منافق را مخادع نامیده اند؛ چون او به وسیله اظهار زبانش، خود را از جاری نمودن حکم کفر نجات داده است. منافق اگر چه به ظاهر، مؤمنان را فریب داده، اما در واقع خودش را فریب داده است. (۲) (۴)

ص: ۲۸۵

۱- جعفر سبحانی، الهیات، ج ۲، ص ۹۲۵-۹۲۹.

۲- لیس لأحد أن يقول: كيف يكون المنافق ... مخادعه و هو لا- يظهر بلسانه ... الا- تقیه، و ذلك أن العرب تسمى من أظهر بلسانه غير ما في قلبه لينجو مما يخافه مخادعه لمن تخلص منه بما أظهر له من التقیه. فلذلك سمى المنافق مخادعه من حيث أنه نجا من اجراء الحكم الكفر عليه بما أظهره بلسانه، فهو و ان كان مخادعه للمؤمنين فهو لنفسه مخادع. (التبيان، ج ۱، ص ۶۴)

زیرا با اظهار ایمان، امنیت خود را در جامعه تأمین نموده است، لکن عذاب دردناک و عاقبت بدی در انتظارش است. به همین سبب است که خداوند متعال فرموده است: «و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون» (۱)

مشترکات و ممیزات تقیه و نفاق

تقیه و نفاق در دو چیز اشتراک دارند:

۱. اظهار خلاف باطن؛ یعنی در هر دو مورد، چیزی اظهار می گردد که خلاف منویات است.

۲. اخفاء و کتمان نمودن منویات درونی برای رهایی.

پس هر دو در جنس اظهار و اخفاء شریک هستند، لکن در فصول با هم تفاوت و اختلاف دارند؛ زیرا فصل مقوم اخفاء در تقیه، حق و در نفاق، باطل است و فصل مقوم اظهار، در تقیه، باطل و در نفاق، حق می باشد؛ چون تقیه اخفاء حق و اظهار باطل است، اما نفاق، عکس تقیه است؛ یعنی اخفاء باطل و اظهار حق. پس هر دو کاملاً با همدیگر مابینت دارند و قابل جمع نیستند.

آیا تقیه مانع از امر به معروف و نهی از منکر است؟

از جمله ایرادهایی که ممکن است بر قانون جواز تقیه گرفته شود، این است که اگر تقیه جایز باشد، لازم می آید که امر به معروف و نهی از منکر ترک گردد. در حالی که ۹

ص: ۲۸۶

یکی از واجبات اسلام است. آیات و روایات متعددی دلالت بر این مطلب دارند؛ از جمله: «فلولا كان من القرون من قبلکم اولوا بقیه ینھون عن الفساد فی الارض الا قلیلا ممن انجینا منهم و اتبع الذین ظلموا ما اترفوا فیہ و کانوا مجرمین» (۱)

ترجمه: چرا در امم گذشته مردمی با عقل و ایمان وجود نداشت که خلق را از فساد و اعمال زشت نهی کنند. تا ما مثل آن عده قلیل مؤمنانشان که نجات دادیم، همه را نجات دهیم و ستمکاران از پی تعیش به نعمتهای دنیوی رفتند که مردمی فاسق بدکار و کافر به آخرت بودند. بدین جهت همه هلاک شدند.)

خداوند متعال در این آیه کسانی را که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کرده اند، توبیخ می نماید. با توجه به این نکته است که رمانی معتزلی گفته است: انکار منکر حتی با ترس از کشته شدن جایز است، و برای اثبات گفته خویش دو دلیل دارد:

.. آیه مبارکه «ان الذین یکفرون بآیات الله و یقتلون النبیین بغیر حق و یقتلون الذین یأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب الیم» (۲)

ترجمه: همانا کسانی که به آیات خدا کافر شوند و انبیا را بی جرم و به ناحق بکشند، و با آن مردمی که خلق را به عدل و درستی خوانند نیز دشمن شده و به قتل رسانند، ای پیامبر آنها را به عذاب سخت دردناک بشارت ده.

۲. کلام پیامبر که فرمود: «أفضل الجهاد کلمه حق عند سلطان جائر» (۳) یعنی: بهترین جهاد، گفتن سخن حق است در نزد سلطان و حاکم ستمگر.

آیه مبارکه که خبر از کسانی می دهد که امر به معروف می کردند و در این راه جان می دادند. و پیامبران نیز بالاترین جهاد را سخن حق در برابر سلطان جور خوانده اند. با این حساب، امر به معروف و نهی از منکر، حتی با قتل و کشته شدن، (۲)

ص: ۲۸۷

۱- هود/ ۱۱۶

۲- آل عمران/ ۲۱

۳- و استدلال رمانی بذلک علی جواز انکار المنکر مع خوف القتل و بالخبر الذی رواه الحسن عن النبی أنه قال: أفضل الجهاد کلمه حق عند سلطان جائر. (التبیان، ج ۲، ص ۴۲۲)

رواست.

علاوه بر این، از عمرو بن عبید نقل شده که گفته است: «من هیچ کار و عملی از اعمال و کارهای بشر را نمی شناسم که از قیام به قسطی که در آن راه کشته شود، برتر و بهتر باشد.»^(۱)

با این تأکیدهایی که برای امر به معروف شده است، تقیه مانع آن می گردد و لازم می آید که منکر در جامعه رواج پیدا کند و هیچ جلوگیری از آن به عمل نیامده و با آن مبارزه نگردد.

در جواب باید گفت که به شبهه مانعیت تقیه از امر به معروف و نهی از منکر، به چند وجه می توان پاسخ داد:

اولاً- امر به معروف و نهی از منکر به صورت مطلق واجب نیست، بلکه شرایط و معیار دارد که با وجود آن شرایط و معیار واجب است، و گر نه وجوب آن برداشته می شود. از جمله شرایط امر به معروف و نهی از منکر - همان طور که شیخ طوسی فرموده - این است که در آنکار، مفسده ای نباشد و به منکر بزرگتر منجر نگردد و منجر به کشته شدن آنکار کننده نشود. هرگاه آنکار منکری به منکر بزرگتری منجر گردید و باعث مفسده ای شد، انکار منکر اصلاً جایز نیست. در چنین صورتی، عدم جواز انکار منکر، بین همه مسلمانان اتفاق است.^(۲)

ثانیاً شیخ در جواب استدلال رمانی به کلام پیامبر چنین می گوید: اخباری را که برای افضلیت سخن حق در نزد سلطان جور نقل کرده اند، از اخبار آحاد است، و اخبار آحاد توان مقابله با ادله عقلی را ندارد؛ یعنی در صورت تعارض، ادله عقلی.

ص: ۲۸۸

۱- لانعلم عملا من الاعمال البشر أفضل من القيام بالقسط يقتل عليه. (همان)

۲- انه لا- خلاف بیننا و بین من خالفنا فی هذه المسأله، أن المنکر انما یجب بشرائطه: منها أن الایغلب فی الظن انه یؤدی الی منکر هو اعظم منه و انه متی غلب فی الظن ما ذکرناه لم یجز انکاره. (تلخیص الشافی، جزء ۳، ص ۸۲؛ الاقتصاد، ص ۲۳۸؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۳).

تقدم دارد. (۱) زیرا عمده دلیل لزوم تقیه، ادله عقلی است که عبارت از دفع ضرر و حفظ جان باشد.

آیا شیعه تقیه را از اصول دین می داند؟

در این که تقیه یک حکم فرعی اسلام است، تردیدی وجود ندارد، لکن بعضی افراد، به شیعیان نسبت ناروایی داده اند، مبنی بر اینکه شیعه تقیه را جزء اصول دین می داند و می گوید: انبیا و ائمه بر آن اساس مشی کرده اند. (۲)

البته هر کسی که از اصول اسلام و مذهب شیعه اطلاع داشته باشد، می داند که این نسبت به شیعیان از تهمت‌های بی پایه و اساس است؛ زیرا در هیچ موردی شیعیان نگفته اند که تقیه از اصول دین یا از اصول مذهب است، بلکه تقیه یک حکم فرعی ثانوی است که به خاطر حفظ جان و یا عرض، آبرو و مال و دفع مضرات به آن حکم عمل می شود.

دانشمندان شیعه برای بیان اصول عقاید خویش، کتابهای فراوانی نوشته اند و.

ص: ۲۸۹

۱- هذا الذی ذکره غیر صحیح لان من شرط الإنکار الا یکون فیه مفسده و... فیجب ان یکون قبیحه و الأخبار الآحاد التي رووها اخبار آحاد لا يعارض بها على ادله العقول. على انه لا يمتنع ان يكون الوجه فيها و في قوله «و يقتلون الذین» هو من غلب على ظنه ان انكاره لا يؤدي الى مفسده فحسن منه ذلك بل وجب. (التبيان، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳).

۲- ينقل أن الشيعة: أن التقية عندهم من اصول الدين جرى عليه الانبياء و الائمة و ينقل عنهم في ذلك امور متناقضه مضطربه و خرافات مستغربه. (سيدر شيد رضا، تفسير المنار، ج ۳، ص ۳۸۱). و الراضه تجعل هذا من اصول دينها و تسميه التقية و تحكى عن أئمة أهل البيت، الذين براهم الله عن ذلك حتى يحكوا عن جعفر الصادق الا انه قال: التقية ديني و دين آبائي. (ابن تيميه، منهاج السنه، ج ۱، ص ۱۵۹).

بیان کرده اند که اصول دین، پنج چیز است. (۱) هیچ فردی از علمای شیعه، تقیه را از اصول دین به حساب نیاورده است تا این اتهام تنگ نظرانه و مغرضانه وارد باشد. (۲)

همچنین در بحث «تقیه پیامبر و امام» بیان خواهد شد که تقیه بخصوص برای پیامبر اصل جایز نیست، تا چه رسد به این که شیعه قائل به عمل نمودن پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) بر اساس آن باشد!

پس با بررسی و تفحص در فرهنگ ناب و اصیل تشیع در می یابیم که این نسبت، ناشی از بی اطلاعی و مغرض بودن نسبت دهندگان می باشد.

هیچ بعید هم نیست که این افراد از ایادی دشمنان اسلام باشند و با این تهمتها بخواهند بین امت اسلامی تفرقه ایجاد نمایند تا مسلمانان مدتها به این مسائل مشغول گردند و احکام ناب اسلام در زیر غبارها، پنهان و ناشناخته بماند و جامعه اسلامی، جامعه ضعیف، ناتوان و حقیری گردد.

البته این افراد، نمونه های فراوانی دارند که محققان مسلمان، چهره آنان را معرفی نموده اند. علاقه مندان، به کتابهایی که در این زمینه نوشته شده است مراجعه کنند (۳) تا باور کنند که دشمنان و دوستان جاهل، برای زبون ساختن مسلمانان چه مقدار تلاش کرده اند. لکن اسلام عزیز، همچنان بالنده و تابنده، شکوفا گشته و به ثمر خواهد نشست و این حیلها راه به جایی نمی برد و همچنان محکوم به شکست و فضاحت می باشد.

ص: ۲۹۰

۱- اصول دین توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد.

۲- شبهات حول الشیعه، ص ۲۶.

۳- مانند خاطرات مستر همفر، آیات شیطانی و نسبتهای ناروای ابن تیمیه در منهاج السنه.

درباره جواز تقیه، اقوالی نقل شده است که حاکی از مشروعیت تقیه در نزد همه امت اسلامی، بجز خوارج می باشد. اقوال درباره تقیه بدین ترتیب است:

۱. تقیه برای نگهداری جان، آبرو و مال، مشروع است.

۲. تقیه برای نگهداری مال، جایز نیست.

۳. تقیه مختص به ضعف است.

۴. تقیه مختص به حال ضعف نیست. بلکه قانون تقیه یک قانون عمومی است.

۵. خوارج، تقیه را مطلقاً منع کرده اند؛^(۱) اگر چه مؤمن، مکره باشد و از قتل بترسد؛ زیرا هیچ چیز بر دین مقدم نمی گردد و دین بر همه چیز تقدم دارد. خوف بر جان، موجب نمی گردد که حکم دینی را رها نماییم.

این نظریه خوارج، به دو دلیل مردود است:

۱. علاوه بر این که نظر خوارج، مخالف مقتضیات عقلی است، موجب عسر و مشقت در دین است. در حالی که خداوند، مشقت را از دین برداشته؛ چنانکه فرموده است: «یرید الله بکم الیسر ولایرید بکم العسر»؛^(۲) یعنی خداوند، آسانی را برای شما می خواهد نه زحمت و سختی را.

۲. این نظریه، اجتهاد در مقابل نص قرآن و سنت نبوی است.

بنابراین، دراصل جواز تقیه اختلافی نیست و همه مسلمانان آن را عند الضروره جایز می دانند. ۸۵.

ص: ۲۹۱

۱- سیدرشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۸۰.

۲- بقره / ۱۸۵

شیخ می فرماید: تقیه برای تمام افرادی که از دفع مکروه ناتوانند جایز می باشد. (۱) پس شیخ، تقیه را یک قانون کلی و برای همه انسانهای ناتوان از دفع مکروه، روا می داند. در صورت خوف بر نفس، تقیه را واجب می داند و در موارد دیگر، واجب نمی داند بلکه قائل به جواز است.

آیا حکم تقیه رخصت است یا وجوب؟

ظاهراً این نزاع در صورتی است که خوف بر نفس در میان نباشد. در چنین صورتی بعضی تقیه را از باب رخصت، جایز دانسته اند و گفته اند: اظهار حق در چنین حالتی فضیلت است، نه واجب. (۲) بعضی دیگر، تقیه در صورت خوف بر نفس را واجب می دانند.

دلیل نظریه اول، داستان مسیلمه کذاب است که: او دو نفر از یاران پیامبر را گرفت و از آنان خواست که به نبوتش شهادت بدهند. یکی از دو نفر تقیه کرد و به زبان، شهادت داد و دیگری از شهادت دادن به نبوت او خودداری کرد. لذا او اولی را رها نموده و دومی را گردن زد. خبر این جریان به پیامبر رسید. حضرت فرمود: اما مقتول بر صدقش گذشت و اخذ به فضلش نمود. پس برای او گوارا باد، اما دیگری، رخصت خدا را پذیرفت و گناهی بر او نیست.

اما دلیل نظریه دوم (نظریه علمای امامیه) عقل و روایات است که حفظ نفس و دفع ضرر از آن را واجب می دانند.

ص: ۲۹۲

۱- التقیه جائزه علی البشر الذین یضعفون عن دفع المکروه عنهم. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۶).

۲- سیدرشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۸۱؛ تفسیر کبیر، در ضمن تفسیر آیه ۲۸ آل عمران.

شیخ صدوق فرموده است: اعتقاد ما (امامیه) درباره تقیه این است که تقیه واجب است. هر کسی تقیه را ترک نماید، به منزله این است که نماز را ترک کرده باشد. (۱)

شیخ مفید نیز می فرماید: تقیه ممکن است که گاهی واجب باشد و گاهی جایز و گاهی هم ترک آن افضل است. (۲)

شیخ طوسی مانند سایر علمای امامیه، تقیه را در صورت خوف بر نفس، واجب می داند. (۳) و برای اثبات کلام خویش، به اخبار تمسک می نماید و می گوید: ظاهر اخبار ما بر وجوب تقیه دلالت دارد. (۴) البته دلالت ظاهر اخبار، مؤید حکم عقل بر وجوب حفظ نفس است و روایاتی که معارض حکم عقلی و ادله است را نمی توان پذیرفت. (۵) البته تقیه دارای احکام خمس است که در کتب فقهی درباره آن بحث شده است. ۳.

ص: ۲۹۳

۱- اعتقادنا فی التقیه أنها واجبه، من ترکها کان بمنزله من ترک الصلاه. (شیخ صدوق، رساله الاعتقادات، ترجمه بنی طباطبائی، ص ۲۳۱).

۲- و اقول انها قد تجب احيانه و تكون فرضا و تجوز احيانا من غير وجوب. (اوائل المقالات، ص ۹۶-۹۷).

۳- التقیه عندنا واجبه عند الخوف على النفس. (التبيان، ج ۲، ص ۲۳۴).

۴- و ظاهر اخبارنا يدل على انها واجبه و خلافه خطأ. (همان)

۵- التبيان، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳.

دلایل مشروعیت تقيه، عبارت است از عقل، کتاب، سنت و اجماع.

عقل

اما دلالت عقل بر تقيه به ظاهر وجوب دفع ضرر و لزوم حفظ جان است؛ چون در تقيه، ضرر و دفع آن مورد نظر است و عدم تقيه، ضرر بر جان و یا آبرو و مال را به دنبال دارد.

برای روشن شدن برهان عقلی تقيه، لازم است که مقدمه ای را بیان کنیم:

تردید نیست که طبع انسان به بعضی چیزها رغبت و از بعضی دیگر، نفرت دارد. رغبت و نفرت نفس، یا به خاطر ذات آن اشیاست و یا به خاطر چیزهای دیگر؛^(۱) یعنی اینکه آن اشیا، ذاتا مورد رغبت و یا نفرت نیست، بلکه مقدمه ای برای رغبت یا نفرت از اشیا می گردد.

آنچه حصول ذاتش مطلوب است، یا لذت است و یا سرور. و آنچه حصول ذاتش مکروه و ناخوشایند است نیز، یا الم است و یا غم. و هر چیزی که به این امور منتهی شود، مطلوب الحصول و یا مکروه الحصول برای غیر است.

لفظ خیر و مصلحت، شامل هر چه مطلوب الحصول باشد، می شود؛ اعم از این که به خاطر خودش یا به خاطر غیرش مطلوب باشد. همچنین است لفظ شر و مفسده برای شمول مکروه الحصول. خلاصه اینکه مکروه بالذات، یا ضرر است، یا زوال نفع، و یا دفع دافع ضرر. مطلوب بالذات هم یا نفع است، یا دفع ضرر، و یا دفع دافع منفعت.^{۲۳}

ص: ۲۹۴

تردیدی نیست که ضرر، قوی تر از زوال نفع است؛ زیرا بالبداهه معلوم است که ناخوشایند بودن ضرر، شدیدتر است از اینکه انسان خالی از نفع و ضرر باشد. (۱) این که ضرر قوی تر از زوال نفع می باشد، در صورتی است که از نظر کمیت، بین هر دو تساوی باشد. در چنین حالتی، عقل، کراهت ضرر را شدیدتر از تفویت منفعت می بیند.

حال که ثابت شد ناخوشایند بودن ضرر، شدیدتر از فوات منفعت است، لازم می آید که مطلوبیت دفع ضرر، شدیدتر از به دست آوردن نفع و فایده باشد. به همین جهت است که عقلا گفته اند: دفع ضرر از نفس واجب است، اما تحصیل نفع برای نفس واجب نیست! و همچنین دفع ضرر از دفع دافع منفعت، مهمتر است؛ زیرا دفع دافع منفعت، وسیله ای برای رسیدن به منفعت است و دفع ضرر، مهمتر از جلب منفعت است. (۲)

بر همین اساس است که بعضی برای اثبات مشروعیت تقیه، به قاعده «دفع المفسده أولى من جلب المنفعه» استدلال کرده اند، (۳) چون اگر تقیه نکند و عمل را بدون تقیه انجام دهد، دچار خسران و ضرر می گردد، اما ممکن است فایده ای که عبارت از ثواب عمل باشد، نصیب او گردد، ولی چون که دفع ضرر، اهم از جلب نفع است، عقلا لازم است که تقیه کند.

البته در علم اصول، در باب اجتماع امر و نهی، مفصلا برای اثبات و نفی این قاعده بحث شده است که آیا نهی تقدم دارد یا امر؟ و ادعا شده است که به خاطر همین قاعده، نهی در صورت اجتماع بر امر تقدم دارد. *

ص: ۲۹۵

۱- مطالب العالیه، ج ۳، ص ۲۱-۲۳

۲- مطالب العالیه، ج ۳، ص ۲۳-۲۴.

۳- تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۸۰.

شیخ، تقیه را از باب خوف بر نفس، لازم می‌داند؛ چنانکه در تعریف تقیه به آن استدلال کرده است. (۱) و در بحث شرایط امر به معروف و نهی از منکر، فرموده است: ترس بر جان و مال و آنچه مفسده را برای خود یا برای غیر- به دنبال دارد، قبیح است و موجب سقوط وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌گردد. (۲)

در باب دفع ضرر نیز می‌گوید: دفع ضرر از جان، به حکم عقل واجب است و همین طور، بر کسی که مضطر به طعام و شراب نجس شده، واجب است که آن را بخورد. (۳)

پس با استفاده از بیانات شیخ، دلیل عقلی تقیه را با دو برهان می‌توان بیان کرد:

الف) عدم تقیه، ترس بر جان و مال و آبرو را به دنبال دارد و ترس بر جان و مال و یا آبرو، قبیح است؛ چون مفسده دارد. پس عدم تقیه، قبیح و تقیه، نیکو و لازم است.

ب) تقیه برای رهایی از تحمل ضرر است و دفع ضرر، به حکم عقل واجب است. پس تقیه برای رهایی از ضرر، واجب است. در صغری و کبری هر دو برهان، مناقشه‌ای وجود ندارد؛ چون در کبری قضیه که اصلاً نزاع در میان عقلا نیست. در این که در عدم تقیه، احتمال ضرر وجود دارد و تقیه برای دفع ضرر، انجام می‌گیرد نیز تردیدی نیست؛ زیرا هر صاحب شعوری در.

ص: ۲۹۶

۱- التقیه الاظهار... للخوف علی النفس (التیان، ج ۲، ص ۴۳۴).

۲- فاما اذا خاف علی نفسه او ماله أو كان فیه مفسده له أو لغيره فهو قبیح. (الاقتصاد، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ تمهیدالاصول، ص ۳۰۵).

۳- لان دفع الضرر واجب عن النفس بحکم العقل و كذلك المضطر الی طعام و شراب نجس و جب علیه أن يتناولہ. (مبسوط، ج ۷، ص ۲۷۹). فاما ما يقع منه علی وجه الدافعه فانه يعلم وجوبه عقلا.. و ذلك لا خلاف فیه. (الاقتصاد، ص ۲۳۶).

حین خطر، به حکم فطرت، به تقیه پناه می برد. پس هر دو برهان، تمام است و نتیجه نیز قطعی.

تفاوتی بین ضرر معلوم و مظنون در وجوب و لزوم تحرز و دوری از آن وجود ندارد؛ زیرا تمام مضار در شاهد مظنون است. در عین حال، تحرز از آن واجب است. (۱)

بنابراین، ترس بر جان، مال و یا آبرو از ناحیه ضرری است که بر این امور وارد می گردد. همه عقلای عالم، تحمل ضرر را ناپسند دانسته، دفع آن را لازم می دانند، مگر اینکه ضرری بزرگتر از این امور وجود داشته باشد؛ از قبیل هدم دین و یا افساد در آن و یا ادخال ضرر بر غیر که در این صورت، تحمل ضرر کوچکتر، برای دفع ضرر بزرگتر، لازم است.

آیات تقیه

اشاره

آیاتی که بر مشروعیت تقیه دلالت دارد، همان آیاتی است که حکم تقیه، بخصوص و یا به وحدت ملاک از آنان استفاده می شود؛ از قبیل: آیات تقیه، اکراه، مؤمن آل فرعون و نیز آیات اضطرار و عدم حرج در دین.

دسته اول آیات:

۱. «لایتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاه و یحذرکم الله نفسه و الی الله المصیر» (۲) ۸

ص: ۲۹۷

۱- و لا فرق بین أن تكون المضره معلومه أو مظنونه فی وجوب التحرز منها لان جمیع المضار فی الشاهد مظنونه، مع هذا یجب التحرز منها. (الاقتصاد، ص ۱۶۲)

۲- آل عمران / ۲۸

ترجمه: نباید مؤمنان کفار را به عنوان دوستان و یاران خودشان اتخاذ کنند، و هرکس که این کار را انجام دهد، از دوستی خداوند بهره ای نخواهد داشت، مگر این که از کفار بترسید و تقیه نمایید که از روی حقیقت، دوستشان نباشید، و خداوند شما را از عقاب خود می ترساند و بدانید که بازگشت شما به سوی خداوند است.

در دلالت این آیه بر مشروعیت تقیه، هیچ بحثی نیست؛ زیرا مفسران، بالاتفاق دلالت این آیه را بر تقیه قبول دارند. به عنوان نمونه، کلمات بعضی از آنان را نقل میکنیم:

آلوسی گفته است: این آیه، دلیل بر مشروعیت تقیه است و تقیه را به محافظت نفس، عرض، یا مال از شر دشمنان تعریف کرده اند. (۱)

فخر رازی در تفسیر الکبیر در ضمن تفسیر آیه «الا ان تتقوا منهم تقاه» احکام عدیده ای را برای تقیه بیان می کند. از جمله آن احکام، این است که می گوید: تقیه در جایی است که مرد در میان کفار باشد و از آنان بر جان یا مال خویش بترسد و با آنان با زبان مدارا نماید. (۲)

ابن عباس گوید: «الا ان تتقوا منهم تقاه»؛ یعنی اینکه دوستی با کفار را از باب نجات به وسیله زبان اراده کنید، نه قلب. (۳)

ابن کثیر چنین می نویسد: «الا ان تتقوا منهم تقاه»؛ یعنی مگر کسی که در بعضی از بلدان و اوقات از شر کفار بترسد، پس می تواند به ظاهر با آنان هماهنگ گردد، نه به باطن. (۴)

مراغی نیز در تفسیر خود آورده است: به تحقیق، علما از این آیه جواز تقیه را استنباط کرده اند. به این صورت که انسان آنچه را که مخالف حق است، به خاطر دفع ضرر از ناحیه دشمنان بگوید یا انجام دهد که آن، ضرر به نفس یا آبرو و یا مال ۶.

ص: ۲۹۸

۱- تفسیر روح المعانی، ج ۳، ص ۱۲۱.

۲- تفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۱-۱۴.

۳- تفسیر ابن عباس، ص ۴۵۰.

۴- تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۲۷۶.

است. (۱)

همچنین، مفسران دیگر جواز تقيه را با استفاده از این آیه و آیه ۱۰۶ سوره نحل بیان کرده اند و بعضا در کیفیات آن نیز سخنانی را ابراز نموده اند. (۲)

برای اینکه از اصل مقصود باز نمایم، از نقل آن کلمات صرف نظر نموده و به بیان استدلال شیخ به این آیه می پردازیم.

بیان شیخ در تفسیر آیه ۲۸ آل عمران

شیخ می فرماید: آیه دلالت بر این دارد که نرمش و ملاطفت با کفار، جایز نیست. (۳) دلیل شیخ، گفته ابن عباس و آیات متعددی است که مؤمنان را از ملاطفت با کفار نهی می کند. ابن عباس گفته است: خداوند سبحان مؤمنان را از ملاطفت با کفار نهی نموده است.

خداوند می فرماید: ای مؤمنان! دوست مخصوص و محرم اسرار خویش را از غیر مسلمانان انتخاب نکنید. چرا که آنان در افساد امور شما کوتاهی نمی کنند. (۴)

و نیز فرموده است: هرگز مردمی که ایمان به خدا و روز قیامت آورده اند را چنین نخواهی یافت که با دشمنان خدا و رسول، دوستی کنند. (۵)

در جای دیگری فرموده است: بعد از آنکه متذکر کلام خدا شدی، دیگر با گروه ستمگران مجالست مکن (۶) و از نادانان دوری کن. (۷) ای پیامبر! با کفار و منافقان جهاد ۹۸

ص: ۲۹۹

۱- تفسیر مراغی، ج ۳، ص ۱۳۷.

۲- زمخشری، تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۳۵۱؛ تفسیر جلالین، ص ۷۱؛ البرهان، ج ۱، ص ۲۷۵؛ مغنیه، الکاشف، ج ۲، ص ۴۰؛ سیدرشیدرضا، المنار، ج ۳، ص ۲۸۱.

۳- التبیان، ج ۲، ص ۴۳۳: «و فی الآیه دلالة علی أنه لا یجوز ملاطفه الکفار.»

۴- آل عمران / ۱۱۸

۵- مجادله / ۲۲

۶- انعام / ۶۸

۷- اعراف / ۱۹۸

کن و بر آنان غلظت داشته باش. (۱) ای کسانی که ایمان آورده اید! یهود و نصاری را دوست نگیرید که بعضی آنان، دوستان بعضی دیگرند. هر کسی این کار را انجام دهد، از آنان محسوب می گردد. (۲)

با توجه به این آیات، مؤمن باید از دوستی و ملاطفت با کفار، اعراض نماید و به فرموده شیخ، اصلاً سزاوار نیست که مؤمن، کافر را به عنوان ولی خویش اتخاذ نماید؛ زیرا مؤمن از نظر شرف، اعلی و کافر، ادنی است. (۳)

شیخ درباره وجه اتصال آیه مورد بحث به آیات قبل، می فرماید: چون که خداوند متعال، آیات و نشانه های عظیم خود را به آنچه در تحت قدرت اوست، از اموری که غیر خداوند بر آن قدرت ندارد، بیان کرد، دلالت و راهنمایی نموده است بر این که رغبت و میل به چیزی که در نزد خداوند و اولیای او از مؤمنان است، شایسته می باشد، نه رغبت به کفار. پس خداوند مؤمنان را نهی نموده است که غیر از اهل تقوا؛ یعنی آنانی که سالک طریق حقیقت هستند، دیگران را به عنوان اولیای خویش اتخاذ نکنند.

«ولی»، همان اولی «به تصرف» است و همچنین «ولی» کسی است که بر امر کسی ولایت دارد و فعل او برای معونت و نصرت، مورد پسند واقع می شود.

«ولی» به معنای دوم، به دو صورت آمده است:

الف) معین به نصرت و یاری دادن.

ب) معان و کمک شده.

قول خداوند متعال: «الله ولی الذین آمنوا» و «المؤمن ولی الله» از همین باب است. خداوند ولی مؤمنان است؛ یعنی معین آنان است و مؤمن، ولی خداست؛ یعنی.

ص: ۳۰۰

۱- توبه / ۷۴

۲- مائده / ۵۱

۳- معنی قوله: لا يتخذ المؤمنون: نهی للمؤمنین ... بمعنی لا- ینبغی لهم أن يتخذوا. و معنی قوله من دون المؤمنین: من لا ابتداء الغایه ... لان مکان المؤمن الاعلی و مکان الکافر الادنی. التبیان، ج ۲، ص ۴۳۳.

قوله «و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاه»؛ یعنی هر کس کفار را به عنوان ولی اتخاذ نماید، از اولیای صالح خداوند نیست و خدا از آنان بیزار است. مگر این که تقیه نمایند. از این جاست که شیخ می فرماید: پس تقیه، اظهار به زبان، خلاف چیزی که در دل نهفته است، به خاطر ترس می باشد. البته به شرطی که آنچه در دل مخفی است، حق باشد. اگر باطل باشد، این اظهار، نفاق خواهد بود، نه تقیه.... (۲)

این استنباط و استفاده از آیه، بین مفسران، اتفاقی است مبنی بر این که تقیه جایز است؛ زیرا قرآن بر آن صراحت دارد. خداوند در آیات متعددی مؤمنان را از دوستی با کفار نهی می کند، اما در این آیه مورد بحث، تقیه را استثنا می نماید. پس جواز تقیه، یک مطلب قرآنی است.

۲. «من كفر بالله من بعد ايمانه الا- من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدر فعليه غضب من الله و لهم عذاب عظيم» (۳)

دومین آیه ای که با صراحت بر جواز تقیه دلالت دارد، همین آیه است و برای جواز تقیه، به همین آیه استدلال شده است. این آیه درباره عمار یاسر نازل شده است. کفار، عمار را به انواع شکنجه می آزرندند تا لب به کفرگویی بگشاید. او کلمات کفر آمیز را به زبان آورد، در حالی که قلب او مطمئن به ایمان بود. عمار بعد از تلفظ سخن کفر، جزعکنان به سراغ پیامبر آمد. پیامبر فرمود: قلبت چگونه بود؟ عرض کرد: مطمئن به ایمان. پیامبر فرمود: اگر دوباره به سویت آمدند، همان سخنان را تکرار کن. سپس خداوند این آیه را درباره او نازل کرد و خبر داد: کسانی که بعد از تصدیق خداوند، کفر می ورزند؛ یعنی از اسلام برمی گردند، پس خشم و غضب خداوند بر آنهاست. سپس، خداوند کسانی را که به زبان کافر می شوند و دل ۰۶

ص: ۳۰۱

۱- التبیان، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲- همان، ص ۴۳۳ - ۴۳۵.

۳- نحل / ۱۰۶

آنها به ایمان در باطن) مطمئن است، از این حکم استثنا کرده است. (۱)

استثنای موجود در این آیه، با شأن نزولی که دارد، با صراحت بر جواز تقيه دلالت دارد. بنابراین، شکی در جواز تقيه وجود ندارد.

۳. «و قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجلا أن يقول ربي الله و قد جائكم بالبينات من ربكم وان يك كاذبه فعليه كذبه و آن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم» (۲)

ترجمه: مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خویش را کتمان می کرد، گفت: آیا مردی را می کشید که می گوید: خداوند، پروردگار من است و با دلایل روشن به سوی شما آمده است؟ اگر کاذب بود، پس بر اوست کذبش و اگر صادق بود، بعضی چیزها را که وعده می دهد، به شما می رسد.

۴. «يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا و رابطوا و اتقوا الله لعلكم تفلحون» (۳)

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید! بر مصائب صبر نمایید و در طرفیت با کفار و دشمنان پایداری کنید و برای مقاتله با دشمنان دین آماده باشید، و تقوای الهی را پیشه کنید، شاید رستگار شوید.

برید از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که امام فرموده است: «و صابروا...» یعنی التقيه. (۴)

قال: «اصبروا على المصائب و صابروهم على التقيه و رابطوا على من تقتدون به.» (۵)

صبر: حبس نفس است بر چیزی که عقل یا شرع اقتضای آن را دارد، یا از آنچه عقل و شرع، حبس نفس را از آن اقتضا دارد. (۶) ۳.

ص: ۳۰۲

۱- التبيان، ج ۶، ص ۴۲۸

۲- غافر/ ۲۸

۳- آل عمران/ ۲۰۰

۴- تفسير عياشى، ج ۱، ص ۲۱۳.

۵- مفردات راغب، التبيان، ج ۱، ص ۳۳.

۶- وسائل الشيعه، ج ۱۱، ص ۴۶۳.

اگر چه مفسران در معنای آیه اختلاف کرده اند،^(۱) لکن با روایتی که از امام (علیه السلام) نقل شد، حداقل مؤید ادله جواز تقیه می تواند باشد.

۵. «و لاتسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم»^(۲).

ترجمه: دشنام ندهید کسانی را که غیر خدا را می خوانند. آنان خداوند را از روی دشمنی بدون علم دشنام می دهند.

در مواردی که تقیه لازم است، اگر انسان مؤمن تقیه نکند، ممکن است علاوه بر تحمل ضرر جانی و یا عرضی و مالی، به ست خداوند و اولیای او منتهی گردد که آن، مورد نهی واقع شده است. بنابراین، برای جلوگیری از سب خدا و یا اولیای او، تقیه لازم است.

دسته دوم آیات

آیاتی که به وحدت ملاک و معیار، بر جواز و لزوم تقیه دلالت دارد، آیات نفی حرج در دین و اضطراب است.

آیات نفی حرج در دین

۱. «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»^(۳).

۲. «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطهرکم»^(۴).

۳. «یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر»^(۵).

علمای اسلام از این آیات، یک قاعده کلی استنباط کرده اند به نام قاعده حرج، که حرج در دین، کلا منفی است. یکی از موارد حرج، عدم جواز تقیه است. پس چنانکه حرج در دین اسلام منفی است، عدم جواز تقیه نیز منفی است. بنابراین، ۸۵

ص: ۳۰۳

۱- التبیان، ج ۱، ص ۳۳؛ مفردات راغب.

۲- انعام / ۱۰۸

۳- حج / ۷۸

۴- مائده / ۶

۵- بقره / ۱۸۵

تقیه در مواردی که انسان دچار حرج و مشقت گردد، جایز است.

آیات اضطرار:

۱. «و ما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه» (۱)

۲. «فمن اضطر غير باغ و لا عاد فان ربك غفور رحيم» (۲)

در آیات متعدد، خداوند حرام بودن اکل میته و گوشت خنزیر و بعضی از اشیای دیگر را بیان کرده است، لکن حالت اضطرار را برای ترس از تلف شدن، استثنا نموده و فرموده است: در صورت خوف تلف، حرمت از انسان مضطر برداشته می شود و اکل محرّمات، مباح می گردد. (۳)

در موارد تقیه نیز خوف تلف نفس وجود دارد، پس همان طور که اضطرار و خوف تلف نفس، حرمت را از محرّمات مذکور در آیات بر می دارد، در موارد تقیه نیز چنین است؛ یعنی اضطرار موجب جواز تقیه می باشد.

بنابراین، حکم تقیه از موارد متعددی از آیات، استفاده می شود. لذا هر کس جواز تقیه را قبول نداشته باشد، در برابر قرآن کریم موضع گرفته است.

اجماع بر جواز تقیه

در بحث بیان اقوال، ملاحظه شد که در جایز بودن تقیه در صورت ضرورت، اختلافی نیست. همه مسلمانان قائل به جواز تقیه هستند، جز خوارج که تقیه را جایز نمی دانند. بیان شد که عقیده خوارج، مخالف صراحت قرآن است. لذا به خلاف آنان اعتنا نمی شود. بنابراین، از عدم اختلاف مسلمانان، اجماع آنان بر جواز ۴.

ص: ۳۰۴

۱- انعام / ۱۱۹

۲- انعام / ۱۴۵؛ نحل / ۱۱۵؛ بقره / ۱۷۳؛ مائده / ۳.

۳- التبیان، ج ۴، ص ۲۵۴.

تقیه را به دست می آوریم و از فرقه محقه اثنا عشریه نیز، همگی بالاتفاق، قائل به جواز تقیه هستند. از حیث احکام مترتب بر تقیه، احکام خمسه بر آن بار می گردد که بعضی از علمای شیعه، آن را تفصیل نداده اند و عده ای دیگر، آن را با تفصیل بیان کرده اند. از این جهت، بعضی خیال کرده اند که کلام شیعیان، اضطراب دارد. لذا اعتراض نموده و اضطراب کلام علما را به عنوان طعن، علیه برادران خویش محک قرار داده اند.

روایات تقیه

روایات درباره تقیه، فراوان است، به حدی که باب مستقل و جداگانه ای را در کتب حدیث به خود اختصاص داده است. (۱) ما برای رعایت اختصار، چند حدیث را تینا ذکر می کنیم:

۱. امام صادق (علیه السلام) از پدرشان نقل کرده اند که پیامبر می فرماید: «لا ایمان لمن لا تقیه له. و یقول: قال الله الا ان تتقوا منهم تقاه»؛ (۲) یعنی کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد.

۲. امام باقر فرموده اند: تقیه دین من و پدران من است و کسی که تقیه نکند، ایمان ندارد: «التقیه دینی و دین آبائی و لا ایمان لمن لا تقیه له» (۳)

۳. امام صادق (علیه السلام) فرمود: «تقیه سپر و نگهدار مؤمن است. ایمان ندارد کسی که تقیه ندارد.» (۴)

۴. امام صادق (علیه السلام) فرمود: «تقیه در هر چیزی است که انسان بدان ناچار گردد.»

ص: ۳۰۵

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، باب وجوب التقیه، ص ۴۵۹-۴۸۳؛ اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۴، باب تقیه.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۶۶.

۳- اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۴، ص ۶۴۸

۴- همان، ص ۶۵۲.

محققا خداوند آن را برایش حلال کرده است.» و همچنین امام فرموده اند: «تقیه در هر بی چارگی است و خود گرفتار بدان داناتر است.»^(۱)

۵. حدیث مشهور «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام» که شیعه و سنی آن را نقل کرده و در آن بحث نموده اند و حدیث رفع که پیامبر فرمود: «رفع عن امتی تسع ... منها ما اضطرروا الیه.

آیا تقیه یک حکم اختصاصی است یا یک حکم عام و عمومی؟

در این قسمت لازم است که مسائل زیر بررسی شود:

الف) اعتقاد به قانون تقیه از مختصات شیعیان امامیه است یا سایر فرق اسلامی نیز به آن قانون، به عنوان یک قانون الهی اعتقاد دارند؟

ب) آیا تقیه حکمی است که در همه حال می توان آن را به کار برد یا در شرایط و زمان خاص و با وجود اسباب ویژه مورد عمل قرار می گیرد؟

ج) آیا حکم تقیه از نظر متعلق، عام است؛ به طوری که همه افراد، در شرایط خاص بتوانند به آن عمل نمایند یا استثنا دارد؛ یعنی بعضی افراد، حتی با وجود آن شرایط خاص هم به دلیل مجاز نبودن در عمل به آن قانون، نمی توانند به آن عمل کنند؛ مانند پیامبر و امام ع؟ ه.

ص: ۳۰۶

از ایراد و اعتراضهایی که به خاطر اعتقاد به تقیه بر شیعیان شده است، ممکن است به ذهن انسان چنین خطور نماید که اعتقاد به آن از مختصات مذهب شیعه است.

لکن واقعیت این است که تقیه یک حکم ثانوی اسلام است و تمام مسلمانان - به غیر از فرقه خوارج - آن قانون را قبول دارند. (۱) زیرا در درجه اول، عقل بر جواز آن دلالت دارد؛ یعنی هرگاه انسان به سبب نشر و یا تظاهر به عقیده اش، بر جان و یا مال خودش احساس خطر نماید، ناگزیر آن را می پوشاند و خود را از موارد خطر نگه می دارد. این مطلب، امری است که عقول فطری به آن حکم نموده و اقتضای آن را دارد. (۲)

علاوه بر اقتضای عقلی، قرآن کریم در جواز آن صراحت دارد. (۳) بنابراین، همه کسانی که قرآن را قبول دارند، در جواز تقیه هیچ گونه تردیدی ندارند. تنها چیزی که هست، این است که بعضی گفته اند: آیات تقیه، فقط بر جواز تقیه مسلمانان از کفار دلالت دارد، نه تقیه مسلمان از مسلمان؛ چنانکه شیعیان می گویند.

به هر حال، آنچه مسلم است و همه آن را قبول دارند، اصل جواز تقیه است، و اعتقاد به اصل قانون جواز تقیه، اختصاص به فرقه شیعه امامیه ندارد. باقی فرق اسلامی نیز آن را قبول دارند. پس اعتقاد به تقیه، از مختصات شیعه نیست و قانون مورد قبول همه امت اسلامی است.

تقیه مسلمان از مسلمان هم در صورتی که ملاک آن (یعنی حفظ نفس و دفع مضرات موجود باشد، ایرادی ندارد. به همان دلیلی که تقیه مسلمان از کافر مجازه.

ص: ۳۰۷

۱- رجوع شود به بیان اقوال و نظرات در همین مقاله.

۲- کل انسان اذا أحس بالخطر علی نفسه أو ماله بسبب نشر معتقده او التظاهر به لابد أن یکنتم و یتقی مواضع الخطر، و هذا أمر تقتضیه فطره العقول. (مرحوم مظفر، عقائد الامامیه، ص ۸۴)

۳- آل عمران/ ۲۸؛ نحل/ ۱۰۶. رجوع شود به بخش ادله تقیه در همین مقاله.

است، تقیه مسلمان از مسلمان نیز مجاز است.

فخر رازی می گوید: آیه ۲۸ آل عمران بر حلیت تقیه با کفار غالب دلالت دارد،^(۱) الا این که به عقیده مذهب شافعی، زمانی که حالت بین مسلمانها و مشرکان، یکنواخت باشد، تقیه در میان مسلمانها هم از باب حمایت از جان، حلال است: «الا ان مذهب الشافعی أن الحاله بین المسلمین اذا شاکلت ... حلت التقیه ...» با ملاحظه مطالب مذکور باید پرسید که به چه علتی شیعیان به تقیه اشتها پیدا کرده اند؟

علت اشتها شیعه به تقیه

حکام بنی امیه و بنی عباس که قصد انقراض این قشر از امت اسلامی را داشتند، با تمام توان در قتل و غارت و نابودی این طایفه تلاشها می کردند. لذا در این دوران طولانی، شیعه چاره ای جز تقیه نداشت. به همین لحاظ، اعتقادات حقه خویش را کتمان می کرد تا از خطرات ممکن، مصون بماند.

تقیه به این معنی، شعار هر ضعیفی است که آزادی او سلب شده باشد. و علت این که شیعه بیشتر از دیگران به تقیه اشتها دارد این است که مزاحمت و سخت گیری برای شیعیان از هر امت دیگری بیشتر بوده است. شیعیان در طول دوران حکومت امویها و عباسیها و در اکثر روزگار حکومت عثمانی، آزادی نداشتند. به همین سبب، تقیه را بیش از هر امت دیگری درک نموده و به آن پناه بردند.

چون شیعه در قسمت مهمی از اصول دین (عدل و امامت) و در اکثر مسائل فقهی از طوایف مخالف جدا می شد، بالطبع رقابت و تنگ نظری های مخالفان، آزادی آنان را سلب میکرد.۴.

ص: ۳۰۸

۱- تفسیر کبیر، ج ۸، ص ۱۴.

بر این اساس، شیعه اهل البیت (علیهم السلام) قربانی شد و برای صیانت جان و اموال ارزشمند خود و محافظت دوستی و اخوت با سایر برادران مسلمانانش، مجبور به کتمان عقاید شد تا جامعه اسلامی دچار تفرقه نگردد و کفار از آن اختلاف، سوء استفاده نکنند و آن را در میان امت حضرت محمد (صلی الله علیه و اله وسلم) گسترش ندهند. (۱)

امام صادق (علیه السلام) در همین ارتباط فرموده اند:

برای حفظ دینتان تقیه کنید. آن را در پرده حجاب تقیه پنهان نمایید؛ زیرا هر که تقیه ندارد، ایمان ندارد. همانا شما در میان مردم، مانند زنبور عسل در میان پرندگان هستید! اگر پرندگان می دانستند در درون زنبور عسل چیست، چیزی از آنان باقی نمی ماند، جز این که آنان را خورده باشند. و اگر مردم می دانستند که شما محبت ما اهل البیت (علیهم السلام) را در دل دارید، هر آینه شما را می خوردند و در پنهان و عیان با زبانهایشان شما را بد میگفتند. خدا رحمت نماید بندهای از شما را که بر دوستی و ولایت ما باشد. (۲).

ص: ۳۰۹

۱- و التقیه بهذا المعنى شعار كل ضعيف مسلوب الحريه، الا ان الشيعة و قد اشتهرت بالتقيه اكثر من غيرها لانها منيت باستمرار الضغط عليها اكثر من أى أمه أخرى. فكانت مسلوب الحريه فى عهد الدوله الامويه كله و فى عهد العباسيين و فى اكثر أيام الدوله العثمانيه سبحانى، ملل و نحل، ج ۵، ص ۴۳۵، به نقل از محمدعلی شهرستانی، تعالیق بر اوائل المقالات، ص ۹۶، نقلا عن مجله المرشد، ص ۲۵۲ - ۲۵۶).

۲- عن أبى عبدالله قال: اتقوا على دينكم فاحجوه بالتقيه، فانه لا ايمان لمن لا تقيه له انما انتم فى الناس كالنحل فى الطير، لو أن الطير تعلم ما فى أجواف النحل ما بقى منها شيء الا اكلته (اصول كافی، ترجمه كمره ای، ج ۴، ص ۶۴۲).

آنچه باعث می گردد که انسان تقیه را به عنوان شیوه دفاعی انتخاب کند، موارد ذیل است:

۱. خوف بر جان، مال، حریم و آبرو، و بالاخره آنچه مورد ترس شدید برای انسان می گردد.

۲. طلب اصلاح جامعه و حفظ وحدت جامعه اسلامی برای جلوگیری از سلطه دشمنان اسلام بر امت اسلامی و ایجاد تفرقه و خصومت در میان آنان.

آیا اسباب تقیه باید آشکار باشد؟

در این که آیا اسباب تقیه باید آشکار باشد یا اگر پنهان هم بود، می توان تقیه کرد، دو احتمال متصور است:

الف) اسباب تقیه باید آشکار باشد که همه آن را بدانند.

ب) لازم نیست اسباب تقیه آشکار باشد، بلکه اگر پنهان هم باشد که دیگران ندانند، می توان از تقیه بهره گرفت و خود را نجات داد.

شیخ، احتمال دوم را درست می داند و می گوید: این گونه نیست که تمام اسبابی که موجب تقیه می گردد. برای هر فردی آشکار گردد و همه خلق آن را بدانند. (۱)

و واجب نیست که حال همه مساوی باشد و اسباب، برای هر فردی آشکار باشد، به طوری که به عینه به آن اشاره نماید و او را در جایگاه عرضه بر شمشیر ببیند، بلکه گاهی بوده است که اسباب تقیه، چنین آشکار و واضح بوده و گاهی هم (۸)

ص: ۳۱۰

۱- و لیس کل الأسباب التي توجب التقیه تظهر لكل احد و يعلمها كل الخلق بل ربما اختلفت الحال. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۱۸۸)

به هر حال، باید وضع و حال، معلوم باشد و یا مجوز تقیه برای دیگران، روشن باشد. به همین سبب است که گاهی بعضی از پادشاهان را می بینیم، که از رعیت خویش اموری را جويا می گردند. و بعضی از رعیت، صداقت به خرج داده و آن امور را صادقانه به او می گویند. بعضی دیگر با او صادق نبوده، در پاسخ او نوعی توریه به کار می برند. این، هیچ دلیلی ندارد، جز این که گروه اول، خوف بر جان خود و یا خوف بر کسی که به منزله جانشان است، ندارند و به همین دلیل، در پاسخگویی صادق بوده اند و کسی که توریه کرده، ترسی از جان و ظن غالب به وقوع ضرر بر خودش را داشته است، (۲) لذا به خاطر دفع ضرر، توریه کرده است.

نظر شیخ درباره تحمل ضرر اندک برای دفع ضرر بزرگتر

شیخ درباره تحمل ضرر قلیل برای دفع ضرر بزرگتر، یک قانون کلی ارائه می دهد و می فرماید: اگر انسان مجبور گشت که ضرری بر جان خویش وارد سازد، باید در آن دقت کرده و بین ضرری که از آن هراس دارد و ضرری که با اجبار بر جان خویش وارد می سازد، مقابله و مقایسه نماید و ضرر کمتر را به جان بخرد و انجام دهد تا (۹)

ص: ۳۱۱

۱- و لیس یجب أن یتوی حال الجمیع و أن یتظهر لكل احد السبب فی تقیه من اتقی مما ذکرنا بعینه حتی تقع الاشاره الیه علی سبیل التفصیل. و حتی یجری مجری العرض علی السیف فی الملاء من الناس بل ربما کان ظاهراً كذلك و ربما کان خافیه. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۱۸۹)

۲- و علی کل حال فلا بد من أن تكون معلومه أو مجوزه لغيره و لهذا قد نجد بعض الملوک یسأل عن رعیته عن امور فی صدقه بعضهم عنها و لا یصدق آخرون و یتعملون ضربه من التوریه و لیس ذلك الا لان من صدق لم یخف علی نفسه و من جری مجری نفسه و من وری فلا ینه خاف و غلب فی ظنه وقوع الضرر به متی صدق عما سئل عنه. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۸-

ضرر بزرگتر را از خود دفع نماید، والا ضرر بزرگتر بر او وارد خواهد شد. (۱) مانند تحمل ضرر مالی، برای نجات جان از قتل. شاید کشته شدن در راه خداوند و دفاع از حریم و کیان اسلام، از همین باب باشد. بر همین اساس است که گفته اند: تقیه در مورد هدم دین و افساد در دین، جایز نیست.

دفاع از نفس، مال و حریم

تردیدی نیست که دفاع از جان، مال و حریم و حفظ آن، لازم به نظر می رسد. با این

حال، اگر کسی قصد جان، مال، یا حریم انسان را داشته باشد و برای انسان قصد او

مسلم گردد، اختلاف کرده اند و بعضی دفاع را با کمترین وسیله ممکن واجب

دانسته اند؛ به دلیل آیات «و لا تقتلوا انفسکم» (۲) و «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكه» (۳) و قول پیامبر صل: «من قتل دون ماله فهو شهید».

با استدلال به این آیات، گفته اند: در صورتی که قدرت دفاع از جان را داشته باشد، باید خود را نجات دهد. بنابراین، خوردن و آشامیدن چیزی که نجس است، برای نجات جان لازم است.

عده ای دیگر گفته اند که دفاع واجب نیست. باید تسلیم مرگ شود؛ زیرا عثمان تسلیم مرگ شد؛ با این که قدرت دفاع داشت. چون او در خانه اش چهارصد مملوک داشت و به آنها گفت: هر کس اسلحه اش را بیاندازد، آزاد است. لذا هیچ کسی جنگ نکرد تا او کشته شد. (۴) ۹.

ص: ۳۱۲

۱- فاما الاكراه على ما يفعله الانسان بنفسه، فينبغي أن ينظر فيه و يقابل بين الضرر المخوف و بين ما يدخل على نفسه بالاكراه، لان من اخيف بالضرر العظيم الواصل اليه ان لم يضر بنفسه ضرره يسيره، يجب عليه فعل ذلك للضرر بنفسه ليدفع ضرره أعظم منه. (تمهيد الأصول، ص ۳۰۸).

۲- نساء / ۲۹

۳- بقره / ۱۹۵

۴- مبسوط، ج ۷، ص ۲۷۹.

شیخ قول اول را اختیار کرده است، به دو دلیل:

۱. دلیل عقلی: او می فرماید: دفع ضرر از نفس به حکم عقل واجب است. و همچنین کسی که مضطر به خوردن طعام و شراب نجس شده، واجب است آن را تناول نماید تا خود را نجات دهد؛ زیرا تحمل ضرر، قبیح و دفع قبیح از نفس، لازم است، پس دفع ضرر، لازم است. (۱)

۲. دلیل نقلی: آیات و روایاتی آمده است که از قتل نفس و انداختن به هلاکت، نهی می کند. کمترین راه دفاع از جان و مال و حریم، تقیه نمودن است. لذا در موردی که هر یک از اینها به خطر افتاد، تقیه لازم است. (۲)

منشأ حکم به جواز تقیه در عبادات و دفع ضرر از جان، مال، حریم و عرض، علاوه بر عقل، آیات و روایات نیز می باشد که چند مورد را تیمنا ذکر می کنیم.

آیاتی که در این جا قابل ذکر است، آیات نهی القاء نفس در هلاکت و جواز اکل اشیای محرمه و نجس در صورت اضطرار می باشد:

۱. «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة»؛ (۳) یعنی خود را با دستتان خود، به هلاکت نیفکنید. اگر انسان دست روی بگذارد و ضرر را از جان و یا مال و حریم خویش دفع نکند، خود را به هلاکت انداخته است که قرآن آن را نهی می کند. پس دفع ضرر از جان و آنچه از نظر حرمت، به منزله جان است، واجب و لازم می باشد.

۲. «فمن اضطر فی مخصه غیر متجانف لایثم فان الله غفور رحیم»؛ (۴) یعنی هرگاه کسی در ایام سختی از روی اضطرار (نه به قصد گناه) چیزی از آنچه حرام شده ۳/

ص: ۳۱۳

۱- و الاول اقوی لان دفع الضرر واجب عن النفس بحکم العقل و كذلك المضطر الی طعام او شراب نجس وجب علیه أن يتناوله. (همان)

۲- و الاول اقوی لان دفع الضرر واجب عن النفس بحکم العقل و كذلك المضطر الی طعام او شراب نجس وجب علیه أن يتناوله. (همان)

۳- بقره / ۱۹۵

۴- مائده ۳/

مرتکب شود، حق بر او سخت نگیرد. پس به درستی که خداوند، آمرزنده مهربان است.

خداوند در این آیه آنچه را حرام کرده است، ذکر می کند، لکن حالت اضطرار را به خاطر حفظ و نجات جان، مباح می گرداند. از آیات اضطرار به خاطر وحدت ملاک می توان جواز تقیه در مورد حفظ جان را استفاده کرد.

روایات تقیه فراوان است که ما چند مورد را به عنوان اثبات مقصود ذکر میکنیم:

۱. «عن محمد بن مسلم و زراره قالوا سمعنا أبا جعفر يقول: التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله.»^(۱)

امام صادق (ع) می فرماید: تقیه در هر چیزی است که بنی آدم به آن ناچار می گردد. پس به تحقیق، خداوند آن را حلال کرده است.

۲. «عن زراره عن أبي جعفر قال: التقية في كل ضرورة و صاحبها اعلم بها حين تنزل به.»^(۲)

امام صادق (علیه السلام) فرموده است: تقیه در هر بی چارگی است و خود شخص گرفتار بدان داناتر است، هنگامی که دچار آن می گردد.

با توجه به این آیات و روایات، تقیه در موارد مذکور، بدون شک و تردید جایز است. پس بر انسان مؤمن است که حفظ جان و دفع ضرر را بر خود لازم دانسته و در آن تلاش نماید.^۸

ص: ۳۱۴

۱- اصول کافی، ترجمه و شرح باقر کمره ای، ج ۴، ص ۶۵۰.

۲- همان، ص ۶۴۸.

از خصوصیات تقیه، تظاهر به کار قبیح به وسیله زبان یا عمل به اعضای دیگر است. تقیه نمودن در هر زمان و شرایطی حسن ندارد، بلکه زمان خاص و شرایط ویژه را می طلبد تا تظاهر به کار قبیح و باطل مجاز باشد. چون تقیه اظهار قبیح و باطل است، انجام آن با اختیار نیز قبیح خواهد بود.

بنابراین، باید زمینه و موقعیت طوری باشد که شخص تقیه کننده در انجام فعل قبیح، معذور باشد. شرایط و اسباب فراهم شده باید به صورتی باشد که قباحت کار برداشته شود.

شیخ الطائفه، طوسی با پیروی از استاد خویش - سید مرتضی - برای روا بودن ارتکاب به فعل قبیح، سه شرط ذکر می کند که آن شرایط عبارتند از:

۱. ترس بر جان خویش داشته باشد؛ یعنی اگر آن فعل قبیح را انجام ندهد، او را میکشند.

۲. هیچ راهی برای فرار از انجام دادن کار زشت و باطل نداشته باشد.

۳. کار قبیحی که به انجام آن مجبور شده است، از کارهایی باشد که با اجبار و ناچاری، قباحت آن برداشته شود و مصداق قبیح قرار نگیرد. (۱)

مسلم است که با وجود این شرایط، انسان مجاز به تقیه می باشد، و اگر یکی از این سه شرط منتفی شد، جواز تقیه هم منتفی خواهد بود..)

ص: ۳۱۵

۱- و اعلم أن فی المنکر ما یتغیر حکمه بالاکراه علیه علی بعض الوجوه، و هو ما جمع شروطاً ثلاثه: أحدها أن یخاف منه علی النفس، و الثانی: أن یكون المنکر غیر متمکن من الخلاص. و الثالث: أن یكون ما اکره علیه مما یجوز أن یتغیر قبحه بالاکراه علیه (تمهید الاصول، ص ۳۰۶؛ الذخیره، ص ۵۶۱). الخوف علی النفس و یجب أن یكون باقیه علی ما کان علیه من القبح، و لا یجوز أن یقاس الخوف علی المال و العضو الجراح علی النفس، لانه یلزم علیه أن یحسن اظهاره و آن ناله اذی قلیل من شتم و تعنیف و غیره و ذلك باطل. (تمهید الاصول، ص ۳۰۶؛ الذخیره، ص ۵۶۱).

الف) شرط اول:

وقتی که انسان ترس بر جان خویش داشته باشد، هیچ شبهه ای نیست که در این حالت، کارهای نادرست، از بدی و زشتی، به خوبی و نیکویی تغییر می یابد؛ مثلا اظهار کلمه کفر آمیز، از نظر عقل و نقل قبیح است و جز با دلیل شرعی قباحت آن برداشته نمی شود و عنوان حسن پیدا نمی کند. در حالی که همه مسلمانها به حسن اظهار آن در حالتی که ترس از جان باشد، اتفاق نظر دارند.^(۱)

شیخ طوسی تنها، ترس از جان را موجب تبدیل قباحت امور به حسن و نیکویی می داند. اما اگر انسان خوف بر جان خویش نداشت، بلکه ترس و خوف بر عضوی از اعضای بدن یا مجروح شدن و یا بر مال خویش داشت، در این صورت، نظر شیخ این است که قباحت کارها تبدیل به خوبی و نیکویی نمی گردد. بلکه زشتی و نادرستی ای که داشت، باقی است؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که خوف و ترس از آن امور، جانشین ترس بر نفس و جان باشد و قیاس نمودن خوف بر آن امور را با خوف بر جان درست نمی داند؛ چون لازم می آید که اظهار کفر با آزار و اذیت اندک، نیکو باشد، در حالی که چنین نیست؛ یعنی با آزار و ضرر اندک، قباحت و زشتی فعل برداشته نمی شود.^(۲) ام

ص: ۳۱۶

۱- فاما الاكراه بالخوف على النفس فلا شبهه فيه لان اظهار كلمه الكفر قبيح عقلا و سمعه و لا يجوز أن يتغير حاله من قبح الى حسن الا- بدليل شرعی و قد اجمع المسلمون على ان من خاف على النفس أن لم يظهر... انه يحسن... (تمهيد الاصول، ص ۳۰۶).

۲- فاما بالخوف على عضو من الاعضاء او من جراحه أو على مال، فلا دليل عليه، أنه يقوم مقام

شیخ در بحث امر به معروف و نهی از منکر، می گوید: چنانکه ترس بر جان سبب سقوط وجوب و حسن امر به معروف و نهی از منکر می گردد، ترس بر مال هم موجب سقوط وجوب و حسن آن می گردد؛ چون مفسده دارد. (۱) و هر زمانی که ظن غالب برای کسی حاصل شد که با انکار منکر، ظالم مالش را از او می گیرد، وجوب و حسن با هم ساقط می شود، و همچنین است اگر بر قطع عضوی از اعضای بدن خوف حاصل شود. (۲)

: چنانکه معلوم است، شیخ در مورد اول، ترس بر عضوی از اعضای بدن و یا مال را قائم مقام و جانشین ترس بر جان نمی داند و می فرماید: ترس بر آن امور، نمی تواند علت تغییر یافتن افعال قبیح از زشتی و بدی به حسن و نیکویی باشد، اما در مورد دوم، ترس بر آن امور را به منزله ترس بر جان می داند و می فرماید: موجب سقوط وجوب و حسن امر به معروف و نهی از منکر می گردد؛ مانند خوف بر نفس.

وجه جمع بین دو کلام شیخ

شاید وجه جمع بین کلام شیخ در این دو مورد مذکور، چنین باشد که با ترس بر نفس، قبح امور برداشته می شود؛ چون حفظ جان واجب است. اما با ترس از صدمه دیدن عضوی از اعضا و یا مال، قبح بعضی از افعال برداشته نمی شود، لکن موجب جواز تقیه (که عبارت از انجام آن افعال باشد) می گردد..)

ص: ۳۱۷

۱- فاما اذا خاف علی نفسه او ماله او كان فيه مفسده له او لغيره فهو قبيح.... فالخوف علی المال یسقط ایضا الوجوب و الحسن لما قلناه من كونه مفسده. (الاقتصاد، ص ۲۳۸ - ۲۳۹؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۵)....

۲- و هكذا القول اذا خاف علی عضو من أعضائه أن یقطع او یضرب فانه یقبح. (تمهید الاصول، ص ۳۰۵).

پس می توان چنین نتیجه گرفت که با ترس از جان، تقیه واجب می گردد، لکن ترس از صدمه عضوی از بدن یا مال، سبب جواز تقیه می باشد. با این لحاظ، کلام شیخ تنافی ندارد و قابل جمع است.

(ب) شرط دوم:

هرگاه فرد مکره قدرت فرار از چیزی را که هراس دارد، داشته باشد، مجبور به انجام آن فعل نمی باشد؛ زیرا می تواند از ارتکاب آن شانه خالی نماید. (۱)

(ج) شرط سوم:

اکراه، یا در افعال قلبی است، یا در افعال اعضا و جوارح. آیا اکراه در هر دو مورد تحقق می پذیرد یا خیر؟ شیخ طوسی می فرماید:

اکراه، تنها در مورد افعال جوارح و اعضا درست است و تحقق می یابد، نه در غیر آن؛ زیرا اکراه بر افعال قلوب، مقدور غیر خداوند متعال نیست و از پروردگار عالم . جلت عظمته . هم که اکراه بر فعل قبیح اصلا معقول نبوده و واقع نمی گردد. پس این مورد، خارج از بحث و محل نزاع است. (۲)

بنابراین، اکراه در مورد افعال قبیح و محترمه اعضا و جوارح تحقق می پذیرد و.

ص: ۳۱۸

۱- و اما الشرط الثانی، فانما اعتبارناه لانه متى تمكن من الخلاص مما يخافه لا يكون مكرهه على الفعل و لا محمولا عليه بلا خلاف. (تمهید الأصول، ص ۳۰۶؛ الذخیره، ص ۵۶۱).

۲- ... انما يصح في افعال الجوارح، و الاكراه على افعال القلوب لا يقدر عليه غير الله تعالى و هو جلت عظمته لا يقع منه اكراه على فعل القبيح فذلك خارج عن هذا الباب. (تمهید الاصول، ص ۳۰۶؛ الذخیره، ص ۵۶۱).

تغییر احکام به وسیله اکراه بر افعال جوارح

افعال قبیح به سبب اکراه سه صورت به خود می گیرد:

۱. به سبب اکراه، حرمت افعال به وجوب تغییر می یابد.

۲. اکراه موجب تغییر افعال از تحریم به اباحه می گردد.

۳. حرمت افعال، با اکراه تغییر نمی کند، بلکه بر حرمت خود باقی می ماند. (۱)

مثال مورد اول، مانند اینکه انسان بر خوردن گوشت خنزیر و میتة و شرب خمر و غیر اینها از امور محرمه ای که اضطرار آنها را مباح می گرداند، اکراه شود. چون هر زمانی که انسان بر چیزی که از آن امور است، اکراه گردد، انجام آن بر انسان لازم می شود؛ چنانکه در صورت ضرر و دفع مضار از جان، بر انسان لازم می گردد.

بعید نیست که اکراه به اندازه و حد الجاء و اجبار نرسد، با این حال، فعل

مکروه علیه واجب باشد؛ زیرا خوردن میتة از چیزهایی است که نفس را آرام می نماید

(ولو این که خوردن، منفور نفس باشد) بدین وسیله الجاء و اجبار از بین می رود. (۲)

روشن است که در حال اختیار، انجام این امور، حرام است، لکن در صورت اضطرار و دفع ضرر، حرمت آن برداشته می شود و حلال است و گاه، انجام آن واجب می گردد؛ مانند انحصار درمان مرض به این امور.

مثال موردی که حرمت آن به وسیله اکراه، تبدیل به اباحه می شود، مانند اظهار کلمه کفر است. اظهار کلمه کفر با اکراه حسن می یابد و قبح ندارد، در حالی که با.

ص: ۳۱۹

۱- و افعال الجوارح التي يصح أن يقع الاكراه عليها على ثلاثة أقسام: أحدها أن يتغير إلى الوجوب و الثاني إلى الاباحه و الثالث لا ينتقل .. بل يكون مع الاكراه محرمه. (همان)

۲- فمثال الأول إذا أكره على أكل لحم الخنزير .. و غير ذلك من المحرمات التي يبيحها الاضطرار فانه ... يلزمه فعلها. (تمهيد الأصول، ص ۳۰۶).

گفته شده است که امساک از اظهار کلمه کفر، عزت و تقویت دین است، به همین سبب است که امساک از اظهار، مورد ترغیب قرار گرفته است. بنابراین، اظهار کلمه در این صورت از باب رخصت و جواز است، نه واجب.

عده ای اظهار کلمه حق در نزد سلطان جائز را ملحق به همین مورد دانسته (۲) و آن را حتی با ترس بر جان، بهتر می دانند. ولکن آنچه از مذهب امامیه و گفتار آنان در وجوب تقیه به دست می آید، با این افضلیت (ادعا شده) منافات دارد.

اشکالی که مطرح می شود، این است که چگونه ترک اظهار کلمه کفر مورد ترغیب قرار می گیرد، در حالی که این امتناع، مفسده ای به دنبال دارد؟ چون لازمه آن، تحمل قتل و صبر بر آن است و صبر بر قتل، ظلم و قبیح است. پس لازم می آید که ترک اظهار کلمه کفر از جانب شخص مکره، قبیح باشد و اظهار آن، حسن و نیکو. بنابراین، ترک اظهار باید از باب وجوب باشد، نه از باب رخصت و جواز (چون موجب دفع مفسده میگردد).

شیخ به نقل از سید مرتضی در جواب این ایراد می فرماید: (۳) این ایراد وارد نیست؛ زیرا زمانی که ما به اجماع دانستیم که صبر بر قتل، افضل از اظهار سخن کفر است، قطع پیدا می نمایم که ترک اظهار سخن کفر، مفسده ای به دنبال ندارد؛ به دلیل اینکه خداوند متعال ما را در چیزی که مفسده دارد، ترغیب نمی کند.

اشکال می شود که چگونه مفسده ای نیست، در حالی که قتل، قبیح است و در.

ص: ۳۲۰

-
- ۱- و اما ما ينتقل من التحريم الى الاباحه و الحسن، فمثل اظهار کلمه الکفر، لانه يحسن ... عند الاکراه. (همان)
 - ۲- و الحق قوم بذلک اظهار کلمه الحق عند السلطان. و جعلوا ذلک افضل. (همان).
 - ۳- ليس لأحد أن يقول كيف يرغب في ترك اظهار کلمه الکفر اعزاز للدين و ذلک انا اذا علمنا بالاجماع أن الصبر علی القتل افضل، قطعنا بذلک علی أنه لا مفسده. (تمهيد الاصول، ص ۳۰۷).

نزد فرد مکره واقع می شود و اگر ترک اظهار کلمه کفر نبود، قتل واقع نمی شد؟ (۱)

و جواب می دهند که این مورد از مفسده خارج است؛ چرا که به هر حال، قتل واقع می شود (چه اظهار کفر بنماید و یا اظهار ننماید) و یا اینکه بگوییم خداوند می داند که قتل واقع نمی شود؛ (۲) اگرچه اظهار کفر کند. شیخ بعد از بیان ایراد و جواب، می گوید: این بیانی که ما ذکر کردیم، همان کلام سید مرتضی در کتاب الذخیره است.

وی در ادامه این بحث، شیخ بر سید مرتضی اشکال می کند که بر سید لازم است آنچه را که طائفه ای از اصحاب ما (امامیه) ذکر نموده اند، مبنی بر اینکه خداوند متعال حضرت امام حسین (علیه السلام) را متعبد به جهاد نموده، با علم به اینکه او کشته می شود و امر به صبر بر آن کشته شدن نموده است را بپذیرد. در حالی که سید این را منع می کند؛ زیرا او می فرمود: صبر بر کشته شدن، جایز نیست؛ چون امکان ندارد که خداوند متعال انسان را بر چیزی که قبیح است، متعبد بنماید و قتل امام حسین (علیه السلام) بدون شک، قبیح است. پس چگونه خداوند او را متعبد بر قتل نمود؟ (۳)

خود شیخ از این ایراد پاسخ می دهد و می فرماید: (۴) امکان دارد در این مورد هم آنچه را که (از سید) حکایت کردیم، در جواب گفته شود؛ یعنی اینکه خداوند امام (علیه السلام) را امر به صبر بر جهاد نموده، نه امر به صبر بر قتل و امام (علیه السلام) را بر کشته شدن

ص: ۳۲۱

۱- فاذا قيل كيف لا تكون مفسده و القتل القبيح واقع عنده (همان)

۲- قلنا يصح تقدير خروج ذلك من كونه مفسده بان يعلم الله ان القتل يقع على كل حال او ... (همان)

۳- و يلزم عليه ما كان يمنع منه رحمه الله مما ذكره قوم من اصحابنا من أن الحسين على تعبده الله بالجهاد مع علمه بانه يقتل و امر بالصبر عليه فانه يقول ذلك لا يجوز، لانه لا يجوز أن يتعبد بالصبر على ما هو قبيح و قتله قبيح بلا شك فكيف. (تمهيد الاصول، ص ۳۰۷)

۴- لانه يمكن أن يقال عليه ما حكيناها هاهنا أن الله تعالى امره بالصبر على الجهاد دون القتل و اعلمه ذلك لعلمه أنه كان يقتل على كل حال و ان لم يجاهد، فاراد الله أن يجمع له مع ذلك فضيله الجهاد و التعبد بالصبر. (همان)

آگاه کرده است، به خاطر علم خداوند به اینکه امام(علیه السلام) به هر حال کشته می شود؛ اگرچه جهاد هم نکند. پس خداوند خواست با صبر بر جهاد، برای امام(علیه السلام) فضیلت جهاد و تعبد به صبر بر جهاد را جمع نماید و تعبد به صبر بر جهاد، تعبد به صبر بر قبیح نیست؛ چون تعبد امام(علیه السلام) تعبد به ثبات و صبر بر ثبات و پایداری است، چنانکه مجاهدان فی سبیل الله متعبد می گردند.

فرق بین امام و مجاهدان این است که امام(علیه السلام) می دانست که کشته می شود و مجاهد نمی داند که کشته می شود. (۱) همچنین است قول و گفتار درباره مولی امیرالمؤمنین عقل و علم امام به قاتل و زمان قتل و توقف امام از دفاع از نفس خویش؛ چون خداوند، امام(علیه السلام) را آگاه کرده بود به این که او به هر حال کشته می شود؛ ولو فعل ما فعل. پس امتناع ندارد که بگوییم: امام(علیه السلام) زمان قتلش را علی التعمین می دانست.

امور حرامی که قبح آن به هیچ وجه از بین نمی رود:

قسم سوم، اموری است که قبح آن به هیچ وجه تغییر نمی کند؛ حتی با اکراه و اجبار. (۲) و در صورتی که قبح آن تغییر نکرد، انجام آن جایز نخواهد بود. پس در چنین موردی، تقیه راه ندارد؛ چون اکراه یا بر نفوس و جانها تحقق می یابد و یا بر فروج و یا بر اموال و عبادات شرعیه. بنابراین، اکراه موجب تغییر و تبدیل احکام در دو مورد اخیر می تواند باشد. همان طوری که در مأكولات و مشروبات سبب تبدیل احکام و از بین رفتن قباح آنان می گردد، بر عکس دو مورد اول (نفوس و فروج)؛ زیرا اکراه، قبح را در آن موارد نمی تواند رفع کند. پس در این دو مورد، تقیه جایز نیست.

شیخ نیز اکراه در این دو مورد را درست نمی داند. برای عدم صحت اکراه بر نفوس، دلیل عقلی اقامه میکند و می فرماید: اکراه بر نفوس غیر و فعل ظلم، درست.

ص: ۳۲۲

۱- و انما الفرق بینهما انه لا اعلم انه یقتل لامحاله و المجاهد لایعلم ذلک. (تمهید الاصول، ص ۳۰۷).

۲- و اما الضرب الثالث و هو ما لایتغیر من القبح. (الذخیره، ص ۵۶۳؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۸).

نیست؛ به دلیل اینکه روا نیست که انسان به وسیله وارد نمودن ضرر بر غیر خودش، ضرر را از جان خویش دفع نماید؛ چون ترس و خوف از عقابی که انسان به سبب کشتن غیر، سزاوار آن می شود، او را از مجبور بودن و ناچار بودن، بیرون می سازد. (۱)

بنابراین، اگر کسی با اکراه، غیر را به قتل برساند، قصاص بر خود اوست، نه بر کسی که دیگری را وادار و مجبور بر انجام آن می سازد. (۲)

اگر انسان به قتل غیر تهدید گردد، یعنی تهدید شود که دیگری را به قتل برساند و اگر امتناع کند، خودش را به قتل می رساند، باز هم مجاز نیست که دیگری را به قتل برساند، و اگر مخالفت نماید و غیر را به قتل برساند، مرتکب کبیره شده است؛ به خاطر قتل نفس محترمه. ضمان در این صورت (در نزد امامیه) بر قاتل است، نه بر غیر او. (۳)

از بیان شیخ می توان چنین برداشت کرد که در نفوس غیر، تقیه جایز نیست و اکراه نمی تواند در رفع قبح، تأثیر داشته باشد؛ به دو دلیل:

۱. عقل، دفع ضرر از جان را به وارد نمودن ضرر بر غیر، جایز نمی داند.

۲. اجماع فرقه امامیه؛ چون در قتل نفس محترمه، در نزد ما (امامیه) ضمان بر قاتل است..)

ص: ۳۲۳

۱- فمثل أن يكره على النفوس و على فعل الظلم فان الواجب عليه الكف و آن قتل دونه لانه لا يجوز أن يدفع الضرر عن نفسه بادخاله على الغير لان خوفه من العقاب الذي يستحق بقتل غيره يخرج من أن يكون ملجأ. (همان)

۲- فاما القود مع الاكراه فان مذهبنا أن القود على المباشر للقتل دون المكره، و في الناس من قال على المكره دون المكره، فمنهم من اوجب عليهما و منهم من اسقط القود و حكم بالديه و لا- خلاف ان الديه على المكره لان فعل المكره (كانه فعل المكره) و كذلك القود على القتل لان القتل كانه فعله. (تمهيد الأصول في علم الكلام، ص ۳۰۸)

۳- فاما ان اكرهه على قتله فقال أن قتلته والاقتل لم يحل له قتله و ان كان خائفه على نفسه الاقتل المؤمن لا يستباح بالاكراه على قتله فان خالف و قتل فقد اتى كبیره بقتل نفس محترمه فاما الضمان فعندنا أن القود على القاتل. (مبسوط، ج ۷، ص ۴۱)

شیخ، تقیه را در قتل نفس نیز جایز نمی داند؛ چون اگره بر آن را درست نمی داند. او می فرماید: قتل نفس، نهایت چیزی است که ترسیده می شود. (۱)

دلیل نقلی نیز گفته های شیخ را تأیید می کند؛ چنانکه امام صادق (علیه السلام) فرموده است: «همانا تقیه مقرر شده تا بدان وسیله خونها حفظ شود، پس هرگاه تقیه به خونریزی کشیده شود، تقیه ای در کار نیست.» (۲)

قرآن نیز از قتل نفس، نهی می کند و دستور خودداری از قتل نفس را می دهد: من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الأرض فكانما قتل الناس جميعا؛ (۳) یعنی از این جهت نوشتیم بر بنی اسرائیل که هرکس نفسی را بکشد که او کسی را نکشته و یا فساد در زمین نکرده، چنان است که همه مردم را کشته است.

شیخ مفید علاوه بر قتل نفوس، تقیه را در موردی که موجب فساد در دین می شود نیز جایز نمی داند و می فرماید: از افعال، قتل مؤمن و آنچه که می داند طلب فساد در دین است، جایز نیست. (۴)

آیات قرآن، این گفته ایشان را تأیید می کند؛ چنانکه خداوند فرموده است: «اخرجوهم من حيث اخرجوكم و الفتنة اشد من القتل»؛ (۵) یعنی بیرون کنید آنها را از همان حیث که شما را بیرون نمودند، و فتنه بدتر از کشته شدن است.

دومین موردی که تقیه جایز نیست، تقیه بر فروج است. بیان شیخ در این مورد ۹۱

ص: ۳۲۴

۱- و هذا لو اكره على قتل نفسه لم يكن له أن يقتل نفسه لانه غايه ما يخافه. (تمهيد الأصول، ص ۳۰۸).

۲- عن ابي جعفر قال: انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية. (اصول كافي، ترجمه و شرح محمد باقر كمره ای، ج ۴، ص ۶۵۰).

۳- مائده / ۳۲

۴- ليس يجوز من الأفعال في قتل المؤمنين و لا فيما يعلم انه استفساد في الدين. (اوائل المقالات، ص ۹۶-۹۷).

۵- بقره / ۱۹۱

به قرار زیر است:

اما اکراه بر زنا، پس در میان مردم کسانی هستند که اکراه مرد بر زنا را متعذر میدانند؛ اگرچه درباره زنها درست است. می گویند، چون آلت با وجود ترس، انتشار نیافته، قادر بر انجام زنا در حال اکراه نمی شود و اقوی این است که اکراه بر زنا درست است؛ زیرا انتشار آلت، تابع شهوت است و شهوت، فعل خداوند است و اکراه در آن تأثیر ندارد. پس بهتر این است که اکراه بر زنا جایز باشد و فرق بین زنا و شرب خمر نباشد، همانطوری که شرب خمر با اکراه مجاز می گردد، زنا نیز با اکراه، مجاز گردد. اما مانع از ناحیه ای دیگر وجود دارد؛ زیرا بیشتر فقها می فرمایند: أباحه به وسیله اکراه بر زنا، به هیچ وجه حاصل نمی شود. بنابراین، بین زنا و آشامیدن، تفاوت حاصل می شود. (۱)

با این لحاظ، تقیه بر فروج از نظر عقل مانعی ندارد، لکن مانع آن از ناحیه شرع و فقهای دین است.

مواردی که تقیه جایز است

مواردی که تقیه جایز است، عبارت است از عبادات، اموال، تحمل ضرر قلیل برای دفع ضرر کثیر و حفظ نفس و عرض..)

ص: ۳۲۵

۱- و اما الاکراه علی الزنا ففی الناس من قال ان اکراه الرجل علی الزنا متعذر لا یصح و ان صح فی المرأه، قال لان الآله لا تنتشر مع الخوف حتی یتمکن بها من الفعل عند الاکراه، و الاقوی انه یصح لان انتشار الآله تابع للشهوه، و الشهوه من فعل الله تعالی لایؤثر الاکراه فیها، فان قیل الشهوه تبطل فی مثل هذه الحال، قیل لانسلم ذلک لانها اذا کانت من فعل الله جاز أن یدیمها علی کل حال، فالاولی ان یجوز الاکراه علی الزنا و لا فرق بینه و بین شرب الخمر، فکما جاز تغیر شرب الخمر کذلک الزنا مثله، غیر ان اکثر الفقهاء یقولون ان الاباحه لا یحصل بالاکراه علی الزنا علی وجه. (تمهید الاصول، ص ۳۰۸؛ الذخیره، ص ۵۶۴).

شیخ، تقیه در عبادات شرعیه را جایز می داند و دلیل او اجماع و عدم خلاف در جواز ترک عبادات است. کسی که ناچار و مجبور به ترک عبادات می گردد، معذور است. عباداتی مانند نماز، روزه، حج و زکات. (۱)

اما درباره اموال غیر و تناول آن از طریق ظلم و ستم، شیخ می فرماید: عقل بین قتل غیر یا بریدن بعضی از اعضای غیر، فرقی نمی بیند. (۲) یعنی از نظر عقل، تناول مال غیر از طریق ظلم، روا نیست، لکن از نظر نقل، تناول مال غیر جایز است. شیخ می گوید: ما به نقل می دانیم که انسان هنگام ضرورت و ترس بر جاننش، مجاز است که مال غیر را بدون اذن تناول نماید. به همین جهت است که فقها گفته اند: اگر راکب سفینه از غرق شدن خود و دیگران هراس داشته باشد و بداند که با تلف کردن محمولات دیگران می تواند نجات یابد، بر اوست که محمولات سفینه را بیاندازد و جانها را نجات بدهد. در این صورت، از مقوله ستم بودن بیرون می گردد؛ چون خداوند (با اضطرار) آن را اجازه داده است. (۳)

ص: ۳۲۶

۱- فاما العبادات الشرعیه فلا- خلاف انه يجوز ترکها عند الا-کراه و يكون المکره معذوره مثل الصلاه. (تمهید الاصول، ص ۳۰۸)

۲- فاما اذا اکره علی تناول مال غیره علی سبیل الظلم، فالعقل لا یفصل بینه و بین قتل غیره. الذخیره، ص ۵۶۳؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۸)

۳- لکن علمنا بالسمع ان الانسان عند الضروره و الخوف علی النفس أن یتناول طعام غیره من غیر اذنه فعلی هذا یجب ان یکون الاکراه مؤثره فی ذلک، و لذلك قال الفقهاء أن راکب السفینه (تمهید الاصول، ص ۳۰۸؛ الذخیره، ص ۵۶۳)

آیا تقیه یک حکم عام است یا استثنا دارد؟

دو احتمال در این مسأله متصور است:

الف) تقیه یک حکم ثانوی عام است که همه افراد بشر می توانند از آن استفاده کنند؛ حتی پیامبران، مانند تقیه حضرت ابراهیم (علیه السلام) در برابر نمرودیان و همکاری حضرت یوسف (علیه السلام) با سلطان مصر.

ب) پیامبران از حکم تقیه مستثنا هستند؛ زیرا آنان مجاز به تقیه کردن نمی باشند. به خاطر وجود مانع عقلی. و گفته های حضرت ابراهیم (علیه السلام) و همکاری حضرت یوسف (علیه السلام) با مخالفان حق، از باب تقیه نمی باشد.

نظر شیخ درباره تقیه پیامبر

شیخ، مانند اکثر مسلمانان، احتمال دوم را اختیار فرموده اند و گفته اند: پیامبر مجاز نیست تقیه نماید؛ زیرا شناخت شریعت و دسترسی به آن، انحصار به پیامبر دارد و فقط از طریق پیامبر و گفتار اوست که شناخت و دسترسی به شریعت امکان دارد. پس هرگاه تقیه برای پیامبر روا باشد، ما راهی برای علم به تکلیف و وظیفه شرعی خود نخواهیم داشت. (۱) زیرا تقیه پیامبر - چون کذب - موجب تشکیک در اخبار پیامبر می گردد. (۲) در حالی که مأمور به تصدیق خبر پیامبر هستیم و تصدیق.

ص: ۳۲۷

۱- فاما الرسول فانما لم تجز التقیه علیه، لأن الشریعه لاتعرف الا من جهته و لایوصل الیها الا بقوله، فمتی جازت التقیه علیه لم یکن لنا الی العلم بما کلفناه طریق. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۷)

۲- فلا یجوز علی الأنبیاء القبائح. و لا التقیه فی اخبارهم لانه یؤدی الی التشکیک. (التبیان، ج ۷، ص ۲۵۹ - ۲۶۰).

دروغگویان، قبیح است. (۱) پس کذب بر پیامبر قبیح است. همچنین اگر اعمال پیامبر وظایف شرعی ما را بیان نکند و ما را در حالت شک و جهل رها نماید، کار قبیح و خلاف حکمت ارسال رسل است. مسلماً انجام کار قبیح برای پیامبر به هیچ وجه جایز نیست. پس جایز نیست که پیامبر به خاطر تقیه، تکالیف ما را بیان نکند.

شاید اشکال شود که اگر پیامبر مجاز به تقیه نیست، گفته های حضرت ابراهیم طلا- در برابر نمرودیان چه توجیهی دارد؟ چنانکه معلوم است، بتها را حضرت ابراهیم و خود شکست، لکن آن را به بت بزرگ نسبت داد. همان طوری که خداوند در قرآن بیان کرده است: «قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا یا ابراهیم، قال بل فعله کبیرهم هذا فسئلوهم ان کانوا ینطقون» (۲) اگر این نسبت انکسار به بت بزرگ از باب تقیه نباشد، پس چگونه توجیه می شود؟

شیخ در جواب این اشکال فرموده: جواب حضرت ابراهیم طلا برای نمرودیان

به خاطر یکی از دو امر زیر است:

۱. «بل فعله» را مقید به «ان کانوا ینطقون» نموده؛ یعنی اگر بتها سخن می گویند، شکستن آنان کار بت بزرگ است، در حالی که معلوم است بتها سخن نمی گویند.

۲. حضرت ابراهیم (علیه السلام) می خواست نمرودیان را به این حالت ملزم بسازد؛ یعنی هر کس چنین اعتقادی داشته باشد، او را چنین مسأله و حالتی لازم می آید.

پس قول حضرت ابراهیم (علیه السلام) «بل فعله کبیرهم» خبر نیست، بلکه الزام است. الزام، گاهی به لفظ خبر است و گاهی به لفظ سؤال و گاهی به لفظ امر. و دیگر این که فعله کبیرهم» به تشدید لام هم قرائت شده است که در این صورت، به معنای «لعل» ۶۳

ص: ۳۲۸

۱- و اما خبر الرسول فانه یعلم به صدقه و لا یجوز أن یرسل الله من یکذب مما یود عنه و قد : امرنا بتصدیقہ. (عده الاصول، ج

۱، ص ۳۳).

۲- انبیاء / ۶۲-۶۳

خواهد بود. (۱)

با این بیان شیخ، احتمالات شبهه تقيه و یا کذب بودن اظهارات حضرت ابراهیم علی رفع می گردد. اما آنچه بعضی از جهال با تمسک به روایت «لم یکذب ابراهیم (علیه السلام) بثلاث کذبات، کلها فی الله» به نقل از پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) خیال کرده اند که حضرت ابراهیم (علیه السلام) سه دروغ گفته است: «بل فعله کبیرهم» (۲)، «انی سقیم» (۳) و «قوله فی ساره انها اختی» پایه و اساس ندارد.

شیخ درباره این حدیث فرموده است: سند این حدیث معتبر نیست. (۴) چنانکه صاحب بحار الانوار روایاتی را در باب عصمت انبیا در این باره نقل کرده است. (۵)

شیخ می افزاید که «انی سقیم» به معنای این است که به زودی مرخص می شوم، یا به معنای این است که به سبب گمراهی و ضلالت شما من اندوهگینم و یا اینکه به اعتقاد شما نمرودیان، من مریضم.

اما مراد از قول حضرت ابراهیم (علیه السلام) درباره «ساره» خواهر بودن در دین است، نه خواهر پدر و مادری. و توجیه «بل فعله کبیرهم» گذشت که حضرت می خواست نمرودیان را بر ضلالتشان تنبیه نماید. و همچنین است قول حضرت یوسف (علیه السلام) درباره برادرانش که «انکم لسارقون» (۶) چون در آن کلام منادی یوسف است بر اساس ظن خودش. و یا این که «انکم لسارقون» به معنای این است که شما یوسف را دزدیده بودید. (۷) پس کذب و تقيه در قاموس نبوت راه ندارد و دامن انبیا پاک است و امور قبیحه در آن راه ندارد.

سؤال دیگری که مطرح می شود، این است که بر اساس حکایت قرآن، زمانی که یوسف (علیه السلام) به خاطر تعبیر خواب ملک، از زندان آزاد شد، ملک مصر به او محبت .

ص: ۳۲۹

۱- و مافعل شیئا لاحد أمرین ... (التیان، ج ۷، ص ۲۵۹).

۲- انبیا ۶۲

۳- صافات / ۸۹

۴- همان، ص ۲۶۰.

۵- بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۷۶ - ۷۷.

۶- یوسف / ۷۰

۷- التیان، ج ۷، ص ۲۶۰.

کرد و گفت: «انك اليوم لدينا مكين امين»^(۱) حضرت يوسف از او خواست او را مالک خزائن زمین قرار دهد: «قال اجعلني على خزائن الارض انى حفيظ عليم»^(۲) این استدعای حضرت يوسف (علیه السلام) چه توجیهی دارد؟

جواب شیخ این است که حضرت يوسف (علیه السلام) از پادشاه مصر خواست تا او را مالک خزائن زمین قرار دهد تا حضرت يوسف (علیه السلام) اموال و خزائن را از غیر مستحقان نگه دارد و آن را در طرق لازم و واجب صرف نماید. چون آن حضرت به راههای واجب، آگاه بوده است.^(۳)

بنابراین، هنگامی که امکان داشته باشد در همراهی با سلطان جائز، حق را به مستحقش برساند، همکاری با او جایز خواهد بود. با بیانی که مطرح شد، حضرت در همراهی خویش با پادشاه مصر، تقیه نکرده است، بلکه هدف حضرت، ایصال حق به مستحق آن بوده است.

شاید بتوان گفت که همکاری علی بن یقظین به دستور امام زمان خویش نیز از همین باب ایصال حق به مستحق آن می باشد.

نظر شیخ درباره تقیه امام

در جواز و عدم جواز تقیه برای امام، دو نظریه است: معتزلی ها معتقدند که امام مجاز به تقیه نیست؛ زیرا قول امام، چون پیامبر، حجت است.^(۴) اما امامیه قائلند که امام در صورت وجود اسباب تقیه و نبودن مانع، می تواند تقیه کند.

از بیانات شیخ استفاده می شود که امام مجاز به تقیه است، با مساعد بودن شرایط تقیه، که شرایط جواز تقیه برای امام بدین قرار است: (.

ص: ۳۳۰

۱- يوسف / ۵۴

۲- يوسف / ۵۵

۳- التبيان، ج ۶، ص ۱۵۷.

۴- أليس من قولكم: أن قول الامام حجه فى الشرائع (تلخيص الشافى، ج ۳، ص ۸۷).

الف) معرفت احکام و وظایف شرعی، منحصر به امام نباشد؛ یعنی به غیر از طریق امام بتوانیم به حق و حقیقت برسیم. مانند منصوص بودن امام که متوقف بر قول او نیست. زیرا می توانیم آن را از طریق عقل و پیامبر به دست بیاوریم. (۱)

ب) امام در صورتی می تواند تقيه نماید که تقيه او برای وصول به حق، مخل نباشد و اسباب تقيه هم موجود باشد. (۲)

ج) در موردی که امام تقيه می کند، دلالت قاطع و روشنی که ما را به علم برساند، وجود داشته باشد تا ما در فهم و شناخت تکلیف، درمانده نباشیم. همچنین پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) می تواند موردی را که بیانی از خودش و یا از خداوند در آن مورد وجود داشته باشد و یا دلیل عقلی بر آن دلالت نماید، فی الحال برای امتش بیان نکند. همین جهت است که پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) عمر را در مسأله کلاله حواله داد و فرمود: «یکفیک آیه الصف» و دیگری را در معرفت وضو به آیه حواله داد. (۳)

بنابراین، اگر معرفت احکام، منحصر به امام بود و یا تقيه امام برای رسیدن به حق، اخلاص به وجود آورد و یا دلیل قاطع و روشنی وجود نداشت، امام هم مانند پیامبر مجاز به تقيه نیست. (۴)

به عبارت دیگر، معیار در جواز تقيه و عدم جواز آن برای امام، حق و عدمن

ص: ۳۳۱

۱- و ليس العلم بان الامام منصوص عليه موقوفا على قول الامام - اذا كانت الحال في الأمام على ما صورتموه و تعينت الحججه في قوله فان التقيه لاتجوز عليه كما لاتجوز على النبي (همان)

۲- ليس يمتنع عند قوه اسباب الخوف الموجهه للتقيه. أن يتقى اذا لم تكن مخله بالوصول الى الحق و لا منفرده عنه. (همان).

۳- و انما يجوز التقيه عليه (امام) فيما يكون عليه دلالة قاطعه موصله إلى العلم، لان المكلف علة مزاحه في تكليفه و كذلك يجوز في النبي (صلی الله علیه و اله وسلم) ان لايبين في الحال لامته ما يقوم منه بيان منه او من الله او عليه دلالة عقلية و لذلك قال النبي (صلی الله علیه و اله وسلم) لعمر حين سأله عن الكلاله و احال آخر في تعرف الوضوء على الآيه. (التبيان، ج ۴، ص ۱۶۵).

۴- فما لا يعرف الا من جهته فهو و الامام فيه سواء، لا يجوز فيهما التقيه. (همان)

امکان آن است. اگر دلیل قاطع برای شناخت حق وجود داشت، امام مجاز به تقيه است، اما اگر دلیل قاطع وجود نداشت و معرفت حق منحصر به امام (علیه السلام) بود، در این صورت امام و پیامبر مساوی اند؛ یعنی چنانکه با این فرض، تقيه برای پیامبر روا نیست، برای امام نیز روا نخواهد بود؛ چون در این صورت، تقيه قیح دارد و ارتکاب فعل قییح برای امام نیز چون پیامبر، روا نیست.

رد اشکال جبائی معتزلی

با بیانی که در شرایط تقيه امام مطرح شد، معلوم گشت که اشکال به این که چون قول امام حجت است و گاهی معرفت حق منحصر به امام می باشد، تقيه آنان جایز نمی باشد، وارد نیست. چنانکه جبائی معتزلی این ایراد را با تمسک به آیه مبارکه «اذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم، حتی یخوضوا فی حدیث غیره» مطرح نموده است. (۱) زیرا اگر اسباب خوف موجود باشد و تقيه امام، محل به وصل به حق نباشد و معرفت آن نیز منحصر به امام نشود، تقيه امام امتناعی ندارد. در صورتی که اسباب خوف موجب تقيه موجود باشد و پیامبر همه احکام را بیان کرده و هیچ شبهه ای نمانده باشد نیز تقيه امام امتناعی ندارد. (۲)

شیخ در جواب، خطاب به معتزله می فرماید: (۳) هنگامی که اسباب تقيه وجود.

ص: ۳۳۲

۱- و استدلال الجبائی بهذه الآیه علی أنه لا یجوز علی الائمه المعصومین (علیهم السلام) مذهبنه التقیه و قال لانهم كانوا الحججه مثل النبی. (التبیان، ج ۴، ص ۱۶۵).

۲- فان قیل: لو جوزنا أن النبی و قد بین جمیع الشرائع، حتی لم تبق شبهه، أکان یجوز التقیه و الحال هذه علیه التقیه فی بعض الاحکام؟ قلنا لیس یمتنع عند قوه اسباب الخوف الموجهه للتقیه (تلخیص، ج ۳، ص ۸۷)

۳- ثم یقال للمعتزله: لیس التقیه عند کم جائزه علی جمیع الامه عند حصول اسبابها و علی الامیر و الامام فان قالوا جائزه علی المؤمنین دون الامیر و الامام، قلنا ای فرق بینهم و الامیر و الامام عند کم لیس بحجه، فان قالوا بجوازها علیهما قیل لهم فالاجازه علی النبی قیاسا علی الامیر و الامام، فان قالوا: لان قول النبی حجه، قیل لهم ای تأثیر للحجه اذا لم تکن مانعه من اصابه الحق. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۸).

داشت، آیا تقیه بر تمام امت، حتی بر امیر و امام جایز است یا نه؟ اگر برای مؤمنان جایز بدانید، دون امیر و امام، می‌گوییم در نزد شما که امیر و امام، حجت نیست، چه فرقی بین مؤمنان و امیر و امام وجود دارد که مانع تقیه امیر و امام باشد؟ اگر بفرمایید برای امیر و امام هم چون مؤمنان، تقیه جایز است، می‌گوییم: پس برای پیامبر هم از باب قیاس بر امیر و امام، رواست. اگر گفتید: این قیاس، قیاس مع الفارق است، چون عدم جواز تقیه برای پیامبر به جهت حجت بودن گفتار پیامبر است، بر خلاف قول امیر و امام که حجت نیست، می‌گوییم: موقعی که تقیه مانع از اصابت به حق و مخل به طریق حق نباشد، حجت بودن تأثیری ندارد تا مانع تقیه گردد.

بعد شیخ می‌فرماید: اگر به ما از گروهی خبر دهند که حجتی در باب اخبار نقل کرده‌اند، اگر بر این گروه یک جبار ستمگری ظفر بیابد و از مذاهب آنان جويا گردد، در حالی که آن جماعت میدانند یا ظن غالب دارند که اگر مذاهب خود را چنانکه هست به او بگویند، او همه آنان را به قتل رسانده و حریم آنان را مباح می‌کند، آیا در چنین صورتی تقیه بر این جماعت جایز نیست، با اینکه حجت در گفتارشان وجود دارد؟^(۱)

پس اگر جواز تقیه بر این جماعت را منع کردید، آنچه را معلوم است، دفع کرده‌اید، و گفته می‌شود: چه تفاوتی بین این جماعت و کسانی که تعدادشان کمتر است، در روا بودن تقیه وجود دارد؟ اگر بفرمایید روا بودن تقیه برای این جماعت، ن)

ص: ۳۳۳

۱- و خیرونا عن الجماعة التي نقلها حجة في باب الاخبار و لو ظفر بهم جبار ظالم .. فسألهم عن مذاهبهم و هم يعلمون او يغلب في ظنونهم انهم متى ذكروها ... قتلهم و اباح حریمهم اليست التقية جائزة على هؤلاء مع أن الحجة في اقوالهم. (همان)

به علت آشکار بودن اکراه و اسباب تقیه است، اما در آن عده اندکی که شما برای آنان جواز تقیه را ادعا کرده اید (یعنی ائمه) اسباب تقیه آشکار نیست، می‌گوییم: همین خود اعترافی است از شما به آنچه ما اراده کرده ایم که عبارت از جواز تقیه است در صورت وجود اسباب آن (این اولاً) و ثانیاً ما هم در هیچ موردی نگفته ایم که تقیه برای امام، بدون سبب جایز است. پس نزاع ما و شما در ظهور اسباب تقیه بر سبیل تفصیلی و اجمالی است. (۱)

بیان شد که لازم نیست اسباب موجب تقیه برای هر فردی آشکار باشد و تمام خلق آن را بدانند؛ زیرا حال همه در اسباب تقیه یکسان نیست، بلکه متفاوت است؛ یعنی ممکن است حالتی باشد که برای بعضی موجب تقیه باشد و برای دیگری موجب تقیه نباشد. (۲)

بنابراین، امام (علیه السلام) با مساعد بودن شرایط تقیه و وجود داشتن اسباب آن می‌تواند تقیه نماید، بر خلاف پیامبر که به خاطر انحصار معرفت شریعت و احکام آن به او، مجاز به تقیه نمودن نیست. تقیه او موجب تردید در اخبار پیامبر می‌گردد که بر پیامبر، قبیح و نارواست.

تشخیص فتوای تقیه ای امام

حال که تقیه برای امام رواست، مذهب و اعتقاد امام را چگونه و از چه راهی می‌دانیم و فتوای امام را از باب تقیه از فتوای او به غیر تقیه چگونه تشخیص

ص: ۳۳۴

-
- ۱- فان منعوا من جواز التقیه علی ما ذکرناه دفعوا ما هو معلوم و قیل لهم ای فرق بین هذه الجماعه و بین من نقص عن عددها فی جواز التقیه. (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۸).
 - ۲- و لیس کل الأسباب التي توجب التقیه تظهر لكل احد و يعلمها كل الخلق بل ربما اختلفت الحال فیها. (همان)

می دهیم و از کجا به دست می آوریم. (۱)

شیخ در جواب به این سؤال می فرماید: اگر معرفت موردی منحصر به امام باشد، تقیه برای امام جایز نیست. تقیه برای امام در موردی جایز است که حکم آن به وسیله دلایل و بینات، روشن و دلایل و قراین بر آن نصب شده باشد.

برای تشخیص فتوای تقیه امام از غیر آن، سه راه وجود دارد:

۱. کلام امام همراه دلیلی بیان می شود تا دلالت بر صدور آن از باب تقیه کند.

۲. قبلا قرینه ای را بیان می کند تا صدور کلام را به عنوان تقیه تفهیم کند.

۳. امام قرینه و دلیلی را بعد از صدور فتوا ارائه داده و بیان می کند که صدور کلام از باب تقیه بوده است (۲) تا پیروانشان دچار اشتباه و خطا نگردند.

امام (علیه السلام) هیچ موردی را بدون دلیلی که دلالت بر تقیه بودن آن کند، باقی نمی گذارد تا فتوای امام راهنمای رسیدن به حق باشد.

کسی که کلام ائمه (علیهم السلام) و روایات صادره از آنان را به نحو تقیه ملاحظه نماید، می بیند که کلام امام به یکی از این سه مورد مذکور، مقید است.

اگر قرائن و شواهد دال بر تقیه، بر اثر مرور زمان از بین رفته باشد، برای شناخت خبر امام، به عقل، کتاب، سنت و یا اجماع فرقه محققه مراجعه می کنیم. اگر موافق با آنان بود، تقیه نیست، والا- ممکن است تقیه باشد. این مسأله در باب تعارض اخبار، در علم اصول، از جمله در عده الاصول شیخ طوسی (۳) بحث شده است. ۵.

ص: ۳۳۵

۱- فان قيل مع تجوز التقیه علی الأمام کیف السبیل الی العلم بمذاهبه. (تلخیص، ج ۳، ص ۱۸۹)

۲- قلنا اول ما نقوله: ان الامام لا يجوز أن يتقى فيما لا يعلم الا من جهة ... و انما تجوز التقیه علیه فيما قد بان بالحجج و البينات و نصبت علیه الدلالات، حتی لا تكون فتیاه فيه مزيله الطريق اصابه الحق (همان).

۳- عده الاصول، ج ۱، ص ۵۳ - ۵۵.

تشخیص کلام امام به اعتبار صدور در مجلس خوف و غیر آن

شیخ می فرماید: امام از دشمن و متهم تقیه می کند، نه از دوست و فردی که مورد وثوق است. بنابراین، هرچه در غیر مجلس خوف از امام برای دوستان و شیعیان صادر شود، مسلماً از باب تقیه نیست. و هرچه از امام در مجلس خوف صادر شده باشد؛ از قبیل فتوا دادن برای دشمن، دو احتمال دارد: ممکن است بر سبیل تقیه صادر شده باشد و ممکن است بر غیر سبیل تقیه باشد. (۱)

خلاصه مطالب

تقیه در لغت به معنای صیانت نفس از ضرر، و در اصطلاح به معنای اظهار خلاف باطن و هماهنگی با مخالف است. مشروط به این که نهفته باطنی، حق باشد.

مشروعیت قانون تقیه همگام با آغاز نشر اسلام (خصوصاً در واقع پیش آمده برای عمار) امضا شده و مورد تأیید پروردگار متعال قرار گرفته است.

تقیه در دنباله بحث امر به معروف و نهی از منکر مطرح می شود و به اقسام مختلف: خوفی، مداراتی و ... تقسیم می گردد و آثار فراوانی از قبیل حفظ خون مسلمانان، وحدت مسلمانان و ... بر آن مترتب می باشد.

تقیه غیر از کذب و نفاق بوده و مانع از امر به معروف نیست و جزء اصول دین نمی باشد. تمام مسلمانان به جز خوارج - قائل به مشروعیت آن هستند و شیخ طوسی به هم آن را یک قانون کلی دانسته و در صورت خوف بر جان، واجب (۹)

ص: ۳۳۶

۱- ان التقیه انما تكون من العدو دون الولی ... فما یصدر عنهم الی اولیائهم و ... فی غیر مجلس الخوف یرتفع الشک فی انه علی وجه التقیه و ما یفتون به العدو ... فی مجالس الخوف یجوز أن یکون علی سبیل التقیه (تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۸۹)

می داند.

دلیل بر جواز تقيه، عقل و کتاب و سنت و اجماع مسلمانان می باشد. این قانون از مختصات شيعه اماميه نيست و برای همه انسانها - بجز پیامبر - جایز است. لکن شیعه به جهت پناه بردن به قانون تقيه از ستم حکام جور، به آن اشتهار یافته، والا همه مسلمانان قائل به مشروعیت آنند.

اسباب تقيه به نظر شيخ، خوف بر جان، مال، عرض و طلب اصلاح امت است. لزومی ندارد که این اسباب، برای همه آشکار باشد؛ زیرا حالات انسانها نسبت به اسباب تقيه متفاوت است.

شرایط تقيه:

۱. خوف بر نفس داشتن.

۲. نبودن راه چاره.

۳. بودن مورد تقيه از اموری که اکراه، قبح آن را تغییر می دهد. پیامبر مجاز به تقيه نيست؛ به خاطر انحصار شريعت به او، اما امام با وجود شرایط تقيه می تواند تقيه نماید.

شرایط جواز تقيه امام:

۱. عدم انحصار معرفت احکام به امام.

۲. مغل نبودن تقيه امام به طریق حق.

۳. وجود دلالت قاطع برای علم به تکلیف.

تشخیص فتوای تقيه ای امام از غیر آن، با نصب دلایل و قراین از ناحیه خود امام ممکن می گردد.

ص: ۳۳۷

تصویر

□

ص: ۳۳۹

تصوير

□

ص: ۳۴۰

تصوير

□

ص: ۳۴۱

تصوير

□

ص: ۳۴۲

تصوير

□

ص: ۳۴۳

تصوير

□

ص: ۳۴۴

تصوير

□

ص: ۳۴۵

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم: کفایه الأصول، نشر اسلامی، قم، ۱۳۷۲ ه. ش.
۲. آلوسی البغدادی، شهاب الدین سید محمود: روح المعانی، ۳۰ جلد، احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۵ ه. ق.
۳. ابراهیم انیس: المعجم البسیط، ۲ جلد، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی: المنتظم، ۱۰ جلد، دار المصادر، بیروت، ۱۳۵۷ ه. ق.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد: مقدمه ابن خلدون، ۲ جلد، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله: التعليقات، مکتب الأعلام، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۷. ابن عباس، عبدالله: تفسیر ابن عباس، المکتبه الشیعیه، قاهره، ۱۳۹۳ ه. ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، ۱۵ جلد، ادب الحوزه، قم، ۱۳۶۳.
۹. ابوالحسین احمد بن فارس: معجم مقاییس اللغه، ۶ جلد، مرکز النشر - مکتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه. ق.

١٠. احمد سليم سعيدان: رسائل ابن سينا، قسم التراث العربى، كويت، ١٤٠٣ هـ. ق.
١١. اصفهانى، راغب: المفردات فى غريب القرآن، دار المعرفه، بيروت.
١٢. اصفهانى، محمد حسين: نهايه الدرايه، ٦ جلد، تحقيق ابوالحسن القائمى، مؤسسه آل البيت عل لحياء التراث، ١٣٧٣.
١٣. الابى، صاعد بن محمد: الحدود و الحقايق، تحقيق حسين على محفوظ، قم، ١٣٦٢.
١٤. انصارى، شيخ مرتضى: رساله تقيه، ضميمه مكاسب.
١٥. انصارى، شيخ مرتضى: فرائد الاصول، صبا، تهران، ١٣٧٠.
١٦. ايجى، عضدالدين: المواقف فى علم الكلام، ٨ جلد، الشريف الرضى، قم، ١٣٧٣ هـ. ش.
١٧. بحراني، سيدهاشم: تفسير البرهان، ٤ جلد، اسماعيليان، المطبعه العلميه، قم، ١٣٩٣ هـ. ق.
١٨. بروجردى، حسين: حاشيه كفايه، ٢ جلد، انصاريان، قم، ١٤١٢ هـ. ق.
١٩. بى آزار شيرازى، عبد الكريم: تفسير كاشف، دفتر نشر، تهران، ١٣٦٣.
٢٠. تفتازانى، مسعود بن عمر: شرح المقاصد، ٥ جلد، شريف الرضى، قم، ١٣٧١.
٢١. جامى، عبدالرحمان: الدرر الفاخره، مؤسسه مطالعات اسلامى، دانشگاه تهران، ١٣٥٨ هـ. ش.
٢٢. جمال الدين مقداد بن عبدالله الاسدى السيورى الحلى: اللوامع الالهيه، شفق، تبريز، ١٣٩٧ هـ. ق.
٢٣. جوادى آملى، عبدالله: پيرامون وحى و رهبرى، الزهراء، ١٣٦٨ هـ. ش.
٢٤. جوادى آملى، عبدالله: شرح حكمت متعاليه، ٤ جلد، چاپ اول، الزهراء، تهران، ١٣٧٢ هـ. ش.
٢٥. حائرى، عبدالكريم: درر الفوائد، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٤٠٨ هـ. ق.
٢٦. حر عاملى، محمد بن الحسن: وسائل الشيعه، ٢٠ جلد، دار احياء التراث العربى،

٢٧. حسيني طباطبائي، مصطفى: آيات شيطاني، تهران، ١٣٦٨ هـ. ش.
٢٨. حسيني، هاشم: الإنصاف.
٢٩. حلي، حسن بن يوسف: انوار الملكوت في شرح الياقوت، دانشگاه تهران، ١٣٣٨.
٣٠. حلي، حسن بن يوسف: خلاصه الأقوال، ٦٩٣ هـ. ق.
٣١. حلي، حسن بن يوسف: كشف المراد، با تعليقه حسن زاده آملی، نشر اسلامي،
٣٢. حلي، حسن بن يوسف: مناهج اليقين في اصول الدين، دار الأسوه للطباعة و النشر، ١٤١٥ هـ. ق.
٣٣. حلي، حسن بن يوسف: نهج الحق، با تعليق عين الله حسني، دار الهجره، قم، ١٤٠٧ هـ. ق.
٣٤. خاتمي، احمد: فرهنگ علم كلام، صبا، تهران، ١٣٧٠.
٣٥. خميني، روح الله: الرسائل، اسماعيليان، تهران، ١٣٨٥ هـ. ق.
٣٦. خميني، روح الله: طلب و اراده.
٣٧. خواجوي اصفهاني، اسماعيل: فوائد الرجاليه، تحقيق سيد مهدي رجالي، مبحث البحوث الاسلاميه، ١٣٧٢.
٣٨. دواني، علي: هزاره شيخ، ٢ جلد، امير كبير، تهران، ١٣٦٢.
٣٩. دهخدا، علي اكبر: فرهنگ دهخدا، سازمان لغتنامه، دانشگاه تهران، ١٣٥١.
٤٠. رشيد رضا، محمد: تفسير المنار، دار المعرفه، بيروت.
٤١. زمخشري، جارالله محمود بن عمر: تفسير الكشاف، ٤ جلد، نشر البلاغه، قم، ١٤١٥ هـ. ق.
٤٢. زنوزي، ملاعبدالله: لمعات الهيه، با مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ١٣٩٧ هـ. ق.
٤٣. سبجاني، جعفر: الملل و النحل، ٦ جلد، مؤسسه نشر اسلامي، قم، ١٤١٥ هـ. ق.

۴۴. سبحانی، جعفر: الهیات، ۲ جلد، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، قم، ۱۴۰۹ ه. ق.
۴۵. سبحانی، جعفر: شناخت محدود صفات خدا، چاپخانه علمیه، قم، ۱۳۵۷.
۴۶. سیزواری، هادی بن مهدی: اسرار الحکم، اسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ ه. ق.
۴۷. سیدرضی (سیدشریف): نهج البلاغه، نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۶ ه. ش.
۴۸. الیوری الحلّی، جمال الدین: ارشاد الطالبین، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
۴۹. شهرزوری، شمس الدین محمد: شرح حکمت الاشراف، مؤسسه مطالعات و تحقیقات، تهران، ۱۳۷۲.
۵۰. شهرستانی، عبدالکریم: نهایه الاقدام.
۵۱. شهرستانی، محمدعلی: تعالیق بر اوائل المقالات
۵۲. شهید ثانی، حسن بن زید الدین: معالم الأصول، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
۵۳. شیروانی، علی: شرح مصطلحات فلسفی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۳ ه. ش.
۵۴. صدر، سید حسن: تأسیس الشیعه، اعلمی، تهران.
۵۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم: اسفار، ۹ جلد، احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۵۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم: مبدأ و معاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
۵۷. صدوق: رساله الاعتقادات.
۵۸. طباطبایی، محمد حسین: تعلیق نهایه، فی طریق الحق، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
۵۹. طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، نشر اسلامی، قم.
۶۰. طباطبایی، محمد حسین: نهایه الحکمه، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۶۱. طبرسی، احمد بن علی: احتجاج طبرسی، انتشارات مرتضی، مشهد،

٦٢. طريحي، فخرالدين بن محمد: مجمع البحرين، ٦ جلد (در ٣ جلد)، مرتضوى، ١٣٦٢
٦٣. طوسى، محمد بن حسن: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دارالاضواء، بيروت، ١٤٠٦ هـ. ق.
٦٤. طوسى، محمد بن حسن: الرسائل العشر، مؤسسه نشر اسلامى، قم.
٦٥. طوسى، محمد بن حسن: تفسير تبيان، ١٠ جلد، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٩ هـ. ق.
٦٦. طوسى، محمد بن حسن: تلخيص الشافى، ٤ جلد، دار الكتب الاسلاميه، قم، ١٣٩٤
٦٧. طوسى، محمد بن حسن: تمهيد الأصول فى علم الكلام، دانشگاه تهران.
٦٨. طوسى، محمد بن حسن: عدّه الأصول.
٦٩. طوسى، محمد بن حسن: فهرست
٧٠. طوسى، محمد بن حسن: مبسوط، ٣٠ جلد در ١٥ جلد، دار المعرفه، بيروت، ١٤٠٩ هـ. ق.
٧١. عبد الكريم، عثمان: نظريه التكليف.
٧٢. عسقلانى ابن حجر، احمد بن على لسان الميزان، ٧ جلد، اعلمى، بيروت، ١٤٠٦ هـ. ق.
٧٣. عسكرى، ابوهلال: الفروق اللغويه، مكتب بصيرتى، قم، ١٤١٠ هـ. ق.
٧٤. علم الهدى، على بن حسين: الانتصار، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٣٧٣ هـ. ش.
٧٥. علم الهدى، على بن الحسين: الذخيره فى علم الكلام، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٤١١ هـ. ق.
٧٦. عياشى، محمد بن مسعود: تفسير عياشى، قم، ١٣٨٠ هـ. ق.
٧٧. غزالى، محمد بن محمد: تهافت الفلاسفه، نشر دانشگاهى، تهران، ١٣٦١ هـ. ش.

۷۸. فخر رازی، محمد بن عمر: التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۷۹. فخر رازی، محمد بن عمر: المطالب العالیه من العلم الإلهی، ۹ جلد، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۷ ه. ق.
۸۰. فخر رازی، محمد بن عمر: مباحث المشرقیه، ۲ جلد، بیدار، قم، ۱۴۱۱ ه. ق.
۸۱. قاضی عبدالجبار: شرح اصول الخمسه.
۸۲. قمی، شیخ عباس: مفاتیح الجنان، ترجمه مهدی الهی قمشه ای، نشر علم، تهران، ۱۳۷۰.
۸۳. کلینی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، ۶ جلد، چاپ دوم، اسوه، ۱۳۷۲ ه. ش.
۸۴. لاهیجی، عبدالرزاق: شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام (شرح قوشچی)، انتشارات مهدی، اصفهان.
۸۵. لاهیجی، عبدالرزاق: گوهر مراد، اسلامیه، تهران.
۸۶. مارتین مکدرموت: اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ه. ش.
۸۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ۱۱۱ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق.
۸۸. محسنی، محمد آصف: صراط الحق، ۳ جلد، نشر حرکت اسلامی.
۸۹. محقق، محمدباقر: اسماء و صفات الهی، ۲ جلد، اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.
۹۰. محلوف، لوئیس: المنجد فی اللغه، انتشارات پیراسته، ۱۳۷۴.
۹۱. محلی، محمد بن احمد: تفسیر الجلالین، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۰۲ ه. ق.
۹۲. مرعشی التستری، نورالله الحسینی: احقاق الحق، ۱۷ جلد، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم.
۹۳. مستر همفر: خاطرات مستر همفر، ترجمه محسن مؤیدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ ه. ش.
۹۴. مسعودی، علی بن حسین: مروج الذهب، ۴ جلد، دار المعرفه، بیروت،

۹۵. مسعودی، علی بن حسین: مروج الذهب، ۲۰ جلد، با ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۹۶. مطهری، مرتضی: اصول فلسفه و روش رئالیسم (از مجموعه آثار شهید مطهری).
۹۷. مطهری، مرتضی: امامت و رهبری، صدر، قم، ۱۳۶۴ ه. ش.
۹۸. مظفر، محمدرضا: عقائد الأمامیه، مکتبه الثقافه الاسلامیه.
۹۹. معروف الحسنی، هاشم: اخبار و آثار ساختگی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ ه. ش.
۱۰۰. مفید، محمد بن محمد: الارشاد، اسلامیه، تهران، ۱۳۶۴ ه. ش.
۱۰۱. مفید، محمد بن محمد: النکت، المجمع العالمی لأهل البيت علی، قم، ۱۳۷۱ ه. ش.
۱۰۲. مفید، محمد بن محمد: اوائل المقالات، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۰۳. مفید، محمد بن محمد: شرح عقائد الصدوق.
۱۰۴. مکارم شیرازی، ناصر: پیام قرآن، ۸ جلد، نسل جوان، قم، ۱۳۷۴ ه. ش.
۱۰۵. موسوی بجنوردی، کاظم: دائره المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹ ه. ش.
۱۰۶. موسوی، عباس علی: شبهات حول الشیعہ، دار مکتبه الرسول الأکرم، بیروت، ۱۴۱۲.
۱۰۷. موسوی همدانی، سید محمد باقر: ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۰۸. موفق الدین ابی محمد عبدالله بن احمد: المغنی، ۱۴ جلد، دار الکتب العربی، بیروت.
۱۰۹. میلانی، محمدحسین: معجم الکلام، تابان، ۱۳۹۰ ه. ق.

۱۱۰. نوری، میرزا حسین: مستدرک الوسائل، ج ۳، المكتبه الاسلاميه.

۱۱۱. قسم الكلام فى مجمع البحوث الإسلاميه: شرح المصطلحات، مجمع البحوث الاسلاميه.

۱۱۲. قسم الكلام و الفلسفه: شرح المصطلحات الكلاميه، مجمع البحوث الإسلاميه، ۱۳۷۳.

۱۱۳. گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهشهای اسلامی: فرهنگنامه قرآنی، با نظارت دکتر محمدجعفر یاققی، ۴ جلد، چاپ اول، ۱۳۷۲، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.

۱۱۴. یادنامه شیخ طوسی، ۳ جلد، دانشگاه فردوسی دانشکده الهیات و معارف اسلامی مرکز تحقیقات و مطالعات، مشهد، ۱۳۵۴.

ص: ۳۵۴

اندیشه های کلامی شیخ طوسی

به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی

زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)

ص: ۲

فهرست مطالب

تصویر

□

ص: ۳

تصوير

□

ص: ٤

تصوير

□

ص: ٥

تصوير

□

ص: ٦

تصوير

□

ص: ٧

تصوير

□

ص: ٨

تصوير

□

ص: ٩

تصوير

□

ص: ١٠

تصوير

□

ص: ۱۱

تصوير

□

ص: ۱۲

تصوير

□

ص: ۱۳

تصوير

□

ص: ١٤

تصوير

□

ص: ۱۵

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

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

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

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

ص: ۲

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

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

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

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

ص: ۳

۱- الذریعه، ج ۱، ص ۱۴.

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

۳- الذریعه، ج ۱، ص ۱۳.

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

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

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

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

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

ص: ۴

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

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

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

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

۱۰۸۱ ه.ق در هندوستان نگاشته است.

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

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

آداب المناظره، از فاضل کاشی کبیری.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۶

۱- نحل / ۱۲۵

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

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

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

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

دوره اول: مناظرات مذهبی شیعه

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

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

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

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

ص: ۸

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

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

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

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

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

مذهب متکلمان معتزلی به حد بسیاری تحت تأثیر عوامل مسیحیان قرار

ص: ۹

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

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

گرفت. (۱) احمد امین گوید:

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

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

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

ص: ۱۰

۱- همان، ص ۴۲.

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

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

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

ص: ۱۱

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

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

حلی، قاضی نورالله شوشتری و دیگران، احتجاجات او را به تفصیل و اجمال، آورده اند. (۱) محدث قمی آورده است:

روزی ابوالحسن میثمی در اثبات کمال که از شروط امامت است، به ابوالهذیل علاف معتزلی گفت: آیا می دانی که ابلیس، پیوسته مردم را از انجام هر خبری باز می دارد و به ارتکاب هر شری و می دارد؟ ابوالهذیل گفت: آری. میثمی گفت: پس ابلیس به تمام وجوه خیر و شر، آگاه است. ابوالهذیل گفت: آری. میثمی پرسید: آیا خلیفه ای را که تو بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله می شناسی و به او اقتدا میکنی، بر تمام وجوه خیر و شر، محیط است؟ ابوالهذیل پاسخ داد: نه. میثمی گفت: پس به اقرار خودت، شیطان را از امام خویش دانایتر می دانی! ابوالهذیل شرمنده و محکوم شد. (۲) دیگر از شاگردان این مدرسه، ابومحمد، هشام بن حکم (متوفی ۱۹۹ ه. ق) است. اگر ابوالحسن میثمی، اولین کسی است که به روش متکلمان، با ادله عقلی با مخالفان احتجاج کرده، هشام بن حکم، نخستین کسی است که با ادله عقلی و براهین نظری، مبحث امامت را مستقلاً مورد بحث قرار داد و با متکلمان بزرگ معاصر خود، به مناظره برخاست و در مجالس مناظره ای که یحیی بن خالد برمکی تشکیل می داد، به عنوان دبیر این جلسات و ریاست علمی و اداره آن مجالس شرکت می کرد. (۳)

ص: ۱۲

-
- ۱- اقبال آشتیانی، عباس بن محمد علی (متوفی ۱۳۳۴ شمسی)، خاندان نوبخت، (تهران، طهوری، ۱۳۴۵ شمسی) ص ۸۰ - ۸۱.
 - ۲- محدث قمی، عباس بن محمد رضا (متوفی ۱۳۵۹ ه. ق)، الکنی و الالقاب، (نجف، مطبعه حیدریه، ۱۳۸۹ ه. ق) ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.
 - ۳- شیخ طوسی، محمد بن حسن (متوفی ۴۶۰ ه. ق)، اختیار معرفه الرجال، (مشهد، دانشکده الهیات، ۱۳۴۸ شمسی)، ص ۲۵۵ به بعد.

هشام بن حکم، از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام و از متکلمان بزرگ شیعه که در مناظره، بسیار نیرومند و حاضر جواب بود. در روزگاری که فرقه های مذهبی و کلامی فراوانی پدید آمده بود، او با آنها مجادله و احتجاج می کرد و همه را محکوم می نمود(۱)، تا آن جا که رجال نامی و بزرگی که به مناظره و جدل معروف بودند، در برابر هشام، احساس ضعف می کردند.

هشام بن الحکم با عبدالله بن یزید کوفی أباضی، ضرار بن عمرو ضبی، هشام بن سالم جوالیقی، عمرو بن عبید، یحیی بن خالد برمکی، شامی متکلم، نظام معتزلی، جاثلیق و بسیاری دیگر مناظره داشته و تفصیل این مناظرات را در مروج الذهب(۲)، کتاب هشام بن الحکم(۳)، احتجاج طبرسی(۴)، بحار الانوار مجلسی(۵)، مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری و غیره می توان دید.

بی مناسبت نیست که چند نمونه از مناظرات کوتاه هشام آورده شود:

روزی ابو عبیده معتزلی به هشام بن حکم گفت: «دلیل صحت اعتقاد ما این است که عد ما زیاد است و پیروان شیعه اندک هستند.» هشام گفت: این ایراد تو تنها بر ما وارد نیست، بلکه بر حضرت نوح علیه السلام نیز اعتراض داری؛ زیرا آن حضرت، سالیان دراز، شب و روز، مردم را به حق دعوت کرد، لکن جز عده معدودی، کسی به او ایمان نیاورد. حال اگر ایراد تو وارد باشد، لازم می آید که منکران حضرت

ص: ۱۳

۱- عبدالله نعمه، فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، تبریز، ۱۳۴۷ شمسی)، ص ۵۸۸ - ۵۹۳.

۲- مسعودی، علی بن حسین (متوفی ۳۴۶ ه. ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، (بیروت، دارالاندلس، ۱۳۸۵ ه. ق) ج ۳، ص ۱۹۴ و ۳۷۲.

۳- عبدالله نعمه، هشام بن الحکم، استاذ القرن الثانی فی الکلام و المناظره، (مصر، ۱۳۷۸ ه. ق)، ص ۲۰۷ - ۲۲۲.

۴- الاحتجاج علی اهل اللجاج، ص ۱۹۹ - ۲۰۰.

۵- بحار الانوار، ج ۹ و ۱۰، کتاب الاحتجاجات.

نوح علیه السلام بر حق باشند و حضرت نوح و پیروانش، باطل! ابو عبیده ساکت شد و دیگر چیزی نگفت. (۱) روزی در مجلس مناظره، از گروهی از متکلمان پرسید: آیا خداوند، حضرت محمد صلی الله علیه و آله را با نعمت تمام و کامل، به نبوت مبعوث کرده است یا نه؟ گفتند: آری، بعثت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله حاوی تمام کمالات و نعمتها بوده است. هشام پرسید: اگر نبوت و خلافت، هر دو در یک خانواده جمع می شد، کاملتر از این نبود تا در یک خانواده، فقط نبوت باشد؟ متکلمان گفتند: اگر نبوت و خلافت در یک خانواده باشد، کاملتر است. هشام گفت: پس چرا شما خلافت را از خاندان پیغمبری صلی الله علیه و آله دور ساختید و هنگامی که خلافت به بنی هاشم رسید، شما به روی آنان شمشیر کشیدید؟ آنها از جواب، عاجز گشته، محکوم شدند. (۲) هشام بن الحکم، علاوه بر مباحثاتی که درباره اثبات توحید و امامت و رد شبهات مخالفان داشته، کتابهایی نیز در این زمینه نگاشته که از آن جمله است: الإمامه، الدلالات علی حدوث الأشياء، الرد علی الزنادقه، الرد علی أصحاب الاثنین، التوحید، الرد علی هشام الجوالیقی، الرد علی اصحاب الطبايع، الرد علی من قال بأمامه المنضول، اختلاف الناس فی الإمامه، الوصیه و الرد علی من أنکرها، فی الجبر و القدر، الحکمین، الرد علی المعتزله فی امر طلحه و الزبیر، الرد علی ارسطاطاليس فی التوحید و... (۳) دانشمند برجسته دیگری که در این دوره می زیسته و به آسیبهای دینی، کاملاً واقف بوده و در رد آنها کوشیده است، ابو جعفر، محمد بن نعمان، معروف به مؤمن الطاق است. او از قدمای شیوخ شیعه و از متکلمان بزرگ امامیه در سده دوم هجری و از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام بوده است و با ابوحنیفه و رؤسای معتزله و خوارج، مناظرات بسیار و در تأیید مذهب شیعه و اثبات امامت و ولایت حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام، احتجاجاتی داشته و کتابهایی نگاشته است که از آن

ص: ۱۴

۱- بحار الانوار، (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲- بحار الانوار، (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳- بحار الانوار، ج ۹ و ۱۰.

جمله است: الإمامه، المعرفة، الرد على المعتزله في امامه المفضول و... (۱) متکلم دیگری که در این دوره می زیسته، ابوجعفر، محمد بن خلیل (جلیل) سگاک، شاگرد هشام بن حکم است. سگاک از متکلمان بزرگ امامیه در نیمه اول قرن سوم هجری بوده است و با ابوجعفر، محمد بن عبدالله اسکافی (متوفی ۲۴۰ ه. ق) و جعفر بن حرب (متوفی ۲۳۶ ه. ق) مناظراتی داشته است. کتابهای: المعرفة الاستطاعه، الإمامه و الرد علی من أب وجوب الامامه بالنص (۲) (۲) از اوست.

یونس بن عبدالرحمان قمی (متوفی ۲۰۸ ه. ق) نیز از اصحاب حضرت صادق و امام موسی الکاظم و حضرت رضا علیهم السلام و از بزرگان روات و محدثان و مؤلفان جهان تشیع بوده است.

ابن ندیم، وی را علامه زمانش دانسته (۳) نجاشی، او را ستوده است. (۴) شیخ طوسی گوید: یونس بن عبدالرحمان، هم ردیف سلمان فارسی و مورد تأیید معصوم است و بیش از سی کتاب در اثبات امامت و رد غلات و دیگر مباحث نگاشته است (۵) که از آن جمله است: الإمامه، الرد علی الغلاة، البداء، المثالب و غیره.

خلاصه آن که یکی از روات و محدثانی که از هشام بن حکم استفاده حدیث و روایت کرده است، همین یونس بن عبدالرحمان است؛ لذا او را از شاگردان هشام دانسته اند.

ابوالحسن علی بن منصور کوفی (متوفی اوایل قرن سوم ه. ق) نیز از اصحاب هشام بن حکم بوده و در امامت و توحید، التذییر فی التوحید و الامامه را نگاشته است. (۶)

ص: ۱۵

۱- شیخ طوسی، الفهرست، (مشهد، دانشکده الهیات، ۱۳۵۱ شمسی) ص ۳۵۵.

۲- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (متوفی ۵۸۸ ه. ق)، معالم العلماء، (نجف، مطبعه الحیدریه، ۱۳۸۰ ه. ق) ص ۹۵.

۳- الفهرست، ص ۲۷۶.

۴- نجاشی، احمد بن علی (متوفی ۴۵۰ ه. ق)، رجال نجاشی، (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ه. ق) ص ۴۴۶.

۵- طوسی، الفهرست، ص ۳۶۶.

۶- رجال نجاشی، ص ۲۵۰؛ رجال کشی، ص ۲۵۶.

ابوالأحوص، داوود بن اسد مصری، از متکلمان و فقهای اصحاب حدیث و مؤلفان شیعه در قرن سوم هجری بوده (۱) و نجاشی، او و پدرش را ثقه دانسته است.

ابومحمد، حسن بن موسی نوبختی، در نجف اشرف، هنگامی که به قصد زیارت آمده بود، ابوالأحوص مصری را ملاقات، و از او اخذ علم نموده (۲) او به آسیب های اجتماعی، کاملاً واقف بود و بدین منظور، در دفاع از امامت و ولایت، آثاری پدید آورد که از آن جمله است: فی الإمامه علی سائر من خالفه من الأمم و مجرد الدلائل و البراهین (۳) ابومالک، ضحاک حضرمی کوفی (متوفی اواسط سده دوم ه.ق)، از اعراب کوفه و از متکلمان و محدثان مورد ثقه و اعتماد است و بسیاری از ارباب رجال، او را توثیق نموده اند. زمان امام صادق علیه السلام را درک کرد و از اصحاب حضرت موسی بن جعفر بود (۴) و از آن حضرت روایت نمود. او کتابی در توحید دارد به روایت از علی بن حسن طاطری فقیه (۵) ابوجعفر، ابن قیمة رازی، محمد بن عبدالرحمان بن قبه (متوفی اوایل قرن چهارم ه. ق) از متکلمان بزرگ شیعه، در ابتدا جزء معتزله بود و سپس از آن فرقه رو گردانید و به مذهب شیعه امامیه گروید. او از شاگردان ابوالقاسم کعبی بلخی (متوفی ۳۱۹ ه. ق) بود و سپس از معارضان او شد. در اثبات امامت، موافق عقیده امامیه، کتابهایی نگاشته است که از آن جمله است: الإنصاف فی الإمامه، المستثبت نقض کتاب ابي القاسم البلخی، الرد علی الزیدیه، الرد علی ابي علی الجبایی، المسأله المفرده فی الامامه (۶) و التعریف (۷) (در امامت).

ص: ۱۶

-
- ۱- رجال ابن داود، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.) ص ۲۵۱.
 - ۲- طوسی، الفهرست، ص ۳۶۹.
 - ۳- رجال نجاشی، ص ۱۵۷.
 - ۴- رجال ابن داود، ص ۱۴۳ و ۲۹۱.
 - ۵- رجال نجاشی، ص ۲۰۵.
 - ۶- رجال نجاشی، ص ۳۷۵؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۵.
 - ۷- میرزا محمدعلی مدرس (متوفی ۱۳۷۳ ه. ق)، ریحانه الادب، ج ۸، ص ۱۵۰.

از میان این آثار، کتاب الانصاف که در امامت است، از همه مشهورتر می باشد و فضیلتی امامیه از آن، مطالب بسیار نقل کرده اند؛ از جمله: شیخ صدوق در کمال الدین و سید مرتضی در کتاب شانی و فصول و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه و دیگران. (۱) ابو عبدالله، محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی، از متکلمان برجسته شیعه در اوایل سده چهارم هجری قمری و از معاصران ابوعلی جبایی (متوفی ۳۰۳ ه.ق) بوده است. اصل او از جرجان است و ساکن اصفهان بود. در آغاز، پیرو معتزله بود و سپس به عقیده امامیه گروید و قدر و منزلت بزرگی داشت (۲). با ابوعلی جبایی در باب امامت و اثبات آن، در حضور ابو محمد قاسم بن محمد کرخی مناظره می کرد. (۳) راجع به امامت و دیگر مسائل کلامی، کتابها نگاشته که از آن جمله است: الجامع در مباحث کلامی که تألیف بزرگی بود، المسائل و الجوابات (در امامت)، موالید الائمة طلا و نقض الإمامه علی ابی علی که موفق به اتمام آن نگردیده است. (۴) تنها متکلمان شیعه عهده دار کرسی مناظره نبودند، بلکه در این دوره و دیگر ادوار تاریخ تشیع، گروهی از فقها و محدثان امامیه، به تهاجم فرهنگی بیگانه توجه کامل داشتند و به مناظره می نشستند و شبهات مطرح شده توسط دشمنان و کژاندیشان را با زبان و قلم، پاسخ می دادند که از آن جمله است: زراره بن أعین شیبانی (متوفی ۱۵۰ ه. ق) که از راویان امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام بود.

او از رجال برجسته فقه و حدیث و از اصحاب اجماعه و فقیه ترین ایشان بود. زرارهد.

ص: ۱۷

-
- ۱- مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۱۹۴.
 - ۲- رجال نجاشی، ص ۳۸۰.
 - ۳- ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۶.
 - ۴- طوسی، الفهرست، ص ۳۶۹؛ رجال نجاشی، ص ۳۸۱؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۶؛ احمد بن خالد برقی (متوفی ۲۷۰ ه. ق)، رجال برقی، (دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ شمسی) ص ۴۲.

در علم قرائت و فنون شعر و ادب و کلام نیز اطلاعات کافی داشت، لکن تخصص وی در فقه بود؛ لذا امام صادق علیه السلام مرد شامی را برای مناظره در فقه، به زراره ارجاع فرمود. او دارای کتابی در تحقیق استطاعت و جبر بود. (۱) ابان بن تغلب بن رباح ابوسعید بکری جزیری (متوفی ۱۴۱ ه. ق)، حضرت امام زین العابدین را ملاقات کرد و از اصحاب حضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهما السلام بود و از این دو بزرگوار، حدیث نقل می کرد (۲). او در علم تفسیر، حدیث، فقه، لغت، علم القرائت، ادب و نحو، برجسته بود. حافظ سی هزار حدیث از حضرت صادق علیه السلام بود و امام ششم علیه السلام به او عنایتی خاص داشت هرگاه خدمت آن حضرت می رسید، امر می فرمود، برای او وساده پهن کنند.

حضرت امام محمد باقر به او فرمود: در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا ده و با اهل مدینه مناظره کن که دوست دارم در میان شیعه من، مانند تو را ببینند. هرگاه به مدینه وارد می شد، مردم برای استماع حدیث و استفاده از بیانات او، جایگاه مخصوص پیغمبر صلی الله علیه و آله را در مسجد برای او خالی می کردند و به قدری جمعیت در مسجد ازدحام می کرد که جای خالی باقی نمی ماند.

او دارای کتابهایی است که از جمله آنهاست: معانی القرآن، القراءات، من الأصول فی الروایه علی مذهب الشیعه، صقین، الفضائل و تفسیر غریب القرآن که شاید همان معانی القرآن باشد. (۳) ابوالصبح، ابراهیم بن ثعیم عبد نانی، از اصحاب امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام بود. گویند حضرت جواد را نیز درک کرد. مردی جلیل القدر و ثقه و باریک اندیش بود. امام ششم علیه السلام درباره او فرمود: ابراهیم بن نعیم، مستقیم

ص: ۱۸

۱- محمد بن حسن حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴ ه. ق)، أمل الآمل، (بغداد، مکتبه الأندلس، ۱۳۸۵ ه. ق)، ج ۲، ص ۲۷۸؛ رجال نجاشی، ص ۱۷۵؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۴۱.

۲- طوسی، الفهرست، ص ۵.

۳- رجال نجاشی، ص ۱۰-۱۳؛ طوسی، الفهرست، ص ۵؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۷۶.

است و هیچ انحرافی در او دیده نمی شود. او را کتابی است که بسیاری، از آن کتاب نقل کرده اند.^(۱) ابواسحاق، ابراهیم بن محمد بن سعید ثقفی کوفی (متوفی ۲۸۳ ه. ق)، از احفاد سعید بن مسعود، عموی مختار است. ابتدا زیدی مذهب بود و سپس قائل به امامت ائمه اطهار طلا گردیده و حدود پنجاه کتاب در خصوص امامت و دفاع از حریم تشیع نگاشته است که بیشتر آن کتابها را شیخ طوسی رحمه الله علیه نام برده است^(۲) و از آن جمله است: المعرفه که در آن، مناقب ائمه علیهم السلام و مثالب دشمنان را نگاشته است.

او در این کتاب، با صراحت تمام، پرده از روی بسیاری اسرار برداشته و مسائل مربوط به امامت را بدون تقيه نوشته است. چون این کتاب را بدون ترس و تقيه تألیف کرد، کوفیان آن را گران دانستند و مصلحت در نقلش ندیدند. ابراهیم پرسید:

کدام یک از شهرها بیشتر شیعه گریز است؟ پاسخ داده شد: اصفهان. سوگند یاد کرد که این کتاب را جز در آن شهر، نقل نخواهم کرد. آنگاه به اصفهان رفت و آن کتاب را برای مردم قرائت و روایت کرد و در آن جا سکونت اختیار نمود. گروهی از اهل قم؛ از جمله احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفی ۲۷۰ ه. ق) نزد او رفتند و از او خواستند تا به قم آید و او نرفت.

کتاب ارزنده دیگری از این دانشمند نامی اسلام و آسیب شناس برجسته برجای مانده است به نام الغارات که در آن، به ذکر غارتهایی که بعد از جنگ نهروان به قلمرو ولایت و امامت علوی حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام از طرف معاویه شده، پرداخت؛ لذا نام آن را الغارات نهادند. خوشبختانه این کتاب به وسیله استاد محترم و دانشمند محقق، مرحوم دکتر جلال الدین محدث ارموی له تصحیح و چاپ شده است.^(۳) فقیه و محدث دیگری که به مناظره و دفاع از امامت برخاست، ثقه الاسلام ۶.

ص: ۱۹

۱- رجال نجاشی، ص ۱۹؛ طوسی، الفهرست، ص ۳۷۵؛ رجال کشی، ص ۳۵۰.

۲- الفهرست، ص ۱۷.

۳- طوسی، الفهرست، ص ۱۶؛ رجال نجاشی، ص ۱۶.

ابی جعفر، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (متوفی ۳۲۸ ه. ق) بود که در احیای فعالیت تبلیغی شیعه، سهم بزرگی بر عهده داشت و کتاب گرانقدر او کانی در اشاعه و انتشار مذهب تشیع، بسیار مؤثر بوده است. خانه شیخ کلینی، محل تجمع دانشمندان و مجلس مذاکرات و مباحثات و مناظرات دینی بود.^(۱) در این جا نباید از آل نوبخت غفلت کرد و ذکر بی‌میان نیاورد. ابوسهل، اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت (۲۳۷-۳۱۱ ه. ق) که روزگار او مقارن با ایام غیبت صغری بود؛ از بزرگان شیعه و از مشاهیر متکلمان فرقه امامیه و عالمی زیرک و فعال و حافظ اصول مذهبی فرقه امامیه و مدافع آن بوده است. گذشته از لحاظ سیاسی و دنیایی، از نظر دینی نیز اوقات خود را در رد و دفع مخالفان و احتجاج با ایشان می‌گذرانید. قسمت عمده زندگانی خویش را صرف تحصیل و تألیف علم کلام و دفاع از امامیه نمود و در تأیید مذهب شیعه و رد اعتراضات مخالفان و بیان مسائل کلامی، حدود چهل اثر داشت که از جمله آنهاست: کتابی در رد غلاه، رد واقفه، رد محمد بن ازهر (در امامت)، رد بر عیسی بن آبان، رد جبریه، رد یهود، رد این راوندی، کتابی در توحید، کتابی در احتجاج نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، الجمل (در امامت)، الانوار (در تاریخ ائمه علیهم السلام)، الاستیفاء، التنبیه و....^(۲) ابومحمد، حسن بن موسی نوبختی (متوفی بین سالهای ۳۰۰ و ۳۱۰ ه. ق)، پسر خواهر ابوسهل نوبختی بود که قبلاً از او یاد کردیم. ابومحمد، از فلاسفه و متکلمان و ادبا و آگاه به آرا و ادیان و ملل و نحل بوده است و گروهی از مترجمان کتب فلسفه؛ همچون ابوعثمان دمشقی، سعید بن یعقوب (متوفی اواسط سده چهارم هجری) که یکی از مترجمان علوم یونانی به عربی بود، و ابویعقوب، اسحاق^۷.

ص: ۲۰

۱- مامقانی، عبدالله بن محمد حسن (متوفی ۱۳۵۱ ه. ق)، تنقیح المقال فی أحوال الرجال، (نجف، مطبوعه مرتضویه، ۱۳۵۲ ه. ق)

ج ۱، ص ۳۸.

۲- رجال نجاشی، ص ۳۱؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۵؛ طوسی، الفهرست، ص ۵۷.

بن حنین (متوفی ۲۹۸ ه. ق) از مشاهیر مترجمان علوم یونانی و از ریاضیدانان عصر خود و ابوالحسن ثابت بن قره حرانی (متوفی ۲۸۸ ه. ق) از مترجمان و منجمان و طبیبان و... در منزلش جمع می شدند.

او در فنون مختلف، حدود چهل کتاب نوشته است که بزرگترین و مشهورترین آنها، کتاب الآراء و الدیانات است که نجاشی این کتاب را نزد شیخ مفید خوانده و از او اجازه روایت آن را گرفته است. مورخ و ادیب و متکلم برجسته، مسعودی، علی بن حسین (متوفی ۳۴۶ ه. ق) که از معاصران ابو محمد نوبختی بوده، کتاب الآراء و الدیانات نوبختی را در اختیار داشته و در کتاب مروج الذهب از آن نام برده است (۱). ابن جوزی (۲) نیز مکرر در کتابش از آن یاد کرده و همچنین، ابن ابی الحدید، فقراتی از این کتاب را آورده است (۳). متأسفانه این کتاب ارزشمند که یکی از قدیمی ترین کتب اسلامی در خصوص ملل و نحل از شیعه بوده، مفقود شده است.

کتاب دیگر ابومحمد، حسن بن موسی نوبختی، کتاب فرق الشیعه اوست که از اشتهار خاصی برخوردار است؛ چون اثر مؤلفی شیعی و متکلمی فلسفی مشرب بوده است. متأسفانه اطلاع دقیقی از این کتاب در دست نیست و کتابی که به این نام در سال ۱۹۳۱ میلادی در چاپخانه دولتی استامبول چاپ شده است، صحت انتسابش به ابومحمد نوبختی، مورد تردید می باشد. در هر حال، فهرست آثار او را ابن ندیم و طوسی و نجاشی آورده اند (۴). ابومحمد نوبختی، نه تنها به شبهاط مطرح شده توسط منکران ولایت و ۹.

ص: ۲۱

۱- مروج الذهب، ج ۱، ص ۹۴.

۲- ابی الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷ ه. ق)، تلبیس ابلیس، (بیروت، دارالکتب، بی تا)، ص ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۷۷.

۳- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن ابی الحمید (متوفی ۶۵۵ ه. ق)، شرح نهج البلاغه، قاهره، ۱۳۸۵ ه. ق، ج ۳، ص ۲۲۸.

۴- ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۵؛ رجال نجاشی، ص ۶۳؛ طوسی، الفهرست، ص ۹۸ و ۹۹.

شریعت پاسخ می داد، بلکه دانشمندی آگاه به آسیبهای برون مرزی بود. او نخستین کسی بود که منطق یونانی را نقد کرد و رساله ای در رد اهل منطق به نام الرد علی اهل المنطق نگاشت که در آن، به منطق ارسطو اعتراض کرده است. گرچه از این اثر، خبری در دست نیست، لکن ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ ه. ق) گفتار نوبختی را در نقد شکل قیاس آورده است. (۱) ابواسحاق، ابراهیم بن نوبخت یا ابواسحاق، اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل فضل بن ابی سهل نوبخت، از متکلمان برجسته نیمه اول سده چهارم هجری و مؤلف کتاب الیاقوت (۲) بوده که در ردیف مشهورترین کتب کلامی به حساب می آید و گروهی از دانشمندان؛ همچون علامه حلی (متوفی ۷۲۶ ه. ق) و ابن ابی الحدید (متوفی ۶۵۶ ه. ق)، آن را شرح کرده اند. نسخه خطی کتاب الیاقوت در کتابخانه گوهرشاد مشهد و کتابخانه آیه الله مرعشی قم موجود است و اخیراً منتشر شده است. دیگر از حامیان حریم ولایت در این دوره، ابومحمد، فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری ازدی (متوفی ۲۶۰ ه. ق) بود که در میان حکما و متکلمان و فقهای امامیه، دارای موقعیت خاصی است. او به ابطال و رد شبهات فرقه های منحرف، عنایت خاصی داشت و بهترین شاهد این مدعا، آثار اوست که حدود صد و هشتاد کتاب است و در بیشتر آنها به پاسخگویی شبهات مرجئه، قرامطه، حشوه، ثنویه، غلات، جبائیه، و دیگران پرداخته است. شیخ الطائفه، محمد بن حسن طوسی و نجاشی، نام کتابهای او را ذکر کرده اند. (۳) او از اصحاب حضرت علی بن محمد هادی علی و حضرت حسن بن علی عسکری علیه السلام بود و از آنها روایت می کرد. (۴) ۱.

ص: ۲۲

۱- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، الرد علی المنطقیین، (بمبئی، ۱۳۶۸ ه. ق) ص ۳۳۱.

۲- الذریعه، ج ۲۵، ص ۲۷۱.

۳- طوسی، الفهرست، ص ۲۵۴؛ رجال نجاشی، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.

۴- شیخ طوسی، محمد بن حسن (متوفی ۴۶۰ ه. ق)، رجال طوسی، (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ه. ق) ص ۲۹۰ و ۴۰۱.

در خاتمه، نباید سهم ادبا و شعرای این دوره را در مناظرات و دفاع از امامت، نادیده گرفت. شاید بتوان در صدر این دوره، نام ابوفراس، همام بن غالب بن صعصعه، ملقب به فرزدق (متوفی ۱۱۴ ه. ق) که بیش از نود سال زندگی کرد را ذکر کرد. او شاعر ورزیده و بزرگی بود که در پاسخ هشام بن عبدالملک، با صراحت تمام، به مدح امام خویش، حضرت علی بن الحسین، زین العابدین علیه السلام پرداخت و قصیده میمه معروف خود را سرود که عبدالرحمن جامی، آن را به پارسی منظوم ترجمه کرده است. (۱) شاعر شیعی دیگری که به حمایت از حریم تشیع برخاست. کمیت بن زید اسدی (متوفی ۱۲۶ ه. ق) است. برای کمیت، ده فضیلت شمرده اند؛ بدین شرح: خطیب بنی اسد، فقیه شیعه در عصر خود، حافظ قرآن، عالم به انساب، تیرانداز ماهر، سوارکار ورزیده، شجاع، سخی، با دیانت، خوش خط و در جدل و مناظره، بسیار قوی بود. جاحظ که به نهضت‌های علمی و سیاسی قرون اولیه اسلامی آگاهی کامل داشته است، می گوید: مناظره و احتجاج مذهبی در میان شعرا و ادبای شیعه، توسط کمیت بن زید اسدی رواج یافت و تنها او پرچم دار این نهضت بوده است؛ آن جا که گوید:

فإن هی لم تصلح لحمی سواهم

فان ذوی القربی احق و اوجب

يقولون لم یورث و لولا تراثه

لقد شرکت فیها بکیل و أرحب

کمیت در مقام بیان عقیده خود که خلافت و جانشینی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، خاص حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام است و پیامبر اسلام به این امر تصریح فرموده، چنین می گوید:

أهوی علیا أمیر المؤمنین ولا

ألوم یؤمه أبابکر و عمرا

ولا أقول وإن لم یعطیا فدکا

بنت النبی ولا میراثه کفراد.

ص: ۲۳

کمیت در این ابیاتی به نام امام اول خود تصریح نموده، عقیده خویش را به طور آشکار و مستدل، اعلام می کند. در دیوان اشعارش، نمونه های زیادی از مناظرات و احتجاجات او را می توان دید.^(۱) ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶ ه.ق) در کتاب اغانی گوید: پس از کمیت، شاعر شیعی دیگری به نام سید اسماعیل بن محمد بن یزید بن ربیعہ حمیری (متوفی ۱۷۳ ه.ق)، کار او را تعقیب کرد و مناظره او را با محمد بن علی بن نعمان، معروف به «مؤمن الطاق» درباره امامت آورده است.^(۲) او پیوسته با کیسانیه و زیدیه و بنی امیه و ظلم ظالم، در ستیز بود و در دیوانش به اثبات امامت علی علیه السلام و خلافت بلافصل آن حضرت و افضلیت و احقیت آن بزرگوار و اهل بیت عصمت و طهارت عل پافشاری می کرد.^(۳) شاعر شیعی دیگری که به این روش منسلک بوده و در این دوره می زیسته، دعبل بن علی خزاعی (متوفی ۲۴۶ ه.ق) است. این شاعر برجسته، مداح آل محمد صلی الله علیه و آله بوده و نسبت به آنها، بسیار ابراز علاقه می کرده است و اشعار او بهترین شاهد این مدعا می باشد.^(۴) خلاصه آن که آسیب شناس دینی و دفاع از حق و امامت در دوره دوم که اساس آن را امامان معصوم علیهم السلام بویژه حضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام بنا نهاده بودند، به دست توانای پیروان و اصحاب و دوستان ایشان، به اوج خود رسید و نشان داد که تشیع، مکتبی است مبارز و شیعه امامیه، ملتی هستند بیدار و ۸۶

ص: ۲۴

-
- ۱- محمد محمود رافعی، شرح الهاشمیات، (مصر، ۱۳۳۰ ه.ق)، ص ۱۵ و ۸۳.
 - ۲- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، الأغانی، (بیروت، ۱۹۵۶ میلادی) ج ۷، ص ۲۳۷
 - ۳- دیوان السید الحمیری، به کوشش شاکر هادی شگر و مقدمه سید محمد تقی حکیم، (بیروت، دار مکتبه الحیاه، بی تا)، مقدمه و قطعه سوم اشعارش به بعد.
 - ۴- علامه امینی، عبدالحسین احمد (متوفی ۱۳۴۹ شمسی)، الغدیر، (بیروت، ۱۳۹۷ ه.ق) ج ۲، ص ۳۴۹-۱۳۸۶

پیوسته متوجه خطر بزرگی که با تهاجم فرهنگی و دشمنان دین، هر لحظه امکان خطر آفرینی دارد، هستند و در راه دفاع از حق، با قلم، زبان و جان خود، برای مبارزه با هرگونه بدعتی آماده می باشند: «لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون» (۱)

دوره سوم: مناظرات مذهبی شیعه

فعالیت‌های فرهنگی شیعه در این دوره که از نیمه سده سوم هجری شروع می شود و تا نیمه سده پنجم هجری ادامه می یابد، دارای مشخصاتی است که آن را از دوره های پیشین ممتاز می سازد. در این دوره، تعلیمات اسلامی و تحصیلات در دانشگاه‌های بزرگی همچون نظامیه بغداد و نیشابور و... آغاز شد و دانشمندان در رشته های مختلف علوم، در این دانشگاهها به بحث و تحقیق پرداختند و به موازات آنها، اندیشمندان بنامی در رشته های علوم اسلامی و متکلمان بزرگی در حوزه های دینی به پا خاستند و به دفاع از معتقدات شیعه و رفع شبهات وارد پرداختند. هرچند که بزرگان شیعه قبل از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ه.ق) به مبانی عقلی و فلسفی استناد می جستند، لکن بیشتر به نصوص دینی و منقولات تکیه می کردند، اما در این دوره، عقل، همپای براهین نقلی، به میدان گام نهاد و ارزش و موقعیت خاصی نزد بزرگان مذهب پیدا کرد؛ البته نه به آن اندازه که معتزله افراطی به آن ارج می نهادند.

در این دوره بود که علویان زیدی مذهب طبرستان از یک سو و اسماعیلیان الموت، به رهبری حسن صباح از سوی دیگر، و فرقه های معتزله از یک طرف و اشاعره تازه نفس، به پیشوایی ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ ه.ق) از طرف دیگر،

ص: ۲۵

قدرتی کسب کرده بودند و مردم را به قبول آرا و نظرات خویش دعوت می کردند؛ بویژه شیخ ابوالحسن اشعری که در کلام، بسیار نیرومند بود و از حدیث و سنت هم اطلاعات وسیعی داشت. پیروزی او در مبارزه با معتزله و تألیف و انتشار کتابهایی از ناحیه هر فرقه و علل و عوامل دیگر، همه و همه موجب گردید تا علمای شیعه، حالت دفاعی خاصی به خود گیرند و در این عصری که مورخان، آن را «عصر اختلافات بزرگ و مناقشات و شکوک» نامیده اند، به حمایت از مذهب جعفری برخیزند و ملت قرآن را از افکار مسموم و انحرافی داعیان فرقه های مختلف، حفظ کنند.

در این دوره، مباحثات درباره مسائل اعتقادی، به طور جدی رخ نموده بود و هر فرقه ای در مقام رد مذهب دیگران بود و کتابهای فراوانی در این باره تألیف و تحریر شد. در این فضای آشفته اعتقادی، شیعه کاملاً مسلح به سلاح علم و منطق شد و با حالت دفاعی خاصی، در برابر مخالفان، به پاسخ گفتن به شبهات و اشکالات مطرح شده پرداخت.

عهدده دار کرسی مباحثه درباره ادیان و مذاهب و بیان مذهب حق و ابطال آرای باطل در این دوره، شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (متوفی ۴۱۳ ه.ق) از اجله رؤسای مذهب امامیه بود. او عالمی توانا و متبحر در علم کلام بود که با صاحبان عقاید مختلف در دولت آل بویه، با جلال و شکوه به گفت و گو می نشست. تیزذهن، دقیق النظر و حاضر جواب بود و مخالفانش از او به بزرگی یاد می کردند. او با قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسین خیاط معتزلی، علی بن عیسی رمانی، ابوبکر باقلانی و بسیاری از رجال علمی عصر خود، مناظراتی داشت که برخی از آنها را قاضی نورالله شوشتری آورده است. (۱)

تألیفات او را شیخ طوسی، بالغ بر دویست کتاب و رساله دانسته است. (۲) ۶.

ص: ۲۶

۱- قاضی نورالله شوشتری (مقتول به سال ۱۰۱۹ ه.ق)، مجالس المؤمنین، (چاپ سنگی، ۱۲۹۹ ه.ق) ص ۲۰۰-۲۰۶.

۲- طوسی، الفهرست، ص ۳۱۴-۳۱۶.

ابن ندیم که از معاصران شیخ مفید بوده است، گوید:

او در این زمان، بر متکلمان شیعه ریاست دارد و در صنعت کلام به مذهب اهلش بر همه مقدم. من او را دیده ام و بسیار دانشمند یافتیم. (۱) شاگردان شیخ مفید، پس از استادشان، کار او را ادامه دادند که مشهورترین آنها عبارتند از: سید رضی، محمد بن حسین بن موسی (متوفی ۴۰۶ ه.ق)، نقیب علویین و اشراف بغداد، سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی (متوفی ۴۳۶ ه.ق) شریف عراق و مجتهد علی الاطلاق در عصر خود، محمد بن حسن بن حمزه، معروف به ابویعلی جعفری (متوفی ۴۳۶ ه.ق)، ابویعلی، سلار بن عبدالعزیز دیلمی (متوفی ۴۴۸ یا ۴۶۳ ه.ق)، ابوالفتح کراچکی، محمد بن علی بن عثمان (متوفی ۴۴۹ ه.ق)، ابوالعباس، احمد بن علی بن عباس نجاشی (متوفی ۴۵۰ ه.ق) و بالاخره شیخ الطائفه، محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰ ه.ق) و دیگران که با هوشیاری تمام، به آسیبهای دینی توجه کافی داشته اند و با زبان و قلم، به دفاع از حق و امامت پرداخته اند.

کتاب حاضر که نگاهی به اندیشه های کلامی شیخ طوسی دارد، توسط پژوهشگران بخش پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی تحقیق شده که امید است مقبول نظر ولی عصر قرار گیرد. ۶.

ص: ۲۷

۱- ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۶.

واژه «عدل» حاوی مفهومی است که بشر از بدو تمدن خودشناخته و برای استقرار آن کوشیده است. مشاهده طبیعت و اندیشه در خلقت، انسان را متوجه می‌سازد که در جهان آفرینش، نظم حکمفرماست و ترکیب جهان، موزون و متعادل است. عدل الهی» یکی از تعالیم مهم پیامبران الهی بوده است. در آیین اسلام، قرآن کریم به صورت آشکار، از عدالت خداوند سخن می‌گوید: «ان الله لا یظلم مثقال ذره...»^(۱) در ادیان الهی دیگر نیز توجه خاصی به این مسأله شده است. در عهد عتیق، اشاراتی به دادورزی خداوند شده است. به عنوان مثال، حضرت ابراهیم لا - نخستین سرور عبرانیان به خداوند را «داور تمام جهان» می‌داند.^(۲) در کلام اسلامی، «عدل الهی» یکی از مهمترین مسائل کلامی است که حکما و

ص: ۲۹

۱- نساء / ۴۰

۲- عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۱۸، بند ۲۵.

متکلمان، مستقلاً به آن پرداخته اند و به طور مشروح، آن را مورد بررسی قرار داده اند. حکمای اسلامی درباره خداشناسی، سه بحث را مطرح می کنند:

۱. اثبات صانع.

۲. بیان صفات جمال و جلال.

۳. صفات سلبيه خداوند اما متکلمان معمولاً درباره خداشناسی، چهار بحث را مطرح می کنند:

۱. اثبات صانع.

۲. توحید صانع.

۳. صفات ثبوتیه خداوند.

۴. صفات سلبيه خداوند آنگاه بحث دیگری تحت عنوان «عدل الهی» مطرح می کنند و در این باره به طور مشروح به بحث می پردازند؛ زیرا در میان اوصاف الهی، وصف «عدالت» از اهمیت و ویژگی خاصی برخوردار است، تا آن جا که در میان اصول دین، شکل استقلالی به خود گرفته و به عنوان یکی از اصول پنجگانه عقاید مذهب امامیه معرفی شده است.

مسأله «عدل»، نقشی کلیدی در بسیاری از مباحث فکری و اعتقادی دارد؛ زیرا این مسأله از یک سو با اصل ایمان به وجود خداوند و از سوی دیگر با مسأله معاد و از جهت سوم نیز با مسأله پاداش و جزا، جبر و تفویض، توحید و ثنویت و امثال آن ارتباط دارد. از سوی دیگر، بسیاری از مسائل اعتقادی؛ مانند حسن تکلیف و وجوب آن، لزوم بعثت انبیا، لزوم عصمت انبیا، تصدیق مدعیان نبوت، امتناع تکلیف مالایطاق و لزوم لطف، مبتنی بر این مسأله است. لذا اعتقاد به این اصل یا نفی آن، چهره تمام معارف دینی و اعتقادی را دگرگون می کند.

با توجه به اهمیت این مسأله، شایسته است که ابعاد مختلف آن مورد بررسی قرار گیرد، ولی از آنجا که موضوع اصلی در این نوشتار، تحقیق و بررسی مسأله و پایان سال

عدل از دیدگاه شیخ طوسی رحمه الله علیه است و از طرف دیگر، مرحوم شیخ به بسیاری از مطالب مربوط به این مسأله که شامل برخی از مقدمات و نتایج و آثار آن است، پرداخته اند، ما ناگزیریم برای تنقیح بحث و تبیین سخن مرحوم شیخ، به صورت فشرده، آن مسائل را مطرح نماییم. لذا مقاله حاضر، در سه بخش تنظیم گردیده است:

در بخش نخست، کلیات مباحث، از قبیل معانی لغوی و اصطلاحی و مطالب دیگر که جنبه مقدماتی دارد، مورد بررسی قرار گرفته است. بخش دوم به تبیین نظریه مرحوم شیخ در مسأله «عدل» اختصاص یافته است و در بخش سوم، نتایج و آثار آن، مورد بحث قرار گرفته است.

بخش اول - کلیات

عدل در لغت

اولین مسأله ای که باید روشن شود، معانی عدل در لغت و اصطلاح است. تا مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود، هر کوششی در تبیین عدل، بیهوده است و از اشتباهات، ایمن نخواهیم ماند. پس نخست باید واژه عدل را در لغت و اصطلاح بررسی کنیم.

عدل در لغت به معانی مختلفی استعمال شده است که در ذیل به آن اشاره می شود:

(۱) تساوی و نفی هرگونه تبعیض.

(۲) استواری و استقامت (۳) رعایت حقوق افراد و عطای حق هر ذی حق (معنای عدالت اجتماعی).

۴. موزون بودن؛ یعنی: دارای اجزا و شرایط خاص بودن، تا آثار مطلوب بر آن مترتب شود.

۵. متوسط بین افراط و تفریط ۶. وضع شیء در موضعش؛ یعنی قرار دادن چیزی در محل لایق و مناسبش. پنج معنای اول، از مصادیق معنای ششم است (۱). به همین معنای ششم از حضرت امیرالمؤمنین عا نیز روایت شده است (۲) و حکیم سبزواری نیز به همین معنای اشاره می کند. (۳) مولوی نیز در اشعار معروف خود، همین معنی را بیان می کند:

عدل چبود؟ وضع اندر موضعش ظلم چبود؟ وضع در ناموضعش عدل چبود؟ آب ده اشجار را ظلم چبود؟ آب دادن خار را (۴) ۷. عدل به معنای شرک؛ چنان که در قرآن به همین معنی استعمال شده است: ثم الذین کفروا بر بهم یعدلون (۵) و این به خاطر این است که مشرک، چیزی را عدیل و همتای خدا قرار می دهد.

۸. عدل به معنای اعوجاج و کجی (۶) ۹. عدل به معنای ظلم؛ یعنی عدل از الفاظی است که دو معنای متضاد دارد.

لذا به انحراف از یک مطلب، عدول گفته می شود. (۷) ۱.

ص: ۳۲

۱- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۴۰۱.

۲- العدل یضع الأمور موضعها. (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

۳- العدل هو وضع کل شیء فی موضعه، و اعطاء کل ذی حق حقه. (شرح الاسماء الحسنی، ص ۵۳).

۴- مثنوی مولوی، دفتر ششم (به نقل از شهید مطهری، عدل الهی، ص ۶۲).

۵- انعام ۱/

۶- احمد بن فارس، مقاییس اللغة، چاپ مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۴، ص ۲۴۶.

۷- مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۴۰۱.

ظلم به معنای تاریکی که از آن تعبیر به ظلمت می شود. (۱) ۲. ظلم به معنای قرار دادن چیزی در غیر محلش. (۲) ظلم به معنای جور و تجاوز از حدش. (۳) ۴. ظلم به معنای انحراف از میانه روی. (۴)

عدل در اصطلاح حکما

از نظر حکمای الهی، صفت عدل - آنچنان که لایق ذات پروردگار است و به عنوان یک صفت کمال برای ذات احدیت اثبات می شود. عبارت است از: رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد. حکما معتقدند که هیچ موجودی بر خدا حقی پیدا نمی کند که دادن آن حق، انجام وظیفه و ادای دین شمرده شود. خداوند از آن جهت عادل شمرده نمی شود که به دقت تمام وظایف خود را در برابر دیگران انجام می دهد، بلکه عادل بودن خداوند عین فضل و عین جود اوست؛ یعنی: عادل بودن خداوند عبارت است از این که خداوند فضلش را از هیچ موجودی در حدی که امکان تفضل برای آن موجود باشد، دریغ نمی کند. (۵) علامه طباطبایی در المیزان درباره معنای عدل و نفی ظلم از خداوند می گوید:

ظالم نبودن خداوند به این معنی است که «برضد خواسته ها و قوانین خود اقدام نکند».

ص: ۳۳

۱- احمد بن فارس، مقاییس اللغه، ج ۳، ص ۴۸۶

۲- همان

۳- لسان العرب، ج ۱۲، کلمه ظلم.

۴- همان

۵- شهید مطهری، عدل الهی، ص ۶۳.

توضیح این که انسان به زندگی اجتماعی نیاز دارد و زندگی اجتماعی احتیاج به قوانین دارد. از طرف دیگر، برهان عقلی حکم می کند که باید این قوانین از ناحیه خدا معین شود. انبیا و رسولان الهی که یکی پس از دیگری از طرف خدای تعالی فرستاده شدند، با قوانین اجتماعی برای زندگی انسان آمدند تا احکام و وظایفی باشد که فطرت بشری را به سوی آن هدایت کنند و در نتیجه، سعادت حیات بشر را تضمین نمایند و صلاح اجتماعی او را تأمین کنند.

همان طور که واضح و مقنن این شریعت آسمانی، خداوند متعال است، همچنین مجری آن از نظر ثواب و عقاب که موطنش قیامت و محل بازگشت به سوی خداست - نیز اوست.

مقتضای این که خدای تعالی این شرایع آسمانی را تشریح کند و معتبر بشمارد و خود را مجری آنها بداند، این است که بر خود واجب کرده باشد. البته واجب تشریحی، نه تکوینی - که بر ضد خواسته های خود اقدام ننموده و خود در اثر اهمال و یا الغای کیفر، قانون خود را نشکند. مثلاً عمل خلافی را که خودش برای آن کیفر تعیین کرده است، بدون کیفر نگذارد و عمل صحیحی را که مستحق کیفر نیست، کیفر ندهد. به غافلی که هیچ اطلاعی از حکم یا موضوع حکم ندارد، کیفر عالم عامد ندهد و مظلوم را به گناه ظالم مؤاخذه نکند. (۱) لازم به یادآوری است که عفو و بخشش خداوند، با عدل او تنافی ندارد و ظلم حساب نمی شود.

عدل در اصطلاح متکلمان

عدل الهی در اصطلاح متکلمان، ملازم با همان معنای لغوی است و آن عبارت

ص: ۳۴

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۲۴.

است. از «منه بودن خداوند از افعال قبیح و اخلاص به واجب و نیکو بودن تمام کارهای او» (۱) عبدالجبار معتزلی نیز عدل را همین طور تعریف کرده است. (۲) شیخ مفید رحمه الله می فرماید: «عدل خداوند این است که خداوند کار قبیح را انجام نمی دهد و اخلاص در واجب نمی کند» (۳) علامه حلی له می فرماید: «متکلمان، بحث عدل خداوند را به مباحثی که مربوط به صفات فعل خداوند است، ملحق نموده اند و آن این که فعل او حسن و واجب است و منزله از قبیح می باشد» (۴) مرحوم شیخ طوسی می فرماید: «عدل خداوند این است که تمام کارهای او نیکو و پسندیده است و از افعال قبیح و اخلاص در واجب، منیره می باشد» (۵)

عدل در فقه اسلامی

فقه و اجتهاد شیعه مانند کلام و فلسفه، راه مستقلی طی کرده است. در فقه شیعه، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و قاعده ملازمه حکم عقل و شرع، مورد تأیید قرار گرفته و حق عقل در اجتهاد، محفوظ مانده است.

در فقه اسلامی، اصل «عدل» و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و بالطبع، اصل حسن و قبح عقلی و اصل حجیت عقل به عنوان زیربنای فقه اسلامی شیعی، معتبر شناخته شده است.

ص: ۳۵

-
- ۱- فرهنگ علم کلام، ص ۱۵۹.
 - ۲- «نحن اذا وصفنا القديم تعالی بانه عدل حکیم فالمراد به انه لا یفعل القبیح او لا یختاره و لا یخل بما هو واجب علیه، و ان افعاله کلها حسنه. (شرح الأصول الخمسه، ص ۳۰۱).
 - ۳- «العدل الحکیم هو الذی لا یفعل القبیح و لا یخل بواجب».
 - ۴- انوار الملکوت، چاپ دوم، ص ۱۰۵.
 - ۵- تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۹۷.

دانشمندان و فقهای اسلامی، مسأله حسن و قبح عقلی را که ریشه و اساس عدل است، و قبلاً یک بحث کلامی بود، وارد اصول فقه کردند و آن را به عنوان مناط و «ملاک» احکام شناختند، و گفتند در میان «مناطات» و «ملاکات»، آنچه عقل از همه بدیهی تر و روشنتر آن را درک می کند، حسن عدالت و احسان و قبح ظلم و عدوان است. به این ترتیب، عدل و ظلم به صورت معیاری در فقه اسلامی درآمد.

در فقه شیعه میان عقل و خیال و به عبارت دیگر، میان برهان عقلی و قیاس ظنی که همان تمثیل منطقی است، تفکیک شده و چهار چیز به عنوان منابع فقه قرار داده شده است: کتاب، سنت، اجماع و عقل.

در این مکتب فقهی، با این که رأی و قیاس، مردود گشت، عقل و برهان، معتبر شناخته شد.^(۱)

عدل در حوزه های اجتماعی و سیاسی

علاوه بر طرح علمی، به نوع دیگر نیز این بحث از صدر اسلام در جامعه اسلامی در سطح عامه مردم مطرح بوده است و آن، مرحله عملی و اجرایی عدل است. از بدیهیات اولیه اندیشه های اسلامی و اجتماعی یک مسلمان این است که امام و پیشوا و زعیم، باید عادل باشد، قاضی باید عادل باشد، شاهد محکمه باید عادل باشد و شاهد طلاق باید عادل باشد. از نظر یک مسلمان شیعی، امام جمعه و جماعات نیز باید عادل باشد. هر مسلمان، همواره در برابر پستهایی که یک مقام عادل اشغال می کند، احساس مسؤولیت می کرده است. این جمله رسول اکرم صلی الله علیه و آله زبان زد خاص و عام بوده است: «افضل الجهاد کلمه العدل عند امام جائر».^(۲)

ص: ۳۶

۱- شهید مطهری، عدل الهی، ص ۳۴.

۲- همان، ص ۳۵.

خواننده پس از وقوف به جریان‌های علمی و عملی، این سؤال اصلی برایش باقی می‌ماند که چرا کلام اسلامی، پیش از هر چیز به مسأله عدل پرداخت و چرا فقه اسلامی، قبل از هر چیز مسأله عدل برایش مطرح شد و چرا در جهان سیاست اسلامی، قبل از هر چیز مسأله عدل به گوش می‌خورد؟ این که در همه حوزه‌ها سخن از عدل بود، باید یک ریشه و سرمنشأ خاص داشته باشد. آیا جریان اصلی دیگری در کار بوده که همه جریانها را بر می‌انگیخته و تغذیه می‌کرده است؟ ریشه اصلی و ریشه‌های علمی و عملی مسأله عدل را در جامعه اسلامی، در درجه اول در خود قرآن کریم باید جستجو کرد. قرآن است که بذر اندیشه‌های عدل را در دلها کاشت و آبیاری نمود و دغدغه آن را به چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر عملی و اجتماعی - در روحها ایجاد کرد. این قرآن است که مسأله عدل و ظلم را در چهره‌های گوناگونش (عدل تکوینی، عدل تشریحی، عدل اخلاقی و عدل اجتماعی) طرح کرد.

قرآن تصریح می‌کند، نظام هستی و آفرینش، بر اساس عدل و توازن و استحقاقها و قابلیتهاست. گذشته از آیات زیادی که صریحا ظلم را از ساحت کبریایی به شدت نفی می‌کند، و گذشته از آیاتی که ابلاغ و بیان اتمام حجت را از آن جهت از شئون پروردگار می‌شمارد که وجود اینها نوعی عدل، و هلاک بشر با نبود اینها نوعی ظلم و ستم است، و گذشته از آیاتی که اساس خلقت را بر حق - که ملازم با عدل است.

معرفی می‌نماید، در برخی از آیات، از مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل یاد می‌کند: «شهد الله أنه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم قائمه بالقسط...» (۱)

ص: ۳۷

لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط(۱)»، «قل امر ربي بالقسط..»(۲) قرآن، امامت و رهبری را پیمان الهی و ضد ظلم و توأم با عدل میدانند و می فرمایند: «لاینال عهدی الظالمین»(۳).

قرآن، انسان اخلاقی را به عنوان صاحب عدل نام می برد و در چند جای قرآن که سخن از داوری یا گواهی انسانهایی است که از نظر اخلاقی قابل اعتماد باشند، آنها را به عنوان عدل نام می برد(۴) و می فرماید: «یحکم به ذوا عدل منکم»(۵)، «و اشهدوا ذوی عدل منکم»(۶).

عدل در روایات اسلامی

در روایات اسلامی، اهمیت زیادی به عرفان «عدل الهی» و مسائل بسیاری که از آن سرچشمه می گیرد، داده شده است، ولکن استناد به دلیل سمعی در این مسأله، صحیح نیست؛ یعنی: اگر این مسأله در محیط عقل اثبات نشود، ادله سمعیه در اثبات آن کافی نیست؛ زیرا دور و مصادره به مطلوب می شود، چون ادله سمعیه متوقف بر بعثت انبیا و تصدیق مدعیان نبوت است و از آن طرف، لزوم بعثت انبیا و تصدیق مدعیان نبوت، متوقف بر اثبات «عدل الهی» است (چنان که در بحث نتایج و آثار عدل خواهد آمد ان شاء الله). حال اگر اثبات «عدل الهی» متوقف بر ادله سمعیه باشد، دور و مصادره به مطلوب است، پس با ادله سمعیه؛ مثل آیات و روایات، «عدل الهی» قابل اثبات نیست. با این وجود، در این جا عدل از جهات دیگر در روایات مطرح می شود:

ص: ۳۸

۱- حدید / ۲۵

۲- اعراف / ۲۹

۳- بقره / ۱۲۴

۴- شهید مطهری، عدل الهی، ص ۳۵ - ۳۶.

۵- مائده / ۹۵

۶- طلاق / ۲

۱. در روایات اسلامی، اهمیت زیادی به «عدل الهی» داده شده است؛ به طوری که از مجموع آنها روشن می شود که مسأله عدل الهی، مطلبی بوده است که همه به آن اذعان داشته اند و از فطریات و ضروریات وجدان انسانها محسوب می شود.

۲. در برابر مخالفان مسأله عدل (اشاعره) که حجیت ادله سمعیه را در این گونه مسائل قبول دارند، استدلال به آن، جایز و منطقی است.

۳. استناد به ادله سمعیه در این بحث، استشهاد و ارشاد به حکم عقل و تأیید منطق عقل و فطرت بشر است.

عمده استناد در این قسمت از بحث، روایات امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه و بعضی از روایات دیگر است، اما استناد به آیات قرآنی، در فصل دوم مطرح خواهد شد.

از جمله روایاتی که در این جا قابل ذکر است، روایات زیر می باشد:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: خداوند «برتر از آن است که بر بندگانش ظلم کند. در میان بندگانش قیام به قسط و عدل نموده و در حکمش عدالت را نسبت به آنها مراعات کرده است.»^(۱) ۲. در جای دیگر می فرماید: «گواهی میدهم که او عادل است، عادل؛ و داوری که پایان دهنده خصومتهاست.»^(۲) ۳. و نیز می فرماید: «آن خدایی که حلمش عظیم است، لذا عفو می کند و در تمام فرمانهایش عدالت را رعایت فرموده است.»^(۳) ۴. و می فرماید: «قسم به خدا که هیچ قومی نبود که در طراوت نعمت زندگی (۱)

ص: ۳۹

۱- «ارتفع عن ظلم عباده، و قام بالقسط فی خلقه و عدل علیهم فی حکمه.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)

۲- «اشهد انه عدل عدل، و حکم فصل.» (همان، خطبه ۲۱۴)

۳- «الذی عظم حلمه فعفی و عدل فی کل ما قضی.» (همان، خطبه ۱۹۱)

باشند و سپس از آنها زایل شود، مگر به سبب گناهانی که کسب کردند؛ برای این که خداوند نسبت به بندگانش ستمکار نیست.» (۱) . ۵. در جای دیگر می فرماید: «هر کسی که به بندگان ستم کند، خدا دشمن اوست... خدا برای ستمکاران در کمینگاه است.» (۲) ۶. نیز می فرماید: «در آنچه خداوند به تقواکاران وعده داده است، رغبت کنید، پس به درستی که وعده خدا صادقترین وعده هاست.» (۳)؛ زیرا خلف وعده، قبیح است و صدق در وعده، پسندیده و کمال است. خداوند نیز از کار قبیح، منزّه و هر صفت کمال را داراست.

۷. در جای دیگر می فرماید: «خداوند، پیامبران را برای سرگرمی نفرستاد و کتاب را بیهوده نازل نفرمود و آسمان و زمین و آنچه در بین آنهاست را به باطل نیافرید و این، گمان کسانی است که کافر گردیدند؛ پس وای بر کافران از آتش!» (۴) این فرمایش حضرت، بیانگر این دلیل است که خداوند کار عبث و لغو را انجام نداده است؛ زیرا کار عبث و لغو، زشت و ناپسند است و خداوند، منزّه از آن می باشد.

۸. در حدیث معروفی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «تمام آسمانها و زمینها با عدالت برپاست.» (۵) روشن است که عدالت در این جا به معنای وسیع کلمه به کار رفته است؛ یعنی: ن)

ص: ۴۰

۱- «أيم الله، ما كان قوم قط في غض نعمة من عيش فزال عنهم الا بذنوب إجترحوها، لأن الله ليس بظلام للعبيد.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۷)

۲- «من ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده... و هو للظالمين بالمرصاد» (همان، نامه ۵۳)

۳- «و ارغبوا فيما وعد المتقين فأن وعده اصدق الوعد.» همان، خطبه ۱۰۹)

۴- همان، حکمت ۷۵.

۵- «بالعدل قامت السموات و الأرض.» (تفسیر صافی، ج ۵، ذیل آیه ۷ سوره الرحمن)

قرار دادن هر چیزی در جای خودش» که هم عدالت درباره بندگان را شامل می شود و هم عدالت و نظم را در مجموعه جهان هستی در بر می گیرد.

۹. حدیثی که مرحوم علامه در کتاب التوحید بحارالانوار در توصیف پروردگار، از امام صادق علیه السلام آورده، چنین است: «خداوند نوری است که هرگز ظلمت در آن نیست و صدقی است که دروغ در آن راه ندارد و عدالتی است که ظلم در آن وجود ندارد و حقی است که باطل در آن نیست.» (۱) ۱۰. در صحیح ترمذی آمده است: «او خداوندی است که سراسر وجودش، عدالت و لطف است.» (۲) ۱۱. در صحیح بخاری در کتاب خمس آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ مرد جسوری که عدالت حضرتش را زیر سؤال برده بود، فرمود: «چه کسی عادل است اگر خدا و رسولش عادل نباشد؟» (۳) ۱۲. در دعای چهل و پنجم صحیفه سجادیه چنین آمده است که امام علی بن الحسین علی خدا را چنین می خواند: «خداوندا عفو تو تفضل است و مجازاتت، عین عدالت.» (۴) ۱۳. در بسیاری از روایاتی که در منابع شیعه و اهل سنت در مسائل مربوط به بطلان جبر و عقوبتهای الهی آمده نیز تعبیراتی دیده می شود که نشان می دهد مسأله عدل خداوند به عنوان یک مطلب قطعی، مورد قبول همگان بوده است و در استدلالها، بدان تمسک می جستند؛ از جمله، در حدیثی می خوانیم که یکی از یاران امام صادق علیه السلام از آن حضرت پرسید: آیا خداوند، بندگان را بر اعمالشان مجبورم

ص: ۴۱

۱- «هو نور لیس فیه ظلمه، و صدق لیس فیه کذب، و عدل لیس فیه جور، و حق لیس فیه باطل.» (بحارالانوار، باب ۱۳، ج ۳، ص ۳۰۶، حدیث ۴۴).

۲- «هو الله العدل اللطیف.» (المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۴، ص ۱۵۵)

۳- «فمن یعدل اذا لم یعدل الله و رسوله؟» (همان، ج ۴، ص ۱۵۲)

۴- «عفوک تفضل و عقوبتک عدل.» (صحیفه سجادیه، دعای چهل و پنجم)

ساخته است؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «خداوند عادلتر از آن است که بنده ای را مجبور به کاری کند، سپس او را به خاطر انجام آن، مجازات نماید.» (۱) ۱۴. در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در مسند احمد بن حنبل آمده است، می خوانیم: «کسی که گناهی کند و خداوند او را در دنیا مجازات نماید، در آخرت عقوبتی نخواهد داشت؛ چرا که خداوند عادلتر از آن است که دو بار بنده اش را مجازات کند.» (۲) ۱۵. در حدیث دیگری از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می خوانیم که در توضیح «امر بین الأمرین» (نفی جبر و تفویض) در پاسخ یکی از یارانش که سؤال کرد آیا خداوند کارها را به بندگانش واگذار و تفویض نموده است؟ فرمود: «خداوند تواناتر از آن است که چنین کند.»؛ یعنی: به کلی از تدبیر امور جهان یا بندگانش کنار رود و آنها را به خودشان واگذارد. پرسید: آیا آنها را مجبور بر گناهان کرده است؟ فرمود: «خداوند عادلتر و حکیمتر از آن است که چنین کند.»؛ یعنی: این کار با عدل و حکمت خدا ابدًا سازگار نیست. (۳) ۱۶. در دعایی که در پایان نماز شب خوانده می شود، آمده است: «خدای من! می دانم که در مجازات تو، شتاب زدگی نیست و در داوریت، ظلمی وجود ندارد.»

کسی شتاب می کند که می ترسد فرصت از دست برود و کسی ستم میکند که ضعیف و ناتوان است و تو ای خدای من، از اینها برتر و بالاتری! (۴) (۳)

ص: ۴۲

۱- «الله اعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثم يعذبه عليه.» (بحارالانوار، ج ۵، ص ۵۱، حدیث ۸۳)

۲- «من آذنب في الدنيا ذنباً فعوقب عليه، فالله أعدل من ان يثني عقوبته على عبده.» (مسند احمد، ج ۱، ص ۹۹).

۳- «الله أعز من ذلك... الله أعدل و احكم من ذلك.» (اصول کافی، باب جبر و قدر، ج ۱، حدیث ۳).

۴- «و قد علمت يا الهی انه ليس في نعمتك عجله، و لا في حكمك ظلم، و انما يعمل من يخاف الفوت و انما يحتاج الى الظلم الضعيف و تعاليت يا الهی عن ذلك علواً كبيراً.» (شيخ طوسي، مصباح المتعجد، دعاهای بعد از نماز شب، ص ۱۷۳)

عدل تشریحی:

عدل تشریحی در دو مورد است:

الف) تکلیف الهی و دستورات آسمانی که به وسیله پیامبران بر مردم فرو فرستاده شده است، بر اساس عدل استوار است. خداوند در تکالیف و دستورات خود، قدرت و توانایی بندگان را در نظر گرفته است و بر همان اساس، وظایفی برای آنان تعیین فرموده است.

ب) در روز رستاخیز، بر اساس عدل و داد، میان افراد داوری می کند و هیچگاه به افراد مؤمن و صالح، کیفر بد نمی دهد. قرآن مجید می فرماید: «و لانکلف نفسا الا وسعها و لدینا کتاب ینطق بالحق و هم لا یظلمون» (۱).

عدل تکوینی:

محور بحث در این قسم، عدل نظام آفرینش است. معنای عدل در آفرینش این است که در جهان آفرینش، تعادل حکومت می کند و سراپای جهان، موزون و متعادل بوده و در ترکیب اجزا، کاملاً تعادل رعایت شده است. اثبات این نوع عدل، با بررسی نظم جهان میسر است. بشر با بررسی های علمی تا آن جا که دست یافته، غیر از نظم و حساب و تناسب، چیز دیگری نیافته است. در روایتی آمده است:

بالعدل قامت السموات و الارض» (۲).

ص: ۴۳

۱- مؤمنون / ۶۲

۲- تفسیر صافی، سوره الرحمن، ذیل آیه «و وضع المیزان» (به نقل از الهیات و معارف اسلامی، ص ۱۵۶ - ۱۵۷).

عدل، یکی از صفات خداست و علت این که این صفت جزء اصول دین و مذهب و در ردیف توحید و امامت قرار گرفته است، نکات زیر است:

۱. اهمیت این مسأله در حل بسیاری از مسائل اعتقادی؛ بسیاری از صفات فعل خداوند، در حقیقت به همان . ریشه عدل بازمی گردد: مثلاً- خداوند، حکیم، حاکم، رازق، رحمان و رحیم است. همه اینها پرتوی از عدالت خداست و از آن مهمتر، مسأله «معاد» و «مالک یوم الدین» بودن خداوند، در حقیقت از عدالت او نشأت می گیرد. این ویژگی سبب شده است که علمای عقاید، آن را مستقلاً و به طور مشروح مورد بحث قرار دهند، تا آن جا که در میان اصول دین، شکل استقلالی به خود گرفته و به عنوان یکی از اصول پنجگانه عقاید اسلامی معرفی شده است. (۱) ۲. هنگامی که کلام تدوین گردید، مسأله صلاحیت عقل برای تشخیص حسن و قبح افعال و اتصاف افعال خدا به عدل و ظلم، دانشمندان علم کلام را دو دسته کرد:

الف) دسته ای به نام «اشاعره» می گفتند که عقل نمی تواند خوبیها و بدیها را تشخیص بدهد و برای تشخیص آن باید از شرع الهام گرفت؛ آنچه را او نیک بداند، نیک خواهد بود و آنچه را او زشت بداند، زشت خواهد بود. بر این اساس، چون عقل قادر به تشخیص خوبیها و بدیها نیست، نمی تواند درباره عدل و ظلم، داوری کند و بگوید عدل، حسن و ظلم، قبیح است و اگر داوری کرد،

ص: ۴۴

رای او پذیرفته نمی شود. بنابراین، دلیلی نداریم که خدا را به عدل توصیف کنیم و او را از ظلم، منه بدانیم، بلکه او مافوق این امور است. هر کاری که خداوند انجام دهد، عین عدالت است، حتی اگر انبیا را به دوزخ و تمام اشقیا را به بهشت بفرستد! ب) در برابر این دسته، دانشمندان شیعه و گروهی از دانشمندان اهل تسنن (معتزله) صلاحیت عقل را برای تشخیص خوبی و بدی، تأیید کرده، او را یگانه داور این دادگاه دانسته اند و چون در نظر عقل، ظلم و تعدی از صفات زشت و ناپسندیده است، گفته اند باید خدا را از این صفت منه بدانیم و خداوند، حکیم و عادل است و هرگز کار زشت و ناپسند انجام نمی دهد؛ ظالم را پاداش و مظلوم را مجازات نخواهد کرد و جز نیکی، کار دیگری انجام نمی دهد.

این اختلاف، سبب شد که گروه دوم به عنوان «عدلیه» شناخته شوند و کم کم اصل «عدالت» در کنار «امامت» از مشخصات مذهب شیعه شناخته شود. این است که گفته می شود اصول دین اسلام، سه چیز است و اصول مذهب شیعه، همان سه چیز است بعلاوه اصل عدل و امامت. (۱) ۳. عدل، چنان مفهوم گسترده ای دارد که هم عدالت اعتقادی را شامل می شود و هم عدالت اخلاقی و عدالت اجتماعی را و به این ترتیب، مسأله عدل، ملکات اخلاقی انسان و سراسر قوانین اجتماعی را در بر خواهد داشت و زینده است که چنین اصل اعتقادی که بازتابی چنین گسترده دارد، به عنوان یکی از ارکان اسلام معرفی گردد. (۲) در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که مردی از عبارت «ان اساس الدین التوحید و العدل» می پرسد و درباره آن، توضیحی می خواهد و امام علیه السلام با توضیح خود، به طور ضمنی این سخن را تأیید می فرماید. (۳) ۷.

ص: ۴۵

۱- جعفر سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ص ۱۵۶؛ شهید مطهری، عدل الهی، ص ۷۰.

۲- پیام قرآن، ج ۴، ص ۵۰۰.

۳- بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۷.

تاریخچه طرح مسأله عدل

قراین نشان می دهد که از گذشته دور، طرفداران عدل الهی و مخالفان آن، کم و بیش در میان فلاسفه یا افراد عادی وجود داشته اند. طرفداران عدل از این نظر که عدل یکی از صفات کمال است و خداوند منبع کل کمالات است و هرگز از آن خالی نیست و طرفداران نفی این صفت از این نظر که پاره ای از ناهنجاری های ظاهری و آفات و بلاها و مصائب در جهان دیده می شود که توجیه آن با قبول مسأله عدالت، لااقل در نگاه اول، مشکل است، بدان نگریسته اند.

این مسأله در میان مسلمانان به شکل دیگری مطرح گردید. شکی نیست که مباحث کلام اسلامی، همزمان با ظهور آیین اسلام در جهان اسلام مطرح گشت.

احتجاج و استدلال حضرت رسول صلی الله علیه و آله در مقابل اهل کتاب و تعلیم و تبیین مسائل اعتقادی به مسلمانان بیانگر این مطلب است. (۱). اما در عصر رسول گرامی اسلام، از فرق و مذاهب کلامی خبری نبوده است، بلکه مسأله های اصولی اعتقادی که مایه اختلاف مسلمانان بشود، وجود نداشته است؛ زیرا مسلمانان واقعی، تسلیم محض آن حضرت بودند و رأی او را فصل الختام می دانستند.

بحثهای کلامی ای که باعث اختلاف مسلمانان و ایجاد فرق و مذاهب کلامی گشت، از نیمه قرن اول هجری آغاز شد. از اولین مباحث مطرح شده، بحث جبر و

ص: ۴۶

۱- ر.ک: توحید صدوق، صن ۳۹۷ - ۳۹۹؛ احتجاج طبرسی، ص ۴۱ به بعد.

اختیار بود. این مسأله از یک جهت بحثی انسانی است که آیا انسان مختار است یا مجبور؟ و از جهت دیگر، مسأله ای الهی و یا طبیعی است که آیا اراده و مشیت و قضا و قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته یا مجبور کرده است؟ بحث جبر و اختیار، خود به خود بحث «عدل» را به میان آورد؛ به خاطر رابطه مستقیم میان اختیار و عدل از یک طرف و جبر و نفی عدل از طرف دیگر. تنها در صورت اختیار است که تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه مفهوم و معنی پیدا می کند.

اگر انسان آزادی و اختیار نداشته باشد، پاداش و کیفر مفهومی نخواهد داشت.

در این جا متکلمان اسلامی دو دسته شدند:

۱. دسته ای به نام «اشاعره» به مخالفت با این اصل (مسأله عدل) پرداختند؛ نه از این نظر که صراحتاً منکر عدالت خدا باشند؛ زیرا قرآن کریم که آنها خود را حامی آن می دانستند، با شدت، ظلم را از خدا نفی و عدل را اثبات می کند، بلکه از این نظر که تفسیر و توجیه خاصی برای عدل الهی ارائه دادند که عملاً منکر عدل شدند.

آنها گفتند عدل، خود حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و معیاری برای فعل پروردگار قرار داد. اساساً معیار و مقیاس برای فعل الهی قرار دادن، نوعی تعیین تکلیف و وظیفه و تحدید و تقیید مشیت و اراده ذات حق محسوب می شود.

مگر ممکن است برای فعل حق، قانونی فرض کرد و آن قانون را حاکم بر افعال او قرار داد. همه قوانین، مخلوق و محکوم اوست. او حاکم مطلق و مالک عالم هستی است. ظلم درباره او تصور ندارد. هرچه او می کند (حتی مجازات تمام نیکوکاران و پاداش همه بدکاران) عین عدل است. عدل مقیاس فعل پروردگار نیست، بلکه فعل پروردگار مقیاس عدل است.

انگیزه این طرز تفکر، از یک سو گرفتاری در چنگال مسأله جبر و اختیار بود؛ چرا که گروه «اشاعره» از طرفداران سرسخت مسأله جبر و عدم اختیار بندگان در افعال بودند؛ زیرا آنها به بهانه توحید افعالی (توحید در خالقیت) نظام ذاتی سببی و

مسئوبی را انکار کردند و هر چیز را مستقیماً و بلاواسطه و بدون دخالت هیچ شرط و واسطه‌ای، منبعث از اراده خداوند می‌دانستند. چنین اعتقادی به خودی خود مستلزم جبر بود.

از سوی دیگر، طبق صریح آیات قرآن و ضرورت دین اسلام، خداوند نیکوکاران را به بهشت و کفار و بدکاران را به دوزخ می‌برد. در این جا این سؤال پیش آمد که اگر انسان در کار خود مجبور است، ثواب و عقاب در برابر اعمال اجباری و غیر اختیاری چه معنی دارد و چگونه با عدالت خدا سازگار است؟ لذا ناچار شدند مسأله عدل را به صورتی که گفته شد، توجیه و تفسیر کنند.

۲. در برابر این دسته، جمیعت «معتزله» قرار داشتند که عدل را یکی از اساسی‌ترین مسائل عقیدتی می‌شمردند و معتقد بودند که درباره خداوند، عدل و ظلم، هر دو تصور می‌شود، ولی خدا هرگز ظلم نمی‌کند و دارای عدالت تام است.

شیعه و پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام در صف طرفداران عدل الهی قرار دارند، لذا به مجموع شیعه و معتزله، «عدلیه» گفته می‌شود.

اهمیتی که پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام به عدل الهی می‌دهند، تا آن حد است که «عدل» و «امامت» را در کنار «توحید»، «نبوت» و «معاد» که سه پایه اصلی دین اسلام است، دو رکن اصلی مذهب خود معرفی می‌کنند.^(۱)

اثبات عدالت

معنای عادل بودن خداوند از نظر متکلمان و از جمله شیخ طوسی چنین است:

خداوند منزّه است از افعال قبیح و اخلال به واجب. «همچنین: «تمام افعال او

ص: ۴۸

۱- بحوث فی تاریخ علم الکلام، ص ۱؛ پیام قرآن، ج ۴، ص ۴۱۸؛ مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۳ و ۲۵.

نیکو و پسندیده است و او منزه از افعال ناپسند و ترک واجب است.»^(۱) از تعریف عدل معلوم می شود که عدل از صفات فعل خداوند است، بنابراین درباره این مسأله باید مباحث زیر مورد بررسی قرار بگیرد:

۱. تبیین این که عدل از صفات فعل است.

۲. تعریف فعل و اقسام آن.

۳. اثبات حسن و قبح عقلی.

۴. اثبات این که خداوند کار قبیح را انجام نمی دهد.

۵. اثبات این که خداوند قادر بر کار قبیح است.

۶. اثبات این که خداوند قبیح را اراده نمی کند.

عدل از صفات فعل است

تقسیم صفات خدا به «صفات فعل» و «صفات ذات»، یکی از معروفترین تقسیمات بحث صفات است. برای این که بدانیم عدل از صفات فعل است یا از صفات ذاتی باید اول معیار و ملاک صفات فعل و صفات ذات را بررسی کنیم تا ببینیم معیار کدام یک از آنها بر وصف عدل تطبیق می کند.

معیارهای مختلفی برای این مسأله بیان شده است، ولی اکثر آنها خالی از مناقشه نیست، اما معیار و ملاکی که اکثر دانشمندان اسلامی ذکر نموده اند و خالی از اشکال به نظر می رسد، این است: «صفات ذات صفاتی است که در اتصاف ذات به آنها ملاحظه نفس ذات کفایت میکند و عین ذات خداوند است. حتی قبل از صدور افعال از او، این صفات ثابت است؛ مانند ازلی بودن، ابدی بودن، علم، قدرت و حیات.

ص: ۴۹

اما «صفات فعل» صفاتی است که با ملاحظه و انجام فعلی از ناحیه آن ذات مقدس، بر او اطلاق می شود؛ مثلاً می گوئیم خداوند خالق و رازق است. مسلماً این صفت، قبل از این که مخلوقی را بیافریند و روزی دهد، بر او اطلاق نمی شود (البته قدرت بر خلقت و روزی دادن را داشت، اما وصف خالق و رازق بر او صادق نبود).

طبق ملاک مذکور، صفت عدل باید از صفات فعل باشد؛ زیرا وصف عدل، چه به معنای منه بودن خداوند از افعال قبیح و اخلاص به واجب و چه به معنای اعطای حق به صاحبش باشد، بعد از انجام افعال از ناحیه آن ذات مقدس، بر او اطلاق می شود؛ چون تا فعلی از ناحیه او صادر نشود، نمی شود گفت فعل او منه از قبیح است و تا اعطایی نباشد، اعطای حق به صاحبش معنی ندارد. (۱) پس معلوم شد که وصف عدل از صفات فعل است. مرحوم شیخ اگرچه صراحتاً نفرموده که عدل از صفات فعل است، ولیکن از مجموع مباحث ایشان نسبت به عدل، بویژه از تعریفی که برای عدل نموده، معلوم می شود که عدل را از صفات فعل می دانند. چنان که اکثر دانشمندان اسلامی نیز وصف عدل را از صفات فعل می دانند. ولی مرحوم محمدرضا مظفر آن را از صفات ذات می داند. (۲)

فعل و اقسام آن

معنای فعل در لغت و اصطلاح:

واژه «فعل» در لغت به معنای عمل و انجام است (۳) و در اصطلاح ادبا، عبارت است از کلمه ای که معنای مستقل داشته باشد و مقترن به یکی از زمانهای سه گانه باشد.

ص: ۵۰

-
- ۱- بررسی فرق بین صفات ذات و صفات فعل ر.ک: کفایه الموحدین، ج ۱، ص ۳۰۷ - ۳۰۸؛ لمعات الهیه، ص ۲۳۷؛ بدایه الحکمه، ص ۱۶۰؛ اسماء و صفات الهی در قرآن، ج ۱، ص ۱ - ۲.
 - ۲- بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه، ج ۱، ص ۱۰۳.
 - ۳- لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۹۲.

یعنی با ماده خود دلالت بر معنای حدیثی مستقل کند و با هیأتش دلالت کند بر نسبت آن معنی به فاعل در یکی از زمانهای سه گانه (گذشته، حال و آینده که این معنی از محل بحث خارج است. . . . (۱) بین متکلمان اختلاف است در این که آیا آنچه متکلمان از واژه «فعل» اراده میکنند، یک معنای بدیهی و روشن است که احتیاج به تعریف ندارد، بلکه اصلاً قابل تعریف نیست یا این که یک معنای نظری و کسبی است که احتیاج به تعریف دارد.

دیدگاه مرحوم شیخ طوسی این است که فعل نیاز به تعریف دارد؛ زیرا ایشان فعل را چنین تعریف می کند: «حقیقه الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوره و ان شئت قلت: احداث عن قادر علیه». . .

. در این مسأله دو دیدگاه وجود دارد:

۱. ابوالحسن اشعری و قاضی عبدالجبار معتزلی قائلند که فعل نیاز به تعریف دارد و قاضی عبدالجبار آن را چنین تعریف می کند: «امری که فاعل قادر، آن را ایجاد میکند و متعلق قدرت واقع می شود. بنابراین، تمام موجودات ممکن، مصداق فعل هستند؛ چون به واسطه فاعل قادر ایجاد شده اند، اما موجود قدیم و واجب و همچنین معدوم، از مصداق فعل خارج است؛ چون قدرت بر او تعلق نمی گیرد. (۲) ۲. برخی همچون مرحوم علامه حلی می فرمایند: معنای فعل از مفاهیم بدیهی است و اصلاً قابل تعریف نیست؛ زیرا اولاً تعریف آن مستلزم دور است؛ زیرا فعل را به «چیزی که فاعل قادر، آن را ایجاد کند» تعریف می کنند که شناخت فعل، متوقف بر شناخت قادر است و از طرف دیگر، قادر را این گونه تعریف می کنند:

کسی که صدور و عدم صدور فعل از آن صحیح باشد. پس تعریف قادر، متوقف است بر شناخت فعل؛ چون فعل در تعریف آن اخذ شده و این دور صریح است که .

ص: ۵۱

۱- تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۹۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۸۴...

۲- المغنی، ج ۶، ص ۵.

بطلان آن در جای خودش ثابت شده است.

و ثانیه، تعریف مذکور جامع افراد نیست؛ چون فعل اعم از این است که از فاعل قادر (مختار) صادر بشود، یا از غیر قادر (فاعل موجب). (۱) می توان بین این دو نظریه این گونه جمع کرد: کسانی که میگویند فعل قابل تعریف نیست، منظورشان تعریف حقیقی و حدی است و کسانی که می گویند فعل قابل تعریف است، مرادشان تعریف لفظی است.

اقسام فعل:

فعل به تقسیم اولی، سه قسم است:

۱. فعلی که نه متصف به حسن است و نه قبیح، و آن عبارت است از فعلی که صفت زاید بر حدش نداشته باشد. به تعبیر دیگر، فعلی که متصف به حسن و قبح نمی شود، عبارت است از فعل غیر اختیاری و غیر ارادی؛ مثل کلام ساهی و نائم.

۲. فعل حسن، و آن عبارت است از فعلی که از فاعل عالم مختار یا از فاعل مختاری که متمکن از علم است، صادر شود و صفت زاید بر حدوثش داشته باشد و فاعل استحقاق مذمت بر انجام آن فعل را نداشته باشد. (۲) پس فعل حسن دارای سه شرط است:

اول: از فاعل مختار صادر بشود.

دوم: صفت زاید بر حدوثش داشته باشد.

سوم: استحقاق مذمت بر انجام آن نباشد.

۳. فعل قبیح، و آن عبارت است از فعلی که از فاعل عالم و مختار و یا از فاعل مختار متمکن از علم صادر بشود و بر انجام آن، استحقاق مذمت و نکوهش داشته باشد. (۳)

ص: ۵۲

۱- کشف المراد، ص ۳۰۲؛ المسلك فی اصول الدین، ص ۷۷.

۲- تمهید الاصول، ص ۹۹؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۸۴-۸۵؛ یادنامه شیخ، ج ۲، ص ۲۱۲ - ۲۱۳، «المقدمه فی الکلام».

۳- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۶

.. فعل مباح، و آن فعل حسنی است که صفت زاید بر حسنش ندارد.

۲. فعل مستحب، و آن فعل حسنی است که فاعل آن استحقاق مدح دارد، ولی بر ترکش مذمت نمی شود.

۳. فعل واجب، و آن فعلی است که علاوه بر حسنش، فاعل آن استحقاق مدح دارد و بر ترک آن مذمت می شود.

فعل واجب تقسیمات دیگری هم دارد؛ مثل تقسیم واجب به موسع و مضیق، عینی و کفایی، تعیینی و تخییری و....

در این که فعل مکروه جزء افعال حسن است یا قبیح، اختلاف است. کسانی که فعل حسن را به تعریف سلبی تعریف کرده اند (فعل حسن، فعلی است که صفت زاید بر حدوثش دارد و فاعل آن مستحق مذمت نیست) فعل مکروه را جزء افعال حسن شمرده اند، اما کسانی که فعل حسن را به تعریف ایجابی تعریف کرده اند فعل حسن، فعلی است که فاعلش مستحق مدح باشد) فعل مکروه را جزء افعال قبیح شمرده اند.

شیخ الطائفه له فعل مکروه را جزء افعال حسن شمرده است؛ چون فعل حسن را به تعریف سلبی تعریف نموده است که شامل مکروه هم می شود. همچنین سید مرتضی در کتاب الذریعه و علامه در کشف المراد، فعل مکروه را جزء فعل حسن شمرده اند و فعل حسن را به تعریف سلبی تعریف کرده اند. (۱) اما مرحوم محقق بحرانی فعل مکروه را جزء افعال قبیح شمرده است؛ زیرا فعل حسن را به تعریف ایجابی تعریف کرده است. (۲) مرحوم شیخ طوسی در جای دیگر، فعل مکروه را به دو قسم تقسیم می کند:

ص: ۵۳

۱- الذریعه، ج ۲، ص ۵۶۳؛ کشف المراد، فصل سوم از مقصد سوم، مسأله اول.

۲- قواعد المرام، ص ۱۳۰.

۱. مکروه عقلی که همان قبیح است؛ یعنی فعلی که فاعل آن مستحق مذمت است..

۲. مکروه شرعی و اصطلاحی؛ یعنی فعلی که ترکش اولی است، ولی فاعل آن مستحق مذمت نیست. مکروه مورد بحث همین قسم دوم است که ایشان آن را قبیح نمی دانند. (۱)

ارتباط عدل با قاعده حسن و قبح

علمای کلام به هنگام بحث از مسأله عدل الهی، مسأله حسن و قبح عقلی افعال را نیز مورد بحث قرار می دهند و این بدین جهت است که مسأله حسن و قبح عقلی نقش عمده ای در اثبات عدل الهی دارد و عدل الهی مبتنی و متفرع بر این مسأله است.

در تعریف عدل گفته شد که عدل یعنی افعال خداوند مطلقا منزه است از قبیح و این مبتنی بر این است که افعال صادر شده از فاعل، ذاتا متصف به حسن و قبح شود و عقل مستقلا بتواند آنها را درک کند و همین مسأله حسن و قبح است. لذا متکلمان اسلامی هنگام بحث از مسأله عدل الهی، به عنوان مقدمه اول، بحث حسن و قبح را مطرح می کنند. (۲)

حسن و قبح عقلی

مرحوم شیخ طوسی از طرفداران حسن و قبح عقلی است. حسن و قبح در افعال، یکی از مهمترین مسائلی است که از دیرزمان مورد توجه فیلسوفان، متکلمان،

ص: ۵۴

۱- یادنامه شیخ، ج ۲، ص ۲۱۴، «المقدمه فی الکلام».

۲- تمهید الاصول، ص ۹۸؛ کشف المراد، ص ۲۳۴ - ۲۳۵؛ الیاقوت فی علم الکلام؛ سرمایه ایمان.

دانشمندان علم اخلاق و فقها بوده است و هریک از آنها به شیوه و انگیزه ای خاص درباره این مسأله به بحث و تحقیق پرداخته اند.

دانشمندان علم اخلاق به بحث حسن و قبح می پردازند تا اولاً معیار بازشناسی کارهای پسندیده را از کارهای ناپسند به دست آورند و ثانیه راز جاودانگی پاره ای از ارزشهای اخلاقی را کشف نمایند.

فقههای اسلامی به این بحث می پردازند تا در استنباط احکام الهی به خطا نروند؛ زیرا یکی از بخشهای علم اصول فقه که درباره دلایلی بحث و گفتگو می کند که می توان با شناخت آنها احکام الهی را استنباط نمود، باب ملازمات عقلی است که همگی از تحسین و تقبیح عقلی سرچشمه می گیرد و اگر این باب از علم اصول حذف گردد، روش استنباط دیگرگون گشته و چه بسا که احکام نادرستی استنباط شود. .

اما مهمترین انگیزه فیلسوفان و متکلمان در طرح این موضوع، بررسی افعال آفریدگار جهان است. آنان معتقدند که عقل به طور مستقل حکم می کند که صدور افعال قبیح از واجب الوجود، محال است؛ زیرا صدور هرگونه فعل ناشایست نشانگر نقص فاعل آن است و بدیهی است که ذات مقدس خداوند از هرگونه عیب و نقصی منزه است. با توجه به این که چنین حکم عقلی نیازمند موضوع است، مسأله حسن و قبح افعال را مورد بحث قرار داده اند تا افعال حسن از قبیح متمایز گردد...

در این مسأله، دو بحث متفاوت در دو مقام مطرح است: .

۱. مقام ثبوت و واقع: آیا وصف حسن و قبح در واقع، ذاتی افعال است یا نه؟ به این معنی که آیا شیء خارجی به لحاظ ذات خود واجد این وصف است یا نه؟ ۲. مقام اثبات: یعنی بعد از آن که در مقام ثبوت، معلوم شد که وصف حسن و قبح، ذاتی افعال است، این بحث مطرح می شود که آیا عقل و خرد انسان می تواند حسن و قبح افعال را درک کند یا نه؟ بعد از اثبات این که عقل قدرت درک آن را

دارد، بحث دیگری مطرح می شود و آن این که آیا عقل انسان این قدرت و توانایی را دارد که حسن و قبح تمام افعال را درک کند یا نه، فقط قادر بر درک بعضی از آنهاست؟ با توجه به این دو مقام، چهار فرض در مسأله متصور است ۱. انکار مقام ثبوت؛ یعنی افعال ذاتا دارای حسن و قبح نیست.

۲. افعال ذاتا دارای حسن و قبح است، ولی خرد انسان یارای درک هیچ یک از آنها را ندارد، بلکه طریق کشف آنها منحصر به شرع است.

۳. افعال اختیاری، ذاتا دارای حسن و قبح است، ولی عقل قدرت درک بعضی از آنها را دارد و از درک بعضی دیگر عاجز است و باید از طریق وحی کشف شود.

۴. افعال ذاتا دارای حسن و قبح است و عقل توانایی آن را دارد که حسن و قبح تمام افعال را درک کند.

از این فروض، فرض چهارم قابل قبول نیست، لذا از دانشمندان اسلامی، کسی قائل به این قول نشده است و بدین علت است که اگر عقل انسان برای تشخیص خوبیها، بدیها، نیکیها و زشتیها کافی بود، لازم بود که او نیاز او به وحی الهی برطرف شود و ثابته اختلاف در تشخیص خوبیها و بدیها در میان انسانها در کار نباشد، و حال این که اختلاف گسترده ای در میان انسانها در تشخیص خوبیها و بدیها وجود دارد و این گواه بر آن است که عقل انسان یارای چنین احاطه ای را ندارد؛ هرچند که به صورت جزئی بر درک خصوصیات بخشی از افعال تسلط دارد. (۱) اما سه فرض اول، در کلام اسلامی مطرح بوده است و متکلمان اسلامی فی الجمله به آنها پرداخته اند. دانشمندان اسلامی در این مسأله، در نظر دارند:

۱. «اشاعره» حسن و قبح عقلی را منکر شدند. در انکار آنها دو احتمال وجود دارد: د.

ص: ۵۶

۱- بعضی از متفکران غربی؛ مثل کانت، فرض چهارم را قبول دارند و میگویند: انسان قادر است با عقل عملی و وجدان اخلاقی، خوبیها و بدیهای تمام افعال را درک کند.

الف) افعال، فی ذاته و به خودی خود، نه حسن دارد و نه قبح، بلکه سرمنشأ حسن، خداوند است و حسن، متأخر و منتزع از فعل پروردگار است. آنچه خداوند انجام بدهد و یا آنچه او بدان امر کند، حسن است و آنچه او از آن نهی کند، قبیح است. بنابراین، حسن و قبح افعال، تابع امر و نهی شارع است. (۱) ب) افعال، فی حد ذاته دارای حسن یا قبح است، ولی عقل انسان قادر به درک هیچ یک از آنها نیست، بلکه طریق درک آنها به شرع منحصر می شود.

آنچه از ظاهر کلام اشاعره پیداست، احتمال اول می باشد و احتمال دوم، خلاف ظاهر کلام آنهاست..

۲. در برابر «اشاعره»، «معتزله» و «شیعه» معتقدند که افعال، ذاتاً متفاوتند؛ برخی از افعال، حسن و برخی دیگر، قبیح است و عقل در درک حسن و قبح آنها مستقل است؛ مثلاً حسن احسان و قبح ظلم از بدیهیات حکم عقل شمرده می شود.

البته آنها هرگز نمی گویند که عقل قادر به درک تمام خوبیها و بدیهاست؛ چرا که به هر حال، درک عقل محدود است، بلکه می گویند، بخشی از آنها حسن و قبحش روشن است و با تغییر شرایط و زمان تغییر نمی کند و روشن و آشکارا عقل درک می کند که آن را مستقلات عقلیه می شمارند؛ مثل حسن احسان و قبح ظلم، بخشی از افعال را عقل با دقت و تفکر درک می کند، برخی دیگر را اصلاً درک نمی کند و در تشخیص حسن و قبح آن، ساکت است که در این گونه موارد، راهی جز توسل به وحی نیست. (۲) همان طور که قبلاً اشاره شد، دیدگاه مرحوم شیخ طوسی مطابق با دیدگاه گروه دوم است؛ یعنی افعال را ذاتاً متفاوت و دارای حسن یا قبح می داند، منتهی حسن و).

ص: ۵۷

-
- ۱- القبیح عندنا ما نهی عنه شرعاً، نهی تحریم او تنزیه، و الحسن بخلافه... (شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۸۱).
 - ۲- سیداحمد صفائی، علم کلام، ج ۲، ص ۶۹ دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۱ (متن نهج الحق و کشف الصدق).

قبیح برخی افعال را عقل می تواند درک کند، ولی قادر به تشخیص حسن و قبیح برخی دیگر نیست و باید از طریق شرع، آن را تشخیص دهد..

آن دسته از افعالی که عقل درک می کند نیز دو قسم است: افعالی که عقل بالبداهه حسن و قبیح آن را درک می کند و از ضروریات عقلی است؛ مثل حسن رد و دیعه و شکر منعم و احسان و قبیح ظلم و کذب غیر نافع. قسم دوم، افعالی است که عقل با کسب و نظر، حسن و قبیح آن را درک می کند و برای فهم آنها احتیاج به تفکر و استدلال دارد. (۱) این نکته نیز لازم به یادآوری است که مرحوم شیخ اگرچه قائل به حسن و قبیح عقلی است، ولی در عین حال، مجرد ذات فعل را برای اتصاف به حسن و قبیح کافی نمی داند، بلکه وجه و عنوان را در آن دخیل می داند که در مبحث بعدی به آن اشاره خواهد شد.

شرط یا سبب حسن و قبیح:

دیدگاه مرحوم شیخ طوسی در این مسأله این است که فعل قبیح، قبیح است به واسطه وجه قبیح، اما فعل حسن در صورتی حسن است که اولاً وجه حسن داشته باشد و ثانیه وجه قبیح نداشته باشد.

در این مسأله بین معتزلیها اختلاف است و در آن سه دیدگاه وجود دارد:

۱. ابوالقاسم بلخی می گوید: فعل حسن، حسن است لذاته، فعل قبیح، قبیح است لذاته؛ یعنی ذات بعضی افعال، اقتضای حسن دارد و ذات بعضی افعال، اقتضای قبیح دارد. صاحب مواقف این قول را به قدمای معتزله نسبت می دهد. (۲) ۲. اکثر جبائیان معتقدند که فعل حسن، حسن می شود به خاطر وجوه محنه، فعل قبیح، قبیح می شود به خاطر وجوه مقبحه. آنگاه اصولی را ذکر کرده اند که توسط آن می توان حسن و قبیح افعال را شناخت. به عنوان مثال، عنوان ظلم، اولین

ص: ۵۸

۱- الاقتصاد، ص ۸۶؛ تمهید الأصول، ص ۱۰۰-۱۰۱

۲- شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۳۹۴

چیزی است که به وسیله آن می توان فعل قبیح را شناخت. پس از آن، اصول دیگری ذکر کرده اند؛ مثل جهل، عیب، مفسده و امثال آن. در بحث فعل حسن نیز وجوهی از قبیل احسان، دفع ضرر، شکر نعمت، رد ودیعه و انصاف ذکر نموده اند. د ۳. ابی هاشم (فرزند ابوعلی جبائی متولد ۲۴۷) می گوید: فعل حسن، حسن است به خاطر وجه و عنوان که اقتضای حسن را دارد، لکن نه به طور مطلق، بلکه به شرط انتفای وجوه قبیح از آن فعل. بنابراین، سبب حسن دو امر است: یکی حصول وجه محسنه و دیگری انتفای ترتب هرگونه وجه قبیح بر آن فعل. (۱) لذا ایشان می گوید اگر وجه حسن و قبیح در آن اجتماع کرد، فعل قبیح می شود. (۲) چنان که اشاره شد، دیدگاه مرحوم شیخ مطابق با دیدگاه سوم است، به این معنی که فعل قبیح، قبیح است به خاطر وجه قبیح، اما فعل حسن در صورتی حسن است که اولاً وجه حسن داشته باشد و ثانیه وجه قبیح نداشته باشد. مجرد انتفای وجه قبیح و همچنین مجرد وجه حسن کافی نیست. (۳)

مراد از حسن و قبح عقلی:

واژه «حسن» و «قبح» برای چندین معنی به کار رفته است:

۱. به معنای کمال و نقص؛ مثلاً- می گوییم: علم حسن است، چون برای انسان کمال است، جهل قبیح است، چون برای انسان نقص است. ..

۲. به معنای ملایمت با طبع و منافرت با آن؛ یعنی: حسن به معنای ملایمت با طبع و قبیح به معنای منافرت با طبع است و این نیز دو قسم می باشد: ..

الف) مناسب با طبع حیوانی و غرایز حیوانی. ..

ب) مناسب با طبع انسانی و فطریات روحانی. ..

۳. حسن به معنای موافقت با غرض و مصلحت و قبیح به معنای مخالفت با غرض و مصلحت است.

ص: ۵۹

۱- المغنی، ج ۶، ص ۷۲.

۲- همان، ص ۷۰.

۳- تمهید الأصول، ص ۱۰۰.

این سه معنی، هم صفت افعال واقع می شود و هم صفت اشیا.

۴. حسن چیزی است که فاعل آن مستحق مدح باشد و قبیح چیزی است که فاعل آن مستحق مذمت باشد.

این معنی اختصاص به افعالی دارد که از فاعل عالم مختار صادر بشود؛ یعنی:

حسن و قبح به این معنی فقط وصف افعال است.

مراد از حسن و قبح در بحث ما همین معنای چهارم است. بقیه معانی از محل بحث ما خارج است؛ چون در آنها اختلافی نیست.

ادله حسن و قبح:

برای اثبات این مسأله، ادله مختلفی ذکر شده است، ولی مرحوم شیخ به ذکر یکی از آنها اکتفا می کند و آن چنین است:

حسن و قبح افعال از بدیهیات عقلی است. «توضیح این که انسانها حتی منکران شرایع و ملحدان، با مراجعه به وجدان خود، پاره ای از افعال را مانند عدل و احسان نیکو می یابند و فاعل آنها را ستایش می کنند. در مقابل، افعالی چون ظلم و جهل و نظایر آنها را ناپسند می یابند و فاعل آنها را نکوهش می نمایند. از این جا معلوم می شود که حسن و قبح افعال، عقلی است، والا منکران شرایع و ملحدان نباید آن را درک می کردند.

مرحوم شیخ بعد از بیان این دلیل، اشکال مخالفان را بر این دلیل یادآور می شود و به آن پاسخ می دهد. اشکال این است که این احکام و قضاوتها برخاسته از عقل نیست و نمی تواند دلیل بر مدعای عدلیه باشد؛ زیرا احتمال دارد آموزشهای مداوم دینی در جوامع بشری موجب پیدایش این باورهای عقلی و اندیشه های اخلاقی در میان تمام اقوام بشری، حتی منکران شرایع شده باشد.

در پاسخ باید گفت که این گفتار، پنداری بیش نیست؛ زیرا اگر آموزشهای دینی باعث پیدایش این باورهای عقلی در میان تمام اقوام بشری، از جمله منکران شرایع شده باشد، باید تمام اقوام بشری نماز و روزه و امثال آن را حسن و شرب خمر و زنا

و نظایر آن را قبیح بدانند، در حالی که چنین نیست؛ زیرا منکران شرایع برای نماز و امثال آن، هیچ گونه حسنی و برای شرب خمر و امثال آن، هیچگونه قبیحی قائل نیستند. (۱) همان طور که قبلاً یاد آور شدیم، مرحوم شیخ برای اثبات حسن و قبح به یک دلیل اکتفا می کند، ولی ما به دو دلیل دیگر که یکی از مرحوم خواجه و دیگری از مرحوم علامه است نیز اشاره می کنیم:

۱. انکار حسن و قبح عقلی ملازم با انکار حسن و قبح شرعی است.

مرحوم خواجه می فرماید «و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» (۲) توضیح این که اگر خوبی و بدی افعال، تنها از طریق شرع و اخبار پیامبران الهی معلوم شود، ما نمی توانیم به حسن و قبح هیچ فعلی حکم کنیم؛ زیرا وقتی که پیامبر از قبح کذب خبر می دهد و صدق را حسن می شمارد، احتمال می دهیم که او خود در این گفتار کاذب باشد.

اگر گفته شود که خداوند پیامبران خود را راستگو دانسته است، می گوئیم: اولاً ما شهادت خدا را به راستگویی پیامبران، از طریق گزارش خود آنان دانسته ایم و از کجا معلوم است که در گزارش خود راستگو باشند و ثانیه، احتمال سابق درباره خدا جاری است. بنابراین باید قبل از اخبار شارع از خوب و بد افعال، عقل با قاطعیت تمام، دروغگویی را کار نا پسندی بشمارد تا با تکیه بر این حکم عقلی و حکم به این که آفریدگار متعال مرتکب دروغ نمی شود، بتوانیم خوبی و بدی آن دسته از افعال را که به عقیده اشاعره، عقل در فهم آنها ناتوان است، از شرع استفاده کنیم.

۲. با انکار حسن و قبح عقلی، اثبات شرایع ممکن نیست. (۳) این دلیل را مرحوم علامه حلی در نهج الحق و کشف الصدق بیان نموده است.

توضیح فرمایش ایشان چنین است که طریق اثبات شرایع، ادعای پیامبران است که

ص: ۶۱

۱- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۷۶ - ۸۷

۲- کشف المراد، ص ۳۰۳، چاپ جامعه مدرسین.

۳- دلائل الصدق، ص ۳۶۸.

با ارائه معجزات، صدق گفتار خویش را اثبات می نمایند. حال اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم، احتمال این که خداوند معجزات را در اختیار فرد نالایق و دروغگو بگذارد، قابل دفع نیست؛ زیرا قبیح بودن این عمل برای خداوند از طریق عقل اثبات نشده است، چون عقل را در درک این مطلب ناتوان دانسته و اثبات آن از طریق شرع با اشکالات سابق (اشکالی که در دلیل سابق ذکر شد) مواجه است.^(۱)

نفی صدور قبیح از خداوند

یکی از چیزهایی که در مسأله عدل باید مورد بررسی قرار بگیرد، این است که آیا کار قبیح و ناپسند از خداوند صادر می شود یا نه؟ تمام فرق اسلامی - اعم از معتزله، اشاعره، امامیه و فرقه های دیگر - متفقند که کارهای قبیح و ناپسند از خداوند صادر نمی شود و اخلال به واجب نمی کند، اما جهت بحث فرق می کند.

اشاعره می گویند: صدور کار ناپسند و قبیح و ترک واجب نسبت به خداوند، موضوع منتفی است، لذا صدور قبیح و ترک واجب نسبت به ذات باری تعالی مفهوم ندارد؛ چون چیزی بر او واجب نیست تا اخلال به واجب کند و قبح در افعال او معنی ندارد تا قبیح از او صادر شود.^(۲) او سرچشمه حسن است و حسن، متأخر و منتزع از افعال و اوامر او می باشد. افعال او قانون است و معنی ندارد که فعلی از افعال او قبیح باشد و یا چیزی بر او واجب باشد.

معتزله می گویند: صدور کارهای قبیح و ناپسند و ترک واجب، نقص است و

ص: ۶۲

۱- درباره حسن و قبح، آنچه مربوط به بحث ما بود، به طور اختصار بحث شد، ولی مباحث دیگری در این مسأله مطرح است که از حوزه بحث ما خارج است و ما به فهرست آنها اشاره میکنیم: ۱. ملا-ک حسن و قبح در نزد عقل چیست؟ ۲. قضایای حسن و قبح از یقینات است یا از مشهورات؟ ۳. حسن و قبح در قرآن و حدیث؛ ۴. مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح چیست؟ ۵. ادله منکران حسن و قبح.

۲- شرح مواقف، ج ۸، ص ۹۵.

خداوند منزه از نقص و عیب می باشد. پس صدور کار قبیح نسبت به خداوند قابل تصور است. منتفی به انتهای موضوع نیست، ولی چون موجب نقص است، از خداوند صادر نمی شود و منتفی به انتفای محمول است. (۱) اما بحث در این است که آیا ممکن است خداوند کارهایی را که عقلا از نظر ما زشت و ناپسند است، مرتکب شود یا خیر؟ آیا ممکن است ذات باری تعالی به واجبی از واجبات اخلاص برساند؟ آیا ممکن است خداوند انسانهای نیک را؛ مثل انبیا، شهدا و صلحا به جهنم و انسانهای بد و پلید را؛ مثل ستمگران، کافران و فاسقان به بهشت ببرد؟ آیا ممکن است خداوند تکلیف بمالایطاق کند؟ آیا امکان دارد که خداوند به فرد یا گروهی ستم روا دارد یا خیر؟ مرحوم شیخ طوسی معتقد است که ممکن نیست (امکان وقوعی) که خداوند مرتکب عمل زشت و ناپسند بشود. به طور کلی در این مسأله دو دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه اشاعره:

از آن جا که اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار کرده اند، می گویند: این سؤال بی معنی است و نباید گفت که خداوند کار قبیح را انجام می دهد یا خیر، بلکه باید گفت: هر کاری که خداوند بکند، همان حسن خواهد بود. معنی ندارد که فعلی از افعال او قبیح و ناپسند باشد؛ چون همه عالم ملک اوست و او حاکم و ولی و صاحب اختیار همه چیز است. او می تواند هر گونه تصرفی در ملک خود کند و «فقال لمایشاء» باشد. (۲) او می تواند به بندگانش جزا و ثواب دهد یا آنان را عقاب کند. او می تواند آنها را بدون علتی مشمول بخشش خود گرداند و انواع ثوابها و نعمتها به آنان بخشد. لطف او، فضل تام و عقاب و عذابش، عدل تمام است. او از هیچ چیز سؤال کرده

ص: ۶۳

۱- همان

۲- عبدالکریم عثمان، نظریه التکلیف، ص ۲

نمی شود، بلکه دیگران سؤال می شوند: (۱) «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون» (۲)

۲. دیدگاه معتزله و امامیه

معتزله و امامیه متفقند که ممکن نیست (امکان وقوعی) خداوند مرتکب عملی بشود که عقلا زشت و ناپسند است؛ (۳) چون حکم عقل به زشتی و نیکویی افعال، همانگونه که افعال انسان را شامل می شود، افعال خداوند را نیز شامل می شود، پس عقل، همانگونه که به قبح صدور ظلم از انسان حکم می کند، همین حکم را درباره آفریدگار نیز صادر می کند. بنابراین، امکان ندارد که از ساحت کبریای حق، افعالی صادر شود که عقلا ناپسند و زشت است.

معلوم شد که مرحوم شیخ طوسی دیدگاه گروه دوم را پذیرفته است و برای اثبات مدعای خود، به این دلیل تمسک نموده که از دو مقدمه تشکیل شده است:

خداوند، عالم به قبیح و بی نیاز از آن است و کسی که عالم به قبیح و بی نیاز از آن باشد، کار قبیح را انجام نمی دهد. پس خداوند کار قبیح انجام نمی دهد.

بیان مقدمه اول: واضح است که خداوند، کمال مطلق است و تمام کمالات از او سرچشمه می گیرد و از جمله کمالات، علم است. پس خداوند به قبح قبیح عالم است و نیز روشن است که خداوند غنی بالذات است و هیچگونه نیازی در او راه ندارد، بلکه سایر موجودات نیازمند او می باشند.

بیان مقدمه دوم: کبری جزء ضروریات عقلی است؛ یعنی: عقل بالبداهه حکم می کند که اگر کسی عالم به قبح قبیح باشد و هیچ گونه نیازی به آن نداشته باشد، کار قبیح و ناشایست انجام نمی دهد. (۴)

ص: ۶۴

۱- ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲- انبیاء / ۲۳

۳- عبدالکریم عثمان، نظریه التکلیف، ص ۲۹۱.

۴- تمهید الاصول، ص ۱۱۰.

یکی از مباحث مربوط به مسأله عدل که مرحوم شیخ به عنوان مقدمه برای اثبات عدالت خداوند ذکر نموده است، این است که آیا خداوند قادر بر کار قبیح است یا در بحث سابق معلوم شد که معتزله و امامیه متفقند که خداوند کارهایی را که عقلا زشت و ناپسند است، انجام نمی دهد، ولی اختلاف در این است که آیا عدم صدور کارهای ناپسند از خداوند به خاطر عدم توانایی او بر آنهاست یا در عین حال که توانایی دارد، کارهای ناپسند از او صادر نمی شود؟ مرحوم شیخ طوسی، بلکه تمام امامیه متفقند که خداوند قادر به انجام کارهای قبیح و ناپسند هست، لکن آن را مرتکب نمی شود.

معتزله در این مسأله دچار اختلاف شده اند: .

۱. جمهور معتزله بغداد مانند نظام، جاحظ و اسکافی قائلند که خداوند توانایی انجام کارهای زشت و ناپسندی همچون ظلم، شرور و ترک اصلح را ندارد.

۲. جمهور مشایخ معتزله؛ مانند قاضی عبدالجبار، جبائیان و معتزله بصری متفقند که خداوند همانگونه که قادر به انجام کارهای نیکو و حسن است، قادر بر کارهای بد و ناپسند نیز هست، منتهی خداوند کارهای قبیح را انجام نمی دهد و از او جز افعال نیکو و حسن صادر نمی شود. (۱) دیدگاه امامیه و از جمله مرحوم شیخ طوسی مطابق با دیدگاه دوم است؛ یعنی قائلند که خداوند قادر بر کار قبیح است، ولی آن را انجام نمی دهد. اینها برای اثبات مدعای خود، ادله مختلفی ذکر نموده اند، ولی ما به ذکر ادله ای می پردازیم که در

ص: ۶۵

کلام شیخ به آنها اشاره شده است:

دلیل اول:

خداوند قادر بر افعال حسن است، هر کس قادر بر افعال حسن باشد، قادر بر افعال قبیح نیز هست، پس خداوند قادر بر افعال قبیح است.

مقدمه اول روشن است؛ چون خداوند سرچشمه همه کمالات و خوبیهاست.

اما درباره مقدمه دوم باید گفت که اولاً فعل حسن از جنس فعل قبیح است؛ مثلاً تصرف در مال غیر، بدون اجازه مالکش از جنس همان تصرف است با اجازه مالک آن؛ اولی قبیح و دومی حسن است و همچنین، زدن یتیم به عنوان تأدیب از جنس زدن او به عنوان اذیت است که اولی قبیح و دومی حسن است.

از طرف دیگر، هر کسی قادر بر فعلی باشد، قادر بر مثل آن فعل (که از همان جنس است) نیز می باشد، والا اگر قدرت بر مثل آن نداشته باشد، قدرت بر خود آن فعل را هم ندارد؛ چون قادر کسی است که هم قدرت بر فعل دارد و هم قدرت بر ترک آن و هم قدرت بر مثل آن. پس خداوند چون قادر بر فعل حسن است، قادر بر فعل قبیح و ناپسند که مثل فعل حسن و از جنس آن می باشد نیز هست.

و ثانیه، بر فرض که فعل قبیح از غیر جنسی فعل حسن باشد، باز هم خداوند قادر بر فعل قبیح هست؛ چون خداوند توانا تر از ماست. او قدرت خلق جواهر، الوان و روایح را دارد و حال این که هیچ یک از ما قدرت بر آنها را نداریم. بنابراین، وقتی که خداوند قادر بر فعل حسن بود، قادر بر فعل قبیح نیز هست؛ ولو فعل قبیح از جنس فعل حسن نباشد. (۱)

ص: ۶۶

دلیل دوم:

خداوند قادر بر جمیع کمالات است و هر کسی قادر بر جمیع کمالات باشد، قادر بر کارهای ناقص و قبیح نیز هست، پس خداوند قادر بر کارهای قبیح و ناپسند است.

مقدمه اول روشن است زیرا خداوند خالق همه کمالات است و خالقیت متوقف بر قدرت است.

در مقدمه دوم آمده است که هر کسی قادر بر فعلی باشد، قادر بر ضد آن نیز هست؛ این مقدمه نیز واضح است؛ چون قادر کسی است که هم قدرت بر فعل داشته باشد و هم بر ضد آن، والا اگر تنها فعل از او صادر شود و قدرت بر ضد آن و یا قدرت بر ترک آن را نداشته باشد، لفظ قادر بر او اطلاق نمی شود، بلکه او را فاعل موجب می گویند، نه فاعل قادر. بنابراین، وقتی که خداوند قادر بر جمیع کمالات؛ مثل علم و امثال آن بود، قادر بر ضد آن که جهل باشد نیز هست. (۱) از طرف دیگر، جهل قبیح است، پس خداوند قادر بر افعال قبیح است. (۲)

دلیل سوم:

خداوند قادر بر کیفر و عذاب عاصی و کافر قبل از توبه است و هر کسی که قادر بر عذاب آنها قبل از توبه باشد، قادر بر عذاب آنها بعد از توبه هم هست، پس خداوند قادر است بر عذاب عاصی و کافر بعد از توبه. و در جای خود ثابت شده است که

ص: ۶۷

۱- تمهید الاصول، ص ۱۰۶؛ الاقتصاد، ص ۸۷.

۲- از فرمایش مرحوم شیخ معلوم می شود که ایشان جهل را امر وجودی می دانند؛ چون تضاد بین دو امر وجودی قابل تحقق است، ولی اکثر محققان، جهل را امری عدمی و از قبیل عدم ملکه می دانند. جاهل یعنی کسی که علم ندارد و صلاحیت علم را دارد.

عذاب عاصی بعد از توبه، عقلا یا شرعا قبیح است، پس خداوند قادر بر قبیح است.

مقدمه اول: روشن است که خداوند برای مطیع و مؤمن، پاداش و ثواب تعیین کرده و برای عاصی و کافر قبل از توبه، کیفر و عذاب تعیین نموده است و قدرت بر تحقق آنها را هم دارد. .

مقدمه دوم: وقتی که خداوند قادر بر عذاب عاصی و کافر قبل از توبه بود، قادر بر عذاب آنها بعد از توبه هم هست؛ چون توبه عاصی و کافر باعث سلب قدرت خداوند از عذاب آنها نمی شود. پس ثابت شد که خداوند قادر بر عذاب آنها بعد از توبه هست و عذاب بعد از توبه، قبیح می باشد؛ در نتیجه، خداوند قادر بر قبیح است. (۱)

خداوند، اراده قبیح نمی کند

اشاره

یکی از مسائلی که اثبات عدالت خداوند متوقف بر آن است، این مسأله است که خداوند کارهای قبیح را اراده نمی کند. دیدگاه مرحوم شیخ طوسی در این مسأله این است که خداوند مرید قبیح نیست.

در این مسأله دانشمندان اسلامی به دو گروه تقسیم شده اند:

۱. گروهی (معتزله و شیعه) قائلند که خداوند مرید قبیح نیست. مرحوم علامه حتی می فرماید:

اراده کار زشت و ناشایست، قبیح است و از خداوند صادر نمی شود. (۲) در جای دیگر می فرماید:

ص: ۶۸

۱- تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۱۰۶؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۸۸

۲- مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۳۷۶.

ذات باری کارهای خوب را اراده میکند و از کارهای زشت (کارهای معاصی) کراهت دارد و هرگز آنها را اراده نمی کند؛ این مذهب امامیه است. (۱) ۲. اشاعره معتقدند که جایز است خداوند قبیح را اراده کند و از کارهای خوب کراهت داشته باشد. (۲) آنها می گویند هرچه وجود دارد، به اراده خداوند موجود شده است و خداوند آنها را اراده کرده است؛ چه طاعت باشد و چه معصیت، چه به آن امر کرده باشد و چه از آن نهی کرده باشد، و تمام آنچه موجود نشده، خداوند از آن کراهت دارد؛ چه طاعت باشد و چه معصیت و چه به آن امر کرده باشد و چه از آن نهی کرده باشد. (۳) اشاعره برای اثبات مدعای خود، دلایل مختلفی بیان کرده اند. مهمترین دلیل آنها این است که قبیح موجود است (بالوجدان) و هر موجودی مراد خداوند است؛ چون خداوند فاعل تمام موجودات است، پس خداوند فاعل و مرید قبیح موجود نیز هست. (۴) همان طور که گذشت، معلوم شد که دیدگاه مرحوم شیخ طوسی مطابق با دیدگاه گروه اول است؛ یعنی او معتقد است که خداوند کارهای زشت و ناپسند را اراده نمی کند و برای اثبات این مسأله، دلایل مختلفی ذکر نموده است که به آنها اشاره می کنیم

دلیل اول:

اشاره

اگر خداوند مرید قبیح باشد، از چند صورت خارج نیست:

ص: ۶۹

۱- نهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۴.

۲- مناهج الیقین فی أصول الدین، ص ۳۷۶؛ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۴.

۳- شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۷۳.

۴- مناهج الیقین فی أصول الدین، ص ۳۷۷.

۱. بنفسه مرید قبیح است.

۲. به واسطه صفت نفسانی مرید قبیح است.

۳. خداوند قبیح را اراده می کند، لکن نه بنفسه و نه بعلمته (صفت نفسانی).

۴. به واسطه اراده قدیم مرید قبیح است.

۵. به واسطه اراده حادث، مرید قبیح است.

تمام این صور، باطل است. چهار صورت اول در بحث اراده باطل شد. صورت پنجم هم باطل است؛ چون اگر خداوند به واسطه اراده حادث مرید قبیح باشد، لازمه اش این است که فاعل قبیح باشد. بطلان لازم در بحث قبل روشن شد، اما اثبات ملازمه متوقف بر دو مقدمه است:

۱. اراده قبیح، قبیح است و درک قبیح آن بدیهی است.

۲. اگر خداوند به واسطه اراده حادث مرید قبیح باشد، باید اول آن را حادث و خلق کند که در این صورت، خداوند فاعل و خالق قبیح می شود و بطلان آن قبلا اثبات شد. پس ثابت شد که خداوند مرید قبیح نیست. (۱) همان طور که بیان شد، مرحوم شیخ در این جا فقط فرض پنجم را ابطال نموده است، اما بقیه فروض را در بحث اراده ابطال کرده است. ما برای اطلاع بیشتر خوانندگان، این دلیل شیخ را که به صورت برهانی متشکل از قیاس استثنایی است، تقریر میکنیم و در ضمن تقریر، کیفیت بطلان تمام صور و فروض دیگر را که در بحث اراده بیان نموده است، به صورت خلاصه یادآور می شویم.

تقریر برهان:

اگر خداوند مرید قبیح باشد، حداقل یکی از لوازم فاسد زیر را به دنبال دارد:

۱. یا لازم می آید که خداوند آنچه را قابل حدوث است، اراده کند.

۲. یا تعدد قدما پیش می آید.

ص: ۷۰

۳. یا لازم می آید که خداوند فاعل قبیح باشد.

همه این لوازم، باطل و فاسد است، پس ملزوم که خداوند مرید قبیح باشد نیز باطل و فاسد است.

بیان ملازمه چنین است که اگر خداوند کار قبیح و ناپسند را اراده کند، از چند صورت خارج نیست:

.. خداوند بنفسه قبیح را اراده می کند؛ یعنی ذات خداوند مقتضی اراده قبیح است که در این صورت، لازم می آید خداوند تمام آنچه را که اراده آن صحیح و جایز است (آنچه ممکن به امکان عام، قابل اراده است)، اراده کند. در این صورت، صفت اراده از صفات ذات می شود؛ چون ذات خداوند مقتضی اراده قبیح است و صفت ذات، او نسبت به همه مساوی است و هر موجودی که صلاحیت تعلق را داشته باشد، بدان تعلق می گیرد؛ مثل علم و قدرت و امثال آن و ثانیاً هر چیزی که نسبت به صفات ذات خداوند ممکن به امکان عام باشد، واجب می شود؛ چون واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و جهت امکان در او تصور ندارد. از طرف دیگر، هر چیزی که قابل حدوث باشد، جایز است که متعلق اراده قرار بگیرد؛ بنابراین اگر خداوند مرید قبیح و کارهای ناپسند باشد، باید تمام آنچه را قابل حدوث است، اراده کند.

۲. خداوند کارهای ناپسند و قبیح را اراده می کند، ولیکن این اراده، نه بنفسه است و نه به واسطه علت دیگر (۱)، بلکه بدون هیچگونه مقتضی و علت، قبیح را اراده می کند که در این صورت نیز لازم می آید خداوند تمام آنچه را قابل اراده است، اراده کند؛ چون طبق این فرض، اراده هیچ ملاک و معیاری لازم ندارد، پس نسبت به همه مساوی است.

۳. خداوند به واسطه صفت نفسانی خودش کار قبیح و زشت را اراده میکند.

ص: ۷۱

۱- مراد از «لا لنفسه» در عبارت شیخ، یعنی بدون این که ذات خداوند مقتضی اراده قبیح باشد. مراد از «لا لعله»، یعنی بدون این که صفت نفسانی او مقتضی اراده قبیح باشد.

در این فرض نیز لازم می آید که اولاً- تمام آنچه قابل اراده است، اراده شود؛ چون طبق این فرض، علت اراده، صفت ذات است و صفت ذات بر تمام اشیایی که صلاحیت تعلق داشته باشد، تعلق می گیرد؛ مثلاً علم که صفت ذات است، بر تمام اشیا تعلق می گیرد و ثانیاً، صفت ذات، مساوی با ذات است و هرچه برای ذات واجب الوجود ممکن باشد، واجب می شود؛ چون در ذات او جهت امکان معنی ندارد، پس باید خداوند تمام آنچه را قابل حدوث است، اراده کرده باشد.

۴. خداوند به واسطه اراده قدیم، مرید قبیح است. در این فرض، اولاً لازم می آید که خداوند تمام آنچه را قابل حدوث است، اراده کرده باشد؛ چون قائلان به این قول (اشاعره) می گویند: اراده خداوند بر اراده خاص متوقف نمی شود؛ زیرا نامحدود است، پس تمام آنچه قابل حدوث و اراده است، باید اراده شود و ثانیاً، اگر اراده خداوند، قدیم باشد، تعدد قدما لازم می آید؛ چون قائلان به قدیم بودن اراده، اراده خداوند را زاید بر ذات می دانند، پس لازم می آید که غیر از ذات خداوند، قدیم دیگری باشد.

۵. خداوند کارهای قبیح را به واسطه اراده حادث اراده میکند. در این صورت، لازم می آید که خداوند فاعل قبیح باشد؛ زیرا از یک سو اراده قبیح، قبیح است و درک قبح آن بدیهی است؛ یعنی هر عاقلی که اراده قبیح را درست تصور کند، قبح آن را درک می کند و از سوی دیگر، اگر خداوند قبیح را به واسطه اراده حادث اراده کند، باید اول آن اراده را حادث و خلق کند؛ چون طبق این فرض، اراده از صفات فعل و حادث است و این همان انجام فعل قبیح است.

پس معلوم شد که اگر خداوند مرید قبیح باشد، پنج فرض متصور است. طبق چهار فرض اول، لازم می آید که خداوند تمام آنچه را قابل حدوث است، اراده کند.

علاوه بر این، طبق فرض چهارم، تعدد قدما نیز لازم می آید و طبق فرض پنجم، لازم می آید که خداوند فاعل قبیح باشد.

علت بطلان لازم اول این است که خداوند از بعضی افعال نهی و منع کرده، پس

تمام آنچه قابل حدوث و اراده است، اراده نکرده است، و انهی و منع معنی نداشت.

لازم دوم را ادله توحید باطل می کند؛ چون متکلمان، قدیم را مساوی با واجب الوجود می دانند؛ بنابراین، تعدد قدما مساوی با تعدد واجب الوجود است که به واسطه ادله توحید، باطل است.

اما درباره بطلان لازم سوم، در بحث قبل اثبات شد که خداوند فاعل قبیح نیست.

دلیل دوم:

اگر خداوند کارهای زشت و ناپسند را اراده نماید، لازمه اش این است که آن را دوست داشته باشد و به آن راضی باشد. لازم باطل است، پس ملزوم (خداوند کار ناپسند را اراده کند) نیز باطل است.

بیان ملازمه چنین است که محبت و رضا در واقع همان اراده است که به نحو خاص محقق می شود. اراده، محبت، رضا و بغض، در واقع یکی است و فرق آنها اعتباری است. به این معنی که اگر اراده به فعل غیر مرید (فعل غیر اراده کننده) تعلق بگیرد، آن را «اراده» می گویند. بعد از تحقق مراد، آن را «رضا» می گویند و اگر اراده به منافعی که به غیر می رسد تعلق بگیرد، آن را «محبت» می گویند و اگر اراده به چیزی که مضر به غیر است تعلق بگیرد، آن را «بغض» می گویند. (۱) علت بطلان لازم این است که همه متفقند خداوند به کارهای زشت و ناپسند راضی نیست و آن را دوست ندارد؛ چون خودش از کارهای ناپسند منع نموده است. (۲)

ص: ۷۳

۱- الرسائل العشر، «المقدمة فی المدخل الی صناعة علم الکلام»، ص ۷۶.

۲- تمهید الأصول، ص ۱۱۴؛ الاقتصاد، ص ۹۰.

دلیل سوم:

اگر خداوند قبایح را اراده کند، اجتماع ضدین لازم می آید. لازم باطل است، پس ملزوم که اراده قبایح باشد هم باطل می شود. .

. بیان ملازمه چنین است که معلوم است خداوند از کارهای قبیح و ناشایست منع و نهی نموده است و نهی در صورتی است که شخص ناهی از کار منهی عنه کراهت داشته باشد، والا اگر کراهت نداشته باشد، از آن منع نمی کند. بنابراین اگر خداوند قبایح را اراده کند، لازمه اش این است که نسبت به قبایح و کارهای ناپسند، هم اراده داشته باشد و هم کراهت، و بطلان اجتماع اراده و کراهت روشن است؛ چون اجتماع ضدین است. (۱)

دلیل چهارم:

اشاره

اگر خداوند مرید قبیح باشد، لازم می آید که اراده پیامبر اکرم صلی الله علیه واله مخالف اراده خداوند و اراده شیطان موافق اراده خداوند باشد.

. بیان ملازمه چنین است که از جمله قبایح و کارهای ناپسند، کفر کفار است.

بنابراین، اگر خداوند قبایح و کارهای زشت را اراده کند، کفر کفار را نیز اراده کرده است و از طرف دیگر، شیطان نیز از کار، کفر را خواسته است. از سوی دیگر، پیامبر اکرم صلی الله علیه واله از کفار، ایمان را خواسته است، پس اراده پیامبر صلی الله علیه واله مخالف با اراده خداوند و اراده شیطان، موافق با اراده خداوند است.

لازم باطل است؛ چون روشن است که اراده پیامبر صلی الله علیه واله موافق با اراده خداوند

ص: ۷۴

است و وظیفه پیامبرای این است که اراده تشریه یاری خداوند را به مردم ابلاغ کند و معلوم است که خواسته های شیطان، مخالف آن است، (۱)

دلایل قرآنی:

حسن ختام این قسمت از بحث را آیاتی از قرآن کریم قرار می دهیم که بیانگر این است که خداوند منه از اراده قبیح است:

۱. «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (۲). «مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ» (۳) این دو آیه به وضوح دلالت می کند بر این که خداوند کارهای ناپسند و ظلم را اراده نمی کند.

۳. «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (۴) این آیه هم بیانگر این است که خداوند مرید قبیح نیست؛ زیرا آیه می فرماید:

خداوند آسانی و راحتی شما را می خواهد، نه سختی و زحمت شما را از بدترین سختیها و دشواریها، کارهای زشت و ناپسند است که شکنجه ها و عذابهای زیادی را به دنبال دارد. (۵) پس این آیات، دلیل واضح و روشن است بر این که خداوند کارهای ناشایست و ناپسند را اراده نمی کند و او جز نیکویی و خوبی چیز دیگری نمی خواهد.....

در مباحث گذشته اثبات شد که خداوند عادل است؛ یعنی همه افعال او حسن است. در عین حال که قدرت بر افعان قبیح دارد، در افعال او قبحی وجود ندارد، بلکه تمام افعال او منزه از قبیح است و اخلال به واجب نسبت به او متصور نیست.

ادله دیگری که مستقیماً بر اثبات عدالت خداوند اقامه شده است نیز از کلمات

ص: ۷۵

۱- تمهید الاصول، ص ۱۱۵.

۲- آل عمران / ۱۰۸

۳- غافر / ۳۱

۴- بقره / ۱۸۵

۵- تمهید الاصول، ص ۱۱۴.

شیخ استفاده می شود که ما به طور خلاصه آنها را یادآور می شویم:

۱. ذات باری تعالی کاملترین موجود است و کاملترین موجود باید عادل باشد و نباید در کارهای او قبح و ظلم تصور شود.

در جای خود اثبات شد که ذات باری، کاملترین موجودات است و تمام کمالات از او سرچشمه می گیرد و اگر نقصی در آن وجود داشته باشد، لازم می آید که ممکن و محدود باشد که این خلف است.

کاملترین موجود، عادل است؛ زیرا سرچشمه و منشأ ظلم، نقص است. منشأ ظلم را در چند امر می توان خلاصه کرد:

الف) جهل و نادانی: گاهی ظلم، ناشی از جهل است؛ یعنی ظالم به راستی نمی داند چه می کند و چه کار خلاف و ناشایستی را انجام می دهد.

ب) نیاز: گاهی ظلم ناشی از نیازهاست. فرد ظالم به جای این که با کوشش و تلاش صحیح به مطلوب خود برسد و رفع نیاز کند، سعی دارد نیاز خود را از طریق ظلم و غضب حقوق دیگران تأمین کند.

ج) هواپرستی و خودخواهی: فرد خودخواه و هواپرست، می خواهد از طریق ظلم و کارهای ناشایست، هوا و هوس خود را ارضاء کند.

د) ضعف و ناتوانی: چون فرد ضعیف نمی تواند به مقصود خود برسد و در برابر فقدان چیزی خویشتن دار نیست، دست به ظلم می زند تا از این طریق ضعفش را جبران کند.

ه) انتقام جویی: گاهی کار قبیح و ظلم از حس انتقام جویی و کینه توزی سرچشمه می گیرد.

و) حسد: گاهی ظلم، ناشی از حسادت است.

این عوامل و امثال آن که همه از نوعی نقصان و کمبود حکایت می کنند، منشأ ظلم و کارهای قبیح است. با این حال، چگونه ممکن است کار ظلم و ناشایست از وجودی که کمال مطلق است سر بزند، در حالی که نه نیاز در او راه دارد و نه جهل و

نادانی و ناتوانی، نه خودخواهی و غرور در او مفهوم دارد، نه کینه توزی و انتقام جویی، نه دیگری از او برتر است که به او رشک برد و نه کسی کمالی را از او می تواند سلب کند که در مقام انتقام برآید. (۱) ۲. استغنا و علم خداوند، دلیل است بر عدالت او.

شیخ طوسیله برای استدلال بر عدالت خداوند، بر دو صفت علم و بی نیازی تکیه می کنند و می گویند: وقتی که حالات انسان را مورد مطالعه قرار می دهیم، کشف میکنیم که عامل ارتکاب قبیح، یکی از این دو چیز است و خارج از آن نیست: یا فاعل، زشتی و قبح فعل را نمی داند و یا می داند، ولی خود را نسبت به ارتکاب آن نیازمند می بیند و می خواهد از طریق انجام کار زشت، نیاز خود را برطرف کند.

هرگاه عوامل یاد شده در موردی منتفی گردید، ارتکاب فعل قبیح، صورت نمی گیرد. وقتی که عوامل ارتکاب قبیح را در انسان شناختیم، می توانیم بر اساس آنها درباره فعل خداوند هم اظهار نظر کنیم؛ زیرا نظام اسباب و مسببات درباره خلق و خالق، مشترک و یکسان است. همچنین، در مباحث مربوط به خداشناسی اثبات گردید که ذات واجب الوجود، عین علم و غنای مطلق است؛ بنابراین، هرگز مرتکب قبیح نخواهد شد و اصلا اخلال به واجب نخواهد کرد. (۲) ۳. خداوند، واجب الوجود است، هر واجب الوجود، عادل است، پس خداوند عادل است.

در بحث خداشناسی با براهین عقلی اثبات شده است که خداوند واجب الوجود بالذات است و وجوب بالذات وصفی است که از حاق وجود واجب انتزاع می شود و کاشف است از این که وجود واجب، وجود محض و در نهایت شدت است و هیچگونه جهت عدمی در او راه ندارد و تمام کمالات وجودی را

ص: ۷۷

۱- «مسائل کلامیه»، ص ۹۶.

۲- اعتقادات»، ص ۱۰۵.

داراست. عدل هم یکی از صفات کمال است، پس خداوند عادل هم هست. (۱)

عدل در قرآن

همان طور که در بحث عدل الهی در روایات بیان شد، استناد به دلیل سمعی در مسأله «عدل الهی» درست نیست؛ زیرا دور و مصادره به مطلوب می شود، اما به چند جهت دیگر، «عدل الهی» از نظر قرآن بررسی می شود:

.. از بعضی آیات، برهان عقلی برای اثبات عدالت خداوند استفاده می شود.

۲. استدلال به ادله سمعی؛ مثل آیات قرآن در برابر مخالفان «اشاعره» که حجیت آن را در این گونه مسائل قبول دارند، منطقی و قانونی است، لکن ناگفته پیداست که چنین استدلالی، برهان نخواهد بود، بلکه صورت جدل خواهد داشت.

۳. استدلال و استناد به آیات قرآن در این مسأله، استشهاد و ارشاد به حکم عقل و تأیید فطرت بشر است.

در این قسمت از بحث، ابتدا آیاتی را که مرحوم شیخ به آن استدلال کرده است، بررسی می کنیم، سپس به آیات دیگری که بیانگر عدل الهی است، اشاره خواهیم کرد.

آیاتی که مرحوم شیخ به آن استناد کرده است

۱. «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ» (۲) این آیات خداست که به حق بر تو می خوانیم و خداوند (هیچگاه) ستمی بر

ص: ۷۸

۱- مرحوم شیخ صراحتاً این دلیل را بیان نمی کند، ولی می شود گفت که مدلول التزامی کلام او که فرمود «الباری تعالی عالم و غنی فی ذاته و صفاته، لوجوب وجوده» بیانگر این دلیل است؛ چون می فرماید: وجوب وجود، دلیل استغنا در ذات و صفات است. یکی از صفات، عدل است، پس خداوند عادل است.

۲- آل عمران / ۱۰۸

جهانیان نمی کند.

این آیه مبارکه، هر قسم ظلم را از خداوند نفی می کند. در اصطلاح ادبیات، این معنی مسلم است که نکره در سنیاق نفی، افاده عمومیت میکند و هر جا جمعی دارای الف و لام (ال) باشد، عمومیت و استغراق را می رساند. در آیه مورد بحث، کلمه «ظلم» همین طور است؛ یعنی در سیاق نفی واقع شده است و می فهماند که خدای تعالی هیچ گونه ظلمی برای اهل عالم نمی خواهد و همچنین کلمه للعالمین» که جمع با الف و لام است، عمومیت و استغراق را می رساند و این معنی را می فهماند که خدای تعالی هیچگونه ظلمی را برای تمام عالم و کافه جماعت نخواست است. (۱) ۲. «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (۲) آنچه در آسمان و آنچه در زمین است، مال خداوند است و همه کارها به سوی او بازمی گردد و به فرمان اوست).

این آیه مبارکه، بیانگر دو برهان عقلی برای آیه قبل است. به بیان دیگر، این آیه مشتمل بر دو برهان عقلی بر عدم صدور ظلم از خداوند است برهان اول: ظلم و ستم درباره خدایی که مالک تمام هستی و موجودات جهان است، مفهومی ندارد. کسی تعدی و ظلم به دیگر می کند که فاقد چیزی باشد که دیگران دارند. خداوند غنی بالذات و مالک تمام هستی است و هیچگونه فقدان در او تصور ندارد. از طرف دیگر، عالم به قبح قبیح هم هست. کسی که بی نیاز از ظلم و عالم به قبح آن باشد، هرگز ظلم نمی کند.

برهان دوم: ظلم و ستم درباره کسی مفهوم دارد که ممکن است بدون جلب رضایت او کاری صورت گیرد، اما صدور ظلم و ستم از کسی که تمام امور هستی از آغاز تا پایان به او بازمی گردد و هیچ کس بدون اذن او نمی تواند کاری انجام دهد،

ص: ۷۹

۱- تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۵۵۵؛ تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۵۸۲.

۲- آل عمران / ۱۰۹

عقلا تصور ندارد. (۱) ۳. «مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَالَمِينَ» (۲) پروردگارت (هیچگاه) ستمی بر بندگان نمی کند.

مرحوم شیخ می فرماید: خداوند در این آیه مبارکه، صفت قبح و ظلم را از ذات خودش نفی کرده است. در مقام مدح می فرماید: «ما ربك...»، اما چرا خداوند ظلم را بر وجه مبالغه نفی کرده و فرموده است: «و ما ربك بظلام» و حال آن که ذره ای ظلم از خداوند صادر نمی شود؟ وجوه مختلفی برای آن ذکر شده، اما وجهی که مربوط به بحث ماست و مرحوم شیخ آن را بیان فرموده، این است که اگر کسی بداند ظلم، قبیح و ناپسند است و محتاج به انجام ظلم هم نباشد و با این وجود، ظلم کند، چنین شخصی، بسیار ستمگر خواهد بود و به او ظلام گویند. بنابراین، حق تعالی از این نقیصه، پاک و منه است. (۳) ۴. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (۴). مرحوم شیخ می فرماید: خداوند در این آیه خبر داده است که به مردم ظلم نمی کند، ولکن مردم به واسطه کارهای ناپسند، به خود ظلم می کنند و مستحق عقاب می شوند. این آیه دلیل است بر این که خداوند ظلم نمی کند؛ چون فاعل ظلم، ظالم است و خداوند منزّه است از این که ظالم باشد. (۵)

آیات دیگری که بیانگر عدل الهی است:

۱. «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا» (۶)

ص: ۸۰

۱- تفسیر التبیان، ج ۲، ص ۵۵۵؛ تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۸.

۲- فصلت / ۴۶

۳- تفسیر التبیان، ج ۹، ص ۱۳۵.

۴- یونس / ۴۴

۵- تفسیر التبیان، ج ۵، ص ۳۸۳

۶- انعام / ۱۱۵

۲. «لَا يُظَلِّمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (۱) ۳. «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلِّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (۲) ۴. «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظَلِّمُونَ» (۳) ۵. «بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظَلِّمُونَ فِتْنًا» (۴) ۶. «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظَلِّمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (۵) ۷. «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَمَّا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (۶) ۸. «إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (۷) ۹. «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (۸) ۱۰. «أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (۹) ۱۱. «وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ» (۱۰) ۱۲. «وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (۱۱)

بخش سوم

اشاره

نتایج و آثار مسأله عدل هرچند که مرحوم شیخ الطائفه از آثار و متفرعات این مسأله بحثی به میان نیاورده است، لکن از آنجا که مطالب ذیل از آثار و نتایج این بحث بوده و از مسائل مهم

ص: ۸۱

۱- کهف/ ۴۹

۲- یس / ۵۴

۳- بقره/ ۳۷۲

۴- نساء / ۴۹

۵- انبیاء / ۴۷

۶- آل عمران / ۱۸

۷- یونس / ۴

۸- اعراف / ۲۹

۹- یونس / ۵۵

۱۰- حج / ۴۷

۱۱- نساء / ۱۲۲

اعتقادی و کلامی می باشد، پرداختن به آن، مفید و ضروری به نظر می رسد:

۱. ثبوت هدف و غرض برای افعال خداوند.

۲. قاعده لطف یا لزوم لطف.

۳. لزوم بعثت انبیا.

۴. تصدیق مدعیان نبوت ۵. لزوم عصمت انبیا ۶. امتناع تکلیف مالایطاق.

۷. حسن تکلیف و لزوم آن.

۸. وجوب انتصاف (انتقام).

۹. مختار بودن انسان.

۱۰. لزوم بعث و قیامت.

ثبوت هدف و غرض برای افعال خداوند

امامیه معتقدند که افعال خداوند دارای غرض و حکمت و فایده و مصلحت است که برگشت آن به سوی مکلفان می باشد. به این دلیل که اگر افعال خداوند دارای غرض و فایده ای نباشد، لازم می آید که لغو و عبث باشد؛ چون فعل عبث، فعلی است که بدون غرض و مصلحت انجام می شود.

بطران لازم، بعد از اثبات عدالت، واضح است؛ زیرا اولاً کار عبث و لغو، قبیح است و در بحث عدل اثبات شد که خداوند منزّه از کارهای قبیح و ناپسند است (۱) و ثانیاً خداوند، خود در قرآن کریم فرموده است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (۲)، «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (۳)

ص: ۸۲

۱- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۸۸ - ۳۸۹.

۲- انبیاء ۱۶

۳- آل عمران / ۱۹۱

قاعده لطف یا لزوم لطف

از قواعد معروفی که در کلام عدلیه آمده است، قاعده لطف است. لطف عبارت است از کارها و اموری که مکلف را در فرمانبرداری و اطاعت خدا کمک میکند؛ یعنی زمینه را برای انجام تکلیف الهی مساعد می‌سازد؛ مشروط بر این که به حد الجاء و سلب اختیار مکلف نرسد.

دلیل قاعده لطف: لطف، قاعده ای عقلی است و دلیلی جز عقل ندارد و آن این که اگر لطف نباشد، نقض غرض لازم می‌آید و نقض غرض، قبیح است و خداوند، عادل و منزّه از قبیح است... .

خواجه، دلیل قاعده لطف را چنین بیان می‌کند: «لطف واجب است تا به واسطه آن غرض از تکلیف حاصل شود.» علامه در شرح کلام خواجه چنین می‌گوید:

هر گاه تکلیف کننده می‌داند که غرض از تکلیف (فرمانبرداری بدون لطف حاصل نمی‌شود، اگر اعمال لطف را به دست افعال بسپارد، نقض غرض لازم می‌آید و به حکم عقل، نقض غرض بر حکیم روا نیست. (۱)

لزوم بعثت انبیا

از شاخه های مسأله عدل، لزوم بعثت پیامبران است. متکلمان بر لزوم آن چنین استدلال کرده اند: بعثت انبیا موجب تقویت عقل در احکامی است که عقل در درک آنها خودکفا می‌باشد و همچنین موجب ارشاد خرد به احکامی است که در درک

ص: ۸۳

۱- کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم، مسأله دوازدهم.

آنها مستقل نمی باشد.

توضیح این که احکامی که تضمین کننده خوشبختی و سعادت انسان می باشد، دو دسته است:

۱. احکامی که عقل به طور مستقل آنها را درک می کند: فایده بعثت در این زمینه، تقویت و پشتیبانی از احکام عقل است؛ زیرا اگر چه معرفت الهی عقلی است، لکن غلبه تمایلات حیوانی و حاکمیت غرایز و جاذبه مادی، عقل را از توجه به معارف الهی غافل می سازد و فرستادگان الهی، او را از این خواب غفلت بیدار کرده، متوجه ادراک معقولات و تحصیل معارف می نمایند. این فایده مستقیم بعثت نسبت به احکام عقلی است.

۲. احکامی که عقل، حسن و قبح آن را درک نمی کند؛ مانند بسیاری از مقررات در باب عبادات و معاملات: فایده بعثت در این زمینه، راهنمایی و دلالت عقل به آنهاست. ناگفته پیداست که تعهد و پایبندی پیروان شرایع نسبت به تکالیف شرعی، موجب تعهدشان نسبت به تکالیف عقلی است. بنابراین، واجبات شرعی لطف است در واجبات عقلی و درباره حسن لطف و وجوب آن، قبلاً بحث کردیم.^(۱)

تصدیق مدعیان نبوت

اعتقاد به عدالت خداوند، مایه تصدیق مدعیان نبوت است که به معجزه مجهز شده اند؛ زیرا خرد، قاطعانه تأیید می کند که دادن معجزه به دست افراد دروغگو، قبیح و زشت است و خداوند منزّه از عمل زشت و ناپسند است، پس مدعی نبوت در ادعای خود صادق است.

ص: ۸۴

۱- ر.ک: جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۱۱۷.

تمام فرق کلامی متفقند که پیامبران در گرفتن وحی و حفظ و ابلاغ آن باید معصوم باشند، اما در معصوم بودن از سایر گناهان از حیث کبیره و صغیره بودن، سهو و عمد و از جهت این که آن عصمت، قبل از بعثت باشد یا بعد از آن، اختلاف است.

عدلیه لزوم عصمت پیامبران را متفرع بر عدالت و حکمت خداوند می داند؛ چون اگر در آن سه چیز (اخذ وحی، ابلاغ و حفظ آن) معصوم نباشد، نقض غرض لازم می آید؛ زیرا غرض از ارسال پیامبران، هدایت مردم و ابلاغ رسالت خداوند است و اگر پیامبران در آن سه چیز معصوم نباشند، غرض مذکور حاصل نمی شود.

در بحث قبل ثابت شد که نقض غرض، قبیح است و خداوند منزّه از قبیح است. (۱)

امتناع تکلیف مالا یطاق

عدلیه معتقدند که خداوند بندگانش را مکلف به چیزی نمی کند که از توان آنها خارج است؛ زیرا چنین تکلیفی قبیح است و در بحث عدل ثابت شد که خداوند منزّه از قبیح است. (۲)

حسن تکلیف و لزوم آن

تکلیف، تعریض بر ثواب است، تعریض بر ثواب، حسن است، از طرف دیگر، تعریض بر ثواب عبارت است از این که انسان را طوری قرار دهد که رسیدن به آن

ص: ۸۵

۱- قواعد المرام، ص ۱۲۵؛ کشف المراد، مقصد چهارم، مسأله سوم

۲- نهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۹-۱۰۰.

ثواب برایش ممکن باشد و از سوی دیگر، رسیدن به ثواب میسر نیست، جز از طریق کارهایی که مشتمل بر تکلیف است؛ زیرا ثواب عبارت است از منفعت دائم و خالص با تعظیم و مدح و تعظیم ابتدایی و بدون تکلیف، قبیح است و در مسأله عدل ثابت شد که خداوند منزله از قبیح است.

اما در وجه لزوم تکلیف باید گفت: وقتی که خداوند انسان را به سرحد کمال رساند و شرایط تکلیف را که عقل و قدرت و شهوت است، برای او فراهم نمود، باید از اعطای این شرایط، هدف و غرضی داشته باشد؛ چون کار بدون غرض و هدف، لغو و عبث است و کار لغو و عبث، قبیح است و خداوند منزله از قبیح است.

هدف در این جا جز رسیدن به تکلیف و اطاعت، چیز دیگری نیست. (۱)

وجوب انتصاف (انتقام)

مقصود از «انتصاف» در اصطلاح متکلمان این است که خداوند انتقام مظلوم و ستمدیدگان را از ستمگران بگیرد؛ زیرا اگر چه ستمگران به اختیار خود به مظلومان ستم کرده اند، و لکن قدرت و تمکن را خداوند به آنها داده است. بنابراین، اگر انتقام مظلومان از آنها گرفته نشود، حق آنان ضایع می شود و ضایع کردن حق، قبیح است و خداوند منزله از قبیح است. (۲)

مختار بودن انسان

از نتایج و ثمرات مسأله عدالت، اختیار داشتن انسان است نسبت به کارهایی که

ص: ۸۶

۱- العدل و الحکمه، ص ۱۶.

۲- درباره این موضوع ر.ک: الیاقوت فی علم الکلام، ص ۴۹؛ الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۴۲؛ انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۳۰؛ ارشاد الطالبین، ص ۲۸۵؛ قواعد المرام، ص ۱۲۰.

مسیر تکلیف واقع شده است و برای انجام آنها، کیفر و پاداش داده می شود؛ زیرا تکلیف نمودن شخصی که هیچگونه اختیار از خود ندارد، قبیح است و همچنین مؤاخذه بر کار غیر اختیاری نیز قبیح است و خداوند منزله از قبیح می باشد. (۱)

لزوم بعث و قیامت

خداوند برای هر کار، پاداش یا کیفری قرار داده است. این مطلب جزء ضروریات دین اسلام است. از طرف دیگر، پیامبران الهی اگر چه در هدایت بشر کوششها کرده اند و در تهذیب جامعه انسانی مجاهدتها نموده اند، ولی به اصلاح همگان توفیق نیافتند و ریشه ستم و دست تجاوز، به کلی قطع نشد، بلکه همواره در مقابل .

انسانهای پارسا و پاکدامن، انسانهای شرور و آلوده وجود داشته اند و در دنیا پاکان به پاداش نرسیده اند و تبهکاران نیز به کیفر گرفتار نیامده اند.

و از سوی دیگر، نه پاداش برخی از صالحان در دنیا ممکن است و نه کیفر بعضی از طالحان در جهان امکان دارد. بنابراین، اگر روزی برای رسیدگی و داوری بین آنان در جهان هستی نباشد، لازمه اش برابری ظالم و عادل است و این برابری ناموزون، هرگز با عدل الهی سازگار نخواهد بود. (۲) قرآن کریم معاد را به منظور حسابرسی و مجازات، ضروری می داند و چنین گوید:

«أَمْ نَجْعِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعِلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (۳)؛ (آیا مؤمنانی را که رفتار شایسته انجام دادند، مانند تبهکاران در زمین و یا پرهیزکاران را مانند فاجران قرار میدهیم؟) یعنی: آیا هر دو گروه با مردن نابود می شوند و حساب و جزایی برای هیچ کدام نیست؟

ص: ۸۷

۱- توحید صدوق، باب قضا و قدر، حدیث ۲۸ و باب نفی جبر و تفویض، حدیث ۶.

۲- ربانی گلپایگانی، العدل و الحکمه، ص ۳۲؛ جوادی آملی، مبدأ و معاد، ص ۲۹۶.

۳- ص / ۲۸

مقاله حاضر به بررسی سه موضوع «زمان مرگ»، «روزی» و «نرخ» از دیدگاه شیخ طوسی و برخی از متکلمان می پردازد. در وجه کلامی بودن مسأله آجال، اختلاف عقیده وجود دارد. برخی از متکلمان گفته اند: از آنجا که مربوط به قضا و قدر و زیر مجموعه آن است و این سؤال پیش می آید که آیا آجل به قضا و قدر خداوند است یا نه، در ضمن بحث قضا و قدر آمده است. (۱) گروهی دیگر بر این باورند که چون در علم کلام از مصالح، الطاف، أَعْوَاض و آلام سخن به میان آمده، این موضوع باید بررسی شود که آیا موت فردی در زمان معین، در حق سایر مکلفان، لطف است یا خیر؟ (۲) متکلمان اسلامی درباره این که چرا ارزاق و اسعار، موضوعی کلامی است،

ص: ۸۹

۱- قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۰.

۲- علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۶۷.

سخنی نگفته اند، اما شاید پس از مطالعه و دقت در این سه موضوع، بتوان گفت بدین جهت است که خداوند وقتی موجود زنده ای می آفریند، باید اسباب حیات و ادامه زندگی را برای وی فراهم سازد، پس «رزق» فعل خداوند و «رازق»، از اوصاف اوست. از آن جا که علم کلام متکتمل مباحث مربوط به مبدأ و معاد است، مسأله ارزاق باید در این علم بررسی شود.

درباره اسعار نیز سخن در این است که وقتی بندگان، رزق را از جانب خداوند دریافت کردند، مشاهده می کنند که قیمتها در حال تغییر و نوسان است و گرانی یا ارزانی پدید می آید، از این رو، این پرسش مطرح می شود که چه کسی سبب گرانی یا ارزانی است؛ خداوند یا انسان؟. نکته ای را که نباید از نظر دور داشت، این است که دیدگاه اشعری و معتزلی در این سه موضوع، به روشنی از یکدیگر متمایز است. از آن جا که اشاعره به مسائل، نگاهی جبر آمیز دارند و معتقدند که الامؤثر فی الوجود الا الله» مرگ و همه انواع و اقسام آن را به خداوند نسبت می دهند و بر همین اساس، درباره «روزی» بر این باورند که انسان نقشی در بهبود زندگی خود ندارد و هر چه آن خسرو کند، شیرین بود». از این رو، دعا و تلاش در پی کسب روزی و توسعه بر عیال را عبث می دانند و هر گونه کوششی را در این زمینه، نافرجام می انگارند و درباره «اسعار» نیز، گرانی و ارزانی را فقط به خداوند نسبت می دهند.

در مقابل، معتزله قائل به اختیارند و معتقدند که انسان در برخی از انواع مرگ، نقش دارد و میان کشته شدن انسان بر اثر حوادث طبیعی و خودکشی، تمایز قائل می شوند، دعا و تلاش در کسب روزی را مؤثر می دانند و در پاره ای از موارد، نقش مردم را در بالا یا پایین آمدن نرخ کالاها پذیرفته اند.

در هر صورت، در تمام این مباحث، می توان رنگ و بوی دیدگاه اشعری و معتزلی را مشاهده نمود. ناگفته نماند که در این سه موضوع، جز در موارد اندکی، رأی شیعه با معتزله یکسان است.

مفهوم «اجل»

پیش از پرداختن به موضوع اصلی، شایسته است به مفهوم لغوی و اصطلاحی آجل بپردازیم.

«اجل» در لغت

در فرهنگ فارسی (۱) به معنای گاه، هنگام، زمان، وقت، نهایت زمان عمر و نهایت مدت برای ادای قرض آمده است.

در معجم مقاییس اللغه چنین آمده است: «اجل، پایان وقت دین و غیر دین است. (۲) فرهنگ لغت دیگری (۳) برای این واژه دو معنی ذکر کرده است:

۱. نهایت وقت در مرگ و سررسید دین و امثال آن؛ مثال: اجل این قرض، هفته آینده است.

۲. طول مدت و دورانی که برای چیزی نهاده شده است؛ مثال: اجل تخلیه این خانه، دو ماه است.

از این رو راغب اصفهانی با توجه به هر دو معنای آجل، گفته است: «الأجل المده المضروبه للشيء» (۴)

ص: ۹۱

۱- فرهنگ معین، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲- معجم مقاییس اللغه، ج ۱، ص ۶۴.

۳- لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۱.

۴- المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۱.

متکلمان اسلامی برای آجل، معنایی مشابه معنای لغوی ذکر کرده اند، اما چون رویکرد آنان صرفاً به انسان و حیات و مرگ او بوده است، بیشتر از این منظر معنی کرده اند. . .

در نخستین کتاب کلامی شیعه^(۱) آمده است: «الاجل الوقت و اجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى انه يبطل فيه؛ اجل يعني وقت و اجل حيوان، هنگامی است که خداوند می داند در آن زمان، حیات حیوان از میان خواهد رفت.

در جای دیگر، این قید افزوده شده است: «هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل»^(۲) اجل، وقت معین و محدودی است که برای زمان آینده تعیین شده است. و بالاخره کتاب دستور العلماء به طور خلاصه چنین تعریف کرده است: «هو الوقت المقدر للموت»^(۳) که این تعریف، صرف کلامی است.

تعریف اجل از نگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی در بخشهایی از تفسیر تبیان، تعاریف مختلفی ذکر کرده است که جامعترین آنها چنین است:

هو الوقت المضروب لحدوث امر و انقطاعه، فأجل الدين هو الوقت المضروب الانقطاعها و أجل الآخرة الوقت المضروب لحدوثها.^(۴) یعنی: اجل عبارت است از

ص: ۹۲

۱- ابن نوبخت (ابواسحق ابراهیم)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۹۳.

۲- تهانوی، کشف اصطلاحات العلوم و الفنون، ج ۱، ص ۱۰۲.

۳- قاضی عبدالنبی بن عبد الرسول الاحمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج ۱، ص ۴۱.

۴- شیخ طوسی، تبیان، ج ۵، ص ۴۴۸.

وقتی که برای پدید آمدن رخدادی و یا زوال و خاتمه امری تعیین شده است.

بنابراین، آجل دین، هنگامی است که برای پایان قرض تعیین شده است و اجل آخرت، وقتی است که برای حدوث آخرت نهاده شده است.

فرق «أجل»، «موت» و «قتل»

چون واژه های «موت» و «قتل»، مشابه «اجل» می باشد، این پرسش به نظر می رسد که آیا تفاوتی از لحاظ معنی میان این سه واژه وجود دارد؟

فرق «اجل» و «موت»

اجل عبارت از زمان پدید آمدن مرگ است، اما موت، رخداد انقطاع روح از بدن است.

البته علما درباره معنای موت، اختلاف نظر دارند که برخی از نظرات آنان بدین قرار است:

۱. موت، در اصل به معنای خارج شدن نیرو از چیزی است. (۱) ۲. موت، یعنی عدم حیات موجودی که متصف به حیات بوده است. در این صورت، تقابل موت و حیات، عدم و ملکه است. (۲) ۳. کیفیت وجودی ای است که خداوند در موجود زنده ایجاد می کند و ضد حیات است. با توجه به آیه شریفه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (۳)، تقابل میان آن دو، تضاد است. (۴)

ص: ۹۳

۱- معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۲۸۳.

۲- تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۶۶۹.

۳- ملک ۲

۴- برای اطلاع از اقوال دیگر، ر.ک: همان.

قتل، عملی است که توسط آن، روح [از کالبد] خارج می شود. (۱) در این که آیا میان قتل و موت از نظر معنی فرقی هست یا نه، اختلاف است. برخی برآنند که میان «موت» و «قتل» تفاوتی نیست و به آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (۲) استدلال می کنند که قتل با مرگ تفاوتی ندارد و امری غیر از «موت» نیست.

اما مرحوم شیخ طوسی معتقدند که میان آن دو، تمایز است و استشهاد به آیه فوق را صحیح نمی داند؛ زیرا ممکن است آیه، مخصوص کسانی باشد که با مرگ طبیعی از دنیا می روند؛ همانگونه که آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (۲) مخصوص افراد بالغ است؛ با آن که به صورت مطلق آمده است. البته اگر مراد از آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» این باشد که حیات هر نفسی معدوم خواهد شد، منافاتی با نفوسی که به غیر از مرگ طبیعی مانند قتل می میرند، نخواهد داشت. (۳)

«اجل» در قرآن و حدیث

در قرآن کریم، ۴۶ بار واژه اجل و مشتقات آن آمده است و بیش از صد آیه به مسأله قتل و موت پرداخته است. روایات بسیاری از خاندان وحی علیهم السلام به مسأله اجل مسمی و غیر مسمی، اسباب و علل کاهش و افزایش عمر و به طور کلی، موضوع اجل پرداخته است. (۴) علی علیه السلام می فرماید: «نفس المرء خطاه الی اجله» (۵) هی نفس

ص: ۹۴

۱- دستورالعلماء، ج ۳، ص ۴۴.

۲- آل عمران/ ۱۸۵

۳- تفسیر تبیان، ج ۳، ص ۷۱.

۴- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۸۴ - ۱۳۵؛ توحید صدوق، ص ۳۷۷ - ۳۸۰.

۵- علی مشکینی، الهادی الی الموضوعات نهج البلاغه، ص ۵۴۴.

کشیدن انسان، گامهای او به سوی مرگ است.

آن حضرت در جای دیگری می فرماید:

یاد مرگ از دل شما رخت بر بسته و آرزوهای پوچ و دروغین در آن جایگزین شده است. دنیا در چشم شما از آخرت پسندیده تر است و نقد (دنیا) شما را از نسیه (آخرت) غافل نموده است. (۱) امام زین العابدین علیه السلام می فرماید: «بارخدایا! ما را در آجال خود مورد آزمایش قرار داده ای، به طوری که با آمال و آرزوهای خود، عمر کهنسالان را امید داریم.» (۲)

وقت

وقت در لغت

این واژه در لغت چنین تعریف شده است: «اصل یدل علی حد شی و کنهه فی زمان و غیره» (۳)؛ وقت یعنی چیزی که تعیین کننده حد و کنه چیزی در مقیاس زمان و غیر زمان است.

وقت در اصطلاح

۱. وقت، میقات ووقات در نگاه قرآن و حدیث

اشاره

در پاره ای از آیات قرآن مجید، واژه «وقت» به کار رفته است. از جمله، خدای

ص: ۹۵

۱- صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳، ص ۱۶۸.

۲- «اللهم انک ابتلتنا ... فی آجالنا بطول الأمل حتی ... طمعنا بآمالنا فی اعمار المعمرین.» (صحیفه سجادیه، دعای بیست و نهم)

۳- ۳. معجم مقاییس اللغه، ج ۶، ص ۱۳۱.

سبحان در داستان اخراج شیطان از بهشت می فرماید: «قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (۱) شیخ طوسی در این که مراد از «الوقت المعلوم» چیست، دو احتمال داده اند:

۱. روز قیامت؛ ۲. آخر ایام تکلیف. (۲) در قرآن، روز قیامت و حسابرسی، «میقات» نامیده شده است: «إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ» (۳)

«وقات» در حدیث

از آن جا که پاره ای از نشانه های دروغین برای ظهور حضرت ولی عصر (عج) شهرت یافته، روایاتی وارد شده است که ما را از توقیت نهی کرده است. از جمله در بحارالانوار بابی به نام «باب التمیص و النهی عن التوقیت» (۴) آمده است.

از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: آیا برای این امر (ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام) وقت معینی است؟ حضرت علیه السلام سه مرتبه فرمودند: «كذب الوقتون»؛ یعنی کسانی که وقت تعیین می کنند، دروغ می گویند.

مرحوم مجلسی از غیبت شیخ طوسی چنین نقل می کند که به حضرت عرض کردم: فدایتان شوم، آیا برای این امر، وقتی است؟ فرمود: خیر؛ زیرا علم خداوند بر علم تعیین کنندگان وقت (موقتین)، غالب است. خداوند ابتدا با موسی علیه السلام شب وعده گذاشت، آنگاه ده شب دیگر افزود، (۵) در حالی که موسی علیه السلام و بنی اسرائیل هیچ اطلاعی نداشتند. چون وقت گذشت، بنی اسرائیل گفتند: موسی ما را فریب داده است. لذا به گوساله پرستی روی آوردند، ولی هنگامی که در میان مردم فقر و حاجت و انکار یکدیگر به وجود آمد، در این هنگام، صبح و شب از خداوند (ظهور مهدی علیه السلام را) انتظار داشته باشید. (۶)

ص: ۹۶

۱- حجر / ۳۷-۳۸

۲- تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۳۳۵.

۳- دخان / ۴۰

۴- بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۰۴ - ۱۲۱.

۵- اعراف / ۱۴۲

۶- بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۴.

در عین حال که ائمه علیهم السلام از بیان وقت خاصی برای ظهور حضرت صاحب الزمان (عج) اکراه داشته اند و فرموده اند: «کذب الوقتون»، در پاره ای از روایات، نشانه هایی برای ظهور ایشان ذکر نموده اند که از جمله آنهاست: خسف بیداء، موت احمر و ابیض، خروج سفیانی و ... از این رو، به تناقضی بر می خوریم که اگر حضرات معصومین علیهم السلام نخواسته اند زمان ظهور حضرت را معین کنند، پس چرا نشانه های ظهور در روایات آمده است؟ مرحوم مجلسی برای رفع تناقض، این روایات را به این صورت جمع نموده است که مراد از روایات ناهیه از توقیت، توقیت به نحو قطعی و جزمی است و منافاتی با توقیت به صورت احتمالی، رمز و اشاره ندارد. (۱)

۲. وقت در اصطلاح علم فقه

در دو باب فقه راجع به «وقت» بحث شده است:

الف) در کتاب صلوه که زمان معین هر یک از نمازهای یومیه را «وقت» می نامند. (۲) سایر نمازهای واجب، وقت خاصی ندارد.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «من صلی فی غیر الوقت فلا صلاه له» (۳)؛ هر کس در خارج وقت، نماز بخواند، نماز او ارزش و تأثیری (جز اسقاط تکلیف) نخواهد داشت.

ب) فقها در کتاب حج، درباره «مواقیت» که جمع «میقات» و از ریشه «وقت» گرفته شده است، بحث می کنند.

میقات در لغت، زمان و مکانی است که برای انجام کاری تعیین شده است (۴) و

ص: ۹۷

۱- همان ص ۱۲۱.

۲- شیخ طوسی، المبسوط، ج ۱، ص ۷۲.

۳- شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴- شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۱، ص ۵۳.

در حج، مکان خاصی است. از این رو، برای هر دسته از حجاج خانه خدا، میقات خاصی برای احرام بستن وجود دارد که مجموعاً برای حج عمره، پنج میقات (۱) ذوالحلیفه، عقیق، جحفه، یلملم و قرن المنازل) می باشد.

۳. وقت در فیزیک و نجوم

در علم نجوم، وقت در پی بردن به نحوه پیدایش و حرکت پدیده های آسمانی و رخ دادن حالات خاصی برای کرات و سیارات؛ همانند خسوف و کسوف، اهمیت بسزایی دارد.

در فیزیک نیز مهمترین مسأله این است که جهان چه وقت به وجود آمده است؟ برخی دانشمندان می گویند: بر اثر انفجار بزرگی ایجاد شده است، اما پرسش همچنان باقی است که چرا این انفجار در این «وقت» و نه پیش و پس از آن صورت گرفته است؟ توضیح بیشتر درباره پدیده زمان از دیدگاه فیزیک، از حوصله این گفتار خارج است. (۲) نکته قابل ذکر، آن است که عامل زمان، به خودی خود و به طور مطلق اهمیتی ندارد، بلکه مهم این است که زمان، با چه رخدادی مقارن بوده است؛ زیرا عمر صد ساله یک فرد عادی، گاهی کمتر از یک سال یا یک ماه یک نابغه و یا کمتر از یک روز حضرات انبیا علیهم السلام است. از این جاست که می توان گفت: عمری که با هیچ واقعه و تحول اصولی و مبتنی بر عقل و تدبیر همراه نیست، برای انسان، هستی و حیات محسوب نمی شود. (۳)

۴. وقت در فلسفه

در فلسفه نیز بحثهای زیادی راجع به معنی و ماهیت زمان، اثبات وجود آن، تناهی و عدم تناهی، ابتدا و انتهای زمان و ... مطرح است.

ص: ۹۸

۱- امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۵۰.

۲- استیون هاو کینگ، تاریخچه زمان، ترجمه محمدرضا محجوب.

۳- احمد صبور اردوبادی، انسان و زمان (ارزش حیاتی زمان)، ص ۲۰.

مرحوم ملاصدرا می فرماید: «بر ذات زمان و حرکت، هیچ چیز جز خداوند تقدم ندارد.»^(۱)

۵. وقت از چشم انداز عرفان و تصوف

عرفا نوع ذیل آیه شریفه «ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ»^(۲)، از وقت سخن گفته اند. گاهی مراد از وقت، مابین زمان ماضی و مستقبل است. گاه می گویند: صوفی ابن الوقت است و مرادشان این است که مشغول عبادتهایی است که اولویت دارد.^(۳) مولانا جلال الدین بلخی می گوید:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق

نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی

هست را از نسیه خیزد نیستی^(۴) خواجه عبدالله انصاری برای وقت، سه معنی ذکر نموده است و هر معنی دارای سه درجه می باشد.^(۵) وی در کتاب دیگرش، صد میدان آورده است:

میدان نود و یکم، وقت است. از میدان لحظه، وقت زاید. قوله تعالی «جئت علی قدر یا موسی» وقت آن است که جز حق در ننگند.^(۶) صاحبان وقت را اندر وقت با حق خوش است که اگر به فردا مشغول گردند یا اندیشه دی بر دل گذرانند، از حق محجوب شوند و حجاب، پراکندگی باشد. پس هر چه دست بدان نرسد، اندیشه آن محال باشد.^(۷) بعضی گویند: مراد از وقت، حال طاری بر عبد سالک است؛ مانند قبض و

ص: ۹۹

۱- ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۲۴.

۲- طه / ۴۰

۳- ابوالقاسم قشیری، الرسالة القشیریة، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

۴- جلال الدین مولوی، مثنوی، دفتر اول، ص ۷.

۵- عقیف الدین تلمسانی، شرح منازل السائرین، ص ۴۵۵ - ۴۶۲.

۶- خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، به اهتمام قاسم غنی، ص ۶۸.

۷- سیدجعفر سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۴۹۰-۴۹۱

بسط. (۱) در شرح کلمات باباطاهر است که فوائد اوقات، متعلق به سه امر است: حفظ وقت، شرط وقت و کتمان وقت ۱. حفظ وقت از مداخلت شیطان و نفس.

۲. شرط وقت، حفظ ادب باشد.

۳. و کتمان وقت که پنهان داشتن حال است از اغیار. (۲)

۶. وقت در علم کلام

متکلمان گفته اند: اجل به معنای وقت است؛ منتهی وقت می تواند برای هر چیزی باشد: وقت مرگ، وقت حیات و وقت سر رسیدن دین.

شیخ طوسی در تعریف وقت آورده است:

اجل و وقت به یک معنی است. وقت یعنی حادث یا «ما تقدیره تقدیر الحادث» که مراد، امری است که جاری مجرای حادث است. گاهی طلوع هلال را وقت آمدن احمد قرار می دهیم. در صورتی که عالم به طلوع هلال و جاهل به آمدن احمد باشیم، چنین می گوئیم: «هنگام طلوع ماه، احمد آمد.» و گاهی اوقات، آمدن احمد را وقت طلوع هلال قرار می دهیم؛ در صورتی که از طلوع هلال بی خبر، ولی از آمدن احمد، آگاه باشیم. در این صورت، می گوئیم:

هنگامی که احمد آمد، ماه طلوع کرد.» و اما آنچه جاری مجرای حادث است؛ مانند: «وقتی علی آمد، مهدی مرده بود» که امر متجددی است. (۳) لذا توقیت به امر قدیم، یا امور باقی و ثابت (که حادث و

ص: ۱۰۰

۱- همان

۲- همان

۳- مراد این است که موت، عدم حیات است و عدم حیات، امر عدمی است، از این رو، توقیت به امر عدمی صحیح نیست. ولی چون موت را به منزله حادث به شمار می آوریم، مانعی ندارد. قاضی عبدالجبار در این باره چنین مثال زده است: «وقتی باران قطع شد، نزد تو می آیم.» در این مثال، قطع باران، امر عدمی است، اما به مثابه امر حادث محسوب شده است. شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۲.

سرنوشت مقتول، اگر کشته نشود

یکی از مباحث پرجاذبه ای که اکثر متکلمان، متعرض آن شده اند، این است که اگر بر فرض، مقتول کشته نمی شد، آیا پس از آن، قطعا زنده است، قطعا خواهد مرد و یا جواز حیات و ممات پیش می آید؟ در این باره سه قول است:

قول اول: اگر مقتول کشته نشود، قطعا خواهد مرد. (مختار ابوالهذیل علاف) (۲) قول دوم: اگر مقتول کشته نشود، قطعا زنده می ماند. (مختار بغدادیه) (۳) قول سوم: در این صورت، حیات و ممات، هر دو محتمل است. (مختار امامیه که از آن جمله شیخ طوسی، جمعی از معتزله و اشاعره اند)

قول اول:

ابوالهذیل علاف که از ائمه معتزله به شمار می رود، قائل است که قطعا می میرد. به

ص: ۱۰۱

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۶۹ (با تلخیص).

۲- ابوالهذیل محمد بن الهذیل العبدی از آن رو که خانه اش در بصره در منطقه «علافان» قرار داشت، به این نام مشهور شده است. استاد او عثمان طویل بوده است. یکی از نظرات درباره تاریخ ولادت و وفاتش، سالهای ۱۳۵ - ۲۳۵ است.

۳- گروهی از معتزله که ساکن بغداد بوده اند؛ این گروه پس از معتزله بصره پدید آمدند. مؤسس آن، بشر بن المعتمر (متوفی ۲۱۰) می باشد. ابوالحسین خیاط (متوفی ۲۹۰) و ابوالقاسم بلخی (۳۱۹) جزء این دسته اند.

این دلیل که اگر نمیرد، در واقع قاتل، اجل او را قطع کرده است؛ زیرا اجل او فرا رسیده بود، اما پس از انصراف قاتل از کشتن اجل مقتول را تغییر داده است و ممکن نیست که قاتل بتواند نقش تعیین کننده در اجل مقتول داشته باشد؛ زیرا تقدیم و تأخیر آجال به دست خداوند است. (۱) مرحوم علامه حلی در تقریب این استدلال فرموده است: «لازم می آید که خلاف معلوم خداوند واقع شود و این امر، محال است.» (۲) پاسخ این استدلال آن است که: اولاً، بر اساس این قول، لازم می آید کسی که به محل نگهداری گوسفندان دیگری داخل شده و بدون اجازه، یکی از گوسفندان او را ذبح کرده است، نیکوکار باشد و مستحق مذمت نباشد؛ حال آن که این گونه نیست؛ زیرا در صورتی که بگویید: اگر گوسفند تو را ذبح نمی کردم، او قطعاً می مرد و تلف می شد و من با ذبح آن، نفعی هم به تو رسانده ام، از آن رو که عقلاً قطع به موت ندارند و او را سرزنش می کنند، سخن وی مسموع نیست. در نتیجه، معلوم می شود کار قبیحی را مرتکب شده است. (۳) ثانیاً، حتی اگر موت مقتول یا گوسفند جایز باشد، باز هم قاتل از ظالم بودن خارج نمی شود؛ زیرا ضرر غیر مستحق را بر غیر وارد کرده است و وارد آوردن چنین ضرری بدون سبب، قبیح است و سزاوار توبیخ می باشد. اما اگر خداوند انسان را بمیراند، یقین نداریم بر او الم و رنج وارد نموده باشد؛ زیرا اگر در مقابل آن، عوض بدهد، ظلمی از ناحیه پروردگار واقع نشده است. (۴) ثالثاً، علم خداوند در معلوم تأثیر نمی گذارد؛ زیرا علم او تابع معلوم است.

آری، اگر معلوم تابع علم خدا بود، اشکال به وجود می آمد. توضیح بیشتر آن که اگر پزشکی با اطلاع از حالات و علایم بیماری، خبر دهد که این بیمار دو هفته دیگر خواهد مرد، علم پزشک در مرگ وی، مداخلتی ندارد. به همین ترتیب، علم حق

ص: ۱۰۲

۱- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۲.

۲- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۶۸.

۳- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۱.

۴- همان، ص ۱۷۲.

قول دوم:

این گروه دو دلیل دارند:

دلیل ۱: اگر قطعا زنده نماند، لازم می آید که قاتل، ظالم نباشد؛ زیرا به هر حال، اگر مقتول کشته هم نمی شد، باز هم می مرد. بنابراین، از ظالم بودن قاتل (و لزوم قصاص او پی می بریم که اگر مقتول کشته نمی شد، زنده ماندن او واجب و قطعی بود. (۲) پاسخ: اولاً (۳)، از آن جا که قاتل بر مقتول ضرر وارد نموده است، ظالم بوده و ظلم، قبیح است. ثانیه، با این کار، عوضهایی را که خداوند با میراندن به مقتول می داد، از بین برده است؛ چون اگر خداوند، این بنده را به مرگ طبیعی می میراند، متکفل عوض آن می شد، اما اینک با کشته شدن توسط قاتل، از عوض دادن خداوند، محروم گشته است. (۴) دلیل ۲: معمولا جماعت زیاد، همزمان نمی میرند، اما امکان دارد که خلق عظیمی در یک لحظه با هم کشته شوند؛ مثل این که سلطان، حکم قتل عام افراد شهری را صادر کند یا مانند بمباران اتمی شهرهای هیروشیما و ناکازاکی ژاپن توسط آمریکا که جمعیت بسیاری را در یک آن نابود کرد. از این مطالب، نتیجه می گیریم که بر فرض کشته شدن مقتول، حیات او امکان داشت. (۵) پاسخ: شیخ طوسی می فرمایند:

اولا اگر خداوند مرگ جمعیت انبوهی را در یک آن صلاح بداند، دیگر آنها کشته

ص: ۱۰۳

۱- تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۶۶۸ - ۱۶۶۹.

۲- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۳.

۳- همان

۴- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۲.

۵- همان

نخواهند شد. (ثانیا) این فرض نادری است، حال آن که روی سخن ما، در یک یا چند مقتول است که اگر کشته نشوند، احتمال حیات و موت، یکسان است. (۱) قاضی عبدالجبار معتزلی نیز گفته است:

موت جمعیت بسیار در یک آن، هیچ بعدی ندارد. افرادی که از احوال سایر ممالک و امراض خانمان سوزی همچون طاعون و وبا مطلع باشند، منکر این امر نخواهند بود. (۲) اما یکی از متکلمان شیعه پاسخ دیگری داده است. ابواسحق ابراهیم بن نوبخت قائل شده است که مسأله دو صورت دارد:

۱. اگر مراد این باشد که اگر جمعیت عظیم در یک زمان کشته نشوند، همگان می میرند، صحیح نیست؛ زیرا مرگ همگان در یک لحظه، خرق عادت و مستحیل است و فقط در زمان رسالت، خرق عادت امکان داشت.

۲. اما اگر مراد، بخشی از جمعیت عظیم باشد، در این فرض، احتمال مرگ و حیات، علی السویه است. (۳)

قول سوم:

شیخ طوسی و برخی دیگر قائلند که حیات و موت، جایز است؛ زیرا ما قطع به حیات یا موت او نداریم؛ چون خداوند قادر است او را «احیا» یا «اماته» نماید. (۴) مرحوم سید مرتضی نیز همین قول را اختیار کرده است. (۵)

ص: ۱۰۴

۱- همان

۲- همان ص ۱۷۲-۱۷۳

۳- انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۹۴.

۴- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۰.

۵- «تبقیه المقتول لو لا القتل ممکنه غیر مستحیله، کما أن اماته كذلك، و لا دلیل یدل قطعه علی احد الامرین فیجب التوقف و الشک.» (سید مرتضی، الذخیره، ص ۲۶۳).

متکلمان اسلامی در این که انسان دارای یک یا دو اجل است، اتفاق نظر ندارند.

برخی قائل شده اند که انسان دارای دو اجل است و برای اثبات مدعای خویش، به آیاتی از قرآن استدلال کرده اند. اما متکلمان شیعه، از آن میان شیخ طوسی و برخی از اهل تسنن، قائل به یک اجل هستند. مرحوم شیخ الطائفه استدلال به این آیات را ناتمام دانسته و به آن پاسخ داده است که در ادامه خواهد آمد.

: مراد قائلان به دو اجل، این است که خداوند ابتدا برای انسان، عمر کوتاهی در نظر می گیرد، اما بعدا به خاطر عللی تصمیم می گیرد که عمر او را طولانی تر کند. از این رو، اجل دومی برای او قرار می دهد.

استدلال قائلان به دو اجل

آیاتی که قائلان به دو اجل بدان تمسک کرده اند بدین قرار است:

۱. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (۱) ۲. «يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرُكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (۲)
۳. «رَبِّ لَوْلَمَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (۳) توضیح آن که با ملاحظه آیات فوق، استنباط می شود که انسان دو اجل دارد.

در آیه اول، صریحه نام دو اجل آمده است: «ثم قضی اجلا» و «اجل مسمی عنده» و اما در دو آیه بعدی، گرچه صریحا سخنی از دو اجل به میان نیامده است، اما تعبیر تأخیر انداختن اجل تا اجل مسمی (آیه دوم) و «تأخیر آن تا اجل قریب» (آیه

ص: ۱۰۵

۱- انعام / ۲

۲- نوح / ۴

۳- منافقون / ۱۰

سوم) به اجل دوم اشاره دارد.

پاسخ شیخ طوسی (رحمت الله علیه)

شیخ الطائفه در برابر این استدلال پاسخ می دهد. (۱) او درباره آیه اول می گوید: اولا خداوند در این آیه تصریح نکرده است که این دو اجل برای امر واحد است. ثانيا، محتمل است مراد از اجل اول، موت در دنیا و مراد از اجل دیگر، حیات انسانها در آخرت باشد؛ زیرا حیات نیز مانند موت، دارای اجل است.

آیه های دوم و سوم نیز دلالتی بر ثبوت دو اجل ندارد. البته منعی ندارد که حیات مقذور (مفروض) مجازه اجل نامیده شود، ولی حقیقتاً اجل به شمار نمی رود.

سید مرتضی (رحمت الله علیه) با ذکر همین جواب، فرموده است: این که حیات مقذور، اجل نامیده شود، از باب مجاز یا تشبیه است و مجازهای قرآن، بی شمار است. (۲)

دیدگاه شیخ طوسی

نظر ایشان این است که انسان دارای دو اجل نیست، بلکه یکی مجازه اجل نامیده می شود؛ مثلاً خداوند می داند اگر مقتول کشته نشود، تا مدتی دیگر زنده خواهد ماند، ولی از لحاظ ظاهری، گویا برای او دو اجل قرار داده است و روایات دال بر این که صدقه و صلّه رحم، عمر را زیاد می کند و یا در قضیه قوم یونس که خداوند عذاب را از آنها برداشت، با این مطلب منافاتی ندارد. در واقع، اگر خدا را اطاعت کردند، همان اجل طبیعی را قرار می دهد، اما اگر معصیت کردند، از عمر طبیعی

ص: ۱۰۶

۱- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۰.

۲- الذخیره، ص ۲۶۲.

توجیه مفسران

مفسران، ظاهر آیاتی را که به دو اجل اشاره دارد، توجیه نموده اند که در مجموع، ده قول است؛ از جمله:

۱. اجل، مدتی است که انسانها در دنیا زندگی می کنند و مراد از «اجل مسمی» اجل آخرت است که طولانی می باشد.

۲. پایان عمر، نسبت به انسانهای گذشته را «اجل» و نسبت به انسانهایی که به دنیا خواهند آمد، «اجل مسمی» نامند.

۳. مراد از «اجل»، خواب است که در آن، انسان قبض روح می شود، ولی معمولاً روح به صاحب آن بر می گردد، ولی مراد از «اجل مسمی» موت انسان است. (۲) لازم به ذکر است که مرحوم علامه طباطبایی تا پس از ذکر برخی اقوال، تصریح می فرمایند که شایسته نیست انسان، عمر کوتاه خود را در راه بررسی صحت و سقم

ص: ۱۰۷

۱- البته سعدالدین تفتازانی در این باره گفته است: برخی، روایات دال بر این که صدقه و صلّه رحم، عمر را طولانی می کند را بر برکت و خیر حمل کرده اند؛ یعنی صدقه موجب افزایش خیر و برکت عمر می شود نه این که خود عمر را زیاد کند و یا حمل شده است بر این که پاره ای از اوقات، ملائکه چیزی را به صورت مطلق ثبت می کنند، حال آن که در علم خداوند، مقید است، آنگاه به علم خداوند باز می گردد که با توجه به آیه «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمَ الْكِتَابِ» (رعد / ۳۹) خداوند آنها را محو یا اثبات می کند. (شرح مقاصد، ج ۴، ص ۳۱۶)

۲- برای آگاهی از این اقوال ر.ک: شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۷۷؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۳۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۲۳ و ۴۲۴؛ فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۲، ص ۱۵۳.

این اقوال صرف نماید. (۱) مرحوم شیخ طوسی از «اجل مسمی» به اجل محتوم و مطلق و از «اجل»، به اجل مشروط و مقید تعبیر کرده است و در توضیح این دو واژه می گوید:

: اجل محتوم (مطلق) اجلی است که در آن، هیچ گونه تقدیم و تأخیری راه ندارد (۲) اجل مشروط (مقید) (۳) اجلی است که اگر عبد، صدقات و خیرات انجام دهد، بر عمر او افزوده می شود و اگر عصیان و شرک بورزد، از عمر وی آن گونه که خداوند صلاح می داند، کاسته می شود و به هر حال، قابل کاهش و افزایش است.

روایاتی از اهل بیت علیهم السلام در این باب رسیده است که اگر انسان جوان گناه کند، در جوانی خواهد مرد، و یا به این مضمون که چه بسیارند کسانی که بر اثر گناه، عمر آنان کوتاه شده و از «اجل اقصی» به «اجل ادنی» تنزل پیدا نموده است. (۴) در تفسیر نمونه آمده است که «اجل مسمی»، مرگ طبیعی و «اجل»، مرگ زودرس است. با این توضیح که بسیاری از موجودات، از نظر ساختمان طبیعی استعداد بقای طولانی دارند، ولی ممکن است موانعی آنها را از رسیدن به حداکثر عمر طبیعی باز دارد؛ مثلاً یک چراغ نفت سوز، با توجه به مخزن نفت آن، ممکن است بیست ساعت استعداد روشنایی داشته باشد، اما وزش یک باد شدید و ریزش باران و یا عدم مراقبت از آن، سبب کوتاهی عمر آن می شود. اگر چراغ با هیچ مانعی برخورد نکند و تا آخرین قطره نفتش بسوزد و آنگاه خاموش شود، به اجل حتمی خود رسیده است، اما اگر بر اثر موانع، قبل از آن خاموش شود، مدت عمر آن را «اجل غیر حتمی» میگوییم.

ص: ۱۰۸

۱- المیزان، ج ۷، ص ۱۰ و ۱۱.

۲- «الأجل المحتوم لا يتأخر ولا يتقدم.» (تفسیر تبیان، ج ۷، ص ۳۶۹ و ۳۷۰).

۳- «الأجل المشروط بحسب الشرط.» (همان، ج ۱۰، ص ۱۶ و ۱۷).

۴- میزان الحکمه، ج ۱، ص ۳۰

درباره یک انسان نیز چنین است. انسان استعداد عمر طبیعی را دارد، اما ممکن است بر اثر سوء تغذیه، مبتلا شدن به عاداتهای مختلف، دست زدن به خودکشی و یا ارتکاب گناهان، خیلی زودتر بمیرد؛ مرگ را در صورت اول، حتمی و در صورت دوم، اجل غیر حتمی می نامند. (۱)

دیدگاه علامه طباطبایی

سخن مرحوم علامه طباطبایی در این باره چنین است که نسبت اجل مسمی به اجل غیر مسمی، نسبت مطلق منجز به مشروط معلق است که مشروط معلق با تخلف شرط، محقق نخواهد شد؛ بر خلاف مطلق منجز که قطعاً محقق می شود.

از تدبر در آیات گذشته و با توجه به آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (۲) به دست می آید که اجل مسمی در «ام الكتاب» و لوح محفوظ قرار دارد و اجل غیر مسمی در لوح محو و اثبات موجود است. «ام الكتاب» قابل انطباق بر حوادث ثابت است؛ به خاطر استناد به اسباب تامه و لوح محو و اثبات، قابل انطباق بر حوادث است؛ از آن جهت که مستند به اسباب ناقصه آنهاست که می توان آنها را «مقتضیات» نامید.

بنابراین، ابهامی که در اجل غیر مسمی وجود دارد، با «تعیینی» که در اجل مسمی هست، به هیچ روی منافات ندارد و این دو اجل، ممکن است مطابق با هم و یا مخالف یکدیگر باشند، اما به طور مسلم، واقع، همان «اجل مسمی» است. (۳) در تفسیر عیاشی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که از حضرت راجع به آیه «ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (۴) سؤال شد، حضرت فرمودند: اجل اول، اجلی است که علم آن در نزد ملائکه، رسل و انبیاست و اجل مسمی، اجلی است که علم

ص: ۱۰۹

۱- تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۱۴۸ - ۱۵۰.

۲- رعد/ ۳۹

۳- تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۹ و ۱۰.

۴- انعام/ ۲

آن از همه خلایق مستور داشته شده است. (۱) از این رو، مسأله راجل و «اجل مسمی» با مسأله «بداء» «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (۲) پیوند می خورد. «بداء» در لغت به معنای ظهور بعد از خفاست و این معنی در حق خدای سبحان، صحیح نیست. به عنوان مثال، پزشکان از معالجه مریضی که به سرطان مبتلاست اظهار ناامیدی کرده اند، اما ناگهان بر اثر توسل، صدقات و یا خیرات، شفا می یابد. از نظر مردم، مرگ وی حتمی بوده و خداوند، هم اکنون تصمیم گرفته است بر عمر او بیفزاید، اما این تصور، غلط است؛ زیرا این لوح محو و اثبات است که شاید از نظر علم ملائکه و انبیا نیز همین انتظار می رفت، ولی از لحاظ «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» در علم خداوند تغییری ایجاد نشده است، بلکه خداوند از همان ابتدا تقدیر کرده است که این شخص را بر اثر توسل و دعا شفا دهد و تغییری در علم ازلی خداوند ایجاد نشده است، اما ظاهراً گویا خداوند اجل او را تغییر داده و قبلاً چنین اراده ای را نداشته است.

بنابراین، حوادثی که پدید می آیند، در دو لوح قرار دارد: لوح محفوظ که هیچ کس را بر آن اطلاعی نیست و هیچ گونه تغییری در آن راه ندارد و لوح محو و اثبات که خداوند «تغییر» را در آن مقدر کرده است؛ مثلاً- در صورت اطاعت، بر این شخص، نعمت و عمر طولانی ارزانی می شود و در صورت عصیان، تقدیر، آن است که نعمت و بلا بر او نازل شود و عمری کوتاه داشته باشد.

تغییر در تقدیر، موجب تغییر در علم نمی شود؛ زیرا علم خداوند، عین خداوند است، ولی تقدیر، فعل خداوند در خارج از ذات اوست. به همین دلیل، برخی پیشگوییهای انبیا محقق نشده است؛ چون انبیا بر اساس لوح محو و اثبات، خبر داده اند و از آن رو که در آن، تغییر و تبدل تقدیر شده است، گاهی بر خلاف پیشگویی انبیا واقع شده است. (۳)

ص: ۱۱۰

۱- تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۵.

۲- رعد/ ۳۹

۳- جعفر سبحانی، البداء فی ضوء الكتاب و السنه، ص ۶۲ و ۶۳.

۱. طول عمر:

از مطالعه و بررسی روایات، به دست می آید که برخی امور باعث کاهش عمر، و محافظت و مراقبت بر انجام پاره ای از امور دیگر، موجب افزایش عمر می شود.

الف) اسباب کاهش عمر: از جمله این اسباب، گناه،^(۱) بی احترامی نسبت به پدر و مادر و زیاده روی در آمیزش جنسی می باشد.^(۲) ب) اسباب افزایش عمر: برخی از اموری که در طولانی شدن عمر تأثیر دارد، بدین قرار است: محافظت بر طهارت، حسن نیت، دوری از نجاست، نیکی به خانواده، نیکی به پدر و مادر، صله رحم، زیارت مرقد امام حسین علیه السلام، سحرخیزی و پوشیدن کفش و لباس مناسب.^(۳) در این باره، حکایتها و داستانهای بسیاری بیان شده، از جمله این که حضرت داود علیه السلام دوستی داشت که جبرئیل خبر داد از عمر او بیش از پنجاه روز نمانده است. داود علیه السلام نیز به دوست خود اطلاع داد و آماده روز موعود شد. در این روز، دوستش غذای خود را برداشت و نزد داود رفت تا با او وداع کند، اما در راه به فقیری برخورد و غذای خود را به او داد. جبرئیل بر داود نازل شد و خبر داد که خداوند به خاطر این صدقه و احسان، ۵۰ سال بر عمر او افزود. وقتی نزد داود

ص: ۱۱۱

۱- امام صادق علیه السلام فرموده اند: «کسانی که بر اثر گناه می میرند، از کسانی که با اجل (مرگ طبیعی) می میرند بیشتر هستند، و کسانی که بر اثر احسان و نیکی زنده اند، از کسانی که با عمر (طبیعی) زندگی می کنند، بیشتر می باشند.» (بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۴۰)

۲- محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۶، ص ۵۴۶ - ۵۴۷.

۳- همان

رسید، داود را خوشحال یافت. داود خبر جدید را به او مژده داد. (۱) لازم به ذکر است که طولانی بودن عمر، فی الجمله امر مطلوب و پسندیده ای است، اما نه به صورت کلی؛ زیرا گاهی اوقات ممکن است طول عمر به خاطر استدراج و فرصت دادن خداوند برای غوطه ور شدن در گناهان بیشتری باشد. بر این اساس، طول عمر فرعون و نمرود و ... به خاطر اطاعت خداوند نبوده است. نیز در پاره ای اوقات، خداوند به سبب مصالحتی، برای بنده صالح و مطیع، عمر کوتاهی تقدیر می کند. کوتاه سخن آن که همیشه باید از خداوند خواستار عمر با برکت باشیم و بدانیم که صرف عمر طولانی، ارزشی ندارد.

امام چهارم، سیدالساجدین علیه السلام در ضمن دعایی می فرمایند:

بار خدایا! تا آن جا که عمر من در راه طاعت توسست، به من طول عمر ارزانی بدار، اما هنگامی که چراگاه شیطان قرار گرفت، مرا قبض روح بنما و پیش از آن که ناخرسندی و غضب تو بر من وارد و حکمفرما شود، مرا به سوی خود باز گردان. (۲)

۲. پندار تناقض در آیه ای از قرآن:

خدای سبحان در آیه ای از قرآن، از سویی فرموده است: «يَعْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسِيٍّ» که بیانگر آن است که اجل، قابل تأخیر است، ولی در ادامه آیه آمده است: «إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» بدین بیان که در اجلی که خداوند تعیین کرده است، تأخیر راه ندارد و بنابراین، ظاهراً میان صدر و ذیل آیه، تناقض است.

پاسخ آن است که در بخش اول از آیه، خداوند حکم کرده است که یک قوم، در

ص: ۱۱۲

۱- تفسیر ماوردی، ج ۲، ص ۹۳.

۲- صحیفه سجاده، دعای بیستم (مکارم الاخلاق).

صورت ایمان آوردن، هزار سال عمر می کند و اگر کفر بورزد، پس از نهصد سال، آنان را هلاک کند. خداوند به آنان می فرماید ایمان بیاورید تا عمر شما را به هزار سال برسانم. آنگاه خداوند اخبار می کند که در صورتی که به این اجل دوم (هزار سالگی) رسیدید، دیگر چاره ای جز مرگ ندارید. خلاصه آن که رفع تناقض بدین گونه است که مراد از «اجل» در ابتدای آیه، اجل غیر حتمی و مراد از اجل در ادامه آیه، «اجل مسمی» و حتمی است.

۳. «اجل مسمی» در قرآن:

از بررسی آیات قرآن کریم و با توجه به تفسیر تبیان شیخ به چنین استنباط می شود که اجل مسمی «اجلی است که تا آن زمان مقدر فرا نرسیده باشد، این موجود باقی است و هرگز قابل تقدیم و تأخیر نیست. از این رو، خداوند برای زمان نابودی و پراکنده شدن ماه و خورشید (۱) و اجل جنین (۲) در رحم مادر، فقط «اجل مسمی» به کار برده است؛ چون این موجودات، اختیاری از خود ندارند و طبق تقدیر الهی حرکت می کنند و تا پایان مدتی که خداوند برای آنها در نظر گرفته است، باقی و در حرکتند، ولی اجل انسانها از آن رو که منوط به اطاعت یا عصیان آنان است، قابل کاهش و افزایش می باشد. لذا از آن به راجل «اجل غیر حتمی» تعبیر نموده است.

۴. «اجل» اتها:

با عنایت به آیات شریفه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (۳۴)» و «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» به دست می آید که اقوام و امتهای نیز همانند

ص: ۱۱۳

۱- «وَيَسْخَرُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى» (فاطر / ۱۳؛ زمر / ۵)

۲- «وَوَقَّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (حج / ۵)

افراد، دارای اجل هستند که در صورت اطاعت، حیات آنها استمرار دارد، اما اگر از اطاعت حق تعالی روی برتابند، به زودی دچار غضب الهی شده، سرنگون خواهند شد.

۵. آثار مثبت مجهول بودن زمان مرگ:

۱. اگر انسان از زمان مرگ خود آگاه باشد، امید را از دست می دهد و از تلاش و کوشش در مسیر زندگی دست بر می دارد؛ زیرا امید، یک رحمت است و اگر امید نباشد، هیچ مادری فرزند خود را شیر نمی دهد و هیچ کشاورزی درختی را غرس نمی کند. بنابراین، مخفی بودن آن موجب زنده کردن روح امید و تلاش در انسان می شود. (۱) ۲. جهل به زمان مرگ، دارای آثار تربیتی است. (۲) اگر انسان بداند چند سال دیگر و در کجا می میرد و بدین سبب از عصیان و تمرد دست بردارد، این امر کمال روحی او به شمار نمی آید، بر خلاف زمانی که آرزوی طولانی دارد و در عین حال، راه طاعت را در پیش می گیرد. خداوند می فرماید: «مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (۳)؛ (۳) هیچ کس از مکان مرگ خود اطلاعی ندارد.

۳. علم انسان به زمان مرگ، باعث جسور شدن او می شود و انواع فسق و فجور را مرتکب می گردد؛ به این امید که پیش از فرا رسیدن اجل، توبه خواهد نمود. (۴)

۶. حیات و موت ارزشی:

از تأمل در برخی آیات، استنباط می شود که دسته ای از انسانهای به ظاهر زنده، از آن

ص: ۱۱۴

۱- جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۷۲۹.

۲- همان

۳- لقمان/ ۳۴

۴- الالهیات، ج ۲، ص ۷۲۹ (پاورقی).

رو که در زندگی، هدفی ندارند و یا به دنبال امیال شهوانی خویش هستند، در واقع مرده اند و زندگی آنان هیچگونه ارزشی ندارد. قرآن در سوره «جاثیه» در این باره فرموده است: «مرگ و زندگی آنان یکسان است.» (۱) مرحوم شیخ طوسی در تفسیر این آیه می فرماید: «زنده ای که طاعات را انجام ندهد، به منزله میت است.» (۲) در این که مراد از عدم تساوی حیات و ممات مؤمنان و کافران چیست، اختلاف می باشد. عده ای (۳) بر آنند که تفاوت از این جهت است که ولی مؤمن در دنیا، خدا، رسول و مؤمنانند و هنگام مرگ، ملائکه به استقبال او می شتابند، (۴) اما ولی کافران در دنیا، ظالمانند (۵) و در آخرت، حال ایشان پریشان خواهد بود. (۶) برخی دیگر بر آنند که گر چه مؤمنان و کافران ممکن است از لحاظ دنیوی، یکسان و حتی بهره کافران از دنیا بیشتر باشد، اما به هر حال در مرگ و احوال پس از آن، یکسان نخواهند بود. (۷) مرحوم علامه طباطبایی در المیزان اینگونه بیان کرده اند که مؤمنان و کافران، در حیات یکسان نیستند؛ زیرا خداوند در وصف مؤمنان فرموده است: «فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى» (۸)؛ یعنی هر کس از من اطاعت نماید، گمراه و شقی نخواهد شد و در حق کفار و معصیت کاران فرموده است: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (۹)؛ یعنی هر کس از یاد من روی برتابد، زندگی و معیشت سختی خواهد

ص: ۱۱۵

-
- ۱- «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (۲۱) «(جاثیه / ۲۱)
 - ۲- تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۲۵۸؛ مجمع البیان، ج ۹، ص ۷۷.
 - ۳- فخررازی، تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۲۶۷.
 - ۴- «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل / ۳۲)
 - ۵- «وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (جاثیه / ۱۹)
 - ۶- «وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ» (عبس / ۴۰-۴۱)
 - ۷- فخررازی، تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۲۶۷.
 - ۸- طه / ۱۲۳
 - ۹- طه / ۱۲۴

داشت.

مؤمنان و کافران در مرگ و پس از آن نیز یکسان نیستند؛ زیرا بر اساس برهانهای روشن، مرگ انعدام و بطلان نفسی انسانی نیست (آن چنان که بی خبران می پندارند)، بلکه رجوع به خداوند و انتقال از عالمی به عالم دیگر است که مؤمن، با سعادت و نعمت و غیر مؤمن، در شقاوت و عذاب، زندگی را ادامه می دهد. (۱)

۷. انواع مرگ:

از یک نظر، مرگ به دو نوع تقسیم می شود:

۱. مرگ طبیعی: هنگامی است که رطوبت و حرارت طبیعی بدن به تحلیل می رود و انسان پس از عمری طولانی، با ضعف و سستی، می میرد.

۲. مرگ اخترامی (۲) که شخص بر اثر آفات و امراضی همانند: قتل، سیل و زلزله از بین می رود. (۳) تهنوی از لطائف اللغات نقل می کند که موت، چهار نوع است:

۱. مرگ سرخ: مرگ بر اثر قتل، شدت و سختی؛ مانند این که با شمشیر و امثال آن کشته شود.

۲. مرگ سیاه: مرگ بر اثر سوخته شدن.

۳. مرگ زرد: مرگ بر اثر امراض ۴. مرگ سفید: غرق شدن در آب. (۴) اما ارباب معرفت، چهار نوع مرگ را به نحو دیگری ترسیم کرده اند و گفته اند:

«سالک» باید خود را برای انواع مرگ آماده کند که عبارت است از:

ص: ۱۱۶

۱- تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۷۱.

۲- اخترام: هلاک کردن و از میان بردن (المنجد).

۳- دستورالعلماء، ص ۴۱ - ۴۲.

۴- کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۶۶۹.

۱. مرگ سفید: گرسنگی ۲. مرگ سیاه: صبر و شکیبایی در مقابل آذیت مردم ۳. مرگ سرخ: مخالفت با نفس.

۴. مرگ سبز: تعمیر و اصلاح لباسها. (۱)

چکیده آرای شیخ طوسی درباره «اجل»

تعریف اجل: وقتی است که برای حدوث یا زوال امری نهاده شده است.

تعریف وقت: اجل و وقت به یک معنی است. وقت یعنی حادث یا «ما تقدیره تقدیر الحادث» که مراد از آن، امری است که جاری مجرای حادث است.

موت و قتل: نظر شیخ آن است که میان این دو، تمایز است.

سرنوشت مفتول، اگر کشته نشود: اگر مقتول کشته نشود، مرگ و حیات، هر دو محتمل است؛ چون به حیات یا موت، یقین نداریم و خداوند قادر است او را «احیاء» یا «اماته» کند.

یک یا دو اجل: او معتقد است که انسان بیش از یک اجل ندارد و به استدلال قائلان به دو اجل پاسخ می دهد. در واقع، اجل انسان، همان «اجل مسمی» است و اجل تقدیری که مشروط به اطاعت یا عصیان است، مجازه «اجل» نامیده می شود.

از این رو، همان گونه که گذشت، مفسران در تفسیر «اجل» و «اجل مسمی» توجیه های متعددی ذکر نموده اند.

اجل محتوم و اجل مشروط: شیخ الطائفه در مواضعی از تفسیر تبیان فرمودند:

اجل «بر دو نوع است: ۱. اجل محتوم یا مطلق؛ ۲. اجل مشروط یا مقید. اما این

ص: ۱۱۷

هرگز بدان معنی نیست که انسان حقیقت دارای دو اجل است؛ زیرا در صورتی که خداوند بر اثر صدقه یا عمل خیری، بر عمر انسان بیفزاید، تغییری در علم ازلی خداوند ایجاد نشده است؛ یعنی این گونه نیست که خدای سبحان از افزایش عمر این بنده بی اطلاع باشد و هم اکنون بدان علم پیدا کند؛ زیرا لازمه چنین تصویری، جهل حق تعالی نسبت به آینده است.

بخش دوم – ارزاق

مفهوم رزق

«رزق» در لغت

در فرهنگهای لغت، معانی مختلفی برای رزق گفته شده است که برخی از آنها را می آوریم ۱. در زبان فارسی به معنای روزی و قوت روزانه آمده است. (۱) ۲. راغب اصفهانی (۲) برای رزق، سه معنی آورده است: ۱. عطای دنیوی یا اخروی؛ ۲. نصیب، حظ و بهره؛ ۳. آنچه برای تغذیه استفاده می شود.

۳. گاه مراد از رزق، باران است: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ» (۳)؛ در آسمان، روزی شما و هر آنچه وعده داده شده اید، قرار دارد.

در حدیث نیز آمده است که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و اله ماه مبارک رمضان، از آن رو که ارزاق بندگان در این ماه بسیار است، «مرزوق» نامیده می شد. (۴)

ص: ۱۱۸

۱- فرهنگ معین، ج ۲، ص ۱۶۴۸.

۲- المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۹۴.

۳- ذاریات / ۲۲

۴- طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۶۸.

تعریف شیخ الطائفه :

ایشان رزق را چنین تعریف کرده اند:

رزق چیزی است که انتفاع از آن برای مرزوق، ممکن باشد و دیگری او را منع نکند. رزق چیزی است که مرزوق در انتفاع از آن حق اولویت دارد. (۱) ایشان در مواضعی از تفسیر تبیان نیز «رزق» را به صورت مشابهی تعریف کرده اند؛ از جمله: «هو ما للحي الانتفاع به و ليس لغيره منعه منه.» (۲) از این تعریف، دو نکته استنباط می شود:

۱. حی، اعم از حیوان و انسان است.

۲. در صورتی که دیگری حق داشته باشد ما را از چیزی منع کند، آن چیز نسبت به ما رزق نیست.

نظر اشاعره:

الرزق عند المجبره ما اكل سواء أكان حرام او حلالاً (۳)؛ یعنی رزق در نزد مجبره (شاعره) عبارت است از آنچه خوردنی باشد؛ حلال یا حرام، تفاوتی ندارد.

اما بر تعریف فوق، دو اشکال وارد است:

۱. رزق، شامل خوردنی و غیر آن است؛ زیرا بر فرزند، علم، سلامتی و ... نیز اطلاق می شود؛ در عین حال که خوردنی نیستند. بنابراین، رزق، منحصر در خوردنی نمی باشد.

۲. حرام، رزق به شمار نمی آید و این مطلب در محل خودش اثبات خواهد شد.

ص: ۱۱۹

۱- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۲.

۲- تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۸ - ۱۱.

۳- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۶۸.

تعریف رزق از دیدگاه علمای معتزله با شیعه یکسان است. (۱)

رزق در آینه قرآن و حدیث:

واژه رزق و مشتقات آن، در قرآن کریم ۱۲۳ بار آمده است. علاوه بر این، در آیات دیگری، «نعمت» و «رحمت» مترادف با رزق آمده است: «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» (۲)، «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (۳)، «وَلَيْسَ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ» (۴)، «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ» (۵). در روایات خاندان وحی نیز در توضیح رزق، اسباب، موانع و قبض و بسط آن، مطالب بسیاری به چشم می خورد. (۶)

دیدگاه شیخ الطائفه درباره نسبت «رزق» با «ملک»

سخن در این است که رزق و ملک، از لحاظ مفهوم؛ متفاوتند یا مترادف؟ برخی برآنند که میان این دو، تفاوت است:

ص: ۱۲۰

۱- «اعلم أن الرزق هو ما ينتفع به و ليس للغير المنع منه، و لذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمه او آدميا.» (شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۴)

۲- ضحی / ۱۱ .

۳- نحل / ۱۸

۴- هود / ۹

۵- اسراء / ۱۰۰

۶- ر.ک: شیخ صدوق، توحید، ص ۳۷۲ - ۳۷۸؛ ملا- محسن فیض کاشانی، محجه البيضاء، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۳، ص ۱۳۸ - ۱۴۷ (ایشان کسب را در پنج باب: ۱. فضیلت کسب و طلب روزی؛ ۲. فراگرفتن علم معاملات صحیح و احکام کسب و تجارت؛ ۳. رعایت عدل در معامله؛ ۴. احسان در معامله؛ ۵. محافظت تاجر بر دین خود، بیان نموده اند)؛ شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۱ - ۱۳۴۸

رزق و ملک، یکی نیست؛ زیرا حیوان «مرزوق» است، ولی «مالک» نیست و بر خداوند تبارک و تعالی «مالک» صادق است، اما نمی توان گفت اشیا رزق خداوند (و او مرزوق) است. (۱) اما عده ای دیگر بر این باورند که «رزق» و «ملک» اختلاف ماهوی ندارد.

شیخ الطائفه این قول را اختیار نموده است و می نویسد:

حقیقت ملک آن است که شخص، قادر بر تصرف در چیزی باشد که دیگری این حق را ندارد و «مالک» نامیده می شود. خداوند به همین معنی، مالک است. از این رو، انسانی که قادر بر تصرف خانه و عبدش است، مالک آن به شمار می آید. (۲) آنگاه درباره دلیل قائلان به تفاوت رزق و ملک می فرماید:

برخی معتقدند که ملک با رزق مختلف است؛ زیرا علف، رزق بهایم است، ولی ملک آنها نیست. اما این سخن، صحیح نیست. اما این که رزق بهیمه، ملک نامیده نمی شود، از آن روست که شرط تسمیه چیزی به ملک، آن است که صاحب آن، عاقل یا در حکم عاقل (اطفال و مجانین) باشد (بدیهی است که حیوانات، عاقل یا در حکم عاقل نیستند؛ لذا بر آنان مالک صدق نمی کند). (۳)

رزق حلال و حرام

آیا مال حرام، رزق است؟

در این باره که آیا اطلاق رزق بر مال حرام، صحیح است یا نه، میان متکلمان،

ص: ۱۲۱

۱- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۶۸ - ۲۶۹.

۲- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۳.

۳- همان

اختلاف است. اشاعره بر این عقیده اند که حرام، رزق است،^(۱) اما باور معتزله و امامیه (از جمله شیخ الطائفه) این است که بر حرام، رزق اطلاق نمی شود.

دلایل اشاعره:

دلیل اول:^(۲) اگر کسی از ابتدای تولد در میان دزدان رشد کند و تا هنگام مرگ، حرام بخورد و هیچ حلال نخورده باشد، باید گفت خداوند برای او روزی مقدر نکرده است، حال آن که آیات قرآن دلاالت دارد که «خداوند متکمل رزق تمام موجودات و جنبندگان است.^(۳) پاسخ: اولاً چنین فرضی نادر و محال است؛ زیرا این شخص به هر حال از هوا و آب که معمولاً به صورت مباح در دسترس است، استفاده نموده است.

ثانیاً، فرض دیگری را تصور کنید و آن این که خداوند انسانی را بیافریند، اما فوراً پیش از آن که مدتی زندگی کند، او را از دنیا ببرد. باید بگوییم خداوند او را بدون روزی آفریده است. حال آن که خداوند رزق هر موجودی را تقدیر کرده است.

هر پاسخی برای این فرض دارید، پاسخ اشکال شماست.

دلیل دوم: استدلال به روایتی است که در برخی کتب کلامی و مجامع حدیثی آمده است:

عمر بن حره به پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله عرض کرد: یا رسول الله! خداوند شقاوت را برای من رقم زده و اراده کرده است جز از دف (دایره ای که در دست دارم، نخورم).

آیا غنا را به من اجازه میدهی؟ حضرت در پاسخ فرمودند: ای دشمن خدا! خداوند تو را رزق حلال و طیب نصیب کرده، اما تو رزق حرام را به جای رزق حلال خداوند اختیار کرده ای.^(۴)

ص: ۱۲۲

۱- «الرزق متناول للحلال و الحرام.» (دستورالعلماء، ج ۲، ص ۱۳۳)

۲- شرح مقاصد، ج ۴، ص ۳۱۹؛ قاضی ابوبکر بن طیب باقلانی، انصاف، ص ۷۷-۷۸.

۳- «و ما من دابه فی الارض الا علی الله رزقها» (هود/ ۶)

۴- مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۶۸.

محل استشهاد، این فقره از روایت است که پیامبر صلی الله علیه واله فرمود: «فاخترت ما حرم الله علیک من رزقه»؛ بنابراین، پیامبر اکرم صلی الله علیه واله حرام را رزق به شمار آورده اند.

پاسخ: معتزله در پاسخ این استدلال گفته اند: او، سند حدیث، محل تردید است. ثانیاً، روایت، نیازمند تأویل است؛ زیرا در حقیقت، پیامبر صلی الله علیه واله فرموده است: «فاخترت ما حرم الله علیک من حرامه» و به دلالت سیاق و مشاکلت، کلمه رزق برای حرام اطلاق شده است. (۱)

دلایل شیخ الطائفه

دلیل اول: حرام رزق نیست؛ چون از ارتکاب آن، نهی شده است، بنابر فرمایش شیخ طوسی تعریف رزق آن بود که انتفاع از آن جایز باشد و کسی حق ممانعت نداشته باشد، ولی ما را از ارتکاب حرام بازداشته اند. (۲) دلیل دوم: لازم می آید که اموال مردم، روزی غاصبان باشد و هر کس با هر زنی همبستر شد، آن زن، رزق او باشد. (۳) دلیل سوم: خداوند در آیه شریفه «أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» (۴)، امر به انفاق نموده است و در جای دیگر، انفاق را ستوده است: «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (۵)، پس بسی تردید نمی توان از حرام انفاق کرد و در صورتی که از حرام انفاق شود، انفاق کننده، سزاوار مدح نیست، بلکه مستحق سرزنش است. (۶)

چهار مؤید در تأیید مختار شیخ

افزون بر این ادله، چهار مؤید بر این که حرام رزق نیست، وجود دارد: (۷)

ص: ۱۲۳

۱- همان

۲- همان

۳- «الحرام لیس برزق، لأن الله تعالى منع منه بالنهاي و الحظر.» (تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۳۶۰)

۴- بقره/ ۲۵۴

۵- بقره/ ۳

۶- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۵؛ تفسیر تبیان، ج ۱۰، ص ۱۶؛ «يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم» (بقره/

۲۶۷)

۷- شیخ ابی طالب المکی، قوت القلوب فی معامله المحبوب، فصل ۴۰، کتاب اطعمه، ص ۱۳۰۱

مؤید اول: «لَمَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (۱) در این آیه، خوردن باطل و حرام، نهی شده است.

مؤید دوم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ» (۲) خداوند می فرماید: از روزیهای حلال و طیب بخورید، نه از غیر آن.

مؤید سوم: قرآن در داستان اصحاب کهف فرموده است: «فَابْتَغُوا آخِرَ دِكْرِكُمْ بَوْرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ» (۳) که اصحاب کهف به فرستاده خودشان سفارش می کنند مال حلال و بدون شبهه برای آنها بیاورد؛ چون با این قوت، می خواهند در مقابل خداوند ذوالجلال و الاکرام عبادت کنند و اعمال صالح انجام دهند.

مؤید چهارم: «وَكُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا» (۴)؛ از اموال پاک و طیب بخورید و کردار نیک داشته باشید. این آیه به روشنی، اهمیت رزق حلال و طیب را بیان می کند.

در نظر نویسندگان، آیاتی که به عنوان مؤید ذکر شد، مبین آیاتی است که به صورت مطلق، استفاده از رزق خداوند را اجازه داده است.

پرهیز از حرام

به تجربه ثابت شده است که لقمه حرام، علاوه بر آثار ناگوار اخروی، در دنیا نیز پیامدهای منفی دارد. افرادی که برای فرزندان خود روزی حلال فراهم نموده اند، فرزندان صالح و مؤمن راهی جامعه نموده اند.

لقمان حکیم در نصیحت به فرزند خود می فرماید:

ملازم قناعت باش و به تقسیم خداوند، راضی. هر گاه سارقی مرتکب سرقت

ص: ۱۲۴

۱- نساء / ۲۹

۲- بقره / ۱۷۲

۳- کهف / ۱۹

۴- مؤمنون / ۵۱

می شود، خداوند او را از رزقش سستبیس می کند و گناه سرقت بر عهده اوست، اما اگر صبر کند، از طریق مشروع به آن خواهد رسید. (۱) پیداست که سرقت، صرفاً سرقت پول نیست، بلکه کسی که از اموال عمومی استفاده شخصی می نماید، استادی که بدون هیچ عذر و توجیه پسندیده ای، پیش از ساعت مقرر، کلاس را ترک می کند و ... از مصادیق حرام و سرقت به شمار می آید.

قطعا چنین پولها و اموالی، آثار منفی بر جای خواهد گذاشت. بنابراین، چنین فردی در پاسخ این که «چرا فرزندان من صالح نشده اند؟» و «چرا توفیق برخی از عبادات و مستحبات را پیدا نمی کنم؟» نباید سر در گم باشد؛ زیرا پاسخ، کاملاً روشن است.

سخن غزالی در مراتب «حرام»

علامه مجلسی به نقل از امام محمد غزالی آورده است:

بدان که هر حرام خبیث است، ولی بعضی از انواع آن از برخی دیگر خبیثتر است و تمام انواع حلال، طیب است، اما برخی از آنها اطمینان است. به عنوان مثال، طیب محکم می کند که هر شیرینی ای حرارت دارد، ولی دارای مراتبی است، شکر در درجه اول ... و غسل در درجه چهارم قرار دارد. (۲) توضیح این که، مالی که با معامله فاسد به دست می آید، حرام است، اما خود دارای مراتبی است؛ زیرا پولی که از راه ربا و معامله ربوی به دست می آید، از پولی که از سایر عقدهای فاسد تحصیل می شود، خبیثتر و حرامتر است. نیز مالی که با ظلم و ستم از یتیم و مؤمن اخذ می شود، نسبت به مالی که با ستم از اغنیا و فاق گرفته می شود، خبیثتر و حرامتر است. از این رو، درجات جهنم به خاطر اختلاف

ص: ۱۲۵

۱- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۲.

۲- مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۴ - ۳۹۵

درجات (درکات) معصیتکاران، متفاوت است. (۱) البته بر اساس پاره ای از روایات، حلال واقعی چندان قابل دسترس نیست. از امام رضا علیه السلام نقل شده است که امام باقر علیه السلام شخصی را دید که چنین دعا می کرد:

اللهم انی اسألك من رزقك الحلال؛ خدایا مرا از روزی حلال ارزانی بدار. امام باقر علیه السلام فرمود: تو روزی انبیا را درخواست نمودی (که تحصیل آن خیلی دشوار است) در دعا بگو: «خدایا از رزق وسیع و طب خودت به من عطا فرما». (۲) اکنون این پرسش مطرح می شود که اگر رسیدن به روزی حلال، امر دشواری است و نوع این نوع رزق، روزی انبیاست، چطور خود حضرات انبیا و معصومین علیهم السلام به خانه دیگران دعوت می شدند و دعوت آنان را اجابت می کردند و از اموال میزبان؛ اگر چه مخلوط به حرام بود، تناول می کردند؟ در مقابل این پرسش، چند پاسخ می توان ارائه نمود: (۳) پاسخ ۱: در حقیقت، دنیا برای انبیا خلق شده است و انبیا در تصرف اموال و نفوس مردم اولویت دارند. پس اموال مردم برای آنها حلال است والنبی اولی بالمؤمنین من انفسهم. (۴) پاسخ ۲: وقتی انبیا در خانه دیگران بودند، خداوند اموال شبهه ناک را از آنان دور می نمود؛ همانند زمانی که مشرکان غذای حرامی نزد پیامبر صلی الله علیه واله گذاردند و همین که حضرت صلی الله علیه واله لقمه را به منظور تناول برداشتند، دستشان از مقابل دهانشان به سوی دیگر رفت و خوردن آن برای حضرت میر نشد، لذا غذای حلال برای ایشان آوردند. (۵) پاسخ ۳: آنچه در خانه دیگران می خورده اند، یا ملک کفار بوده است که بر

ص: ۱۲۶

۱- همان

۲- علامه مجلسی، مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۱ - ۱۳۹۲

۳- همان ص ۳۹۳

۴- احزاب / ۶

۵- مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۳.

پیامبر صلی الله علیه واله حلال است و یا از اموال مؤمنان بوده است که به طور مسلم مؤمنان از این که پیامبران صلی الله علیه واله از اموال آنان استفاده کند، رضایت کامل دارند.

«حلال» و «طیب»

نظر مشهور فقها این است که «حلال» و «طیب» مترادفند، اما با کمی بررسی، به دست می آید که بین این دو واژه، تفاوتی وجود دارد. برخی گفته اند: «حلال» چیزی است که شرع، آن را حلال نموده و از آن نهی ننموده است، اما «طیب» چیزی است که نفس، آن را می پذیرد و از آن لذت می برد.

عده ای دیگر گفته اند: نسبت میان «حلال و طیب»، عام و خاص است. به این بیان که «حلال»، خاص و «طیب»، عام است؛ هر حلالی طیب است، اما معلوم نیست که هر طیبی، حلال باشد. لذا گفته اند: «حلال» حلال واقعی و حقیقی است که هرگز خباثت و پلیدی بر آن عارض نشده و مشتبه نمی باشد، اما «طیب»، مال پاک و طاهری است که در ظاهر، حلال است، ولی احتمال می رود که در واقع شبهه ناک باشد؛ همانند اشیا و اجناسی که از سرزمینهای غیراسلامی وارد می شود.^(۱)

اموال مشتبّه

وقتی که انسان در حکم چیزی، میان دو اعتقاد متقابل قرار بگیرد، شبهه پیش می آید و چیزی که حکم آن مردد است را «مشکوک» یا «مشتبه» نامند.^(۲) در این که آیا میان حلال و حرام، واسطه ای هست یا نه، اختلاف عقیده وجود دارد. برخی گفته اند: واسطه ای نیست؛ چون اگر بر حرمت آن دلیل داشتیم، حرام و

ص: ۱۲۷

۱- مجلسی، مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۲ - ۳۹۳ (با تلخیص).

۲- «و الشکّ عبارة عن اعتقادین متقابلین نشأ من سببین.» (مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۷)

الاحلال است. (۱) عده ای دیگر بر این باورند که واسطه وجود دارد و آن، «مشتبهات» است؛ (۲) همچنان که در روایات آمده است: هر کس امور مشتبه را ترک کند، از ارتکاب محرمات نجات یافته است. (۳) نکته دیگری که قابل بحث است این است که آیا ترک شبهات، واجب یا مستحب است؟ برخی آن را واجب پنداشته اند و عده ای بر این اعتقادند که مستحب است. در نگاه علامه محمد باقر مجلسی، ترک شبهات، مستحب است. (۴)

خاستگاه شبهه

مرحوم مجلسی به نقل از امام محمد غزالی می نویسد: شبهه دارای منشأ و خاستگاههای متعددی است:

۱. گاهی شبهه به خاطر شک در این است که آیا سبب محلل ایجاد شد یا خیر.

۲. پاره ای از اوقات، منشأ آن، اختلاط مال حلال و حرام می باشد که تفکیک آن امکان پذیر نیست.

۳. برخی اوقات، خاستگاه شبهه متعلق به سبب محلل است؛ (مانند قرائت و لواحق آن).

به عنوان مثال، می داند که عقد نکاح باید با صیغه و لفظ باشد، اما تردید دارد که با این شکلی که صیغه اجرا شد، عقد نکاح واقع شده باشد. یا با کارد غصبی، گوسفند غصبی را ذبح کرد، آیا صرف نظر از این که معصیت کرده، ذبح شرعی واقع شده و خوردن گوشت آن حلال است؟ ۴. گاهی شک و شبهه به سبب تعارض میان روایات و ادله است. (۵)

ص: ۱۲۸

۱- همان، ص ۳۹۳ و ۳۹۴

۲- همان، ص ۳۹۴

۳- محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۸؛ محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۴.

۴- مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۹۴.

۵- همان، ص ۳۹۷ - ۳۹۹

مرحوم مجلسی در پایان این بحث می فرمایند: کوتاه سخن آن که بحث حلال و مشتبّه و حکم مشتبّهات، بحثی گسترده است و احتیاط و ورع در آن تا بدان جا که به وسواس و بدعت - آن گونه که برخی از متصوفه انجام می دهند - نینجامد، مطلوب است. (۱) بر این اساس، پرهیز و اجتناب از امور شبهه ناک، در صورتی که مشقت نداشته باشد، پسندیده است؛ زیرا اگر چه اجرای حکم برائت، حلیت ظاهری را اثبات می کند، اما اگر در واقع، حرام باشد، آثار و پیامدهای منفی خود را از قبیل: قساوت قلب، گناه و ... باقی خواهد گذارد.

لقمه کآمد از طریق مشتبّه

خاک خور خاک و بر آن دندان میه

کان ترا در راه دین مفتون کند

نور عرفان از دلت بیرون کند (۲)

اقسام روزی

رزق مطلق و معین

قاضی عبد الجبار معتزلی در یک دسته بندی، رزق را به رزق انسان و حیوان و هر یک را به مطلق و معین تقسیم کرده است. رزق انسانها یا علی الاطلاق است؛ مانند: آب، هوا و ... یا علی التعمین است؛ مانند اشیایی که انسان مالک آن است؛ همانند:

ماشین، خانه و ... وی درباره رزق حیوان گفته است: روزی حیوانات یا علی الاطلاق است؛ مانند آب و علف و یا علی التعمین است که عبارت است از آنچه حیوان در دهان گرفته و مشغول خوردن می شود. (۳)

ص: ۱۲۹

۱- همان، ص ۴۰۴.

۲- عبدالنبی تویسرکانی، لثالی الاخبار، ج ۱، ص ۱۵۸.

۳- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۵.

مراد از رزق ظاهری، رزقی است که به عنوان قوت و خوراک و ... قابل مشاهده حسی است؛ مانند: غذا، لباس، منزل و ... اما روزی باطنی، رزقی است که در ظاهر، قابل رؤیت نیست، اما در واقع، روزی به شمار می آید؛ مانند: معارف و علوم. (۱)

بنابراین، فقط مال و ثروت رزق نیست، بلکه دانش، تقوا، زیارت خانه خدا (۲) شفاعت اهل بیت علیهم السلام (۳)، فرزند صالح و سالم، سلامتی و ... نیز روزی است. ما نباید از دیدن مال و مکنت دیگران، نتیجه بگیریم که روزی آنها از ما بیشتر است؛ چون گرچه برخی در ظاهر، ثروتمندند، اما دچار برخی امراض صعب العلاجند که همواره باید بخش عمده ای از ثروت خود را صرف سلامتی خویش کنند و پس از محاسبه و ارزیابی، می یابیم که شاید روزی ما از آنها بیشتر باشد. ما از چشم، قلب و اعضای سالم برخورداریم، اما کسی که برای معالجه چشم خود، گاه مبالغ هنگفتی را صرف می کند، به هیچ روی از ما ثروتمندتر نیست.

از کلمات «ابو حیان توحیدی» استفاده می شود که علم و دانش، رزق است و بهره انسان عالم از دیگران بیشتر است. وی پس از نقل گفت و گوی «ابوالعباس بخارایی» با «ابوسلیمان»، چنین نتیجه می گیرد: «بهترین رزق و شرافت، علم و حکمت است که به خاطر آن، بر بیشتر افراد و اقران برتری داری.» (۴)

ص: ۱۳۰

۱- لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۱۵.

۲- «اللهم ارزقنی حج بیتک الحرام فی عامی هذا و فی کل عام.» (تقی الدین ابراهیم کفعمی، المصباح، ص ۷۱۷).

۳- «اللهم ارزقنی شفاعه الحسین یوم الورد.» (همان، ص ۶۴۴، زیارت عاشورا)

۴- مقایسات، مقابسه ۵۷، ص ۲۳۳ - ۲۳۴.

روزی بیش بینی شده، روزی غیر قابل انتظار

معمولاً- انسان می داند که درآمد روزانه یا ماهانه اش چقدر است و بر اساس آن، امور معاش خود را تنظیم می کند و این مقدار از روزی برای او عادی است و از به دست آوردن آن متعجب نمی شود، اما اگر کسی به بیش از آنچه گمان می کرد، دست یابد یا از طریقی غیر منتظره، مبلغ زیادی به دست آورد، بسیار مسرور و شادمان می شود.

خداوند راجع به انسانهای پرهیزکار می فرماید: هر کس پروای او را پیشه کند، بیشتر اوقات، روزی او را از محلی که گمان نمی کند، می رساند: «و من یتق الله یجعل له مخرجاً و یرزقه من حیث لا یحتسب»^(۱)؛ یعنی هر کس پروای خداوند را در زندگی خود اتخاذ کند، حق تعالی برای او راه خروج از عقاب قرار می دهد و از جایی که گمان و توقع ندارد، به وی روزی می دهد.^(۲) حضرت صادق علیه السلام در توضیح این که چرا خداوند روزی متقیان را از جایی که گمان نمی برند، عطا می کند، می فرماید: «خداوند روزی مؤمنان را از محلی که گمان نمی برند، قرار می دهد؛ چون هنگامی که بنده نمی داند روزی اش از کجا رسیده است، دعایش زیاد می شود.»^(۳)

روزی در طلب ما، ما به دنبال روزی

مولای متقیان، علی علیه السلام در یکی از سخنان خود، روزی را به دو دسته تقسیم می کند و از اهمیت برای روزیهای که معلوم نیست برای ماست، بر حذر می دارد و می فرماید:

ص: ۱۳۱

۱- طلاق / ۲ و ۳

۲- تفسیر تبیان، ج ۱۰، ص ۳۳.

۳- ان الله جعل ارزاق المؤمنین من حیث لا یحتسبون، و ذلک أن العبد اذا لم یعرف وجه رزقه کثر دعائه. (میزان الحکمه، ج ۴، ص ۱۱۲)

ای فرزند آدم! رزق دو گونه است: رزقی که تو در طلب آنی و رزقی که او تو را طلب می کند و اگر به سراغ او نروی، او به سوی تو خواهد آمد. پس همت و زحمت سال خود را در یک روز قرار نده، هر روز، تو را به اندازه کفاف، خواهد رسید. اگر این سال جزء عمر تو باشد، خداوند تعالی در هر روز جدیدی قسمت تو را به تو خواهد رساند و اگر این سال از عمر تو نباشد، چه نفعی می بری از زحمت برای آنچه برای تو نیست؟ بر رزق تو هیچ کس نمی تواند پیشی بگیرد و هیچ غالبی نمی تواند بر آن غلبه کند. آنچه برای تو تقدیر شده، با تأخیر نخواهد رسید. (۱)

رزق حسن، رزق کریم

در آیات قرآن، تعبیر «رزق حسن» (۲) و «رزق کریم» (۳) آمده است. مرحوم شیخ طوسی فرموده است: مراد از «رزق حسن» بهشت است. (۴) وی مراد از رزق کریم را در تفسیر تبیان سه گونه بیان کرده است:

۱. منظور، غذای بهشتی است.

۲. مراد، بهشت است.

۳. رزق کریم، رزقی است که رازق، آن را به صورت مستمر و پیوسته فرومی فرستد.

رزق در بهشت

از ملاحظه آیات قرآن استنباط می شود که رزق در بهشت، جاویدان، پیوسته و تمام نشدنی است. «لَا يَسْأَلُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (۵)، در آنجا

ص: ۱۳۲

۱- الهادی الی موضوعات نهج البلاغه، ص ۲۷۷ و ۲۷۸.

۲- «وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا» (حج / ۵۸)

۳- «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال / ۴)

۴- تفسیر تبیان، ج ۷، ص ۳۳۴.

۵- مریم / ۶۲

بهشتیان سخن یاوه نمی شنوند، گفتارشان سلام است و هر صبح و شام، روزیشان آماده است. نیز در آیه دیگری خداوند از زبان اهل بهشت نقل می کند: «إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ» این رزق ماست که پایانی ندارد. (۱)

اهل معرفت و اقسام رزق

مشایخ، روزی را به چهار دسته تقسیم کرده اند:

.. رزق مضمون: آنچه در حد کفاف از خوردنی و پوشیدنی به انسان داده می شود و خداوند آن را ضمانت کرده است.

۲. رزق مقسوم: آنچه از ازل در لوح محفوظ برای انسان مقدر شده است.

۳. رزق مملوک: آنچه فرد ذخیره نموده و الآن مالک آن است؛ مانند: لباس، مرکب و

۴. رزق موعود: رزقی است که خداوند به بندگان صالح خود وعده داده است «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (۲)

بنده و آفریدگار

وجوب عطای رزق بر خداوند

متکلمان اسلامی معتقدند که اعطای رزق بر خداوند واجب است. شیخ الطائفه در این باره می نویسد:

جایز نیست خداوند حیوانی را که اراده کرده او را زنده نگاه دارد، خلق کند و به او

ص: ۱۳۳

۱- ص ۵۴

۲- طلاق ۲-۳

روزی ندهد؛ چون اگر خداوند بقای حیوان را اراده کرده است، باید به او غذا بدهد و اگر بقای او را اراده نکرده است، مانند موجودی که مرده به دنیا می آید، رزقی در دنیا ندارد (کنایه از این که در این فرض اعطای رزق واجب نیست). (۱) اما امام محمد غزالی در دلیل بر این مدعی گفته است:

.. بلوغ هر شخصی تا هنگامی که بتواند شخص دیگری را مانند خود پدید آورد، ممکن نیست، مگر مدتی در دنیا) باقی باشد و بقای در این مدت امکان پذیر نیست، مگر از چیزی که قوام حیات است، استفاده کند و قوام حیات، به رزق است؛ چون خدای تعالی وجود همه را از ذات خودش تعقل می کند و پیدایش آنچه تعقل میکند - از ذات خودش - واجب است و تعقل بقای نوع انسان به بقای اشخاص و تناسل آنهاست و تعقل تناسل انسانها به بقای هر شخصی است و تعقل بقای هر شخصی به آنچه حیات او قوام دارد، می باشد که عبارت از رزق است و رزق عبارت از نبات و حیوان است و آن دو عبارتند از نان، گوشت، میوه ها و اکثر شیرینیا که جزء نباتات است. پس واجب است که رزق از سوی خداوند رؤوف رحیم ضمانت شود. از این رو، خدای سبحان فرموده است: (۲) «و فی السماء رزقکم وما توعدون، فو رب السماء و الارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون» (۳)

روزی دهنده کیست؟

سخن در این است که آیا فقط خداوند روزی دهنده است یا بر انسان نیز اعطای رزق، صادق است؟ در پاره ای از آیات، «رازق» فقط بر خداوند اطلاق شده است و آیاتی دیگر، انسان نیز روزی دهنده به شمار آمده است.

ص: ۱۳۴

۱- تفسیر تبیان، ج ۵، ص ۳۷۰ و ۳۷۱.

۲- ذاریات / ۲۲ و ۲۳

۳- مجموعه رسائل امام غزالی، رساله المضمون به علی غیر اهله.

جمع بین این دو طایفه از آیات، چنین است که مراد از آیاتی که فقط رزق را به خداوند نسبت داده است، این است که به طور حقیقی غیر از خداوند، کسی نمی تواند مستقلاً روزی دهنده باشد و هر کس هر چه از مال، فکر، اندیشه و قدرت دارد، تفضل خداوند است و مراد آیاتی که رزق را به انسان نسبت می دهد، آن است که در مقابل دریافت رزق از خداوند، انسان نیز به دیگران انفاق میکند یا اگر سرپرست خانواده است، هزینه افراد تحت تکفل خویش را می پردازد. بنابراین، رازق بودن انسان در طول رازقیت خداوند است، نه در غرض آن.

شیخ الطائفه در تفسیر تبیان، تنافی این آیات را به بیان دیگری برطرف ساخته اند. ایشان ذیل آیات دسته اول؛ مانند آیه شریفه «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ...» (۱) قائل شده اند که اعطای رزق، فقط بر خداوند صادق است و رازق، فقط بر خداوند حمل می شود؛ گر چه انسان نیز ممکن است رزق عطا کند؛ مانند: «رزق السلطان الجند»؛ پادشاه سربازان را روزی داد، اما این به صورت مجاز و توسع است. (۲) درباره آیات دسته دوم؛ مانند آیه شریفه «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ» (۳) می فرمایند گاه بر انسان نیز اعطای رزق، صادق است. وی در ذیل آیه شریه «وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (۴) آورده است:

آیه دلالت دارد که برخی از بندگان، نیز روزی می دهند؛ به دلالت «و انت خیرالرازقین». اگر اعطای رزق درباره انسانها صادق نباشد، تعبیر به «خیرالرازقین» صحیح نخواهد بود. کما این که چون بیش از خدای یکتا، پروردگاری وجود ندارد، «خیر الالهه» صحیح نیست، ولی «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (۵)، «أَحْكَمُ

ص: ۱۳۵

۱- یونس / ۳۱ و ۵۹؛ ق / ۱۱.

۲- تفسیر تبیان، ج ۵، ص ۳۷۰-۳۷۱ و ص ۳۹۸ و ج ۹، ص ۳۶۰.

۳- نساء / ۶۸ مائده / ۱۱۴؛ مؤمنون / ۷۲.

۴- مائده / ۱۱۴

۵- اعراف / ۱۵۰؛ انبیاء / ۸۳؛ یوسف / ۶۴ و ۹۲.

الْحَاكِمِينَ» (۱)، «أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (۲) و «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (۳) در قرآن آمده است. (۴)

محل تحصیل روزی

با عنایت به آیات قرآن، وسیله تحصیل ارزاق، آسمان و زمین است. خداوند، باران، برف و نعمتهای آسمانی را فرو می فرستد و در زمین هم بر اثر حاصلخیزی، رطوبت و هوای مناسب، زراعت امکان پذیر می گردد. پس در واقع، وسیله کسب روزی، آسمان و زمین است. «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ» (۵) بگو چه کسانی شما را از آسمان و زمین روزی می دهد؟ در پاسخ) بگو خداوند.

ملازمه میان رازقیت و معبودیت

شیخ الطائفه در تفسیر دو آیه به این نکته اشاره نموده است.

۱. در ذیل آیه شریفه «فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ» (۶) می فرماید:

خداوند مالک حقیقی اشیاست و اگر انسان مالک است، آنچه را خداوند به او تملیک کرده است، مالک می باشد و خداوند به او اجازه تصرف داده است. پس اصل ملکیت اشیا از آن خداوند است و کسی که نمی تواند غیر خودش را روزی بدهد، استحقاق عبادت را ندارد؛ زیرا عبادت در مقابل بالاترین مراتب نعمت است و چون بتها قادر بر اعطای رزق نیستند، عبادت آنها وجهی ندارد. (۷) بنابراین، چون خداوند بخشنده نعمتها و ارزاق است، پرستش او واجب است)

ص: ۱۳۶

۱- هود / ۴۵؛ التین / ۸

۲- انعام / ۶۲

۳- مؤمنون / ۱۴؛ الصافات / ۱۲۵.

۴- تفسیر تبيان، ج ۴، ص ۶۲.

۵- سبأ / ۲۴؛ غافر / ۱۲؛ نحل / ۶۴؛ فاطر / ۳.

۶- عنكبوت / ۱۷

۷- تفسیر تبيان، ج ۸، ص ۱۹۵.

۲. در ذیل آیه شریفه «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (۱) می فرمایند:

خداوند از حال کار خبر داده است که به جای خداوند، چیزهایی را می پرستند که قادر بر اعطای نعمت نیستند «ما لایملک لهم رزقا، و استحقاق عبادت را ندارند. از سوی بتها هیچ رزقی از طریق آسمان و زمین نمی رسد و توان انجام هیچ کاری را ندارند. آنها عبادت معبودی را که قادر بر تمام اینهاست، رها ساخته اند.» (۲)

شکرگزاری و ناسپاسی

قاعده و قانون روزی آن است که شکرگزاری، موجب افزایش آن و ناسپاسی، باعث کاهش و زوال نعمتهاست. «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (۳) شکر نعمت، نعمت افزون کند کفر، نعمت از گفتم بیرون کند خداوند از ساکنان سرزمینی خبر می دهد که در آغاز، از امنیت، صلح و انواع نعمتها برخوردار بودند، اما بر اثر ناسپاسی نعمتهای الهی، خداوند نعمت خویش را از آنان سلب نمود. (۴)

طلب روزی، فقط از خداوند

انسان باید روزی را فقط از حق تعالی بخواهد و از بندگان خداوند چشم فرو بندد؛

ص: ۱۳۷

۱- نحل / ۷۳

۲- تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۴۰۷ - ۴۰۸.

۳- ابراهیم / ۷

۴- «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمٍ كَانَتْ آمَنَهُمْ مُطْمَئِنَّتْ بِرِزْقِهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (۱۱۲)» (نحل / ۱۱۲)

نه در مقابل نعمتهای آنان رشک برد و نه به منظور رسیدن به مقدار اندکی از مال و ثروت، آبرو، حیثیت و شرافت انسانی خود را پایمال کند. خداوندی که تمام خلائق (۱) را اداره می کند و از رزق آنان غافل نیست، می تواند بهره ما را از روزی افزایش دهد. البته روزی خداوند از طریق بندگان و با سبب سازی است.

امام سجاد علیه السلام درباره حفظ کرامت انسانی در دعایی از خداوند چنین می خواهد بار خدایا بر محمد و آل او درود فرست و آبرویم را به توانگری حفظ نما و ارجمندی مرا با تنگدستی خوار مگردان. به طوری که از روزی خواران تو روزی بخوایم و از مردمان پست چیزی طلب کنم تا در نتیجه به ستایش آن که به من بخشیده، گرفتار آیم و به نکوهش آن که نبخشیده، وادار شوم، در حالی که بخشیدن و نبخشیدن نعمتها به دست توست. (۲)

وظایف اغنیا

خداوند در برابر نعمت و بخششی که به توانگران عطا نموده، وظایفی (۳) را نیز بر دوش آنان نهاده است، گرچه فواید ادای این وظایف به خود آنان برمی گردد. (۴)

ص: ۱۳۸

-
- ۱- «عیاله الخلائق، ضمن ارزاقهم و قدر اقواتهم.» (صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۹۱، ص ۱۲۴)
 - ۲- «اللهم صل علی محمد و آله، و ن وجهی بالیسار، و لاتبتذل جاهی بالافتار، فاسترزق اهل رزقک و أستعطی شرار خلقک...» (صحیفه سجادیه، دعای مکارم الاخلاق)
 - ۳- «و الذین فی أموالهم حق معلوم، للسائل و المحروم» (معارج ۲۴ - ۲۵)
 - ۴- زیرا پرداخت حقوق الهی و محرومان موجب افزایش ثروت خواهد شد؛ گرچه در ظاهر، چیزی از مال کاسته شده است. سعدی شیرین سخن می گوید: زکوه مال بذر کن که فضله رز را چو باغبان بزند بیشتر دهد انگور گلستان، ص ۱۰۶)

همان طور که قرآن می فرماید: «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ» (۱). برخی از وظایف اغنیا عبارتند از زکات، خمس، انفاق و صدقه.

۱. زکات: امام باقر فرموده است:

خدای سبحان زکات را با نماز قرین ساخته و فرموده است: «واقیموا الصلاه و آتوا الزکاه» پس هر کس نماز بگذارد و زکات نپردازد، گویا نماز را بر پا نداشته است. (۲) ۲. خمس: امام صادق علیه السلام فرموده اند:

هر کس گمان کند که امام علیه السلام به اموال در دست مردم محتاج است، کافر است؛ .

بلکه مردم نیازمند آیند که امام علیه السلام از آنان قبول کند. (۳) خدای سبحان می فرماید: «از اموال مسلمانان به منظور تطهیر آنها صدقه بگیر و بدین وسیله، آنان را پاک نما.» (۴) ۳. انفاق و صدقه: قرآن به مؤمنان توصیه می کند که پیش از فرا رسیدن قیامت که دیگر تجارت، دوستی و شفاعتی در آن جا نیست، به فکر سرای دیگر باشید و از مستمندان دستگیری نمایید. (۵) امام صادق علیه السلام درباره اثر صدقه می فرمایند: «رسول اکرم صلی الله علیه واله فرموده است:

صدقه موجب ممانعت از مرگ سخت و دلخراش می شود.» (۶) از مجموع آیات و روایات استفاده می شود که علاوه بر آن که پرداخت حقوق الهی فرض می باشد، موجب جلب منافع بسیاری برای پرداخت کننده می گردد.

ص: ۱۳۹

۱- بقره / ۲۷۲

۲- فیض کاشانی، کتاب کافی، ج ۱۰، ص ۳۵.

۳- همان، ص ۲۷۹.

۴- توبه / ۱۰۳

۵- بقره / ۲۵۴

۶- «الصدقه تدفع میته السوء.» (فیض کاشانی، کتاب وافی، ج ۱۰، ص ۳۸۸)

یکی از اموری که همواره سؤال برانگیز بوده، این است که چرا خداوند به برخی مال و ثروت زیادی عنایت کرده است و به عده ای دیگر، کمتر. آیا این امر با عدالت حق تعالی سازگار است؟.

پاسخی که از آیات قرآن به دست می آید، در سه نکته خلاصه می گردد:

مصلحت، بغی و فساد، آزمایش..

الف) مصلحت:

قبض و بسط روزی به دست خداوند است؛ زیرا مصلحت بندگان خود را بهتر می داند: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۱) این آیه و آیات مشابه آن (۲)، بارها در قرآن کریم تکرار شده است.

سعدی شیرازی در این باره چنین سروده است:

آن کس که توانگرت نمی گرداند او مصلحت تو از تو بهتر داند (۳) انسان از بسیاری از مصلحتها بی خبر است و گاهی آرزوی چیزی را دارد که خیر او در آن نیست و اگر خداوند آرزوی او را برآورده سازد، به سختی و عذاب گرفتار می شود، ولی چون انسان از این مسأله بی خبر است پیوسته از خداوند آن را می خواهد، در حالی که اگر در برابر مصالح الهی سر تسلیم فرود آورد، ضرر نخواهد کرد. گاهی فقر برای روی آوردن به خدا و توجه به آخرت، لازم است. قرآن در این

ص: ۱۴۰

۱- عنكبوت / ۶۲

۲- رعد/ ۲۶؛ روم/ ۳۷؛ نحل / ۷۱؛ سبأ/ ۳۶ و ۳۹؛ زمر / ۵۲؛ تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۲۴۷ - ۲۴۸.

۳- کلیات سعدی، گلستان، به کوشش محمدعلی فروغی، ص ۱۳۹.

باره می فرماید: «چه بسا از چیزی کراهت داشته باشید، اما خیر شما در آن باشد» (۱) یا از چیزی کراهت داشته باشید، ولی خداوند در همان امری که مورد نظر شما نیست، خیر بسیاری قرار دهد» (۲)

(ب) بغی و فساد:

خداوند در آیه ای دیگر می فرماید: اگر قرار باشد همگان بی نیاز باشند، در روی زمین فساد خواهند کرد: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ» (۳) شیخ الطائفه در ذیل آیه فوق چنین توضیح داده اند:

اگر خداوند به همه بندگانش رزق وسیع میداد و میانشان تساوی برقرار میکرد، با یکدیگر رقابت، جنگ و دشمنی می کردند و از یاد خدا غافل می شدند) اما خداوند این گونه تدبیر کرده است که دستهای غنی و گروهی دیگر، نیازمند باشند. گروهی از مردم، نیاز خود را به سوی دیگران ببرند. (در این شیوه، فقرا و ثروتمندان، هر دو مورد ابتلا و آزمایش قرار می گیرند.) مرحوم طبرسی، مؤلف تفسیر مجمع البیان نیز در این باره از «ابن عباس» آورده است: «مراد از بغی و فساد، آن است که در این صورت، هر کس همواره جایگاه اقتصادی، مرکب و لباس برتری را طلب می کرد.» (۵)

(ج) آزمایش:

افزایش یا کاهش رزق، یکی از راههای آزمایش و ابتلاست. در دو آیه از آیات قرآن کریم، اموال و فرزندان، (فتنه) (۶) و وسیله آزمایش معرفی شده است. (۷) حال این سؤال

ص: ۱۴۱

۱- بقره/ ۲۱۶

۲- نساء / ۱۹

۳- شوری / ۲۷

۴- تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۱۶۲.

۵- همان، ص ۴۶.

۶- «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (انفال / ۲۸؛ تغابن / ۱۵)

۷- شیخ صدوق برای «فتنه» در قرآن ده معنی آورده است؛ از جمله: گمراهی، آزمایش، شرک، قتل، عذاب، شدت محنت و ...

سپس فرموده است: مراد از «فتنه» درباره اموال و اولاد، شدت رنج و محنت است. (توحید، ص ۳۸۶ - ۳۸۸)

مطرح است که بندگان ثروتمند چگونه از اموال خود استفاده می کنند؟ آیا با آن، دنیای خویش را آباد و آخرت را ویران می کنند و یا در اندیشه آباد نمودن آخرت هستند؟ آیا افراد نیازمند، به درگاه آفریدگار روی می آورند و یا چشم طمع به دست روزی خواران خداوند می دوزند؟

ثروت، نشانه تکریم نیست

برخی آیات تصریح می کنند که فقر نشان اهانت و غنا و ثروت، علامت تکریم نیست. «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْيَأَنِّي» (۱) شیخ طوسی در تفسیر آیه فوق می فرماید: «اکرام، در حقیقت به خاطر طاعت، و اهانت، به دلیل معصیت است، نه این که فقر نشانه اهانت و غنا نشانه اکرام باشد. (۲) در آیات دیگری آمده است:

اگر انسان را از نعمتی برخوردار نماییم و سپس آن را از وی بگیریم، ناامید شده، کفر می ورزد و اگر پس از ناملايمات و چشیدن سختیها، نعمتی به او برسانیم، خوشحال شده، فخر می ورزد و با خود می گوید: گناهان من پاک شده است.... (۳)

کنترل جمعیت و مسأله روزی

طبق آیات قرآن، روزی انسانها مقدر شده است و حتی والدین در سایه فرزندان

ص: ۱۴۲

۱- فجر/ ۱۶

۲- تفسیر تبیان، ج ۱۰، ص ۳۴۶.

۳- هود/ ۹ و ۱۰

خود از روزی برخوردار می شوند. بنابراین، شک در تقدیر خداوند و هراس از آن، روا نمی باشد. پیشتر گفتیم که وقتی خداوند مخلوقی را آفرید، تا هنگامی که زندگی او را مقدر کرده است، روزی او نیز تقدیر شده است. خداوند به طور صریح از کشتن فرزندان به خاطر ترس از فقر، نهی فرموده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ» (۱)

یکی طفلی دندان بر آورده بود

پدر سر به فکرت فرو برده بود

که من نان و برگ از کجا آرمش

مروت نباشد که بگذارمش

چو بیچاره گفت این سخن پیش جفت

نگر تا زن او را چه مردانه گفت

مخور هو ابلیس تا جان دهد

همان کس که دندان دهد نان دهد

تواناست آخر خداوند روز

که روزی رساند، تو چندین مسوز

نگارنده کودک اندر شکم

نویسنده عمر و روزی است هم (۲) بنابراین، اگر مقامات کشوری، به سبب کمبود منابع محدودیت جغرافیایی و...

مردم را به کنترل جمعیت و فرزند کمتر فرا می خوانند، این امر به معنای نادیده گرفتن رازقیت خداوند نخواهد بود. همچنین، رازق بودن خداوند، لزوماً به معنای فراهم کردن تمام شرایط برای یک زندگی خیلی راحت با امکانات شهری و صنعتی نیست.

اسباب افزایش رزق

در روایات، از اموری به عنوان اسباب افزایش روزی، نام برده شده است. اکثر این موارد را مرحوم شیخ عباس قمی گردآوری نموده است که از آن جمله است: حسن نیت، شستن دستها قبل و بعد از غذا، شانه کردن مو، گرفتن ناخن در پنجشنبه ها، روشن کردن چراغ قبل از مخفی شدن خورشید در هنگام غروب، جارو کردن

١- اسراء / ٣١؛ انعام / ١٥١

٢- سعدى، بوستان، تصحيح غلامحسين يوسفى، ص ١٤٩.

حیات، جمع بین دو نماز، خواندن تعقیبات پس از پیدایش روز و پس از عصر، صلّه رحم، دستگیری از برادر مؤمن، طلب رزق در هنگام سحر (کنایه از سحرخیزی)، حفظ امانت، پاسخ مؤذن را دادن (تکرار اذان)، ترک سخن در هنگام قضای حاجت، شکر نعمت، پرهیز از سوگند دروغ، خوردن ته مانده سفره، روزی هفتاد مرتبه تسبیح خداوند، استغفار، محافظت بر دوام طهارت، خواندن دو رکعت نماز پس از نماز عشاء (نماز وتیره)، صدقه، خط خوش، نرمی گفتار، ترک زنا، شستن ظروف، خواندن سوره «واقعہ» در شب و هنگام عشا، خواندن سوره «یس» و «تبارک» در صبح، حضور در مسجد پیش از اذان، ترک تکلم به کلمات لغو و دعای مخفیانه انسان در حق برادر مؤمنش. (۱)

دعا و افزایش روزی

در کتب روایی به روایاتی بر می خوریم که شیوه دعا برای افزایش روزی را به ما می آموزد. از این امر به دست می آید که دعا برای روزی، با مقام تسلیم در برابر خداوند، منافاتی ندارد.

سید مرتضی فرموده است:

یکی از راههای طلب رزق، دعا به درگاه خداوند است. کسی حق ندارد درباره دعا برای طلب رزق، خدشه کند که شاید انسان چیزی را بخواهد که برای او مفسده دارد؛ زیرا پاسخ این شبهه آن است که طالب رزق، می تواند به صورت پنهانی یا آشکارا - در دعای خود شرط کند که خدایا! در صورتی حاجت مرا برآورده کن که این کار، مفسده و قبحی نداشته باشد. بدین صورت، دعای طلب رزق، از احتمال مفسده داشتن خارج می شود. (۲)

ص: ۱۴۴

۱- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۵ - ۳۴۷.

۲- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۷۳.

شیخ عباس قمی از مرحوم کلینی در کافی نقل نموده است که امام باقر علیه السلام فرمود: (۱) برای طلب رزق، در سجده نماز واجب دعا کن: ای بهترین سؤال شدگان و ای بهترین عطاکنندگان! مرا و عیالم را از فضل خویش روزی ارزانی بدار! به راستی که تو از فضل عظیم برخورداری. (۲) ابوطیاری گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم که مقداری پول داشتم و از دستم رفت. اکنون در تنگنای شدید اقتصادی قرار گرفته‌ام. حضرت فرمود: آیا در بازار، مغازه داری؟ گفتم: آری، ولی آن را رها کرده‌ام. حضرت فرمود: وقتی به کوفه برگشتی، برو داخل مغازه ات بنشین، آن را جاروب کن، وقتی خواستی به سوی کسب و کارت بروی، دو یا چهار رکعت نماز بگذار و در پایان نماز بگو: به طرف مغازه و بازار آمدم، بدون حول و قوه ای از خودم، بلکه با حول و قوه تو، و از حول و قوه ای جز تو بیزارم، تو حول و قوه من هستی، بار خدایا مرا از فضل گسترده ات رزق زیاد و حلال روزی کن! من در تحت عافیت تو هستم و به حق، کسی جز تو مالک عافیت نیست.

این شخص، دستور حضرت علیه السلام را انجام داد و مال فراوانی نصیب وی گردید. (۳)

ص: ۱۴۵

۱- «عن ابی جعفر علیه السلام ادع فی طلب الرزق فی المكتوبه و انت ساجد: یا خیر المسؤلین و یا خیر المعطین، ارزقنی و ارزق عیالی من فضلک فانک ذو الفضل العظیم.» (سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۸)

۲- این دعا در مأخذ دیگری با کمی اختلاف آمده است: «... و ارزق عیالی من فضلک الواسع .. محمدباقر مجلسی، مرآه العقول، ج ۱۲، ص ۳۸۷)

۳- «توجهت بلا حول منی و لا قوه و لکن بحولک یا رب و قوتک و أبرأ من الحول و القوه إلا بک فانت حولی و منک قوتی، اللهم ارزقنی من فضلک الواسع رزقا کثیرا طیبه و أنا خافض فی عافیتک فانه لا یملکها احد غیرک» (سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۸).

علل کاهش رزق

الف) ناسپاسی:

در قرآن کریم تصریح شده است که شکر نعمت، باعث افزایش روزی و ناسپاسی آن، موجب کاهش و زوال نعمت و رحمت خداوند می گردد. بنابراین، یکی از اسباب کاهش رزق، ناسپاسی است. (۱)

ب) کوچک شمردن نعمتها:

از امام رضا علیه السلام نقل شده است: «لا تستقلوا قليل الرزق، فتحرموا كثيره» (۲)؛ روزی کم را سبک بشمارید که از روزی زیاد محروم خواهید شد.

ج) گناه:

امام باقر علیه السلام می فرماید: «وقتی که بنده گناهی را مرتکب می شود، رزق هم از او دور می گردد.» (۳)

د) خوردن حرام:

امام صادق علیه السلام فرموده اند: «زیادی حرام (حرام خوردن) باعث از بین رفتن رزق می شود.» (۴)

سعی و تلاش در کسب روزی

مسأله مورد بحث در این قسمت این است که آیا سعی و تلاش در کسب روزی، جایز است یا این که انسان نباید تلاش کند، بلکه هر چه خداوند مقدر کرده باشد،

ص: ۱۴۶

۱- انعام / ۷

۲- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۶.

۳- میزان الحکمه، ج ۴، ص ۱۱۸.

۴- «کثره السحت یمحق الرزق.» (سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۶)

خواهد رسید و اگر جایز است در این راه تلاش نمود، تا چه میزانی مطلوب و پسندیده است.

بندار برخی از متصوفه یا متوكله

برخی از متصوفه یا متوكله قائل شده اند که طلب روزی با توکل منافات دارد. از این رو، تلاش برای کسب روزی، جایز نیست و ادله آنان بدین قرار است:

دلیل اول: طلب روزی، مخالف توکل است.

پاسخ: مرحوم سید مرتضی درباره معنای توکل فرموده است: «توکل عبارت است از طلب چیزی از راه صحیح و مباح آن، به گونه ای که اگر به آن چیز نرسیدیم، بی تاب و ناامید نشویم.»^(۱) نیز روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه واله نقل می کند که: اگر شما مردم از توکل واقعی و حقیقی برخوردار بودید، روزی شما همانند پرندگان که صبح گرسنه خارج می شوند و شب هنگام، سیر بر می گردند، می رسید.^(۲) بنابراین، او سخن شما معقول نیست؛ زیرا عقل، طلب رزق را جایز می داند.

ثانیه، طلب روزی منافاتی با توکل ندارد، بلکه عین توکل است؛ چون توکل عبارت است از «طلب قوت بر وجد صحیح و بدون حرص»^(۳)؛ ثالثاً، چگونه ادعای حرمت تکسب می کنید با آن که قرآن کریم در مواردی ما را به طلب رزق امر نموده است؛ از جمله: «وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ»^(۴)، خود را از فضل خداوند بهره مند سازید و استفاده کنید. نیز آیه ای که تجارت را در صورتی که با تراضی باشد، تجویز می کند: اگر تجارت، عمل قبیحی بود، خداوند آن را یکی از طرق صحیح ملکیت قرار نمی داد.^(۵) و آیه ای که می فرماید: پس از خروج از احرام،

ص: ۱۴۷

۱- الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۷۱ - ۲۷۲؛ شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۶.

۲- الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۷۲.

۳- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۶.

۴- جمعه / ۱۰

۵- نساء / ۲۹

صید کردن مباح است، (۱) نشانه آن است که یکی از راههای تکسب، صیادی است.

پس کسب روزی، مجاز و مشروع است.

سعدی شیرازی در گلستان مسأله لزوم تلاش در جهت روزی را این گونه به نظم آورده است:

رزق اگر چند بی گمان برسد

شرط عقل است جستن از درها

ور چه کس بی اجل نخواهد مرد

تو مرو در دهان اژدرها (۲) توهم تناقض: شایان ذکر است که در ظاهر، میان روایات توکل و روایات دال بر طلب رزق، منافات است. از این رو، علامه مجلسی به میان آنها توفیق برقرار نموده است؛ بدین صورت که بخشی از رزق انسان، معین و مقدر است و اگر دارای توکل کامل باشد، به او خواهد رسید، اما بخش دیگری از رزق، با طلب و تلاش و کوشش بیشتر به دست می آید. (۳) دلیل دوم: اموال مردم، آمیخته به حلال و حرام است و استفاده از مال حرام، شرعا جایز نیست.

پاسخ: شارع، کار ما را سهل و آسان نموده است و قاعده «ید» را جاری می کنیم؛ یعنی دلیل نداریم که مال، از آن دیگری باشد. طبق قاعده ید، هر کس هر مالی در دست داشت، در صورتی که ما از واقعیت خیر نداشته باشیم، شرعا این مال، ملک مالک کنونی آن است. پس از این بابت، هیچ اشکالی نیست. (۴) افزون بر این، اگر اموال، مخلوط به حرام است، چرا خودتان از همین اموال استفاده میکنید؛ چون برای ارتزاق خود از مردم درخواست کمک می کنید و همین

ص: ۱۴۸

۱- مائده ۲/

۲- کلیات سعدی، به کوشش محمدعلی فروغی، ص ۱۱۵.

۳- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۴.

۴- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۷۳.

اموال آمیخته به حرام را می خورید. از کجا می دانید اموال در دست مردم، حلال است؟ در اموال اهدایی از سوی مردم، دو احتمال می رود: (۱) الف) غصبی است.

ب) ظن غالب دارید که ملک شخصی صدقه دهنده است.

بنابر احتمال اول، باید دزدی و سرقت را جایز بدانید. این چه منطقی است که هر چه در دست مردم است، حرام است، اما به محض آن که به دست شما رسید، حلال می شود؟ آیا با این انتقال، ماهیت حرام تغییر می یابد؟ اما بنابر احتمال دوم، باید سخن ما را بپذیرید که راه شناخت حلال از حرام، ظن غالب است که انسان گمان قوی دارد این مال، ملک متصرف است.

دلیل سوم: تکسب و تلاش برای روزی، موجب کمک به ستمگران است؛ زیرا از یک سو، مردم رنج و مشقت می برند و از راه تجارت یا زراعت، سرمایه ای تحصیل می کنند، اما از سوی دیگر، ظالم یا حاکم جائز، اموال را اخذ نموده و در راه ظلم به رعیت صرف می نماید و اعانه ظالمان جایز نیست. نتیجه آن که تکب، جایز نیست. (۲) پاسخ: در پاسخ این دلیل می گوئیم: اعانه ظالم، نیازمند قصد و «اراده» است، اما کسی که زراعت یا تجارت می کند، اراده اش این است که به خودش نفع برساند، نه آن که به مساعدت ستمگران پردازد؛ مثلاً اگر شخصی چاقو را به دیگری بدهد تا گوسفندی را ذبح کند، اما او به جای ذبح گوسفند، مسلمانی را بکشد، در این جا نمی گویند کسی که چاقو را امانت داده است، به قتل مسلمان کمک نموده است؛ زیرا قصد این کار را نداشته است. حال اگر سخن شما صحیح باشد، باید اذعان نماییم که خداوند، یاور ستمگران است؛ زیرا اسباب ظلم را آفریده است. تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً (۳)

ص: ۱۴۹

۱- المنفذ من التقلید، ج ۱، ص ۳۶۶.

۲- شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۶.

۳- همان، ص ۷۸۷.

در کتب کلامی برای طلب روزی، احکام تکلیفی واجب، حرام، مستحب و مباح را ذکر کرده اند. البته صورت پنجم که مکروه باشد، گرچه قابل تصور است، اما در کتب کلامی ذکر نشده است.

۲. طلب روزی، واجب است؛ برای نجات نفس از مرگ. (۱) ۲. طلب روزی، مستحب باشد؛ برای وسعت بر عیال و خودش.

۳. طلب روزی، مباح است؛ (۲) در صورتی که تعدی به حقوق دیگران نباشد؛ گرچه نیاز ضروری هم نداشته باشد.

۴. طلب روزی، حرام است؛ مانند غضب، سرقت و روزی ای که ما را از انجام واجبات بازدارد.

۵. طلب روزی، مکروه است؛ در صورتی که احتمالی رود با این کار، مرتکب گناه شود یا لازمه چنین درآمدی، انتظار نزول مرض و مصیبتی بر دیگران است؛ همانند کفن فروشی و عصارفروشی که مکروه شمرده شده است.

مرحوم علامه حلی، در شرح تجرید، احکام چهارگانه ای برای طلب روزی آورده اند. (۳)

ص: ۱۵۰

۱- «شیخ الطائفه به ذیل آیه شریفه «فکلوا مما رزقکم الله حلالا طیبه» (نحل / ۱۲۴) فرموده اند: گرچه این آیه به صیغه امر است، اما مراد از آن، اباحه اکل است؛ زیرا فقط خوردن در هنگام ترس از تلف شدن واجب است و در پاره ای از موارد مستحب است. (تبیان، ج ۶، ص ۴۳۴).

۲- همان، ج ۱۰، ص ۹ و ۶۵.

۳- «فالسعی فی طلب الرزق قد یجب مع الاباحه و قد یستحب اذا طلب التوسعیه علیه و علی عیاله و قد یباح مع القناعه و قد یحرم مع منعه عن الواجب.» (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۶۹)

کسب روزی با زیرکی و حيله نيست؛ بلکه به مشيت و تقدير خداوند است. امام صادق عليه السلام فرموده است: «خداوند روزی احمق را زياد کرده است تا عاقلان عبرت گیرند که دنیا با نیرنگ و حيله به دست نمی آید.» (۱): نیز در روایت دیگری است که خداوند به یکی از انبیای خود وحی کرد که آیا می داند چرا احمق را روزی دادم؟ پیغمبر فرمود: خیر. خداوند فرمود: برای این که عاقل بداند رزق با حيله حاصل نمی شود. (۲) در یکی دیگر از سخنان معصومین عليهم السلام آمده است که اگر قرار بود روزی با عقل و زرنگی به دست آید، باید حیوانات و افراد احمق زنده نمی ماندند. (۳)

حرص در طلب

این نکته بسیار جالب توجه است که همه حیوانات، قوت خود را روزانه تحصیل می کنند، جز موش (ماهانه)، مورچه (سالانه) و انسان که برای تمام عمر و یا بیش از میزان عمر خویش به دنبال روزی می رود.

در مواظ لقمان آمده است: کسی که تمام همت خویش را در طلب روزی صرف کند، باید پند گیرد که خداوند او را در سه موضع روزی داده است، در حالی که در هیچ کدام از این احوال، کسب و حيله ای در کار نبوده است: ۱. در رحم مادر؛ ۲. در ایام شیرخوارگی؛ ۳. در ایام طفولیت. بنابراین، وقتی بزرگ شود، خداوند وی را روزی خواهد داد و نباید به خداوند بد گمان باشد. (۴)

ص: ۱۵۱

۱- میزان الحکمه، ج ۴، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۲- همان.

۳- همان.

۴- سفینه البحار، ج ۳، ص ۳۴۲.

نکته دیگر اینکه گاه انسان با زحمات طاقت فرسایی اموالی را کسب می کند، اما خود از آن بهره نمی برد، (۱) بلکه از آن نگهداری می کند و پس از مرگ، برای دیگران به ارث می گذارد. حال معلوم نیست بازماندگان او چگونه از این اموال استفاده کنند؛ آیا با آن، صدقات و کارهای خیر انجام دهند و یا از طریق این اموال، اعمال حرام و ناشایستی را مرتکب شوند و وزر و وبال آن بر عهده جمع کننده این اموال باشد؟ گاهی اوقات، قضیه به عکس است؛ یعنی شخصی این مال را با معصیت به دست آورده است؛ مثلاً از راه لطمه زدن به اعمال واجب، ثروتمند شده است و به جهنم می رود، اما دیگری با همین اموال ارثی وارد بهشت می شود.

علی علیه السلام در سخنی می فرمایند:

بزرگترین حسرت‌های روز قیامت، حسرت و افسوس کسی است که مالی را از راه غیر طاعت خدا کسب کرده است، اما این مال را شخصی به ارث برده است که آن را در راه طاعت حق تعالی صرف کرده است و با این مال، وارد بهشت شده است و اولی به دوزخ می رود. (۲)

سستی و کسالت در تحصیل معاش

ریشه برخی از فقر و نیازمندیها، کسالت و تنبلی است. اگر انسان، پر تلاش و تکاپوگر باشد، خداوند رزق او را زیاد قرار می دهد. به تعبیر برخی از روایات، این گونه

ص: ۱۵۲

-
- ۱- مرحوم علامه در تفسیر المیزان در بحث رزق می فرماید: «بر مالی که انسان از آن استفاده کند، رزق صادق است، اما چیزی را که گردآوری نموده و خود از آن استفاده نکند، رزق به شمار نمی رود.» (المیزان، ج ۳، ص ۱۵۰).
 - ۲- «قال علیه السلام: ان اعظم الحسرات يوم القيامة حسره رجل كسب مالا في غير طاعة الله، فورثه رجل فانفق في طاعة الله سبحانه، فدخل به الجنة، و دخل الاول به النار» (صبحی صالح، نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۴۲۹)

نیست که انسان در خانه بنشیند و منتظر رسیدن روزی از آسمان باشد. خداوند روزی را از طریق اسبابی که قرار داده است، می‌رساند. (۱) پیشوای ششم شیعیان، در حدیثی می‌فرماید: «کسالت، دشمن کار و فعالیت است.» (۲) ایشان در سخن دیگری فرموده‌اند: «کسی که در امر دنیای خود تنبل باشد، مورد بغض من است و هر کس در امر دنیای خویش کسالت داشته باشد، در امور آخرت خویش تنبلیتر است.» (۳) رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «عبادت، هفتاد جزء دارد که بهترین آنها طلب حلال است.» (۴) امام باقر علیه السلام در فضیلت کسب معاش و تسهیل بر خانواده فرموده‌اند:

هر کس به منظور بی‌نیازی از مردم سرافرازی در مقابل ایشان، توسعه بر خانواده و کمک به همسایه خویش در طلب دنیا باشد، روز قیامت، خداوند را ملاقات می‌کند در حالی که صورتش همانند ماه شب چهارده است. (۵) شایان ذکر است که بحث «رزق» دامنه گسترده‌ای دارد و مباحث بسیاری همچون قناعت، اقتصاد و میانه روی، زهد و وارستگی نسبت به دنیا و ... در آن قابل طرح و بررسی است که به منظور رعایت اختصار، بدان نپرداختیم.

چکیده آرای شیخ طوسی درباره «رزق»

تعریف رزق: رزق چیزی است که مرزوق از آن بهره می‌برد، به گونه‌ای که

ص: ۱۵۳

۱- «امام صادق علیه السلام می‌فرماید: آیا دیده‌ای که فردی داخل خانه اش برود و در را به روی خود قفل کند و چیزی از آسمان به او برسد؟» (فروع کافی، ج ۵، ص ۷۸)

۲- همان، ص ۸۵

۳- همان

۴- «العباده سبعون جزء افضلها طلب الحلال.» (همان، ص ۷۸)

۵- همان

دیگری حق ممانعت ندارد، یا چیزی است که مرزوق در انتفاع از آن، اولویت داشته باشد.

رزق و ملک: شیخ الطائفه این نظر را که رزق با ملک تفاوت دارد، پذیرفته اند، بلکه قائلند که هر دو در مصداق، متداخلند.

و حرام رزق نیست: به دلیل آیات قرآن که از آن نهی شده است و نیز به حکم عقل.

اعطای رزق بر خداوند واجب است، چون اگر خداوند اراده کرده است که موجود زنده را مدتی زنده نگاه دارد، بدون رزق، امکان پذیر نیست.

روزی دهنده کیست؟ به صورت علی الاطلاق، خداوند رازق است، ولی گاهی به بندگان نیز نسبت داده می شود؛ به دلیل «و انت خیر الرازقین» و «فارز توهم» محل تحصیل روزی: زمین و آسمان، محل تحصیل روزی است.

رازقیت و معبودیت: میان رازق بودن و عبادت شدن، ملازمه است؛ از آن جا که صرف خداوند است که روزی ما را ضمانت کرده است و همه چیز در تحت قدرت اوست، باید عبادت شود و فقط او سزاوار این امر است. "قبض و بسط روزی: در آیات بسیاری تصریح شده است که گشایش و کاهش روزی به دست خداوند است؛ زیرا اولاً او عالم به مصالح و مفاسد بندگان است و ثانیه، برخی گنجایش ثروت را ندارند و بغی و فساد را پیشه خود می کنند و اگر خداوند همه را ثروتمند می نمود، فساد همه جا را فرا می گرفت. ثالثاً، برخی به خاطر ابتلا و آزمایش، از تمتعات دنیوی بهره مند شده اند.

طلب روزی و حکم تکلیفی آن مرحوم شیخ طوسی درباره حکم تکلیفی طلب روزی در تفسیر تبیان به مناسبت، به سه حکم اباحه، وجوب و استحباب اشاره نموده،^(۱) اما درباره حرمت و کراهت سخنی نگفته است.

ص: ۱۵۴

۱- تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۴۳۴ و ج ۱۰، ص ۹ و ۶۵.

نرخ و انواع آن

مفهوم سعر (نرخ)

اسعار، جمع «سعر» است و در زبان فارسی، معادل آن را «نرخ» گویند. شایان ذکر است که بحث اسعار از آن جا در علم کلام مطرح شده است که این سؤال پیش آمد:

علت کاهش یا افزایش نرخها کیست؟ خداوند، مردم یا هر دو؟ این واژه در آیات قرآن کریم به کار نرفته است، اما در ادعیه و روایات آمده است؛ از جمله، امام سجاد علیه السلام در ضمن دعایی می فرماید: «اللهم اسقنا سقيه

ترخص به الأَسعار فی جمیع الامصار»؛^(۱) بار خدایا! بر ما بارانی ارزانی بدار که باعث کاهش نرخها در تمام شهرها شود.

درباره معنای لغوی «سعر گفته اند: «سعر چیزی است که بها، بر اساس آن داده می شود.»^(۲) و در معنای اصطلاحی «سعر»، هر یک از متکلمان، معنایی مختصر و گاه مبسوط ذکر کرده اند؛ از جمله:^(۳) «سعر عبارت از سنجش و اندازه گیری بدل در معامله است و سعر، عین مبدل نیست.»^(۴) شیخ طوسی در تعریف دقیقتری از سعر می گوید: سعر عبارت است از

ص: ۱۵۵

۱- صحیفه سجاده، دعای نوزدهم.

۲- لسان العرب، ج ۴، ص ۳۶۵.

۳- تمهید الاصول، متن رساله جمل العلم و العمل، ص ۱۴.

۴- این که متکلمان اسلامی به بررسی نرخ و انواع آن و اسباب کاهش و ارتفاع آن پرداخته اند، نشان از آن دارد که پاسخ گویی به شبهات اعتقادی مردم نسبت به مسائل اقتصادی، یکی از دغدغه های آنان بوده است.

اندازه گیری بدلی که در معاملات پرداخته می شود و خود بدل را سعر نمی نامند. از این رو، به کسی که مقداری درهم به همراه دارد، نمی گویند همراهش اسعار است؛ گر چه این درهمها، ثمن اجناس و کالاها باشد.

برخی برای این که تعریف دقیق باشد و قیمت متلفات، داخل در این تعریف نشود، قید «علی التراضی» را به آن اضافه کرده اند؛ یعنی سعر باید به صورت رضایت طرفینی باشد؛ زیرا در متلفات، قیمت سوجه، يوم التلف و یا اعلی القیم پرداخت می شود و تراضی شرط نیست. (۱)

فرق «سعر» و «ثمن»

قاضی عبدالجبار در این باره گفته است: سعر چیزی است که بر اساس آن میان مردم معامله واقع می شود (ارزش مالی و اقتصادی دارد، ولی ثمن به آنچه در مقابل مبیع داده می شود، اطلاق می شود).

در جای دیگری آمده است:

در صورتی که مبیع دارای افراد و انواع متساوی باشد، سعر نامیده می شود. لذا نمی گویند: «ما سعر هذه الدار؟» بلکه باید گفت: «ما ثمن هذه الدار؟» اما در نان، حبوبات و میوه جات که دارای اقسام و انواع متساوی از حیث مقدار، عدد، وزن و یا کیل است، سعر نامیده می شود. لذا «ما سعر الخبز» صحیح است. (۲)

انواع نرخ

۱. رخص (ارزانی): «هو انحطاط السعر عما جرت به العاده فی وقت و مکان

ص: ۱۵۶

۱- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۶ و ۱۷۷.

۲- المنقذ من التقليد، ص ۳۶۸.

مخصوصاً» (۱)؛ ژخص (ارزانی) عبارت از آن است که نرخ در زمان و مکان خاصی، از حد متعارف پایین تر باشد. قید زمان و مکان واحد، از آن جهت است که اگر مثلاً نرخ یخ در فصل زمستان در کوهستانهای سردسیر پایین بود، صحیح نیست بگوییم یخ ارزان است، بلکه اگر نسبت به مناطق گرمسیر و در فصل تابستان قیمت یخ پایین باشد، ارزانی صادق است.

۲. غلا- (گرانی): شیخ طوسی در این باره می نویسد: «هو ارتفاع السعر علی ما جرت به العاده و الوقت و المكان واحد»؛ بالا بودن نرخ از حد متعارف، در زمان و مکان خاصی را گرانی می نامند.

نرخگذاری

نرخگذار (مسعر) کیست؟

پرسش این است که چه کسی اجناس و کالاها را گران یا ارزان می کند؟ در این باره دو قول است:

قول اول: اشاعره بر آنند که «نرخگذار» فقط خداوند است. این به خاطر اعتقاد آنان به این اصل کلی است که «لامؤثر فی الوجود الا الله» (۲). سعدالدین تفتازانی (۳) از قائلان به این قول است.

قول دوم: دسته ای دیگر بر این باورند که «تسعیر» گاهی به خداوند و گاهی به مردم نسبت داده می شود. دیدگاه امامیه، از جمله شیخ طوسی و معتزله چنین است: زمانی که سبب گرانی، خداوند است، به او استناد داده می شود و هنگامی که بر اثر اعمال مردم است، به مردم منسوب است؛ گرچه اعمال مردم نیز مستند به

ص: ۱۵۷

۱- الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۷.

۲- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۵۱.

۳- شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۲۰.

خداوند است و فاعل حقیقی، حق تعالی می باشد.

از این جاست که وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه واله امر کرد که کالاها را روانه بازار کنند و به پیامبر عرض شد که قیمت گذاری نمایید، حضرت غضبناک شدند و فرمودند: آیا من قیمت گذاری کنم؟ تسعیر کار خداوند است: «و قال انا اقوم علیهم؟ انما الشعر الی الله عوجل»^(۱) بیان صوری که ارزانی و گرانی به خداوند با مردم استناد داده می شود، چنین است:

ارزانی و گرانی منسوب به خداوند

الف) ارزانی: مثلاً خداوند تعداد انسانها را کم می کند (بر اثر سیل، زلزله و ...)، تناسل را ضعیف می کند، میل و شهوت مردم را به خوردنی و کالاها می کاهد و یا اجناس را فراوان می کند. در این صورت، جنس ارزان می شود و این ارزانی، منسوب به خداوند است.

ب) گرانی: اگر تغییرات، بر خلاف مثال قبلی باشد؛ یعنی تعداد انسانها زیاد شود یا میل به خوردن نیز قوی شود و ...، گرانی پدید می آید و منسوب به خدای سبحان است.

ارزانی و گرانی منسوب به مردم

الف) ارزانی: وقتی که خود مردم، جنس را به نرخ پایین قیمت گذاری کنند و یا سلطان و حاکم از احتکار و ذخیره سازی انبوه ممانعت کند، کالا فراوان و ارزان و

ص: ۱۵۸

۱- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۸۸

دسترسی به آن، سهل خواهد شد.

ب) گرانی: اگر ثروتمندان خوردنیها را احتکار نمایند و نگذارند مردم کالاهای خود را بفروشند و یا مردم ناچار شوند به طور غیرمستقیم گران فروشی کنند؛ مثلا دولت مالیات سنگینی از مردم طلب کند و تاجران برای این که ضرر نکنند، اجناس را گران کنند تا پاسخگوی مالیات دولت باشند، اجناس، گران و کمیاب می شود. (۱)

چکیده آرای شیخ طوسی درباره «اسعار»

تعریف سعر: عبارت است از اندازه گیری بدلی که در معاملات پرداخت می شود، اما خود بدل را سعر نمی نامند.

تعریف ارزانی (ژخص): در زمان و مکان خاصی نرخ کالاها و اشیا از حد متعارف، پایین تر باشد.

تعریف گرانی (غلا): در زمان و مکان معینی، نرخ کالاها و اشیا از سطح رایج و متداول، بالاتر باشد.

سبب ارزانی و گرانی ارزانی و گرانی، گاهی به خداوند و در پاره ای از موارد، به مردم نسبت داده می شود.

ص: ۱۵۹

۱- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۷۷؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۸۸.

عبدالکریم رضایی

مقدمه

مسأله نبوت، از اساسی ترین ارکان ادیان آسمانی، بویژه دین مبین اسلام است که پس از اصل توحید، از جایگاه ویژه و نقش تعیین کننده ای در نظام فکری و اندیشه دینی برخوردار است؛ از این رو، دانشوران متدین جهان، بعثت پیامبران را یک امر ضروری و اجتناب ناپذیر تلقی نموده، آن را در نیل انسان به کمال شایسته خویش،

بایسته می دانند. در عین حال، دقت و ژرفنگری در مسأله نبوت، از یک سو و انکار و تردید مخالفان آن از سوی دیگر، پرسشهایی را در این زمینه برانگیخته است که عمده ترین آنها عبارتند از:

۱. آیا بشر در پیمودن راه تکامل و سعادت و نظام صحیح زندگی، نیازمند قوانین و دستورات الهی است؟ ۲. در صورت مثبت بودن پاسخ، دست یابی به چنین قوانینی، چگونه و از چه طریقی امکان پذیر است؟ ۳. اگر راه دست یابی به قوانین و دستورات الهی، منحصر در برانگیخته شدن

ص: ۱۶۱

پیامبرانی از سوی خداوند در میان جوامع بشری است، پیامبران را چگونه و از چه طریقی می توان شناخت؟ طرح پرسشهای فوق و نظایر آن، دانشمندان مسلمان را بر آن داشته است تا برای پاسخگویی به این گونه پرسشها و تحکیم هر چه بیشتر پایه های اعتقادی، به تحلیل و بررسی مسائل نبوت بپردازند و برای ضرورت آن، دلایل متقن و خدشه ناپذیری ارائه نمایند.

یکی از چهره های پرفروغ عرصه دیانت که در این وادی قلم زده و در خلال آثار ارزشمند خویش به بررسی ابعاد گوناگون نبوت پرداخته و بحق از عهده پرسشهای فوق بر آمده است، ابو جعفر، محمد بن حسن طوسی، معروف به شیخ الطایفه است.

نوشتار حاضر، بر آن است تا ضمن تحلیل و بررسی برخی از مسائل نبوت، بویژه مسأله ضرورت بعثت پیامبران، دیدگاه شیخ طوسی در این باره را بازگو نماید.

واژه شناسی «نبی» و «رسول»

نبی در لغت

لغت شناسان در تعیین ریشه و معنای لغوی نبی، سه احتمال زیر را مطرح نموده اند:

الف) نبی (با همزه)، برگرفته شده از «انباء» به معنای «اخبار» است، در این صورت، نبی به معنای کسی است که خبر آورنده است و دیگران را اخبار میکند و پیامبر را از آن رو نبی نامیده اند که از جانب خدا برای مردم خبر می آورد.

ب) و نیز نبی (با همزه) به معنای راه پیدا و آشکار است و پیامبران را از آن رو نبی گفته اند که راههای هدایت انسانها به سوی خداوندند.

ص: ۱۶۲

ج) نبی (با تشدید و بدون همزه)، از ریشه «نبوه» به معنای بلندی و ارتفاع، گرفته شده است. بنا بر این، نبی به معنای کسی است که دارای مقام و منزلت والا باشد و از آن جا که پیامبران از مقام و منزلت بس رفیعی برخوردارند، آنان را نبی نامیده اند. (۱) شیخ طوسی از موارد بالا، به دو احتمال «الف» و «ج» اشاره نموده است و به کار بردن نبی را در هر دو معنی، صحیح می داند، لیکن احتمال «ج» را ترجیح داده است و برای رجحان آن، به این حدیث از رسول اکرم صلی الله علیه واله استدلال می نماید که فرمود: «و لاتنبوا باسمی»؛ یعنی: مرا نبی با همزه نخوانید. شیخ طوسی می گوید: مراد حضرت از این سخن، علو منزلت و رفعت مقام ایشان بوده است که با احتمال «ج»، سازگار است. (۲)

رسول در لغت

واژه رسول از ریشه «رسالت» است و یکی از معانی آن در لغت (۳) فرستاده و پیام آور می باشد. شیخ طوسی می گوید: رسول، در لغت به کسی گفته می شود که اولاً، فرستنده‌های او را فرستاده باشد و ثانیه، او نیز این رسالت را پذیرفته باشد. در غیر این صورت، او را رسول نگویند (۴)

ص: ۱۶۳

-
- ۱- اسماعیل بن حماد جوهری، صحاح اللغه، ج ۱، ص ۷۵؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۸۰.
 - ۲- شیخ طوسی، تمهیدالأصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالمحسن مشکوه الدینی، ص ۳۱۲؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۴.
 - ۳- جوهری، الصحاح اللغه، ج ۴، ص ۱۷۰۹؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۹۵.
 - ۴- شیخ طوسی، تمهیدالأصول، ص ۳۱۲؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۴؛ تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۳۴.

نبی و رسول، در حوزه های مختلف معرفتی و از زاویه های گوناگونی تعریف و تفسیر شده است. هم در متون کلامی و هم در آثار فلسفی و عرفانی، تعریفهای متعددی با تعبیر مختلف برای نبی و رسول ارائه شده است که طرح و بررسی همه آنها از حوصله این نوشتار، بیرون است. آنچه در این جا بدان اشاره خواهد شد، پاره ای از تعاریفی است که در آثار کلامی شیخ الطایفه و برخی از بزرگان قبل و بعد از ایشان به چشم می خوردن ۱. تعریفی که شیخ طوسی از نبی و رسول ارائه می دهد، چنین است: «نبی، انسانی است که بدون واسطه انسان دیگر، وحی الهی را دریافت نموده و آن را به دیگران می رساند.» (۱) ۲. شیخ مفید، از محدثان و متکلمان بزرگ شیعه در سده چهارم، در تعریف نبی و رسول می گوید: نبی، انسانی است که بدون واسطه انسان دیگر، پیام الهی را دریافت می نماید؛ خواه مأمور به رساندن آن باشد یا نباشد، لیکن رسول، انسانی است که افزون بر دریافت بدون واسطه وحی، مأمور رساندن آن به مردم نیز هست. (۲) ۳. قاضی القضاة همدانی که از بزرگان معتزله در قرن چهارم و پنجم به شمار می رود، ضمن مترادف دانستن نبی و رسول در قرآن، می گوید: نبی، انسانی برانگیخته شده از جانب خداوند است. (۳) ۴. سید مرتضی، معروف به علم الهدی که از اکابر علمای شیعه در زمان خویش

ص: ۱۶۴

-
- ۱- «النبی فی العرف هو المؤدی عن الله تعالی بلا واسطه من البشر، تمهید الأ-صول، ص ۳۱۲؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۴؛ رسائل العشر، ص ۱۱۱.
 - ۲- شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۷.
 - ۳- قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۶۷ - ۵۶۸؛ المغنی، ج ۱۵، ص ۹-۱۷.

بوده است، در تعریف نبی و رسول می نویسد: «نبی، انسانی است که در نزد خداوند از مقام و منزلت والا- برخوردار است و رسالت الهی را بدون وساطت انسان دیگر، دریافت می نماید.» (۱) ۵. ابوصلاح حلبی، فقیه، متکلم و محدث بزرگ شیعه در قرن چهارم و پنجم، نبی و رسول را این گونه تعریف می نماید: «نبی، انسانی است که وحی الهی را بدون واسطه انسان دیگر دریافت می کند و آن را به دیگران می رساند.» (۲) ۶. سعدالدین تفتازانی، ادیب، فقیه و متکلم نام آور اهل سنت در سده هشتم، رسول و نبی را چنین تعریف می نماید: «نبی و رسول، انسانی است که از جانب حق به سوی خلق برانگیخته می شود.» (۳) اساس تعاریف فوق، در این نکته، مشترک است که نبی و رسول، انسانی است که پیام الهی را بدون واسطه انسان دیگر دریافت می نماید و این مسأله در تعاریف فوق، خواه به طور صریح و یا به نحو ضمنی، مورد نظر می باشد. اما از این نظر که آیا نبی مانند رسول، مأمور به تبلیغ هست یا نیست، میان تعاریف یاد شده، اختلاف است و بر اساس این اختلاف، آنها را به سه دسته زیر می توان تقسیم بندی کرد:

۱. دسته نخست، آشکارا دلالت بر فرق نبی و رسول دارد. تعریف شیخ مفید، از این دسته به شمار می آید.

۲. دسته دیگر، به طور صریح، چنین فرقی را نفی می کند. تعریفهای قاضی عبدالجبار و سعدالدین تفتازانی از این دسته محسوب می شود.

ص: ۱۶۵

۱- «النبی رفیع المنزله عندالله المحتمل رسالته بلاواسطه آدمی»، (سید مرتضی علم الهدی، رسائل، ج ۲، ص ۲۸۷).

۲- «و فی عرف الشرع: المؤدی عن الله بغير واسطه من البشر» (ابی صلاح حلبی، تقریب المعارف، تحقیق فارسی تبریزیان، ص ۱۵۲).

۳- «هو کون الانسان مبعوث من الحق إلى الخلق» (سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیر، ج ۵، ص ۵).

۳. دسته سوم، هر چند دلالت صریح بر فرق یا عدم فرق نبی و رسول ندارند، لیکن با تجزیه و تحلیل آنها می توان دریافت که نبی و رسول، هر دو مأمور به تبلیغ هستند و از این نظر، فرقی میان این دو واژه وجود ندارد. تعریفهای سید مرتضی ابوصلاح حلبی و شیخ طوسی را از این دسته می توان به شمار آورد؛ زیرا این تعاریف، هر چند به حسب ظاهر، دلالت بر مأموریت یا عدم مأموریت نبی و رسول بر تبلیغ پیام الهی ندارد، لیکن با دقت در برخی واژه ها؛ نظیر: «مود»، «مخبر» و «رسالت» که در این دسته تعاریف وجود دارد، می توان پی برد که نبی همانند رسول، مأمور به تبلیغ است.

واژه های «مؤد» و «مخبر» که مشتق از «اداء» و «اخبار» است، از الفاظ متعدی است که یکی از معانی آنها در لغت، رساندن چیزی است. بنابراین، معنای «مؤد» و «مخبر» این است که نبی و رسول، هر دو پیام الهی را به دیگران می رسانند. پس میان این دو واژه، از این جهت فرقی وجود ندارد و اگر فرقی هست، در جهات دیگر است که در بحث بعدی خواهد آمد.

فرق نبی و رسول

در این که معنی و مفهوم واژه نبی در لغت، با رسول متفاوت است، تردیدی نیست، اما در این باره که آیا میان مفهوم این دو واژه در اصطلاح شرع، فرقی هست یا نه، آزای گوناگونی مطرح شده است که در زیر به گزارش برخی از آنها می پردازیم:

۱. گروهی مفهوم واژه نبی و رسول را مترادف دانسته اند و هر گونه فرق میان آن دو را انکار نموده اند. قاضی عبدالجبار که از طرفداران این گروه به شمار می رود، می گوید: «واژه نبی و رسول، در قرآن، مترادف به کار رفته است.»^(۱)

ص: ۱۶۶

۱- قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۶۷؛ المغنی، ج ۱۵، ص ۹ - ۱۷.

۲. گروهی دیگر، مفهوم رسول را اخص از مفهوم نبی می دانند. این گروه، در تفسیر و چگونگی عام و خاص بودن واژه نبی و رسول، اختلاف دارند و به دسته های زیر تقسیم شده اند:

الف) دسته ای می گوید: رسول، کسی است که دارای شریعت جدید باشد و نبی، اعم است از این که شریعت جدید آورده باشد و یا برای تجدید شریعت سابق آمده باشد. (۱) شیخ مفید می گوید: امامیه بر این مطلب که هر رسولی نبی هست، و لکن هر نبی ای رسول نیست، اتفاق نظر دارند؛ سپس در وجه اعم بودن نبی از رسول، می گوید: بسیاری از انبیا بوده اند که به عنوان جانشین پیامبران پیشین و حافظ شرایع آنان، برگزیده شده بودند؛ بدون آن که شریعت جدیدی با خود آورده باشند. (۲)

ب) دسته دیگر، رسول را فردی می دانند که فرشته وحی، در بیداری بر او نازل می شود و او فرشته را می بیند و با او سخن می گوید و نبی اعم است از این که فرشته وحی، در بیداری بر او نازل شود و یا در خواب بر او وحی شود. (۳) ج) دسته سوم، رسول را انسانی می دانند که مأمور به تبلیغ چیزی است که از طرف خداوند بر او وحی می شود، اما نبی را انسانی می دانند که بر او وحی می شود؛ خواه مأمور رساندن پیام وحی به دیگران باشد و یا نباشد. (۴) ۳. شیخ طوسی می گوید: فرق نبی و رسول، در این است که نبی دارای معجزه است و از جانب خداوند خبر می آورد، اما رسول، گاهی رسول خداست که در این صورت، همان اوصاف نبی را دارد و گاهی، رسول غیر خداست که از چنین اوصافی برخوردار نخواهد بود. (۵) بنابراین، رسول از نظر مفهوم، عامتر از نبی است.

ص: ۱۶۷

-
- ۱- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۵؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵.
 - ۲- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۵.
 - ۳- محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۳۹۱.
 - ۴- شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۷.
 - ۵- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۴، ص ۳۴.

این سخن شیخ آشکارا بر این نکته دلالت دارد که هر نبی ای، رسول است، و لیکن هر رسولی، نبی نیست؛ زیرا ممکن است رسول، رسول غیر خدا باشد. اما از سخنان ایشان در ذیل آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى» (۱) استفاده می شود که هر رسولی نیز نبی است:

و الآیه تدل علی ان کل رسول نبی لانه تعالی ذکر انه ارسلهم و انما قال من رسول و لا نبی لاختلاف المعنیین لان الرسول یفید أن الله أرسله و النبى یفید انه عظیم المنزله یخبر عن الله (۲). بنا بر این، مفاد سخن نخست، آن است که رسول، اعم از نبی است، در حالی که سخن دوم، اشاره به اعم بودن نبی از رسول دارد؛ پس این دو سخن، ظاهراً با هم ناسازگار است. لیکن با اندکی دقت، می توان دریافت که هیچ گونه ناسازگاری در آنها وجود ندارد؛ زیرا در سخن نخست، مقایسه، میان معنای اصطلاحی نبی از یک سو و معنای لغوی رسول، از سوی دیگر است، چرا که واژه نبی، با اوصافی که در سخن مزبور آمده است، نه به معنای لغوی آن، بلکه به معنای اصطلاحی است و معنای لغوی نبی، دلالت بر اوصاف یاد شده ندارد. در حالی که واژه رسول، به معنایی که در این عبارت به آن اشاره شده است به معنای لغوی است، به اصطلاحی؛ زیرا معنای اصطلاحی رسول، منحصر به رسول خداست که رسول غیر خدا را شامل نمی شود.

پس بر اساس سخن نخست، معنای لغوی رسول، عامتر از معنای اصطلاحی نبی است، اما درباره این که معنای اصطلاحی واژه نبی و رسول، با هم چه نسبتی دارد، از عبارت مزبور، چیزی استفاده نمی شود.

در سخن دوم، اولاً- مقایسه، میان مصداق نبی و رسول است، نه میان مفهوم آنها؛ زیرا در ادامه سخن شیخ، اشاره به اختلاف مفهومی نبی و رسول شده است و

ص: ۱۶۸

۱- حج / ۵۲

۲- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۷، ص ۳۳۱.

ایشان همین اختلاف مفهومی رسول و نبی را دلیل ذکر این دو در کنار هم دانسته است. پس تباین و تغایر مفهومی واژه نبی و رسول، در نزد شیخ مسلم بوده و آنچه از آیه شریفه استفاده نموده است، مربوط به مصداق نبی و رسول می باشد، نه مفهوم آن دو. ثانیاً، در این سخن، بیان نسبت از یک طرف است و آن این که هر رسول، نبی است، اما در این باره که نبی در مقایسه با رسول، چه نسبتی دارد ساکت است و هیچ گونه دلالتی بر اخص بودن واژه رسول از نبی ندارد. بنا بر این، طرف دیگر نسبت، ممکن است اعم باشد و ممکن است مساوی باشد و بدین ترتیب، میان دو سخن شیخ، ناسازگاری وجود ندارد.

آیا نبی مانند رسول، مأمور به تبلیغ است؟

یکی از رویکردهای معروف و رایج در مقام فرق گذاری میان رسول و نبی، این است که رسول، افزون بر دریافت وحی، مأمور به تبلیغ آن نیز هست، اما نبی کسی است که وحی را دریافت میکند؛ خواه مأمور به تبلیغ پیام وحی به دیگران باشد و خواه نباشد.

برخی از اندیشه وران، از این رویکرد، انتقاد کرده اند. از جمله کسانی که به این نظریه، روی خوش نشان نداده اند، شیخ الطایفه و علامه طباطبایی می باشند.

شیخ طوسی در تفسیر وزین تبیان، ذیل آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى» (۱)، سخنی دارد که بر اساس آن، می توان ادعا کرد که از منظر ایشان هم نبی و هم رسول، مأمور به تبلیغند و در این باره، هیچ گونه فرقی میان این دو وجود ندارد.

ص: ۱۶۹

شیخ الطایفه در مقام تفسیر آیه فوق، می گوید: «این آیه دلالت دارد بر این که هر رسولی، نبی است» آنگاه برای اثبات مدعای خویش، می گوید: از جمله «و ما ارسلنا من رسول...» که در اول آیه قرار دارد، به دست می آید که نبی نیز رسول است؛ زیرا اگر مراد از «نبی» در این آیه شریفه، غیر از رسول باشد، با جمله «و ما ارسلنا» نمی سازد. (۱) علامه طباطبایی در رد نظریه فوق، در موارد متعددی در تفسیر شریف المیزان، از جمله در ذیل آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ...» می گوید: این آیه به روشنی بر اختلاف نبوت و رسالت دلالت دارد، اما نه به نحو عموم و خصوص مطلق، بدان گونه که نزد علمای تفسیر، معروف شده که رسول، آن کسی است که مبعوث و مأمور به تبلیغ هم شده باشد و نبی، آن کسی است که تنها مبعوث شده باشد؛ خواه مأمور به تبلیغ باشد و خواه نباشد. (۲) علامه طباطبایی و پس از گزارش نظریه یاد شده، به رد آن می پردازد و می گوید: زیرا اگر نبی، مأمور به تبلیغ نباشد، لازم می آید که مراد از نبی در آیه شریفه، غیر رسول باشد؛ یعنی کسی که مأمور به تبلیغ نشده است و این، با جمله «و ما ارسلنا من قبل...» که در اول آیه است، منافات دارد..)

ص: ۱۷۰

- ۱- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۷، ص ۳۲۹
- ۲- شایان ذکر است که علامه طباطبایی هر چند که رویکرد فوق را در تفسیر المیزان مورد انتقاد قرار داده است، لیکن در برخی دیگر از آثار وی، مطالبی دال بر گرایش ایشان به رویکرد یاد شده، بیان شده است. وی در کتاب رسائل سبعة پس از آن که انسانها را از نظر استعداد فطری به سه دسته تقسیم بندی می کند که دسته نخست آن از بالاترین درجه استعداد، برخوردارند و به همین لحاظ، شایسته اند که میان خدا و خلق، واسطه قرار گیرند، می گوید: «وقد تبين في العلم الالهي ان بين العالمنا وبين الحق الأول تبارك و تعالی وسائل ثابتة و ينتج ذلك كله ان هذا التكليف و الاهتداء يجب أن يرد على اهل القسم الأول من الأولياء بالضرورة، فان كان مختصا بنفسه الشريفه، سمى نبيا و آن عمه و غيره، سمى رسولا ايضا.» (رسائل السبعة، ص ۲۱۷)

صاحب تفسیر المیزان پس از نقد نظریه فوق، به بیان دیدگاه خویش در این باره می پردازد و فرق نبی و رسول را این گونه بیان می کند: بر اساس روایاتی که از امامان معصوم علی وارد شده است، رسول، انسانی است که ملک وحی بر او نازل می شود و او ملک را می بیند و با او سخن می گوید، ولی نبی، کسی است که خواب می بیند و در خواب به او وحی می شود. (۱)

ضرورت بعثت

در بسیاری از متون کلامی، میان وجوه حسن بعثت و دلایل ضرورت آن، تفکیک و هر کدام با عنوان جداگانه ای مطرح شده است. در برخی دیگر از آثار کلامی، اصلاً از وجوه حسن بعثت سخنی به میان نیامده و تنها به بررسی ادله ضرورت بعثت پیامبران بسنده شده است. برای مثال، کتابهای تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و اللوامع الالهیه جمال الدین مقداد حلّی، از دسته اول و آثاری همچون تقریب المعارف ابوصلاح حلّی، نهج المسترشدين علامه حلّی و ... از دسته دوم به شمار می رود.

در آثار کلامی شیخ الطائفه، دلایل ضرورت بعثت و فواید آن، با عنوان وجوه حسن بعثت مطرح شده است. ایشان ضمن بررسی وجوه حسن بعثت، می گوید:

برخی از این وجوه، از ضرورت، جدا نیست. (۲) یعنی همان چیزی که دلالت بر حسن بعثت دارد، ضرورت آن را نیز به اثبات می رساند. ما برای سهولت دریافت مطالب، بر اساس شیوه خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد، نخست به وجوه حسن بعثت اشاره می کنیم و آنگاه به بررسی ادله ضرورت بعثت می پردازیم.

ص: ۱۷۱

۱- تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۳۹ و ج ۱۴، ص ۱۳۹۱

۲- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۱۳؛ الاقتصاد، ص ۲۴۶.

برای حسن و سودمندی بعثت، وجوه گوناگونی ذکر شده است که شیخ طوسی از آن میان به پنج وجه زیر اشاره نموده است:

.. لطف انگاری بعثت: نخستین وجه حسن بعثت، این است که بعثت پیامبران، لطفی است که از جانب خداوند، برای بندگان فراهم می شود. (۱) توضیح و تقریر قاعده لطف، بعد از این خواهد آمد.

۲. تأیید عقل: تردیدی نیست که آدمیان، با عقل خویش می توانند بخشی از احکام و قوانین دخیل در سعادت خود را به طور مستقل یا غیرمستقل، درک و کشف کنند. بنابراین، این پرسش مطرح می شود که نقش پیامبران در این گونه امور، چه می تواند باشد؟ در پاسخی که متکلمان مسلمان و از جمله، شیخ الطایفه (۲) به این پرسش داده اند، فرموده اند: اموری که عقل، آنها را درک می کند، دو دسته است: یک دسته، احکام و قوانینی است که عقل به تنهایی توان درک آنها را دارد و دسته دیگر، اموری است که عقل، در درک آنها نیازمند غیر است. بنا بر این، نقش پیامبران در احکام و قوانین دسته اول، تأیید و تقویت آن و در قوانین و احکام دسته دوم، ارائه معارف لازم است. ..

۳. آگاهی از سود و زیان اشیا: برخی از غذاها و داروهای که در دسترس انسانها قرار دارد، سودمند و برخی دیگر، زیانبخش است و عقل به تنهایی نمی تواند به

ص: ۱۷۲

۱- سیدمرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۲۳؛ شیخ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۳۱۳؛ علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول دین، ص ۴۰۷؛ ابی صلاح حلبی، تقریب المعارف، ص ۱۴۴.

۲- تمهیدالاصول، ص ۳۱۴ - ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۴۸ - ۲۴۹.

سود و زیان بسیاری از آنها پی ببرد. بنابراین، بایسته است که کسانی از سوی خداوند برانگیخته شوند تا مردم را از این امور، آگاه کنند. (۱) ۴. آگاهی از پایان پذیری کیفر گناهکاران: عقل انسان، بخشش و گذشت از گناهکاران را روا می‌داند، اما از درک این که آیا کیفر گناهکاران در سرای دیگر پایان پذیر است یا همیشگی، ناتوان است. بر این اساس، حسن دیگر بعثت در این است که مردم از پایان پذیری کیفر گناهکاران آگاه می‌شوند و بدین ترتیب، بار دیگر بذر امید را در دل بندگان گناهکار می‌افشاند. (۲) ۵. آشنایی با زبانها: یکی دیگر از وجوه حسن بعثت، این است که پیامبران، مردم را از زبانها آگاه می‌سازند.

گفتنی است که از وجوه بالا، شیخ دو وجه اخیر را غیر ضروری می‌داند؛ زیرا دسترسی به آنها از غیر طریق بعثت نیز امکان پذیر است. (۳)

دلایل ضرورت بعثت

متکلمان و فلاسفه اسلامی، هر کدام برای ضرورت بعثت پیامبران، دلایلی ارائه نموده‌اند. برخی از این ادله، به دلیل متکلمان و برخی دیگر، به دلیل حکما شهرت یافته است. معروفترین دلیلی که متکلمان برای اثبات ضرورت نبوت بدان تمسک کرده‌اند، قاعده لطف می‌باشد. (۴) به همین مناسبت، نخست توضیح کوتاهی درباره قاعده لطف ارائه نموده و آنگاه به شرح استدلال متکلمان به این قاعده می‌پردازیم.

ص: ۱۷۳

۱- همان

۲- همان

۳- همان

۴- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۱۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۶، شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۷؛ علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۲۳؛ جمال الدین مقداد حلی، ارشاد الطالبین، ص ۲۹۶

الطف، در عرف متکلمان، به دو معنای «محصل» و «مقرب» به کار می رود. لطف محصل، اموری است که در صورت انجام آن، شخص مکلف با اختیار خویش، آنچه بدان مکلف است، انجام می دهد و لطف مقرب، عبارت است از ایجاد اموری که زمینه را برای انجام تکالیف، فراهم می کند. (۱) البته در لطف مقرب، شرایطی نیز معتبر است: نخست آن که تأثیر در تمکن و قدرت مکلف نداشته باشد و دیگر آن که موجب سلب اختیار مکلف در انجام تکالیف نگردد. گفتنی است که متکلمان، لطف محصل را در صورتی که به انجام طاعت بینجامد، توفیق و در صورتی که به ترک معصیت منجر شود، عصمت نامیده اند. (۲)

وجوب لطف بر خداوند

در پاسخ این پرسش که آیا لطف بر خداوند واجب است یا نه؟ میان مذاهب و فرق اسلامی، اختلاف نظر وجود دارد و منشأ این اختلاف نیز نزاع متکلمان در حسن و قبح عقلی است. کسانی چون اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی اشیا هستند، وجوب لطف بر خداوند را نیز مردود می شمارند. (۳) در برابر، امامیه و معتزله، هم طرفدار حسن و قبح عقلی اشیا هستند و هم از وجوب لطف بر خداوند، جانبداری می کنند.

ص: ۱۷۴

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۰۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۰ به بعد.

۲- تمهید الاصول، ص ۲۰۸؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۰ - ۱۳۱؛ علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۸۶.

۳- سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵؛ علی بن محمد جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۳۰.

کسانی که لطف را بر خداوند، واجب می دانند، برای اثبات آن، چنین استدلال می کنند: غرض خداوند از تکلیف نمودن بندگان، این است که آنان در پرتو انجام تکالیف، شایسته ثواب و پاداش گردند و از سوی دیگر، توفیق انجام تکالیف الهی و دست یافتن به ثواب و پاداش اخروی، در گرو لطف ورزی خداوند نسبت به بندگان است، بنابراین، اگر خداوند بداند که مکلف در صورت وقوع فعلی، طاعتی را با اختیار خویش انجام می دهد (لطف محصل) و یا حداقل به انجام دادن آن نزدیک می شود (لطف مقرب) و در عین حال، آن فعل را ایجاد نکند، لازم می آید که غرض خویش از تکلیف بندگان را نقض کرده باشد و نقض غرض، به حکم عقل، قبیح و مخالف حکمت خداوند است. (۱) بدین ترتیب، باید گفت که حکمت خداوند اقتضا دارد که فعل مورد نظر را ایجاد نماید و این همان وجوب لطف است.

متکلمان در توضیح این استدلال، از این مثال سود برده اند که اگر شخصی، فردی را به مهمانی دعوت کند و بداند که او در صورتی خواهد آمد که یا نشانی دقیق محل دعوت به او اعلام شود و یا فردی را به عنوان راهنما به سوی او بفرستد، حال اگر میزبان توان فراهم نمودن چنین مقدماتی را داشته باشد و در عین حال، از انجام آن صرف نظر نماید، عقل، این عمل او را قبیح شمرده و ناقض غرض او و بر خلاف حکمت می داند. کسی که دیگران را به مهمانی دعوت می کند، باید مقدمات دعوت را نیز فراهم نماید. . .

استدلال متکلمان به قاعده لطف

ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، لطفی است که آنان را به انجام تکالیف عقلی نزدیک می کند (مقدمه اول) و از آن جا که لطف، بر خداوند واجب است (مقدمه دوم)،

ص: ۱۷۵

۱- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۸؛ علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۸۶؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۱۲؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۶.

پس ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، بر خداوند واجب است (نتیجه) (۱) توضیح این که از یک سو، انسانها به حکم عقل، موظف به انجام پاره ای از وظایفی هستند که از آنها به تکالیف عقلی یاد می شود. برای مثال، عقل، انسان را ملزم می کند که آفریدگار خویش را بشناسد (لزوم شناخت منعم) و در برابر نعمتهایی که به وی داده است و می دهد، سپاسگزار او باشد (لزوم شکر منعم). از سوی دیگر، ادای تکالیف شرعی، زمینه را برای انجام وظایف عقلی، فراهم می کند. برای مثال، کسی که به خواندن نماز، گرفتن روزه، پرداخت زکات و ...

می پردازد، در حقیقت، به بخشی از وظایف عقلی خویش، نظیر لزوم شکر منعم نیز جامه عمل پوشیده است. پس به خوبی روشن می شود که قوانین دینی و احکام شرعی، الطافی است در تکالیف عقلی و همان طور که قبلا- یادآور شدیم، لطف و ریزی، بر خداوند واجب است. بنابراین مقدمات، چنین نتیجه می گیریم که ابلاغ تکالیف شرعی، بر خداوند واجب است..

اینک این پرسش مطرح می شود که ابلاغ و اعلام تکالیف شرعی به انسانها، از چه طریقی و با چه وسیله ای ممکن است؟ متکلمان مسلمان و از جمله، شیخ الطایفه در پاسخ پرسش فوق، نخست، سه فرض را مطرح می کنند و آن گاه فرض صحیح را بر می گزینند.

فرض اول، این است که انسانها با استدلالهای عقلی، به احکام و دستورات شرعی دست یابند.

فرض دوم، این است که خداوند، نسبت به فرد مکلفان، علم ضروری ایجاد نماید تا نیازی به استدلال و اقامه برهان نباشد.

فرض سوم، این است که خداوند، کسانی را از میان انسانها برگزیند تا پیام و دستورات الهی را به آنان برساند.

ص: ۱۷۶

شیخ طوسیله پس از بیان فرضهای یاد شده، می گوید: فرض نخست، باطل است؛ زیرا عقل، این توانایی را ندارد. فرض دوم نیز نادرست است؛ چرا که این فرض، با اصل تکلیف از جانب خداوند، سازگار نیست. پس راهی باقی نمی ماند جز فرض سوم که همان لزوم بعثت انبیاست (۱).

نیاز جامعه به قانون (دلیل حکما)

این دلیل در برخی متون کلامی (۲) از وجوه حسن بعثت و در برخی دیگر (۳)، از دلایل ضرورت آن به شمار آمده است. لیکن تا آن جا که نگارنده اطلاع دارد، از این دلیل، در آثار قدما و از جمله در آثاری که از شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و... بر جای مانده است، سخنی به میان نیامده است و به نظر می رسد که استدلال به این دلیل، در میان متکلمان متقدم، رایج نبوده است؛ بویژه آن که از نخستین فیلسوفانی که این دلیل را مطرح نموده و از آن، برای اثبات ضرورت بعثت، بهره برده است، شیخ الرئیس بوعلی سینا، از معاصران شیخ الطایفه می باشد که پاره ای از آثار وی، هنوز در آن روزگاران در دسترس همگان قرار نگرفته بود.

استدلال به این دلیل، با تقریرهای گوناگونی ارائه شده است که در ادامه، به قدیمی ترین و جدیدترین تقریر، اشاره می شود:

الف) تقریر ابن سینا از برهان حکماء تقریر کلاسیک استدلال حکما بر ضرورت بعثت پیامبران، از ابوعلی سیناست.

ایشان در آثار متعدد خویش، از جمله در بخش الهیات کتاب شفا، به تقریر این استدلال پرداخته است که خلاصه آن چنین است:

ص: ۱۷۷

۱- تمهیدالاصول، ص ۳۱۳؛ الاقتصاد، ص ۲۴۶.

۲- علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۷۳ - ۳۷۴.

۳- جمال الدین مقداد حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۲۹۶ و ۲۹۸.

۱. انسان، طبعاً موجودی اجتماعی، و از زندگی فردی، گریزان است.

۲. زندگی اجتماعی، نیازمند قانون و عدل است.

۳. قانون و عدل، نیاز به قانونگذار و مجری قانون دارد.

۴. از آن جا که چنین قانونگذار و مجری قانونی، در جامعه انسانی است، خود باید انسان باشد. البته نه هر انسانی، بلکه انسان برتر که دستور و سخنان وی بر همگان، حجت و فوق چون و چرا باشد و برتری چنین فردی، با معجزه اثبات می شود.

۵. زمام آفرینش، به دست حکیمی است که هیچ گونه نقص و خللی در صنع او .

راه ندارد.

۶. برای هر نیاز بشر در نظام آفرینش، پاسخی در خور وجود دارد.

۷. نیاز بشر به قانونگذار و مجری قانون، بی پاسخ نیست.

۸. ایجاد چنین قانونگذاری امکان پذیر است.

بنابراین ممکن نیست که خداوند حکیم، از اراده و ایجاد انسان برتر قانونگذار و مجری قانون در جامعه بشری، صرف نظر کند. پس بعثت پیامبران، ضروری است. (۱) ب) تقریر علامه طباطبایی از برهان حکمی ضرورت بعثت انبیا:

تقریر ابوعلی سینا از برهان ضرورت نبوت و نیز تقریرهای حکمای پس از ایشان، با ایرادهای گوناگونی مواجه شده است. از این رو، برخی از اندیشه وران معاصر، سعی در تقریر مستحکم تر این برهان نموده اند تا ایرادهایی که بر تقریر حکمای پیشین وارد شده است، بر آن وارد نباشد. علامه طباطبایی در موارد متعددی در تفسیر شریف المیزان (۲) و نیز در سایر آثار خویش، (۳) به تقریر برهان

ص: ۱۷۸

۱- ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ص ۴۴۱ و ۴۴۲؛ النجات من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، ص ۷۰۸؛
الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۷۱ و ۳۷۲

۲- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۱۴.

۳- ظهور شیعه، ص ۱۳۴ - ۱۳۷؛ شیعه در اسلام، ص ۸۰ - ۸۳.

حکمی ضرورت نبوت پرداخته و آن را بر مقدمات زیر، مبتنی نموده است:

۱. انسان، به طور طبیعی، بهره کش است؛ تا آن جا که گستره بهره کشی وی، هموعانش را نیز فرا می گیرد.

۲. خوی و خصلت بهره کشی، ضمن این که انسان را از روی جبر، به سوی اجتماع میکشاند، سبب بروز اختلاف و درگیری نیز می گردد و در نتیجه، در همه شؤون زندگی که نظام آفرینش، برآوردن نیازهای آن شؤون را واجب می داند، دچار اختلاف می شود.

۳. نیازهای شؤون زندگی انسان برآورده نمی شود، جز با قوانینی که حیات اجتماعی او را سامان دهد و اختلافاتش را بر طرف سازد.

۴. از آن جا که بشر، به تنهایی و صرفاً با نیروی عقل، از کشف و وضع چنین قوانینی ناتوان است، نیازمند راه دیگری است تا بدان وسیله، قوانین اختلاف برانداز را کشف و وضع نماید و راه تکامل و سعادت را فرا راه خویش هموار سازد.

۵. غیر از راه دین و وحی الهی، راه دیگری که بتواند اختلافها را برطرف سازد، وجود ندارد.

بنابراین، بعثت پیامبران و ابلاغ قوانین آسمانی به جامعه بشری، برای نیل انسان به کمال و سعادت نوعی خویش، با برطرف نمودن اختلافات و درگیری ها امری لازم و اجتناب ناپذیر است.

منکران نبوت و دلایل آنها

شیخ طوسی می گوید: برای این پرسش که چه کسانی نبوت را انکار نموده اند، نمی توان پاسخی کلی ارائه کرد؛ زیرا منکران نبوت، از این نظر که مراتب انکارشان متفاوت و دارای شدت و ضعف است، همه در یک ردیف قرار ندارند. برخی

معروف به «براهمه»، نه تنها لزوم و حسن بعثت را نپذیرفته اند، بلکه امکان آن را نیز انکار نموده اند، در حالی که برخی دیگر مانند یهودیان، حسن بعثت را قبول دارند، لیکن امکان نسخ شرایع را مورد تردید قرار داده اند و به دسته های زیر تقسیم شده اند: .

۱. دسته نخست، نسخ شرایع را از نظر عقل، مردود شمرده اند.

۲. دسته دیگر، ضمن پذیرفتن امکان عقلی نسخ شرایع، آن را نقلا روا نمی دانند.

۳. دسته سوم، هر چند نسخ شرایع را مخالف عقل و نقل نمی دانند، لیکن صحت نبوت پیامبر اسلام را مورد انکار قرار داده اند. (۱) شیخ الطائفه پس از بیان گروههای فوق، نخست به بررسی و نقد ادله منکران حسن بعثت می پردازد و سپس در فصل جداگانه ای، دلایل منکران نسخ شرایع را مورد نقد و ارزیابی قرار می دهد. نگارنده در همین مجموعه، در مقاله «بداء»، ضمن بحث از نسخ، اشاره کوتاهی به پاسخهای شیخ در این زمینه نموده است و دیگر نیاز به تکرار آن نمی بیند و آنچه در پی خواهد آمد، دلایلی است که منکران حسن بعثت؛ یعنی «براهمه» برای اثبات مدعای خویش بدانها تمسک نموده اند.

دلایل منکران نبوت و پاسخ آنها

برای انکار نبوت، دلایل و شبهه های گوناگونی مطرح شده است که شیخ طوسی از آن میان، به سه دلیل عمده که در آن دوران مطرح بوده است، اشاره می نماید:

۱. عمده ترین دلیل منکران نبوت، این است که پیام پیامبران، از دو حال بیرون

ص: ۱۸۰

۱- تمهید الاصول، ص ۳۱۲ و ۳۱۳؛ الاقتصاد، ص ۲۴۵.

نیست: یا موافق حکم عقل است و یا مخالف آن. در فرض نخست، بعثت پیامبران، کاری لغو و بیهوده است؛ زیرا طبق این فرض، عقل، ما را از وجود پیامبران بی نیاز می کند. در فرض دوم، نه تنها نیازی به پیام پیامبران نیست، بلکه رد و انکار آن نیز لازم است؛ زیرا به اتفاق همه عقلا، هر چه مخالف حکم و درک عقل باشد، قبیح و مردود است. پس بعثت پیامبران نیز قبیح و مردود است. (۱) پاسخ: شیخ ادر این زمینه می فرماید: ما از دو فرض مطرح شده در اشکال فوق، فرض نخست را بر می گزینیم و می گوئیم: هر آنچه از طریق شرع وارد می شود، موافق حکم عقل است، اما این که در این صورت، بعثت پیامبران، لغو بیهوده است را نمی پذیریم؛ زیرا احکامی که عقل درک می کند، دو دسته است: دسته ای به طور تفصیلی مورد ادراک عقل قرار می گیرد و دسته دیگر، به صورت اجمال. نسبت به احکام و قوانینی که عقل، آن را به تفصیل درک می کند، نیازی به بعثت پیامبران نیست، اما درباره احکامی که عقل از درک تفصیلی آن عاجز است، ناگزیر باید راهی برای درک تفصیلی آن احکام باشد و آن راه، جز بعثت پیامبران نیست. پس در عین این که احکام شرع و پیام پیامبران، موافق حکم عقل می باشد، باز هم انسانی نیازمند بعثت پیامبران است. (۲) سپس می افزاید: بیان تفصیلی حکمی از سوی شرع، با درک اجمالی عقل از آن حکم، مخالفت حکم شرع با عقل به شمار نمی آید، بلکه در این صورت، مانند آن است که ما با عقل، به طور اجمال می دانیم که دفع ضرر از نفس، واجب و ظلم نمودن، قبیح است، لیکن در برخی موارد، در تشخیص این که کدام عمل، ضرر است و کدام، ظلم، به عادت یا تجربه و ... مراجعه می کنیم. پر واضح است که درک اجمالی عقل از چیزی، با بیان تفصیلی که از طریق عادت و با تجربه به دست می آید، مخالفت با حکم عقل شمرده نمی شود. درباره این موضوع نیز چنین است؛

ص: ۱۸۱

۱- همان، ص ۳۱۴؛ الاقتصاد، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

۲- همان

زیرا مخالفت احکام شرع با ادراکات عقل، در صورتی تحقق پیدا می کند که عقل، چیزی را نفی کند و شرع، آن چیز را اثبات نماید و یا عقل، چیزی را اثبات نماید و شرع، آن را نفی کند؛ در حالی که ما در میان احکام شرعی، چنین حکمی را سراغ نداریم. (۱) ۲. دلیل دیگری که بر عدم حسن بعثت پیامبران ارائه شده است، بر پایه این مدعاست که بعثت انبیا، مشتمل بر قبیح است. این دلیل را می توان در قالب قیاس زیر، بیان کرد:

بعثت پیامبران، مشتمل بر قبیح است و از آن جا که هر چیزی که چنین باشد، نمی توان حسن باشد، پس بعثت انبیا، حسن نخواهد بود. (۲) توضیح این که، با عقل در می یابیم که سازنده عالم، حکیم است و شخص حکیم، هیچ گاه دیگران را به انجام آنچه قبیح و زشت است، و نمی دارد. از سوی دیگر، مدعیان نبوت، قوانین و احکامی را به بشر عرضه نموده اند که برخی از آنها؛ مانند: نماز خواندن، روزه گرفتن، طواف نمودن و... از نظر عقل، قبیح است و از آن جا که قبح آنها عقلی است، تغییر ناپذیر خواهد بود؛ همچنان که زشتی و قبح ستم نمودن و دروغ گفتن، تغییر نمی کند. بنابراین، بعثت انبیا، مشتمل بر قبیح است. اما این که هر چه مشتمل بر قبیح باشد، قبیح خواهد بود، به خاطر این است که حسن، ضد قبح است و در یک جا جمع نمی شود؛ پس بعثت انبیا، قبیح است و صدور آن از حکیم تعالی، محال می باشد.

پاسخ: شیخ در پاسخ این استدلال می گوید: بعثت پیامبران، هیچ گونه قبحی در بر ندارد؛ زیرا قبایح عقلی، دو دسته است: یک دسته، قبایحی است که قبح آنها هرگز تغییر نمی کند؛ مانند ستم و دروغگویی؛ زیرا علت قبیح بودن آنها همان عنوان دروغ و ظلم است که هرگز از آنها جدا نمی شود. اما دسته دیگر، قبایحی است که

ص: ۱۸۲

۱- همان

۲- تمهیدالاصول، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۴۹.

قیح آنها تغییرپذیر است؛ یعنی چیزی که در یک زمان یا از یک جهت قبیح است، ممکن است در زمان دیگر و یا از جهت دیگر، حسن باشد و یا بالعکس؛ مانند ضرر که اگر کسی ضرری را بدون استحقاق و یا بدون این که نفعی بر آن مترتب باشد، بر دیگری وارد کند، قبیح است و نوعی ظلم است، اما اگر همین ضرر را به خاطر استحقاق طرف و یا به خاطر نفع رساندن به طرف وارد کند، حسن است و دیگر، ظلم نیست. نماز، روزه، طواف و ... از قبیل دسته دوم است که حسن و قبیح آن، قابل تغییر و دگرگونی می باشد. بنابراین، نماز، روزه، طواف و سایر امور عبادی، در صورتی عقلاً قبیح است که هیچ گونه فایده و مصلحتی بر آنها مترتب نباشد، اما اگر همین امور یاد شده، دارای فایده و مصلحت باشد، قبیح بودن آنها تبدیل به حسن می شود. بر این اساس، ادله ای که از طریق شرع وارد شده است، حاکی از آن است که روزه، نماز و ... دارای منافع و مصالحی است که اگر آنها را با عقل هم درک می کردیم، سن آنها را می فهمیدیم. پس این امور عبادی، حسن است و هیچ گونه قبحی در بر ندارد. بنابراین، بعثت انبیا، نه تنها مشتمل بر قبیح نیست، بلکه دارای منافع و محاسن است. پس بعثت پیامبران، حسن است، نه قبیح.

۳. سومین دلیلی که منکران نبوت بر عدم حسن بعثت اقامه نموده اند، این است که میان لطف (احکام شرعی) و ملطوف فیه (احکام عقلی) باید مناسبت باشد، در صورتی که در بسیاری از موارد، میان احکام شرعی و مدرکات عقلی، مناسبتی وجود ندارد. مثلاً، نماز لطف است در رد امانت؛ در حالی که هیچ گونه مناسبتی میان نماز و رد امانت به چشم نمی خورد. بنابراین، نماز نمی تواند لطف باشد در رد امانت. پس احکام شرعی نمی تواند الطافی باشد در تکالیف عقلی. و از آن جا که مجموعه احکام و قوانین شرعی، همان محتوای رسالت پیامبران است بعثت پیامبران نیز لطف نخواهد بود. (۱)

ص: ۱۸۳

پاسخ: شیخ الطایفه به این دلیل، چنین پاسخ می دهد: در این که میان لطف و ملطوف فیه، باید مناسبتی باشد، تردیدی نیست، اما پرسش ما این است که آیا این مناسبت باید به گونه ای باشد که برای همگان آشکار باشد یا این که شناخت اجمالی مناسبت، کافی است؟ در پاسخ باید گفت: آگاهی اجمالی از مناسبت یاد شده، کافی است و نیازی به معرفت تفصیلی آن نمی باشد. به عبارت دیگر، آنچه لازم است این است که مناسبت باید به گونه ای باشد که در مکلف، انگیزه انجام کار را به وجود آورد، نه بیش از آن. بنابراین، همین مقدار که مکلف بداند خداوند این افعال شرعی را واجب نگردانیده است، مگر به خاطر مصلحتی (که یا داعی بر انجام فعل واجب است و یا صارف از فعل قبیح)، کافی است؛ هر چند، آن را به تفصیل نداند. (۱)

راههای شناخت پیامبران

اشاره

حکمت الهی اقتضا دارد که پیامبرانی از سوی او برای هدایت بشر، برانگیخته شوند تا زمینه برای تکامل و سعادت‌مندی انسان فراهم گردد. اکنون با توجه به این که تعداد کسانی که در طول تاریخ، به دروغ ادعای نبوت و پیامبری نموده اند، کم نبوده است، این پرسش مطرح می شود که از چه راهی و با چه دلیلی می توان پیامبران راستین را از مدعیان دروغین نبوت، تشخیص داد و شناسایی کرد؟ بسیاری از متکلمان اسلامی، بویژه متکلمان معاصر، در پاسخ این پرسش، راههای گوناگونی را برای بازشناسی پیامبران حقیقی از مدعیان دروغین، معرفی نموده اند که عمده ترین آنها عبارت است از: آوردن معجزه و گواهی پیامبر پیشین.

ص: ۱۸۴

لیکن شیخ الطایفه و شمار دیگری از اندیشه وران عرصه عقاید، معجزه را تنها راه شناخت پیامبران راستین دانسته اند و از راههای دیگر، سخنی به میان نیاورده اند: «و الا طریق إلی معرفه النبی، الا بالمعجز.»^(۱) بنابراین، تردیدی باقی نمی ماند که ایشان راه شناخت پیامبران الهی را منحصر به معجزه می داند، لیکن از آن جا که بحث از راههای شناخت، از مهمترین مباحث نبوت است، اشاره کوتاهی به برخی از این راهها که از عمومیت بیشتری برخوردار است، ضروری به نظر می رسد.

۱. اعجاز، نخستین راه شناخت پیامبر

اشاره

اعجاز یا آوردن معجزه، از عمده ترین و فراگیرترین راههای شناخت پیامبران الهی است؛ تا آن جا که برخی آن را راه منحصر به فرد شناخت سفیران الهی دانسته اند.

اعجاز، به معنای ناتوان گردانیدن است؛ در برابر اقدار که به معنای توانا گردانیدن به کار می رود.^(۲) شیخ طوسی می گوید: «معجزه (که اسم فاعل از مصدر إعجاز است) در زبان عرب، به کسی گفته می شود که دیگری را ناتوان گرداند؛ همانگونه که واژه «مقدر» به معنای کسی است که دیگری را توانا گرداند. اما «معجزه در عرف مسلمانان عبارت است از انجام دادن کاری که بر راستگو بودن کسی دلالت دارد که آن کار به دستش آشکار می گردد. سپس می افزاید: آنچه در بحث اعجاز پیامبران، مورد نظر است، معجزه به همان معنای عرفی و اصطلاحی است، نه لغوی.»^(۳)

ص: ۱۸۵

۱- تمهید الأصول، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۵۰؛ علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۳، ص ۱۸؛ جمال الدین مقداد حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۰۶.

۲- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۲۴.

۳- تمهید الاصول، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۵۰.

آیا وقوع معجزه، دلالت قطعی بر صدق مدعی آورنده آن دارد؟ به دیگر سخن، آیا میان قدرت بر اعجاز و صدق ادعای نبوت، ملازمه ای هست یا نه؟ و بالاخره، اظهار معجزه از سوی مدعی پیامبری، چگونه دلالت بر صدق مدعی او می کند؟ شیخ الطایفه به طور صریح، متعرض این پرسشها نشده است، لیکن از سخنان ایشان در برخی موارد، به دست می آید که ایشان میان قدرت بر اعجاز و صدق دعوی نبوت، ملازمه می بیند. نخست از گفتار ایشان در تعریف معجزه، می توان چنین ملازمه ای را استفاده کرد؛ آن جا که می گوید: «معجزه عبارت است از انجام کاری که بر راستگو بودن کسی دلالت دارد که آن کار به دستش آشکار می گردد.» (۱) چنان که ملاحظه می شود، دلالت معجزه بر صدق مدعی پیامبری از اجزای تعریف معجزه قرار داده شده است و این حاکی از آن است که میان اظهار معجزه و تصدیق مدعی آورنده آن، نه تنها ملازمه ای برقرار است، بلکه آوردن معجزه، دلالت ضمنی بر صدق مدعی پیامبری دارد.

مورد دیگر از سخنان شیخ که دلالت بر وجود ملازمه میان اعجاز و تصدیق نبوت دارد، پرسش و پاسخی است که ایشان در این زمینه مطرح نموده است.

پرسش این است که آیا ممکن است خداوند نیروی اعجاز را نه برای تصدیق نبوت، بلکه به خاطر وجود مصلحتی، به فردی اعطا کند؟ سپس پاسخ می دهد که چنین چیزی، ممکن نیست؛ یعنی ممکن نیست که خداوند برای این که مدعی کسی را تصدیق کند، به او نیروی اعجاز بدهد. همان گونه که ما انسانها نمی توانیم سخنی بگوییم که دلالت بر تصدیق طرف دارد و در عین حال، از این سخن، چیز دیگری

ص: ۱۸۶

غیر از تصدیق، اراده کنیم؛ مثلاً اگر خالد در مقام دعوا به بکر بگوید که تو مرا فرستادی و بکر پاسخ دهد: راست می گویی، و قصدش این باشد که خداوند راست می گوید. در این صورت، این عمل بکر، زشت و قبیح است و شاهد آن، این است که اگر بکر بعد از آن بگوید: مراد من از «راست می گویی» تصدیق خداوند بود، نه تصدیق تو، عقلای قوم، این عذر را از او نمی پذیرند و عمل او را زشت و قبیح می شمارند. (۱) سپس می افزاید: همان گونه که از سخن دال بر تصدیق، جز تصدیق نمی توان مراد کرد، از عمل حاکی از تصدیق نیز نمی توان جز تصدیق را اراده کرد و از این نظر، فرقی میان عمل و سخن نیست؛ بنابراین، ممکن نیست خداوند از معجزه، چیزی جز تصدیق مدعی نبوت را اراده کند. پس صدور معجزه، دلالت قطعی بر صدق مدعی آورنده آن دارد. و میان وقوع معجزه و صدق مدعی پیامبری، ملازمه هست...

گفتنی است که مسأله اعجاز، در همین مجموعه توسط آقای علی قربانی، مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است و ما به خاطر رعایت اختصار، به همین مقدار، بسنده نمودیم.

۲. گواهی پیامبران پیشین

اشاره

یکی دیگر از راههایی که با آن می توان پیامبران راستین را از مدعیان دروغین نبوت بازشناخت، گواهی پیامبران پیشین است. اگر پیامبری که نبوت او با دلایل قطعی و انکارناپذیری ثابت شده است، با ذکر نام و ویژگیهایی، پیامبر معاصر یا بعد از خویش را تعیین نماید، پیامبر چنین فردی، قطعاً اثبات خواهد شد.

شیخ الطایفه و شمار دیگری از اندیشه وران عرصه عقاید، معجزه را راه منحصر

ص: ۱۸۷

به فرد شناخت پیامبران الهی معرفی نموده اند و معتقدند که راه دیگری جز معجزه وجود ندارد، لیکن با توجه به این که راههای دیگری نیز قطعاً وجود دارد، باید گفت که مراد شیخ و سایر کسانی که راه شناخت پیامبران را منحصر در معجزه می دانند، این است که راهی عمومی تر از معجزه برای شناخت پیامبران الهی وجود ندارد و این مطلب درستی است؛ زیرا راههای دیگری نظیر گواهی پیامبران پیشین، گردآوری قرائن و شواهد و جز آن، از چنین عمومیتی برخوردار نیست؛ مثلاً- با گواهی پیامبر پیشین نمی توان به شناخت پیامبر نخستین دست یافت، در صورتی که از راه اعجاز، به شناخت نخستین پیامبر نیز می توان نایل آمد.

شاهد بر این که مراد شیخ از انحصار راه شناخت پیامبران به معجزه، به لحاظ عمومیت معجزه است، این است که ایشان راههای دیگری؛ از جمله گواهی پیامبران پیشین را نیز منتفی نمی داند. عین سخن ایشان در این زمینه چنین است:

و لو فرضنا فی نبی علمنا نبوته بالمعجز أنه نص علی نبی آخر لا غنی ذلک عن ظهور المعجز علی ید النبی الثانی بان یقول النبی الاول: اعلموا أنه نبی (۱) بنابراین، یکی دیگر از راههای شناخت، از نظر شیخ طوسی گواهی پیامبران پیشین است.

شرایط و ویژگیهای گواهی پیامبران

گواهی پیامبران پیشین، در صورتی می تواند راه را برای شناخت پیامبران پسین هموار سازد که از شرایط و ویژگیهای زیر برخوردار باشد:

الف) نبوت پیامبر پیشین باید با دلایل قطعی و غیر قابل انکار ثابت شده باشد.

بنابراین، اگر فردی که پیامبری او محرز و مسلم نباشد، گواهی دهد، گواهی او هیچ

ص: ۱۸۸

گونه ارزشی ندارد. شیخ طوسی در اعتبار این شرط، چنین می گوید: «و لو فرضنا فی نبی علمنا نبوته بالمعجز...»؛^(۱) یعنی کسی که نبوت خودش با معجزه ثابت شده است، گواهی دهد، نه هر کسی ب) گواهی پیامبر مزبور از طریق معتبری مانند تواتر یا شنیدن بدون واسطه و جز آن، به ما رسیده باشد.

ج) گواهی چنین پیامبری باید صریح، قاطع و غیرقابل تردید باشد.

د) نشانه و ویژگی‌هایی که در گفتار پیامبران پیشین ذکر شده است، باید بر شخص مدعی نبوت، صد در صد قابل تطبیق باشد^(۲) بنابراین، در صورت فراهم آمدن شرایط و ویژگی‌های فوق، از گواهی پیامبران می توان به عنوان دلیل قاطع و معتبر در شناخت پیامبران استفاده کرد.

۳. گواهی قراین و شواهد

امروزه یکی از روشهای معمول و رایج برای کشف حقایق و حل مسائل در علوم مختلف، بویژه در عرصه های قضایی، استفاده از گردآوری قرائن و شواهد است که با به کارگیری آن، می توان به نتایج مهم و قطعی دست یافت؛ مثلاً گاهی درباره یک پرونده قضایی، نه شهودی وجود دارد و نه اقرار متهم، اما یک سری قراین و شواهدی وجود دارد که با در کنار هم قرار دادن آنها، قاضی یقین پیدا میکند که متهم، گناهکار است یا بی تقصیر.

استفاده از این روش، به دانش خاصی اختصاص ندارد، بلکه در دانشهای گوناگون بشری، کارساز می باشد. از این رو، شمار زیادی از اندیشه وران مسلمان، آن

ص: ۱۸۹

۱- الاقتصاد، ص ۲۵۸.

۲- جعفر سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ص ۲۱۴؛ ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۷، ص ۳۱۱.

را در تشخیص پیامبران حقیقی از مدعیان دروغین نبوت، به کار بسته اند.^(۱) بر اساس این طرز استدلال، زندگی هر پیامبری، خواه ناخواه، آمیخته با یک سری ویژگیهای زمانی، مکانی، فردی و اجتماعی است که ممکن است هر کدام به تنهایی، چیزی جز شک و گمان ایجاد نکند، لیکن با غور و دقت در مجموع آنها می توان دلیل مستحکم و خلل ناپذیری برای اثبات مدعای پیامبری ترتیب داد.

در زیر، به عمده ترین قراین و شواهد که در به کارگیری این روش، نقش تعیین کننده دارد، اشاره می شود:

. ویژگیهای اخلاقی: بررسی ویژگیهای اخلاقی و روحی فرد مدعی نبوت، می تواند ما را در تشخیص درستی یا عدم درستی ادعای او کمک کند. در این بررسی، باید به این پرسش پاسخ داده شود که آیا او به اصول اخلاقی، پای بند و از رذایل اخلاقی، گریزان است؟ به دیگر سخن، آیا در زندگی فردی او، آثاری از زشتکاری، دنیا پرستی، جاه طلبی و سایر اموری که با موازین اخلاقی سازگار نیست، وجود دارد یا نه؟^(۲) است ۲. ویژگیهای محیط: بررسی محیطی که شخص مدعی نبوت در آن پرورش یافته است نیز می تواند در شناخت پیامبران حقیقی از مدعیان دروغین، راهگشا باشد.

در ضمن این بررسی، باید به این پرسش پاسخ داد که آیا محیطی که مدعی نبوت، دعوت خود را در آن عرضه نموده است، بعثت چنین مدعی را ایجاب می کرده است یا نه؟ برای مثال، هر گاه از میان جامعه نیمه وحشی و درس نخوانده، فردی برخیزد که با نداشتن تحصیلات عادی، مردم را به پاکی و درستی و نظام صحیح زندگی دعوت می کنند، بدیهی است که بعثت چنین فردی از میان چنان جامعه ای، گواه صادق بودن او در ادعای پیامبری خواهد بود.^(۳)

ص: ۱۹۰

۱- جعفر سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ص ۲۱۶؛ ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۷، ص ۳۰۳.

۲- همان

۳- همان

۳. راهکارها: بررسی وسایل و ابزاری که مدعی نبوت، برای پیشرفت آیین خویش به کار می‌گیرد نیز می‌تواند ما را در بازشناختن صحت و سقم ادعای او یاری رساند. در این بررسی، پاسخ دادن به این پرسش، حیاتی است که آیا او برای نیل به اهداف، مقاصد و گسترش دعوت خویش، از هر وسیله‌ای بهره می‌برد یا این که از راههای معقول و عادلانه و بر اساس موازین عقلی و فطری، به ترویج آیین خود می‌پردازد؟ پاسخ این پرسش، هر چه باشد، می‌توان از آن به عنوان قرینه صدق یا عدم صدق مدعی پیامبری استفاده کرد. (۱) ۴. پایبندی به اصول دعوت: سنجش میزان پایبندی یا عدم پایبندی شخص مدعی نبوت به اصول و قواعدی که به مردم عرضه نموده است، یکی دیگر از شواهد و قراینی است که می‌تواند در تشخیص پیامبران حقیقی از غیر آن، کارساز باشد. اگر مدعی پیامبری، در طول زندگی به تمام آنچه دیگران را بدان فرا می‌خواند، عمل نماید و تا آخر زندگی، در این راه، استقامت ورزد و از دعوت خویش، دست بردارد، گواه صدق گفتار اوست. (۲) همانگونه که پیش از این اشاره شد، این قراین، هر کدام به تنهایی ممکن است در شناخت یقینی مدعی نبوت، کافی نباشد، اما با غور و دقت در مجموع آنها، می‌توان دلیل قطعی بر اثبات راستگویی یا دروغ پردازی مدعی نبوت ترتیب داد.

گفتنی است که به کارگیری این روش در شناخت پیامبران راستین از مدعیان دروغین نبوت، در گذشته میان اندیشه وران مسلمان، رایج نبوده است؛ به همین دلیل، تا آن جا که نگارنده جستجو نموده است، در آثار مکتوب شیخ الطایفه و جمعی دیگر از صاحب نظران معاصر ایشان، از این روش، ذکری به میان نیامده است.

ص: ۱۹۱

۱- همان

۲- همان

چکیده ۱. نبی در لغت به معنای خیرآورنده، دارای مقام رفیع و راه پیدا و آشکار است.

شیخ طوسیله ضمن صحیح شمردن هر سه معنای یاد شده، به کار بردن نبی را در معنای دوم، به دلیل رفعت شأن و علو منزلت پیامبران، مناسبتر می داند. نبی در اصطلاح با تعبیر گوناگونی تعریف شده است. شیخ فرموده است: «نبی، انسانی است که بدون واسطه انسان دیگر، پیام الهی را دریافت می کند و آن را به دیگران می رساند.» ۲. در پاسخ این پرسش که آیا نبی و رسول، در اصطلاح شرع، مترادف به کار رفته است یا متفاوت، میان دانشمندان مسلمان، اختلاف نظر وجود دارد. برخی، آن دو را مترادف و برخی، متفاوت می دانند. کسانی که قائل به تفاوت نبی و رسولند، در مقام فرق گذاری میان آن دو، وجوه گوناگونی را مطرح نموده اند که معروفترین آنها چنین است که رسول، کسی است که مأمور است آنچه به او وحی می شود، تبلیغ کند، اما نبی، اعم است از این که مأمور به تبلیغ باشد یا نباشد.

شیخ طوسیله ضمن رد این وجه، می گوید: فرق نبی و رسول، در این است که رسول، اعم از رسول خدا و رسول غیر خداست، اما نبی، به رسول خدا اختصاص دارد.

۳. برای اثبات ضرورت بعثت، هم متکلمان و هم فلاسفه، دلایلی اقامه نموده اند. معروفترین دلیل متکلمان که شیخ طوسی نیز بدان تمسک جسته است، قاعده لطف است. بر اساس این قاعده، فراهم آوردن هر چیزی که در نزدیک ساختن بندگان به طاعت و دور نمودن آنها از معصیت، مؤثر است، بر خداوند، واجب است.

فلاسفه از طریق نیازمندی جامعه انسانی به قانون، برهان دیگری بر ضرورت نبوت اقامه نموده اند. بر اساس این برهان، زندگی انسان، اجتماعی است و زندگی اجتماعی، بدون قوانینی که از بروز اختلافات، جلوگیری کند، به نحو مطلوبی اداره

نمی شود. بشر، خود توان وضع قوانین سعادت بخش را ندارد؛ پس بر خداوند، واجب است که چنین قوانینی را برای بشر، وضع نماید.

۴. برخی که در رأس آنان، براهمه قرار دارند، نه تنها ضرورت بعثت را انکار نموده اند، بلکه امکان آن را نیز مورد تردید قرار داده و به ادله ای تمشکک نموده اند؛ از جمله، احکامی که پیامبران می آورند، یا مخالف احکام عقل است و یا موافق. در صورت اول، مردود و در صورت دوم، لغو خواهد بود.

شیخ اله ضمن رد این دلیل، می گوید: احکام پیامبران، موافق عقل است و در عین حال، لغو هم نیست.

۵. برای شناخت پیامبران راستین از مدعیان دروغین، راههای گوناگونی ارائه شده است، اما شیخ طوسی معجزه را تنها راه شناخت پیامبران می داند و بر این باور است که میان وقوع معجزه و صدق دعوای پیامبری، ملازمه است.

ص: ۱۹۳

بدون شك، خداوند تبارك و تعالی از آفرینش آسمانها و زمین، هدف نیکویی را دنبال می کند؛ چنان که می فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (۱) یعنی ما آسمانها و زمین و آنچه بین آنهاست را به بازیچه خلق نکردیم. می توان گفت که هدف از خلقت، رسانیدن موجودات به کمال لایقشان می باشد و خداوند تبارك و تعالی این کار را با ارسال رسل و انزال کتب انجام داده است و در حقیقت، با تأسیس اصل نبوت، بر انسانها منت نهاده و مقدمات تعالی آنها را فراهم نموده است.

نبوت از جنبه شخصی و فردی، مظهر گسترش و رقاء شخصیت روحانی یک فرد است و از جنبه عمومی، پیام الهی است برای انسانها به منظور رهبری آنها که

به وسیله یک فرد به دیگران ابلاغ می گردد. (۱) دعوت انبیا، همراه با معجزه بوده است. معجزه به این معنی نیست که حادثه ای در جهان رخ دهد، بدون آن که علت و سبب داشته باشد، بلکه معجزه عبارت از حادثه ای است که علل و اسباب خودش را دارد، اما از دید ما پنهان است.

بسیاری از حوادث اتفاق می افتد که علل ماورای طبیعی دارد؛ معجزه هم از این قبیل است.

هیچ حادثه ای بدون علت نیست؛ زیرا اگر ما بپذیریم که حادثه ای بدون علت رخ دهد، در اثبات خدا و در پاسخ به کسانی که جهان هستی را بر اساس تصادف تفسیر می کنند، دچار مشکل می شویم.

از آن جا که پیامبران ادعا می کنند که از طرف خدا آمده اند و با آن جهان ارتباط دارند، باید دلیلی بیاورند که این ادعا را ثابت کند؛ یعنی باید نشانه ای بیاورند که این ارتباط را مدلل نماید و این در صورتی تحقق می یابد که دیگران از آوردن مثل آن آیت، عاجز باشند. بنابراین، معجزه یعنی کاری که دیگران از آوردن آن عاجز باشند، ولی به این معنی نیست که هر کاری که دیگران نتوانند آن را انجام دهند، معجزه است؛ زیرا تا کنون کسی نتوانسته است همچون اشعار حماسی شاهنامه فردوسی بسراید و یا شاعری دیگر نتوانسته است همچون غزلیات حافظ و اشعار سعدی و مولوی خلق کند. عاجز بودن دیگران از آوردن اشعاری همچون شاهنامه، کافی نیست تا شاهنامه معجزه باشد. بلکه اگر بخواهیم صرف کلمه معجزه را در نظر بگیریم، اینها هم معجزه است، ولی معجزه در اصطلاح متکلمان و قرآن، عبارت از همان آیت و بینه است؛ یعنی کاری که نه تنها دیگران از آوردن آن عاجزند، بلکه از حیث شأن و مرتبه، آنقدر بالا است که اصلاً بشر از انجام آن عاجز است و ما در این مقاله به زاویه های مختلف این بحث از دید شیخ طوسی می پردازیم.

ص: ۱۹۶

توضیح مطلب فوق را با بیان این پرسش آغاز می‌کنیم که از چه راههایی می‌توان پیامبر واقعی را شناخت؟ پاسخ به این پرسش از آن جهت دارای اهمیت است که در طول تاریخ، عده‌ای به دروغ ادعای پیامبری نموده و باعث گمراهی بسیاری از مردم شده‌اند. افرادی از قبیل: مسیلمه کذاب (۱)، طلیحه بن خویلد الاسدی (۲)، سجاح بنت حارث بن سوید التمیمیه (۳) که با ادعاهای کاذب خود توانستند عده‌ای را دور خود جمع نمایند.

راههایی برای این شناخت بیان شده است؛ از جمله این که اگر شخص مدعی، سخنان متناقض بگوید یا سخنی بگوید که مخالف حکم صریح عقل باشد، می‌توان پی برد که کاذب است، (۴) مثلاً مدعی شود که ظلم، حسن است و یا مرتکب عملی گردد که گناه بودن آن از نظر همه شرایع، مسلم باشد؛ مثل کشتن بیگناه.

در هر صورت، راههای مذکور کافی نیست؛ زیرا امکان دارد شخصی ادعای دروغین داشته باشد، ولی هیچ یک از خصوصیات بالا را نداشته باشد. از این جاست که اهمیت معجزه فهمیده می‌شود و با ظهور معجزه از جانب کسی که ادعای نبوت می‌کند، کلیه شبهات از بین می‌رود و انسانها به نبوت مدعی یقین پیدا می‌کنند.

شیخ طوسی می‌فرماید: «فقط با معجزه می‌توان نبی را شناخت.» (۵) از این جمله می‌توان نتیجه گرفت که وجود معجزه، ضروری دعوت انبیا می‌باشد.

ص: ۱۹۷

۱- ابن هشام، السیره النبویه، ج ۴، ص ۲۲۳؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۳۷.

۳- همان، ص ۲۳۹.

۴- محمد تقی مصباح یزدی، اصول عقاید، ج ۲، ص ۱۹۲.

۵- شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۵؛ تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۳۱۵.

شیخ طوسی در جای دیگر می‌فرمایند: «دلیل بر نبوت خاتم الانبیاء و این است که ادعای نبوت نمود و معجزه از او ظاهر شد.» (۱) با این حال، این شناخت متوقف بر این است که مخاطب یقین پیدا کند که آن عمل، معجزه است، نه سحر و کهنات و شعبده و امثال آن. لذا برای شناخت معجزه، قیود و شرایطی ذکر کرده اند؛ بعضی هفت شرط (۲) و شیخ طوسی و علامه حلی (۳) پنج شرط برای آن بیان نموده اند. یکی از صفات بارز معجزه، خارق العاده بودن آن است و این به معنای آن نیست که معجزه مبطل ضرورت عقل است. (۴) معجزه به عنوان برهان بر صحت نبوت محسوب می‌گردد، نه به عنوان دلیل عام. توضیح این که اگر انبیا معجزه را برای اثبات معارف مبدأ و معاد و توحید اقامه می‌کردند، معجزه دلیل عامی محسوب می‌گردید. (۵) معجزه در صورتی حجت و دلیل خواهد بود که دیگران نتوانند مثل آن را بیاورند. هرگاه نتوانند مثل آن را بیاورند، حجت، تمام خواهد بود و رسالت، ثابت می‌گردد (۶)؛ چنان که آیه هم بر این مطلب دلالت دارد: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ» (۷) لذا در محاجه ای که رسول گرامی اسلام با کفار قریش داشتند، درخواستهای عادی آنها را رد می‌فرمایند؛ درخواستهایی از قبیل این که اگر رسول هستی، باید کثیرالمال و کثیرالخدم و الحشم و دارای بیتی از زخرف و... باشی. این رد کردن به دلیل آن است که معجزه باید به نحوی باشد که با عجز دیگران از آن، فهمیده شود که معجزه است:

ص: ۱۹۸

۱- شیخ طوسی، الرسائل العشر، «رساله فی الاعتقادات»، ص ۱۰۵.

۲- التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۶.

۳- شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۵؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۰.

۴- سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۷۳.

۵- همان، ص ۸۳.

۶- مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۵۸؛ تبیان، ج ۱، ص ۱۰۳.

۷- بقره / ۲۴

فتعلمون بعجزكم عما جاء به انه معجزه» (۱) با توجه به جایگاه معجزه در دعوت انبیا، بررسی آن از زوایای مختلف، دارای اهمیت است و جستجوی آرای بزرگان در این باب، نافع خواهد بود. مشروح بیان شیخ طوسی درباره معجزه در کتاب تمهید الأصول و الاقتصاد آمده است، لذا عمده بحث ما در این باب، از کتاب تمهید، علی الخصوص الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد می باشد. (۲)

معجزه در لغت و اصطلاح

واژه «معجزه» از مصدر «اعجاز» (۳)، مشتق از «عجزه می باشد. عجز در لغت به معنای ضعف (۴)، عدم قدرت بر ممکنه (۵)، ضد قدرت (۶)، ضد حزم (۷)، ناتوانا شدن (۸) و انتهای هر چیزی است، (۹) ولی در عرف، اسم شده است برای قصور از انجام کاری (۱۰).

کلمه معجزه اسم فاعل از اعجاز (۱۱)، به معنای ناتوان کننده است و تائید آن (ه)

ص: ۱۹۹

-
- ۱- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۹، ص ۲۷۳.
 - ۲- زیرا کتاب تمهید، شرح رساله جمل العلم و العمل سید مرتضی می باشد، لذا شیخ طوسی آرای سید مرتضی را در این کتاب تقویت نموده است.
 - ۳- احمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (الملقب بدستور العلماء)، ج ۳، ص ۲۹۰.
 - ۴- جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۸۸۳.
 - ۵- احمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۳۰۰.
 - ۶- التهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۵.
 - ۷- سعید خوری الشرتونی اللبنانی، اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۴۸.
 - ۸- ابوجعفر احمد بن علی بن محمد المقرئ البیهقی، تاج المصادر، ج ۲، ص ۴۵۵.
 - ۹- ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۴، ص ۲۳۲.
 - ۱۰- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن.
 - ۱۱- التهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۵.

برای مبالغه است؛ (۱) مثل علامه و جمع آن، معجزات است. (۲) شیخ طوسیه درباره معنای لغوی معجزه می فرماید: «المعجز در لغت به کسی می گویند که دیگری را عاجز کند؛ مثل المقدر که دیگری را قادر می کند.» (۳) در بررسی تعاریف اصطلاحی معجزه، تفاوت‌های جزئی مشاهده می شود. به این معنی که بعضی قیدی بر آن اضافه نموده اند و یا قیدی از آن کم کرده اند. شاید حذف بعضی از قیود در بعضی از تعاریف، به خاطر بدیهی بودن آن باشد. در این که معجزه امری خارق العاده است، همه متفقند و همه تعاریف، مقید به این قید شده است. (۴) در بعضی از تعاریف، «داع الی الخیر والسعاده» (۵) آمده است؛ یعنی خواننده به سوی خیر و سعادت. کما این که در بعضی از تعاریف، «من ترک او فعل» (۶) یا ثبوت ما لیس بمعتاد او نفی ما هو معتاد» (۷) آمده است؛ یعنی معجزه تحقق چیزی است که معتاد نیست یا نفی چیزی است که معتاد است. علامه حلی در توضیح مطلب اخیر می گوید: «فرقی نیست بین تبدیل عصا به اژدها و بین این که نبی کاری کند که شخص قادر نتواند کوچکترین چیز را بلند کند.» (۸) در مجموع می توان معجزه را چنین تعریف کرد:

ص: ۲۰۰

-
- ۱- الشرتونی، اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۴۸.
 - ۲- جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۸۸۳
 - ۳- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۵۰.
 - ۴- شریف جرجانی، تعریفات، ص ۱۵۳؛ أحمد نگری، دستور العلماء، ج ۳، ص ۲۹؛ الشرتونی اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۴۸؛ چهار فرهنگنامه کلامی، «الحدود و الحقایق»، ص ۱۷۴؛ چهار فرهنگنامه کلامی، «رساله فی شرح حدود الالفاظ المستعمله علی لسان المتکلمین»، ص ۲۳۱؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۰؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۵۰. شیخ طوسی در تعریف خویش به خارق العاده بودن تصریح نمی‌کند، ولی در بیان شروط، آن را ذکر می کند.
 - ۵- شریف جرجانی، تعریفات، ص ۱۵۳؛ احمد نگری، دستور العلماء، ج ۳، ص ۲۹۰.
 - ۶- التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۵.
 - ۷- علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۰.
 - ۸- علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۰.

المعجزه امر خارق العاده داع إلى الخير و السعاده من فعل او ترك مقرون بدعوى النبوه، عند تحدى المنكرين، قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله على وجه يعجز العباد من الاتيان بمثله الظاهر فى زمان التكليف.

معجزه امر خارق العاده اى است که خواننده به سوى خير و سعادت است؛ اعم از اين که فعل باشد يا ترک. همراه با ادعاى نبوت و مبارزه طلبى از منکران که منظور از آن، اظهار صداقت نبى است، به ترتيبى که عباد از آوردن مثل آن عاجز و ظهور آن در زمان تکليف باشد. (۱) شيخ طوسى در تعريف معجزه مى گويد: المعجز «عباره عما يدل على صدق من ظهر على يده و اختص به» (۲)؛ يعنى معجزه عبارت است از چيزى که دلالت بر صدق آورنده آن مى کند و فقط به او اختصاص دارد.

در قرآن، کلمه معجزه نيامده است و آنچه امروزه معجزه مى ناميم، با لفظ «آيه» (۳) يا «بينه» (۴) آمده است. در عين حال، مشتقات کلمه معجزه در قرآن فراوان ذکر شده است. (۵) (۵) يکى از کلماتى که در تعريف معجزه کاربرد دارد، کلمه «تحدى» است.

«تحدى» در لغت به معنای معارضه (۶) و نبرد کردن با کسی (۷) است، ولى اصطلاحاً عبارت است از «طلب المعارضه فى شاهد دعواه من النبوه»؛ (۷) يعنى

ص: ۲۰۱

- ۱- زیرا در موقع اشراط الساعه که تکليف منتفى مى شود، عادت هم از بين مى رود. (علامه حلى، كشف المراد، ص ۳۵۰).
- ۲- شيخ طوسى، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۵۰؛ التمهيد، ص ۳۱۵.
- ۳- «وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ (۱۴)» (صافات / ۱۴)، «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ (۲)» (قمر / ۲).
- ۴- «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ» (انعام / ۵۷)، «أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي» (هود / ۲۸).
- ۵- «قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (يونس / ۵۳)، «وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (حج / ۵۱). ۶. احمد نگرى، دستور العلماء، ج ۳، ص ۲۹۰.
- ۶- المقرئ، تاج المصادر، ج ۲، ص ۸۲۹.
- ۷- التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۷۵.

تحدی عبارت است از طلب معارضه در آنچه که آن را به عنوان شاهد ادعای (نبوت) خود مطرح کرده است. به عبارت دیگر، تحدی یعنی خطاب نبی به دیگران که شما نمی توانید مثل آنچه من آورده ام، بیاورید و اگر راست می گویند «فأتوا بسوره من مثله» و علت اعتبار تحدی به این خاطر است که طالب معجزه، بدون دلیل با معجزه معارضه و مخالفت نکند، بلکه اگر می تواند، مثل آن را بیاورد. (۱) ابی بصیر می گوید:

به ابی عبدالله علیه السلام عرض کردم: چرا خداوند عز و جل به انبیا و رسولانش معجزه عطا می کند؟ امام علیه السلام فرمود: تا دلیل بر صدق آن نبی باشد و معجزه، علامت خداست که فقط به انبیا و رسولانش میدهد تا صدق صادقین از کذب کاذبین شناخته شود. (۲)

فرق معجزه و سحر

ابن خالویه در کتاب «لیس» می گوید: در کلام عرب «فعل یفعل فعلا» نداریم مگر یک مورد که عبارت باشد از «سحر یسحر سحره» (۳) ابوحیان یک مورد دیگر به آن اضافه کرده و گفته است: «قل یفعل فعلا لا ثالث لهما» (۴) سحر در اصل لغت به معنای صرف «گرداندن است و سحر را از آن جهت سحر می گویند که شیء را از جهتش برمی گرداند» (۵) و به معنای جادو کردن و فریفتن (۶) هم آمده است و اصطلاحا به عملی گفته می شود که سبب آن، مخفی است و موهوم

ص: ۲۰۲

- ۱- چهار فرهنگنامه کلامی، «الحدود و الحقایق»، ص ۱۷۴.
- ۲- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۱.
- ۳- فیه من جهت وزنه سحر ایضا.
- ۴- الزبیدی، تاج العروس، ج ۱۱، ص ۵۱۴.
- ۵- کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۶۴۸.
- ۶- المقرئ، تاج المصادر، ج ۱، ص ۲۱۶.

دگرگونی شیء از حقیقتش می باشد (۱) که به کمک شیطان (۲) کی غیر واقعی را واقعی جلوه می دهد. (۳) سحر (۳) و مانند آن؛ از قبیل شعبده، کهنات، طلسم، نیرنگه (۴) و... با معجزه تفاوت دارد (۵)؛ زیرا معجزه دارای خصوصیتی است که آن را از موارد بالا متمایز می نماید. خصوصیات معجزه را قبلا بیان نمودیم. خصوصیتی که برای سحر و مانند آن می توان بدان اشاره کرد تا تفاوتها بیشتر آشکار گردد، بدین ترتیب است:

۱. قابل تعلیم است.
۲. قابل معارضه است.
۳. همراه با تحی نیست.
۴. از حیث تنوع، محدود است.
۵. کسب شهره، سمعه، جمع مال، ثروت و... در آن مطرح است.
۶. اصحاب سحر از لحاظ فضایل انسانی قابل مقایسه با اصحاب معجزه نمی باشند. (۶) کهنات و اعمالی که مرتاضین انجام می دهند، کمابیش دارای همین خصوصیات می باشد.
- گرچه از نظر ظاهربینان منکر و معاند، ظاهر معجزه با سحر و جادوگری شباهت دارد، و لیکن خصوصیات دیگری برای سحر ذکر شده است که آن را از معجزه

ص: ۲۰۳

-
- ۱- کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۶۴۸.
 - ۲- الزییدی، تاج العروس، ج ۱۱، ص ۵۱۴.
 - ۳- قال الصادق علیه السلام: «المنجم کالکاهن و الکاھن کالساحر و الساحر کافر و الکافر فی النار.» (بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۵۸).
 - ۴- برای توضیح بیشتر ر.ک: مرحوم لاهیجی، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، ص ۹۳. و در فرق بین سحر و تنجیم و کهنات ر.ک: موسوی جزایری، فروغ اللغات، ص ۱۴۵.
 - ۵- از کرامت در فصل جداگانه ای سخن به میان خواهد آمد.
 - ۶- جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۱۰۱ - ۱۰۵.

متمایز می نماید؛ از قبیل:

۱. سحر علاوه بر آن که منشأ الهی ندارد، جایگزین واقعی هم ندارد.

۲. سحر غالباً بر چشم بندی و سبقت گرفتن بر سرعت دید مبتنی است.

۳. سحر بر ایهام و تخیل و تلقین متکی است..

۴. سحر غالباً با جهل و خرافات توأم است. (۱) مجمع البحرین از قول فخرالدین رازی چنین نقل می کند:

سحر اختصاص به هر امری دارد که سبب آن، مخفی است و به خیال می آید و جاری مجرای نیرنگ و خدعه است. (۲) همان طور که خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى»؛ (۳) یعنی موسی گفت شما اول بساط خود را افکنید، آنها بساط خویش افکندند، ناگاه در اثر سحر، چوبها و رسنهاشان پنداشتی در نظر به جنبش و رفتار آمد.

اقسام معجزه

اشاره

برای اعجاز، اقسامی ذکر کرده اند که به بعضی از آن اقسام اشاره می شود:

تقسیم اول:

: الف) اعجاز فعلی: افعالی که در موارد مقتضی از انبیا صادر می شده است؛ مثل

ص: ۲۰۴

۱- بهاء الدین خرمشاهی، جهان غیب و غیب جهان، ص ۴۵.

۲- طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۲۶.

۳- طه / ۶۶

اژدها شدن عصا، شفا یافتن کور، ید بیضا، سخن گفتن سنگریزه، شق القمر و....

ب) اعجاز قولی: از جنس فعل نیست، بلکه از جنس کلمه و کلام است؛ مثل قرآن.

تقسیم دوم:

الف) اعجاز اقتراحی: عبارت است از اعجازی که یک قومی از قبل خودشان چیزی از پیغمبر درخواست می کردند؛ مثلاً می گفتند اگر تو پیغمبری، از فلان کوه یک ناقه بیرون بیاور.

ب) اعجاز غیر اقتراحی: خداوند خودش فعلی را بر دست پیغمبر جاری کند بدون درخواست که همه مبهوت شوند و اذعان کنند که این کار از دست بشر ساخته نیست و کار خداوند است.

: برای معجزه اقسامی از قبیل: موقت، مؤبد، محسوس و معقول هم ذکر شده است. (۱) انبیای گذشته، به علت آن که دینشان موقت بود، معجزاتشان هم موقت بود و در تعداد نیز معجزات رسول گرامی صلی الله علیه واله از همه انبیا بیشتر بوده است. تعداد معجزات آن حضرت، چهار هزار و چهارصد و چهل معجزه است که سه هزار آن ذکر شده است. (۲) این معجزات در زمانهای مختلف اتفاق افتاده است؛ پیش از ولادت، هنگام ولادت، در دوران بعثت و رحلت ایشان. معجزه هر پیغمبری، متناسب دوره ای بوده که در آن زندگی می کرده است. چنان که حضرت موسی علیه السلام در زمان کثرت جادوگران، با عصبایی که وقتی آن را می انداخت، همه چیز را می بلعید، مبعوث شد.

ص: ۲۰۵

۱- راسخی نجفی، سوره فلق بیان کننده اعجاز قرآن، ص ۱۱.

۲- سفینه البحار، ج ۶، ص ۱۵۸ (به نقل از مناقب).

مرحوم شیخ، پنج شرط برای معجزه بیان می کند:

شرط اول:

شرط اول این است که آنچه تحقق پیدا کرده است، (۱) کار خدا باشد. بر این سخن، اشکالی بدین نحو وارد شده است که معجزات در صورتی صدق نبی را می رساند که فعل خود نبی باشد؛ چنان که قرآن اگر فعل نبی باشد، صدقش را روشن می کند.

سایر معجزات نیز این گونه است؛ مثل جابه جایی کوهها و عبور از دریا، بدون وسیله معمول.

شیخ طوسی به این اشکال اینگونه پاسخ می گویند که پیغمبر صلی الله علیه واله این کارها را انجام می دهد، اما به واسطه قدرتی که خداوند در اختیار او قرار داده است؛ قدرتی که بتواند بر خلاف عادت سخن بگوید یا کوهها را جابه جا کند و یا از دریاها عبور نماید. بنابراین، باز هم این افعال، منتسب به خداوند تبارک و تعالی می باشد و علت انتساب این افعال به خداوند این است که:

الف) هیچ کس نمی تواند آن کار را انجام دهد؛ مثل زنده کردن و به وجود آوردن اجسام.

ب) آن فعل بر وجهی تحقق پیدا کرده که هیچ کس قادر بر آن نیست؛ مثل جابه جایی کوهها و شکافتن دریا و کلامی که به خاطر فصاحتش، خارق العاده است.

البته منظور شیخ این نیست که نبی فقط نقش یک واسطه بی اراده را ایفا

ص: ۲۰۶

می کند؛ زیرا اگر منظور این باشد، هر کسی می تواند نقش این واسطه را بازی کند، بلکه منظور این است که با شایستگی‌هایی که در نبی هست، خداوند قدرتی در او ایجاد می کند که او با آن قدرت بتواند این کارهای خارق العاده را انجام دهد: «انما یكون المعجز اختصاصه بالقدر التي خلقها الله تعالى فيه التي تمكن بها من ذلك و تلک من فعله تعالی.» (۱) یعنی معجزه به توانایی‌هایی اختصاص دارد که خداوند در نبی ایجاد کرد تا با آن تواناییها، نبی قدرت بر معجزه پیدا کند و آن قدرتها، فعل خداست.

شهید مطهری در این باره می گوید:

اساساً معجزه آیا کار یک انسان است؛ یعنی یک قوه خارق العاده ای است که خداوند به یک انسان اعطا می کند و آن انسان است که با نیروی اراده خودش یک عمل خارق العاده را انجام می دهد؟ و یا به اصطلاح، این کار خدایی است و کار خداست و به انسان؛ ولو پیغمبر باشد، هیچگونه ارتباط واقعی ندارد؟ خدا به دست او اجرا میکند، بدون آن که نیروی او و اراده او تأثیری داشته باشد؟ عرض کردیم که ما از آیات قرآن چنین استنباط میکنیم که معجزه، فعل همان شخصی است که آن را انجام می دهد، نیرو و قدرت اوست که این کار را انجام می دهد؛ یعنی خداوند این قدرت را به یک انسان داده است و آن انسان است که چنین کاری را میکند. (۲) بنابراین، آن نبی یا رسول آن کار را انجام می دهد، ولی باذن خداوند، نه این که مستقلاً آن را انجام بدهد. خداوند تبارک و تعالی در سوره مؤمن می فرماید: «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (۳) (ای بمعجز ولا دلاله) (۴) و یا در سوره مائده می فرماید: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرَأُ»

ص: ۲۰۷

۱- تمهید الاصول، ص ۳۱۶؛ الاقتصاد، ص ۲۵۱.

۲- مرتضی مطهری، نبوت، ص ۱۵۸.

۳- مؤمن / ۷۸

۴- شیخ طوسی، تبيان، ج ۹، ص ۹۸.

الْمَأْكَمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي « (۱) در اغلب موارد، وقتی که خداوند بحث اعجاز را مطرح می کند، تذکر می دهد که این اعجاز به اذن خداوند است. و انبیا هم در آوردن اعجاز، ادعای استقلال نمی کنند؛ زیرا اگر ادعای استقلال نمایند، با دعوت به توحید ربوبی منافات خواهد داشت. آیه الله جوادی آملی در این باره می گوید:

از آن جا که دعوت انبیا به توحید ربوبی است و دعوی آنان راجع به وحی و نبوت خودشان است، این دعوا باید مطابق با آن دعوت باشد. آنها هرگز نمی توانند دعوی داشته باشند که با دعوتشان ن سازد. دعوت همه انبیا به توحید است؛ به این معنی که در عالم، جز خدا، احدی مؤثر نیست. پس اگر دعوا و ادعایی داشته باشند و مثلاً خود را در آوردن اعجاز، مستقل بدانند، هرگز این دعوی استقلال با آن دعوت به توحید، سازگاری نخواهد داشت. پس اگر دعوی انبیا این است که ما پیغمبریم و معجزه می آوریم، به این معنی است که نبوت ما عطیه خداست و معجزه ما هم به اذن خداست. (۲)

شرط دوم:

اشاره

از شرایط معجزه، خارق العاده بودن آن است (۳) مقید کردن معجزه به این شرط، واضح است. مسلماً اگر خارق العاده نباشد، نشان نمی دهد که خداوند با انجام دادن آن کار، صادق بودن آن کسی را که ادعای پیغمبری نموده است، نشان داده است.

طلوع خورشید از مشرق نمی تواند دلیل بر صدق نبی باشد، بلکه بر آوردن آن را از مغرب می توان دلیل نبوت قرار داد.

ص: ۲۰۸

۱- مائده / ۱۱۰

۲- عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۶، ص ۱۰۹.

۳- تمهید الاصول، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۵.

مرحوم شیخ در تبیین این شرط می فرماید «ثانیها: أن يكون ناقضه للعاده المختصه بمن ظهر المعجز فيه» (۱)؛ یعنی خارق العاده باشد و فقط به صاحب معجزه اختصاص داشته باشد و دیگران از آوردن آن عاجز باشند.

تبیین عادت

مرحوم شیخ برای عادت، خصوصیات را برمی شمارد و راه فهم عادت را بیان می کند. او می فرماید: با رجوع به عرف مردم و سیره مستمر در بین آنها که از راه شنیدن یا دیدن تحقق پیدا می کند، می توان عادات را فهمید. به عنوان مثال، سیره مستمر در بین مردم این است که خورشید از مشرق طلوع می کند و تولد، همیشه با وطی حاصل می گردد و اگر یک وقتی خلاف این تحقق پیدا کند، مسلماً خارق العاده خواهد بود.

در این جا شیخ بزرگوار نتیجه ای دیگر می گیرد و آن این است که می فرماید:

باید همیشه یک روش مستمر وجود داشته باشد تا اگر خلاف آن تحقق پیدا کرد، بتوان از آن به صداقت مدعی نبوت پی برد. از این جا نتیجه می گیرند که نقطه آغاز یک عادت را نمی توانیم عادت بنامیم و اگر خداوند انسانهایی را بیافریند که هنوز عادت مستمر در بینشان ساری و جاری نشده باشد، تکلیف کردن چنین مردمی به تصدیق نبی درست نخواهد بود؛ زیرا چیزی به عنوان کار همیشگی در بینشان جریان پیدا نکرده است تا خرق آن، علامت و نشانه ای برای نبوت باشد. بله اگر مدتی بر این مردم بگذرد و عادت مستمر تحقق پیدا کند، ارسال رسول و تکلیف، صحیح خواهد بود. (۲) توضیح دیگری که درباره عادت می دهند، این است که می فرمایند: عادت

ص: ۲۰۹

۱- تمهید الاصول، ص ۳۱۵

۲- تمهید الاصول، ص ۳۱۶؛ الاقتصاد، ص ۳۵۲.

گاهی مواقع، همگانی است و همه بلاد و دیار را شامل می شود و برخی اوقات، اختصاص به منطقه ای خاص دارد. (۱) لذا در خصوص عادت، این قید را اخذ می نمایند که خارق عادت کسانی باشد که سیره شان بدین منوال استمرار پیدا کرده است. (۲)

شرط سوم:

شیخ طوسی درباره شرط سوم می فرماید: «ثالثها أن يتعذر علی الخلق فعل مثله اما فی جنسه أو فی صفته المخصوصه». (۳)؛ یعنی مردم نتوانند مثل آن فعل را بیاورند؛ زیرا اگر مثل آن فعل از کسی صادر شود، ما یقین پیدا نخواهیم کرد که این کار از جانب خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا کرده است؛ زیرا احتمال دارد از دیگران صادر شده باشد.

شرط چهارم:

و رابعها أن يختص بالمدعی علی طریق التصدیق لدعواه. (۴)؛ آن معجزه برای نشان دادن راستگویی او انجام شده باشد و اختصاص به همان مدعی داشته باشد. به عنوان مثال، اگر طلوع خورشید از مغرب را به عنوان مصدق مدعی خود ذکر کرده، باید خورشید از مغرب طلوع کند و اگر از شرق طلوع کند یا از شمال طلوع کند، مصدق مدعی نخواهد بود و فعل مطابق مدعی دلالت بر صدق مدعی می کند؛ کما این که اگر خداوند می گفت تو صادقی، دلالت بر صدق می کرد و فرقی بین قول و فعل نیست.

ص: ۲۱۰

۱- همان؛ الاقتصاد، ص ۲۵۲.

۲- همان

۳- همان، ص ۳۱۵؛ الاقتصاد، ص ۲۵۲.

۴- همان

اشکالی که در این جا وارد می شود، این است که تصدیق بالقول، در تصدیق صراحت دارد، و لکن تصدیق فعلی، صراحت در تصدیق ندارد. شاید تحقق آن فعل، واقعا بر صدق ادعا دلالت نکند.

مرحوم شیخ در جواب می فرمایند: درست است که تصدیق قولی، در تصدیق صراحت دارد. و لکن فعل، جاری مجرای قول می باشد؛ زیرا چنانکه قول، شاهد بر مدعی است، فعلی که خلاف عادت باشد هم شاهد خواهد بود و عقلا بین این دو فرقی نیست..

اشکال دیگر این است که هر یک از ما اگر کاری برای تصدیق دیگری انجام دهد، این تصدیق، بالضروره فهمیده می شود، ولی در جایی که مصدق باری تعالی است، ما نمی دانیم که او واقعا و ضرور چنین قصدی داشته است یا نه..

جواب این است که باری تعالی در این مورد با ما مساوی است؛ زیرا آن فعلی که از جانب خداوند تحقق پیدا کرده است، به نحو مطلق صورت نگرفته است تا اشکال شما وارد باشد، بلکه به صورت مخصوصی تحقق پیدا کرده؛ یعنی بعد از درخواست مدعی تحقق پیدا کرده است و با توجه به قراین موجود، قصد تصدیق فهمیده می شود.

شرط پنجم:

صدور معجزه نباید به حد وفور برسد؛ زیرا وجه دلالت معجزه این بود که خارق عادت باشد، بنابراین اگر به حد وفور برسد، از خارق عادت بودن خارج می شود و به صورت معتاد در می آید. و وجه دلالتش را از دست می دهد، ولی سایر ادله این گونه نیست؛ یعنی کثرت یا قلت، دلالتشان را ساقط نمیکند. (۱)

ص: ۲۱۱

مطلب دیگری که شیخ طوسی به آن می پردازد، این است که لازم نیست مدعی نبوت، فعلی را که می خواهد ظاهر نماید، معین کند، (۱) بلکه اگر فی الجمله بگوید این کار را می کنم، کافی است؛ زیرا بین فعل معین و غیر معین، فرقی نیست و هر دو بر صدق ادعا دلالت می کنند. معین و غیر معین از این جهت که خارق عادت هستند، بعد از ادعا تحقق پیدا کردند و مطابق دعوی می باشند، با هم مساوی هستند.

همچنین بنا به نظر شیخ بر نبی لازم نیست که لفظاً از خداوند طلب معجزه کند، بلکه اگر به ادعای نبوت اکتفا نماید، کافی خواهد بود. (۲) در توضیح می فرماید:

وقتی که ادعای نبوت کرد و فی الواقع صادق باشد، بر خداوند واجب است که معجزه را ظاهر نماید و جواز عدم تعیین و یا جواز عدم تقاضای لفظی، منافاتی با این ندارد که نبی معجزه را تعیین کند و یا لفظ تقاضای معجزه نماید.

معجزه غیر پیامبران

مرحوم شیخ اظهار معجزه از ائمه علیهم السلام و صالحان را جایز می داند و دلیل بر جواز را اینگونه بیان می کند: معجزه بر صدق ادعای مدعی دلالت می کند؛ اگر ادعای نبوت کند، معجزه دلالت بر نبوتش می کند و اگر ادعای امامت کند، معجزه دلالت بر امامتش میکند و اگر دعوای صلاح داشته باشد، معجزه دلالت بر صلاحش می کند. از طرف دیگر، هیچ قبیحی بر ظهور معجزه در این موارد مترتب نیست و چون مقدر خداوند است، پس جایز است؛ زیرا نه کذب است و نه ظلم و نه مفسدهای دیگر دارد و همچنین ممکن است در اظهار معجزه از غیر نبی، مصلحت

ص: ۲۱۲

۱- تمهید الاصول، ص ۳۱۸؛ الاقتصاد، ص ۲۵۵.

۲- تمهید الاصول، ص ۳۱۸؛ الاقتصاد، ص ۲۵۶.

و فایده ای نهفته باشد که اظهار آن حسن باشد.

شیخ می فرماید: آنان که ادعای قبح کرده اند، باید دلیل بیاورند. بنابراین، شیخ طوسی صدور معجزه از امام و صالحان را جایز می داند و اگر ادعا کرده باشند و ظاهر شده باشد، نامش را معجزه می گذارد.

شیخ صدور معجزه به دست صالحان را هم جایز می داند تا مدعی صادق از غیر آن تشخیص داده شود، ولی از این جا نمی توان نتیجه گرفت که همه صالحان باید معجزه داشته باشند؛ زیرا ممکن است صالح باشد، ولی ادعای صلاح نکرده باشد و معجزه هم نیاورده باشد: «فلا یلزم نفی الصلاح عن من لم یدعه»^(۱) طبق این نظر، همه ائمه علیهم السلام باید معجزه داشته باشند؛ زیرا همه آنها ادعای امامت کردند. در این باره می فرماید: بنا به نظر شیعه، هیچ کدام از ائمه علیهم السلام بدون معجزه نبوده اند، سلمنا که بعضی از ائمه علیهم السلام معجزه نداشته باشند، ولی نص بر امامت که قائم مقام معجزه است، همراه آنان بوده است و همین کفایت از معجزه می کند؛ مثل آن جا که نبی متقدم نص بر نبی متأخر داشته باشد.

فرق معجزه و کرامت

درباره تبیین فرق بین معجزه و کرامت و این که آیا به آنچه از ائمه صادر می شود، معجزه می گویند یا نه، در کتاب اصول عقاید چنین آمده است:

برای معجزه خصوصیتی ذکر شده است، این خصوصیات عبارتند از:

.. خارق العاده بودن؛ ۲. غیر قابل تعلیم بودن؛ ۳. مغلوب واقع نشدن؛ ۴. ادعای نبوت نمودن. اگر امری با این چهار خصوصیت تحقق پیدا کند، نام معجزه به آن داده

ص: ۲۱۳

می شود، ولی اگر همه خصوصیات بالا را داشته باشد، ولی ادعای نبوت را نداشته باشد، به آن کرامت می گویند. طبق این نظر، خوارق عاداتی که از ائمه اطهار علیهم السلام تحقق پیدا کرده، همه کرامت محسوب می شود. اما شیعه بر خلاف اهل تسنن، تعمیمی در لفظ معجزه می دهند و آن عبارت است از هر عملی که دلیل بر داشتن مقام الهی است؛ اعم از این که آن مقام، مقام نبوت باشد یا امامت. طبق این نظر، معجزه به عملی گفته می شود که علاوه بر سه شرط گذشته، دارای «ادعا» هم باشد؛ اعم از ادعای نبوت یا امامت. ولی اگر دارای هیچ ادعایی نبود؛ مثل خوارق عاداتی که از امامزاده و اولیاء الله سر می زند، به اینها کرامت می گویند. بنا بر آنچه گفته شد، معجزه دو اصطلاح دارد:

۱. اصطلاح خاص که طبق این اصطلاح، معجزه فقط از انبیا صادر می گردد.

۲. اصطلاح عام (که مطابق نظر شیعه است و طبق این اصطلاح، معجزه از امام هم صادر می گردد).^(۱) چنان که قبلاً گفته شد، مرحوم شیخ همه خوارق صادره از انبیا، ائمه و صالحان را معجزه می داند و از چیزی به نام کرامت ذکری به میان نمی آورد.

فرق کرامت با سایر خوارق عادات

کرامات (۲) اعمالی است خارق العاده که از اولیا و صالحان؛ اعم از پارسایان و صوفیان و پاکدلان سر می زند. از مرتاضان نیز ظاهر می شود که در این صورت، یا باید مرتاضان را صالح شمرد یا اگر طالحند، باید کارشان را جزو سحر و شعبده و شیادیهای مشابه به شمار آورد. بنابراین، فرق کرامت با سایر خوارق عادات از این

ص: ۲۱۴

۱- اصول عقاید (راهنما شناسی)، ج ۲، ص ۲۱۰ (اقتباس).

۲- آنچه از این به بعد درباره کرامت ذکر می گردد، مأخوذ از کتاب جهان غیب و غیب جهان، نوشته بهاء الدین خرمشاهی، ص ۴۵ به بعد است.

جهت است که در کرامت، شرط است که از صالحان صادر شود و نیت و هدف، خیر باشد، نه به قصد نمایش، ماجراجویی و یا بی هدفانه. بنابراین، هر کرامتی خارق العاده است، ولی هر امر خارق العاده ای، کرامت نمی باشد. بعضی از خوارق عاداتی که از غیر اولیا هم سر می زند، عبارتند از: ۱. ادراکات حسی مثل تله پاتی، انتقال فکر یا اندیشه خوانی؛ ۲. هیپنوتیسم یا خواب مصنوعی؛ ۳. چشم زدن؛ ۴. احضار ارواح؛ ۵. الهام. بعضی از کرامات مشهور عبارتند از: ۱. رؤیاهای صادقه؛ ۲. اشراف بر ضمائر؛ ۳. بر آب رفتن بدون غرق شدن؛ ۴. بر آتش رفتن و نسوختن؛ ۵. طی الارض و زمان؛ ۶. رام کردن آبی حیوانات درنده و....

متکلمان شیعه قائل به صدور کرامات از اولیا و صالحان می باشند و اشاعره نیز صدور کرامات را قبول دارند. عبدالکریم شهرستانی که از متکلمان بزرگ اشعری است، در این باره می گوید: آنچه از کرامات صالحان این است نقل شده، فزون از شمار است و اگرچه هریک به تنهایی افاده علم به وقوع آن نمی کنند، ولی چون مجموعه در نظر گرفته شود، علم قطعی و یقین صادق به این که خوارق عادات بر دست صاحبان کرامت ظاهر شده است، در دل ما پدید می آورد. (۱) معتزله منکر صدور کرامات و خوارق عاداتند. قاضی عبدالجبار همدانی می گوید: اگر صالحان کرامت داشته باشند، لازم است که کبار صحابه و خلفای راشدین هم کرامت داشته باشند و حال آن که با مصائب و مشکلات بزرگی مواجه بودند و کرامتی در کارشان ظاهر نشد. (۲) از میان فلاسفه نه تنها فلاسفه اشراق، بلکه فلاسفه مشاء هم صدور کرامات را جایز می دانند. ابن سینا در این باره می گوید:

دوری کن از این که ذکاوت و کیاست و تبری تو از عامه مردم این باشد که

ص: ۲۱۵

۱- عبدالکریم شهرستانی، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، ص ۴۹۷.

۲- المغنی، ج ۱۵، ص ۲۴۱.

اعتراض کنی و هر چیز را انکار کنی. این سبکی و ناتوانی است و تندروی تو در تکذیب آنچه هنوز برای تو روشن نشده، کمتر از تندروی تو در تصدیق امر بی دلیل نیست. تو باید به رشته توقف چنگ زنی... هرگاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می دهد و بشارت یا اندازی که قبلا داده است، درست در آمد، پس باور کردن آن برای تو دشوار نیاید؛ زیرا این امر در قوانین و طبیعت، علل و اسباب معینی دارد. (۱) عرفا هم صدور کرامات را از اولیا و صالحان جایز می شمارند.

معجزه و قانون علت و معلولیت

آنچه مسلم است، این است که قرآن قانون علیت و معلولیت را تصدیق می کند (۲):

من یتق الله يجعل له مخرج، «ادعونی استجب لکم»، «و من یتوکل علی الله فهو حسبه»، أجیب دعوه الداع اذا دعانی». آیات بسیاری این رابطه را برقرار و تصدیق می کند، ولی از طرف دیگر، قرآن از یک سری حوادث که موافق جریان عادی و مطابق نظام علت و معلولی نیست، خبر می دهد؛ این حوادث خارق العاده، همان معجزه است. آیا این معجزات و خوارق عادات، امور مستحیله بالذات هستند؛ مثل استحاله اجتماع نقیضین؟ مسلماً اینها محال بالذات نبودند؛ زیرا محال بالذات را هیچ عاقلی نمی پذیرد و حال آن که کثیری از انسانها آن را پذیرفتند و آن را شاهد بر صدق ادعای نبی گرفتند. ولی گاهی علتها در منظر ما هستند و ما نمی توانیم آنها را درک کنیم و زمانی هم نمی توانیم درک کنیم، والا- همه حوادث، مستند به علت و سبب هستند. (۳)

ص: ۲۱۶

۱- شرح اشارات، ج ۳، ص ۴۱۸

۲- المیزان، ج ۱، ص ۷۴.

۳- همان، ص ۷۶.

مثال وقوع معجزه در عالم، مثل تحقق درمان بیماریهای جسمی از راه روان شناسی است. بعضی از امراض جسمی را توسط روان درمانی معالجه می کنند و حال آن که معمول آن است که آن مرض را با دارو درمان کنند. حال درمان این مرض جسمی با روان درمانی به معنای تخلف از قانون علیت و معلولیت نیست، بلکه حکومت قانونی بر قانون دیگر است. (۱) شهید مطهری خلاصه بیان علامه طباطبایی را در این باره این گونه بیان می کند:

خلاصه حرف ایشان و حرف دیگران این است که هیچ معجزه ای خارج از قانون واقعی طبیعت نیست؛ نه قانونی که بشر می شناسد، قانونی که بشر می شناسد، ممکن است همان قانون طبیعت باشد و ممکن است نباشد، ولی توسل به آن قانون؛ یعنی کشف آن قانون و تسلط و استفاده کردن از آن قانون، مقرون به یک قدرت عینی ماوراء الطبیعی است. (۲)

معجزه قولی رسول گرامی صلی الله علیه واله

از اعظم معجزات رسول گرامی اسلام، معجزه قولی آن حضرت است که تا روز قیامت، معجزه خواهد بود. مرحوم شیخ طوسی در کتاب الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد در این باره می فرماید: معجزه بودن قرآن، وقتی ثابت می شود که پنج امر ثابت شود ۱. ظهور پیغمبر صلی الله علیه واله در مکه و ادعای نبوت. .

۲. رسول خدا با قرآن تحدی کرده و ادعا نموده باشد که خداوند قرآن را بر او

ص: ۲۱۷

۱- معجزه، حکومت کردن یک قانون است بر قانون دیگر، نه باطل کردن یک قانون یا آمدن قانونی و نسخ کردن قانون دیگر. هیچ قانونی در جهان نسخ نمی شود. (مرتضی مطهری، نبوت، ص ۱۲۰)

۲- مرتضی مطهری، نبوت، ص ۱۳۴.

نازل نموده است.

۳. کسی نتوانسته باشد با قرآن معارضه نموده باشد.

۴. معارضه نمودنشان به خاطر عجز باشد.

۵. این تعذر، خود خرق عادت است.

مرحوم شیخ له هر پنج مورد را ثابت می کند و می فرماید: چون همه اینها ثابت است، دلالت می کند که قرآن معجزه است و فرق نمی کند که خارق العاده بودن آن به خاطر فصاحت یا صرفه یا چیز دیگر باشد؛ هر کدام که باشد، معجزه بودن آن ثابت است.

اقوال در وجوه اعجاز

مرحوم شیخ اقوال مذکور در جهت اعجاز را بیان می نمایند و سپس نظر خود را مطرح می کنند. در عین حال، این مطلب را متذکر می شوند که لازم نیست حتما جهت اعجاز را بدانیم. وجوه اعجاز عبارت است از: ۱. صرف؛ ۲. فصاحت مفرد، بدون اعتبار نظم؛ ۳. نظم و اسلوب خاص، همراه فصاحت؛ ۴. اسلوب خاص که نمونه اش در کلام عرب نایاب است؛ ۵. محال بودن چنین تألیف و نظم از جانب عباد؛ ۶. اخبار از غیب؛ ۷. نبود خلاف و تناقض در قرآن نظر مرحوم شیخ این است که خارق العاده بودن قرآن به خاطر فصاحت مفرد در همین نظم مخصوص است (قول ۳)؛ یعنی مثل این نظم که در قرآن است، نه مثل نظم شعر. ایشان در توضیح می فرمایند: در جهت اعجاز، هر دو قید معتبر است و یک قید به تنهایی بیانگر جهت اعجاز نمی باشد و یادآوری می کنند که صرفه نمی تواند بیانگر جهت اعجاز باشد و این که در تمهید الاصول قول به صرفه را تقویت نمودم، به خاطر این بوده که کتاب شرح جمل سید مرتضی را شرح

ص: ۲۱۸

می نمودم، از این جهت با مصنف آن موافقت نمودم. سپس قول خویش را از جوانب مختلف بررسی و تقویت می نماید و اشکالات وارده بر آن را رد نموده و سایر وجوه را هم مردود می داند.

شیخ مصلحت را در معجزه لازم می داند و می گوید: با این که معجزه باید خارق العاده باشد، ولی مصلحت هم باید در او رعایت شده باشد. لذا می بینیم که خداوند صفا را تبدیل به طلا نکرد و عبدالمطلب را زنده ننمود و کوههای مکه را از جایشان حرکت نداد.

معجزات فعلی

شیخ طوسی به بعضی از معجزات فعلی اشاره می کند که عبارتند از: آمد و رفت درخت به دستور پیغمبر صلی الله علیه و اله ، غذا دادن افراد زیادی با طعام اندک، تسبیح سنگریزه و غیره. شیخ طوسی برخی از اشکالات وارد بر بعضی از معجزات را دفع می نمایند که به بعضی از آنها اشاره می شود:

اگر کسی بگوید اخبار منقول در این باب، اخبار آحاد است، در جواب میگوییم: همه مسلمانان در صحت این معجزات اجماع دارند و این اخبار در نزد مسلمانان از اخبار متواتر است.

این افعال خارق العاده، حيله نمی تواند باشد؛ زیرا بسیاری از این معجزات به کیفیتی است که امکان حيله در آنها وجود ندارد؛ مثل انشقاق قمر، اطعام خلق کثیر از طعام قلیل و خروج آب از بین انگشتان مبارک آن حضرت این اشکال که اگر انشقاق قمر صحیح بود، باید همه مردم آن را می دیدند، درست نیست؛ زیرا انشقاق قمر در شب بود و ممکن است مردم در آن وقت خوابیده باشند و از طرف دیگر، انشقاق طولانی نبود و امکان دارد آنها که ندیدند،

به خاطر ممانعت ابر بوده، والا آنها هم مشاهده می نمودند.

وجوب نظر در معجزه

شیخ در این باره که اگر کسی ادعای معجزه نمود و معجزه آورد، آیا لازم است ما به آن معجزه توجه کنیم و درباره آن تشکر نماییم، می فرماید: اگر مدعی، ادعای نبوت یا امامت می کند، لازم است به معجزه اش توجه بشود، ولی اگر ادعای صلاح نمود، لازم نیست؛ زیرا اگر ادعای نبوت می کند، امکان دارد صادق باشد (۱) و اگر ادعای امامت کند، چون بر وجود امام، مصالح زیادی مترتب است و بسیاری از شریعت با حضور امام فهمیده می شود، باز هم وجوب نظر دارد. ولی اگر مدعی صلاح باشد؛ گرچه نظر در معجزه او نیکوست، ولی واجب نمی باشد؛ زیرا وجهی برای وجوب آن موجود نیست.

ص: ۲۲۰

۱- مدعی نبوت بعد از خاتم الانبیا صلی الله علیه واله مسلمه کاذب است، بنابراین وجوب نظر، منتفی است.

پیراسته بودن از گناه، خطا و نسیان در دریافت و تبلیغ وحی، یکی از ویژگیهای بارز پیامبران است که در آثار متکلمان و مفسران مسلمان به بحث گذاشته شده است و آنان فی الجمله در ضرورت اتصاف پیامبران به صفت «عصمت» اتفاق نظر دارند. با وجود این، تأمل و نگاه ژرفتر در این مسأله، این پرسشها را به وجود می آورد که حقیقت عصمت یا به سخن دیگر، آنچه مانع از گناه و خطا در پیامبر می گردد، چیست؟ منشأ پیدایش این بحث چه بوده است؟ آیا معصوم دانستن پیامبران، به جبر منتهی نمی گردد؟ رویکرد متکلمان در حدود عصمت انبیا از گناه چیست؟ اصولاً چه دلیل عقلی یا نقلی بر عصمت پیامبران در دست است؟ مهمتر این که، بر فرض قبول عصمت انبیا، آیا امام هم باید معصوم باشد؟ و اگر پاسخ مثبت است، چه دلیلی برای اثبات آن وجود دارد؟ نوشته حاضر، کوششی است در یافتن پاسخ پرسشهای فوق و تبیین روی آورد شیخ الطائفه درباره پرسشهای مزبور. در بخش نخست این نوشتار، حقیقت عصمت

و مراتب آن و منشأ پیدایش این بحث مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته و بخش دوم آن ویژه تبیین دیدگاه شیخ طوسی در مسأله عصمت است.

عصمت در لغت

ابن فارس می گوید: معنای عصمت از ریشه «عصم» این است که خداوند بنده اش را از بدی که در آن واقع می شود، باز دارد. (۱) عصمت در کلام عرب به معنای بازداشتن است و «عصمه الله عبده» یعنی خداوند بنده اش را از نابودی بازداشت. عصمه، یعصمه، عصمه؛ یعنی او را بازداشت و نگه داشت. (۲) عصم، عصمه؛ یعنی جلوگیری، ممانعت، نگه داری، حفظ، خودداری، حمایت.

عصمه؛ ملکه اجتناب از گناه و خطاست که در نمایندگان پروردگار وجود دارد، و به معنای پاکی و لغزش ناپذیری است. (۳)

عصمت در اصطلاح متکلمان و حکمای اسلامی

برای عصمت تعریفهای متعددی ذکر شده است که به عمده ترین آنها اشاره می شود:

۱. تعریف شیخ مفید (م ۴۱۳ ق.):

عصمت، تفضلی است از خداوند بر کسی که خداوند می داند او به این

ص: ۲۲۲

۱- ابن فارس، المقاییس اللغه.

۲- ابن منظور، لسان العرب.

۳- المنجد

عصمت خداوندی تمشک می جوید. (۱) ۲. تعریف سید مرتضی (م ۴۳۶ ق.):

عصمت، لطف الهی است؛ لطفی که با وجود آن، بنده با اختیار خود از فعل قبیح خودداری می کند. (۲) ۳. تعریف شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.):

عصمت، بازداشتن از آفت است و معصوم در دین، کسی است که لطف الهی) او را از انجام قبیح بازداشته است، اما نه به گونه ای که حائلی میان او و گناه واقع شود و اراده و اختیار وی را از او سلب کند. (۳) ۴. تعریف خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق.):

عصمت، لطف و مهربانی الهی است در حق صاحب آن؛ به گونه ای که با وجود آن، با این که توان ترک عبادت و انجام معصیت را دارد، انگیزه فرو نهادن طاعت و انجام معصیت در او به وجود نمی آید. (۴) ۵. تعریف مقداد سیوری حلّی (م ۸۲۶ ق.):

عصمت، عبارت است از ملکه ای نفسانی که صاحبش را با این که توان بر فجور دارد، از آن باز می دارد و چنین ملکه ای متوقف بر این است که صاحب آن به آثار و پیامد گناه و اطاعت، آگاهی داشته باشد. (۵) ۶. تعریف اشاعره عصمت، آن است که خداوند گناهی را در معصوم خلق نکند. (۶)

ص: ۲۲۳

-
- ۱- شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۱.
 - ۲- سید مرتضی، تکمله امالی المرتضی، ج ۲، ص ۳۴۷.
 - ۳- شیخ طوسی، تبیان، ج ۵، ص ۴۹۰.
 - ۴- خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۶۹.
 - ۵- مقداد سیوری حلّی، اللوامع الإلهیه، ص ۱۷۰.
 - ۶- عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۰.

۷. تعریف حکمان عصمت، ملکه ای است که از صاحب آن، گناه صادر نمی شود. (۱)

حقیقت عصمت و دیدگاههای موجود

اشاره

از مجموع تعریفهای یاد شده، یک نقطه مشترک و یک نقطه اختلافی به دست می آید. نقطه مشترک تمام آن تعریفها این است که معنای عصمت در اصطلاح، از همان معنای لغوی آن که امتناع می باشد، تجاوز نکرده است؛ چون مفهوم عصمت، همان امتناع از معاصی می باشد. ولی سخن عمده و نقطه اختلاف در این است که حقیقت عصمت و یا آنچه امتناع با آن تحقق می یابد، چیست؟ و سد سبیل گناه از چه راهی محقق می شود؟ برای پی بردن به حقیقت عصمت، لازم است در تعریفهای ذکر شده و سایر گفته های متکلمان، دقت و تأمل بیشتری نموده، آنها را یک یک مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. نخست، سخن اشاعره را مورد ارزیابی قرار می دهیم.

این جماعت، آن گونه که خودشان اذعان داشته اند، عصمت را طبق مبنایی که در استناد افعال دارند و همه افعال انسان را به طور مستقیم به خداوند نسبت می دهند، معنی کرده اند و چنین پنداشته اند که عصمت این است که خداوند در معصوم علیه السلام گناهی را خلق نکند و به نظر آنان، آنچه مانع از گناه می شود، فقد شرط گناه است؛ چون خداوند در آنان گناهی را خلق نمی کند و با این وضع، اصولاً انبیا قادر بر گناه نیستند.

لکن او، این مبنای آنان که برای انسان در فعل و ترک افعال خودش،

ص: ۲۲۴

۱- تلخیص المحصل، ص ۳۶۹؛ ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۲۳۷.

کوچکترین نقشی قائل نیستند و همه افعال انسان را به طور مستقیم به خداوند استناد می دهند، مستلزم جبر محض است که توالی فاسده و متعدده ای را در پی دارد.

ثانیه، اگر حقیقت عصمت، همان باشد که آنان تفسیر نموده اند، این صفت، کمال و افتخاری برای معصوم علیه السلام محسوب نمی شود.

اما از تعریفها و گفته های سایر متکلمان و دانشوران، در نگاه نخست، دو روی آورد عمده در حقیقت عصمت به دست می آید:

الف) لطف انگاری عصمت:

تمام متکلمان عدلیه ای که قاعده لطف را پذیرفته اند، عصمت را به حوزه لطف مربوط دانسته اند و آنچه از دید آنان مانع و سد سبیل گناه و خطا می گردد، لطف الهی است؛ لطفی که از خداوند به بندگان شایسته او که زمینه و قابلیت چنین امری را داشته باشند، عنایت می شود. بزرگانی چون شیخ مفید، سید مرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی، همین مبنا را پذیرفته اند. شیخ الطائفه نیز همین روی آورد را برگزیده و عصمت را از اقسام لطف قرار داده است. او می گوید: «اگر آشکار باشد که با لطف و مهربانی کردن یکی، دیگری کار قبیح نمی کند، عصمت نامیده می شود.»^(۱) در این جا این نکته را نباید از نظر دور داشت که لطف انگاشتن عصمت، به این معنی است که عصمت، همانند وجوب بعثت و مانند آن، از مصادیق لطف است، اما این که حقیقت و هویت این لطف، علم است یا عدالت و تقوا و یا امور دیگر، در سخنان این جماعت، مبهم است و ما در جمع بندی کلی به توضیح این نکته خواهیم پرداخت.

ص: ۲۲۵

۱- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۲۰۹؛ تبیان، ج ۵، ص ۴۹۰.

حکمای اسلامی و برخی از متکلمان متأخر شیعی؛ همانند مقداد سیوری حلی، حقیقت عصمت را از سنخ «ملکه» می دانند و آنچه به نظر آنان مانع از گناه و خطا می گردد، ملکه راسخهای در نفس است.

در این جا نیز جای این پرسش باقی است که آن ملکه ای که مانع از گناه و خطا می گردد، چه نوع ملکه ای است؟ ملکه علم است یا عدالت و یا تقوا و عشق الهی؟ در این خصوص نیز دیدگاههای مختلفی ابراز شده است:

۱. آنچه منسوب به شیخ الرئیس بوعلی سینا می باشد، این است که ملکه عصمت را از سنخ عدالت می داند. (۱) ۲. مرحوم جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی، از متکلمان برجسته متأخر شیعی و حکیم و مفسر گرانقدر، علامه طباطبایی از کسانی اند که حقیقت عصمت را علم راسخ می دانند و می گویند: هرگاه علم راسخ از پیامد معاصی و قبایح برای انسان ایجاد شود، چنین علمی به طور قطع، مانع از گناه خواهد شد.

علامه طباطبایی در توضیح این روی آورد، مطالب مفیدی دارد که با تلخیص و تنظیم، یادآور می شویم الف) افعالی که از پیامبر صلی الله علیه و اله صادر می شود، افعال اختیاری اوست؛ مانند افعال اختیاری ای که از ما صادر می شود. با این فرق که افعالی که از ما صادر می شود، گاهی اطاعت است و گاهی معصیت، ولی همه افعال نبی، اطاعت خداست.

ب) ملاک اختیاری بودن افعال، این است که فعل از علم و مشیت ناشی شده

ص: ۲۲۶

ج) اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصیت، به خاطر اختلافی است که در صورت علمیه آن فعل از نفس صادر می شود. اگر مطلوب؛ یعنی همان صورت علمیه، پیروی هوس باشد که خداوند از آن نهی کرده، معصیت سر می زند و اگر مطلوب، حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر مولا باشد، اطاعت محقق می شود.

د) اگر یکی از این دو علم؛ یعنی حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر الهی ادامه یابد، معلوم است که جز اطاعت، عملی از انسان سر نمی زند و اگر حرکت در مسیر هوای نفس که مبدأ صدور معصیت است، ادامه یابد، جز معصیت از انسان سر نمی زند.

نتیجه: بنابراین، صدور افعال از نبی، به وصف اطاعت، صدوری دائمی است و این به آن دلیل است که علمی که منشأ صدور افعال اختیاری نبی است، صورت عملیه صالح و ثابت می باشد و معلوم است که صورت علمیه و هیأت نفسانیه ای که راسخ در نفس است و زوال پذیر نیست، ملکه ای نفسانی است و همین ملکه، منشأ صدور تمام افعال نبی است و چون ملکه صالحه است، همه افعالش، اطاعت و انقیاد خدای تعالی می باشد. (۱) علامه در توضیح بیشتر روی آورد مزبور می گوید: علم یاد شده؛ یعنی ملکه عصمت، با سایر علوم مغایرت دارد و نیروی عصمت، یک سبب علمی معمولی نیست؛ زیرا اثر این علم (عصمت) همان بازداری انسان از کار زشت و واداری به کار نیک است، دائمی و قطعی است و هرگز از آن تخلف نمی کند و مغلوب هیچ سبب دیگری نمی شود و از همین رو است که صاحبش را از همه ضاللتها و خطاها حفظ می کند؛ به خلاف سایر ادراکات که تأثیرش در بازداری انسان، اکثری و غیر دائمی است و گاهی مغلوب سایر قوای شعوری واقع می شود. (۲)

ص: ۲۲۷

۱- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

۲- همان، ج ۵، ص ۸۰ و ج ۱۱، ص ۱۶۳.

۳. تقوا انگاری عصمت: استاد جعفر سبحانی، روی آوردی را ذکر نموده است که حقیقت عصمت را به ملکه تقوا بر می گرداند. وی در توضیح این دیدگاه می گوید: تقوا در انسان عادی، همان کیفیت نفسانیه ای است که صاحبش را از ارتکاب معاصی باز می دارد. هنگامی که تقوا تکامل یابد و به مدارج عالی برسد، صاحبش را به مرتبه عصمت کامل می رساند و او را به انجام همه طاعات، واداشته، از همه معاصی باز می دارد. بنابراین، حقیقت عصمت طبق این روی آورد، ملکه راسخهای در نفس است که برای آن، همانند سایر ملکات نفسانی، آثار مخصوصی دارد و کسی که به این ملکه دست یابد، به مرتبه ای از طهارت نفس صعود می کند که هیچ اثری از آثار معصیت و تمرد از اطاعت خداوند در وجود او به چشم نمی خورد. (۱)

بررسی و جمع بندی کلی:

الف) در حقیقت عصمت، دو روی آورد عمده وجود دارد:

.. لطف انگاری عصمت که دیدگاه بیشتر متکلمان است.

۲. ملکه انگاری عصمت که روی آورد حکما می باشد.

نسبت میان «ملکه» و «لطف»، نسبت عموم من وجه است؛ چه این که فی المثل «ملکات رذایل»، ملکه است، ولی لطف نیست و از آن سو، «وجوب بعثت» لطف است، ولی ملکه نیست. اما ملکاتی چون علم و تقوا، هم ملکه است و هم لطف بر آن صادق است.

از همین رو، لطف انگاشتن عصمت با ملکه دانستن هر دو، فی الجمله درست است و با هم تنافی ندارد؛ زیرا آن لطفی که به معصوم علیه السلام توان ترک گناه و فرو نهادن طاعات را می دهد، می تواند از سنخ ملکه علم، تقوا یا عدالت باشد.

ب) در گزینش سه روی آورد اخیر؛ یعنی علم انگاری، عدالت انگاری و تقوا

ص: ۲۲۸

انگاری عصمت، روی آورد نخست به دلایل زیر از استحکام بیشتری برخوردار و اقرب به مطلوب است؛ زیرا شواهد چندی از آیات قرآن کریم بر علم انگاری عصمت وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضَمُّوكَ وَمَا يُضَمُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (۱)؛ یعنی: اگر کرم خدا و رحمت او شامل تو نبود، گروهی از آنها قصد داشتند، تو را از راه حق بگردانند، اما جز خودشان را گمراه نمی کنند و ضرری به تو نمی رسانند. خدا این کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و چیزهایی که نمی دانستی، تعلیم داد و کرم خدا نسبت به تو بزرگ بود.

دلالت آیه بر مدعای مزبور، از این روست که ابتدای آیه شریفه، اصرار خائنین و حامیان آنان به رسول خدا صلی الله علیه واله را به طور مطلق نفی کرده است؛ چه اصرار در علم و چه اصرار در عمل ایشان.

: از ظاهر بخش آخر آیه: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ...» بر می آید که این جمله در مقام تعلیل جمله «وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ» است و در مجموع، این معنی را افاده می کند که علت این که مردم نمی توانند رسول خدا صلی الله علیه واله را گمراه کنند و یا ضرری به آن جناب برسانند، همین انزال کتب و تعلیم حکمت است که ملاک عصمت آن حضرت می باشد. (۲) ۲. «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (۳)؛ یعنی: گفت پروردگارا! زندان برای من از گناهی که مرا بدان می خوانند، خوشتر است و اگر نیرنگشان را از من دور نکنی، مایل به ایشان می شوم و از جهالت پیشگان می گردم.

ص: ۲۲۹

۱- نساء / ۱۱۳

۲- سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۷۷ - ۷۸.

۳- یوسف / ۳۳

وجه دلالت آیه شریفه بر مدعای مزبور، این است که در مجموع، معنای آیه شریفه این است که از زبان حضرت یوسف علیه السلام می‌گوید: پروردگارا! اگر میان زندان و آنچه اینان مرا بدان می‌خوانند، مخیر شوم، زندان را اختیار می‌کنم و از تو درخواست دارم که سوء قصد اینان را از من بگردانی؛ چون اگر تو کید ایشان را از من نگردانی، به سوی آنان میل می‌کنم و در نتیجه، از جاهلان میگردم؛ زیرا اگر من تاکنون شر ایشان را از خود دور کرده‌ام، به وسیله علمی بوده که تو به من تعلیم فرمودی و اگر افاضه خود را از من دریغ فرمایی، من مثل سایر مردم، جاهل می‌شوم.

از این جا استفاده می‌شود که آن نیروی عامه‌ای که حضرت یوسف علیه السلام را از ارتکاب گناه باز داشته است، از سنخ علم می‌باشد. (۱) ج) فرق ملکه تقوا و عدالت و ملکه راسخه در علم، آن است که عدالت و تقوا، ملکه اکتسابی است که مانع از صدور گناه است، نه مانع از داعی گناه و این مانع نیز اغلبی است، نه منع دائمی و کلی، در حالی که ملکه راسخه علم، مانع از داعی گناه و منع آن، دائمی است؛ بنابراین، با وجود چنین علمی، صدور گناه از صاحب آن ممتنع است. (۲) د) لطف بودن عصمت نسبت به خود انبیا و مکلفان، قابل تصویر است، اما لطف بودن «عصمت» برای انبیا، از این جهت است که عصمت، برای تبلیغ دین، مقرب است و تبلیغ دین از وظایف مخصوص پیامبران می‌باشد و هر چیزی که نسبت به ادای تکلیف، مقرب باشد، لطف است. اما لطف بودن عصمت برای مکلفان، از این روست که عصمت در تصدیق انبیا، مقرب است و تصدیق انبیا از تکالیف مکلفان است.

ه) مقصود از عصمت در علم کلام، تنها گناه نکردن نیست، بلکه چیزی بالاتر از آن است؛ یعنی لطف الهی و یا ملکه‌ای نفسانی که عاصم و مانع از گناه و خطا

ص: ۲۳۰

۱- المیزان، ج ۱۱، ص ۱۵۲.

۲- همان، ج ۵، ص ۷۸ - ۷۹.

می شود. بنابراین، کسی که به طور اتفاق یا توان نداشتن بر انجام گناه، گناهی از او سر نزده است، در اصطلاح، معصوم انگاشته نمی شود^(۱).

ج) جبرانکاری عصمت

ممکن است چنین پنداشته شود که عصمت، اختیار را از معصوم سلب نموده، او را مقهور و مجبور بر ترک گناه می کند و در نتیجه، معصوم با ترک گناهی که هیچ اختیاری از خود در ترک آنها نداشته است، به هیچ رو، ستایش و بزرگواری را سزاوار نخواهد بود.

ولی جبرانکاری عصمت، با حقیقت آن سازش ندارد و اگر به حقیقت عصمت دقت گردد، به روشنی به دست خواهد آمد که عصمت، موجب سلب اختیار نمی شود؛ چه این که علم و ملکه نفسانی که منشأ توان و قدرت نبی صلی الله علیه و اله بر ترک معصیت می گردد، هرگز سبب اجبار او نمی شود؛ چون علم به عواقب گناه و آثار آن، منافی با اختیار نیست. فی المثل در عصمت نسبی که برای افراد عادی محقق می شود، اگر کسی علم دارد که خوردن سم، او را به هلاکت می رساند، این علم باعث سلب قدرت او از شرب سم نمی شود، ولی او به خاطر حفظ سلامت خود، دست به این کار نمی زند.

بنابراین، انجام شرب سم در عصمت عادی و ارتکاب گناه در عصمت حقیقی، هر دو بالذات از فاعل، ممکن است، ولی عاد باطل و محال است صادر نشدن گناه از انبیا همانند صادر نشدن فعل قبیح از خداوند تعالی است؛ چه این که صدور فعل قبیح از خداوند، بالذات ممکن است، ولی از این رو که مخالف حکمت حق است، از حضرتش صادر نمی گردد.

ص: ۲۳۱

۱- عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، ص ۹۱.

در نتیجه، امتناع صدور فعل از انسان برای تحفظ اغراض و غایات، دلیلی بر سلب اختیار و قدرت او نخواهد بود. نبی معصوم با این که به مقتضای قدرت و حریت خود، قادر بر ارتکاب گناه می باشد، نیروی تقوا و علم به آثار و عواقب گناه، او را از ارتکاب آن باز می دارد. او از این جهت، مانند پدر مهربانی است که اگر تمام ثروت و ذخایر و ریاست زمین را به او بدهند، اقدام به کشتن فرزندش نمیکند؛ با این که توان کشتن او را دارد.

این پاسخ، بنابر آن روی آوردی بود که حقیقت عصمت را از سنخ ملکه علم می دانست، اما طبق دیدگاه کسانی که حقیقت عصمت را لطف می دانند نیز پاسخ شبهه مزبور، روشن است؛ چه این که آنان این قید را در تعاریفشان متذکر شده بودند که آن نیروی عاصمه ای که با لطف الهی به نبی داده شده است، به گونه ای نیست که اختیار را از او سلب کند و او را به سرحد اضطرار و اجبار برساند، بلکه با این که توان ارتکاب معصیت را دارد، با اختیار خود، آن را ترک می کند.

مبدأ ظهور عصمت انکاری انبیا

مسأله عصمت انبیا به عنوان یکی از صفات «نبوت»، در آثار کلامی متقدمان و متأخران، مورد بحث قرار گرفته است، اما این که مبدأ پیدایش این اندیشه در میان مسلمانان چه چیزی و از کدام زمان بوده، پرسشی است که پاسخ آن را در تتبع و تفکر در آیات قرآن باید جستجو کرد. بدون شک، بسیاری از علوم اسلامی در پرتو آیات قرآنی و تعقل و تفکر درباره آن به وجود آمده است. اصولاً منشأ پیدایش دانش کلام، به قولی، همان ژرف نگری در کلام خداوند بوده است.

عصمت به مفهوم وسیع آن، قطع نظر از موصوف، مسأله ای است که قرآن کریم نظر انسانها را به آن توجه داده و در واقع، ظهور این مسأله، برآیند تعمق در آیات

قرآن بوده است؟ آیاتی که خداوند، فرشتگانش را به وصف «معصوم» توصیف میکند؛ همانند آیه شریفه: «... عَلَیْهَا مَلَائِكَةٌ
غِلَاطٌ شِدَادٌ لِّمَا یُعْصُونَ اللّٰهَ مِمَّا أَمَرَهُمْ وَیَفْعَلُونَ مِمَّا یُؤْمَرُونَ» (۱)؛ آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده اند که خشن و
سختگیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی کنند و آنچه را فرمان داده شده اند (به طور کامل) اجرا می نمایند.

و اما این احتمال که علمای یهود و نصارا آغازگر بحث عصمت بوده اند، پنداری . دور از واقعیت است؛ چه این که با اندک
توجهی به آثار آنان، در می یابیم که آنها قبیحترین گناهان را به انبیای خود نسبت داده اند.

نظر بعضی از مستشرقان غربی این است که مبدأ پیدایش بحث عصمت، از تطور و تحول «کلام» در نزد شیعه می باشد و
شیعیان، نخستین کسانی اند که به این . مبحث پرداخته اند. (۲) نادرستی این سخن از مطالب گذشته آشکار می شود.

اقسام عصمت

عصمت پیامبران در سه حوزه مختلف قابل بررسی است الف) عصمت از ارتکاب گناه و فرو نهادن طاعت. گناه عبارت است
از هر عملی که مایه هتک حرمت عبودیت باشد و نسبت به مولویت مولا مخالفت شمرده شود. به سخن دیگر، گناه، فعل و
قولی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد. بنابراین، معصوم کسی است که با اراده و قصد، گناهی را مرتکب
نشود و هیچ طاعتی را فرو نهد.

ب) عصمت از خطا و فراموشی در دریافت ابلاغ وحی؛ یعنی معصوم کسی

ص: ۲۳۳

۱- تحریم / ۶

۲- جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۱۵۴.

است که علاوه بر ترک گناه، از خطا و اشتباه در دو امر مزبور نیز پیراسته باشد.

عصمت نوع نخست، عصمت در مقام عمل است، ولی عصمت نوع دوم، اعم از عمل و غیر آن است؛ یعنی شامل ادراک و تشخیص هم می شود؛ چون معصوم نوع دوم، کسی است که هم درست می فهمد، هم درست بیان می کند و هم درست عمل می کند.

ج) عصمت از فراموشی و خطا در امور عادی و شخصی که به حوزه دریافت و تبلیغ دین ارتباط پیدا نمی کند. .

آنچه از این سه قسم، مورد بحث و اختلاف است، دو قسم نخست می باشد، اما قسم سوم عصمت را بسیاری از متکلمان امامیه و غیر امامیه، برای انبیا لازم نمی دانند.

دیدگاه متکلمان در حدود عصمت انبیا از گناه

اشاره

اموری که پیامبران از آن پیراسته اند، یا کفر است یا معاصی دیگر. و معصیت، به نوبه خود یا کبیره است یا صغیره. گناه صغیره یا حاکی از دنائت طبع فاعل و موجب نفرت جامعه است و یا چنین نیست و در هر حال، ارتکاب به گناه، یا عمدی است و یا سهوی و در تمام موارد ذکر شده، پیراسته بودن پیامبران از این امور، یا در زمان پیش از بعثت مطرح می گردد یا بعد از آن.

احدی از دانشوران علم کلام، کفر را بر پیام آوران خداوند روا نمی دانند و همگان ساحت پیامبران را از آن پیراسته دانسته اند و اگر گروهی از مسلمانان به نام «ازارقه» یا «حشویه»، کفر را بر پیامبران تجویز کرده اند، مقصود، «کفر» به معنای انکار خالق و شرک و امثال آن نیست، بلکه مقصود، تجویز معصیت است و علت این که آن را کفر نامیده اند، این است که، در مکتب آنان هر نوع گناه کبیره، کفر است و گناهکار، کافر خوانده می شود. اما درباره سایر گناهان، متکلمان دیدگاههای

متعددی ابراز داشته اند که به عمدۀ ترین آنها در ذیل اشاره می شود:

الف) دیدگاه اشاعره:

اشاره

این جماعت، صدور گناه کبیره در زمان بعد از بعثت را هرگز از انبیا روا نمی انگارند؛ خواه عمدی باشد یا سهوی. همچنان که صدور عمدی گناه صغیره را نیز روا ندانسته اند، ولی صدور سهوی گناه صغیره را روا پنداشته اند. جز امام الحرمین که حتی صدور عمدی گناه صغیره را نیز روا انگاشته است. اما در زمان پیش از بعثت، صدور گناهی غیر از کفر را از انبیا روا شمرده اند. (۱)

نقد دیدگاه اشاعره:

سخن اشاعره در تجویز صدور معصیت پیش از زمان بعثت و صدور سهوی گناه از انبیا علیهم السلام سبب کاهش درجه اطمینان از آنان می گردد و این امر به نوبه خود، منجر به نقض غرض از ارسال آنان خواهد شد؛ زیرا هنگامی که مکلف گناهان کبیره پیش از بعثت انبیا و نیز صدور سهوی گناهان را از آنها مشاهده می کند، اطمینان و آرامش خاطر وی از انبیا کاهش می یابد و در نتیجه، به پیام و سخن آنها اعتماد نمی کند و از پذیرش آن سرباز می زند.

ب) دیدگاه معتزله:

برخی از اهل اعتزال؛ همانند ابوعلی جبائی، ارتکاب کبیره را قبل از بعثت، بر انبیا

ص: ۲۳۵

۱- سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۱.

روا انگاشته اند، ولی برخی دیگر از آنها؛ مانند قاضی عبدالجبار، ارتکاب کبیره را بر انبیا جایز نمی دانند؛ خواه بعد از بعثت باشد یا پیش از آن. ولی ارتکاب گناهان صغیره را در صورتی که نفرت آور نباشد، روا می انگارند و می گویند: ارتکاب گناهان کوچک که نفرت آور نیست، تنها سبب کم شدن پاداش می گردد و کم شدن پاداش، هیچ آسیبی بر صدق رسالت و پذیرش انبیا نمی رساند. (۱) نقد دیدگاه معتزله:

مستمسک این جماعت برای دیدگاه مزبور، این است که ارتکاب گناه صغیره غیر منفره، تنها سبب کم شدن پاداش می گردد و کاستی پاداش، هیچ آسیبی به صدق گفتار پیامبران و تصدیق سخن آنان نمی رساند و اگر پیراسته بودن انبیا علیهم السلام را از این نوع گناهان، واجب بدانیم، باید ترک مستحبات را نیز از آنان روا ندانیم؛ چه این که ترک مستحبات نیز تنها سبب کم شدن پاداش می شود. (۲) شیخ الطائفه دلیل آنان را از سه منظر مورد اشکال قرار داده است:

۱. گناهان صغیره، اگر چه اثرش کم کردن پاداش باشد، گناه و قبیح است و ارتکاب هر گناهی استحقاق مذمت و کیفر را در پی دارد. بنابراین، این نوع از گناه، همانند سایر گناهان، بر انبیا علیهم السلام روا نیست.

۲. روا شمردن صدور گناهان صغیره غیر منقره از انبیا، مستلزم این است که صدور گناهان کبیره را پیش از بعثت از آنان جایز بدانیم و حال آن که معتزله صدور گناهان کبیره را از انبیا به طور مطلق روا نمی دانند. وجه ملازمه مزبور این است که همانگونه که گناهان صغیره غیر منقره از دید آنان جز کاستن پاداش، اثر دیگری ندارد، گناهان کبیره پیش از بعثت نیز تنها همین اثر را دارد و نه بیشتر؛ زیرا گناهان

ص: ۲۳۶

۱- قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۷۳.

۲- همان، ص ۵۷۵.

پیش از بعثت، با توبه و تحمل مسؤولیت سنگین رسالت، از میان می رود. پس اگر ملاک تجویز گناه صغیره غیر منقره، تنها کم کردن پاداش است، این ملاک در گناهان کبیره پیش از بعثت نیز موجود است و باید گناهان کبیره پیش از بعثت نیز جایز باشد.

۳. اصولاً این گفته معتزله که اثر گناهان صغیره غیر منقره، تنها کم کردن پاداش است و آن را با ترک کردن مستحبات مقایسه می کنند، سخن ناصواب و مقایسه ای نادرست است؛ زیرا ترک کردن مستحبات، پاداش ثابتی را از میان نمی برد و نابود نمی کند، ولی ارتکاب گناه صغیره، طبق نظر قائلان به «تحابط»، می تواند پاداش را نابود کند. بنابراین، ترک مستحبات سبب سقوط از مرتبه عالی نیست، بخلاف ارتکاب صغیره منقره که موجب سقوط از مراتب عالی است؛ چه این که با نابود شدن پاداش کسی، از منزلت و مرتبه او کاسته می شود و کاستی مرتبه انبیا همانند عزل آنها، هرگز جایز نیست. (۱)

ج) دیدگاه امامیه:

امامیه صدور هیچ گناهی را از انبیا روا نمی انگارند؛ چه پیش از بعثت باشد یا بعد از آن؛ خواه کبیره باشد یا صغیره و صدور، عمدی باشد یا سهوی و از ابتدای عمر تا انتهای عمر، هیچ گناهی از آنان سر نمی زند. (۲)

د) دیدگاه شیخ طوسی:

شیخ الطائفه همانند مشهور امامیه، پیراسته بودن انبیا را از جمیع گناهان و قبایح،

ص: ۲۳۷

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲۲.

۲- شریف مرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۲۷؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۲۵؛ مقداد سیوری حلی، لوامع الالهیه، ص ۱۷۱.

واجب می داند؛ چه گناه صغیره باشد یا کبیره و خواه پیش از نبوت باشد یا بعد از آن و عمدی باشد یا سهوی..

و يجب ان يكون النبي معصومه من القبائح، صغیرها و کبیرها، قبل النبوه و بعدها، علی طریق العمد و النسیان و علی کل حال. (۱) پیش از این که به استدلال شیخ برای عصمت انبیا پردازیم، لازم است تقسیم بندی وی را درباره اموری که انبیا علیهم السلام از آن باید پیراسته باشند (متعلق عصمت)، یادآور شویم.

شیخ الطائفه متعلق عصمت را در سه حوزه تقسیم نموده است: .

الف) عصمت انبیا علیهم السلام از کذب در امور غیر از امر رسالت و سایر گناهان.

ب) پیراسته بودن انبیاء علیهم السلام از کذب در امر رسالت.

ج) پاکی انبیا علیهم السلام از خطا و اشتباه در امر رسالت.

دلایل عصمت انبیا

دلیل عصمت انبیا از کذب در غیر وحی و سایر گناهان

استدلال شیخ برای این مرتبه از عصمت، این است که سر زدن دروغ و هر عمل قبیح دیگری سبب تنفر از پذیرش سخن انبیا می گردد و بر خداوند روا نیست که چنین پیامبری را که مردم از او دوری می ورزند، برگزیند و مردمان را وادار به پیروی از او بکند و به همین دلیل است که خداوند پیامبران را از خوی بد و بیماریهای نفرت آور دور نگه داشته است.

ص: ۲۳۸

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۰.

شیخ تأکید می‌ورزد که مردم گریزی گناه، سر زدن تمام گناهان را از نبی مسدود می‌کند؛ زیرا مردم نسبت به کسی که هرگز کار قبیحی از او سر نزده و نمی‌زند، آرامش خاطر بیشتری دارند و به او زودتر گرایش می‌یابند و گفته‌های او را بهتر می‌پذیرند. (۱)

دلیل عصمت انبیا از کذب در وحی

پایه استدلال شیخ در این دلیل، معجزه است. او اذعان می‌کند که اجرای معجزات، انبیا را از رساندن پیام دروغ باز می‌دارد؛ زیرا: □ اولاً، اجرای معجزات به دست انبیا، خود مصدق دعوت آنان است؛ چون اگر خداوند آنها را در دعوتشان تصدیق نمی‌کرد، معجزه را از آنان منع می‌کرد.

ثانیه، تصدیق دعوت انبیا، تصدیق راستگویی و استواری گفته آنان است.

پس اجرای معجزات به دست انبیا، تصدیق راستگویی آنهاست و انبیا باید در تبلیغ دین، راستگو و پیراسته از کذب باشند، و گرنه مستلزم این است که خداوند، کاذب را تصدیق کند و تصدیق کاذب، قبیح و صدور فعل قبیح از حق تعالی محال است. (۲)

دلیل عصمت انبیا از خطا و اشتباه در امر رسالت

دلیل شیخ برای این مرتبه از عصمت، این است که خطا و اشتباه در امر تبلیغ دین و رساندن آنچه نبی برای تبلیغ آن به پیامبری برگزیده شده، مستلزم نقض غرض است؛ زیرا غرض از آمدن نبی این است که مردم به آنچه او حامل آن و مأمور به تبلیغ آن است، دست یابند و اگر مردم بدانند که او پیام را به خوبی نمی‌رساند و در

ص: ۲۳۹

۱- همان؛ تمهید الاصول، ص ۳۲۱.

۲- همان

اخذ و یا تبلیغ آن اشتباه و خطا می کند، غرض از ارسال او نقض می شود و نقض غرض از حکیم، محال است.

تفاوت تکالیف شخصی انبیا و تکالیف مربوط به وحی

شیخ الطائفه در مقام فرق این دو سنخ از تکالیف انبیا می گوید: سود و زیان تکالیف شخصی انبیا، به عهده خود انبیاست، ولی اگر تکلیف مربوط به امر رسالت، خوب انجام نشود، زیان آن متوجه مردم می شود و در نتیجه، این مردمنده که از نادرستی تبلیغ آنان آسیب می بینند^(۱).

دیدگاه شیخ در پیراسته بودن انبیا از خطا و اشتباه در امور عادی

چنان که گذشت، شیخ طوسی سهو و نسیانی را که مربوط به دریافت و تبلیغ دین است، بر انبیا علیهم السلام روا نمی داند، ولی سهو و نسیان در امور عادی را در صورتی که به کمال عقل، خللی وارد نسازد، بر انبیا علیهم السلام روا می داند و آن را مخل غرض و آسیبی بر ساحت مقدس رسالت نمی داند.

وی در وجه این مدعا می گوید:

چگونه سهو و نسیان در امور عادی بر انبیا جایز نباشد و حال آن که مریضی خواب و بیهوشی بر آنان عارض می شود و خواب، نوعی از فراموشی است و نیز آنان در متصرفاتشان و امور گذشته مربوط به خودشان چیزهایی را فراموش میکنند^(۲).

ص: ۲۴۰

۱- همان

۲- شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۱۶۵ - ۱۶۶.

شیخ در رد این احتمال که ممکن است برای غیر معصوم انگاشتن انبیا به ظواهر آیات قرآن؛ همچون آیه شریفه «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»^(۱)؛ آدم پروردگارش را نافرمانی کرد، و از پاداش او محروم شد استدلال شود، می گوید: ظواهر، مبتنی بر ادله عقلی است، نه این که ادله عقلی مبتنی بر ظواهر باشد و هنگامی که با دلیل عقلی ثابت کردیم که صدور قبیح و گناه از انبیا جایز نیست، آیاتی که ظاهر آنها غیر از این است تأویل می شود؛ هر چند که بیشتر این آیات، بر خلاف آنچه از عقل به دست آمد، ظهوری ندارد..

وی در تفسیر آیه مبارکه ذکر شده می گوید:

خداوند در این آیه، از آدم و حوا خبر داده است که از درختی که منع شده بودند، خورده اند. رأی ما نسبت به نهی مذکور این است که این نهی، تنزیهی و کراهتی بوده، بلکه بهتر است که بگوییم نهی به نحو استحباب بوده است، نه نهی تحریمی؛ چه این که هیچ چیزی حرام نیست مگر این که در آن، قبحی باشد و ما با دلیل عقلی ثابت کردیم که صدور هیچ عمل قبیحی از انبیا جایز نیست.^(۲)

نظر شیخ در عصمت امام و ادله آن

مسأله وجوب عصمت امام، از مسائل اختلافی میان شیعه و سنی است. اهل سنت

ص: ۲۴۱

۱- طه / ۱۲۱

۲- شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۱۷.

بر عدم لزوم عصمت امام اتفاق دارند.^(۱) در مقابل، تمام دانشوران شیعی بر ضرورت عصمت امام متفق القولند.

شیخ الطائفه در آغاز این بحث صفات امام را به دو قسم تقسیم نموده است:

الف) صفاتی که عقل، وجود آن را برای امام ضروری می داند.

ب) صفاتی که شرع، متصف بودن امام را بدان واجب می داند (مانند افضل و اعلم بودن و حافظ بودن شریعت).^(۲) وی صفت «عصمت» را از صفات دسته نخست می داند. استدلال شیخ برای ضرورت و لزوم عصمت امام، مبتنی بر دو مقدمه ذیل می باشد:

الف) وجوب نصب امام، عقلی است، نه شرعی.

ب) سبب نیازمندی «امت» به «امام»، جایز الخطا بودن امت است، نه اقامه حدود و برپا داشتن نماز جمعه و عیدین و امثال آن.

اما اثبات مطلب نخست، این گونه است که نصب امام از جانب خداوند، لطف است؛ زیرا بدون تردید، حضور امام در جامعه اسلامی سبب کاهش فساد و افزایش صلاح می گردد و زمینه را برای روی آوردن مردمان به اطاعت الهی و دوری از قبایح و گناه، بهتر و بیشتر فراهم می کند و از سوی دیگر، به حکم خرد، لطف بر خداوند واجب است. از این جا روشن شد که وجوب نصب امام، عقلی است؛ چون از راه قاعده لطف که یک قاعده عقلی است، به دست آمد.

اما شیخ برای اثبات این مطلب که سبب نیازمندی به امام، جایز الخطا بودن مردمان است، نه وجوه مزبور، به امور زیر تمسک جسته است:

۱. اگر سبب نیازمندی به امام، اقامه حدود و برپاداشتن نماز جمعه و عیدین و اموری از این دست باشد، لازم می آید که حاجت به امام، شرعی باشد؛ زیرا طریق تمام امور یاد شده، شرع است و حال آن که ثابت شد نیازمندی به امام، عقلی است.

ص: ۲۴۲

۱- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۹.

۲- برای توضیح این دسته از صفات امام، ر.ک: اندیشه های کلامی شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۹۷.

بنابراین، سبب نیازمندی به امام، جایز الخطا بودن امت است، نه امور مزبور.

۲. امور یاد شده، با عذرهایی چون مریضی و ناتوانی، ساقط می شود، ولی نیازمندی به امام، هیچ وقت از میان نمی رود؛ پس سبب احتیاج به امام، جایز الخطا بودن مردمان است، نه امور یاد شده.

۳. ژرف نگری در این مطلب که نصب امام، یک ضرورت است، ما را در یافتن سبب نیازمندی به او نیز کمک می کند و در واقع، علم به ضرورت نصب امام، همراه و ملازم با سبب حاجت به اوست؛ زیرا نصب امام، لطف است؛ چه این که سبب دوری از معاصی و قبیح و انجام اطاعت خداوند است و معاصی، تنها از غیر معصوم صادر می شود. از این رو، سبب حاجت به امام، نبودن عصمت در مردم و جایز الخطا بودن آنان است. (۱) (۱) بعد از اثبات این دو مقدمه، استدلال شیخ را بر عصمت امام یاد آور می شویم:

اگر امام، معصوم نباشد، تسلسل لازم می آید و حال آن که تسلسل، ممتنع است.

در مقدمه دوم، با سه دلیل اثبات شد که سبب نیاز امت به امام معصوم نبودن مردم و جایز الخطا بودن آنان است؛ زیرا اگر آنان معصوم باشند، دیگر نیاز به امام نخواهند داشت. حال اگر فرض کنیم که امام، خود جایز الخطا باشد، لازم می آید که به امام دیگری نیازمند باشد و اگر سلسله نیازها به امام معصوم ختم نشود، تسلسل لازم می آید و از آن جا که تسلسل باطل است، باید امام منصوب، معصوم باشد. (۲)

دلیل دیگر بر عمومیت عصمت امام

شیخ در پاسخ به این شبهه که ادله مزبور، تنها عصمت ظاهری امام را ثابت می کند،

ص: ۲۴۳

۱- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۳۵۹؛ الاقتصاد، ص ۳۰۵؛ التبیان، ج ۲، ص ۴۳۱.

۲- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۵۹؛ الاقتصاد، ص ۳۰۵.

اما عصمت باطنی و عصمت پیش از تصدی امامت با ادله پیشین ثابت نمی شود، به دلیل دیگری که در واقع، دلیل مستقل می باشد، اشاره نموده، می گوید:

امام، ولی خداوند بر مردم است و ولی قرار دادن فرد معصیت کاری که در باطن، سزاوار لعن و برائت است، به عنوان امام که مقتضای آن، نهایت تکریم و بزرگواری می باشد، از حکیم، قبیح است. چه این که چنین عملی، سفاهت و بی خردی است که صدور آن از حکیم، محال است. بنابراین، امام باید هم عصمت ظاهری داشته باشد و هم عصمت باطنی. هم در زمان امامت، معصوم از گناه و قبايح باشد و هم پیش از تصدی امامت. (۱)

دلیل نقلی بر عصمت امام

شیخ و سایر بزرگان امامیه برای اثبات عصمت امام، به آیه شریفه «لاینال عهدی الظالمین» (۲) تمسک جسته اند. (۳) استدلال شیخ به آیه شریفه را می توان به صورت ذیل تنظیم نمود:

غیر معصوم، ظالم است؛ زیرا ظلم عبارت است از وضع شیء در غیر موضعش و غیر معصوم، این گونه است؛ چون یا در حق خودش ظالم است یا در حق دیگران و کسی که ظالم است، شایسته امامت نیست. پس غیر معصوم، صلاحیت امام شدن را ندارد. بنابراین، امام باید معصوم باشد. اما دلیل این که غیر معصوم شایسته امامت نیست (اثبات کبری)، این آیه شریفه است که می فرماید:

عهد من به ستم پیشگان نخواهد رسید» و مراد از عهد، عهد امامت است؛ برای این که در صدر آیه به صراحت می فرماید: «إني جاعلك للناس إماما»؛ من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم.

ص: ۲۴۴

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۶۱.

۲- بقره / ۱۲۴

۳- شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۴۹.

شبهه نخست: بنا بر آنچه در استدلال نخست گفته شد که سبب نیاز به امام، ارتفاع عصمت از مردمان است، لازم می آید که معصوم، احتیاج به امام نداشته باشد و این بر خلاف اجماع است؛ چه این که به اتفاق همه علما، تمام آحاد ملت، و لو کسی که دارای عصمت است، احتیاج به امام دارد.

پاسخ: شیخ در رد این شبهه می گوید: کسی که معصوم است، از این حیث که امام در حق او نسبت به ارتفاع قبایح، لطف است، نیاز به امام ندارد، بلکه سبب نیاز چنین فردی به امام، فرا گرفتن معلومات و حقایق دینی و اموری از این دست، از امام می باشد.

شبهه دوم: ما عصمت امام را لازم نمی دانیم، در عوض، «امت» را به جای آن، معصوم می انگاریم و هرگاه امام خطا کند، امت، او را در خطایش رهنمون می شوند.

پاسخ: ما در سخنان پیشین ثابت کردیم که علت نیاز به امام، وقوع خطا نیست، بلکه جایز الخطا بودن مردمان است و اگر گفته شود که هر آنچه بر امت جایز است، بر امام هم رواست، لازم می آید که خود امام هم نیازمند به امام دیگر باشد که بطلان آن روشن شد.

افزون بر این، اگر امت، امام را در خطایی که از او سر می زند رهنمون باشد، این پیامد فاسدی را در پی دارد که در این فرض، امت، خود امام است و پیروی از آنان بر امام، واجب خواهد بود و این سخن به اتفاق، باطل است؛ زیرا هیچ کس اطاعت امام از امت را واجب نمی داند، بلکه این رعیت و امت است که اطاعت از امام بر آنان واجب و تمرد از فرمان امام بر آنان حرام است. (۱)

ص: ۲۴۵

احمد سعید کریمی

پیشگفتار

اندیشه ظهور منجی بزرگ جهانی، پیروزی نهایی حق علیه باطل، گسترش جهانی دین الهی و بالاخره، استقرار کامل و همه جانبه ارزشهای انسانی، اندیشه دیرینه ای است که در تمام کیشهای آسمانی و ادیان توحیدی، از سده های پیش از ظهور اسلام مطرح بوده و در کتابهای پیامبران پیشین، بدان تصریح یا اشاره شده است.

اسلام که آخرین و کاملترین دین الهی است، برای مسأله منجی موعود اهمیت خاصی قائل بوده و بیشتر از ادیان دیگر، آن را تبیین و تشریح کرده است.

ریشه این طرز تفکر در اسلام، اولاً قرآن مجید است؛ زیرا قرآن با صراحت و قاطعیت تمام، پیروزی نهایی صالحان و متقیان بر ستمکاران و جباران و آینده درخشان و سعادت‌مندان بشریت را نوید می دهد (۱) و ثانیاً، فرمایشات نبی اکرم صلی الله علیه و اله است. پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله چنان که با تواتر از آن حضرت منقول است. از همان ابتدا

ص: ۲۴۷

۱- «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (۱۰۵)» انبیاء / ۱۰۵

از هر فرصتی برای تبیین و ترویج این اندیشه تابناک و مبارک، استفاده نموده و ظهور مهدی موعود را با ذکر نام و نسب او به مردم وعده داده است و انتظار کشیدن ظهور آن حضرت را از بهترین عبادات معرفی می نمودند.^(۱) پس از ایشان، امامان معصوم شیعه نیز هر کدام در عصر خویش، مروج این طرز تفکر بوده اند. البته این اندیشه اختصاص به شیعه ندارد، بلکه سایر مذاهب اسلامی نیز کم و بیش بر آن اتفاق دارند.

یکی از طلایه داران وادی تفکر و خردورزی تاریخ اندیشه کلامی جهان اسلام، شیخ طوسی، معروف به شیخ الطائفه است. او از جمله کسانی است که بیش از دیگران حق مطلب را ادا نموده است. او در جای جای آثار گرانسنگش از مسأله انتظار و غیبت مهدی موعود علیه السلام یاد نموده و در کتاب شریف الغیبه به طور مبسوط آن را مورد بررسی قرار داده است. نوشتار حاضر، چکیده نظرات مرحوم شیخ درباره مسأله مهدی موعود است که با استفاده از آثار به یادگار مانده وی، تهیه و تنظیم شده است.

از بهترین کتابهایی که در رابطه با غیبت نوشته شده است، کتاب شیخ طوسی می باشد. کتابهای قبل از ایشان، بیشتر جنبه روایتی داشته است و بحث استدلالی در آن کمتر دیده می شود، ولی در کتاب ایشان، با توجه به آیات و روایات، براهین عقلی برای استدلال در وجود حضرت، به نحو وافی صورت گرفته است و اکثر شبهات مخالفان را که حتی تا زمان حاضر نیز همان شبهات مطرح می باشد، به خوبی دفع نموده است و جای هیچ گونه شک و تردیدی درباره وجود آن امام علیه السلام باقی نگذاشته است.

این کتاب را شیخ بنا به درخواست یکی از دوستانش به نام «ابن براج» تألیف نموده است و در سال ۴۴۷ ه.ق. در سن ۶۲ سالگی آن را به رشته تحریر درآورده است.

ص: ۲۴۸

۱- «قال رسول الله: افضل العباده انتظار الفرج، افضل اعمال امتی، انتظار الفرج» (تحف العقول، ص ۳۷).

شیخ طوسی برای اثبات غیبت، به دو طریق زیر استدلال می کند:

۱. بعد از اثبات این که امامت در هر حال، لازم و ضروری است و مردم به دلیل معصوم نبودنشان، همیشه نیازمند رهبرند و رهبر باید دارای عصمت قطعی باشد، می گوییم: چنین رهبری، از دو حال بیرون نیست: یا ظاهر است و یا غایب. اما ظاهر نیست، چون می دانیم در میان کسانی که ظاهرند و درباره آنها ادعای امامت شده است، معصوم وجود ندارد؛ پس امام معصوم، غایب است. اکنون باید دید که آن رهبر معصوم کیست؟ در این جا نیز دو احتمال هست: یا او همان است که فرقه های همچون کیسانیه، ناووسیه و... ادعا می کنند و یا حجه بن الحسن علیه السلام است و از آن جا که عقاید فرقه های یاد شده در این مسأله به ادله ای که خواهد آمد) باطل است، پس نتیجه می گیریم که آن امام معصوم غایب، حجه بن الحسن علیه السلام است. (۱) ۲. بحث درباره غیبت حجه بن الحسن علیه السلام فرع بر ثبوت امامت آن حضرت است. بنابراین، مخالفان یا امامت آن حضرت را قبول دارند و از سبب غیبت ایشان می پرسند که باید به آنها پاسخ داده شود و یا اصلاً امامت آن حضرت را قبول ندارند که در این صورت، سؤال از غیبت ایشان معنی ندارد و نزاع در اصل امامت خواهد بود. (۲) از این رو، شیخ اله نخست به اجمال به اثبات امامت و ابطال عقاید دیگران می پردازد و سپس به سبب غیبت آن حضرت اشاره می کند.

اثبات امامت شیخ طوسی در این باره می فرماید: همیشه باید امامی در میان مردم باشد؛ چون

ص: ۲۴۹

۱- محمد بن حسن طوسی، الغیبه، ص ۳.

۲- همان.

مردم مکلف به تکالیف شرعی هستند و از خطا و اشتباه مصون نمی باشند و باید امام معصومی در بین آنها باشد و حق نیز از میان امت اسلامی خارج نمی باشد.

درباره اعتقاد به مسأله امامت، مسلمانان چند گروه هستند:

۱. عده ای قائلند که امامی در میان مردم وجود ندارد.

۲. برخی، افرادی را امام می دانند که معصوم نیستند.

۳. عده ای معتقد به امامت افرادی هستند که از دنیا رفته اند: کیسانیه (قائل به امامت محمد بن حنفیه)، ناووسیه (قائل به امامت حضرت صادق علیه السلام، واقفیه (قائلند که امام کاظم علیه السلام زنده است و با بطلان این اقوال، قول حق ثابت می گردد).

رهبری امام بر امت، لطفی از جانب خداوند می باشد و از واجبات عقلی است.

شیخ در تمهید الأصول در این باره می فرماید:

وجود امام، لطف است؛ گرچه مستور باشد. کسی که در آنچه می داند، دقت و اندیشه نمیکنند تا معرفت الهی را به دست بیاورد، پس آن لطفی که در شناخت خداوند است، برای این فرد به دست نیامده است، ولی این امر باعث نمی شود که تکلیف از او برداشته شود؛ چون خود او کوتاهی نموده است و تساهل از جانب خودش می باشد. به همین گونه، این وجه در مسأله غیبت امام عصر علیه السلام نیز مطرح است که تکلیف برداشته نمی شود و همچنان باقی خواهد بود. (۱) بعد از این که اثبات شد وجود امام لطف است، این بحث پیش می آید که چرا امام، مبسوط الید نیست؟ در جواب می فرمایند: این مبسوط الید نبودن، از جانب خود مردم است و به مسأله وجود امام که لطف است، ضرر نمی زند. همانند این است که بگویند کافری که معرفت به خداوند ندارد، تکلیف او قبیح است؛ چون معرفت که لطف است، برای او تحقق نیافته است. همانگونه که دوری کافر از معرفت خداوند، از طرف خود او می باشد؛ چون خداوند او را به سوی معرفت

ص: ۲۵۰

خویش راهنمایی کرده است و او نیز قدرت این شناخت را دارد و اگر خودش به دنبال آن نرود، تقصیر از جانب خودش است؛ عین همین مطلب درباره غیبت حضرت مهدی علیه السلام صادق است. وجود حضرت در همه حال (غیبت و ظهور) لطف می باشد و در زمان غیبت نیز امام وجود دارد. مبسوط الید نبودن ایشان، از جانب مردم است و این که در حال غیبت دست او از تصرف در کارها بسته است، تقصیر مکلفین می باشد و مردم به خود ضرر زده اند.

در این باره در کتاب تلخیص الشانی می فرمایند: انتفاع مردم از امام به واسطه سه امر، کامل می گردد ۱. فعل خداوند (به وجود آوردن امام، تمکین او به علوم و وسایل برای برپایی آنچه به او تفویض شده و نص بر امامت او) که همه از جانب حق صورت گرفته است.

۲. فعل امام و آنچه مربوط به امام علیه السلام است که قبول این تکلیف و آماده کردن خودش برای برپایی آن باشد و این امور نیز از طرف امام ایجاد شده است.

۳. وظایفی که از جانب ماست (از بین بردن موانع برای تمکین امام علیه السلام، اطاعت و انقیاد از او و...) که ما در این اوامر کوتاهی نموده ایم و مقصر محرومیت از دیدار امام، خود ما می باشیم. (۱) ایشان در جواب کسانی که می گویند: چه اشکالی دارد که خداوند امام را در آینده به وجود بیاورد، می فرماید:

اگر خداوند حضرت را به وجود نمی آورد، عدم لطف به حق تعالی برگشت می نمود و دیگر تکلیف، مورد نداشت و تا امامی وجود نداشته باشد، اقدام به امر امامت مفهوم ندارد؛ چون ما در همه حال تکلیف داریم. پس باید امامی وجود داشته باشد تا ما قصد پیروی از او را در همه اوقات داشته باشیم.

ص: ۲۵۱

۱- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۸۰؛ الغیبه، ص ۱۱؛ الرسائل العشر، «مسائل کلامیه» □ ص ۹۹، مسأله ۳۱: «لا یکون من قبل الله تعالی لأنه عدل حکیم لایفعل قبیحه و لایخل بواجب، و لا من قبله، لانه معصوم فلا یخل بواجب بل من کثره العدو و قله الناصر.»

احتیاج ما به وجود امام به خاطر این است که ما معصوم نیستیم و اگر امام هم معصوم نباشد، او نیز مانند دیگران، محتاج به امام معصوم دیگری می شود و تسلسل پیش می آید. هر کس که اعتقاد به مسأله عصمت داشته باشد، یقین دارد که حضرت مهدی علیه السلام امام اوست و کسی نیست که عصمت امام را قبول داشته باشد، ولی امامت ایشان را پذیرا نباشد، بجز گروههایی همانند کیسانیه، ناووسیه و واقفیه که وقتی ما آرای آنها را فاسد و باطل نمودیم، امامت آن حضرت ثابت می شود.

رد عقیده کیسانیه (قائل به امامت محمد بن حنفیه):

اگر او امام معصوم می بود، باید نص صریحی در تأیید او می رسید و دادن پرچم به دست او در جنگ جمل، دلیلی بر عصمت و امامت او نمی باشد. کیسانیه هم ادعایی بر نص ندارند و همچنین محمد حنفیه فوت کرده و این فرقه نیز منقرض شده است.

رد قول ناووسیه (قائل به حیات امام صادق علیه السلام و مهدی موعود بودن او):

ما یقین به شهادت حضرت صادق داریم، همانگونه که به شهادت پدر و اجدادش و رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه واله یقین داریم و اگر در این مسأله اختلاف جایز باشد، دیگر هیچ قول ثابتی باقی نمی ماند و در هر موردی جایز است که شبهه ای وارد نمود.

رد قول واقفیه (قائل به حیات و امامت حضرت موسی کاظم علیه السلام):

وفات حضرت به قدری مشهور است که هیچ یک از امامان علیهم السلام به آن اندازه شهرت نیافته بود و هارون برای تیرئه خود، جنازه آن حضرت را بر سر پل بغداد قرار داده بود و منادی صدا می زد که ایشان به مرگ طبیعی رحلت نموده است. اگر کسی در این مسأله مخالفت نماید، انکار بدیهیات نموده است. همچنین امام موسی کاظم علیه السلام به فرزند گرامی خود به امام رضا علیه السلام - وصیت نمود و امر امامت را به ایشان محول کرده اند.

رد سایر فرقه ها:

فرقه محمدیه که قائل به امامت سید محمد - پسر امام علی النقی علیه السلام - هستند، فرقه فطحیه که اعتقاد به امامت عبدالله - پسر امام جعفر صادق علیه السلام - دارند و عده ای نیز قائلند که حضرت ولی عصر علیه السلام هنوز متولد نشده است و گروهی دیگر که می گویند امام حسن عسکری علیه السلام رحلت نموده، ولی بعدا زنده می شود. عده ای امامت امام حسن عسکری علیه السلام را قبول دارند، ولی می گویند: ولادت فرزند او برای ما مسلم نشده است؛ عقیده همه این گروهها به دلایل زیر باطل است:

۱. پیروان این عقاید، همه منقرض شده اند.

۲. سید محمد - پسر امام علی النقی علیه السلام . در زمان حیات پدر گرامی اش وفات نمود.

۳. قول افرادی که معتقدند امام حسن عسکری علیه السلام دارای فرزند نبوده است، از این لحاظ باطل است که هیچ زمان، زمین از وجود امام خالی نمی ماند. علاوه بر این که ولادت حضرت صاحب الزمان علیه السلام معروف و مشهور است و از نظر عقلی و

ص: ۲۵۳

شرعی، هیچ وقت جهان از وجود حجت الهی خالی نمی باشد و ما اخبار فراوانی بر ولادت حضرت قائم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) داریم...

۴. بطلان قول افرادی که می گفتند امام حسن عسکری علیه السلام دوباره زنده می شود نیز همان دلیلی است که گفتیم؛ یعنی همیشه باید در زمین، حجت حق وجود داشته باشد.

۵. در رد فرقه های دیگر باید بگوییم که امام باید معصوم باشد و از (عبدالله افطح و جعفر کذاب و...) اعمال منافی با عصمت سرزده است.

با ابطال این اقوال، ثابت می شود که هم اکنون، امامت بر عهده حضرت مهدی علیه السلام است و اگر بجز این هم جایز نباشد، دیگر حق در امت اسلامی نخواهد بود؛ پس امام غائب علیه السلام معصوم است.

ما این مطلب را اجمالا می دانیم و همچون موارد دیگری که علم تفصیلی به آن نداریم، میگوییم: چون خداوند حکیم است و جایز نیست که کاری بر خلاف حکمت انجام دهد، پس این امور نیز دارای حکمتی است که به تفصیل برای ما مشخص نیست و درباره وجود مقدس حضرت نیز همین توضیح صدق می نماید که غیبت آن حضرت دارای حکمتی است؛ گرچه ما آن را به تفصیل نمی دانیم. (۱)

غیبت، لطف است و امام، حافظ دین

اگر اشکال شود که چرا خداوند از آزار رساندن مردم نسبت به حضرت جلوگیری نکرد تا ایشان مجبور به غیبت نشوند، در جواب می گوییم: این که خداوند بین مردم و امام فاصله بیندازد تا از ظلم به او و نافرمانی اش ناتوان شوند، این نوع از جلوگیری

ص: ۲۵۴

۱- تمهید الاصول، فصل فی الغیبه؛ تلخیص الشافی، فصل فی امامه صاحب الزمان علیه السلام، ج ۴، ص ۲۰۹؛ الاقتصاد، ص

با تکلیف، قابل جمع نیست و از خداوند حکیم هم صادر نمی شود. این مسأله درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله هم بود که در شعب ابوطالب و گاهی در غار ثور پنهان می شدند تا از جان خود محافظت کنند و آزاری از طرف مشرکان به ایشان نرسد و این امر نیز قبل از ابلاغ رسالت و هجرت بود که همه تکالیف واجب را برای مردم بیان نفرموده بودند. پس دیگر این اشکال بر امام عصر علیه السلام وارد نخواهد بود که ایشان قبل از بیان دستورات، غیبت نموده اند. .

به هر حال، غیبت امام هم لطف است؛^(۱) چون هنگامی که دوستان امام انتظار دارند هر لحظه امامشان ظهور کند، از امر و نهی او می ترسند و از انجام بدیها فاصله می گیرند و بسیاری از واجبات را انجام می دهند؛ همانند این که امام در شهر دیگری حضور داشته باشد. حتی در حال غیبت، این مسأله روشتر است؛ چون احتمال می دهند که امام در نزدیکی آنها باشد و اعمال ایشان را مشاهده فرماید.

وجود امام علیه السلام از ناحیه دیگری هم لطف است و آن این که دوستان حضرت، اعتماد و یقین دارند که به واسطه ایشان، تمامی احکام دین موجود می باشد و چیزی از آنها پوشیده نمانده است. اگر وجود امام نبود، چنین اعتمادی نیز وجود نداشت.

ضرورت وجود امام

بیشتر منکران حضرت، این اشکال را مطرح می کنند که چه عیبی دارد که امام بعد به دنیا بیاید و یا این که در آسمانها باشد و یا طرح این اشکالات برمی گردد به این مسأله که ضرورت وجود امام علیه السلام و مقام و منزلت او را درک نکرده اند و امام را همانند یک فرد عادی می دانند که فقط معارف را بیان می نماید و حال آن که در

ص: ۲۵۵

روایات ما مقام و منزلت امام از همه مراتب هستی بالاتر است و کل نظام هستی، بستگی به وجود او دارد. اگر یک لحظه عالم از وجود حجت الهی خالی باشد، دیگر بقایی برای آن متصور نیست: «لو خلت الارض طرفه عین من حجه لساخت بأهلها» (۱) و هیچ گاه خداوند بندگان خویش را بدون حجت خود رها نمی کند: «ان الله اجل و اعظم من أن یترك الارض بغير امام» (۲). همچنین روایتهایی دلالت بر این دارد که هر کس امام زمان خویش را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است: «من مات و هو لا یعرف امامه، مات میتة الجاهلیة».

شیخ طوسی چندین روایت در این باره ذکر می نماید که مضامین فوق را داراست. تصور زمین بدون امام، محال است: «لو بقیت الارض بغير امام ساعه لساخته» (۳) و برای این که حجت‌های الهی و دلایل آن باطل نشود، باید امامی - چه ظاهر و چه غایب - موجود باشد: «اللهم انک لاتخلى الأرض من حجه اما ظاهره مشهوره او خائفه مغموره لثلاثبطل حجج الله و بناته» (۴).

انحصار ائمه عليهم السلام در دوازده نفر

روایات زیاد و مشهوری داریم که امامت را در دوازده نفر، مشخص و منحصر نموده است و تعداد آنها کم و زیاد نمی شود. این روایات، پیش از میلاد حضرت ولی عصر علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و دیگر ائمه عليهم السلام درباره غیبت ایشان و حوادث آن زمان وارد شده و در آن بیان شده است که حضرت، دو نوع غیبت صغری و کبری دارند.

ص: ۲۵۶

۱- بصائر الدرجات، ص ۲۸۶.

۲- شیخ صدوق، اکمال الدین، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳- الغیبه، ص ۱۳۲.

۴- همان؛ امالی شیخ طوسی، ص ۲۰؛ تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۰۹؛ ر.ک: نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۴۷؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، ص ۳۴۷.

اگر مخالفان، این اخبار را واحد بدانند، چون خبری بوده که پیش از وقوع آن وارد شده است و بعد نیز مطابق با آن واقع گردیده، دلیل بر صحت عقیده ماست.

علاوه بر این که اخبار در خصوص امامت حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) از نظر لفظ و معنی، به حد تواتر رسیده است.

شیخ طوسی روایات زیادی را از برادران اهل سنت بیان می نماید که مضمون آنها این است که دوازده نفر بعد از من، جانشین وجود خواهد داشت که همه آنها از قریش هستند و در بعضی از روایات، نام ائمه علیهم السلام را به ترتیب ذکر نموده اند. در روایات خاصی که در این رابطه بیان شده است، علاوه بر ذکر اسامی آنها، به مقام و فضیلت این دوازده نور مقدس نیز اشاره شده است و پایداری زمین و آسمان را به خاطر وجود مقدس آنها ذکر نموده اند و همچنین آمده است که به امام... امام حسین علیه السلام به وجود می آیند و آخرین آنها، قائم علیه السلام می باشد و هر کس.... حکم این است که همه امامان را انکار نموده است. (۱) اقرار.... می شود و به یمن وجود آنها، فتنه ها و آشوبها دفع می شود و نعمتها نازل می گردد.

ولادت حضرت مهدی علیه السلام

ولادت ایشان همانند حضرت موسی عالی می باشد که فرعونیان می دانستند زوال سلطنت آنها به دست مردی از بنی اسرائیل است. عباسیان نیز از طریق روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه واله نقل شده بود، این را می دانستند که دوازدهمین امام، دژهای گمراهی و فساد را در هم میکوبد و دولت جباران را سرنگون می سازد. آنها تلاش

ص: ۲۵۷

۱- «قال الصادق علیلا: المنکر لآخرنا کالمنکر لأولنا»، «قال رسول الله صلی الله علیه واله : من انکر واحده منهم فقد انکرنی.» (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۶۶)

می کردند از تولد آن حضرت جلوگیری نمایند و یا بعد از تولد، ایشان را از بین ببرند و به همین منظور، فشارها و سختیهایی بر وجود مقدس پدر گرامی آن حضرت تحمیل شد. گاهی از طرف حکومت، زنان قابله را می فرستادند تا اگر در منزل حضرت، آثار حملی دیده شود، آن را اطلاع دهند. ولادت حضرت نیز حالت غیر معمولی داشت. تا ساعتی قبل از ولادت، هیچ کس گمان نمیکرد که از مادر گرامی ایشان، وجود مقدس آن امام همام به وجود آید.

شیخ درباره مخفی بودن ولادت حضرت مهدی علیه السلام می فرماید: ولادت ایشان، امر خارق العاده ای نبوده و مولودهای دیگری نیز هستند که راز ولادت آنها مخفی مانده است. غیر از حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت موسی علیه السلام، ولادت افراد دیگری نیز همانند کیخسرو، مخفی صورت گرفته است

اثبات ولادت:

ما قبلا امامت آن حضرت را اثبات نمودیم و اقوالی را که دست دیگران قائل بودند نیز باطل کردیم. با اثبات امامت، ولادت. نیز ثابت می شود. حتی اگر خبری هم در این باره نرسیده باشد. همچنین، تا حضرت موجود نباشد، عدد ۱۲ نفر صدق پیدا نمی کند و این که حضرت دارای ۲ غیبت است، دلالت بر این می کند که حتما باید ولادت وجود داشته باشد. علاوه بر این، روایات زیادی داریم که دلالت بر تولد حضرت (عج) می نماید و عده فراوانی، ایشان را دیده اند و حضرت علیه السلام نواب خاص و عامی داشته است.

مادر گرامی آن حضرت:

شیخ طوسی درباره مادر حضرت مهدی علیه السلام چنین نقل می کند: حضرت

امام حسن عسکری علیه السلام مبلغی را همراه با نامه ای به خط رومی به فردی به نام «بشر» دادند و به او فرمودند که به بغداد برو و در کنار رود فرات در فلان روز حاضر شود. در آن روز، کشتیهایی می آیند و در آنها کنیزهای اسیری هستند. در بین آنها، کنیزی با این خصوصیت می باشد. او را خریداری کن و با خود همراه بیاور. بشر می گوید: من آن نامه را به کنیز دادم و وقتی او نامه را دید، به شدت گریست و در بین راه نیز چندین مرتبه آن نامه را نگاه کرد و به روی صورت خود کشید. به او گفتم: این نامه را به روی چشمهای خود می گذاری و حال آن که صاحب آن را نمی شناسی؟ او در جواب گفت: من ملیکه دختر یسوعا، فرزند قیصر، پادشاه روم هستم و مادرم از فرزندان حواریون حضرت مسیح علیه السلام می باشد (منتسب به شمعون، وصی حضرت عیسی علیه السلام). جدم می خواست من را به همسری پسر برادرش درآورد. وقتی که اسقفها می خواستند مراسم ازدواج را شروع نمایند، ستونهای کاخ فرو ریخت و مجلس به هم خورد. دوباره به دستور قیصر، صلیبها آویخته شد و... باز هم واقعه قبل تکرار گردید و از آن قضیه منصرف شدند. من در همان شب خواب دیدم که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و اله تشریف آوردند و حضرت عیسی علیه السلام نیز با ایشان بودند.

پیامبران صلی الله علیه و اله خطاب به حضرت عیسی علیه السلام کردند و فرمودند: من می خواهم از وصی تو برای ابو محمد علیه السلام خواستگاری نمایم و حضرت عیسی علیه السلام از شمعون این مطلب را تقاضا کرد و او جواب مثبت داد و....

البته شیخ اه قول دیگری درباره مادر آن حضرت دارد و می فرماید: آن زن والامقام، از کنیزان حکیمه خاتون - دختر امام جواد علیه السلام - بوده و ایشان آن کنیز را به حضرت امام حسن عسکری بخشیده است.

سال ولادت:

اکثر علمای شیعه، ولادت حضرت مهدی علیه السلام را در نیمه شعبان سال ۲۵۵ ه.ق

می دانند. گرچه قولی دیگر نیز با یک سال اختلاف، ولادت آن وجود مقدس را در سال ۲۵۶ ه.ق بیان کرده است.

شیخ طوسی هر دو قول را ذکر می نماید و در کیفیت ولادت می فرماید: آن امام در سحرگاه نیمه شعبان به دنیا آمد و بعد از این که ایشان را به دست پدر گرامی اش دادند، امام حسن عسکری علیه السلام فرمود: ای فرزندم، به قدرت الهی تکلم نما! سپس حضرت مهدی علیه السلام آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (۱) را قرائت فرمودند و بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و امامان علیهم السلام یکی بعد از دیگری سلام و تحیت فرستادند. شیخ در بحث اثبات ولادت، در دو مورد نیز به این آیه شریف تمسک جسته و می فرماید:

حضرت ولی عصر (عج) بعد از شهادت به وحدانیت الهی و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله، این آیه شریفه را در حق خویش قرائت فرمودند و دیگر این که حضرت بعد از تولد، به سجده افتادند و بر روی ساعد دست راست ایشان، آیه شریفه «حَيَاءَ الْحَقِّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (۲) نوشته شده بود. (۳) از امام محمد باقر علیه السلام درباره آیه شریفه «فَلَا أُفْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (۴) سوگند به اختران گردان (که از دیده پنهان شوند و دوباره باز آیند) سؤال شد، فرمودند:

ص: ۲۶۰

۱- قصص / ۵. شیخ طوسی در کتاب الغیبه در سه مورد به این آیه شریفه استناد می نماید و در توضیح این آیه، روایتی را از حضرت علیه السلام می آورند: «هم آل محمد صلی الله علیه و اله، یبعث الله مهديهم بعد جهدهم فيعهم و يذل عدوهم»، ولی در التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۲۹، شأن نزول آن را درباره حضرت، به اصحاب خود نسبت می دهد و می فرماید: «روی قوم من اصحابنا، أن الآیه نزلت فی شأن المهدي علیه السلام و أن الله تعالی یمن علیه بعد أن استضعف و یجعله اماماً ممنأ و یورثه ما کان فی ایدی الظلمه».

۲- اسراء / ۸۱

۳- الغیبه، ص ۱۴۴.

۴- تکویر / ۱۵

امام یخس فی زمانه عند انقطاع من علمه عند الناس سنه ستین و مائتین (۲۶۰) ثم یبدو کالشهاب الوقاد فان ادرکت ذلک، قیمت عینک.

شیخ می فرماید: اگر چه این خبر را واحد هم در نظر بگیریم، ولی چون تحقق یافته است، دلیل بر صحت آن می باشد و چون این امور، غیبی است، باید به آنها ایمان داشت: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (۱) و امر حضرت، جزء اسرار الهی و غیب می باشد (۲) و اگر کسی این مسائل و اخبار را قبول نکند، در حقیقت، قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله را رد نموده است. در روایات هم بسیار سفارش شده است که غیبت آن حضرت را انکار نکنید و عده ای از مردم به خاطر طولانی شدن مدت غیبت، وجود آن حضرت را انکار می نمایند و حیرت و سرگردانی در بین مردم زیاد می شود. این پیش بینی ها در متن احادیث بیان گردیده است و مشخصات هر دو غیبت نیز بازگو شده و از حضرت به عنوان صاحب غیبت و رانده شده تنها اسم برده شده است.

مسأله غیبت در امتهای پیشین

غیبت حضرت، اولین موردی نیست که هیچ گونه سابقه ای در امم گذشته نداشته باشد، بلکه غیبت پیغمبران و صالحانی دیگر نیز مطرح بوده است؛ همانند حضرت خضر از زمان حضرت موسی علیه السلام تا کنون و همچنین غیبت حضرت موسی بن عمران از وطن، بعد از فرار از فرعون و قوم او که قرآن آن را نقل نموده است (۳) و

ص: ۲۶۱

۱- بقره ۳/

۲- «قال جماعه من الصحابه کابن مسعود و غيره: ان الغيب، ما غاب عن العباد عامه من أمر الجنه و النار و الارزاق و الاعمال و غیر ذلک و هو الأولى لأنه عام، و یدخل فيه ما رواه اصحابنا من زمان الغيبه و وقت خروج المهدی علیه السلام» (التبیان، ج ۱، ص ۵۵).

۳- قصص ۷ /

همچنین در داستان حضرت یوسف علیه السلام، در حالی که یعقوب علیه السلام پیامبر بود و صبح و شام به او وحی می شد، با این وجود، از غیبت پسرش خبر نداشت..(۱) امام صادق علیه السلام می فرماید: در صاحب این امر، شباهتی به حضرت یوسف علیه السلام می باشد. به درستی که برادران یوسف علیه السلام فرزندان پیامبر بودند و با یوسف علیه السلام تجارت نمودند و او را مورد خطاب قرار دادند، در حالی که آنها برادرش بودند و یوسف علیه السلام برادر آنها بود و او را نشناختند تا این که ایشان گفت: «دانا یوسف و هذا اخی». پس چگونه این امت ملعونه انکار می کنند که همان عملی را که خداوند با یوسف انجام داد، در حق حجت خود در وقتی دیگر انجام دهد.(۲) همچنین می توان داستان یونس بن متی را ذکر نمود. پس از این که او از بین قوم خود خارج شد، خداوند او را در شکم ماهی پنهان نمود و به خاطر مصلحتی، او را زنده نگاه داشت.(۳) داستان اصحاب کهف نیز شاهد این گفتار است که ۳۰۹ سال از قوم خود غایب شدند و در غار باقی ماندند.(۴) همچنین قضیه صاحب حمار (عزیر پیامبر را می توان نام برد که خداوند او و الاغش را صد سال میراند و بعد زنده کرد).(۵)

دیدار حضرت مهدی علیه السلام

اخباری دلالت بر این می نماید که افرادی حضرت را دیده اند، ولی ایشان را نشناخته اند و یا بعد متوجه شده اند. شیخ طوسی به آنها را «اکثر من أن تحصی» می داند و از بین آنها به ۱۷ نفر اشاره می فرماید: یوسف بن احمد جعفری، احمد بن عبدالله هاشمی، علی بن ابراهیم مهزیار، ابونعیم اصفهانی، محمد بن اسماعیل

ص: ۲۶۲

۱- یوسف / ۸۴

۲- شیخ کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳۶.

۳- صافات / ۱۳۷

۴- کهف / ۹-۲۶

۵- بقره / ۲۶۱

علوی، ابوسوره زیدی، زهری، ابراهیم بن ادريس، ابوسهل نوبختی، یوسف غانی، و....

به هر حال، دیدار امام علیه السلام امکان داشته است و اگر مردم، خود را مهذب نمایند، می توانند به این سعادت عظیم دست یابند. شیخ به این مطلب را چنین بیان می کند: این که امام در پرده غیبت، مستور مانده است، برگشت آن به خود مردم است و اگر به خود آنها بازگشت ننماید، تکلیف داشتن آنها ممن نخواهد بود. کسی که امام برای او آشکار نمی شود، باید به درون خود بازگردد و رفتار خود را اصلاح نماید تا این که خداوند برای او امام را آشکار نماید و باید اول، سیرت خویش را اصلاح کند تا خداوند به خاطر صدق نیت، او را در یاری امام کمک نماید و امام علیه السلام را برای او ظاهر کند. (۱) امام علیه السلام علاوه بر نواب خاص، نمایندگان دیگری نیز در شهرهای مختلف داشتند که از جمله آنها بودند: ابوالحسین محمد بن جعفر اسدی (نماینده در شهر ری)، احمد بن اسحاق (در شهر قم)، محمد بن صالح (در همدان)، قاسم بن علا در آذربایجان، محمد بن شاذان (در نیشابور)، محمد بن ابراهیم مهزیار (در اهواز)، عاصمی (در کوفه)، حاجز، هلالی و عطار (در بغداد). این افراد، نمایندگان نواب امام زمان علیه السلام بودند که با آنها در ارتباط بودند و مسائل و مشکلات را به آنها اطلاع می دادند و دستورات لازم را دریافت می نمودند. گرچه افرادی بودند که از این حالت، سوء استفاده می نمودند و به دروغ، ادعای نیابت از طرف حضرت می کردند که شیخ آنها را نام برده و بطلان عقایدشان را بیان کرده است و از آن جمله اند: ابومحمد حسن شریعی، محمد بن نصیر نمیری، احمد بن هلال کرخی محمد بن علی بن بلال، حسین بن منصور حلاج، ابن ابی غراق (ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی)، ابوبکر بغدادی، ابی دلف (مجنون) و این ادعاها خود دلیل بر

ص: ۲۶۳

۱- شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۶۸.

وجود نایبان آن حضرت است.

نواب اربعه (نواب خاص):

۱. ابو عمر عثمان بن سعید قمری: شیخ طوسی با تجلیل بسیار و بیان روایات متعددی، ایشان را ستوده است. به او شمان هم گفته می شود (روغن فروش) و برای این که او را شناسند، این شغل را انتخاب کرده بود و هرگاه شیعیان، اموالی را به او می دادند تا به حضرت برساند، از ترس حکومت و برای تقیه، آنها را در داخل کوزه های روغن می گذاشت و به سوی امام علیه السلام می برد. (۱) ایشان مدت ده سال نایب حضرت بود و در بغداد مدفون است.

۲. ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید عمری: او فرزند نایب اول بود که پدر و پسر، در فضل و شرافت، زبان زد خاص و عام بودند و توقیعات فراوانی به واسطه این دو نفر از جانب حضرت به شیعیان رسیده است. تمام افراد بر عدالت و امانتداری و راستگویی آن دو، اتفاق نظر داشتند. ایشان معروف به شیخ خلانی بود و در سال ۳۰۵ ه.ق رحلت نمود. در حدود ۴۰ سال نایب حضرت بود و قبر ایشان نیز در بغداد واقع شده است.

۳. ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی توسط نایب دوم و به امر حضرت به جانشینی محمد بن عثمان منصوب گردید. ایشان نیز در امور، تقیه می نمودند و در نزد شیعه و سنی از احترام خاصی برخوردار بود و همه بزرگان شیعه، ایشان را لایق این منصب می دانستند.

شیخ قضیه ای را درباره ایشان نقل می نماید و می گوید: به ابوسهل نوبختی (۲)

ص: ۲۶۴

۱- الغیبه، ص ۲۱۵.

۲- «قال النجاشی: اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت کان شیخ المتکلمین من اصحابنا و غیرهم له جلاله فی الدنیا یجری مجری الوزراء».

گفتند: چرا مسأله نایب بودن امام به حسین بن روح نوبختی واگذار شد و تو نایب نشدی؟ ابوسهل در جواب گفت: آنها می دانند که چه کسی را انتخاب نمایند. من فردی هستم که با دیگران مناظره می کنم و با خصم درگیر می شوم و اگر مکان امام علیه السلام را همانگونه که حسین بن روح می داند، بدانم و تحت فشار واقع شوم، شاید مکان امام را بیان نمایم، ولی او اگر امام در زیر عبایش هم پنهان شده باشد و او را قطعه قطعه نمایند، هرگز لباس خود را کنار نمی زند.

حتی شلمغانی که با ایشان درگیر بود، در اول کتاب الغیبه خود، از او تمجید می نماید. شیخ نیز او را به عنوان عاقلترین مردم در بین مخالف و موافق توصیف نموده است. ایشان حدود بیست سال نایب امام علیه السلام بودند و در سال ۳۲۶ ه. ق وفات نمود و در بغداد مدفون می باشد.

۴. ابوالحسن علی بن محمد الشمری: ایشان آخرین نایب بوده و با وفات او در سال ۳۲۹، غیبت صغری به پایان می رسد و غیبت کبری آغاز می گردد. در توقیعی که از حضرت به ایشان می رسد، می فرمایند:

تو تا شش روز دیگر از دنیا خواهی رفت و هیچ کس را به جانشینی خود قرار نده.

دوران غیبت کامل فرا رسیده است و من جز با اجازه خداوند متعال ظهور نخواهم کرد و ظهور من پس از گذشت مدت طولانی و قساوت دلها و پر شدن زمین از ستم خواهد بود.

پیش از مرگ ابوالحسن سمری، از ایشان پرسیدند: نایب بعد از شما کیست؟ فرمود: امر نشده ام کسی را در این شأن و مقام، وصی قرار دهم و لله امر وهو بالغه»..

بعد از شش روز، ایشان چشم از جان فرو بست.

توقیعات: از سوی حضرت علیه السلام توقیعات فراوانی صادر شده است که شیخ اه از بین آنها به ۳۰ مورد اشاره می فرمایند که در موضوعات مختلفی از ناحیه مقدس حضرت و نواب خاص ایشان وارد شده است و در آنها جواب مسائلی که افراد خواسته اند، داده شده و شبهات فکری آنها را حل نموده است.

در بعضی از توقیعات، به موضوع اهمیت امامت اشاره شده و صفاتی را برای امام علیه السلام ذکر می نمایند که در آنها بر مسأله عصمت و طهارت امام تأکید شده و این که باید فقیه در دین باشد و عالم به مسائل حرام و حلال الهی و عارف به قرآن و محکم و متشابه آن باشد و با توجه به عصمت امام، هرگونه ادعایی را از طرف مخالفان، نسبت به این مقام رفیع رد می نمایند و در آنها مطالبی از قبیل توحید و اخبار غیب از افراد و کالاهای آنها، رفع خصومت بین افراد و خبر مرگ و تولد بعضی افراد آمده است که بعداً آن واقعه اتفاق افتاده است. از سؤال کردن درباره زمان ظهور، به شدت نهی نموده اند و تنها خواستار کثرت دعا در تعجیل فرج شده اند که این دعا خود فرجی برای شیعیان محسوب می شود. حتی نواب خاص ایشان با افراد به زبان محلی خودشان صحبت می نمودند.

شیخ له به شش معجزه امام علیه السلام اشاره نموده اند؛ مثلاً ایشان از امور پنهان خبر می دهند و افراد خاصی را از اتفاقاتی که در آینده پیش می آید، مطلع می سازند.

ص: ۲۶۶

عبدالکریم رضایی

پیشگفتار

آموزه بداء از مسائل پیچیده (۱) و جنجال برانگیزی است که از دیرباز، توجه بزرگان دانش و اندیشه دینی را به خود جلب نموده است؛ تا آن جا که افزون بر اختصاص دادن برخی از ابواب کتابها، رساله های مستقلی نیز درباره آن نگاشته اند. انگیزه اقبال صاحب نظران به این مسأله را می توان در جهات زیر جستجو کرد:

نخست آن که مسأله بداء در روایات شیعه، از عالی ترین مسائل اعتقادی به شمار آمده و گفت و شنود درباره آن مورد تشویق و تأکید فراوان قرار گرفته است.

اوج این تأکید و تشویق را می توان در روایاتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است، مشاهده کرد. حضرت علیه السلام می فرماید: «اگر مردم می دانستند که در سخن گفتن از

ص: ۲۶۷

۱- ملاصدرا از دشواری مسأله بداء این گونه سخن می گوید: «اعلم أن المسأله البداء من غوامض المسائل الالهيه و عويصات المعارف الربانيه التي لا يعرفها الا عارف موحد افنى عمره في علم التوحيد و صرف فكره في قطع مناهج..» (شرح اصول کافی، ص ۳۷۸)

بداء، چه اجر و پاداشی است، هرگز از سخن گفتن درباره آن سستی نمی کردند.»^(۱) و نیز فرمود: «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد مگر آن که از او سه پیمان گرفت:

اقرار به بندگی، نفی شریک و مثل برای خدا و این که خداوند هر چه را بخواهد، مقدم یا مؤخر می سازد.»^(۲) و باز فرمود: «خداوند به گونه ای والاتر از عقیده به بداء پرستش نشده است.»^(۳) دیگر آن که متأسفانه عقیده شیعه به بداء، مورد تفسیرهای نابجا و برداشتهای غلط و مغرضانه قرار گرفته است. مخالفان یا به دلیل تعصب و یا به خاطر عدم آگاهی از بداء به معنایی که شیعه بدان باور دارد، نسبتهایی را به شیعه داده اند که هرگز مورد قبول شیعیان نبوده است. ابوالحسن خیاط، از معتزلیان نیمه دوم سده سوم هجری درباره عقیده شیعه به بداء این چنین سخن می گوید:

شیعیان همه قایل به بداء هستند و بداء این است که خداوند خبر می دهد که کاری را انجام می دهد، سپس آگاهی و علم می یابد و آن را انجام نمی دهد.^(۴) ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰) ضمن تقسیم نمودن رافضیه (شیعه) به سه گروه، قول به بداء به معنای تغییر رأی خداوند را به گروهی از آنها نسبت داده است.^(۵) ابی بکر فخرالدین محمد بن عمر رازی، پیشوای اشعریان در قرن ۶ و ۷ عقیده به بداء را ساخته و پرداخته امامان شیعه دانسته است و آن را به تغییر و دگرگونی

ص: ۲۶۸

-
- ۱- «لو يعلم الناس ما فی القول بالبداء ما ففروا عن الکلام فیه.» (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۰۸)
 - ۲- «ما بعث الله نبیا حتی يأخذ علیه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودیه و خلع الأنداد و ان الله یقدم ما یشاء و یؤخر ما یشاء.» (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷)
 - ۳- «ما عبدالله عزوجل بشیء مثل البداء.» (همان؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۰۶)
 - ۴- ابوالحسن خیاط، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، ص ۱۴.
 - ۵- ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۹.

عزم و اراده الهی تفسیر می کند. (۱) در مقابل، اندیشه و ران امامیه ضمن تبیین بداء، به شبهات و پرسشهای مخالفان پاسخ داده اند. شیخ طوسی که بی تردید، از اکابر و اعظم نظریه پردازان اسلامی و از چهره های پرفروغ جهان اندیشه و دانش دینی به شمار می رود، این بحث را در آثار گرانسنگش مطرح نموده و به آن همچون سایر آموزه های دینی، به دیده تحقیق نگریسته است.

نوشتار حاضر بر آن است که ضمن تحلیل و بررسی مسأله بداء، به بیان دیدگاه شیخ طوسی در این مسأله به طور روشن و آشکار پردازد و از آن جا که مسأله بداء، با مسأله نسخ ارتباط نزدیک دارد، این مسأله نیز در حدی که مناسب پژوهش حاضر بود، مورد دقت و بررسی قرار گرفته و به وجوه اشتراک و افتراق آن با مسأله بداء از دیدگاه شیخ با اشاره شده است.

خاستگاه بداء

اندیشه بداء از آن رو در مکتب تشیع مورد توجه و اهتمام قرار گرفت که پاره ای از افکار ضد دینی از طرف یهود و برخی از فرقه معتزله، در میان جوامع اسلامی ترویج می شد. این دو گروه که هر کدام به نحوی خدا را فارغ از کار عالم و نظام آفرینش می دانند، امکان وقوع هر گونه نسخ و بداء را در عالم تشریح و تکوین انکار نموده اند.

یهودیان بر این باورند که قلم آفرینش، تمام آنچه را تا روز قیامت واقع می شود، رقم زده و دیگر خشکیده است. داستان خدا بسته (۲) و قدرت بر محو و اثبات آنچه را

ص: ۲۶۹

۱- امام فخر رازی، محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین...، ص ۲۴۹.

۲- «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» (مائده / ۶۴)

در ازل مرقوم فرموده است، ندارد.

برخی از معتزله نیز که شدیداً تحت تأثیر افکار یهود قرار گرفته بودند، می گفتند: خداوند، عالم را یک بار و به همین صورت از معادن و نبات و حیوان و انسان آفریده است و دیگر او را با آن، کاری نیست.

آفرینش حضرت آدم علیه السلام بر آفرینش فرزندان او تقدم ندارد و تقدم و تأخر آنها در ظهور است، نه در حدوث و وجودشان. پیشوایان معصوم شیعه علیهم السلام با تمسک به آیات قرآنی، مسأله بداء را مطرح و اثبات نموده اند که خداوند هر روز دست اندرکار آفرینش تازه ای است. (۱)

پیشینه تاریخی بداء

در این که بحث بداء از چه زمانی آغاز شده است و چه کسانی برای نخستین بار از آن سخن گفته اند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی کیسانیه را اولین فرقه ای می دانند که عقیده به بداء را اظهار نموده اند. (۲) برخی دیگر بر این باورند که آموزه بداء، ریشه قرآنی دارد؛ این قرآن است که برای نخستین بار در تاریخ معارف بشری، از آن یاد نموده و فرموده است: «خداوند هر چه را بخواهد، محو و هر چه را بخواهد، اثبات می نماید (۳)»... (۴) شیخ طوسی در این باره به طور صریح اظهار نظر نموده است، لکن از پاره ای

ص: ۲۷۰

-
- ۱- ملا محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۲۳۵؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۹۳ و ۱۲۹ (پاورقی)
 - ۲- عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۳۶؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۳۷.
 - ۳- «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/ ۳۹)
 - ۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۹۰

سخنان ایشان به دست می آید که مسأله بداء به طور رسمی در زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام مطرح گردیده است. (۱) به نظر می رسد که اعتقاد به بداء به معنای صحیح آن، نه تنها در اسلام، بلکه در همه ادیان الهی، مطرح بوده است؛ زیرا حقیقت بداء از دیدگاه شیعه امامیه، چیزی جز امکان محو و اثبات، تغییر و تبدیل و تقدیم و تأخیر در امور عالم با خواست و مشیت الهی نیست و ناگفته پیداست که اعتقاد به چنین حقیقتی، به دین خاصی اختصاص ندارد، بلکه جزء آموزه های همه ادیان الهی است. شاهد بر این مدعا، روایاتی است که از اهل بیت علیهم السلام رسیده است؛ از جمله، در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «خداوند، هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر آن که از او سه پیمان گرفت: اقرار به بندگی، نفی شریک و مثل برای خدا و این که خداوند هر چه را بخواهد، مقدم یا مؤخر می سازد.» (۲)

مفهوم شناسی بداء

الف) بداء در لغت:

بداء اسم مصدر از ریشه «بدا، بیدو، دوا، بدائه، بداء و بدو می باشد.

ص: ۲۷۱

۱- شیخ طوسی در کتاب عده پس از آن که بداء را به مفهوم نسخ میگیرد، می گوید: باید تمام روایاتی را که از امام باقر و امام صادق علیهما السلام وارد شده و مشتمل بر واژه بداء است، بر همین معنی (نسخ) حمل کرد. این سخن شیخ ال به این اشاره دارد که بداء، در احادیث نبوی و نیز در روایات قبل از امام باقر و امام صادق علیهما السلام مطرح نشده است. در غیر این صورت، نام بردن از روایات این دو امام علیهما السلام وجهی نخواهد داشت. (العده فی الأصول، ج ۲، ص ۴۹۵)

۲- کافی، ج ۱، ص ۱۰۷

شیخ طوسی در کتاب عده الأصول می نویسد:

بداء در لغت (۱) به معنای آشکار شدن است. گفته می شود «بدا لنا سور المدینه» یعنی: دیوار شهر برای ما آشکار شد و خداوند فرموده است: «وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا» (۲) و «وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا» (۳) (یعنی: کیفر آنچه کرده بودند، بر آنان آشکار شد و گاهی نیز بداء به معنای علم یا گمان بعد از جهل به کار می رود. (۴) شیخ الطایفه و بسیاری از اندیشه وران شیعه بر این باورند که به کار بردن بداء به معنای یاد شده، درباره خداوند صحیح نیست؛ از این رو، آن را توجیه نموده اند. توجیهی را که شیخ طوسی در کتاب یاد شده بدان اشاره نموده این است که بداء در این گونه روایات، به معنای نسخ است. سپس می افزاید: به کار بردن بداء به این معنی مجاز است و مصحح آن نیز همان تشابهی است که میان معانی این دو واژه برقرار است. (۵) از آنچه گذشت، بی پایه بودن سخن کسانی که اعتقاد به بداء به معنای یاد شده را درباره خداوند، به شیعه نسبت داده اند نیز روشن می شود.

ب) بداء در اصطلاح

از کلمات علما و محدثان و نیز از بیانات شیخ طوسی استفاده می شود که بداء در اصطلاح به معانی دیگری به کار می رود که نسبت دادن آنها به خداوند، صحیح

ص: ۲۷۲

۱- اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۷۸؛ احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه ج ۱، ص ۲۱۲؛ محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۴۷.

۲- جائیه / ۳۳

۳- زمر / ۴۸

۴- محمد بن حسن طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵؛ الغیبه، ص ۲۶۲

۵- همان

است. برخی از این معانی بدین ترتیب است:

۱. نسخ (۱). ۲. آشکار شدن چیزی است از ناحیه خداوند، بعد از آن که ظاهر مخالف آن بود. (۲). ۳. تغییر و دگرگونی در لوح محو و اثبات. (۳). ۴. ترجیح دادن یکی از دو متقابل (بعد از تعلق گرفتن اراده به هر دو طرف به نحو غیر حتمی) به خاطر رجحان شروط و مصالح آن بر مصالح و شروط دیگری؛ از قبیل اجابت دعا، برآوردن حاجات، طولانی گردانیدن عمر و اراده ابقای قومی بعد از عزم بر هلاک نمودنشان. (۴). ۵. قطع استمرار چیزی که وجودش بر اساس مصالح و شرایط مخصوص و در وقت محدودی، پس از سپری شدن وقت و منتفی شدن آن شرایط، ثابت شده است؛ مانند زنده کردن، میراندن، قبض و بسط در امر تکوینی و نسخ در احکام تشریحی. (۵). ۶. ظهور و وجود داعی بر فعل، بعد از آن که ظاهر و موجود نبوده است؛ به این معنی که علل و اسباب به نحوی نباشد که به وجود آن فعل بیانجامد. (۶). ۷. تغییر سرنوشت به وسیله اعمال نیک و بد. (۷).

ص: ۲۷۳

-
- ۱- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵؛ اعتقادات، ترجمه محمدعلی قلعه کهنه ای، ص ۳۷ - ۴۰؛ شریف مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ص ۱۹۱؛ شیخ مفید، اوایل المقالات، ص ۹۲؛ شیخ طوسی، عده الأصول، ج ۲، ص ۴۹۵؛ الغیبه، ص ۲۶۲ - ۲۶۴.
 - ۲- عده الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.
 - ۳- بحار الانوار، مؤسسه الوفا، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۲۹ (پاورقی)..
 - ۴- همان، ص ۹۳ (پاورقی).
 - ۵- همان
 - ۶- عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۸۹ به بعد.
 - ۷- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۹۰؛ جعفر سبحانی، البداء فی ضوء الكتاب و السنه، ص ۴۵.

با دقت در معانی فوق، می توان به قدر جامع و مشترکی میان آنها دست یافت و آن، همان ظهور بعد از خفاست که به نوعی، در همه وجود دارد؛ بنابراین، می توان گفت: بداء در همه موارد یاد شده، به معنای ظهور بعد از خفاست، لکن بداء به این معنی، دارای مصادیق متعددی است که معانی یادشده، برخی از آن مصادیق است.

طبق این تحلیل، به کار بردن واژه بداء در تمام موارد یاد شده، به نحو حقیقی خواهد بود، نه مجازی، و اگر مجازی هم صورت گرفته باشد، در حرف «لام» خواهد بود که طبق این تحلیل، به معنای «من» به کار رفته است. بنابراین، معنای بداء الله این می شود که از طرف خداوند، چیزی برای بندگان آشکار شد که قبلاً برای آنان مخفی بود.

این تحلیل، تا حدودی، شبیه توجیهی است که سید مرتضی برای بداء ذکر نموده و شیخ طوسی نیز بدان رضایت داده است.^(۱) بر اساس توجیه سید مرتضی، اشیا، گاهی به وجود علمی و گاهی هم به وجود عینی، متعلق علم حق تعالی قرار می گیرد و پرواضح است که علم به وجود عینی چیزی، در فرضی متصور است که آن چیز، در عالم عین تحقق یافته باشد؛ در غیر این صورت، علم به وجود عینی، معنی نخواهد داشت. به عنوان مثال، خداوند می داند که زید در فلان وقت، صدقه خواهد داد؛ این علم خدا، علم به وجود علمی صدقه است، نه وجود خارجی آن.

علم به وجود خارجی تصدق، زمانی حاصل می شود که در خارج تحقق یابد.

عین این سخن را سید مرتضی درباره بداء گفته است. ایشان می گوید: معنای بداء الله این است که برای خداوند، وجود خارجی امر یا نهی آشکار شد، بعد از آن

ص: ۲۷۴

که آشکار نبود؛ زیرا امر و نهی، قبل از وجود یافتن، وجود خارجی نداشت تا گفته شود وجودش آشکار شد، بلکه آنچه پیش از این، معلوم خداوند بود، این بود که در آینده، امر و نهی انجام خواهد داد. اما علم خداوند به این که او بالفعل امر و ناهی است، در صورتی صحیح خواهد بود که در خارج، در حال انجام امر و نهی باشد.

سپس می افزاید: این سخن، نظیر یکی از دو وجهی است که در تفسیر آیه شریفه «وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ» (۱). گفته شده است. این آیه بنا بر یک تفسیر، این گونه معنی شده است: «حتی نعلم جهادکم موجودا»؛ یعنی شما را می آزمایم تا بدانیم که کدام یک از شما جهاد را در خارج انجام می دهد. پرواضح است که قبل از وجود گرفتن جهاد در خارج، علم به وجود آن معنی نخواهد داشت و بداء از این قبیل است. (۲) تفاوتی که میان این بیان و تقریر قبلی وجود دارد، این است که بر اساس این بیان، هم واژه بداء و هم حرف «لام» در جمله «بداء لله» هر دو در معنای حقیقی خود به کار رفته است؛ از این رو، طبق این بیان، کسی که برای او چیزی آشکار می گردد، خداوند است، در حالی که در تقریر قبلی، هر چند واژه بداء در معنای حقیقی خود به کار رفته است، اما حرف «لام» منسلخ از معنای حقیقی و به مفهوم «من» است. بر اساس این تقریر، کسی که برای او چیزی آشکار می شود، خلق است، نه خالق.

مفهوم شناسی نسخ

شیخ نسبت دادن بداء را به خداوند، در صورتی صحیح دانستند که به معنای نسخ به کار رفته باشد. اکنون جای این پرسش است که نسخ چیست و فرق آن با

ص: ۲۷۵

۱- محمد / ۳۱ .

۲- سیدمرتضی، الشافی فی الامامه، ص ۱۳.

بداء در کجاست؟ شیخ له نیز متوجه این پرسش بوده و پاسخ را با بیان معانی لغوی و اصطلاحی نسخ آغاز نموده است:

نسخ در لغت: (۱) به معنای از بین بردن و نقل دادن است؛ چنان که گفته می شود:

«نسخت الشمس الظل»؛ یعنی: خورشید، سایه را از بین برد. و «نسخت الريح آثارهم»؛ یعنی: باد آثارشان را از بین برد. و «نسخت الكتاب»؛ یعنی: از کتاب، نسخه برداری نمودم؛ صورت آن را به کتاب دیگری نقل کردم.

نسخ در اصطلاح: برای نسخ در اصطلاح، تعریفهای گوناگونی ذکر شده است که در زیر به برخی از این تعریفها که شیخ طوسی ال نیز در آثار قلمی اش آورده است، اشاره می شود:

الف) زایل کردن مثل حکمی که با نص اول ثابت شده در زمان دوم به وسیله نص دیگری که متأخر است؛ به گونه ای که اگر نص متأخر نبود، حکم با همان ن اول، ثابت باقی می ماند. (۲) ب) زایل کردن امری که از قبل بدان عمل می شد، به وسیله امر حادث دیگر. (۳) ج) نسخ در شریعت عبارت است از هر دلیل شرعی که دلالت کند بر این که مثل حکمی که با نص اول ثابت شده است، در آینده زایل می شود؛ به گونه ای که اگر این دلیل متأخر نبود، حکم با همان نص اول، ثابت باقی می ماند. (۴)

ص: ۲۷۶

۱- جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۴۳۳؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۶۱.

۲- «النسخ هو ازاله مثل الحكم الثابت بالنص الاول فی الثانی بنص آخر علی وجه لولاه لکان ثابتاً مع تأخره عنه.» (شیخ طوسی، العده فی الأصول، ج ۱، ص ۷۹)

۳- «النسخ أن تزیل امرأ کان من قبل یعمل به ثم تنسخه بحادث غیره» (تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۳۹۳)

۴- «النسخ فی الشریعه عباره عن کل دلیل شرعی دل علی أن مثل الحكم الثابت بالنص الاول زائل فی المستقبل علی وجه لولاه لکان ثابتاً بالنص الأول مع تراخیه عنه.» (شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۳ - ۲۶۴؛ تمهید الاصول، ص ۳۲۳)

د) رفع چیزی که عمل بدان و تبدیل آن به بدل، لازم بود. (۱) ه) زایل شدن حکم، بعد از استقرارش. (۲) و رفع مأمور به به وسیله منهی عنه. (۳) شیخ طوسی پس از ذکر تعریفهای فوق، به نقد و بررسی آنها می پردازد و از میان آنها، تنها سه دلیل اول را واجد شرایط می داند و تأیید می کند و بقیه را یا به دلیل عدم مانع بودن تعریف و یا به خاطر فراهم نبودن شرایط نسخ در آن، از درجه اعتبار ساقط می داند.

ایشان در نقد و رد تعریف «د» می گویند: این تعریف، مانع اغیار نیست؛ چون طبق این تعریف، برخی از چیزهایی که قطعا از مصادیق نسخ نیست، در تعریف آن داخل می شود؛ مثلا کسی که وظیفه اش نماز خواندن در حال ایستاده است، اگر در اثنای نماز از ایستادن عاجز شود، وجوب نماز در حال ایستاده از او ساقط می شود.

این مثال، طبق تعریف یاد شده، باید از مصادیق نسخ محسوب شود؛ چون تعریف بر آن منطبق است، در حالی که چنین نیست؛ زیرا نه عجز، ناسخ است و نه قیام، منسوخ.

شیخ در رد تعریف «ه» و «و» می نویسد: این دو تعریف، فاقد شرایط نسخ است؛ زیرا از جمله شرایط نسخ، این است که مراد در ناسخ و منسوخ، متعدد باشد (۴)؛ زیرا اگر مراد در دلیل ناسخ، همان چیزی باشد که در دلیل منسوخ اراده شده است، لازم می آید که یک چیز، از جهت واحدی، هم مأمور به باشد و هم منهی عنه که این همان بدای باطل است و از آن در آینده سخن خواهیم گفت. این شرط در دو تعریف فوق، لحاظ نشده است؛ چون بر اساس تعریف «ه»، نسخ به معنای زایل شدن حکم مستقر است که لازمه آن، وحدت مراد در ناسخ و منسوخ است؛ یعنی

ص: ۲۷۷

۱- «النسخ الرفع لشيء قد كان يلزمه العمل به الی بدل.» (تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۳۹۳)

۲- العده فی الأصول، ج ۲، ص ۴۸۸

۳- همان

۴- همان

عین همان حکمی که مستقر، ثابت و مراد است، در آینده زایل شود، در حالی که زوال حکم مستقر و مراد، جز به طریق بدای باطل، معقول نیست. در رد تعریف «و» می گوید: فقدان شرط یاد شده، در این تعریف، واضحتر است؛ زیرا در این تعریف آمده است که «هو رفع المأمور به بالمنهی عنه» و پرواضح است که این تعبیر، جز با وحدت مراد در ناسخ و منسوخ، سازگار نیست. (۱) شرایط نسخ: برای نسخ، شرایطی ذکر شده است که شیخ طوسیله برخی از آن شرایط را معتبر و برخی دیگر را غیر معتبر می داند. شرایطی که از دیدگاه ایشان باید در نسخ مراعات شود، دو دسته است: دسته نخست، به اصل نسخ و دسته دیگر، به شرایط دلیل ناسخ و منسوخ بر می گردد. اموری را که شیخ از شرایط نسخ یا دلیل ناسخ و منسوخ می داند، به قرار زیر است:

۱. دلیل ناسخ و منسوخ، شرعی باشد. بنابراین، اگر چیزی به حکم عقل، مباح باشد و سپس دلیل شرعی بر حرمت آن وارد شود، چنین چیزی نسخ محسوب نمی شود.

۲. مراد در دلیل ناسخ و منسوخ، متعدد باشد؛ در غیر این صورت، بدای باطل لازم خواهد آمد.

۳. دلیل ناسخ، جدا و منفصل از دلیل منسوخ باشد.

۴. دلیل ناسخ، نباید از اموری مانند قیاس و چیزهایی که مخالفان، آنها را جزء ادله استنباط می دانند، باشد..

۵. دلیل منسوخ، نباید به گونه ای موقت به وقت باشد که موقت بودن آن، اقتضای ارتفاع حکم در غیر آن نماید. بنابراین، افطار روزه در شب، ناسخ روزه گرفتن در شب نخواهد بود.

۶. نسخ فقط در احکام شرعی جاری می شود، نه در افعال (۲)

ص: ۲۷۸

۱- همان

۲- همان، ص ۲۸۸ - ۲۸۹.

شیخ طوسی پس از تعریف نسخ و بیان شرایط آن، به بررسی اقسام نسخ و دیدگاههای مختلف درباره آن می پردازد. از منظر شیخ، نسخ در شرع بر سه گونه متصور است:

۱. نسخ لفظی، بدون حکم؛ نظیر آیه رجم که به پندار برخی از اهل سنت، لفظ آن نسخ شده است؛ یعنی از قرآن برداشته شده است، اما حکم آن باقی است.

۲. نسخ حکم، بدون لفظ؛ نظیر آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» (۱) که حکم آن به وسیله آیه بعد: «الْمَأْمَنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» (۲) نسخ گردیده است؛ زیرا بر اساس آیه نخست، پایداری یک نفر مسلمان در مقابل ده نفر از دشمن واجب بود، در حالی که مفاد آیه دوم، وجوب پایداری یک نفر از مسلمانان در برابر دو نفر از دشمنان را می رساند.

۳. نسخ هر دو؛ چنان که از عایشه روایت شده است: از جمله آیاتی که نازل شد، این آیه بود: «عشر رضعات معلومات يحرمن»؛ یعنی شیر دادن، اگر ده بار معین انجام پذیرد، ایجاد حرمت می کند، که با آیه «خمس معلومات» نسخ شده است. (۳) شیخ طوسی ابر این باور است که دراصل جواز نسخ، جای هیچ گونه تردیدی نیست و جز یهودیان، کسی با آن مخالفت نکرده است، اما در چگونگی آن، میان دانشمندان مسلمان، اختلاف نظر وجود دارد.

شیخ در این باره به دیدگاههای زیر اشاره می کند:

۱. نسخ حکم و لفظ با هم، جایز است، لکن نسخ هر کدام به تنهایی روا نیست.

س

ص: ۲۷۹

۱- انفال / ۶۵

۲- انفال / ۶۶

۳- العده فی الأصول، ج ۲، ص ۵۱۴؛ تفسیر التبیان، ج ۱، ص ۳۹۳

۲. فقط نسخ حکم، جایز است.

۳. همچنان که نسخ لفظ و حکم با هم جایز است، نسخ هر کدام به تنهایی نیز جایز است.

ادله جواز نسخ

شیخ الطایفه پس از گزارش دیدگاهها، به نقد و بررسی آنها می پردازد و از آن میان، برای اثبات دیدگاه سوم (همچنان که نسخ حکم و لفظ با هم جایز است، نسخ هر کدام به تنهایی نیز جایز است) ادله ای ارائه می نماید.

عمده ترین دلیلی که ایشان بدان تمسک جسته است، دلیل عقلی است که خلاصه آن، چنین است: هر دلیلی که دلالت بر حسن تعبد به شرع دارد، همان دلیل، بر جواز نسخ نیز دلالت دارد. توضیح این که دو چیز دلالت بر حسن تعبد به شرع دارد: یکی وجود مصلحت در عمل عبادی و دیگری، لطف بودن واجبات شرعی در واجبات عقلی. از دیدگاه شیخ به این دو ویژگی در نسخ نیز وجود دارد؛ چرا که ممکن است چیزی که در یک وقت، دارای مصلحت است، همان چیز به خاطر پدید آمدن تغییر و دگرگونی در وقت دیگری دارای مفسده باشد و یا عملی که مثلاً برای زید مصلحت زاست، برای عمرو، مفسده آور باشد و بالعکس.

ناگفته پیداست که این تغییر و دگرگونی که در ناحیه مصالح و مفاسد پدید می آید، ایجاب می کند که شارع مقدس، امر یا نهی قبلی را نسخ و به جای آن، حکم جدیدی بر اساس مصلحت یا مفسده جدید، اعلام نماید و در غیر این صورت، لازم می آید که تکلیف در موارد یاد شده، قبیح باشد؛ زیرا چیزی که بدان امر شده بود، به خاطر مصلحتی بود که در آن وجود داشت و حال که وضع تغییر کرده و دیگر، نه تنها مصلحت ندارد، بلکه ممکن است مفسده جای آن را گرفته باشد، امر به آن، قبیح خواهد بود.

ص: ۲۸۰

عکس این بیان در جانب نهی نیز جاری است؛ زیرا چیزی که از آن نهی شده است، به خاطر مفسده ای بوده است که در آن وجود دارد و طبق فرض، دیگر مفسده آن از بین رفته است؛ پس اگر باز هم نهی آن باقی باشد یا شارع، ما را از آن آگاه نسازد، قبیح است (۱) و چون قبیح بر خداوند روا نیست، پس ما را از تغییر احکام خود آگاه خواهد کرد و این همان است که مسلمانان از آن به عنوان نسخ یاد می کنند و از آن جا که عقل از درک بسیاری از ملاکهای احکام عاجز است؛ لطف بودن نسخ برای احکام عقلی نیز محرز است.

گفتنی است که شیخ و در برخی از آثارش، مصلحت و مفسده داشتن اعمال را همراه با لطف بودن احکام شرعی در واجبات عقلی، مقدمه دلیل قرار داده است (۲) لکن در پاره ای دیگر تنها به ذکر مصلحت و مفسده متعلق احکام شرعی بسنده نموده است. (۳)

فرق نسخ و بقاء

در آغاز بحث نسخ، این پرسش را مطرح نمودیم که نسخ چیست و چه فرقی با بقاء دارد؟ از سخنان شیخ طوسی تا این جا پاسخ پرسش از چیستی نسخ روشن شد، حال می پردازیم به بررسی پاسخ ایشان به بخش دوم که پرسش از فرق نسخ و بقاء است. توضیح این پاسخ، مبتنی بر این مقدمه است که واژه بقاء در آثار قلمی دانشمندان اسلامی، از جمله در آثار شیخ به دو معنای متفاوت زیر به کار رفته است:

ص: ۲۸۱

-
- ۱- العده فی الأصول، ج ۲، ص ۵۰۸؛ تفسیر التبیان، ج ۱، ص ۳۹۴؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۴ - ۲۶۵.
 - ۲- العده فی الأصول، همان.
 - ۳- تمهید الاصول، ص ۳۲۳.

۱. در برخی موارد، بدهاء را به معنای نسخ گرفته است. (۱) ۲. در برخی موارد دیگر، بدهاء را به این معنی به کار برده است که خداوند به شخص واحد در زمان واحد و از جهت واحد، نسبت به یک چیز، هم امر کند و هم نهی. (۲) با توجه به این مقدمه، پاسخ شیخ به پرسش فوق را می توان این گونه بیان کرد: بدهاء به معنای نخست، با نسخ، ضمن مشترک بودن در اصل معنی، از دو جهت فرق دارد: جهت اول این است که کاربرد واژه بدهاء به معنای مزبور، از منظر شیخ الله مجازی است؛ چنان که ایشان در موارد متعدد بدان اشاره نموده است. (۳) در حالی که کاربرد نسخ در آن، حقیقی است. جهت دوم این است که بدهاء به این معنی، چنان که خواهد آمد، از منظر شیخ اه اعم از نسخ تکوینی و تشریحی است (۴)؛ در صورتی که یکی از شرایط نسخ از دیدگاه ایشان، عدم جریان نسخ در امور غیر شرعی است.

پس نسبت بدهاء به معنای یاد شده با نسخ اصطلاحی، نسبت عام و خاص است.

اما بدهاء به معنای دوم، با نسخ اصطلاحی کاملاً مباین و مغایر است؛ زیرا در چنین بدائی، شرایط و ویژگیهایی وجود دارد که در نسخ نیست؛ از جمله این که زمان امر و نهی و نیز متعلق هر دو باید واحد باشد، در حالی که در نسخ اصطلاحی، هم زمان امر و نهی، متعدد است و هم متعلق آن دو. پس بدهاء به این معنی، هرگز با

ص: ۲۸۲

۱- شیخ طوسی، العده فی الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵؛ الغیبه، ص ۲۶۳ - ۲۶۵.

۲- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲۳؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۵؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۷۰.

۳- العده فی الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵

۴- اعم بودن بدهاء به معنای نسخ از نسخ اصطلاحی از این عبارات شیخ استفاده می شود: «و یبین أن معناها النسخ علی ما یریده جمیع اهل العدل فیما یجوز فیہ النسخ او تغیر شروطها أن کان طریقها الخیر عن الکائنات»؛ یعنی: روشن شد که واژه بدهاء در روایات، یا به معنای همان نسخی است که جمیع اهل عدل به جواز آن باور دارند و یا به معنای خبر دادن از تغییر شرایط در کائنات است. چنان که ملاحظه می شود، صدر عبارت، به نسخ تشریحی و ذیل آن، به نسخ تکوینی اشاره دارد. (شیخ طوسی، الغیبه، ص ۲۶۴).

نسخ اصطلاحی، وجه مشترک ندارد. گفتنی است که اندیشه ورن شیعه و از جمله شیخ به این نوع بداء را باطل می دانند و نسبت دادن آن را به خداوند، روا نمی دانند. (۱)

دیدگاههای درست درباره بداء

اشاره

از آن جا که آموزه بداء با موجی از اعتراض مخالفان مواجه بوده است، برخی کوشیده اند تا آن را به گونه ای تبیین و تصویر نمایند که در ضمن آن، به شبهه های مطرح شده نیز پاسخ داده شود. به همین دلیل، تصویرهای گوناگون از بداء ارائه شده است که در زیر به گزارش برخی از آنها می پردازیم:

۱. نسخ انگاری بداء

اشاره

شیخ طوسیله (۲) و جمع زیادی از اندیشه ورن امامیه، از جمله افراد زیر، به منظور پاسخ دادن به برخی ایرادها، بداء را به مفهوم نسخ گرفته اند:

الف) ابن بابویه، معروف به شیخ صدوق (متوفای ۳۱۸) محدث، فقیه و متکلم نامدار شیعی، در کتاب توحید می نویسد:

بداء بدان گونه که مردم نادان می پندارند، به جهت پشیمان شدن نیست. خدا از این گونه چیزها منزه است، ولی باید این را بپذیریم که برای خدا بداء بدین معنی حاصل می شود که به آفریدن یکی از آفریدگان می پردازد و آن را پیش از چیزی دیگر می آفریند و سپس آن را منهدم میکند و آفرینش چیزی دیگر را آغاز

ص: ۲۸۳

۱- شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۵؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۷۰

۲- شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

میکنند یا این که امری می نماید و سپس آن را نهی می کند یا چیزی را ممنوع می سازد و سپس به رفع ممنوعیت آن فرمان می دهد. نمونه آن، نسخ احکام است؛ مانند تغییر قبله و طول مدت عده نگاه داشتن زنان بیوه. (۱) ب) شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) از اعظام محدثان و متکلمان شیعه در سده چهارم و پنجم در اوائل المقالات بداء را همان نسخ می داند و می گوید:

از نظر ما معنای بداء همان چیزی است که همه مسلمانان درباره نسخ و مانند آن می گویند: همچون دادن درویشی پس از توانگری، بیماری پس از تندرستی و مرگ پس از زندگی و نیز آنچه اهل عدل در خصوص کاستی و فراوانی زندگی و روزی بر اساس اعمالی که شخص انجام می دهد می گویند. (۲) ج) سید مرتضی، معروف به علم الهدی (متوفای ۴۳۶) از دانشمندان بزرگ شیعه و متخصص در علوم و فنون مختلف، در کتاب الشافی فی الامامه درباره بداء چنین می گوید:

و اما در مسأله بداء، اعتقاد هشام بن الحکم و اغلب شیعیان، همان عقیده معتزله در مسأله نسخ است، تنها در نامیدن آن به «بداء» به سبب حدیثی که روایت کرده اند، با یکدیگر اختلاف داشتند. (۳) ایشان در پاسخ مسائل اهل ری نیز گفته است که مقصود از بداء، همان نسخ است. (۴) د) فیلسوف شهیر، میرداماد، نظر خود را درباره بداء، این گونه بیان می کند:

منزلت بداء در تکوین، همان منزلت نسخ در تشریح است. بنابراین، آنچه در امور

ص: ۲۸۴

۱- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵.

۲- محمد بن نعمان، اوائل المقالات، ص ۹۲.

۳- شریف مرتضی، الشافی فی الامامه، ص ۱۳.

۴- شریف مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۱۹.

تکلیفی و تشریحی، نسخ خوانده می شود، در امور تکوینی، بدهاء نامیده می شود. (۱) ه) عالم عامل، محقق ژرف نگر و شارح بزرگ کتاب گرانسنگ کانی، ملاصالح مازندرانی نیز از جمله کسانی است که نسخ را داخل در مفهوم بدهاء می داند. عین عبارت ایشان در این زمینه، چنین است:

نسخ نیز داخل در بدهاء است، همچنان که شیخ صدوق در دو کتاب توحید (۲) و اعتقادات (۳)، بدان تصریح نموده است. بنابراین، اختصاص دادن بدهاء به امور تکوینی و اخراج نسخ از آن که از سوی برخی از اصحاب ما مطرح شده است، وجه معتبری ندارد. (۴)

بررسی تطبیقی دیدگاههای نسخ انگاری بدهاء

در این که دیدگاههای فوق، همه از نظریه نسخ انگاری بدهاء جانبداری می نمایند، تردیدی نیست. اما در این که آیا مراد از نسخ، نسخ تکوینی است یا تشریحی و یا اعم از هر دو؟ میان آنها اختلاف نظر جدی وجود دارد و بر اساس این اختلاف، می توان آنها را به سه گروه زیر دسته بندی کرد:

۱. گروهی، نسخ را به معنای نسخ تشریحی گرفته اند.

۲. گروه دیگر، آن را به نسخ در تکوین اختصاص داده اند.

ص: ۲۸۵

۱- «فالنسخ كانه بدهاء تشریحی و البدهاء كانه نسخ تکوینی.» (محمدباقر میرداماد، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البدهاء و اثبات جدوی الدعاء، تعلیقات ملاعلی نوری، مقدمه و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۵۶)

۲- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵

۳- شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۳۷ - ۴۰

۴- ملا محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۲۳۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۹۳ پاورقی

۳. گروه سوم، نسخ را اعم از نسخ تکوینی و تشریحی دانسته اند.

شیخ طوسی، (۱) ابن بابویه (۲) و شیخ مفید، (۳) از جمله کسانی هستند که نسخ را در این جا اعم از تکوینی و تشریحی می دانند. شیخ طوسی در این باره سخنی دارد که هر گونه تردیدی را در این زمینه برطرف می سازد. او می گوید: «بداء به معنای همان نسخی است که جمیع اهل عدل در امور تشریحی و تکوینی بدان باور دارند.» (۴) محقق داماد (۵)، آیه الله خویی (۶) و برخی از شاگردان (۷) ایشان، بداء را به معنای نسخ در تکوین و سید مرتضی، (۸) آن را ویژه نسخ در تشریح می دانند.

۲. بداء یا دگرگونی در لوح محو و اثبات

تصویر دیگری که از بداء ارائه شده است، این است که تمام امور عالم از عام، خاص، مطلق، مقید و... همه و همه در لوحی، ثبت است. گاه بر اساس حکمت و مصلحتی، برخی از این امور به صورت عام یا مطلق و یا منسوخ، بر ملایک و نفوس علویه یا سفلیه، عرضه و افاضه می شود، لکن تبیین آن به وقت دیگری موکول می گردد. از این نفوس علویه و مشابه آن، به کتاب محو و اثبات تعبیر می شود و بداء عبارت است از دگرگونی در همین کتاب. (۹)

ص: ۲۸۶

- ۱- شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۲۹؛ الغیبه، ص ۲۶۲ به بعد.
- ۲- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵.
- ۳- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹۲.
- ۴- شیخ طوسی، الغیبه، ص ۶۳ به بعد.
- ۵- محمدباقر میرداماد، نبراس الضیاء...، ص ۵۶.
- ۶- ابوالقاسم خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۳۸۵
- ۷- محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۷۹
- ۸- شریف مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۱۹.
- ۹- بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۹ (به نقل از میرزا رفیعا، شرح اصول کافی)

۳. بداء یا عدم احاطه قوای فلکی به تفصیل امور

برخی، بداء را مربوط به دگرگونی در عالم افلاک می دانند و آن را چنین تبیین می کنند: قوای فلکی در آن واحد به تمام آنچه واقع می شود، احاطه ندارد؛ زیرا حوادث غیرمتناهی است که به تدریج، با علل و اسباب، در افلاک مرتسم می شود و این ارتسام امور، یکی پس از دیگری به نحو منظم و مستمر صورت می گیرد؛ پس آنچه در عالم کون و فساد رخ می دهد، از لوازم حرکات افلاک است.

البته افلاک نیز به نوبه خود، مسخر خداوند است. بنابراین، هر گاه قوای مزبور به اسباب حدوث چیزی علم حاصل کند، حکم به وقوع آن در این جهان خواهد کرد و این حکم در فلک مرتسم می شود. گاه می شود که برخی از اسباب وجود یک شیء، بر خلاف بعضی از اسباب دیگر آن، به تأخیر می افتد، در حالی که قوای فلکی، از آن اطلاع ندارد و چون زمان وجود آن فرا رسد و قوای فلکی از طریق دیگری بدان عالم گردد، در این صورت، به خلاف حکم اول، حکم می کند. بر این اساس، صورت حکم اول از فلک، محو و نقش حکم دیگر در آن، اثبات می گردد. به عنوان مثال، هر گاه برای قوای فلکی علم حاصل شود که زید با فلان مرض خواهد مرد و این علم از طریق اسبابی است که اقتضای مرگ زید به وسیله مرض یاد شده است، لکن قوای فلکی از این که زید قبل از رسیدن آن مرض، تصدق می کند، بی خبر باشد سپس به تصدق و به این که موت زید به وسیله این اسباب، مشروط به عدم تصدق است، علم پیدا کند، قوای مذکور در ابتدا، به موت زید و سپس، به صحت او حکم خواهد کرد.

هر گاه اسباب وقوع یا عدم وقوع شیء در تأثیر، مساوی باشد و قوای یاد شده، به رجحان یکی از دو سبب علم، پیدا نکند، برای آنها نسبت به وقوع یا عدم وقوع آن، تردد حاصل می شود؛ بنابراین، یک بار، وقوع و بار دیگر، عدم وقوع آن را در

فلک مرتسم می نماید و این، سبب بداء و محو و اثبات و تردد در امور عالم است.

بنابراین، هر گاه نفس نبی یا امام، با این قوا اتصال پیدا کند و برخی از آن امور را قرائت نماید، می تواند از آنچه با چشم قلب و نور بصیرت مشاهده کرده و با گوش جان شنیده است، خبر دهد. اما این که چرا آن را به خدا نسبت می دهیم و می گوئیم: «بدالله»، برای این است که تمام آنچه در عالم ملکوت جریان دارد، به اراده خداست، بلکه فعل آنها عین فعل خداست؛ زیرا آنان جز اراده الهی، داعی دیگری برای انجام کار ندارند. بنابراین، هر کتابت که در افلاک صورت می گیرد، کتابت خدا خواهد بود. پس به این اعتبار است که می توان خدا را متصف به بداء کرد (۱).

۴. بداء و نسبت اشیا به علل ناقصه

برخی همچون علامه طباطبایی، بداء را ناشی از نسبت اشیا به علل ناقصه می دانند و قائلند که برای امور و حوادث، دو نوع وجود پیش بینی و تصور می شود: یکی به اقتضای اسباب و علل ناقص؛ از قبیل شرط، مقتضی و عدم مانع که قابل تخلف است و دیگری بر اساس اسباب و علل تامه که این وجود، بر خلاف وجود اول، ثابت و غیرمشروط است.

بنابراین، گاهی پدیده ای را با اسباب و علل ناقص آن در نظر میگیریم و به وقوع آن در خارج، حکم می نماییم، در حالی که ممکن است وقوع آن با فقدان شرط یا وجود مانع، برخورد کند و تحقق نیابد؛ به عنوان مثال، سم، کشنده است، اما مرگ به خاطر خوردن سم، قطعی نیست؛ زیرا ممکن است شخص مسموم، با استفاده از داروهای ضد مسمومیت، اثر سم را خنثی و از مرگ نجات یابد.

ص: ۲۸۸

گاهی نیز حادثه را با علت تامه آن (یعنی وجود مقتضی، شرایط و عدم مانع) مدنظر قرار می دهیم که در این صورت، وقوع حادثه، قطعی خواهد بود. بر این اساس، بسیار می شود که ما طبق ظواهر علل و اسباب، احساس میکنیم که حادثه ای به وقوع خواهد پیوست و یا وقوع چنین حادثه ای، به یکی از پیامبران خبر داده می شود، در حالی که بعدا آن حادثه واقع نمی شود. در این جاست که میگوییم: بدهاء حاصل شد؛ یعنی آنچه به حسب ظاهر، واقع شدنی بود و تحقق آن را قطعی می پنداشتیم یا پیامبری از تحقق آن خبر داده بود، واقع نمی شود و این به دلیل آن است که وقوع حادثه، با فقدان شرط یا وجود مانع، برخورد کرده است. (۱)

بدهاء و علم خداوند

همان طور که گذشت، بدهاء به معنای آشکار شدن چیزی برای خدا، پس از پنهانی آن، یا آگاهی به چیزی پس از جهل به آن، از نظر تمام اندیشه وران امامیه، مردود و محال است؛ چرا که از منظر آنان، هیچ چیزی از دایره علم حق تعالی بیرون نیست و هیچ ذره ای از او مخفی نمی ماند.

شیخ طوسی می گوید: حقیقت بدهاء این است که از ناحیه خداوند، چیزی بعد از آن که ظاهر، مخالف آن بود، آشکار شود. (۲) پرواضح است که بدهاء به این معنی، نه تنها با علم نامتناهی خداوند تنافی ندارد، بلکه نمایانگر عمق دانش ویژه الهی و بیانگر تفاوت اساسی میان علم ذاتی الهی و دانش محدود مخلوق است و نشان دهنده این است که جز خداوند، هیچ کس، حتی پیامبران و فرشتگان، به تمام

ص: ۲۸۹

۱- سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۳۸۱؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۲۹ (پاورقی)؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۲۴۱.

۲- عده الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

اسرار عالم، احاطه علمی ندارند و احاطه کامل به تمام زوایای هستی، ویژه علم تام الهی است و همه دانش پیامبران و فرشتگان، خوشه ای از خرمن علم بیکران اوست و هم اوست که به هر اندازه که بخواهد، دیگران را بر اسرار جهان آگاه می سازد. از این رو، در روایات بر این نکته تأکید فراوان شده است که بداء، بدان معنی نیست که دلالت بر محدود بودن علم حق تعالی داشته باشد، بلکه علم الهی، قبل از بداء و پس از آن، همچنان نامحدود خواهد بود و هیچ گونه تغییر و دگرگونی در آن صورت نخواهد گرفت.

در روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «برای خدا نسبت به چیزی بداء حاصل نشد، جز این که قبل از آن که بداء حاصل شود، خداوند بدان آگاه بود.»^(۱)

بداء و مسأله قضا و قدر

از آن جا که مسائل مطرح شده در مبحث بداء، بی شباهت با برخی از مسائل قضا و قدر نیست، ممکن است این پرسش به ذهن آید که چه ارتباطی میان مسأله بداء و بحث قضا و قدر هست؟ پاسخ این سؤال را می توان از مباحث گذشته به دست آورد؛ زیرا چنان که در مبحث جایگاه بداء اشاره شده است، بداء در برخی از مراحل قضای الهی که همان مرحله غیرحتمی است، جاری می باشد. بر این اساس، می توان گفت: بحث از بداء، در حقیقت، بحث از قضا و قدر غیرحتمی الهی است که به طور مستقل مورد توجه و اهتمام قرار گرفته است و سر اهمیت دادن به آن نیز، مبارزه با برخی افکار ضداسلامی بود که از طرف یهود و برخی فرق ضاله در میان جوامع اسلامی ترویج می شد.^(۲)

ص: ۲۹۰

۱- «و لیس شیء یبدو له الا و قد کان فی علمه...» (بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۱)

۲- بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۹.

پاسخی را که شیخ طوسی و بسیاری از اندیشه وران شیعه با استفاده از آیات و روایات، به پرسش فوق داده اند، این است که بداء در قضا و حکم مشروط و غیرحتمی جاری است، نه در فضای محترم و غیر مشروط.^(۱) شیخ الطایفه و غالب دانشمندان امامیه بر این باورند که بداء به مفهوم نسخ و نسخ نیز اعم از نسخ تکوینی و تشریحی می باشد. بر اساس این طرز تفکر، متعلق بداء، همیشه قضا و حکمی است که پیش از حصول بداء به عالم تشریح یا تکوین صادر شده است. نهایت این که حکم در تشریح، به معنای امر و نهی و در تکوین، به مفهوم ایجاد و اعدام است.

بنابراین، هر گاه بدائی در عالم تشریح یا تکوین، از ناحیه حق تعالی صورت بگیرد، در ظاهر، مستلزم نوعی دگرگونی در احکام خداوند است، اما باید توجه داشت که این تغییر و دگرگونی به خاطر تغییر در ناحیه علم خداوند که ثابت، ازلی و عین ذات اوست، نمی باشد، بلکه ناشی از دگرگونی در مصلحتی است که در اشیا وجود دارد و خداوند نیز از پیش، بدان آگاه است.

از سوی دیگر، از بررسی آیات و روایات، به دست می آید که احکام الهی دارای مراتب و مراحل است که برخی از آن مراحل، غیرقابل تغییر و مصون از هر گونه دگرگونی است.

نتیجه ای که از دو نکته فوق به دست می آید، این است که بداء در برخی از مراتب قضا و حکم الهی رخ می دهد و آن مراحل، همان است که شیخ طوسی و دیگران از آن به قضای مشروط و غیر محتوم تعبیر نموده اند. برای توضیح بیشتر،

ص: ۲۹۱

۱- شیخ طوسی، الغیبه، ص ۶۳ - ۶۵؛ شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۲۵؛ فیض کاشانی، وافی، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ابوالقاسم خویی، البیان، ص ۳۹۱

بحث را در ضمن بیان اقسام قضا و حکم الهی پی می گیریم.

قضا و حکم الهی

از بررسی آیات و روایات، چنین به دست می آید که قضا و حکم الهی بر سه قسم است:

۱. قضا و حکمی که جز خداوند، کسی بر آن آگاهی ندارد و در روایات از آن به علم مخزون و مکنون تعبیر شده است. در این نوع قضا، بداء راه ندارد، بلکه بر پایه بسیاری از روایات، بداء از این علم، ناشی می شود.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

خداوند دارای دو نوع علم است: یکی علمی است مخزون و مکنون که جز خدا کسی بر آن آگاه نیست و بداء از این جاست و دیگری علمی است که حق تعالی آن را به فرشتگان و پیامبران آموخته است و علمای اهل بیت از آن آگاهند. (۱) ۲. نوع دیگری از قضا و حکم الهی، این است که خداوند وقوع حتمی چیزی را به پیامبر و فرشتگان خبر دهد. چنین قضا و حکمی، حتماً واقع خواهد شد. در این گونه قضا نیز هیچ نوع بدائی صورت نخواهد گرفت. این مطلب را از روایتی که از حضرت باقر علیه السلام نقل شده است، می توان فهمید. حضرت می فرماید:

علم خدا بر دو گونه است: یکی علمی است که آن را به پیامبران و فرشتگان آموخته است که این نوع علم و قضا، قطعه واقع خواهد شد؛ زیرا خداوند، خود،

ص: ۲۹۲

۱- «ان لله علمین: علم مکنون مخزون، لا یعلمه الا هو من ذلك یكون البداء و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه.» (اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، ج ۱، ص ۲۰۳)

پیامبران و فرشتگانش را تکذیب نمی کند. دیگری علم مخزون و مکنون الهی است که کسی جز خدا از آن آگاه نیست. بر اساس این علم است که حق تعالی در امور، تقدیم و تأخیر پدید می آورد و محو و اثبات می نماید.^(۱) امام باقر علیه السلام در حدیث دیگری می فرماید:

برخی از امور، محتوم است و قطعاً واقع خواهد شد و برخی دیگر، واقع شدنش در نزد حق تعالی مشروط است؛ در این نوع اشیاست که خداوند هر کدام را بخواهد، مؤخر یا مقدم و یا محو و اثبات می نماید.^(۲) ۳. خداوند دارای نوع دیگری از حکم و قضا نیز هست که از آن به قضا و حکم مشروط تعبیر می شود^(۳) و آن بدین معنی است که گاهی خداوند از واقع شدن چیزی به فرستادگان و فرشتگان خبر می دهد، لکن حکم به وقوع آنها، مشروط است بر این که مشیت الهی بر خلاف آن تعلق نگیرد و حق تعالی، مشروط بودن آن را نیز به خاطر مصلحتی، مخفی نگه می دارد و کسی را از آن آگاه نمی سازد. در این گونه قضای الهی است که بداء رخ می دهد.

روایات زیادی بر این مطلب دلالت دارد؛ از جمله، امام صادق علیه السلام می فرماید:

در شب قدر، ملائکه و روح به آسمان دنیا نازل می شوند و مقدرات الهی را در آن سال می نویسند و هر گاه خداوند بخواهد چیزی را مقدم یا مؤخر و یا محو و اثبات نماید، دستور انجام آن را به ملائکه می دهد و آنها نیز طبق دستور، تقدیم و تأخیر یا محو و اثبات را انجام می دهند. (سائل پرسید آیا هر چیزی که در علم

ص: ۲۹۳

-
- ۱- «العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه أحد من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فیما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون لا یکذب نفسه و لاملائکته و لارسوله. و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یثبت ما یشاء.» (همان)
 - ۲- «من الامور امور موقوفه عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء.» (همان)
 - ۳- شیخ طوسی، الغبیه، ص ۶۳ به بعد.

الهی است، در کتابی ثبت است؟ (امام فرمود: آری! (سائل پرسید) پس چه چیزی بعد از آن، واقع خواهد شد؟ (امام فرمود) سبحان الله! پس از آن نیز خداوند هر چه را بخواهد، خلق و احداث خواهد کرد. (۱) و نیز در تفسیر آیه «فیها یفرق کل امر حکیم» روایت شده است که خداوند هر امر حق یا باطل و آنچه در این سال واقع می شود، تقدیر می کند و برای او بداء هست و حق تقدیم یا تأخیر آجال و ارزاق و کم و زیاد کردن آن را دارد. (۲) از مجموع آنچه گذشت، این نتیجه به دست می آید که در قضای حتمی که از آن به «لوح محفوظ» و «ام الکتاب» تعبیر می شود، بداء راه ندارد، بلکه جایگاه بداء، در قضا و حکم مشروط الهی است.

تأثیر اعمال در سرنوشت انسان

تغییر سرنوشت به وسیله اعمال نیک و بد، یکی از معانی صحیح بداء است و از آیات و روایات فراوانی به دست می آید که گناه و طاعت، عدالت و رزق و ستمگری، نیکوکاری و بدکرداری، شکرگذاری و ناسپاسی، توجه و پرده دری، نیایش و نفرین و ... از جمله اموری است که در سرنوشت انسان، نقش بسزایی دارد. منطبق قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و اهل بیت گرامی اش بر این بوده است که هر قوم و گروهی که به یکدیگر احسان و رزق و شاکر و پرهیزگار باشند، درهای برکت از آسمان و زمین بر روی آنان گشوده می شود و انواع نعمتهای مادی و معنوی از هر طرف به سوی آنان سرازیر خواهد شد. .

ص: ۲۹۴

۱- بحارالانوار، ج ۴، ص ۹۹.

۲- همان، ص ۱۰۱.

در قرآن مجید به آیات فراوانی بر می خوریم که دلالت صریح و آشکار بر تأثیر برخی از اعمال در تغییر سرنوشت انسان دارد. از آن جمله، می توان آیات زیر را برشمرد:

۱. «همانا خداوند سرنوشت هیچ گروهی را تغییر نمی دهد، مگر این که آنان از نظر حالات نفسانی دگرگون شوند.» (۱) ۲.
- «این از آن روست که خداوند، نعمتی را که به قومی داده است، تغییر نمی دهد، مگر این که آنان، خود تغییر یابند.» (۲) ۳.
- «اگر اهل شهرها ایمان می آوردند و تقوا پیشه کرده بودند، درهای برکت آسمان و زمین را بر آنان می گشودیم....» (۳) ۴.
- «کسی که در مسیر پرهیزگاری گام بردارد، خداوند راه رهایی از گرفتاری را فرا روی او خواهد نهاد و از جایی که در پندار او ننگند، روزی او را خواهد داد.» (۴) ۵. «اگر سپاسگزار باشید، با افزایش نعمت و اگر ناسپاسی ورزید، با عذاب دردناک ما مواجه خواهید بود.» (۵) بنابراین، تغییر سرنوشت به وسیله اعمال، یک امر مسلم قرآنی است و چنان که مشاهده شد، آیات فوق در دلالت بر این مطلب، از چنان صراحتی برخوردار است که مجال کوچکترین تردیدی را باقی نمی گذارد.

ص: ۲۹۵

-
- ۱- «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد / ۱۱)
 - ۲- «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال / ۵۳)
 - ۳- «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف / ۹۶)
 - ۴- «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق / ۲)
 - ۵- «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهيم / ۷)

از روایات زیادی نیز استفاده می شود که بسیاری از کردارهای نیک و بد انسان، در تغییر سرنوشت او مؤثر است. روایات زیر از این قبیل است:

امام باقر علیه السلام به نقل از حضرت امیر علیه السلام می فرماید:

برترین چیزی که متوسلان می توانند بدان تمسک جویند، یکی ایمان به خداست... و دیگری صدقه پنهانی است؛ چرا که آن، از بین برنده گناهان و خاموش کننده غضب رحمان است و نیز انجام کارهای نیک که از مرگ بد و زمین خوردنهای خوار کننده جلوگیری میکند. (۱) امام صادق علیه السلام فرمود:

شمار کسانی که با گناه می میرند، بیشتر از کسانی است که با اجل طبیعی از دنیا می روند و تعداد کسانی که به وسیله احسان و نیکوکاری به زندگیشان ادامه می دهند، بیشتر از آنان است که با عمر طبیعی زندگی میکنند. (۲) امام صادق علیه السلام فرمود: «نیکوکاری و اخلاق نیک، خانه ها را آباد و عمرها را افزون می گرداند.» (۳) امام باقر علیه السلام درباره صلّه رحم می فرماید: صلّه رحم، اعمال را پاک، اموال را

ص: ۲۹۶

۱- افضل ما توسل به المتوسلون الايمان بالله..... و صدقه السر فائها تذهب الخطيئه و تطفى غضب الرب و صنایع المعروف، فانها تدفع ميتة السوء و تقى مصارع الهوان.» (الأمالی، ص ۲۱۶)

۲- «من يموت بالذنوب، اكثر ممن يموت بالأجال و من يعيش بالاحسان، اكثر ممن يعيش بالأعمار.» (بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۴۰)

۳- «البر و حسن الخلق يعمران الديار و يزيدان فى الأعمار.» (كافى، ج ۲، ص ۱۰۰)

افزون و بلاها را بگرداند و حساب را آسان و اجل را به تأخیر اندازد.»^(۱) امام رضا علیه السلام به انجام صله رحم این گونه سفارش نموده است: «شخصی که سه سال از عمرش باقی باشد و صله رحم به جا آورد، خداوند عمر او را به سی سال افزایش خواهد داد.»^(۲) بدین ترتیب، می توان گفت که حق دخالت در تغییر و تعیین سرنوشت انسان، به خود او واگذار شده است تا با اختیار و انتخاب خود، در مسیر خیر یا شر و سعادت یا شقاوت گام بردارد و سرنوشت خود را رقم زند.

آثار سازنده عقیده به بداء

از آن جا که بداء، تنها در فضای مشروط الهی که از آن به لوح محو و اثبات تعبیر می شود، جاری می باشد، اعتقاد به آن، نه تنها مستلزم جهل و منافی عظمت و جلال الهی نیست، بلکه آثار و فواید فراوانی بر آن مترتب می شود که از آن جمله است:

الف) اعتقاد به بداء، اعتراف آشکار و صریح است بر این که عالم، در حدوث و بقاء تحت سیطره و قدرت مطلق الهی قرار دارد و این که اراده حق تعالی از صبح ازل تا شام ابد، در تمام اشیا، ساری و جاری می باشد.

ب) با اعتقاد به بداء است که تفاوت میان علم بی پایان الهی و علم محدود مخلوقات، آشکار می گردد و روشن می شود که علم مخلوق، حتی علم انبیا و اولیاء

ص: ۲۹۷

۱- «صله الأرحام تزکی الأعمال و تنمی الاموال و تدفع البلوی و تیسر الحساب و تنسیء فی الاجل (همان، ص ۱۵۰)

۲- «ان الرجل یصل رحمه فیکون قد بقی من عمره ثلاث سنین فیصیرها الله ثلاثین سنه و یفعل الله ما یشاء.» (همان)

به تمام آنچه علم حق تعالی احاطه دارد، محیط نیست و آنان با این که با تعلیم پروردگار به بسیاری از اسرار عالم آگاه می گردند، لیکن احاطه کامل به همه جهات مشیت و خواست خداوند ندارند.

ج) با اعتقاد به بداء است که انسان می تواند از هر کسی جز خدا قطع امید کند و دست نیاز و نیایش به درگاه او برد و تنها از او بخواهد که مهمات او را کفایت و نیازهای او را برآورده سازد و در یک کلام، باید گفت به برکت عقیده به بداء است که نهال امید در دل انسان می روید و با امید است که انسان، زندگی می کند.

اما انکار بداء، پیامدی جز یأس، ناامیدی و سردرگمی ندارد. این جاست که دیگر نه دعا معنای معقولی خواهد داشت و نه تضرع به درگاه خداوند؛ چرا که بر پایه انکار آموزه بداء، آنچه عبد از خدا درخواست می کند، از دو حال بیرون نیست:

یا قلم تقدیر، وقوع آن را رقم زده است و یا عدم وقوع آن را. در هر دو صورت، دعا و تضرع سودی نخواهد بخشید؛ زیرا در فرض اول، قطعاً واقع خواهد شد و در صورت دوم، هرگز واقع نخواهد شد. ناگفته پیداست که هر کس از اجابت دعا ناامید باشد، نه در صدد آن بر می آید و نه دست به هیچ کار خیر و صلاح دیگری می زند؛ زیرا از نظر چنین شخصی، نه دعا در سرنوشت او دخالت دارد و نه هیچ عمل خیر دیگر...

شیعه و تهمت ناروا

از آنچه گذشت، بی پایه بودن نسبت ناروایی که برخی از مخالفان درباره عقیده به بداء به شیعیان داده اند، روشن می شود. آنان بر این پندارند که شیعه بداء را به معنایی که مستلزم جهل و نقص است، درباره حق تعالی روا می دانند. ابوالحسن

بلخی، ابوالحسن اشعری (۱) و امام فخررازی (۲) از جمله کسانی هستند که چنین نسبتی را به امامیه داده اند.

شیخ طوسی در تفسیر شریف تبیان به سخنانی از بلخی اشاره میکند و به آن پاسخ می دهد.

بلخی می گوید:

گروهی که چندان اهمیتی ندارند، لکن به هر حال از امت محسوب می شوند، بر این باورند که امر نسخ قرآن و تدبیر آن به امامان که به گمان آنها «منصوص علیه» هستند، واگذار شده است و برخی از آنها پافراتر نهاده و از دین خارج شده و گفته اند که گاهی نسخ به نحو بداء نیز جایز است و معنای بداء این است که خداوند به چیزی که برایش آشکار نیست، امر میکند و سپس برایش آشکار می شود و آن را تغییر می دهد... زیرا در نزد آنان، خداوند تا چیزی واقع نشود، نمی داند، جز آنچه تقدیر نموده است....

شیخ طوسی پس از گزارش سخنان بلخی می گوید:

به گمانم، مراد ایشان از گروه یاد شده، اصحاب ما امامیه است؛ زیرا در میان امت، کسی که درباره امامان خویش، قائل به نص باشد، جز شیعه امامیه نیست.

بنابراین، اگر مرادش شیعیان است، تمام آنچه گفته، باطل است؛ چرا که در میان امامیه، نه کسی قائل به جواز نسخ آیات قرآن توسط امام است و نه قائل به علم حادث خداوند (۳) د خدایی قائل به میان امتی قائل بد شیخ و در آثار خود در موارد گوناگون، از این گونه بداء به بداء باطل یاد می کند و مردود بودن آن را از دیدگاه مکتب امامیه اعلام می نماید. بنابراین، اعتقاد به بداء

ص: ۲۹۹

۱- مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۱۹.

۲- امام فخررازی، محصل الأفكار المتقدمین و المتأخرین، ص ۲۴۹.

۳- شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۱، ص ۱۳ - ۱۴.

به معنایی که بلخی و امثال او به شیعه نسبت داده اند، با عقاید و افکار شیعه سازگار نیست؛ چرا که آنان بیش از هر فرقه دیگری، بر پاکی خداوند از هر گونه عیب و نقص، پای می فشارند و سخنان پیشوایان معصومشان علیهم السلام با بهترین گواه این مدعاست. (۱) بدائی که شیعه بدان باور دارد و از عالیتترین مسائل اعتقادی به شمار می آید، به معنایی است که هیچ مسلمانی نمی تواند از قبول آن سرباز زند؛ کدام مسلمان است که نپذیرد علم و قدرت خداوند، نامحدود است، (۲) دستان خدا باز (۳)، و هر روز، دست اندر کار آفرینش است، (۴) محو و اثبات امور عالم به دست اوست (۵) و هر گونه فزونی و کاستی و تغییر و دگرگونی که در عالم و آدم پدید می آید، ریشه در خواست و مشیت الهی دارد (۶) دعا و نیایش، راز و نیاز خالصانه انسان با خداوند است و در برآوردن حوایج و رفع گرفتاری او مؤثر است (۷) و رفتار نیک و بد انسان، سرنوشت آینده او را رقم می زند؟ (۸)

ص: ۳۰۰

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: «من زعم أن الله عزوجل يبدو له في شيء لم يعلمه امس فابروا منه.» (بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۱۱) و نیز فرمود: «برای خدا نسبت به چیزی بداء حاصل نشد، جز آن که قبل از آن که بداء حاصل شود، آن را می دانست.» (کافی، ج ۱، ص ۱۴۸)

۲- «يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران / ۲۹)

۳- «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده / ۶۴)

۴- «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن / ۲۹)

۵- «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد / ۳۹)

۶- «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید / ۲۲)

۷- «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر / ۶۰)

۸- «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد / ۱۱)

تصویر

□

ص: ۳۰۱

تصوير

□

ص: ٣٠٢

تصوير

□

ص: ٣٠٣

تصوير

□

ص: ٣٠٤

تصوير

□

ص: ٣٠٥

تصوير

□

ص: ٣٠٦

تصوير

□

ص: ٣٠٧

تصوير

□

ص: ٣٠٨

تصوير

□

ص: ٣١٠

تصوير

□

ص: ٣١١

۱. آیتی، محمد ابراهیم: مقولات و آراء مربوط به آن، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید: شرح نهج البلاغه، قاهره، ۱۳۸۵ ه. ق.
۳. ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن: تلبیس ابلیس، دارالکتب، بیروت ۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم: الرد علی المنطقیین، بمبئی، ۱۳۶۸ ه. ق.
۵. ابن حنبل، احمد: مسند، دار صادر للطباعه و النشر، بیروت.
۶. ابن داود: رجال ابن داود، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله: الاشارات و التنبیها، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- ۸-: الهیات شفاء، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ۹-: منطق شفاء، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۶۵ م.
- ۱۰-: النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی: معالم العلماء، مطبعه الحیدریه، نجف، ۱۳۸۰ ه. ق.
۱۲. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر: بلاغات النساء، بصیرتی، قم، ۱۳۶۱ ه. ق.
۱۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد: معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ۶ جلد دفتر تبلیغات اسلامی و مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. ابن منظور افریقی، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم: لسان العرب، دار صادر، دار الفکر، نشر ادب حوزة و دار بیروت، ۱۹۶۸ م.

۱۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق: الفهرست، تحقیق رضا تجدد، انتشارات اسدی، تهران، ۱۳۹۰ ه.ق.
۱۶. ابن هشام، عبدالملک: السیره النبویه، کتابفروشی مصطفوی، قم، ۱۳۵۵.
۱۷. ابوالحسن اشعری، علی بن اسماعیل: مقالات الاسلامیین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، ۲ جلد، چاپ اول، مکتبه النهضه المصریه، قاهره.
۱۸. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین: الأغانی، بیروت، ۱۹۵۶ م.
۱۹. ابوزهره، محمد: الامام الصادق حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقہہ، قاهره.
۲۰. ابوطالب المکی، محمد بن علی بن عطیہ: قوت القلوب فی معاملہ المحبوب، تصحیح باسل عیون السود، چاپ اول، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۹۹۷ م.
۲۱. احمد امین مصری: پرتو اسلام، ترجمہ عباس خلیلی اقدام، اقبال، تهران، ۱۳۳۷.
۲۲. أحمد نگرى، قاضی عبدالنبی بن عبدالرسول: جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ۴ جلد، چاپ دوم، مؤسسہ اعلمی، لبنان، ۱۳۹۵ ق.
۲۳. اقبال آشتیانی، عباس بن محمدعلی: خاندان نوبخت، طهوری، تهران، ۱۳۴۵ ش.
۲۴. امام سجاد طال: صحیفہ سجادیہ، چاپ اول، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۲ ه.ش.
۲۵. صحیفہ کاملہ سجادیہ، تصحیح علینقی فیض الاسلام، چاپ سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۶. امینی، عبدالحسین احمد: الغدیر فی الکتاب و السنہ و الادب، بیروت، ۱۳۹۷ ه.ق.
۲۷. انصاری، خواجه عبدالله: صد میدان، تصحیح قاسم انصاری، چاپ چهارم، طهوری، تهران، ۱۳۶۸. ۲۸. ایجی، عبدالرحمن: شرح المواقف، منشورات الشریف المرتضی، قم، ۱۴۰۴.
۲۹. باقلانی، قاضی ابوبکر بن طیب: الانصاف، چاپ اول، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۸۶ م.
۳۰. بحرانی، میثم: قواعد المرام، مطبعہ مهر، قم، ۱۳۹۸ ه.ق.
۳۱. برقی، احمد بن خالد: رجال برقی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
۳۲. بنت یوسف فواز عاملی، سیدہ زینب: الدر المنثور فی طبقات ربات الخدور، چاپ بولاق مصر، ۱۳۱۲. ۳۳. بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد: تحقیق ماللہند، دائرہ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ه.ق.

۳۴. بیهقی، احمد بن علی: تاج المصادر، تصحیح هادی عالم زاده، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۳۵. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، مشهور به سعدالدین: شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمان عمیده، ۵ جلد، انتشارات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۳۶. تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی: شرح منازل السائرین الی الحق المبین، چاپ اول، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
۳۷. توحیدی، ابو حیان: المقابسات، تحقیق محمد توفیق حسین، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶.
۳۸. التهانوی، محمد علی کشف اصطلاحات الفنون، چاپ اول، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶. ۳۹. جرجانی، علی بن محمد: شرح مواقف، چاپ اول، تصحیح بدرالدین نعسانی حلبی، منشورات شریف رضی، ۱۳۲۵..
۴۰. جوادی آملی، عبدالله: تفسیر موضوعی قرآن، چاپ اول، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴.
- ۴۱:- مبدأ و معاد، انتشارات الزهراء، ایران، ۱۳۶۳ ه.ش.
۴۲. جوهری، اسماعیل بن حماد: الصحاح تاج اللغة، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، ۶ جلد، چاپ چهارم، دار العلم للملایین و دار الحضاره العربیه، بیروت.
۴۳. حرانی، حسن: تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، مؤسسه نشر اسلامی. ۱۳۶۳. ۴۴. حر عاملی، محمد بن حسن: أمل الآمل، مکتبه الأندلس، بغداد، ۱۳۸۵ ه.ق.
۴۵. حلبی، ابوالصلاح تقی بن نجم: تقریب المعارف، تحقیق شیخ فارس تبریزیان الحسون، و ۱۴۱۷ ق.
۴۶. حلّی، حسن بن یوسف بن علی بن المطهر: انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تصحیح محمد نجمی زنجانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ و انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ۴۷:- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی.
- ۴۸:- مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق یعقوب جعفری، چاپ اول، دار الاسوه للطباعه تهران، ۱۴۱۵ ه.ق.
- ۴۹:- نهج الحق و کشف الصدق، تعلیقه عین الله الحسنی الارموی، دارالهجره، قم، ۱۳۷۲ ه.ش.

۵۰. حمصی رازی، محمود: المنقذ من التقليد، ۲ جلد، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۵۱. خاتمی، احمد: فرهنگ علم کلام، چاپ اول، انتشارات صبا، تهران، ۱۳۷۰ ه. ش.
۵۲. خرازی، سید محسن: بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه، چاپ پنجم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱ ه. ش.
۵۳. خرمشاهی، بهاء الدین: جهان غیب و غیب جهان، کیهان، تهران، ۱۳۶۵.
۵۴. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ۲ جلد، نجف اشرف.
۵۵. خوری الشرتونی، سعید: اقرب الموارد، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۳.
۵۶. خویی، ابوالقاسم: البیان فی تفسیر القرآن، چاپ هشتم، انوار الهدی، ۱۴۰۱.
۵۷. خیاط، ابوالحسین بن ابی عمر: الانتصار و الرد علی ابن راوندی ملحد، بیروت، ۱۳۹۳.
۵۸. دی بور: تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران، ۱۳۱۹ ش.
۵۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر: محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، با مقدمه طه عبدالرؤوف سعد، مکتبه الکلیات الأزهریه.
۶۰. راسخی نجفی، عباس: سوره فلق، بیان کننده اعجاز قرآن، قدس، قم، ۱۳۷۳.
۶۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق. و تحقیق محمد سید گیلانی، دار المعرفه، بیروت.
۶۲. رافعی، محمد محمود: شرح الهاشمیات، مصر، ۱۳۳۰ ه. ق.
۶۳. ربانی گلپایگانی، علی: بحوث فی تاریخ علم الکلام (جزوه درسی مؤسسه امام صادق طلا در حوزه علمیه قم).
۶۴. الزبیدی، محمد مرتضی: تاج العروس، چاپ اول، دار مکتبه الحیوه، بیروت، ۱۳۰۶.
۶۵. زمخشری، جارالله محمود بن عمر: تفسیر کشاف، ۴ جلد، انتشارات بلاغت.
۶۶. زنوزی، ملا عبدالله: لمعات الهیه، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ه. ش.

۶۷. سبحانی، جعفر: الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، به قلم شیخ حسن مکی عاملی، ۲ جلد، چاپ دوم، مرکز جهانی پژوهشهای اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.

۶۸. :- البداء فی ضوء الکتاب و السنه، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، صفر ۱۴۰۷ ق.

۶۹. س: الهیات و معارف اسلامی، چاپ اول، مؤسسه سیدالشهدا، قم.

۷۰. س: حسن و قبح عقلی، مؤسسه مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش.

۱۳

ص: ۳۱۶

۷۱-: خدا و صفات جمال و جلال، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ه.ش.

۷۲-: منشور جاوید، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۶.

۷۳. سبزواری، حاج ملاهادی: الیالی المنتظمه فی علم المنطق و المیزان، تهران، ۱۳۶۷ ه.ق.

۷۴-: رسائل حکیم سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات اسوه، ۱۳۷۶.

۷۵-: شرح الاسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.

۷۶. سجادی، سیدجعفر: فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۲.

۷۷. سجادی، ضیاءالدین: مقدمه ای بر مبانی تصوف و عرفان، سمت، تهران، ۱۳۷۲.

۷۸. سعدی: بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ پنجم، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.

۷۹-: کلیات، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ چهارم، طلوع، ۱۳۶۶.

۸۰. سید حمیری: دیوان السید الحمیری، به کوشش شاکر هادی شگر و مقدمه سید محمد تقی حکیم، دار مکتبه الحیاه، بیروت.

۸۱. السیوری الحلّی، مقداد: اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق و تعلیق سیدمحمدعلی قاضی طباطبایی، تبریز، ۱۳۹۶ ق.

۸۲-: ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجایی، مکتبه آیة الله مرعشی، ۱۴۰۵ ۸۳. شریفی نیا، محمدرضا: فرزдық، انتشارات سبز.

۸۴. شوشتری، قاضی نورالله: مجالس المؤمنین، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۹۹ ه.ق.

۸۵. شهابی، محمود: رهبر خرد، خیام، تهران، ۱۳۲۸ ش.

۸۶. شهرستانی، عبدالکریم: ملل و نحل، تصحیح و تعلیق شیخ احمد فهمی محمد، چاپ اول، دارالسرور، بیروت، لبنان، ۱۳۶۸ ه.ق.

۸۷: نهاییه الأقدام فی علم الکلام، مکتبه الثقافه الدینیّه.

۸۸. شهید ثانی، زین الدین: الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ۲ جلد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۰۸۹ شیرازی، صدرالدین محمد: شرح اصول کافی، مکتبه المحمودی، تهران، ۱۳۹۱، ۹۰. صالح، صبحی: نهج البلاغه، انتشارات دار الهجره، قم.

ص: ۳۱۷

۹۱. صبور اردوباری، احمد: انسان و زمان (ارزش حیاتی زمان)، چاپ اول، هدی، تهران، ۱۳۶۱.
۹۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی: التوحید، تصحیح سیدهاشم حسینی تهرانی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، قم.
- ۹۳.:- اکمال الدین و تمام النعمه، تحقیق علی اکبر غفاری، یک جلد، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۵.
۹۴. صفار قمی، محمد: بصائر الدرجات، تصحیح میرزاحسن کوچه باغی، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ه. ق.
۹۵. صفایی، سیداحمد: علم کلام، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ه. ش.
۹۶. طباطبایی، سید محمدحسین: المیزان، ۱۰ جلد، انتشارات جامعه مدرسین، قم و ۲۰ جلد، نشر اسلامی، قم و چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲.
- ۹۷.:- بدایه الحکمه، نشر دانش اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ۹۸.:- ظهور شیعه، با ضمیمه مصاحبه پروفیسور هانری کربن.
۹۹. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن: مجمع البیان، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبایی، ۱۰ جلد، چاپ دوم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ ق. و چاپ چهارم، دارالمعرفه، تهران، ۱۳۷۴.
۱۰۰. طبرسی، احمد: احتجاج، نشر المرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ه. ق.
- ۱۰۱.:- الاحتجاج علی اهل اللجاج، نجف، ۱۳۵۰ ه. ق.
۱۰۲. طبرسی نوری، سیداسماعیل: کفایه الموحدين، انتشارات علمیه.
۱۰۳. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰۴. طریحی، فخرالدین: مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، انتشارات کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ و ۱۳۷۵.
۱۰۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن: اختیار معرفه الرجال، دانشکده الهیات، مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۱۰۶. : الاستبصار، ۴ جلد، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.
۱۰۷. : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۱۰۸. : أمالی، با مقدمه محمدصادق بحر العلوم، مکتبه الأهلیه، بغداد، ۱۴۰۵ ه. ق. و تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، چاپ اول،

١٠٩.-: التبيان فى تفسير القرآن، تصحيح احمد حبيب قصير العاملى، چاپ اول، دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٠٩ق.

ص: ٣١٨

١١٠.-: تلخیص الشافی، ٤ جلد، دار الکتب الاسلامیه، قم.

١١١.-: تمهید الأصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالمحسن مشکوه الدینی، دانشگاه تهران، ١٣٦٢ ١١٢.-: رجال طوسی، جامعه مدرسین، قم، ١٤١٥ ه. ق.

١١٣.-: الرسائل العشر، چاپ دوم، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ١٤١٤ ه. ق.

١١٤.-: العده فی أصول الفقه، تحقیق محمدرضا انصاری، ٢ جلد، چاپ اول، ١٣٧٦.

١١٥.: الغیبه، با مقدمه آقابزرگ تهرانی، مطبعه نعمان، نجف اشرف، ١٣٨٥ ه. ق.

١١٦.: فرهنگنامه کلامی «الحدود و الحقایق»، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه مشهد.

١١٧.-: الفهرست، دانشکده الهیات، مشهد، ١٣٥١ ش.

١١٨.-: المبسوط فی فقه امامیه، تصحیح سید محمد تقی کشفی، کتابفروشی مرتضوی.

١١٩.-: مصباح المتهدج، چاپ اول، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت، ١٤١١ ه. ق.

١٢٠. طوسی، خواجه نصیرالدین: تلخیص المحصل، دار الاضواء، بیروت، ١٤٠٥ ق.

١٢١.-: شرح اشارات، مطبعه الحیدری، تهران، ١٣٧٧.

١٢٢. عبدالباقی، محمد فؤاد: معجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، دار الکتب المصریه، قاهره، ١٣٦٤ ق.

١٢٣. عبدالله نعمه: فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، تبریز، ١٣٤٧ ش.

١٢٤.-: هشام بن الحکم، استاذ القرن الثانی فی الکلام و المناظره، مصر، ١٣٧٨ ه. ق.

١٢٥. علم الهدی، سید مرتضی: تنزیه الأنبیاء، انتشارات آستان قدس، ١٣٧٧.

١٢٦.: الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ١٤١١ ق.

١٢٧.-: الذریعه، تصحیح ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٣ ه. ش.

١٢٨.: رسائل شریف مرتضی، تحقیق سید احمد رجایی، ٤ جلد، دارالقرآن، ١٤٠٥.

١٢٩.: الشافی فی الامامه، چاپ سنگی، تهران، ١٣٩١ ١٣٠. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد: مجموعه الرسائل: رساله

المضمون به علی غیر اهله، دار الکتب العلمیه، لبنان، ١٩٨٦ م.

۱۳۱. فیض کاشانی، ملامحسن: تفسیر الصافی، چاپ اول، دارالمرتضی للنشر.

۱۳۲.-: کتاب الوافی، تصحیح ضیاء الدین حسینی اصفهانی، چاپ اول، کتابخانه امیرالمؤمنین علان، اصفهان، ۱۳۶۸.

۱۳۳. : المحجه البیضاء، تصحیح علی اکبر غفاری، ۸ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی.

ص: ۳۱۹

۱۳۴. قشیری، ابوالقاسم: الرسالة القشیریة، دار الشعب، قاهره، ۱۴۰۹ ق.

۱۳۵. قمی، عباس بن محمدرضا: سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ۸ جلد، چاپ اول، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.

۱۳۶. : الکنی و الالقاب، مطبعه حیدریه، نجف، ۱۳۸۹ ه. ق.

۱۳۷. کفعمی، تقی الدین ابراهیم بن علی بن الحسن بن محمد: المصباح، چاپ اول، مؤسسه مطبوعاتی اعلمی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۱۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، ۴ جلد، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ه. ق.

۱۳۹. -: الفروع من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲، ۱۴۰. لاهیجی، عبدالرزاق: سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، چاپ سوم، انتشارات الزهراء ۱۳۷۲ ه. ش.

۱۴۱. : گوهر مراد، تصحیح و تحقیق و مقدمه از زین العابدین قربانی لاهیجی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ و طبع قدیم، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۷.

۱۴۲. مامقانی، عبدالله بن محمد حسن: تنقیح المقال فی أحوال الرجال، مطبعه مرتضویه، نجف، ۱۳۵۲ ه. ق. . .

۱۴۳. ماوردی مصری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب: النکت و العیون، ۶ جلد، دار الکتب العلمیه، لبنان.

۱۴۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۳ و چاپ دوم، مؤسسه الوفا، بیروت، لبنان، ۱۴۱۳ ه. ق و چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۶ ه. ق.

۱۴۵. : مرآه العقول، چاپ دوم، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.

۱۴۶. محقق حلّی، جعفر: الملاء فی أصول الدین، تحقیق رضا استادی، ایران، ۱۴۱۴ ه. ق.

۱۴۷. محقق، محمدباقر: اسماء و صفات الهی در قرآن، چاپ اول، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.

۱۴۸. محمد الحسون، أم علی مشکور: اعلام النساء المؤمنات، انتشارات اسوه، تهران، ۱۴۱۱ ه. ق.

۱۴۹. محمدی ری شهری، محمد: میزان الحکمه، چاپ سوم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۰.

۱۵۰. مسعودی، علی بن حسین: مروج الذهب و معادن الجواهر، دارالاندلس، بیروت، ۱۳۸۵ ه. ق.

۱۵۱. مشکینی، علی: الهادی الی موضوعات نهج البلاغه، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

با همکاری بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۳ ش.

۱۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی: راهنما شناسی، نشر مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.

۱۵۳.:- اصول عقاید، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.

۱۵۴. مطهری، مرتضی: عدل الهی، چاپ دهم، دفتر نشر اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ه.ش.

۱۵۵.:- مجموعه آثار (ختم نبوت)، صدرا، تهران، ۱۳۶۸.

۱۵۶. مظفر، محمدحسن: دلائل الصدق، چاپ دوم، دارالمعلم، قاهره، ۱۳۷۶ ه.ش.

۱۵۷. مظفر، محمدحسین: الدلیل الی موضوعات الصحیفه السجادیه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ۱۵۸. معتزلی، عبدالجبار: المغنی، تحقیق عبدالحلیم محمود و دکتر سلیمان دنیا، الدار المصریه.

۱۵۹.:- المغنی فی ابواب العدل و التوحید، تحقیق محمدعلی نجار و عبدالحلیم نجار، المؤسسه المصریه العامه للتألیف و الأنباء و النشر، ۱۳۸۵.

۱۶۰.:- شرح الأصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، چاپ اول، کتابفروشی وهبه، قاهره، ۱۹۶۵ م.

۱۶۱. معرفت، محمدهادی: التمهید فی علوم القرآن، چاپ اول، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۱.

۱۶۲. معلوف، لويس: المنجد فی اللغه، چاپ سی و سوم، ۱۹۹۴ م..

۱۶۳. معین، محمد: فرهنگ معین، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰.

۱۶۴. مفید، محمد بن محمد: تصحیح الاعتقاد (مصنفات الشیخ المفید، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ و چاپ دوم، دار المفید، بیروت، ۱۴۱۴.

۱۶۵.:- النکت الاعتقادیه، المجمع العالمی لأهل البیت، ۱۳۷۱.

۱۶۶. : اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲.

۱۶۷. مکارم شیرازی، ناصر: پیام قرآن، چاپ اول، مطبوعاتی هدف، ایران، ۱۳۷۳ ه.ش. و چاپ پنجم، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۳۷۴.

۱۶۸.:- رساله توضیح المسائل، چاپ دوم، انتشارات مطبوعاتی هدف، قم.

۱۶۹. مكارم شيرازى، ناصر و ديگران: تفسير نمونه، ۲۷ جلد، چاپ هفتم و نوزدهم، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۱۷۰. ملاصدرا، صدرالدين محمد: الحكمة المتعاليه فى الأسفار الأربعة، ۹ جلد، دار احياء التراث

ص: ۳۲۱

۱۷۱. موسوی جزایری، نورالدین: فروق اللغات، المستشاریه الثقافیه للجمهوریه الاسلامیه الایرانیه، دمشق، ۱۴۰۷ ق.

۱۷۲. مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ یازدهم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.

۱۷۳. میرداماد، محمدباقر: نبراس الضیاء و تسواء السواء، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۴.

۱۷۴. میرسیدشریف، علی بن محماد: تعریفات، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران، ۱۳۷۷.

۱۷۵. میری، سید محسن و محمد جعفر علمی: فهرست موضوعی اسفار، چاپ اول، حکمت، ۱۳۷۴، ۱۷۶. نجاشی، احمد بن علی، رجال نجاشی، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶ ه. ق.

۱۷۷. هاو کینگ، استیون: تاریخچه زمان، ترجمه محمدرضا محجوب، چاپ چهارم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۲.

۱۷۸. هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان جلابی: کشف المحجوب، تصحیح و.

ژوکوفسکی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ش..

۱۷۹. یزدی مطلق (فاضل)، محمود: فهرست نسخه های خطی دانشکده الهیات مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۵ ش.

۱۸۰. کتاب مقدس، عهد عتیق و جدید، دار السلطانیه، لندن، ۱۹۴۷ م.

عنوان و نام پدیدآور: اندیشه های کلامی شیخ طوسی (رحمه الله) / به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی؛ زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)

مشخصات نشر: مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، - ۱۳۷۸.

مشخصات ظاهری: ج ۳

شابک: ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۴ (ج. ۱)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷ (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال: (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال: (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال: (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال: (ج. ۲)

یادداشت: کتابنامه

موضوع: طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ - ۳۸۵ ق. -- نقد و تفسیر

موضوع: کلام شیعه امامیه -- قرن ۵ ق

موضوع: طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ - ۳۸۵ ق. -- نگرشها

شناسه افزوده: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

رده بندی کنگره: ۲۰۱/۷۵/BP ط ۹ الف ۸ ۱۳۷۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۹۲۴

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۱-۳۶۱۵

ص: ۱

اندیشه های کلامی شیخ طوسی

جلد سوم

به کوشش گروه فلسفه و کلام اسلامی

زیر نظر دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

ص: ۳

عنوان و نام پدیدآور: اندیشه های کلامی شیخ طوسی (رحمه الله) / به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی؛ زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)

مشخصات نشر: مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، - ۱۳۷۸.

مشخصات ظاهری: ج ۳

شابک: ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۴ (ج. ۱)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱ (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۰۷-۱۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: کتابنامه

موضوع: طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ - ۳۸۵ ق. -- نقد و تفسیر

موضوع: کلام شیعه امامیه -- قرن ۵ ق

موضوع: طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ - ۳۸۵ ق. -- نگرشها

شناسه افزوده: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

رده بندی کنگره: ۲۰۱/۷۵ BP / ط ۹ الف ۸ ۱۳۷۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۹۲۴

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۱-۳۶۱۵

ص: ۴

فهرست مطالب

تصویر

□

ص: ۵

تصوير

□

ص: ٦

تصوير

□

ص: ٧

تصوير

□

ص: ٨

تصوير

□

ص: ۹

تصوير

□

ص: ١٠

تصوير

□

ص: ۱۱

تصوير

□

ص: ۱۲

تصوير

□

ص: ۱۳

تصوير

□

ص: ١٤

تصوير

□

ص: ۱۵

تصوير

□

ص: ١٦

ابوجعفر، محمد بن حسن بن علی طوسی (۱) معروف به شیخ طوسی و مشهور به شیخ الطایفه (۲) از اجله علمای امامیه و از ثقات و اعیان شیعه اثناعشریه و مرجع فضلالی زمان بوده است که در تمام دانشهای روز؛ از جمله: حدیث، رجال، اصول، کلام، ادب، تفسیر و غیره مهارت داشته و آنها را تدریس می کرده (۳) و شاگردان بسیاری تربیت کرده است؛ تا جایی که برخی از بزرگان تصریح کرده اند که سیصد مجتهد از شیعه در حوزه درس طوسی حاضر می شدند. (۴)

علامه شیخ آغا بزرگ تهرانی نام ۳۶ تن از اعظم شاگردان شیخ طوسی را آورده است. (۵) عموم مورخان و رجال شیعه و سنی، وی را ستوده اند. ابن کثیر شامی او را فقیه

ص: ۱۷

-
- ۱- ۱. احمد بن علی نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۳.
 - ۲- ۲. محدث قمی، هدیه الاحباب فی ذکر المعروفین بالکنی و الالقاب و الأنساب، ص ۱۹۵.
 - ۳- ۳. علامه حلی، خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، ص ۱۴۸.
 - ۴- ۴. محمد بن اسماعیل مازندرانی، منتهی المقال فی أحوال الرجال، ص ۶ - ۲۲.
 - ۵- ۵. شیخ طوسی، التبیان، ص ۴۲ و ۴۵.

شیعه معرفی کرده است (۱)، ابن جوزی (متوفی ۵۹۷ ه. ق) در کتاب المنتظم (۲) و ابن اثیر جزری (متوفی ۶۳۰ ه. ق) در کتاب کامل التواریخ (۳) به همین وصف، وی را موصوف داشته اند. ابن حجر عسقلانی در کتاب لسان المیزان، شیخ طوسی را فقیهی شیعی می داند که در علم کلام، به مذاق امامیه، آثار بسیاری دارد.... (۴)

در میان مؤلفان شیعه هم شهرت علمی و مقام فضل و دانش شیخ طوسی آنقدر روشن است که ما را از ذکر جزئیات زندگی اش بی نیاز می سازد. (۵) خلاصه آن که شیخ الطایفه در مراتب علمی و فضایل نفسانی، مابین الفریقین، مشارالیه بوده است.

وی در ماه مبارک رمضان سال ۳۸۵ ه. ق در خراسان (طوس) دیده به جهان گشود و مقدمات علوم را در زادگاهش آموخت؛ تا آنجا که محدثی کامل و فقیهی برجسته شد. (۶) در سن ۲۳ سالگی؛ یعنی سال ۴۰۸ ه. ق به بغداد آمد و در سلک دانشجویان خاص شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ه. ق) درآمد. مدت پنج سال از زلال معرفت و دانش ژرف او بهره جست. از آن پس در حوزه درس علم الهدی، نقیب اجل، سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ ه. ق) حاضر شد. شیخ طوسی در این موقع، استادی مسلم بود و از جلالت و شأن و شکوه، حظی وافر داشت؛ تا آنجا که خلیفه وقت، کرسی ویژه استادی علم کلام را به او تفویض کرد.

در سال ۴۴۸ ه. ق بر اثر حملات شدید اهل سنت به شیعیان در محله کرخ بغداد، به خانه ابوجعفر طوسی که رئیس مذهب و شیخ الطایفه بود، حمله کردند و خانه و کرسی درس وی و آنچه از کتب یافتند، سوختند. ناگزیر شیخ طوسی به سوی نجف رهسپار شد و سرانجام در شب دوشنبه، ۲۲ محرم سال ۴۶۰ ه. ق در نجف اشرف از دنیا رفت و به موجب وصیت خود او در منزل شخصی اش به خاک سپرده شد. و این محل به مسجد تبدیل گردید که امروزه به مسجد طوس مشهور است. این مسجد در سال ۱۱۹۸ ه. ق

ص: ۱۸

- ۱- ۱. قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ص ۲۰۷.
- ۲- ۲. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، ص ۱۱۰-۱۱۶.
- ۳- ۳. علی بن محمد، الکامل فی التواریخ، ص ۱۰ و ۵۸.
- ۴- ۴. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۵، ص ۱۵۳.
- ۵- ۵. ابن داود حلّی، کتاب الرجال - رجال ابن داود، ص ۳۰۶.
- ۶- ۶. مجلسی، بحار الانوار، مقدمه دوم، ص ۹۱.

شیخ الطایفه در زمینه های مختلفی از دانشهای اسلامی کتاب نوشته است. از آن جمله در علم کلام، آثاری پدید آورده است که حاکی از عنایت و توجه خاص او به این دانش است. به گفته علامه حلی، شیخ طوسی، مهذب عقاید در اصول و فروع است. (۲) از جمله تألیفات شیخ الطایفه درباره عقاید عبارت است:

۱. اصول العقائد = کتاب فی الأصول:

شیخ طوسی در کتاب الفهرست خود، نام این کتاب را جزو آثارش یاد کرده و می گوید: کتاب بزرگی خواهد شد. لکن موفق به اتمام آن نشد و تنها مبحث توحید و قسمتی از عدل را نگاشته است. (۳) در کتابخانه گوهرشاد مشهد، دو نسخه خطی به شماره ۳/۸۸۶ شماره ۱۱۱۰ وجود دارد، با تحریر ۸۸۵ ه.ق و ۱۰۸۶ ه.ق (۴) که احتمال می رود همین رساله باشد.

۲. الاقتصاد فیما يجب علی العباد = الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد = الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد فیما يجب علی العباد من اصول العقائد و العبادات الشرعیه:

شیخ طوسی نام این کتاب را به همان صورتی که در اول آمده ذکر فرموده (۵) و لکن صاحب الذریعه اسم این تألیف را به گونه دیگر ضبط کرده که در بالا به آن اشاره شد. (۶)

پنج نسخه خطی از این کتاب در نجف اشرف موجود است و دو نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و یک نسخه نزد آقای سید محمدعلی روضاتی در اصفهان است.

۳. تلخیص الشافی:

سید مرتضی، علم الهدی، علی بن حسین موسوی (متوفی ۴۳۶ ه.ق) و استاد شیخ طوسی، کتابی مفصل در امامت نگاشته به نام الشافی فی الامامه و ابطال حجج العامه که ردی است بر بخش امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار معتزلی که در سال ۱۳۰۱ ه.ق

ص: ۱۹

۱-۱. میرزا حسین نوری، خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۱۹۷.

۲-۲. علامه حلی، خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، ص ۱۴۸.

۳-۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۹۰.

۴-۴. محمود یزدی مطلق (فاضل)، فهرست نسخه های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد، ج ۳، ص ۱۲۰۱ و ۱۵۴۰.

۵-۵. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۶-۶. شیخ آغابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۲۶۹.

چاپ سنگی شده است و پس از آن، مکرر منتشر شده است. شیخ طوسی آن را گزینش کرده است و به نام تلخیص الشافی موسوم داشته که مکرر به چاپ رسیده است^(۱) و نسخه های خطی آن، مکرر موجود است.

۴. تمهید الأصول = التمهید فی الأصول:

شیخ طوسی در کتاب الفهرست، از تألیفات خویش، کتابی را نام می برد با عنوان شرح ما يتعلق بالأصول من جمل العلم و العمل^(۲). نجاشی در کتاب رجال خود گوید: از جمله آثار شیخ طوسی، کتاب تمهید الأصول، و هو شرح جمل العلم و العمل است^(۳). نسخه کهنی از این کتاب در آستان قدس رضوی موجود است و دو نسخه دیگر در تهران و انگلستان است.

این کتاب توسط آقای دکتر مشکوه به فارسی ترجمه و چاپ شده است.

۵. ریاضه العقول:

طوسی ضمن برشمردن آثار خویش می گوید: «... مقدمه فی المدخل إلى علم الکلام...» سپس می فرماید: مرا شرحی است بر این مقدمه^(۴). نجاشی از جمله آثار شیخ طوسی را شرح المقدمه ذکر کرده است و می گوید: این همان کتاب ریاضه العقول است^(۵) و ابن شهر آشوب هم آورده است: ریاضه العقول، همان شرح المقدمه است^(۶). البته اطلاعی از نسخه خطی آن در دست نیست.

۶. الغیبه:

شیخ طوسی و ابن شهر آشوب از این کتاب یاد کرده اند^(۷). این کتاب درباره راز طول عمر حضرت مهدی (عج) می باشد که چاپ شده و نسخه های خطی آن مکرر موجود است.

۷. الفرق بین النبی (صلی الله علیه و آله وسلم) و الامام (علیه السلام):

شیخ طوسی در کتاب الفهرست و ابن شهر آشوب در کتاب معالم العلماء از این کتاب یاد کرده اند^(۸). نسخه نفیسی از آن نیز در کتابخانه ملی ملک به شماره ۱۲/۱۶۲۶ موجود است.

ص: ۲۰

۱-۱. خانبابا مشار، فهرست کتابهای چاپی عربی، ص ۲۱۴ و ۵۳۳.

۲-۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۳-۳. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۳.

۴-۴. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۵-۵. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۳.

۶-۶. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۵.

٧-٧. شيخ طوسي، الفهرست، ص ١٨٩.

٨-٨. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ١١٥.

نام این کتاب را ابن شهر آشوب جزو آثار شیخ طوسی ضبط کرده است و می گوید: مؤلف موفق به اتمام آن نشده است. (۱) بیش از این، اطلاعی از این کتاب و نسخه خطی آن در دست نیست. ممکن است این کتاب به هنگام آتش زدن خانه اش سوخته باشد؛ همچون برخی دیگر از آنها.

۹. ما لایسع المکلف الإخلال به = ما لایسع المکلف ترکه:

شیخ طوسی این رساله را در الفهرست جزو مصنفات خویش برشمرده و ابوالعباس نجاشی در رجال خود، آن را جزو تألیفات شیخ دانسته و ابن شهر آشوب از کتاب تعلیق ما لایسع خبر داده است. (۲) یک نسخه خطی از این رساله در نجف اشرف، جزو کتابهای کتابخانه شیخ هادی آل کاشف الغطاء موجود است. (۳)

۱۰. ما یعلل و ما لا یعلل:

شیخ طوسی در الفهرست، این کتاب را جزو تألیفات خود نگاشته (۴) و نجاشی (۵) و قاضی نورالله شوشتری (۶) و سید محمدباقر خوانساری (۷) و سید محسن امین (۸) و دیگران از این کتاب یاد کرده اند. میرزا محمدعلی مدرس درباره آن می گوید: «و آن مقدمه ای در مدخل علم کلام دارد که نظیر آن تألیف نشده است». (۹)

۱۱. مسأله فی الأحوال:

نام این کتاب را شیخ طوسی در الفهرست آورده و آن را چنین توصیف کرده است که رساله ملیحی می باشد. (۱۰) نجاشی و ابن شهر آشوب (۱۱) و دیگران از این رساله یاد کرده اند، لکن تا کنون نسخه ای از آن به دست نیامده است.

ص: ۲۱

۱-۱. همان.

۲-۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۵.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، مقدمه، ص ۳۱.

۴-۴. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۵-۵. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳ و ۴.

۶-۶. قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ص ۲۰۶.

۷-۷. میرزا محمدباقر موسوی، روضات الجنات فی أحوال العلماء السادات، ج ۶، ص ۲۲.

۸-۸. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۶۶.

۹-۹. میرزا محمدعلی مدرس، ریحانه الادب، ج ۳، ص ۳۲۷.

۱۰-۱۰. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۱۲. المسائل الرازيه في الوعيد = جوابات المسائل الرازيه:

از وی، پانزده مسئله نزد سید مرتضی فرستاده اند که هم سید مرتضی به آنها پاسخ داده و هم شیخ طوسی. در الفهرست طوسی به نام المسائل الرازيه في الوعيد آمده و در معالم العلماء با عنوان المسأله الرازيه في الوعيد معرفی شده است. (۱) متأخران هم این کتاب را جزو آثار شیخ طوسی نام برده اند، اما هیچ گونه آگاهی از نسخه خطی این رساله در دست نیست.

۱۳. مسائل الطوسی = مسائل اصول الدين = ثلاثون مسأله:

شیخ آغا بزرگ تهرانی این رساله را از آن شیخ طوسی دانسته است. (۲) این رساله متضمن سی مسئله کلامی و اعتقادی است در توحید و نبوت و امامت و معاد و غیر از رساله الاقتصاد اوست. نسخه های خطی متعددی از این کتاب موجود است که کهن ترین آنها در کتابخانه گوهرشاد مشهد به شماره ۲/۱۶۶۶ مضبوط است. در کتابخانه آیه الله مرعشی در قم نیز نسخه ای از این رساله به شماره ۶۰۸۶/۵ م با تحریر ۱۰۶۲ ه. موجود است. (۳)

۱۴. المفصح:

یکی دیگر از آثار ارزشمند و مهم شیخ طوسی، این کتاب است که شامل مباحث امامت می باشد. شیخ طوسی و ابن شهر آشوب و نجاشی از آن یاد کرده اند (۴) و شیخ آغا بزرگ تهرانی چند نسخه خطی از این کتاب را نشان داده است. (۵)

۱۵. مقدمه فی المدخل الی علم الکلام:

شیخ طوسی در الفهرست و نجاشی در رجال خود از این کتاب یاد کرده اند و آن را کتابی بی نظیر توصیف کرده اند. ابن شهر آشوب آن را به نام مقدمه فی المدخل الی صناعه الکلام موسوم داشته است (۶). این کتاب در سال ۱۳۵۰ ش در کنگره شیخ طوسی چاپ و

منتشر شده است. (۷)

ص: ۲۲

۱-۱. شیخ آغا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۵، ص ۹.

۲-۲. سید احمد حسینی، فهرست نسخه های خطی، ج ۱۶، ص ۹۲.

۳-۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹.

۴-۴. همان، ص ۱۸۹.

۵-۵. شیخ آغابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۱، ص ۳۶۹.

۶-۶. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹؛ نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۳؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۵.

۷-۷. کنگره هزاره شیخ طوسی، الذکری الألفیه، ج ۲، ص ۱۸۴-۲۱۴.

شیخ طوسی و ابن شهر آشوب^(۱) از این کتاب یاد کرده اند. از نسخه خطی آن اطلاعی در دست نیست.

از مطالعه این آثار، به خوبی میزان خردگرایی شیخ طوسی روشن می گردد؛ گرچه برخی از آنها در دست نیست و شاید هیچگاه به آنها دست نیابیم!

ابن جوزی یک بار ضمن وقایع سال ۴۴۸ ه. ق می گوید: «در این سال ابوجعفر طوسی از بغداد به نجف گریخت و خانه اش غارت شد»^(۲) و همو در وقایع سال ۴۴۹ ه. ق آورده است: «در ماه صفر این سال، خانه ابوجعفر طوسی، متکلم شیعه در کرخ مورد هجوم قرار گرفت و کلیه دفترها و یادداشتهایش با کرسی درس علم کلام وی را بیرون ریختند، همراه سه پرچم سفیدی که زائران محله کرخ به هنگام زیارت کوفه با خود می بردند، همه آنها را به آتش کشیدند»^(۳). چون مهاجمان متعصب حنفی مذهب با روش عقل گرایی شیخ طوسی و پیروانش مخالف بودند.

او در تمام مسائل کلامی و اعتقادی به براهین عقلی استدلال می کرد. حتی در تفسیر عظیمش (التبیان) نیز عقل، در اندیشه طوسی، نقش مهمی دارد. لذا این تفسیر، متضمن مباحث عمده کلامی و عقلی است.

بر این اساس بود که نگارنده این سطور، طرحی را به دانشگاه علوم اسلامی رضوی ارائه داد که با همکاری دانشجویان دوره کارشناسی ارشد که علوم عالییه حوزه را نیز فراگرفته باشند، مباحث کلامی شیخ طوسی از این تفسیر و دیگر آثار کلامی وی استقصا شود. خوشبختانه این پیشنهاد مورد استقبال مسئولان محترم دانشگاه قرار گرفت و کار پژوهش درباره آرای کلامی شیخ الطایفه شروع شد.

بخش نخست این طرح در سال ۱۳۷۸ شمسی به ثمر نشست و نتیجه حاصل، در یک مجلد به چاپ رسید که شامل مباحث زیر است:

۱. درآمدی بر اندیشه های کلامی شیخ طوسی در التبیان، ۲. احوال و آثار شیخ،

ص: ۲۳

۱- ۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۹؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۵.

۲- ۲. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۶، ص ۸.

۳- ۳. همان، ص ۱۶.

۳. اثبات صانع، ۴. علم الهی، ۵. اراده، ۶. امامت، ۷. تکلیف، ۸. احباط و تکفیر، ۹. تقیه بخش دوم این طرح در سال ۱۳۸۱ به پایان رسید و نتیجه آن نیز در یک مجلد به چاپ رسید که شامل مباحث زیر است:

۱. شیعه و جدال احسن، ۲. عدل الهی، ۳. آجال و ارزاق و اسعار، ۴. ضرورت بعثت، ۵. اعجاز، ۶. عصمت، ۷. غیبت، ۸. بداء

و بالاخره بخش سوم این طرح، هم اکنون به پایان رسیده که پژوهش و تحقیق درباره مسائل زیر است:

۱. ایمان و کفر، ۲. امر به معروف و نهی از منکر، ۳. معاد، ۴. شفاعت، ۵. وعد و وعید، ۶. رجعت، ۷. تناسخ، ۸. قاعده لطف، ۹. جبر و اختیار در خاتمه، بر خود واجب می دانم از مساعدتهای ریاست محترم دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شورای محترم پژوهش این دانشگاه، معاونت پژوهش و مدیر پژوهش، بخش کلام و فلسفه اسلامی و همه پژوهشگران و همکاران صمیمی این طرح، همچنین

در بخش اداری و امور مالی و تدارکاتی، نقلیه، تایپ و تکثیر و هر کس که به هر نحوی ما را در به ثمر رساندن این طرح یاری رسانده، صمیمانه تشکر کنم و تأییدات و توفیقات ایشان را از خداوند متعال مسئلت دارم.

وما توفیقی إلا بالله علیه توکلت

محمود یزدی مطلق (فاضل)

هشتم شعبان المعظم ۱۴۲۴ ه.ق

سیزدهم مهرماه ۱۳۸۲ خورشیدی

مشهد مقدس

ص: ۲۴

ایمان از منظر اسلام، برترین فضیلت انسان و یکی از مهمترین مقولات دینی است. قرآن کریم ایمان را دارای آثار و برکات بسیار زیادی می‌داند. این واژه و مشتقات آن ۸۷۹ بار در قرآن به کار رفته است. (۱) مفهوم ایمان در چند قرن آغازین اسلام، مسائل بسیاری را فراروی متفکران اسلامی نهاد که اشاره به عمده ترین آنها، هم گستره بحث ایمان را تا حدودی پیش چشم خواننده ترسیم می‌کند و هم او را اندکی با جغرافیای معرفتی شیخ در باب ایمان آشنا می‌سازد.

هم و غم متکلمان اسلامی در باب ایمان، معطوف فهم این مطالب است: قرآن و سنت، چه ساختاری برای ایمان تصویر می‌کند و آن را دارای چه ماهیتی می‌داند؟ آیا ایمان از سنخ معرفت است یا از سنخ تصدیق؟ اقرار به زبان و عمل جوارحی (طاعات) در حقیقت ایمان، سهیم است یا خیر؟ متعلق ایمان چیست؟ آیا ایمان، به موجودات عینی خارجی تعلق می‌گیرد یا به گزاره‌ها یا به هر دو؟ جایگاه ایمان در کجاست؟ میان

ص: ۲۵

اسلام و ایمان، چه رابطه ای وجود دارد؟ آیا ایمان، مخلوق است؟ آیا ایمان، قابل افزایش و کاهش است؟ آیا میان ایمان و کفر، واسطه ای هست؟ مرتکب کبیره، مؤمن محسوب می شود یا کافر یا هیچ کدام؟ ایمان دارای چه آثار و برکاتی است؟ نوشتار حاضر، کاوشی است در جمع آوری و تبیین آرای شیخ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی در باب ایمان و مسائل مطروحه در آن. از آنجا که بیشتر مسائل این باب، مورد اختلاف است و رهیافتهای متعددی در آن وجود دارد، در هر مسئله، نخست عمده ترین قولها را یاد آور شده، سپس به تفصیل به بررسی و تحقیق رهیافت شیخ می پردازیم.

معنای ایمان در لغت

ایمان از ماده «آمن» است و برای «امن» در لغت، دو معنی ذکر شده است: یکی «امانت که مقابل «خیانت» و معنای آن، آرامش دل است و دیگری «تصدیق»، «و ما أنت بمؤمن النّا»؛^(۱) یعنی تو ما را تصدیق نمیکنی.^(۲)

ایمان، مقابل کفر و به معنای تصدیق است که مقابل تکذیب می باشد. زجاج می گوید: ایمان، مصدر است، آمن، یؤمن، ایمان، فهو مؤمن. اهل علم؛ اعم از لغت دانان و غیر آنان اتفاق دارند که معنای ایمان، تصدیق است.^(۳)

شیخ فخرالدین طریحی می گوید: به اتفاق همه، معنای ایمان در لغت، تصدیق است.^(۴) ابن اثیر نیز در این عقیده با زجاج و طریحی هم رأی است.^(۵)

راغب اصفهانی می گوید: حقیقت «امن» آرامش نفس و از میان رفتن ترس است و «امن»، «امانه» و «امان» در اصل، مصدرند. «امان» گاهی نام حالتی قرار داده می شود که انسان در آن آرامش دارد و گاهی نام چیزی قرار داده می شود که سبب در امان بودن انسان می گردد. «ایمان»، در مواردی نام شریعتی قرار می گیرد که حضرت محمد آورده است و کسی متصف به ایمان می گردد که با اقرار به خدا و نبوت پیامبر داخل در شریعت

ص: ۲۶

- ۱-۱. یوسف / ۱۷.
- ۲-۲. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۱، ص ۱۳۵.
- ۳-۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۳.
- ۴-۴. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۲۰۴.
- ۵-۵. ابن اثیر، النهایه، ج ۱، ص ۲۱؛ لويس معلوف، المنجد، ص ۱۸.

گردیده است. گاهی نیز برای مدح به کار می رود و غرض از آن، این است که نفس، به حق گرویده و نسبت به آن، تصدیق می ورزد. (۱)

هرچند که در ریشه ایمان (امن) دو معنای حقیقی نهفته که عبارت است از «تصدیق» و «امانت»، اما معنای حقیقی ایمان، طبق اتفاقی که از اهل لغت ذکر شد، همان تصدیق است که در فارسی از آن به گرویدن و راستگو شمردن تعبیر می شود.

معنای کفر در لغت

«کفر» در لغت، معنای واحدی دارد که عبارت است از «ستر» و «پوشاندن». به کسی که زرهش را پوشانده است، گفته می شود: «کفر درعه» و به زارع، «کافر» گفته می شود، چون زارع بذر را با خاک می پوشاند و کافر را از این رو کافر می خوانند که کفر، تمام قلب او را می پوشاند و او را در حجاب قرار می دهد. (۲)

تطور کلامی مفهوم ایمان

ایمان از نظر تاریخی، نخستین و مهمترین مفهوم کلامی در اسلام بود و در چند قرن آغازین فرهنگ اسلامی، چندین مسئله مهم را فراوری دانشوران اسلامی نهاد که بی تردید، پاره ای از آن مسائل برای امت اسلامی، از مسائل حیاتی بود.

بحثهایی که در باب مفهوم ایمان در گرفت، نقطه آغازین تفکر کلامی در میان مسلمانان صدر اسلام بود. این بحث، نخست در یک فضای سیاسی و کلامی راجع به خلافت و مسائل پیرامون آن آغاز شد. در اواخر جنگ صفین که چیزی از فروپاشی سپاه معاویه بن ابی سفیان باقی نمانده بود، با نیرنگی که به ابتکار عمرو عاص صورت گرفت، گروهی از سپاه حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) از فرمان آن حضرت سر برتافته، حکمیت را بر او تحمیل کردند و بدین سان، گروه متعصب و بدعت پیشه «خوارج» شکل گرفت. این جماعت در باب خلافت بر این باور بودند که امام علی (علیه السلام) و معاویه، هیچ کدام در

ص: ۲۷

۱-۱. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۲۶۲.

۲-۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۱۴۵؛ ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۵، ص ۱۹۱.

خور خلافت نیستند. آنان می گفتند نیازی به خلیفه نیست، کتاب خدا کافی است؛ اما می افزودند که اگر هیچ راه دیگری نباشد، مناسبترین فرد برای خلافت، باید از میان مردم برگزیده شود، حتی اگر غلام حبشی باشد. (۱)

این اوضاع و احوال، از دیدگاه امروزی می تواند دارای ماهیت سیاسی قلمداد شود؛ هرچند که خود آنان، مسئله را به عنوان مسئله ای صرفاً سیاسی مورد بحث قرار نمی دادند. خوارج برای شکست دادن و محکوم کردن مخالفان سیاسی خود (شیعه و بنی امیه) و طرد رهبران آن دو گروه، پرسش اصلی خود را از امت اسلامی، (۲) چنین طرح کردند: کسی که تابع علی و پشتیبان اوست، کافر است یا مؤمن؟ تابع و پشتیبان معاویه، کافر است یا مؤمن؟

آنان در سطح نظری تر، همین سؤال را اینگونه طرح کردند: آیا کسی که مرتکب گناه کبیره می شود، هنوز باید مؤمن انگاشته شود یا به سبب همین امر، کافر تمام عیار است؟ از همین جا بود که مسئله مشهور کلامی «مرتکب الکبیره» به وجود آمد. وقتی پرسش به این جا منتهی شد، کاملاً روشن است که پاسخ مناسب به آن، بدون داشتن نظریه ای معین در باب ایمان و حقیقت آن، میسر نیست. همین امر، سبب شد که بحثهای کلامی «تمایز میان ایمان و کفر» به میان آید.

البته خوارج به جای این که مستقیماً به مسئله ایمان بپردازند، تمام توجه خود را به مفهوم کفر معطوف می کردند؛ یعنی آنها سؤال نمی کردند که ایمان چیست یا حتی کفر چیست؟ بلکه این پرسش را مطرح می کردند که غیر مؤمن یا کافر کیست؟ (۳)

پس بحث از مسئله ایمان، در فضای سیاسی به وجود آمده، سپس اندک اندک جنبه کلامی آن اهمیت بیشتری یافت و آنگونه که در آینده به تفصیل، راجع به رویکرد خوارج سخن خواهیم گفت، این جماعت پذیرفتند که اعمال جوارحی؛ یعنی انجام طاعات، از عناصر متشکله و از ارکان ایمان می باشد و بنابراین، مرتکب کبیره، کافر است.

ص: ۲۸

۱-۱. شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق محمد عبد القادر الفاضلی، ص ۹۳.

۲-۲. بغدادی بر این امر تصریح دارد که خوارج، دست کم در نخستین روزهای فعالیت کلامی خود، طرد رجال خاصی را در نظر داشتند (عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۵۵).

۳-۳. توشی هیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ص ۳۶.

در مقابل نظریه افراطی خوارج، این نظریه افراطی و بدعت آمیز از سوی جهمیه پیروان جهم بن صفوان مطرح شد که ایمان، صرفاً معرفت باطنی است و هیچ چیز دیگر، خواه قول یا عمل، در حقیقت آن سهیم نیست. همین برخورد و تقابل آرا بود که سبب شد مسئله ایمان و کفر و رابطه عمل با ایمان، در نظام کلام سنتی، جایگاه مهمی را به خود اختصاص دهد. پس از آن، طرز تلقی خوارج در باب ایمان، از لحاظ نظری به دست اهل اعتزال بسط یافت و آنان در کل پذیرفتند که اعمال جوارحی در حقیقت ایمان سهم دارد. اما در خصوص مرتکب کبیره، بر خلاف گروه خوارج، رهیافت دیگری به نام اصل «منزله بین المنزلتین» ارائه دادند.

در متون مذهبی و کلامی شیعه نیز از دیرباز، بحث کفر و ایمان مطرح بوده و در پاره ای از کتب روایی امامیه، احادیث این موضوع را با عنوان مستقل کتاب الایمان و الکفر^(۱) گردآوری کرده اند و روایات بسیاری درباره مسائل مختلف ایمان و کفر از ائمه طابا به دست ما رسیده است.^(۲)

در قدیمی ترین کتاب کلامی شیعی موجود (کتاب الیاقوت) ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت این مسئله را به بحث گذاشته و برای اثبات مدعای خویش در حقیقت ایمان، از آیات قرآنی مدد جسته است.^(۳)

باری، در گذشته، مسئله ایمان و کفر، با عنوان «اسماء و احکام» به بحث گذاشته می شد و در میان متقدمان، همین عنوان شایع بود. مقصود آنان از اسماء، نامهای مکلفان است، از این منظر که مورد ستایش یا نکوهش قرار گیرد. نامهایی که مورد ستایش قرار

می گیرد؛ مانند: مؤمن، مسلمان، متقی، صالح و عناوین دیگری از این دست، و نامهایی که در خور نکوهش است؛ مانند: کافر، فاسق و منافق. اما مقصود آنان از احکام، پیامدهای دنیوی؛ مانند: روا بودن یا نبودن ازدواج و جواز یا عدم جواز دفن در قبرستان مسلمانان و مانند آن یا پیامدهای اخروی؛ یعنی پاداش و کیفر و چگونگی آن است که در آخرت بر هر یک از اسماء مزبور تعلق می گیرد.^(۴)

ص: ۲۹

۱-۱. کلینی، اصول کافی، ج ۳، باب ۱.

۲-۲. همان.

۳-۳. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۷۹.

۴-۴. عبد الجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۱۰؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۵.

ساختار معنی شناختی ایمان

در ساختار معنی شناختی ایمان، چند نکته اساسی مطرح است. به سخن دیگر، مسئله ایمان را از زوایای مختلفی می توان مورد بررسی و بازکاوی قرار داد:

الف) از زاویه فاعل؛ هنگامی که از این منظر به مسئله نظر می افکنیم، می خواهیم این نکته را بشکافیم که مؤمن حقیقی کیست؟

ب) از زاویه متعلق، یعنی این که مؤمن باید به چه چیزی ایمان آورد و متعلق ایمان چیست؟

ج) از ناحیه ساختار درونی خود ایمان؛ که حقیقت ایمان چیست؟

عمده ترین بحث درباره ایمان، در بعد دوم و سوم است که در آن، نکات مهمی مطرح می شود: آیا ایمان صرف فعل قلب است یا تنها اقرار به زبان؟ یا این که حقیقت ایمان، مرکب از هر دو است و یا بالاتر از آن، ایمان مرکب از سه چیز است: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل با سایر جوارح؟ درباره متعلق ایمان نیز پرسشهایی مطرح است: آیا متعلق ایمان موجود عینی خارجی است یا گزاره ها یا هر دو؟

از ساختار معنی شناختی ایمان که بگذریم، نکات عمده و قابل توجه دیگر نیز در بحث ایمان به چشم می خورد که پاره ای از آنها عبارت است از:

۱. آیا اسلام و ایمان، از حیث معنی، متحدند یا متغایر؟

۲. آیا ایمان قابل افزایش و کاهش است؟

۳. آیا واسطه ای میان کفر و ایمان وجود دارد؟

۴. آیا گناه، بزرگ و کوچک دارد و اگر پاسخ مثبت است، تمایز آن دو در چیست؟

۵. مرتکب کبیره، مؤمن است یا کافر؟

۶. ایمان دارای چه آثار و برکاتی است؟

حقیقت ایمان

این مسئله که آیا حقیقت ایمان، تصدیق قلبی است یا اقرار زبانی یا مرکب از هر دو و نیز این که اعمال جوارحی (طاعات) درحقیقت ایمان سهیم است یا خیر؟ از مسائلی است که مورد اختلاف شدید متکلمان قرار گرفته و راجع به آن، رویکردهایی ابراز شده است

که به اختصار، دیدگاه «طاعت انگاری ایمان»، «معرفت انگاری ایمان»، «اقرار انگاری ایمان»، «تصدیق انگاری ایمان» و نیز رویکردی که از روایات استفاده می شود و ایمان را مرکب از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان می داند،^(۱) بررسی می شود.

تمایز معرفت و تصدیق

چنان که ملاحظه شد و بعداً به تفصیل خواهد آمد، برخی از نحله های کلامی، حقیقت ایمان را «معرفت» و برخی دیگر، حقیقت آن را «تصدیق» می دانند. در این جا این پرسش مطرح می شود که آیا میان معرفت و تصدیق، واقعا تمایزی وجود دارد؟

کسانی که ایمان را تصدیق صرف و کسان دیگری که ایمان را معرفت تنها می دانند، یقیناً میان معرفت و تصدیق، فرقهایی قائلند و نمی شود گفت که اختلاف آنان تنها نزاع لفظی است. به طور کلی دو فرق میان تصدیق و معرفت ذکر شده است:

۱. تصدیق، مقابل و ضد تکذیب است، در حالی که معرفت، مقابل جهالت می باشد.

۲. تصدیق، پیوند قلبی به چیزی است که علم به آن دارد؛ بنابراین، تصدیق، امری اختیاری و اکتسابی است و از همین رو به آن امر می شود و به آن، پاداش و کیفر تعلق می گیرد.^(۲)

برخی از آیات قرآن صراحت دارد که میان یقین و علم و ایمان، فرق است:

۱. «و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم»؛^(۳) و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر، آن را انکار کردند.

آیه شریفه درباره فرعون و اتباع اوست که با این که یقین داشتند آیات و نشانه هایی که در دست حضرت موسی علت است، از خداوند می باشد، به او ایمان نمی آوردند و او را تصدیق نمی کردند.

۲. «الذین آتیناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم و إن فریقا منهم لیکتمون الحق و هم یعلمون»^(۴) با کسانی که به ایشان کتاب آسمانی داده ایم، همانگونه که پسران خود را

ص: ۳۱

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۳؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷؛ کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۴۴، ۷۶.

۲- ۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۸۶.

۳- ۳. نمل / ۱۴.

۴- ۴. بقره / ۱۴۶.

می شناسند {محمدی(صلی الله علیه و آله وسلم)} را می شناسند و مسلما برخی از آنان حقیقت را پنهان می کنند و خودشان هم می دانند.

این آیه نیز به خوبی می رساند که ایمان، ورای معرفت است؛ چه این که برخی از کافران با اینکه علم به نبوت پیامبر داشتند، او را تصدیق نمی کردند و به او ایمان نمی آوردند. ۳. «و إن الذین أوتوا الكتاب لیعلمون أنه الحق من ربهم و ما الله بغافل عما یعملون»(۱) در حقیقت، اهل کتاب نیک می دانند که این تغییر قبله از جانب پروردگارشان (بجا و درست است و خدا از آنچه می کنند، غافل نیست).

از آنچه در آیه پیش ذکر شد، تقریب استدلال به این آیه نیز روشن می شود.

طاعت انگاری ایمان

گروه خوارج و معتزله در باب ایمان، رویکرد عمل گرایانه را در پیش گرفته، تنها اقرار زبانی و تصدیق قلبی را در حقیقت ایمان کافی نمی دانند و بر این باورند که اعمال جوارحی (طاعات) جزء لاینفک ایمان و از عناصر تشکیل دهنده آن است؛ با این تفاوت که گروه خوارج، مرتکب گناه کبیره را به کلی از قلمرو مؤمنان خارج و کافر تمام عیار می انگارند، اما گروه معتزله، مرتکب کبیره را در برزخ میان ایمان و کفر (منزله بین المنزلتین) قرار می دهند.

روی آورد خوارج

کعبی هنگامی که اصول مورد اتفاق خوارج را بر می شمرد، می گوید: سه امر ذیل مورد اتفاق این جماعت بوده است:

۱. کافر انگاشتن امام علی علی ، عثمان، دو گم (ابو موسی اشعری و عمروعاص) و هر کسی که رضایت به حکم آن دو حکم داده اند.

۲. کافر انگاشتن مرتکب کبیره.

۳. وجوب قیام همه مؤمنان علیه امام جائز(۲)

ص: ۳۲

۱- ۱. بقره / ۱۴۴.

۲- ۲. به نقل از عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۵۵.

اشعری، تنها امر نخست(۱) را مورد اتفاق گروه خوارج می‌داند، ولی درباره مرتکب کبیره، اذعان دارد که نجدات که فرقه ای از خوارجند، مرتکب کبیره را کافر نمی‌دانند.(۲) از این دو نقل قول به طور غیرمستقیم استفاده می‌شود که همه خوارج، بجز فرقه نجدات، عمل جوارحی را در حقیقت ایمان سهیم می‌انگارند.

از آنچه گذشت، رویکرد این جماعت در حقیقت کفر نیز روشن شد؛ زیرا این گروه، هنگامی که طاعات را در حقیقت ایمان سهیم می‌داند، یقیناً معتقد است که با ارتکاب گناه، یکی از عناصر تشکیل دهنده ایمان از میان می‌رود و بنابراین، کسی که در عمل، مرتکب کبیره می‌گردد، از قلمرو مؤمنان خارج و به یک کافر تمام عیار تبدیل می‌شود؛ هرچند که قلب به وحدانیت خداوند و سایر معارف، تصدیق داشته باشد و در زبان نیز بر آنها اصرار ورزد.

به سخن دیگر، این جماعت، واسطه ای میان ایمان و کفر نمی‌بینند. بنابراین، اگر کسی با سرکشی و تمرد از فرمانهای الهی، از قلمرو ایمان خارج شد، بلافاصله در قلمرو کفر داخل می‌گردد.

روی آورد معتزله

طرز تلقی بسیط خوارج در باب ایمان، مدتی بعد، از لحاظ نظری، به دست معتزله بسط یافت و آنها در کل، پذیرفتند که افعال جوارحی در حقیقت ایمان سهیم است. از همین رو، بسیاری از متفکران معتزلی؛ مانند: ابوالهذیل علاف، هشام الفوطی، نظام، جبایی و برخی دیگر از این جماعت، ایمان را بر حسب طاعات؛ یعنی وظایف دینی تعریف کرده اند.(۳)

قاضی عبدالجبار در تعریف ایمان می‌گوید:

ایمان نزد ابوعلی و ابوهاشم عبارت است از انجام عبادات واجب، نه عبادات مستحب و نیز دوری از قبايح. ولی ابوالهذیل ایمان را انجام عبادات واجب و مستحب، هر دو میدانند و سخن صحیح، همان سخن ابوالهذیل است.(۴)

ص: ۳۳

۱-۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۸۶.

۲-۲. تفاوت دیگری که سخن اشعری دارد، این است که نامی از عثمان و دو سوم، خلود مرتکب کبیره در جهنم را ذکر می‌کند (همان).

۳-۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۶۹.

۴-۴. تفتازانی، شرح العقائد النسفی، ص ۴۴۴.

بنابراین، انجام عبادات، خواه مستحب باشد یا واجب، از منظر قاضی در حقیقت ایمان سهیم است.

تفتازانی رویکرد عمومی معتزله را اینگونه تبیین می کند که طاعات از منظر آنها رکن واقعی و حقیقت ایمان را تشکیل می دهد، به نحوی که هر کس از اعمال عبادی غفلت بورزد، مؤمن نیست. (۱)

معنای کفر از دید معتزله

اگر از زاویه تقابل میان ایمان و کفر، به مسئله نظر افکنیم و بر اساس تعریفی که معتزله برای ایمان ارائه دادند، تعریفی برای کفر داشته باشیم، کفر از منظر این جماعت، فقدان طاعات و ارتکاب گناه می باشد؛ چه این که اگر انجام طاعات در تحقق ایمان سهیم باشد، یقیناً به قرینه تقابل، فقدان طاعات، مخل به حقیقت ایمان است. بنابراین، کسی که در عمل، مرتکب گناه می گردد، از قلمرو مؤمنان خارج است؛ آنگونه که خوارج درست به همین امر ملتزم بودند. ولی از آنجا که اهل اعتزال، میان کفر و ایمان، واسطه قائلند و

اصل «منزله بین المنزلتین» جزو اصول خمسۀ اعتقادی آنان به شمار می رود، این جماعت در باب کفر رویکردی را برگزیده اند که با اصل «منزله بین المنزلتین» منافات نداشته باشد و بنابراین، تعریف آنان از کفر چنین است:

کفر در لغت به معنای پوشاندن است، اما در شرع، کافر نام کسی است که سزاوار کیفر عظیم باشد و هیچ یک از احکام مسلمانان؛ مانند: نکاح، بردن ارث و دفن شدن در قبرستان مسلمانان بر او جاری نگردد. (۲)

آنگونه که ملاحظه می شود، آنچه این جماعت را به ارائه چنین تعریفی در باب کفر واداشته و سبب شده که آنان از لازم بین سخنشان در باب ایمان سر برتافته و به آن گردن ننهند، نظریه آنان در باب مرتکب کبیره است که معتزله چنین کسی را نه مؤمن

می انگارند و نه کافر، بلکه فسق و ارتکاب گناه را واسطه و برزخی می دانند میان ایمان و کفر.

ص: ۳۴

۱- ۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۰۷.

۲- ۲. همان، ص ۷۱۲.

روی آورد مرجئه (۱)

این جماعت در باب ایمان دیدگاههای متفاوتی را ابراز داشته اند. اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین دوازده قول را از این جماعت در حقیقت ایمان و هفت قول را در حقیقت کفر یاد آور شده است (۲) که در این نوشتار به ذکر دو قول عمده آنان اکتفا می کنیم:

۱. معرفت انکاری ایمان (روی آورد جهیمیه)

جهم بن صفوان و پیروان او، ایمان را تنها معرفت باطنی انگاشته، اقرار زبانی و فعل جوارحی را در حقیقت آن دخیل نمی دانند. بر حسب دیدگاه بدعت آمیز وی، کسی که در باطن به خدای یگانه معرفت داشته باشد، مؤمن راستین است؛ هرچند که در عمل،

گناهان بی شماری را مرتکب گردیده، نماز هم نخواهد. (۳)

ابن حزم در تبیین این دیدگاه می گوید:

این گروه مدعی اند که ایمان، تنها اعتقاد باطنی است؛ حتی اگر آشکارا و بدور از تقیه اظهار کفر کند، حتی اگر بت پرست باشد و در قلمرو اسلام، خود را منسوب به یهودیت و مسیحیت کند، حتی اگر صلیب را بپرستد و در قلمرو اسلام، اظهار ایمان به تثلیث کند و در این حالت بمیرد، مادامی که اعتقاد باطنی داشته باشد، در نظر خدا مؤمنی راستین و دوست خدا و در زمره بهشتیان است. (۴)

بنابراین، کفر از دید این جماعت، جهل و اعتقاد نداشتن به خدا و رسول اوست.

۲. اقرار انکاری ایمان (روی آورد کرامیه)

کرامیه در این نظر مشهورند که ایمان، تنها اقرار به زبان است و از این جهت، مقابل نظریه جهیمیه قرار دارد. این جماعت بر این پندارند که مادامی که انسان با زبان اظهار ایمان کند، در نظر خدا مؤمن است؛ حتی اگر اعتقاد باطنی او کفر باشد، دوست خداست و در

ص: ۳۵

مرجئه می گویند که عمل را از نیت مؤخر می انگارند و اگر به معنای اعطای رجاء باشد، این جماعت را به این سبب مرجئه می نامند که آنان امیدوارند با داشتن ایمان، معصیت ضرری ندارد.

۲-۲. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۲، ۱۴۱.

۳-۳. احمد بن عبدالرحمن الملطی، التنبیه و الرد علی الأهواء و البدع، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

۴-۴. ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۵، ص ۲۰۴.

آخرت از بهشتیان به شمار می رود. بنابراین، کفر از منظر این جماعت عبارت است از انکار به زبان. پس از منظر آنان، اعمال عبادی، در حقیقت کفر دخیل نیست. (۱)

تصدیق انگاری ایمان

اشاره

این رویکرد در میان دو دیدگاه کلامی امامیه و اشعری طرفداران زیادی دارد که نخست رویکرد اشعریها و پس از آن، دیدگاه امامیه را یاد آور می شویم.

رویکرد اشعری ها

از آنجا که شخص ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) تأثیر بسیار عظیمی بر جریان اشعریگری در کلام اسلامی دارد، روشن است که موضع وی در خور بررسی و توجه دقیق می باشد. از این رو، بررسی رویکرد اشعریان را در باب ایمان، نخست با کاوش دیدگاه وی آغاز می کنیم. سخن اشعری در تعریف ایمان و این که آیا از نظر وی، رکن اساسی ایمان، صرف تصدیق است یا آن که اقرار زبانی و عمل جوارحی نیز در حقیقت ایمان سهیم است، در بدو امر، مضطرب به نظر می رسد و در این خصوص، برداشتهای متفاوتی به دست ما رسیده است اولاً، خود اشعری در دو اثر عمده کلامی خویش، کتاب الابانه و کتاب اللمع دو تعریف کاملاً متفاوت ارائه می کند و ثانیاً، پیروان متأخر وی نیز برآنند که او در موارد گوناگون، تعاریف مختلفی از ایمان ارائه داده است.

اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین و نیز در کتاب الابانه تصریح می کند که ایمان عبارت است از اقرار و عمل و قابل افزایش و کاهش است. (۲) در این جا واقعا درخور تأمل است که چرا وی از میان عناصر ایمان، تنها گفتار و کردار را ذکر کرده، عنصر تصدیق را کاملاً حذف می کند؟

ولی اگر در تعریف دیگر وی از ایمان که در کتاب اللمع ارائه شده، دقت شود، به روشنی به دست می آید که حذف عنصر تصدیق در تعریف گذشته، دلالت ندارد بر این که تصدیق از نظر وی در تعریف ایمان ضروری نیست، بلکه برعکس، تصدیق را به

ص: ۳۶

۱- همان؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۳.

۲- ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۹۳؛ الإبانه عن اصول الدیانة، ص ۷.

گونه ای مهم و ضروری می داند که نیاز به ذکر آن نمی بیند. او در کتاب اللمع، نه قول و نه عمل را در تعریف ایمان نمی آورد و می گوید: «ایمان عبارت است از تصدیق»^(۱).

شهرستانی به طور قطع اعلام می کند که به نظر اشعری، تصدیق، تنها رکن ایمان و اقرار به زبان و عمل به ارکان، از متفرعات ایمان است. بنابراین، مؤمن راستین کسی است که قلباً به یگانگی خدا اعتراف کند و آنچه را پیامبران از جانب خدا آورده اند، تصدیق کند.^(۲)

بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق خود صراحت بیشتری دارد؛ آنجا که پانزده اصل اساسی مشترک میان همه اهل سنت را بر می شمارد، می گوید:

همه آنان قبول دارند که مبانی ایمان، معرفت و تصدیق قلبی است. تنها نکته ای که در و آن اختلاف دارند، این مسئله است که آیا اقرار و طاعتی را که توسط جوارح انجام می شود نیز باید ایمان خواند یا نه.^(۳)

بنابراین، کفر در دید اشعری عبارت است از نسبت دروغ دادن؛ یعنی تکذیب خدا و پیامبرانش.^(۴)

اما رویکرد سایر متکلمان اشاعره نیز درباره ایمان، همان موضع مؤسس این نحله کلامی است؛ مثلاً قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ ق) در تعریف ایمان می گوید: «ایمان در شرع به معنای تصدیق است»^(۵). از آن صریحتر، بیان سعدالدین تفتازانی (م ۷۹۳ ق)

است که به صورت شفاف می گوید:

اولاً-ایمان، فعل قلب است، نه تنها فعل زبان، ثانیاً، ایمان، تصدیق است، نه معرفت و اعتقاد و ثالثاً، اعمال، دخیل در ایمان نیست تا به انتفای اعمال، ایمان نیز منتفی گردد.^(۶)

روی آورد امامیه

در قدیمی ترین کتاب کلامی شیعی موجود، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (نیمه اول قرن چهارم) ایمان را چنین تعریف کرده است:

ص: ۳۷

۱-

۲- ۱. ابوالحسن اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ص ۱۸۰.

۳- ۲. شهرستانی، الملل و النحل، ص ۸۰. ۳. عبد القاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۴۴۳.

۴- ۴. عبد القاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۲۴۸.

۵- ۵. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۲۲-۳۲۳.

ایمان همان تصدیق است و طاعات جزو ایمان نیست، و گرنه قول خداوند که فرموده «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (۱) مستلزم تکرار است. (۲)

شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) ایمان را دارای سه عنصر می داند: «اقرار به زبان»، «تصدیق قلبی» و «عمل به ارکان». (۳)

از عبارت شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان) (م ۴۱۳) نیز چنین برمی آید که وی تصدیق و معرفت قلبی و اقرار به زبان را در حقیقت ایمان دخیل می داند، ولی عمل به ارکان را از عناصر ایمان نمی داند. او می گوید:

امامیه متفقند که مرتکب گناهان کبیره، از اهل معرفت و اقرار، با این عمل خود از اسلام خارج نمی شود و او مسلمان است؛ هر چند به سبب گناهایی که مرتکب شده، فاسق است. (۴)

در این عبارت، هر چند که محور اصلی سخن، در حکم مرتکب کبیره است، ولی شیخ مفید ضمناً به حقیقت ایمان نیز پرداخته است؛ زیرا در آغاز عبارتش می گوید: «مرتکب کبیره از اهل معرفت و اقرار» و این همان اهل ایمان است. بنابراین، ایمان از نظر وی عبارت است از تصدیق قلبی و اقرار به زبان. اما دلیل این که وی عمل به ارکان را دخیل در حقیقت ایمان نمی داند، این است که مرتکب کبیره را از اسلام خارج نمی داند و تنها به فسق او حکم می کند و معلوم است که اگر عمل به ارکان، از عناصر تشکیل دهنده ایمان انگاشته شود، یقیناً مرتکب کبیره جزو مؤمنان محسوب نخواهد شد؛ چنان که معتزله مرتکب کبیره را از این جهت که از دید آنها عنصر تشکیل دهنده ایمان؛ یعنی اعمال عبادی در او موجود نیست، جزو مؤمنان نمی شمارند.

اما سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ ق) ایمان را صرف تصدیق قلبی می داند و اقرار به زبان را در حقیقت ایمان معتبر نمی داند. عین عبارت وی چنین است: «الإيمان هو التصديق بالقلب ولا اعتبار بما يجرى على اللسان». (۵)

ص: ۳۸

۱-۱. بقره / ۲۷۷.

۲-۲. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۷۹.

۳-۳. شیخ صدوق، امالی، ص ۴۶۰.

۴-۴. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰.

۵-۵. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۶.

خواجه طوسی در دو اثر خود، دو نظریه متفاوت ابراز داشته است. او در کتاب تجرید الاعتقاد می گوید: «ایمان، تصدیق به قلب و اقرار به لسان است و تصدیق به تنهایی کفایت نمی کند»،^(۱) اما در کتاب دیگر خود، همان رویکرد متکلمان بزرگ شیعی را برگزیده که ایمان، تصدیق قلبی است.^(۲)

دیگر متکلمان شیعی؛ همچون: ابن میثم بحرانی (م ۶۷۸)، عبدالله سیوری حلی (م ۸۲۶) و شهید ثانی (م ۹۶۵) ایمان را تصدیق قلبی می دانند.^(۳)

حکیم متأله، صدر المتألهین شیرازی درباره ایمان می گوید: «ایمان عبارت است از معرفت و تصدیق خداوند، تصدیق رسول و اعتقاد به روز جزا و پاداش و کیفر و میزان و حساب».^(۴)

حکیم ملا عبدالرزاق لاهیجی در تعریف ایمان می گوید: «حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی».^(۵) علامه طباطبایی نیز در این عقیده با سایر بزرگان یاد شده، هم رأی است که «ایمان، همان عقد قلبی بر دین است».^(۶)

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری نیز ایمان را به تصدیق تعریف نموده و آن را به اقسامی تقسیم می کند:

و قد عرف الإیمان بالتصديق

بما أتى النبي على التحقيق

وقد بدا لسانه أو جنانا

تقليد أو برهانه أو عيانه

و الكفر نفى قنيه الإیمان

و هو كالإیمان على أفنان

كفر النفاق النكر فى الباطن لا

فى الظاهر التهود عكسا جلا

و ليس بين المنزلین منزله

أثبتها بعض من المعترله^(۷)

ص: ۳۹

- ۲-۲. علامه حلی، کشف الفوائد فی شرح القواعد، در ضمن مجموعه الرسائل، ص ۹۳.
- ۳-۳. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۷۰؛ سیوری حلی، اللوامع الالهیه، ص ۳۹۳؛ شهید ثانی، حقائق الایمان، ص ۱۸۹.
- ۴-۴. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۲۲۵.
- ۵-۵. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۹۵.
- ۶-۶. طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۳۱۹-۳۲۰.
- ۷-۷. حاج ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج ۵، ص ۳۶۵.

همانگونه که در گذشته یادآور شدیم، متکلمان پیشین، مبحث ایمان را با عنوان «اسماء و احکام» مطرح می کردند. از همین رو، شیخ له نخست به تعریف عناوینی همچون کفر، فسق، نفاق، ایمان و اسلام پرداخته است و چون تعریف فسق و نفاق، مختصر است،

نخست تعریف آن دو را یاد آور شده، سپس به بحث ایمان و کفر و احکام آن می پردازیم.

تعریف فسق

فسق در لغت به معنای بیرون شدن از چیزی است. هنگامی که هسته حرما از آن خارج می گردد، گفته می شود: «فسقت الرطبه» و موش را از آن رو «فویسقه» می نامند که از سوراخ خارج می گردد؛ جز این که در عرف، تنها خروج از حسن به قبیح را فسق می نامند. معنای فسق در شرع این است که بنده با ارتکاب گناه خواه کوچک باشد یا بزرگ از اطاعت خداوند بیرون رود.^(۱)

تعریف نفاق

نفاق در لغت به خارج شدن «یربوع»^(۲) از حجره خودش به کار می رود^(۳) و در شرع به این معنی است که «انسان، کفرش را در دل پنهان کرده، در زبان، اظهار اسلام کند»: «يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم».^(۴)

حال برای آگاهی از دیدگاه شیخ درباره ایمان، نخست شایسته است روی آورد شیخ را در حقیقت ایمان، مؤمن واقعی، متعلق ایمان و جایگاه آن، به اختصار بیان کنیم، سپس هر یک از امور یاد شده را به تفصیل مورد بررسی و تحقیق قرار دهیم.

از ظاهر سخن شیخ در تعریف ایمان، چنین برمی آید که وی ایمان را تصدیق قلبی می داند و اقرار زبانی و اعمال عبادی را در حقیقت ایمان سهیم نمی داند. بنابراین، مؤمن

ص: ۴۰

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۱.

۲- ۲. یربوع، جانوری پستاندار و کوچک است که از کوتاهی دستها و درازی پاها و دمشان شناخته می شود و ظاهرا از خانواده موشهاست. این جانور برای حجره خود معبرهای زیادی گذاشته و یکی را می بندد و از آن دیگری خارج می شود و نفاق از «نفقاء الیربوع» مشتق شده است.

۳- ۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۹۹.

۴- ۴. آل عمران / ۱۶۷.

حقیقی از منظر وی کسی است که به خداوند متعال و یگانگی او و نبوت پیامبر و تمام آنچه خداوند معرفت آن را واجب فرموده، باور و تصدیق داشته باشد.

از دقت و تأمل در این دو مطلب به دست می آید که جایگاه ایمان از دید شیخ، قلب آدمی و متعلق آن، خداوند، توحید، عدل، نبوت، امامت و تمام آنچه معرفت آن واجب است، می باشد.

عین عبارت شیخ چنین است:

و أما الإیمان فهو التصدیق بالقلب و لا- اعتبار بما یجری علی اللسان. و کل من کان عارف بالله و نبیه و بکل ما أوجب علیه معرفته مقرر بذلک مصدقاً فهو مؤمن. و الکفر نقیض ذلک و هو الجحود بالقلب دون اللسان بما أوجب الله تعالی المعرفه به. (۱)

از آنجا که بسیاری از مسائل ایمان؛ همچون حقیقت ایمان و مؤمن، تصدیق دانستن یا معرفت دانستن ایمان، سهیم بودن یا نبودن اعمال جوارحی در حقیقت آن و متعلق ایمان، محور بحثها قرار دارد، این عبارت شیخ در خور دقت و بررسی است.

شیخ در نخستین فراز، ضمن تعریف ایمان چند نکته اساسی را در این باره یاد آور می شود:

الف) اقرار زبانی، به تنهایی اعتبار ندارد و با صرف اقرار زبانی، حقیقت ایمان تکون نمی یابد: «و لا اعتبار بما یجری علی اللسان».

ب) اعمال عبادی، هرچند که واجب باشد، در حقیقت ایمان سهیم نیست. شیخ در تفسیر التبیان با صراحت می گوید: «فأما أفعال الجوارح لیست من الإیمان و إن کانت واجبه». (۲)

مطلب «الف» اشاره به رد رویکرد جهیمیه دارد که ایمان را صرف اقرار می انگاشتند و مطلب «ب» ناظر به سخن معتزله است که اعمال عبادی را در حقیقت ایمان سهیم می دانستند.

نکته اساسی دیگری که باقی می ماند، این است که اگر ایمان از منظر شیخ، تصدیق قلبی می باشد، چرا در تعریف مؤمن می گوید: «من کان عارف بالله و نبیه»؟ آوردن قید

ص: ۴۱

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۳؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۴۱۸.

معرفت، این پرسش را در ذهن ایجاد می کند که شاید ایمان در نزد شیخ، معرفت باشد و اگر به عبارت شیخ در اثر دیگر وی دقت شود، این پرسش با جدیت بیشتر مطرح می گردد.

عین عبارت شیخ چنین است:

إذا سألك سائل و قال لك: ما الإيمان؟ فقل: هو التصديق بالله و بالرسول و بما جاء به الرسول و الأئمة عليهم السلام. كل ذلك بالدليل، لا- بالتقليد، و هو مركب على خمسة أركان، من عرفها فهو مؤمن و من جهلها كان كافر؛ و هي التوحيد، و العدل، و النبوه،

و الإمامه، و المعاد. (۱)

چنان که ملاحظه می شود، شیخ در تعریف ایمان می گوید: ایمان، تصدیق خداوند و پیامبران و آنچه پیامبر و امامان عالی آورده اند، می باشد. سپس می گوید: ایمان، مرکب از پنج رکن است، کسی که این ارکان را بشناسد، مؤمن است و کسی که نسبت به آنها

جهل داشته باشد، کافر است.

این دو عبارت شیخ، خواننده را در آغاز، به تردید می افکند که واقعا نظر شیخ درباره ایمان چیست؟ آیا ایمان از منظر او تصدیق قلبی است یا معرفت؟

فهم نگارنده از مجموع سخنان شیخ در این باره چنین است که وی ایمان را تصدیق قلبی می داند، ولی از آنجا که رابطه ایمان با معرفت، رابطه بسیار نزدیک و ناگسستی می باشد، در برخی موارد از ایمان به معرفت تعبیر شده است. دلایل زیر، این مدعا را به

اثبات می رساند:

الف) شیخ در هر دو عبارت ذکر شده در تعریف ایمان گفته است: «هو التصديق»؛ با این تفاوت که در عبارت تمهید الأصول و الاقتصاد، کلمه ای (بالقلب) اضافه شده، ولی در عبارت الرسائل العشر این جمله نیامده است.

ب) وی در تعریف کفر می گوید: «و الكفر نقيض ذلك و هو الجحود بالقلب دون اللسان، بما أوجب الله تعالى عليه المعرفة به». (۲) شیخ با توجه به تقابلی که میان ایمان و کفر وجود دارد، کفر را جحود و انکار قلبی می داند. اگر او ایمان را معرفت بداند، باید در این دو اثر (تمهید الأصول و الاقتصاد) کفر را به جهل به خداوند، توحید، عدل و نبوت

ص: ۴۲

٢-٢. شيخ طوسي، تمهيد الأصول، ص ٢٩٣؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٢٢٧.

تعریف کند؛ چه اینکه مقابل معرفت، جهالت است.

ج) شیخ هنگامی که برای مدعای خود استدلال می کند، از معنای لغوی «ایمان» مدد جسته، می گوید: ایمان در لغت به معنای تصدیق است و در شرع نیز از این معنی به معنای دیگر انتقال نیافته؛ چه این که اصل، عدم نقل است، بلکه به همان معنای لغوی به

کار رفته است؛ مثل این آیه شریفه: «و ما أنت بمؤمن لنا» (۱)

د) آیات متعددی از قرآن کریم، میان ایمان و معرفت صرف، فرق می نهد و ایمان را چیزی فراتر از معرفت می داند، چنان که رویکرد اکثر دانشوران و متکلمان شیعی در حقیقت ایمان، تصدیق دانستن آن است، نه معرفت انگاری آن. و بسیار بعید است که شیخ الطایفه با این که خود مفسری توانمند و چیره دست بوده و با آرای متکلمان پیش از خود آشنایی کامل داشته است، درباره ایمان، بر خلاف آیات قرآن و متکلمان امامی نظریه ای برگزیند.

بنابراین، با توجه به این ادله و نیز رابطه ای که میان معرفت و ایمان وجود دارد، در فهم عبارت شیخ در کتاب الرسائل الاعتقادیه که مؤمن را به عالم به توحید و سایر اصول دین، تعریف کرده بود، می توان گفت که مراد وی از معرفت، تصدیق است.

رابطه ایمان و معرفت، رابطه ای بسیار نزدیک و ناگسستنی است؛ ایمان، معرفت نیست، بلکه معرفت، یکی از اسباب ایمان است. آنگونه که جهل نیز به تنهایی کفر نیست، بلکه یکی از اسباب آن است. پس حق این است که معرفت، شرط لازم ایمان است، نه شرط کافی آن. ظرف ایمان، چیزی نیست که معرفت به تنهایی آن را پر کند، بلکه ایمان به جز معرفت و فراتر از آن، باید با زیور تسلیم، خضوع و انقیاد آراسته گردد به گونه ای که در پی آن، آثار ایمان که همان عمل صالح است، بدون این که جزو حقیقت ایمان باشد، در مؤمن ظهور یابد.

ادله شیخ

شیخ الطایفه برای این مدعا که ایمان، تنها گرویدن قلبی است و اقرار به زبان، در حقیقت آن سهیم نیست، به ادله زیر تمسک جسته است:

ص: ۴۳

الف) بدون تردید، ایمان در لغت به معنای تصدیق است (۱) و بر افعال جوارحی اطلاق نمی شود؛ زیرا وقتی گفته می شود: «فلان یؤمن بمعاد» و «فلان لایؤمن به» به این معنی است که فلانی معاد را تصدیق می کند و به آن باور دارد و فلان کس به آن باور نداشته، آن

را تصدیق نمی کند. در شرع نیز نقلی از معنای لغوی صورت نگرفته و در چنین مواردی اصل بر عدم نقل است.

حال که ثابت شد ایمان در لغت به معنای تصدیق است و نقل از آن معنی صورت نگرفته، اگر به معنای دیگری به کار برده شود، با عربی بودن قرآن که آیات زیر بر آن صراحت دارد، سازگاری ندارد

۱. «بلسان عربی مبین» (۲)

۲. «إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون» (۳)

۳. «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون» (۴)

۴. «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه...» (۵)

ب) آیات قرآن کریم که در ادامه ذکر می شود، دلالت دارد که ایمان به معنای تصدیق است:

۱. «یؤمنون بالحبیب و الطاغوت» (۶)

۲. «و ما أنت بمؤمن لنا» (۷) خطاب فرزندان یعقوب عال به آن حضرت است که می گویند: تو هرگز سخن ما را (که می گوئیم یوسف را گرگ خورده است تصدیق نخواهی کرد).

در این دو آیه و نیز در آیات دیگر (۸) واژه ایمان به معنای تصدیق به کار رفته است و ظاهر این استعمال، حقیقت است و این به خوبی می رساند که معنی و حقیقت ایمان، تصدیق قلبی است. (۹)

ص: ۴۴

۱-۱. چنان که گذشت، تعدادی از لغت دانان ادعای اتفاق کرده بودند که ایمان در لغت به معنای تصدیق است.

۲-۲. شعراء / ۱۹۵.

۳-۳. یوسف / ۲.

۴-۴. زخرف / ۲.

۵-۵. ابراهیم / ۴.

۶-۶. نساء / ۵۱.

۷-۷. یوسف / ۱۷.

٨-٨. عنكبوت / ٢٦.

٩-٩. شيخ طوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٢٢٨؛ تمهيد الاصول، ص ٢٩٣.

آیات ختم و طبع و آیات دیگری که در مطلب بعدی از آن برای یافتن محل ایمان مدد خواهیم جست نیز مؤید گفتار شیخ است.

شبهات و پاسخها

شبهات و پاسخها (۱)

۱. اگر بر شیخ خرده بگیرند که «شما معنای لغوی را رها کرده اید؛ چه این که معنای لغوی ایمان، مطلق تصدیق است، خواه تصدیق به خدا باشد یا به طاغوت و یا به چیزهای دیگر و شما لفظ ایمان را تنها به معنای تصدیق خداوند و آنچه او معرفت آن را واجب کرده، می دانید»، شیخ در پاسخ می گوید: تخصیص لفظ به برخی از مصادیق آن، غیر از نقل از معنای اصلی آن است؛ مثلاً واژه «دابه» به معنای جنبنده است و به برخی از حیواناتی که آهسته بر زمین گام می نهند اختصاص یافته، در حالی که نخست، واژه «دابه» بر تمام حیواناتی که آهسته بر زمین گام می نهند، اطلاق می شد. پس آنچه در لفظ ایمان رخ داده، اختصاص است؛ نه انتقال.

۲. اگر گفته شود «شما سجده برای خورشید را نشانه کفر می دانید؛ چرا در سایر گناهان، به این سخن ملتزم نیستید؟» در پاسخ می توان گفت: ما کسی را که برای خورشید سجده می کند، از این رو کافر می دانیم که اجماع، قائم بر کفر چنین کسی می باشد و هر جا دلیل قطعی بر این مطلب وجود داشته باشد که عملی موجب کفر است، ما آن را علامت قطعی بر فقدان تصدیق و معرفت فاعل آن می دانیم. اما در سایر گناهان، چنین دلیلی در دست نداریم. بنابراین، نمی توان از صرف گناه کشف کرد که فاعل آن، معرفت و تصدیق به حق ندارد.

۳. اگر گفته شود: «آیا بر حسب نظر شیخ، کسی که در حال اندیشه و فکر است و هنوز به معرفتی دست نیافته، مؤمن نیست؟» گفته می شود: اطلاق مؤمن بر چنین کسی به این اعتبار می باشد که او قسمتی از راه را پیموده است؛ زیرا به جایی گام نهاده که با اندک تلاشی، به مقصود می رسد.

۴. اگر گفته شود: «شیخ نمی تواند به معنای لغوی ایمان ملتزم بماند؛ زیرا معنای لغوی

ص: ۴۵

ایمان که تصدیق باشد، تنها به کسی قابل اطلاق است که فعلا در حال تصدیق و یا معرفت باشد؛ یعنی به عمل معرفت در معنای مصدری مشغول باشد؛ چه این که معرفت، تنها یک بار حاصل می شود و قابل تجدد در حدوث نیست. بنابراین کسی که در حال تصدیق و معرفت نیست، نباید مؤمن خوانده شود»، پاسخ داده می شود: معرفت، امری دائم التجدید است و عارف، هر دم، معرفتی تازه می یابد و از همین رو می توان عارف به خدا و رسولش را همواره مؤمن خواند. (۱)

متعلق ایمان

صرف نظر از این که اعمال جوارحی، در حقیقت ایمان دخیل باشد یا نباشد، و ایمان، از سنخ علم باشد یا از سنخ تصدیق، این پرسش مطرح می گردد که «متعلق ایمان چیست؟» فرض اگر حقیقت ایمان را علم یا تصدیق بدانیم، بدیهی است که علم و یا تصدیق به مطلق چیزها ایمان نیست، بلکه ایمان، علم و یا تصدیق به چیزهای خاصی است؛ آن وقت می شود سؤال را به صورت دقیقتری مطرح کرد که آیا ایمان، به موجودات عینی خارجی تعلق می گیرد یا به گزاره ها یا به هر دو، به سخن دیگر، آیا به چیزی خاص یا کسی خاص ایمان می آوریم یا به گزاره های خاص یا به هر دو؟

این مسئله به صورت مستقیم در آثار کلامی شیخ مطرح نشده، لیکن از دقت در تعریفی که وی برای ایمان و مؤمن ارائه داد، می شود به نظر او در این باره دست یافت؛ زیرا او می گوید:

کسی را می توان مؤمن خواند که به خداوند و پیامبر او و به تمام آنچه خداوند، معرفت آن را واجب فرموده، معرفت و تصدیق داشته باشد. (۲)

از این سخن، به روشنی به این نتیجه دست می یابیم که متعلق ایمان از منظر شیخ، هم وجود شیء و اشیای خاص است و هم گزاره های خاص. تصدیق و علم به خدا و پیامبر تصدیق به چیزی خاص است و تصدیق به تمام آنچه خدا معرفت آنها را واجب فرموده، تصدیق به گزاره های کلامی و فقهی است. بنابراین، تمام اصول و فروع

ص: ۴۶

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۵: الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۰.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۳.

دین را می توان متعلق ایمان دانست؛ چه این که معرفت و تصدیق همه آنها را، خداوند واجب فرموده. (۱)

جایگاه ایمان

نکته قابل توجه دیگری که درباره ایمان مطرح می باشد، جایگاه ایمان است. ایمان، خواه معرفت باشد یا تصدیق، محل و موضع می خواهد. جایگاه و موضع آن کجاست؟

مرحوم شیخ الطایفه و بسیاری از متکلمان و دانشوران شیعی و متکلمان اشعری و ماتریدی، جایگاه ایمان را قلب می دانند. شاهد این مدعا این است که اینها هرگاه از معرفت یا تصدیق به عنوان عنصری از ایمان سخن به میان می آورند، عبارت بالقلب (قلبی) را می افزایند (۲) و این به خوبی می رساند که قلب از منظر آنان جایگاه ایمان می باشد.

باری، برخی از متکلمان برای اثبات این مدعا که جایگاه ایمان قلب است، به آیاتی از قرآن تمسک جسته اند که برخی از آنها را یادآور می شویم: (۳)

۱. «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان» (۴)

۲. «و لا يدخل الإيمان فی قلوبکم» (۵)

۳. «و قلبه مطمئن بالإيمان» (۶)

۴. «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی أبصارهم غشاوه...» (۷)

۵. «أولئك الذین طبع الله علی قلوبهم و سمعهم و أبصارهم...» (۸)

ص: ۴۷

۱-۱. مقصود این نیست که اگر کسی به جزئیات مسائل اعتقادی و فقهی معرفت و تصدیق نداشت، کافر است، بلکه مقصود شیخ آن است که مؤمن، کسی است که به «ما جاء به النبی» اجمالا معرفت داشته، آن را تصدیق کند.

۲-۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۳؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۶؛ جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۸۱۱؛ شهرستانی، نهاییه الأقدام فی علم الکلام، ص ۴۷۳؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۴۴۳؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۲۴؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۸۱.

۳-۳. همان دو مدرک پیشین.

۴-۴. مجادله / ۲۲.

۵-۵. حجرات / ۱۴.

۶-۶. نحل / ۱۰۶.

٧-٧. بقره / ٧

٨-٨. نحل / ١٠٨.

خلق ایمان (۱)

بحث دیگری که درباره ایمان شدید مورد نزاع متکلمان واقع شده، مسئله خلق ایمان است؛ پرسش اصلی در این جا این است که هنگامی که انسان به خدا ایمان می آورد، آیا ایمان را خداوند در قلب او خلق می کند یا این که ایمان چیزی است که او آن را با توان و مسؤولیت و انتخاب خودش انجام می دهد؟ این مسئله، پرسش جدی دیگری در کلام اسلامی پدید می آورد و آن این است که رابطه خلق ایمان و اراده خداوند چیست؟ همین پرسش درباره کفر به صورت جدی تر مطرح می گردد که اگر خدا خالق ایمان باشد، خالق کفر نیز خواهد بود و در نتیجه، این سؤال مطرح می شود که اگر خداوند کفر را خلق کند، آیا کفر را اراده نموده، و آیا قابل تصور است که خداوند، خلق قبیحی همچون کفر را اراده کند؟

پیش از این که به ذکر و بررسی دیدگاههای متکلمان در این باره بپردازیم، یاد کرد این نکته را لازم می دانیم که پیدایش مسئله خلق ایمان در پی بحث «خلق القرآن» که بحثی بسیار جدی میان معتزله و اشاعره بود، پدید آمد و دقیقاً همانگونه که مسئله «مخلوق یا غیر مخلوق بودن قرآن» به شدت مورد بحث بود، درباره ایمان نیز مسئله به همان صورت مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است.

درباره خلق ایمان نیز نگرشهایی ابراز شده که به برخی از عمده ترین آنها اشاره می شود:

الف) جبریون و ماتریدیها در این باره رویکرد جبرگرایانه ای اتخاذ نموده، می گویند: ایمان و کفر، مخلوقند. (۲)

ب) معتزله و ابوالحسن اشعری مؤسس نحله کلامی اشعری قائلند که ایمان، مخلوق نیست. ابوالحسن اشعری در تبیین روی آورد معتزله می گوید: «همه معتزله اتفاق دارند که خداوند، کفر و معاصی را نمی آفریند، تنها کسی که در این امر مخالف است، صالح قبه می باشد. (۳) وی در رساله مختصری که درباره ایمان نگاشته است، این موضع قطعی را اتخاذ می کند که ایمان، غیر مخلوق است. (۴)

ص: ۴۸

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۹۸ و ج ۱، ص ۷۲.

۲-۲. محمد ماتریدی، الرسائل فی العقائد، ص ۱۶ (به نقل از توشی هیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ص ۲۷۴).

۳-۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۲۷.

۴-۴. به نقل از توشی هیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ص ۲۷۰.

مرحوم شیخ الطایفه روی آورد جبرگرایانه مجبره را مردود دانسته، در رد آن از آیه شریفه «و ما ذا علیهم لو آمنوا باللّه و الیوم الآخر...» (۱) مدد جسته است. این آیه با صراحت، کافران را مورد سرزنش قرار داده و آنان را در کفر ورزیدنشان معذور نمی داند و اگر آنها قادر به ایمان آوردن نمی بودند، این روشنترین عذر بود برایشان و در چنین فرضی نباید به آنها گفته می شد: «چه زیانی بر آنها می رسد اگر به خدا و روز بازپسین ایمان بیاورند؟» (۲) اگر سخن جبریها درست باشد که خداوند، کفر را در کافران آفریده، بدیهی است که کفار می توانند احتجاج کنند که ما گناهی مرتکب نشده ایم؛ این خداست که کفر را در ما آفریده و ما را از ایمان باز داشته است. (۳)

حقیقت کفر

اشاره

کفر در مقابل ایمان قرار دارد و عبارت است از انکار قلبی به اموری که خداوند، معرفت و تصدیق آنان را واجب گردانیده است، اما با انکار به زبان، کسی داخل در حقیقت کفر نمی شود. (۴)

شیخ در آغاز بحث اسماء و احکام می گوید:

کفر در لغت، عبارت است از پوشاندن و انکار ورزیدن و در شرع، عبارت است از چیزی که سبب کیفر عظیم و همیشگی می گردد و در این دنیا نیز برخی از احکام؛ همچون: منع از ارث و نکاح با مسلمانان و احکام دیگری از این دست، بر انسان کافر جاری است و از آنجا که عقل نمی تواند دریابد که چه چیزی سبب استحقاق کیفر دائمی می گردد، باید در یافتن پاسخ این پرسش، از شرع مدد جست. بنابراین، تعیین حدود و قلمرو کفر، تنها با ادله شرعی نقلی امکان پذیر است و امت اسلامی اتفاق دارند که اخلال به معرفت خداوند و یگانگی و عدل او و اخلال به معرفت پیامبرش، کفر است و به جز اصحاب معارف، (۵) به هیچ کسی در آن اختلافی ندارد. (۶)

ص: ۴۹

۱-۱. نساء / ۳۹.

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۹۸.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۷۳.

۴-۴. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۳.

۵-۵. اصحاب معارف به کسانی گفته می شود که شناخت خدا و پیامبر را بدیهی و بی نیاز از اکتساب می انگارند.

۶-۶. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۱.

در دو عبارتی که از مرحوم شیخ الطایفه ذکر شد، نکاتی در خور دقت و توجه است:

الف) شیخ در تعریف کفر، از تقابل میان ایمان و کفر مدد جست، با در نظر داشت آنچه در تعریف ایمان گفته است، کفر را تعریف می کند. نه به روشی که در تعریف ایمان پیموده بود که در آنجا بیشتر از کاوش در معنای لغوی ایمان و اصل عدم نقل از آن، مدد

جسته بود.

ب) تعریف حقیقی کفر از منظر شیخ، همان سخن نخست است که از وی نقل شد و قرینه تقابل میان کفر و ایمان، مؤید این مطلب است؛ چه این که اگر حقیقت ایمان عبارت باشد از تصدیق قلبی خداوند و یگانگی او و اموری که او معرفت آنها را واجب فرموده، به قرینه تقابل، حقیقت کفر، انکار قلبی و کذب شمردن امور مزبور است. سخن دوم شیخ که کفر را از طریق آثار آن؛ یعنی در پی داشتن کیفر عظیم و همیشگی و جاری نشدن احکام مسلمانان بر آن تعریف نموده، با این تعریف منافاتی ندارد؛ چه این که شیخ در سخن دوم بالاخره به این نکته اشاره دارد که در تعیین حدود و قلمرو کفر، تنها راهی که می توان از آن مدد جست، ادله شرعی می باشد و از منظر دلیل شرعی (اتفاق مسلمین) اخلال به معرفت خداوند و یگانگی و عدل او و اخلال به شناخت پیامبر کفر است.

ج) اخلال به شناخت و تصدیق خداوند و سایر معارف واجب، به هر نحوی که باشد، سبب کفر است؛ خواه به کلی نسبت به این امور جاهل باشد یا اینکه شک و تردید داشته باشد، بنابراین، جبر پیشگان، اصحاب تشبیه و آنان که خداوند را دارای صفات قدیم می انگارند، کافرند، زیرا انگاره های نادرست آنها با شناخت خداوند و تصدیق به یگانگی او و حکمت و عدالت حق تعالی سازگاری ندارد. (۱)

احکام مؤمنان و کافران

چنان که اشاره شد، مسئله ایمان، در گذشته با عنوان «الاسماء و الاحکام» مطرح می شد و متکلمان در پی تعریف نامهایی همچون ایمان، کفر، نفاق و فسق، احکام هر کدام را بیان می کردند. شیخ احکام پاره ای از عنوانهای نامبرده را با صراحت و پاره ای دیگر را با اشاره بیان کرده است. وی درباره احکام کافر می گوید:

ص: ۵۰

کافر با کفر ورزیدن خویش سزاوار کیفر بسیار و همیشگی می گردد و در این جهان نیز از بردن ارث، ازدواج با مسلمانان، دفن شدن در قبرستان آنها و سایر امتیازهایی که یک فرد مسلمان دارد، محروم می گردد. (۱)

از آنچه شیخ در احکام کافر بیان کرده است، به قرینه تقابل، احکام مؤمن نیز روشن می شود. بنابراین، مؤمن راستین سزاوار پاداش عظیم و پایدار می باشد و از تمام آنچه کافر محروم بود، بهره مند است. (۲) اما این که دوام پاداش و کیفر برای مؤمنان و کافران، به حکم عقل است یا به دلیل شرعی؟ شیخ رویکرد دوم را برمی گزیند. (۳)

مرتکب کبیره

اشاره

گفته شد که برخی از متکلمان، ایمان را مرکب از سه چیز می انگارند: اقرار به زبان، تصدیق قلبی و اعمال عبادی. حال، این سخن مطرح می شود که با فقدان یکی از این عناصر سه گانه، بخصوص عنصر سوم؛ یعنی فقدان اعمال عبادی و ارتکاب گناه کبیره،

آیا مرتکب گناه کبیره، مؤمن است یا کافر یا هیچ کدام؟

پرسش دیگر این که مفهوم کبیره چیست و اصولاً- گناه کبیره و صغیره دارد یا همه گناهان، بزرگند؟ و اگر گناه، بزرگ و کوچک داشته باشد، ملاک و تمایز آن دو چیست؟

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به روشنی به تقسیم گناهان به کبیره و صغیره دلالت دارد:

۱. «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم»؛ (۴) اگر از گناهان بزرگی که از آن نهی می شوید، بپرهیزید، گناهان کوچک شما را می پوشانیم. مراد از «سیئات» در آیه مبارکه، به قرینه مقابله، همان گناهان کوچک است. (۵)

۲. «و يقولون ويلتنا ما هذا الكتاب لا يغادر صغیره ولا کبیره إلا أحصاها...» (۶) و

ص: ۵۱

-
- ۱- همان، ص ۲۶۲، ۲۹۳؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷
 - ۲- احکام نامبرده، بیشتر با فقه مناسبت دارد تا کلام، آنچه به عهده علم کلام است، اثبات موضوع آن احکام می باشد که کفر و ایمان و حقیقت آن دو است.
 - ۳- شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۲۶۲؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷؛ ر.ک: مقاله «وعد و وعید همین کتاب».
 - ۴- نساء / ۳۱.
 - ۵- طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۳۳۱.
 - ۶- کهف / ۴۹.

میگویند ای وای بر ما! این چه کتابی است که هیچ عمل کوچک و بزرگی را فرونگذاشته، مگر این که آن را به شمار آورده است؟ کلمه صغیره و کبیره دو وصفی است که جایگزین موصوف خطیئه و معصیت شده است.

۳. «و الذین یجتنبون کبائر الإثم...»؛^(۱) و همان کسانی که از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می ورزند. دلالت این آیه نیز بر تقسیم گناه به کبیره و صغیره، تا حدودی روشن است؛ زیرا مفهوم گناه بزرگ در مقابل گناه کوچک است و اگر گناه بزرگی باشد، منطقه گناه کوچک نیز خواهد بود.

به هر روی، مسئله تقسیم بندی گناه به بزرگ و کوچک، چیزی است که خود قرآن به روشنی به آن دلالت دارد. ولی نکته مهم این است که تمایز گناه بزرگ از کوچک در چیست؟ در کتب کلامی و تفسیر، اقوال متعددی در تمایز گناه بزرگ از کوچک ذکر شده است. مرحوم علامه طباطبایی به قول را در این باره ذکر می کند.^(۲) برخی از رویکردهای مشهور در این مسئله از این قرار است:

الف) هر گناهی که در شریعت، در مقابل آن، بیم و تهدید و عید) صورت گرفته، گناه کبیره است و هر عمل عصیان آمیزی که در برابر آن، وعیدی صورت نگرفته، گناه صغیره است^(۳) (مشهور معتزله).

ب) کبیره چیزی است که برای آن، کیفر شرعی معین، به عنوان امر الزامی تعیین شده است. بزرگترین همه گناهان کبیره، انباز گرفتن چیزی با خداست و کوچکترین همه آنها، شرب خمر است.^(۴)

ج) شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و جمعی دیگر از متکلمان و مفسران شیعی بر این عقیده اند که تمام اعمال عصیان آمیز، کبیره محسوب می شود و صغیره بودن آن، نسبی است.^(۵)

ص: ۵۲

۱- ۱. شوری / ۳۷.

۲- ۲. طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۳۳۱-۳۴۰.

۳- ۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۷۰.

۴- ۴. ابو عزبه، الروضه البهیة فیما بین الأشاعره و المعتزله، ص ۶۰.

۵- ۵. شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، ج ۴، ص ۸۳.

در نظر ما همه گناهان کبیره است و آنهایی را که صغیره می نامند، هنگامی است که با نافرمانیهای دیگری که کیفر بزرگتر دارد، سنجیده می شود و از این رو، آنها را صغیره می گوئیم و هرگاه آنها را با گناهی که کیفر کمتر داشته باشد بسنجیم، کبیره می نامیم. (۱)

علامه طباطبایی نیز همان رویکرد ذکر شده را پذیرفته، می گوید:

هرگاه عصیان و تمرد بنده را در مقابل خدای بزرگ بسنجیم، گناه، عظیم و بزرگ است و اگر آن را نسبت به معصیت دیگر در نظر بگیریم، هر معصیتی به اعتباری، ممکن است از معصیت دیگر بزرگتر یا کوچکتر باشد. (۲)

مرتکب کبیره، مؤمن است یا کافر

این مسئله یکی از مباحث مهم کلامی است که در بحث ایمان و کفر، جایگاه ویژه دارد و متکلمان راجع به آن، رویکردهای متعددی دارند که به عمده ترین آنها اشاره می کنیم:

الف) خوارج؛ مرتکب کبیره، مشرک یا کافر محض است.

ب) معتزله با چنین انسانی، نه مؤمن است، نه کافر، بلکه از مقوله ای مستقل است میان کفر و ایمان (منزله بین المنزلتین)

ج) حسن بصری؛ مرتکب کبیره را باید منافق خواند.

د) زیدیه؛ چنین کسی، کافر نعمت است. (۳)

ه) قول جمهور (امامیه (۴) و اشاعره (۵))؛ مرتکب کبیره، مؤمن فاسق است.

دیدگاه خوارج و پاسخ شیخ

مهمترین دلیل این گروه برای ادله کافر انگاشتن مرتکب کبیره، نصوص قرآنی است. اما پیش از این که بررسی و نقد آن را یاد آور شویم، به ذکر و بررسی دلیل دیگر آنان که شیخ آن را بیان نموده است، می پردازیم.

ص: ۵۳

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۱۸۲ و ج ۹، ص ۱۶۹؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۶۰.

۲- ۲. طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۲۲۳.

۳- ۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۷؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۳۷.

۴- ۴. شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، ج ۴، ص ۸۳-۸۴.

٥-٥. تفتازانى ۛ شرح المقاصد، ج ٥، ص ٢٠٠؛ عبدالرحمن ايجى، شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٣٤.

آنها می گویند: ما از عصیان و سرکشی فاسق نسبت به فرمانهای الهی، در می یابیم که او به خداوند و معارفی که او واجب نموده، ایمان ندارد. بنابراین، او را باید کافر خواند؛ آنگونه که شیخ خود درباره کسی که برای خورشید سجده می کند، همین سخن را ملتزم شد.

پاسخ شیخ این است که حکم به تکفیر کسی که در مقابل خورشید کرنش می کند، به این دلیل است که همه فرقه های مسلمانان بر کافر بودن چنین کسی اتفاق دارند، ولی درباره فاسق، چنین دلیلی بر کفر او وجود ندارد تا از آن دریابیم که او به خداوند و معارف حقه دین ایمان ندارد.

از این گذشته، اگر مرتکب کبیره به خاطر گناهی که از او سر زده، کافر شود، باید احکام کافر نیز بر او جاری گردد؛ مثلاً از ارث محروم گردد و در گورستان مسلمانان دفن نشود و بر مرده او نماز برپا ندارند، در حالی که هیچ یک از مسلمانان، احکام مزبور را بر فاسق جاری نمی کنند. بنابراین، وجهی برای کافر خواندن او وجود ندارد.

ادله نقلی خوارج بر کافر انگاشتن مرتکب کبیره

آیاتی که آنان برای اثبات مدعایشان به آنها تمسک جسته اند، به این شرح است:

۱. «و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئك هم الکافرون»؛^(۱) و آنها که به احکامی که خدا فرود آورده حکم نمی کنند، کافرند.

وجه استدلال این است که در این آیه مبارکه، خداوند کسی را که به احکام او حکم نمی کند، کافر خوانده است و از سوی دیگر، حکم نکردن به احکام الهی و حکم کردن به غیر آن، همانند سایر گناهان، سرپیچی و گردن نهادن به فرمانهای الهی است و در این جهت با هم فرقی ندارند. بنابراین، باید کسانی دیگر را که گناهان دیگری مرتکب شده اند نیز طبق آیه مبارکه، کافر بخوانیم.

این استدلال، ناتمام است؛ چه این که آیه نسبت به تمام گناهان، عموم و شمول ندارد و تنها شامل کسانی می شود که بر خلاف حکم خداوند حکم نموده، چنین عملی را حلال می انگارند.

ص: ۵۴

۲. «یوم تبيض وجوه و تسود وجوه فأما الذین اسودت وجوههم أکفرتم بعد إیمانکم...»؛ (۱) (آن عذاب عظیم روزی خواهد بود که چهره‌هایی سفید و چهره‌هایی سیاه می‌گردد. اما آنها که صورت‌هایشان سیاه شده (به آنها گفته می‌شود: آیا بعد از ایمان کافر شده اید؟!)

خوارج چنین انگاشته‌اند که این آیه بر این نکته دلالت دارد که واسطه‌ای میان کفر و ایمان وجود ندارد؛ یعنی هر انسانی ناگزیر، یا کافر است و یا مؤمن؛ زیرا در آیه، آنهایی که چهره‌هایشان سفید شده، مؤمن خوانده شده‌اند و آنهایی که چهره‌هایشان سیاه شده،

کافر. از آنجا که فاسق به خاطر ارتکاب گناه، از حقیقت ایمان بهره‌ای ندارد و در زمره مؤمنان نیست، پس ناگزیر، کافر خواهد بود.

شیخ الطایفه این پندار آنان را نیز باطل می‌داند؛ چه این که سفید شدن چهره‌ها و سیاه شدن برخی از چهره‌ها هرگز دلالت بر این ندارد که چهره‌های دیگری با رنگ‌های دیگر وجود نداشته باشد؛ زیرا ادات عموم وارد بر «وجه» نشده تا مفید عموم و شمول باشد و گفته شود که تمام چهره‌ها منحصر در همان دو چهره است که در آیه، نامبرده شده است.

از این گذشته، گنهکاران از باب تغلیب، در زمره کافران قرار داده شده‌اند. از این مهمتر، اصلاً آیه دلالت ندارد که آنهایی که چهره‌هایشان سیاه گردیده، کافرند، بلکه ذیل آیه که فرموده است: «آیا بعد از ایمان، کافر شدید» به روشنی می‌رساند که مقصود، کسانی است که بعد از ایمان آوردن، از دین برگشته‌اند. بنابراین، سیاهی چهره، ویژه مرتد‌هاست و همه کفار چهره‌هایشان اینگونه نیست و بر این اساس، ممکن است فاسقان همانند کافران که دارای چهره‌های متعددند، چهره‌هایی با رنگ‌های دیگر داشته باشند.

۳. «وجه یومئذ مسفره ضاحکه مستبشره و وجوه یومئذ علیها غیره ترهقها قتره أولئک هم الکفره الفجره»؛ (۲) چهره‌هایی در آن روز، گشاده و نورانی و خندان و مسرور است و چهره‌هایی در آن روز، غبارآلود است و دود تاریکی آنها را پوشانده است. آنان همان کافران و بزهکارانند.

ص: ۵۵

۱-۱. آل عمران / ۱۰۶.

۲-۲. عبس / ۳۸-۴۱.

خوارج مدعی شده اند که خداوند در این آیات دو چهره مقابل هم را ذکر کرده است: یکی چهره مؤمنان که گشاده، نورانی، خندان و مسرور است و دیگری چهره های کافران و گناهکاران که غبار آلوده و تاریک است. از سوی دیگر، تمام کسانی که جزو مؤمنان نیستند، در زمره کافران قرار دارند؛ بنابراین، فاسقان را باید کافر بخوانیم.

این استدلال نیز از دید شیخ، مردود است؛ زیرا این که در آیه، برخی از چهره ها را به این وصف می کند که بر آنها غبار و تیرگی نشسته، نمی رساند که چهره های طیفهای دیگر از اهل عقاب، به رنگها و نشانه های وری آن وجود ندارد، بلکه ممکن است برخی از اهل عقاب، دارای چهره ها و نشانه های دیگر باشند و فاسقان جزو آنان باشند، نه جزو کافران.

۴. «و إن جهنم لمحیطه بالکافرین»؛ (۱) و جهنم، کافران را احاطه کرده است. فاسقان به سبب عصیانشان به طور مسلم در جهنم مورد کیفر قرار میگیرند و از سوی دیگر، آیه شریفه دلالت دارد که جهنم، تنها کافران را فرا می گیرد؛ بنابراین، فاسقان که در جهنم قرار دارند، جزو کافرانند.

شیخ می گوید:

نادرستی این استدلال نیز روشن است؛ چه این که آیه به هیچ رو حصر را نمی رساند، که جهنم تنها کافران را فرا می گیرد و گناهکاران را فرامی گیرد. چنان که این آیه که می فرماید: «و الله محیط بالکافرین» هرگز نمی رساند که خدا از احوال و سرگذشت

غیر کافران آگاه نباشد. (۲)

اصل منزله بین المنزلتین و پاسخ شیخ

اشاره

معنای عبارت «منزله بین المنزلتین» در اصل لغت عبارت است از این که چیزی میان دو شیء یا دو وضعیت قرار گیرد و به لحاظ شباهتی که با هر یک از طرفین دارد، به سوی آن کشیده شود، اما در اصطلاح متکلمان یعنی فردی که مرتکب گناه کبیره می شود، نامی میان دو نام و حکمی میان دو حکم دارد.

ص: ۵۶

۱- ۱. توبه / ۵۰.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۵۱ و ج ۵، ص ۲۳۲؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۹

این مسئله یکی از ویژگیهای بارز معتزله و یکی از اصول پنجگانه مذهب این جماعت به شمار می آید. (۱) اصولی که ابوالحسین خیاط راجع به آنها اذعان دارد هیچ کسی را شایسته نام اعتزال نتوان دانست، مگر این که همه این اصول در او گرد آمده باشد. (۲)

حکم مخالفان اصل منزله بین المنزلتین

قاضی عبدالجبار معتزلی کسانی را که با این اصل مخالفت می ورزند، به سه گروه تقسیم می کند: اگر مخالفان این اصل بر این باور باشند که حکم مرتکب کبیره همانند حکم بت پرستان، مجوسان و غیر آنان می باشد، چنین کسانی کافرند؛ زیرا چنین حکمی بر خلاف آیین پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و امت اوست و اگر بگویند حکم مرتکب کبیره در ستایش و بزرگ شمردن و دوستی با او به خاطر خداوند، حکم مؤمن می باشد؛ چنین کسی فاسق است؛ زیرا این سخن او به معنای شکستن اجماعی است که بدان تصریح شده است و اگر بگویند حکم او نه حکم مؤمن است و نه حکم کافر، لیکن ما او را مؤمن می نامیم، چنین کسی مخطئ است. (۳)

ادله اصل منزله بین المنزلتین

اساس دلیل اهل اعتزال در نامگذاری مرتکب کبیره به منزله بین المنزلتین در همان تعریفی نهفته است که آنها از ایمان و کفر دارند. چنان که گذشت، آنها قائلند که مرتکب کبیره را نه می توان کافر خواند و نه مؤمن، اما کافر نخواندن او از این روست که کافر نام کسی است که سزاوار کیفر بزرگ باشد و به او احکامی همچون منع از بردن ارث، نکاح و دفن در گورستان مسلمانان اختصاص یافته باشد و روشن است که مرتکب کبیره سزاوار کیفر بزرگ نیست و هیچ یک از مسلمانان احکام مزبور را بر او جاری نمی دانند. بنابراین، دلیلی برای کافر خواندن مرتکب کبیره وجود ندارد.

اما مؤمن نخواندن وی به این دلیل است که مؤمن در شرع به کسی اطلاق می گردد که سزاوار مدح و بزرگ شمردن باشد و مرتکب کبیره، نه تنها سزاوار مدح و تعظیم نیست،

ص: ۵۷

۱-۱. اصول پنجگانه آنان عبارت است از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر.

۲-۲. ابوالحسین خیاط، الانتصار، ص ۱۲۶.

۳-۳. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۲۶ و ۱۴۰.

بلکه مستحق لعن، مذمت و سبک شمردن است. بنابراین، مرتکب کبیره در موقعیتی قرار دارد که هر یک از ایمان و کفر، او را به سوی خود فرا می خوانند و جایگاه او نه جایگاه کافران است و نه منزلت و جایگاه مؤمنان، بلکه جایگاهی است میان آن دو منزله بین المنزلتین). (۱)

نقد شیخ

شیخ الطایفه با اهل اعتزال در کافر نخواندن مرتکب کبیره نظر واحدی دارد؛ چه این که کافر از منظر شیخ به کسی گفته می شود که قلبا نسبت به خداوند و آنچه او معرفت آن را واجب فرموده، جحود و انکار ورزد و این ویژگی در مرتکب کبیره وجود ندارد؛ زیرا او قلبا خداوند و معارف حقه دین را تصدیق می کند. پس نقطه اختلاف شیخ با معتزله، تنها در مؤمن نخواندن مرتکب کبیره است.

شیخ هرچند به صورت مستقیم استدلال این جماعت را مورد نقد قرار نداده، ولی اگر به گفتار وی در حقیقت ایمان دقت شود، پاسخ دلیل معتزله به خوبی روشن می گردد؛ زیرا عمل از منظر شیخ، در حقیقت ایمان سهمی نداشت و از عناصر تشکیل دهنده ایمان به شمار نمی رفت، بلکه ایمان، تنها تصدیق قلبی به خداوند و وحدانیت او و تصدیق معارفی بود که او آنها را واجب فرموده و این مدعای خویش را با دلیل عقلی و نقلی به اثبات رساند. بنابراین، مرتکب کبیره که قلبا به وحدانیت خداوند و رسالت حضرت ختمی مرتبت و شریعت و آیین او تصدیق دارد، ولی در عمل، از او گناه کبیره سر می زند، از قلمرو ایمان خارج نمی گردد، بلکه او از این جهت که به معارف دینی تصدیق قلبی دارد، مؤمن، ولی از آن حیث که عصیان و نافرمانی می کند، فاسق خوانده می شود.

نقد نظریه حسن بصری

سخن بصری در نامگذاری مرتکب کبیره این بود که چنین کسی را باید منافق خواند. این ادعا از منظر شیخ مردود است؛ زیرا چنان که گذشت، منافق کسی است که خلاف آنچه را در دل دارد، اظهار کند و چنین ویژگی ای در مرتکب کبیره به چشم نمی خورد، بلکه او

ص: ۵۸

با دل و زبان، خداوند و معارف حقہ دین را تصدیق می کند و به صرف این که در عمل از او گناه بزرگ سر می زند، منافق بودن وی را نمی رساند؛ آنگونه که نافرمانیهایی که از یهود و نصارا و سایر مشرکات سر می زند، سبب نمی شود تا آنان را منافق بخوانیم. (۱)

نقد نظریه زیدیه

این گروه چنین انگاشته اند که مرتکب کبیره دچار کفر نعمت است. شیخ در رد این نظر می گوید: کفر نعمت، آن است که انسان به نعمتهای الهی اذعان نداشته، آنها را تکذیب کند و مرتکب کبیره را با وجود این که نعمتهای الهی را تکذیب نکرده، بلکه قلبا به همه آنها تصدیق دارد، چگونه می شود کافر نعمت خواند؟! (۲)

اسلام و ایمان

اشاره

یکی از مسائل در خور تحقیق درباره ایمان، رابطه ایمان و اسلام است که آیا این دو واژه از حیث معنای شرعی با هم متحدند یا متغایر؟

اسلام در لغت به معنای اخلاص، خضوع و تسلیم است که در اصطلاح متکلمان، تعریفهای متعددی برای آن ذکر شده است:

الف) اسلام اقرار به شهادتین است... و کسی که این دو کلمه را بر زبان جاری کند، مال و جان او در امان است. (۳)

ب) اسلام عبارت است از تسلیم و انقیاد و ترک تمرد و امتناع از عناد. (۴)

ج) اسلام، انقیاد باطنی است. (۵)

د) اسلام، انقیاد و خضوع نسبت به امر الهی و اقرار به تمام چیزهایی است که بر مکلف واجب است. (۶)

راجع به رابطه ایمان و اسلام، دو رویکرد عمده وجود دارد:

ص: ۵۹

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۹.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. شیخ صدوق، امالی، ص ۴۶۰.

۴- ۴. غزالی، قواعد العقائد، ص ۲۳۶.

۵- ۵. تفتازانی، شرح العقائد النسفی، به نقل از شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۲۲.

۱. رویکرد اشاعره و معتزله که اسلام و ایمان را در معنای شرعی، متحد می‌انگارند و می‌گویند: این دو واژه به معنای واحدی بازمی‌گردد که همان اعتراف، انقیاد و اذعان و قبول است. (۱)

۲. نظریه بیشتر متکلمان امامی این است که اسلام و ایمان، مغایرنند. (۲) شیخ مفید می‌گوید:

امامیه اتفاق دارند که اسلام، غیر از ایمان است. هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست. آنگونه که در لغت میان اسلام و ایمان تمایز است، در معنای شرعی نیز همان تمایز وجود دارد. (۳)

دیدگاه شیخ

شیخ الطایفه در این باره رأی معتزله را برگزیده، اسلام و ایمان را متحد می‌داند. عین عبارت شیخ چنین است: «و هو (الإسلام و الإیمان واحد عندنا و عند أكثر المرجئه و المعتزله». (۴)

شیخ برای اثبات این مدعا و بطلان گفتار کسانی که میان اسلام و ایمان فرق می‌نهند، به دو آیه زیر مدد جسته است:

۱. «إن الدین عند الله الإسلام»؛ (۵) دین (مورد پذیرش نزد خداوند، اسلام است.

۲. «و من یتبع غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه»؛ (۶) و هر کسی غیر از اسلام، دینی را برگزیند، از او پذیرفته نخواهد شد.

وی در بیان این دلیل می‌گوید: کسی که غیر از اسلام دینی را برگزیند، از وی پذیرفته نمی‌شود؛ همچنان که اگر کسی غیر از ایمان را برگزیند نیز از وی پذیرفته نیست. بنابراین، اسلام و ایمان، متحد است. (۷)

ص: ۶۰

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۰۶؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۲۷؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۰۶.

۲-۲. شیخ صدوق، امالی، ص ۴۶۰.

۳-۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۶۴ و ج ۲، ص ۴۱۸ و ۵۲۰.

۵-۵. آل عمران / ۱۹.

۶-۶. آل عمران / ۸۵.

۷-۷. همان، ج ۲، ص ۵۲۰.

این سخن شیخ، هم در اصل مدعا و هم دلیلی که به آن تمسک جسته، با چندین معضل روبه روست:

(الف) مدعای شیخ که ایمان و اسلام را یکی می داند، بر خلاف ظاهر این آیه از قرآن کریم است: «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لا یدخل الإیمان فی قلوبکم»^(۱). از این که در این آیه شریفه، نخست ایمان را از اعراب نفی می کند و اسلام را در حق آنان ثابت می کند و سپس در ذیل آیه توضیح می دهد که ایمان، کار دل است و دل‌های شما هنوز با ایمان نشده، برمی آید که میان اسلام و ایمان، فرق است؛ ایمان معنایی است قائم به قلب و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضا؛ چون کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است. تسلیم شدن به زبان، این است که شهادتین را اقرار کند و تسلیم شدن سایر اعضا به این است که هرچه خدا دستور می دهد، ظاهراً انجام دهد.^(۲)

(ب) رویکرد شیخ در این باب، مخالف اجماعی است که پیشتر از شیخ مفید یاد آور شدیم که فرمود: «امامیه اتفاق دارند که معنای اسلام و ایمان، مغایرند»^(۳).

(ج) دلیل شیخ نیز مدعای وی را به اثبات نمی رساند؛ زیرا اولاً، وحدت دین و ایمان در سخن شیخ به اثبات نرسیده، تا از طریق اتحاد آن دو با قیاس مساوات، به وحدت اسلام و ایمان برسیم و ثانیاً، آن اسلامی که در دو آیه یاد شده از وحدت آن با دین سخن به میان آمده، اسلامی به معنای روش و آیین است، نه اسلام به معنای تسلیم شدن و به زبان آوردن شهادتین. پس وحدت اسلام به معنای تسلیم شدن که به عمل و فعل انسان مربوط می شود، با دین و آیین نیز به اثبات نرسیده است.

به هر روی، تنها چیزی که می توان در دفاع از سخن شیخ ارائه داد، این است که گفته شود اسلام، خود دارای مراتبی است: در بعضی مراتب، اسلام و ایمان با هم متحدند و در پاره ای از مراتب، مغایر. شاید منظور شیخ از اسلام در این جا مرتبه بالاتر از صرف اقرار به زبان و گفتن شهادتین باشد؛ چون او اسلام را به معنای انقیاد و خضوع به اوامر الهی می داند و این مرتبه از اسلام، با ایمان تغایری ندارد. اما آن اسلامی که در آیه شریفه

ص: ۶۱

۱-۱. حجات / ۱۴.

۲-۲. طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۳۲۸.

۳-۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۸.

بود و نیز اسلامی که شیخ مفید بر تغایر آن با ایمان ادعای اجماع نمود، همان نازلترین مرتبه اسلام است و شکی نیست که این مرتبه از اسلام، با ایمان متحد نیست و آیه ذکر شده و اجماع شیخ مفید، با صراحت، اتحاد میان آن دو را نفی می کند.

افزایش و کاهش ایمان

اشاره

از مسائل دیگری که در باب ایمان مورد توجه و تحقیق متکلمان قرار گرفته، مسئله افزایش و کاهش ایمان است. این مسئله از زوایای متعددی در خور تحقیق است:

۱. آیا افزایش و کاهش، تنها تفاوت کمی را شامل است یا تفاوت کیفی را نیز شامل می گردد؟
۲. با توجه به رویکردهای مختلف در حقیقت ایمان، آیا واقعا ایمان قابل فزونی و کاستی است؟
۳. آیات قرآنی در این باره چه می گوید؟
۴. نظریه شیخ الطایفه در این باره چیست؟

در پاسخ پرسش نخست باید گفت که آنچه از متون کلامی به دست می آید، هر دو تفاوت درباره ایمان مطرح است؛ هم تفاوت به زیادی و نقیصه و هم تفاوت به شدت و ضعف. اما این که ایمان واقعا قابل افزایش است یا خیر، نظریه های متعددی در آن ابراز

شده است:

الف) معتزله و برخی از اشعریان فزونی و کاستی ایمان را پذیرفته اند. (۱)

ب) برخی دیگر از متکلمان بر این باورند که ایمان افزایش و کاهش را بر نمی تابد. (۲)

ج) برخی دیگر همانند فخر رازی و قاضی عبدالجبار افزایش و کاهش ایمان را مبتنی بر این می دانند که اگر اعمال جوارحی را در حقیقت ایمان سهیم بدانیم، قابل فزونی و کاستی است و در غیر این صورت، قابل افزایش و کاهش نخواهد بود. (۳)

ص: ۶۲

۱- ۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۸۰۲؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۳۱؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۱۱.

۲- ۲. عبدالله سیوری حلی، اللوامع الالهیه، ص ۳۹۲؛ شهید ثانی، حقائق الایمان، ص ۱۰۳.

۳- ۳. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۸۰۲؛ فخر رازی، المحصل، ص ۲۳۹.

د) غزالی در این باره رهیافت دیگری ارائه داده است. وی می گوید: ایمان در تفکر اسلامی به سه معنای عمده به کار رفته است:

۱. تصدیقی که مؤکدا مستقر می شود و مبتنی بر دلیل مسلم است.

۲. تصدیقی که در اصل با ابتدای بر اعتماد تعصب آمیز به حجیت قول دیگران به مرحله اعتقاد راسخ و قطعی رسیده است.

۳. تصدیق همراه با «عمل»ی که لازمه خود تصدیق است.

ایمان به معنای نخست، نوعی یقین مطلق است و در این جا افزایش و کاهش، غیرقابل تصور است؛ زیرا اعتقاد مطلق، اگر به کمال رسیده باشد، هیچ زیادی نمی پذیرد و پیش از رسیدن به کمال، هنوز اعتقاد مطلق نیست. ایمان به این معنی، یک واحد همگن است که قابل فزونی و کاستی نمی باشد.

ایمان به معنای دوم، قابل افزایش و کاهش است؛ زیرا مربوط به تجربه روزمره است و اعتقاد به این معنی، همانند گره است که می تواند محکمتر یا سست تر باشد.

ایمان به معنای سوم نیز قابل افزایش و کاهش است؛ زیرا عمل، تفاوت‌های فردی را برمی تابد. (۱)

شیخ در این باره نظریه خود را صریحا بیان نفرموده و تنها به ذکر اقوال پرداخته و در ضمن تفسیر آیه دوم سوره انفاق می گوید:

کسانی که افزایش و کاهش ایمان را پذیرفته و بر این باورند که اعمال عبادی در حقیقت ایمان سهیم است، به این آیه استدلال کرده اند، ولی کسانی که مخالف افزایش و کاهش ایمانند، چنین می انگارند که اوصافی که در آیه ذکر شده، اوصاف مؤمنان برتر است و مانعی نیست که مؤمنان در اصل ایمان با هم تفاوت نداشته باشند، ولی به لحاظ اوصاف، خارج از ایمان نسبت به همدیگر تفاضل و برتری داشته باشند. (۲)

این تمام آنچه بود که ما از آثار شیخ در این باره بدان دست یافتیم که نمی شود از آن، نظریه شیخ را به دست آورد.

ص: ۶۳

۱- ۱. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۲۵-۲۲۸.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۷۵.

باری، آن دسته از متکلمانی که حقیقت ایمان را معرفت دانسته اند، برای تفاوت ناپذیری ایمان چنین استدلال کرده اند که معرفت از صفاتی نیست که با ضد خود جمع شود و در عین حال، هویت خود را نگه دارد. معرفت، صفتی است که اساس آن با اندک تردیدی ویران می شود.

ولی این سخن، قابل مناقشه است؛ زیرا تفاوت معرفت و علم، منحصر در این نیست که یکی تردید می پذیرد و دیگری تردید نمی پذیرد، بلکه می شود قطع نظر از راه یافتن تردید، معرفتی نسبت به معرفت دیگر قویتر یا ضعیفتر باشد. مثلاً علم حضوری قویتر از

علم حصولی است. انسانی که خود دچار درد و المی باشد، یقیناً علم او نسبت به آن قویتر از کسی است که به درد و الم او علم حصولی دارد.

قرآن و مسئله افزایش و کاهش ایمان

آیاتی از قرآن صراحت دارد که ایمان قابل افزایش و کاهش است:

۱. «و إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً»؛ (۱) و هنگامی که آیات او بر آنها خوانده می شود، ایمانشان فزونتر می گردد.
۲. «لizardادوا إيماناً مع إيمانهم»؛ (۲) تا ایمان بر ایمان خودشان بیفزایند.
۳. «و يزداد الذين آمنوا إيماناً»؛ (۳) و بر ایمان مؤمنان بیفزاید.
۴. «و ما زادهم إلا إيماناً و تسليماً»؛ (۴) و این موضوع (مشاهده مؤمنان احزاب را جز بر ایمان و تسلیم آنان نیفزود.
۵. «فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً» (۵) اما کسانی که ایمان آورده اند، بر ایمانشان افزوده می شود.

کسانی که ایمان را معرفت یا تصدیق می دانند و آن دو را قابل فزونی و کاستی نمی دانند، آیات نامبرده را به وجوه ذیل تأویل کرده اند:

الف) منظور از افزایش در آیات گذشته، افزایش به حسب دوام و ثبات و کثرت

ص: ۶۴

۱- ۱. انفال / ۲.

۲- ۲. فتح / ۴.

۳- ۳. مدثر / ۳۱.

۴- ۴. احزاب / ۲۲.

ساعات و زمانها می باشد.

ب) مقصود، افزایش متعلق و مؤمن به است؛ مثلاً صحابه در آغاز ظهور اسلام به چیزهای معدودی که حضرت پیامبر فرموده بود، ایمان داشتند، ولی با آمدن هر حکمی از احکام الهی، متعلق ایمان آنان افزایش می یافت و این گونه افزایش، در زمان ما نیز امکان پذیر است؛ چه این که هر کسی که به معارف تازه ای دست می یابد و آن را تصدیق می کند، ایمان وی از این حیث فزونی می یابد.

ج) مراد، زیادی ثمرات و اشراق نور ایمان در قلب است که با افزایش طاعات و کاهش گناهان، بیشتر و قویتر می گردد. (۱)

آثار و فواید ایمان

برای ایمان، آثار و فواید بسیار ذکر شده است که با استمداد از آیات قرآن، به برخی از آنها اشاره می شود:

الف) سعادت و رستگاری

ایمان مایه نجات و رستگاری آدمی است «أولئك هم المفلحون» (۲)، «قد أفلح المؤمنون»، (۳) «یا ایها الذین آمنوا هل أدلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب أليم تؤمنون بالله و رسوله» (۴)

ب) بنیان اخلاق و فضایل

ایمان، برترین فضیلت انسان است و بنیان اخلاق و فضایل دیگر بر ایمان به خدا و باور به معاد استوار است و به عکس، فراموشی خداوند و جهان آخرت، بنیان گمراهی و فساد است و به تعبیر زیبای قرآن دوری از خدا نماد تمام بدیها و پلیدیهاست: «للذین

لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء». (۵)

ج) خوشبینی به جهان آفرینش

مؤمنان، جهان آفرینش را با هدف و غایت و معنی دار و در مسیر خیر، سعادت و

ص: ۶۵

۱-۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۱۴.

۲-۲. بقره / ۵.

۳-۳. مؤمنون / ۲.

۴-۴. صف / ۱۰-۱۱.

۵-۵. نحل / ۶۰.

تکامل میدانند و طبعاً نسبت به آینده خود و جهان، امیدوار و خوشبین می باشند. در مقابل، افراد بی ایمان، جهان آفرینش را بی هدف، پوچ و ابتر می انگارند و از همین رو همیشه در رنج و نومیدی به سر برده، آرزوی عدم و نیستی می کنند و گاهی این وضعیت برایشان قابل تحمل نیست و دست به خودکشی می زنند.

(د) امنیت و آرامش خاطر

ایمان، نگرانی، اضطراب و اندوه آدمی را زایل می کند و به او آرامش و اطمینان خاطر می دهد: «ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا و كانوا يتقون»، (۱) «الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب» (۲).

(ه) نزول برکات و نعمتهای الهی

از آثار عمده دیگری که بر ایمان مترتب است، نزول برکات و نعمتهای الهی است: «و لو أن أهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم برکات من السماء والأرض» (۳)، «و أن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا» (۴).

(و) مغفرت و پاکی از گناه

دست آورد دیگر ایمان، مغفرت و پاکی از گناه است. کسی که ایمان می آورد، به اتفاق همه مسلمانان، گناهان دوران کفر او بخشیده می شود (۵): «و الذين آمنوا و عملوا الصالحات النکفر عنهم سيئاتهم» (۶).

کوتاه سخن این که قرآن کریم، حسن عاقبت، (۷) صبر و شکیبایی، توصیه به حق، (۸) خروج از تاریکی و جهل، ورود به بصیرت و روشنایی، (۹) اجر و پاداش عظیم، (۱۰) خلافت در زمین، (۱۱) به ارث بردن فردوس برین (۱۲) و بسیاری از امور دیگر را از آثار و برکات ایمان می داند.

ص: ۶۶

۱-۱. یونس / ۶۲-۶۳.

۲-۲. رعد / ۲۸.

۳-۳. اعراف / ۹۶.

۴-۴. جن / ۱۶.

۵-۵. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۴۲.

۶-۶. عنکبوت / ۷.

۷-۷. رعد / ۲۹.

۸-۸. عصر / ۳.

۹-۹. بقره / ۲۵۷؛ طلاق / ۱۱.

۱۰-۱۰. مائده / ۹؛ فاطر / ۷.

۱۱-۱۱. نور / ۵۵.

۱۲-۱۲. مؤمنون / ۱۱.

انسان به دلیل اجتماعی بودنش، نیاز به جمعی دارد که انیشتش باشند؛ تا از غمها و سختیها رهایی یابد^(۱) و استعدادهاى طبیعى خویش را به فعلیت برساند، و گرنه انسانیت انسان، بی معنی خواهد بود. به همین دلیل زندگی انسان، شکل گروهی به خود گرفته و اجتماعات متفاوت و در عین حال، شبیه به هم را به وجود آورده است. چون استعداد انسانها مختلف است، تعارض و تراحم به وجود می آید؛ بدین لحاظ است که بشر، نیاز به قانون دارد.

قانونی کارگشاست که براساس نیازهای واقعی و فراهم نمودن زمینه کمال و شکوفایی استعدادهای نیک بشر، پایه گذاری شده باشد. کسی می تواند بنیانگذار چنین قانونی باشد که خود، بی نیاز باشد و به همه راههای رسیدن به رشد و ترقی، دست یافته باشد و او جز آفریدگار هستی نیست. از طرفی، این قانون، مبلغ و مفسر می خواهد که خالق یکتا، این قانون را با نام «ادیان توحیدی» توسط افرادی به نام «پیامبران»، برای بشر عرضه کرده است.^(۲)

ص: ۶۷

۱- ۱. اعراف / ۱۸۹؛ روم / ۲۱.

۲- ۲. ابن سینا، النجاه من الغرق، ج ۱-۲؛ الهی قمشه ای، حکمت الهی، ص ۱۶۵-۱۷۰.

بر همین مبنا، اسلام (آخرین دین توحیدی) طرفدار زندگی اجتماعی است و زندگی فردی و انزوا را مطرود، بلکه بیرون از شیوه انسانی می‌داند؛ زیرا انسانیت انسان در زندگی اجتماعی و دستگیری از دیگران برای رساندن به کمال و جلوگیری از سقوط به ورطه غیرانسانی می‌داند. به همین علت، در این مکتب توحیدی، قانونی به نام «امر به معروف و نهی از منکر» وجود دارد که این غرض انسانی را برآورده می‌کند.

پیامبر اکرم اش به فردی که گفته بود: «من خدا و پیامبرش را گواه می‌گیرم که خواب شب بر من حرام باشد»، فرمودند: «زمانی که با مردم آمیزش نداشته باشی، چگونه امر به معروف و نهی از منکر می‌کنی؟» (۱)

در جای دیگر فرموده اند: «مؤمن ضعیفی که نهی از منکر نمی‌کند، عاقل نیست و مبعوض خداوند است.» (۲) زیرا چنان که خداوند، خود بیان کرده، بهترین شاخصه امت مسلمان، امر به معروف و نهی از منکر است. (۳)

بنابراین، باید بررسی نمود که امر به معروف و نهی از منکر چیست؟ از کی آغاز شده است و چه اهمیتی دارد؟ آیا این دو، وظیفه الزامی انسان است؟ الزام آن به چه معنی است؟ اجرا و عدم اجرای آن دو، چه آثار و عواقبی را در پی دارد؟ آیا عمل به آن، زمینه و شرایط هم دارد، یا به طور مطلق، عمل به آن، ضروری است؟

در این نوشتار، برآنیم که پاسخ این پرسشها را با برداشت شیخ طوسیله از فرهنگ اسلامی، ارائه نماییم.

کلیات

پیشینه تاریخی

نیکی و نیک خواهی، دو صفت از صفات الهی است (۴) که با خلقت بشری در آمیخته تا او

ص: ۶۸

۱-۱. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۳، حدیث ۲۱.

۲-۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۹، حدیث ۲۳؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱-۲، ص ۱۱۵، حدیث ۱۸۵۸.

۳-۳. آل عمران / ۱۱۰

۴-۴. «إن الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر للحلقان من لخلق الله». (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶؛ شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۷).

کارهای خود را با نیک اندیشی، نیک گفتاری و نیک کرداری تنظیم نماید و بدان رنگ الهی دهد. (۱)

بنابراین، مبدأ این دو خصیصه که از آن در فرهنگ دینی اسلام، به «امر به معروف و نهی از منکر» تعبیر می شود، خود خداوند است و خداوند، نخستین آمر به معروف و ناهی از منکر است؛ (۲) زیرا از همان آغاز آفرینش، سفیرانی را با نام پیامبر برای هدایت بندگانش به نیکی و نیکخواهی و جلوگیری از انحراف و سقوط به مرداب زشتیها گسیل داشته است. (۳) تا معروف، گسترش یابد و منکر، برچیده گردد.

سرانجام، این لطف خداوندی، کامل گشت و سبب شد که مجموعه معروفها به نام دین اسلام، توسط خاتم پیامبران، حضرت محمد بن عبدالله ای به جهانیان عرضه گردد. (۴)

این پیامبر بزرگوار، قبل از تشکیل حکومت و بعد از آن، شخصاً مجری معروف و دافع منکر بود و بر حسن اجرای آن نظارت داشت. (۵)

بعد از پیامبرای سیر تاریخی این مسئله را در سه عنوان زیر می توان بررسی کرد .. حسبه، احتساب و محتسب در حکومتهای اسلامی؛ بر مجموعه دستگاه نظارت بر امور جامعه و اجرای احکام دین اطلاق می شد. (۶) در دوران حکومت خلفای راشدین، به پیروی از سیره پیامبر این نظارت، بخصوص نظارت بر بازار، به صورت جدی اعمال می شد. (۷)

به ویژه در زمان امامت و حکومت ظاهری حضرت امیرا همانگونه که روایت شده است، ایشان به عنوان یک کار حکومتی، هر روز صبح در حالی که تازیانه به دست

ص: ۶۹

۱-۱. «صبغه الله و من احسن من الله صبغه» (بقره/ ۱۳۸).

۲-۲. نحل / ۹۰.

۳-۳. بقره / ۲۱۳.

۴-۴. مائده / ۳.

۵-۵. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۲۶ و ج ۱۲، ص ۲۰۹؛ عبدالحی الکتانی، الترتیب الاداریه، ج ۱، ص ۲۸۵.

۶-۶. این نام در زمان خلیفه عباسی (المهدی)، طرح و معروف شد. (وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی، ج ۶، ص ۷۶۴. به نقل از تاریخ القضاء عرنوسی، ص ۱۰۷)

۷-۷. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۸۵؛ علاء الدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۵، ص ۸۱۵

داشت، در یکایک بازارهای کوفه گشت می زد و بر اهل هر بازاری توقف نموده، آنها را دعوت به خیر و نیکی می نمود و از دروغ و فساد و حيله، بر حذر می داشت و با شنیدن صدای حضرت، ترس، دلها را فرا می گرفت و آنچه در دست داشتند، رها می کردند و با تمام وجود، به سخنان حضرت گوش می دادند.^(۱)

این امر در دوران سلطنت امویها نیز کم و بیش مطرح بود،^(۲) لکن در زمان عباسیها و فاطمیها و صفویها به عنوان یک اداره حکومتی مطرح گشت.^(۳) بدین لحاظ، کتابهایی با این عنوان (حسبه) نوشته شد.^(۴)

۲. اصلاح و اصلاح طلبی؛ جنبشهایی که با این شعار به معنای حقیقی کلمه در برابر جریانهای انحرافی راه افتاد، به صورت زیر، دسته بندی می گردد:

الف) مخالفتهای حضرت علی (علیه السلام) و یاران بزرگوارش؛ از جمله ابوذر - آن فریادگری که عرصه زندگی را بر کاخ نشینان رفاه طلب، تنگ کرده بود. در برابر جریانهای انحرافی بعد از پیامبران و راهنمایی آن حضرت علا.

ب) نهضت حضرت ابی عبدالله الحسین (علیه السلام) و تلاش خالصانه و به حق بازماندگان حضرتش، در آغاز سلطنت امویها (۶۱ هـ) و قیام زید بن علی و فرزندش جناب یحیی در ادامه مکتب حسینی در اواخر حکومت امویها که سبب زدوده شدن غبارهای رذالت و ستم و فساد از چهره اسلام ناب محمدی گردید.

ج) قیام سایر علویها و طرفداران نهضت خونین کربلای حسینی.

۳. نهضت‌های تبلیغی در قبال مناظرات اعتقادی؛ مانند جبر و اختیار بشر، صفات خداوند، ایمان و کفر، امامت و خلق قرآن که با نام امر به معروف و نهی از منکر به راه می افتاد و برای ابطال باور و اعتقاد مخالف، تلاش می نمود و گاه، خلافت به اصطلاح اسلامی، حامی و یا مخالف آن بود.

ص: ۷۰

۱- ۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۳ (کتاب التجاره، باب ۲، حدیث ۱).

۲- ۲. محمد بن خلف الوکیع، اخبار القضاة، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ اسلم بن سهل واسطی، تاریخ واسط، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلامی، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۱.

۳- ۳. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۲۲۵؛ ابن طیفور، تاریخ الخلفاء العباسیه، ص ۱۲

۴- ۴. ابن الاخوه، معالم القربه فی أحكام الحسبه؛ عبدالرحمن شیرازی، نهایه الرتبه فی طلب الحسبه؛ ابنتیمیه، الحسبه فی الاسلام.

اهمیت امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر در فرهنگ اسلامی، مانند جریان خون در رگهای یک پیکر است و سهل انگاری در این باره، بی رنگ شدن دین و مرگ تدریجی امت اسلامی را در پی خواهد داشت. (۱) عنایت به این ویژگی، بعضی از فرقه های مسلمان را بر آن داشته تا آن را جزئی از اصول مذهب خویش بدانند. (۲)

خداوند در قرآن، بهترین ویژگی امت اسلامی را انجام امر به معروف و نهی از منکر دانسته است؛ چنان که می فرماید: «شما بهترین امتی هستید که پدید آمدید؛ (چون امر به معروف و نهی از منکر می کنید).» (۳) و آن دو را بر فریضه های دیگری چون اقامه نماز و پرداخت زکات، مقدم داشته و فرموده است: «مردان و زنان مؤمن، اولیای یکدیگرند که امر به معروف و نهی از منکر می کنند و نماز را بر پا می دارند و زکات می پردازند.» (۴) در نتیجه، امت اسلامی را ملزم به انجام آن دو نموده و می فرماید: «باید شما امتی باشید که به اسلام می خوانید و امر به معروف و نهی از منکر می کنید.» (۵)

پیشوایان دینی نیز به ضرورت انجام آن دو سفارش کرده اند:

.. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم): «زمانی که مردم، منکر را ببینند و تغییر ندهند، خداوند، دیدگانشان را با عقاب، کور خواهد کرد.» (۶)

۲. حضرت علی ل: «همه کارهای نیک و جهاد، در برابر امر به معروف و نهی از منکر، چون قطره ای در برابر دریاست.» (۷)

۳. امام باقر علا: «امر به معروف و نهی از منکر، راه انبیا و روش صالحان و فریضه بزرگی است که فرایض دیگر بدان اقامه می گردد.» (۸)

با توجه به اهمیت این مسئله، دانشمندان اسلامی، آن دو را اساس و قطب دین

ص: ۷۱

۱- ۱. «من ترک إنکار المنکر بقلبه و یده و لسانه فهو میت بین الأحياء» (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۸۱).

۲- ۲. امر به معروف و نهی از منکر، یکی از اصول پنجگانه معتزله است.

۳- ۳. آل عمران / ۱۱۰.

۴- ۴. توبه / ۷۱.

۵- ۵. آل عمران / ۱۰۴.

۶- ۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۴۱.

۷- ۷. نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۳۸۲.

۸- ۸. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۸۱.

خواننده اند: «امر به معروف و نهی از منکر، از دید عقل و شرع، از مهمترین واجبه‌ها، بلکه اساس دین اسلام و از برترین عبادتهاست.»^(۱) به تعبیر دیگر، آن دو، «قطبی است از اقطاب دین که همه انبیا را برای آن فرستاده اند؛ چون این مندرس شود و از میان خلق برخیزد، همه شعار شرع، باطل شود.»^(۲)

امر و نهی، شأنی از شؤن الهی

امر و نهی، به صورت مطلق و عام و امر به معروف و نهی از منکر، به صورت خاص، از شؤن پروردگار متعال است؛ چنان که او خود، این دو فریضه را از شؤن خویش دانسته، فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»؛^(۳) زیرا فرمان دادن و نهی کردن، تنها زینده کسی است که از هر جهت، کامل و تام است. دیگران اگر این منصب را دارند، به عنایت اوست. چون امر به معروف و نهی از منکر، دو خصلت از خصال الهی است، هر کس این دو خصلت را بارور نماید، خداوند، او را عزیز می کند و خوارکنندگان آن دو را ذلیل خواهد ساخت.^(۴)

به همین دلیل است که پیامبر اکرم دستوردهندگان به معروف و بازدارندگان از منکر را خلیفه خدا در زمین دانسته اند و فرموده اند: «هر کسی که به معروف فرمان دهد و از منکر نهی نماید، جانشین خدا و پیامبر و کتاب او در روی زمین است.»^(۵)

خلیفه خداوند، در رأس هرم جامعه قرار دارد و سایر مؤمنان، به عنوان مأموران و شعاع وجودی او عمل می کنند؛ معروف را گسترش می دهند و مانع شیوع منکر می شوند.^(۶) این خود، همان تشکیلات حکومتی است؛ بنابراین، اجرای امر به معروف و نهی از منکر، نیاز به انسجام و حکومت دارد.

ص: ۷۲

۱- ۱. محمد حسین کاشف الغطاء، اصل الشیعه و اصولها، ص ۱۶۳.

۲- ۲. غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۹۹؛ احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۴.

۳- ۳. نحل / ۹۰.

۴- ۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۷، حدیث ۳۵۷.

۵- ۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۷۹؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۷۹، حدیث ۷.

۶- ۶. پیامبران: «ألا وإن رأس الأمر بالمعروف أن تنتهوا إلى قولي... ولا أمر بالمعروف ولا نهی عن منکر إلا مع إمام معصوم.»

(نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۲، حدیث ۲۰).

امر به معروف و ضرورت حکومت

جامعه بشری، چنان که حضرت امیرال نیز فرموده اند،^(۱) نمی تواند بدون داشتن حکومت، دوام یابد و امت اسلامی که ایده آل جوامع الهی است، قطعاً نمی تواند بدون حکومت باشد؛ بخصوص که امر به معروف و نهی از منکر، از جمله قوانین مکتب اسلام است که تحقق آن، بدون پشتیبانی حکومتی، ممکن نیست.^(۲)

عبدالجبّار معتزلی می گوید:

امر به معروف، دو قسم است: یک قسم آن، بدون رهبران (حکومتی) تحقق نمی یابد؛ مانند: اقامه حدود و حفظ اسلام و محکم نمودن مرزها و تنفیذ جیوش و تولیت قضاوت و امثال اینها. مواردی را هم که مردم عادی می توانند اقدام نمایند، اگر به امام ارجاع داده شود، بهتر است.^(۳)

ابن تیمیه می گوید:

حکومت بر مردم، از بزرگترین واجبات است، بلکه واجبات، بدون حکومت، استوار نخواهد بود؛ چون مصلحت فرزندان آدم، بدون اجتماع، تمام نیست؛ به دو دلیل:

۱. به دلیل نیازمندی به یکدیگر، ناگزیر، جامعه، رأس و سردسته لازم دارد. حتی پیامبر و در جمع سه نفری در مسافرت، دستور می دهد که یکی را به امارت برگزینید. این فرمان در جمع عارضی سفر، تنبیهی بر سایر اجتماعات بشری است.

۲. به دلیل این که خداوند، امر به معروف و نهی از منکر را واجب نموده و انجام این فریضه تمام نمی گردد، مگر با داشتن قدرت و امارت و...^(۴)

بنابراین، عمل به این وظیفه به صورت کلی و تام، بدون ضمانت اجرایی و حکومت، ممکن نیست.

امر به معروف و نهی از منکر، پایه فرایض دیگر

امر به معروف و نهی از منکر، زیربنا و اساس سایر فرایض الهی است؛ به همین جهت اگر این دو فریضه از قوانین دینی نادیده گرفته شود، به تدریج، همه احکام و فرایض مکتب

ص: ۷۳

۱- ۱. «لابد للناس من أمیر بر أو فاجر» (نهج البلاغه، خ ۴۰، ص ۳۹ با ترجمه دکتر شهیدی)

۲- ۲. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۲، حدیث ۲۰.

۳- ۳. عبدالجبّار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۸.

۴- ۴. ابن تیمیه، السیاسه الشرعیه فی اصلاح الرعی و الرعیه، ۳۰-۶۱.

امام حسین (علیه السلام) بعد از تلاوت آیه مبارکه: «المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنکر»، فرمود: «خداوند در این آیه، سخن را با امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک فریضه از جانب او آغاز نمود؛ به دلیل علم خداوند به این که هنگامی که آن فرایض اقامه گردد، تمام فرایض دیگر، چه سخت و دشوار باشد و چه آسان، استوار خواهد شد و این بدان جهت است که آن دو فریضه، دعوت به اسلام است، همراه با رد مظالم و تقسیم عادلانه ثروت و گرفتن صدقات و صرف آن در جای درست.»^(۱)

امام باقر (علیه السلام) فرموده اند: امر به معروف و نهی از منکر، فریضه بزرگی است که به سبب آن، سایر فرایض، اقامه می گردد.^(۲) بنابراین، ترک این دو فریضه، به منزله ترک تمام احکام و قوانین دینی است؛ زیرا معروف، توحید و تبعات آن و منکر، شرک و تبعات آن است.

پس بسیار ساده اندیشانه است که امر به معروف به دنبال بحث جهاد، طرح شده و رها گردد؛ در حالی که حدود، دیات و ... از مسائل امر به معروف و نهی از منکر است؛ چون مشروعیت جهاد «به خاطر گسترده شدن معروف و برجیدن منکر است.»^(۳) پس بر توده امت اسلامی است که بر امور جاری جامعه و جریان حکومت و رهبران، نظارت دقیق داشته باشند، و گر نه دچار خسران دینی و دنیایی می گردند که ضرر جبران ناپذیری است؛ چنان که پیامبر اکرم فرموده اند: «هر گاه تبهکار قومی، آقای آنان و رهبر قوم، پست ترین آنها گردد و انسان تبهکار را گرامی بدارند، باید چشم به راه بلا بود.»^(۴)

امر به معروف و نهی از منکر، غایت دین

این همه اهمیت امر به معروف و نهی از منکر، به خاطر چیست؟ پاسخ این پرسش را با نقل کلام حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) بیان می کنیم: حضرت فرموده اند: «امر به معروف برترین اعمال خلق است»، «غایت دین، امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود

ص: ۷۴

۱- ۱. حرانی، تحف العقول، ص ۲۴۱.

۲- ۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۸۱، حدیث ۳۷۲.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۹؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۱؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۵.

۴- ۴. حرانی، تحف العقول، ص ۳۵، حدیث ۹.

غایت دین، به کمال رساندن انسان است و کمال انسان به این است که در قوه عملی و نظری، کامل شده باشد و انسان فوق تمام، انسانی است که از خود گذشته و به تکمیل ناقصین می پردازد و تکمیل ناقصین، دو طریق دارد: امر به معروف و ارشاد به آنچه که شایسته است و بازداشتن از منکر و جلوگیری از انجام آنچه ناشایسته است. (۲)

بنابراین، می توان گفت که غایت دین، امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا چنان که ذکر شد، کمال نهایی، آن است که انسان، خود کامل شود و به تکمیل دیگران پردازد. پیامبران و رهبران معصوم، جزء همین دسته اند؛ چون آنها آمدند تا معروف را حاکم و فحشا و منکر را بزدايند تا بندگان خداوند، به سعادت واقعی نایل گردند، و گر نه، ارسال رسل و انزال کتب، مفهوم نداشت.

بدین لحاظ است که شیخ طوسی به امر به معروف و نهی از منکر را، حتی با تحمل بعضی از سختیها، ضروری می داند؛ به دلیل آیه (۳) مبارکه «و أمر بالمعروف و انه عن المنکر و اصبر علی ما أصابک» (۴)

طبیعی است که اجرای این دو قانون الهی، ممکن است سختیهای طاقت فرسا و تهمتهای ناروایی را به دنبال داشته باشد، لکن مجریان امر و قانون الهی، باید صابر و بردبار باشند تا این غایت قصوی الهی در اجتماع جوانه بزند و برای گسترش و تحقق این آرمان خداوندی، از هیچ سختی نهراسند و همچنان، مقاوم و حلیم و مهربان باشند؛ زیرا خداوند، خود حامی آنان خواهد بود.

آیا امر به معروف و نهی از منکر، از اصول دین است؟

تمام مسلمانان، بجز فرقه معتزله (۵) این مسئله را جزئی از فروع دین دانسته اند و جای طرح آن را در فقه می دانند؛ به دلیل این که این مسئله، مربوط به وظیفه عملی مکلف

ص: ۷۵

۱-۱. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۵، حدیث ۲۶.

۲-۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۲۰۲.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲۷۹.

۴-۴. لقمان / ۱۷.

۵-۵. اصول پنجگانه در معتزله، توحید، عدل، منزله بین المنزلتین، وعد وعید و امر به معروف و نهی از منکر است. (عبد

الجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۲۳-۱۲۴).

می باشد، اما فرقه معتزله، آن را اصل پنجم از اصول پنجگانه خویش شمرده اند و از مسائل کلامی می دانند. علت این امر را قاضی عبدالجبار، دو مطلب دانسته است:

۱. اتفاق همه معتزله بر اصول پنجگانه خویش؛ از جمله، اصل امر به معروف و نهی از منکر.

۲. آشکار شدن نزاع میان مردم درباره اموری که از این پنج امر تجاوز نمی کرد؛ از جمله، همین مسئله مورد بحث.

و لکن انصاف در آن است که بررسی شود اصل در این مورد، به چه معنی است؟ بعضی گفته اند: هر مسئله ای که حق در آن، میان دو متخاصم مشخص گردد، اصل است؛ چنان که از استدلال قاضی عبدالجبار نیز همین مطلب به دست می آید. برخی دیگر از

متکلمان گفته اند: هر چه مربوط به معرفت است، اصل و هر چه مربوط به طاعت می گردد، فرع است. برخی از عقلا نیز گفته اند: هر معقولی که راه رسیدن به آن، عقل است، اصل می باشد و هر چیزی که راه رسیدن به آن، اجتهاد و قیاس است، فرع می باشد. (۱)

در حقیقت، امر به معروف و نهی از منکر، اصل عملی و از فروع دین است؛ زیرا متفرع بر عدل الهی است؛ همان طور که معتزلیها نیز در بعضی از موارد اظهار نموده اند و اصول دین را توحید و عدل دانسته اند و سه اصل دیگرشان را بر عدل پروردگار استوار

کرده اند. (۲)

البته امکان دارد که این مسئله را به اعتبارهای متفاوت، از مسائل اصول دین و یا علم فقه و اخلاق و... قرار داد؛ به اعتبار این که معروف را به معنای توحید و آنچه مربوط به توحید است و منکر را به معنای شرک و آنچه متعلق به شرک است، بگیریم. بدین اعتباره جزء اصول دین خواهد بود؛ (۳) زیرا توحید، اساس همه معارف است؛ چنان که امام حسین و امام باقر علیه ، سایر فرایض دینی را بر این دو فریضه استوار دانسته اند.

به اعتبار این که امر و نهی، از اعمال الزامی مکلف است یا نه، این دو مسئله از مسائل

ص: ۷۶

۱-۱. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۵ - ۵۶.

۲-۲. عبدالجبار معتزلی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۱۳۳.

۳-۳. فیض کاشانی نیز آن را جزء اصول دین به حساب آورده است: (المحججه البیضاء، ج ۴، ص ۱۴).

فقهی خواهد بود؛ چنان که فقها بر همین مبنا بحث کرده اند و به اعتبار این که این دو فریضه، می تواند به عنوان دو خصلت بشری طرح گردد، می شود آن دو را جزء مسائل علم اخلاق دانست؛ چنان که برخی از علمای اخلاق، از این منظر به آن پرداخته اند؛ مانند مرحوم نراقی^(۱)، امام غزالی^(۲) و فیض کاشانی^(۳).

در بعضی از روایات نیز از امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان دو خلق از اخلاق خداوندی نام برده شده است: «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر خلقان من خلق الله، فمن نصرهما أعزه الله و من خذلهما خذله الله»^(۴).

به هر ترتیب، امر به معروف و نهی از منکر، دو خصلتی است که روح زندگی سعادت‌مندان را در پیکر اجتماع دمیده، باعث نشاط و جوانی جامعه می گردد. از این رو، حضرت امیرالمؤمنین عا می فرماید:

معروف، گنجی است از بهترین گنجها و زراعتی است از رشد‌کننده ترین و پرموتترین زراعتها؛ پس نباید در باره آن، بی میل شوید و احساس خستگی بنمایید.^(۵)

شاید فهم این مهم، سبب گشته است که گروه معتزله، آن دو را یکی از اصول پنجگانه خود قرار دهند و سر تسلیم در برابر مخالفان فرود نیاورند.^(۶)

مفهوم شناسی

امر و نهی در لغت

درباره معنای لغوی «امر»، دو دیدگاه وجود دارد:

ص: ۷۷

-
- ۱- ۱. ملامهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۲.
 - ۲- ۲. غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، بحث امر به معروف؛ کیمیای سعادت، ج ۱.
 - ۳- ۳. فیض کاشانی، المحججه البیضاء، ج ۴.
 - ۴- ۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۷، حدیث، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۹۸، حدیث ۲۰؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۱، حدیث ۱۳؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۷۵، حدیث ۲۱.
 - ۵- ۵. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۴۴، حدیث ۲۱ و ص ۴۶۰، حدیث ۵.
 - ۶- ۶. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۸؛ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلامیه، ج ۱-۲، ص ۱۴۳.

الف) این کلمه، دو معنی دارد: ۱. فرمان دادن و درخواست احداث چیزی، ۲. شأن، شیء، کار و حادثه. (۱)

ب) ماده امر، در اصل دارای پنج معنی است: ۱. یکی از امور (یعنی کار، حادثه و...)؛ ۲. نقیض نهی؛ ۳. نماء و برکت؛ ۴. علائم و نشانه‌ها؛ (۲) ۵. عجب. (۳)

ساختار مفهومی این دو واژه توسط دانشمندان اصول فقه نیز مورد تحقیق و تحلیل قرار گرفته و میان آنان نیز در نظر مطرح است:

الف) امر، معانی متعددی دارد: طلب، حادثه، شیء و...

ب) این کلمه، دو معنی بیش ندارد

۱. مفهوم عرضی عامی مساوی با شیء که مفاهیم دیگر؛ مانند غرض، حادثه و ... از مصداقهای این مفهوم است و برخی به خاطر اشتباه مصداق به مفهوم، آن مفاهیم را جزء معانی پنداشته اند. ماده امر به این معنی، جامد است و جمع آن، امور می باشد.

۲. طلب و درخواست است که از ماده «امر» به این معنی مشتق شده است و جمع آن، اوامر می باشد. (۴)

در این که آیا کلمه امر، مشترک بین این معانی است یا در یکی، حقیقت و در دیگری، مجاز؟ اختلاف است. شیخ طوسی می گوید: معنای حقیقی امر، عبارت است از این که گوینده، از فرد مادون خود، انجام کاری را بخواهد با گفتن «افعل» ماده در معنای

فعل، مجاز است؛ به دو دلیل:

۱. به کارگیری امر در قول قائل (افعل) شایع است؛ بر خلاف به کارگیری آن در معنای فعل.

۲. اشتقاق ساختاری از امر، در ماده «امر» به معنای فعل نیامده است؛ بنابراین، کاربرد امر در گفتار گوینده «افعل» برای فرد مادون، حقیقت و در غیر آن، مجاز است و

ص: ۷۸

۱-۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۲۶-۲۷؛ لویس معلوف، المنجد، ماده امر.

۲-۲. الأمر: النماء و البرکه و امرأه أمیره ای مبارکه علی زوجها. الإمارة: الموعد (فراهدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۲۹۸-۲۹۹.

۳-۳. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۱۳۷.

۴-۴. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۸۹، بحث اوامر؛ ضیاء الدین علی عراقی، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۰۵؛

مکارم شیرازی، انوار الاصول، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲.

محض کاربرد امر در معنای فعلی، دلیلی بر حقیقی بودن آن ماده در آن معنی نمی گردد؛ چون استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است. (۱)

تمشک طرفداران اشتراک امر به نحوه جمع بستن امر به اوامر و امور در معنای قولی و فعلی، کاری بی فایده است؛ زیرا درست است که جمع «امر» از قبیل افعال، «اوامر» نیست، بلکه «امور» است، لکن اوامر، بیرون از قیاس و قاعده است؛ چون اوامر، جمع الجمع است؛ گویا ابتدا امر به امور و سپس به اوامر جمع بسته شده. (۲) پس ماده امر، مشترک نیست، بلکه در معنای قولی، حقیقت و در غیر آن، مجاز است.

«نهی» به معنای بازداشتن، منع کردن و به نهایت رسیدن می باشد؛ زیرا نهی، بر غایت و بلوغ دلالت دارد و نهایت هر چیزی، غایت آن است؛ چنان که گفته می شود: «انتهیت الیه الخیر». همین گونه است در مورد فردی که در حال انجام کاری است و سپس از آن نهی می گردد؛ چون آن کار به غایت و پایان می رسد. بدین لحاظ، عرب، به شتری که به آخرین درجه چاقی رسیده باشد، «ناقه بهیه» و به عقل، به دلیل آن که از کار زشت باز می دارد، «نهی» و به گودی که آب بدان منتهی می گردد، «النهی» و به غایت ارتفاع روز، نها النهار» می گویند (۳)

معروف و منکر در لغت

«معروف»، از «عرف» به معنای مشهور، جود و بخشش، کار نیک و نیکی، انصاف و همراهی با اهل خانه و مردم آمده است؛ چنان که گفته شده است: معروف، ضد منکر و عرف، ضد نکر است (۴) و عرف، در اصل بر دو معنی دلالت دارد:

۱. پشت سر هم بودن چیزی به صورت پیوسته؛ چون یال اسب، تاج خروس، بلندیهای مکانی و موج دریا

۲. آنچه سبب آرامش می گردد؛ زیرا انسان، از منکر ترس دارد و از آن فرار می کند و به معروف، آرامش می یابد. عرب به بوی خوش، عرف می گویند؛ زیرا نفوس انسانی،

ص: ۷۹

۱- ۱. شیخ طوسی، العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۵، ص ۳۵۹.

۴- ۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۲۳۹-۲۴۰.

بدان وسیله سکون پیدا می کند. معروف و عرفان، از همین باب است. (۱)

بنابراین، امر به معروف، در لغت به معنای خواستن چیزی است که نفوس بشری به سبب آن، آرامش یابد.

منکر» از ماده «نکر» به معنای کار دشوار و زشت و جهل آمده است؛ زیرا منکر، خلاف و ضد معروف است. هر چیزی را که شریعت، قبیح و حرام بداند، منکر است. (۲)

بنابراین، نهی از منکر، عبارت است از بازداشتن انسان از انجام کارهای زشت و نامعقول و جلوگیری از اموری که در واقع، بشر از آن، ترس و نفرت دارد، لکن به واسطه جهل و غفلت، گاه مرتکب آن می گردد.

امر و نهی در اصطلاح

اشاره

«امر» و «نهی» از واژگانی است که در علم اصول، فقه، کلام، اخلاق، حقوق و... مورد بحث قرار گرفته و تعریفهای متفاوتی از آن دو ارائه شده است که به دو نمونه آن اشاره می گردد،

۱. «امر» طلب گفتاری عمل و «نهی» طلب گفتاری ترک آن است؛ همراه با برتری طلبی آمر و ناهی (۳)

۲. «امر» آن است که شخص عالی از فرد دانی، فعلی را بخواهد و «نهی» آن است که ترک فعلی را بخواهد. (۴)

سه مطلب در این جا مورد بحث است:

۱. فراگیری تعریف دوم، از تعریف اول بیشتر است؛ زیرا شامل درخواست گفتاری و غیرگفتاری می گردد؛ در حالی که تعریف اول، تنها درخواست گفتاری را در بر میگیرد. علاوه بر آن، با افزودن قید «گفتاری» در این تعریف، طلب قلبی و کرداری که از مصداقهای امر و نهی است، از آن خارج می شود؛ همان گونه که امر به معروف و نهی از

ص: ۸۰

۱-۱. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۵، ص ۲۸۱.

۲-۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۲۴۰.

۳-۳. سیوری حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۰.

۴-۴. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۱ و ۲۳۲، باب اوامر و نواهی.

منکر، هر سه مورد طلب را شامل است. شاید با توجه به همین نکته بوده که آن قید در تعریف دوم نیامده است.

۲. گفته اند: تعریف امر و نهی به طلب، درست نیست؛ چون مبینند و طلب، مرادف اراده و اراده، امر قلبی است؛ در حالی که آن دو، لفظند. مقید کردن طلب به طلب گفتاری برای رفع این ایراد، بی ثمر است؛ به خاطر این که در مورد طلب، از تعریف خارج می شود، (۱) مگر این که بگوییم طلب، اگر چه حقیقت درخواست قلبی است، لکن ابراز آن، به وسیله گفتار و کردار است. بنابراین، باز هم تعریف دوم بهتر است..

۳. در تعریف اول، استعلا و در دوم، علو، شرط دانسته شده. البته میان دانشمندان در اعتبار و عدم اعتبار آن دو مفهوم امر و نهی، اختلاف شده است. (۲)

نظر شیخ طوسی درباره امر و نهی

شیخ طوسی مدعی است که اکثریت متکلمان و فقها، امر را عبارت از «گفتن افعَل» به فرد پایین تر از گوینده» می دانند. در ضمن، اشتراک امر بین گفتار و کردار را رد نموده، می گوید: کردار، جز از راه مجاز و استعاره، امر نامیده نمی شود: «الأمر: عبارة عن قول

القائل لمن هو دونه: افعَل. و الفعل لا یسمی أمراً إلا علی وجه المجاز و الاستعاره» طوسی برای اثبات نظریه خویش، دو دلیل زیر را عنوان می نماید:

۱. اهل لغت، کلام را به چند قسم تقسیم نموده اند و گفتن «فعل» برای فرد پایین تر را امر نامیده اند. مخالفت اهل لغت در این نامگذاری، جایز نیست، و گرنه در سایر نامگذاریها هم باید مخالفت جایز باشد. بنابراین، شایسته است که امر، عبارت باشد از همان گفتار گوینده «افعل» برای فرد مادون.

۲. لغویان، صیغه «افعل» را به اعتبار رتبه گوینده، میان این که آن صیغه، امر، طلب، سؤال و یا دعاست، فرق گذاشته اند و گفته اند: اگر گوینده آن صیغه، از فرد مورد خطاب، بالا تر بود، آن صیغه، امر است و اگر از آن فرد، پایینتر بود، سؤال و طلب است. اگر مخالفت با اهل لغت در نامگذاری امر، روا باشد، در نامگذاری سؤال و طلب نیز روا

ص: ۸۱

۱-۱. همان، ص ۳۸۱.

۲-۲. ضیاء الدین عراقی، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۰۷؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵.

خواهد بود.^(۱) بنابراین، لفظ امر، مشترک میان گفتار و کردار؛ یعنی قول مخصوص و فعل نیست، بلکه در معنای اول، حقیقت و در معنای دوم، مجاز است.

شیخ می گوید: «نهی»، نقیض «امر» و عبارت است از گفتن «لا تفعل» برای فرد مادون «النهی»: هو قول القائل لمن هو دونه: لا تفعل كما أن الأمر قول له: افعَل.»^(۲) و هر چیزی بر یکی از امر و نهی دلالت نماید، بر دیگری نیز دلالت خواهد داشت؛ زیرا طریقه و راه در هر دو مورد، یکی است.

اعتبار علو و استعلا

از ظاهر کلام شیخ طوسی استفاده می شود که ایشان در امر و نهی، علو را معتبر می دانند؛ به دو دلیل زیر:

۱. ظاهر تعریفی که ایشان برای امر و نهی ذکر نموده، نشان دهنده اعتبار علو است؛ زیرا گفته است: «قول القائل لمن هو دونه.»

۲. از استدلال ایشان برای رد اشتراک امر و حقیقت بودن در قول مخصوص؛ یعنی صیغه افعَل: «اهل لغت در صیغه «افعل» به اعتبار گوینده آن، تفاوت قائل شده اند و گفته اند: اگر رتبه گوینده «افعل»، بالاتر از مخاطب باشد، امر، و گر نه، دعا یا سؤال نامیده

می شود.»^(۳)

از ظاهر این دو کلام، چنین به دست می آید که ایشان در امر و نهی، علو را کافی می دانند.

معروف و منکر در اصطلاح

معروف و منکر در تعبیرهای دانشمندان، به صورت متفاوتی تعریف شده که خلاصه آن، عبارات زیر است:

الف) بیان معروف و منکر به عنوان یک قاعده کلی که در محوریت آن، دو نظر مطرح

ص: ۸۲

-
- ۱-۱. شیخ طوسی، العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ عبدالجبار معتزلی نیز امر و نهی را چون شیخ طوسی تعریف کرده است: (شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۱).
 - ۲-۲. شیخ طوسی، العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۵.
 - ۳-۳. همان، ص ۱۶۰.

است:

در نظر اول، محور و مدار معروف و منکر بودن یک چیز، حسن و قبح آن از دیدگاه عقل یا شرع دانسته شده است؛ چنان که این مطلب از بیانه‌های زیر استفاده می‌گردد:

معروف، عبارت است از هر کار نیکویی که دارای وصف زاید بر نیکویی است؛ هنگامی که فاعل کار، حسن آن کار را بداند و یا به آن راهنمایی گردد و منکر، عبارت است از هر کار زشتی که مشتمل بر وصف زاید بر زشتی است؛ زمانی که فاعل کار، زشتی آن را بداند و یا به آن راهنمایی گردد. (۱)

۲. هر چیزی که حسن آن نزد عقل یا شرع، شناخته شده است، معروف است و هر چیزی که ناشناخته و مورد انکار عقل و یا شرع است، منکر می‌باشد. (۲)

در نظر دوم، محور و مدار معروف و منکر بودن یک چیز، اوامر و نواهی پروردگار متعال و پیامبران دانسته شده است؛ چنان که گفته شده: «هر چه را که خداوند یا پیامبر به آن امر نمایند، معروف و هر چه را که خداوند و یا پیامبران از آن نهی فرموده اند، منکر است.» (۳)

بیان دیگری در تعریف معروف و منکر، هر دو نظر مذکور را در یک تعریف، جمع می‌کند:

معروف، آن چیزی است که خداوند متعال، فعل آن را واجب نموده و عقل یا شرع، انجام آن را ترغیب کرده است و منکر، آن چیزی است که خداوند، از انجام آن نهی فرموده و عقل یا شرع، از انجام دادن آن، کناره‌گیری می‌نماید. (۴)

ب) بیان معروف و منکر با ذکر مصادیق؛ از قبیل امور زیر:

۱. معروف یعنی واجب و منکر یعنی حرام. (۵)

۲. معروف یعنی حق و منکر یعنی باطل. (۶)

ص: ۸۳

-
- ۱- ۱. علامه حلی، مناہج الیقین، ص ۵۴۱: عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۱؛ سیوریحلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۰؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۰۹.
 - ۲- ۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱-۲، ص ۸۰۶-۸۰۷؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۳۳۱.
 - ۳- ۳. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱-۲، ص ۸۰۶-۸۰۷.
 - ۴- ۴. همان، ج ۵، ص ۷۶.
 - ۵- ۵. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۱.
 - ۶- ۶. طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۷۵۰؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۵۶۰.

۳. معروف یعنی مکارم اخلاق و صله ارحام و منکر یعنی عبادت اوئان و قطع ارحام. (۱)

شیخ طوسی از جمله کسانی است که حسن و قبح ذاتی اشیا را قبول دارد و عقلانی می اندیشد. به همین لحاظ، مدار معروف و منکر بودن را حسن و قبح انجام کار می داند و می فرماید: «المعروف، هو الفعل الحسن الذی له صفة زائده علی حسنه... و المنکر هو القبیح فالنهی عنه کله واجب...» (۲) و در جای دیگر می فرماید: «هو کل ما حسن فی العقل فعله أو فی الشرع و لم یکن منکرا و لا قبیحا عند العقلاء...» (۳) یعنی هر چیزی که از نظر عقل یا شرع، انجام دادن آن محسن داشت و منکر و قبیح در نزد ارباب عقول نبود، معروف است و هر چیزی که از دید عقل و یا شرع، زشت و ناپسند بود، منکر است. (۴)

سبب نامگذاری حسن و قبح، به معروف و منکر

چرا به کار نیک، معروف و به کار زشت، منکر گفته می شود. با این که زشتی کار زشت نیز شناخته شده (معروف) است؟ سر این نامگذاری چیست؟ شیخ الطایفه با دو سبب برای این نامگذاری عنوان نموده است:

۱. پستی و سقوط زشتی و جلالت و علو نیکی؛ چنان که فرموده است: چون زشتی، انحطاط دارد، به منزله چیزی است که ناشناخته باشد، اما نیکی (به دلیل بلند مرتبه بودنش) به منزله بزرگواری است که به جلالت و بلندی مرتبه شناخته شده و به زیبایی ظاهری آراسته است. (۵)

۲. صحت کار نیک و عدم صحت کار زشت از نظر عقل؛ چنان که از بیان شیخ درباره اطلاق معروف و منکر بر حق و باطل، این مطلب استفاده می گردد:

چون عقل، درستی حق را درک نموده و صحت باطل را انکار می نماید، حق را معروف و باطل را منکر نامیده اند. زیرا اعتماد در معرفت و شناخت، بر درستی است. (۶)

بنابراین، معروف یعنی کاری که از نظر عقل، درست و منکر یعنی کاری که از نظر عقل، نادرست و مورد انکار است.

ص: ۸۴

۱- ۱. طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۷۵۰.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۴۹ و ج ۵، ص ۶۹.

۳- ۳. همان.

۴- ۴. همان، ج ۸، ص ۲۷۹.

۵- ۵. همان، ج ۲، ص ۵۵۸.

۶- ۶. همان، ج ۵، ص ۶۹ و ج ۶، ص ۶۱۰-۶۱۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۴۳، ص ۷۵۰.

مقصود از انجام امر به معروف و نهی از منکر

در این باره، دو بیان وجود دارد:

۱. امر به معروف، وادار نمودن به انجام کار نیک و طاعت، و نهی از منکر، بازداشتن از انجام کار زشت و معصیت است. (۱)
 ۲. امر به معروف عبارت است از سخن و گفتاری که انسان را به طاعت و فرمانبرداری وادار می‌دارد، یا همان وادار نمودن به طاعت و فرمانبرداری و یا اراده وقوع طاعت و فرمانبرداری از مأمور است، و در مقابل، نهی از منکر عبارت است از بازداشتن از انجام گناه و یا کلام و سخنی که سبب منع از انجام گناه می‌گردد و یا کراهت و تنفر وقوع گناه، از انسان منهی است. (۲)
- روشن است که تعریف دوم، بهتر است؛ زیرا امر به معروف و نهی از منکر زبانی و قلبی را نیز شامل می‌شود؛ در حالی که تعریف اول، این فراگیری را ندارد.
- شیخ طوسی بیان دوم را می‌پسندد و می‌فرماید: «و هما ینقسمان ثلاثه أقسام: بالید و اللسان و القلب»؛ (۳) یعنی: امر به معروف و نهی از منکر، سه قسم است: یا به کردار وید تحقق می‌پذیرد، یا به زبان و قلب.

امر به معروف و نهی از منکر، پیمانی درونی

- شیخ طوسی، امر به معروف و نهی از منکر را عبارت از پیمان و تعهد درونی می‌داند که دارای دو خصوصیت باشد: .
۱. آن پیمان، پیمان درستی باشد که برای انجام دادن کار نیک به جای کار زشت، منعقد شده باشد.
 ۲. این معاهده، موقتی نباشد، بلکه استمرار داشته باشد و طبعاً این استمرار، عمل در کردار و گفتار و کراهت قلبی را در پی دارد.
- شیخ برای اثبات این مطلب، به آیه مبارکه: «یا بنی أقم الصلاة و أمر بالمعروف و انه عن

ص: ۸۵

۱- ۱. علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۵۴۱؛ سیوری حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۰.
۲- ۲. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۷.
۳- ۳. شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله الجمل و العقود، ص ۲۴۵.

المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور»^(۱) استدلال می کند و می گوید: خداوند متعال، امر به معروف و نهی از منکر را در این آیه، از عزم امور به حساب آورده؛ چنان که فرموده است: «إن ذلك من عزم الأمور» عزم هم همان عقد و پیمان درستی است که بر انجام کار پسندیده در عوض کار ناشایست، منعقد می شود تا نفس خویش را برای انجام آن عمل، آماده سازد. آن عقد هم عبارت از اراده پیشین است برای انجام عمل؛ همراه با قاطعیت و استمرار؛ زیرا اگر این گونه نباشد، تلون و رنگ پذیری در رأی و نظر لازم می آید که با عزم، متناقض است و عزم راسخ را می شکند.^(۲) پروردگار متعال فرموده است: «فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل»^(۳)

دیدگاهها درباره وجوب امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

در اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر، نزاعی نیست و همه امت اسلامی بر وجوب آن دو، اتفاق نظر دارند.^(۴) شیخ طوسی نیز همچون سایر دانشمندان متکلم مسلمان، آن دو را واجب می داند و می فرماید: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بلا خلاف عند الأمة».^(۵)

تنها عبدالجبار معتزلی است که می گوید: «در وجوب امر به معروف و نهی از منکر، بین امت اسلامی اختلافی نیست، جز این که اختلاف در طایفه ای از امامیه، حکایت شده است و به کلام آنها هم اعتناء نمی شود».^(۶)

البته این نسبت هم تهمتیه بیش نیست؛ زیرا همه دانشمندان امامی بر وجوب آن دو ادعای عدم خلاف کرده اند؛ از جمله، شیخ طوسی. علاوه بر آن، عبدالجبار، خود چنین

ص: ۸۶

۱-۱. ای فرزندم! نماز را به پا دار، امر به معروف و نهی از منکر کن و بر آنچه به تو می رسد، صابر باش، که این صبر و راهنمایی از عزم ثابت در امور است. (لقمان / ۱۷)

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲.

۳-۳. احقاف / ۳۵.

۴-۴. عبدالجبار معتزلی، فرق و طبقات المعتزله، ج ۱-۲، ص ۱۹؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۰۹؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۱۷۱؛ علامه حلی، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۹۳؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۳.

۵-۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۰۱؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶؛ التبیان، ج ۲، ص ۵۴۹.

۶-۶. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۴۲

چیزی را از امامیه ندیده، به دلیل این که گفته است: «علی ما یحکی عن... من الإمامیه» البته برخی از متکلمان اشاره به پیروی از احمد بن حنبل، اقدام علیه سلطان جائز را جایز نمی دانند و اطاعت او را تا مادامی که امر به گناه ننموده، لازم می دانند (۱) و دلیلشان، عدم شق عصای مسلمین است.

بنابراین، اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر، مورد اجماع و توافق همه امت اسلامی است و تنها در نحوه وجوب، کیفیت و اقدام اجرایی آن در اختلاف است. اما پیش از بررسی نحوه وجوب و... نگاهی به اقسام آن دو می اندازیم.

اقسام امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبارهای گوناگون، قابل تقسیم می باشد:

الف) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر به اعتبار خود معروف و منکر

از آن جا که امر و نهی، وابسته به معروف و منکر است و معروف و منکر، هریک دو قسم است؛ زیرا معروف، یا واجب است و یا مستحب و منکر هم یا حرام است یا مکروه، در نتیجه، امر و نهی نیز دو قسم خواهد بود؛ به دلیل این که امر به واجب و نهی از حرام، واجب و اما امر به مندوب و نهی از مکروه، مستحب است. با این که این تقسیم از متن شریعت مقدس اسلام استفاده می گردد، متکلمان پیشین، به این تقسیم، توجه نداشته اند و وجوب امر به معروف و نهی از منکر را به صورت مطلق عنوان کرده اند، لکن بعدها ابی علی جبائی، معروف را به دو قسم واجب و مندوب تقسیم کرد و کار درستی انجام داد. (۲)

برخی دیگر، منکر را نیز به دو قسم حرام و مکروه تقسیم نموده اند و در نتیجه، نهی از حرام را واجب و نهی از مکروه را مستحب دانسته اند. (۳) اما شیخ طوسی و عده دیگری از متکلمان گفته اند: نهی از منکر، این تقسیم را پذیرا نیست، بلکه نهی از منکر،

ص: ۸۷

۱- ۱. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۶؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۳ و ج ۲، ص ۱۲۵؛ باقلانی، التمهید، ص ۴۷.

۲- ۲. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۶.

۳- ۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۱؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۷۴؛ خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد، ص ۴۲۷.

در تمام موارد، واجب است؛ چون منکر در همه جا اتصاف به زشتی دارد (۱) و به گفته عبدالجبار، منکر، یا عقلی است (ستم کردن و دروغ گفتن) و یا شرعی و شرعی، یا اجتهادپذیر نیست (زنا و سرقت) و یا اجتهادپذیر است. در دو صورت اول، نهی واجب است و در صورت سوم، بستگی به نظر مجتهد دارد و اگر منکر بداند، نهی از آن، واجب خواهد بود. (۲) بنابراین، نهی از منکر در تمام موارد، واجب است.

شیخ الطایفه در این باره چنین فرموده است:

چون معروف، به واجب و مستحب تقسیم می شود، امر به آن مانند خود معروف، به آن دو قسم (مذکور) تقسیم می گردد؛ زیرا امر به یک چیز، شدیدتر و افزونتر از خود آن چیز نخواهد بود. و نهی از منکر، به صورت کلی، واجب است؛ به دلیل این که منکر، تمامش قبیح و زشت است. (۳)

روشن است که مقصود از منکر مورد بحث، چیزی است که حرام باشد، و گرنه نهی از مکروه، واجب نیست و این که بعضی، معروف را به واجب و منکر را به حرام تفسیر نموده اند، گواه بر این مطلب است. (۴) یا از باب این که مکروه، منکر نیست. (۵) و یا به جهت این که مورد نزاع نیست و بحث، مربوط به نهی از حرام است و بس!

ب) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر به اعتبار مجری .

امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار مرحله اجرای آن، دو صورت دارد؛ زیرا معروف و منکر، یا از اموری است که اجرا و اقامه آن، جز به وسیله رهبران و داعیه داران حکومت امکان ندارد؛ مانند: اقامه حدود الهی و حفظ اسلام و سد مرزها، و یا از اموری است که

همه مردم و مسلمانان، توانایی اقدام به آن را دارند؛ مانند: شرب خمر و زنا. در عین

ص: ۸۸

۱- ۱. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۳؛ علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۹۳؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۹۶؛ سیوری حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۰؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۰۹.

۲- ۲. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۷.

۳- ۳. شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۳۰۱؛ الرسائل العشر، ص ۲۴۵.

۴- ۴. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۱.

۵- ۵. شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۱، ص ۲۲۵؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۶۵.

حال، اگر امام و رهبری باشد که اطاعتش واجب باشد، رجوع به او بهتر است. (۱)

ج) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار مراتب

متکلمان، از جمله شیخ طوسی به امر و نهی را به اعتبار مراتب، به سه قسم تقسیم کرده اند: ۱. امر و نهی گفتاری و زبانی؛ ۲. امر و نهی قلبی؛ ۳. امر و نهی عملی؛ زیرا در انجام آن دو، گاهی به گفتار زبانی و میل و عدم میل قلبی بسنده می گردد، ولی گاهی گفتار زبانی و تغییرات قلبی تنها کافی نیست، بلکه نیاز به شدت و اقدام عملی است.

در وجوب امر به معروف و نهی از منکر قلبی، نزاعی نیست، لکن درباره اقدام در جایی که انجام آن دو، اقدام عملی و غلظت در عمل را بطلبد، اختلاف است. شیخ مفید و طایفه ای از اشاعره گفته اند: مربوط به امام و سلطان است و نیاز به اذن دارد. (۲)

طایفه معتزله به استثنای اصم گفته اند: انجام امر به معروف و نهی از منکر، به هر شکل که مقدور باشد، واجب است. (۳)

سید مرتضی (۴) و شیخ طوسی با نظر اخیر موافقت. شیخ طوسی در این باره چنین گفته است:

اگر تمام آن سه مورد، مقدور و ممکن باشد، همه موارد، واجب است و اگر همه موارد، مقدور نبود، انجام آن دو با دست، واجب است و اگر آن هم ممکن نبود، واجب است که امر و نهی را به وسیله زبان و دل انجام دهد و اگر این هم امکان نداشت، به تمایل و عدم تمایل قلبی اکتفا می گردد. (۵)

د) تقسیم امر به معروف و نهی از منکر، به اعتبار متعلق

امر به معروف بدین اعتبار، سه قسم است:

ص: ۸۹

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۸.

۲-۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹۸؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۴؛ غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۱۶.

۳-۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۱۱؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه ص ۷۴۵

۴-۴. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۹ - ۵۶۰.

۵-۵. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵.

۱. آنچه مربوط به حقوق پروردگار متعال است، که خود بر دو قسم است: یا تکلیف جمعی است؛ مانند نماز جمعه و یا فردی است؛ مانند تکلیفهای شخصی.

۲. آنچه متعلق به حقوق آدمیان است، که آن حقوق، یا عام است و یا خاص.

۳. آنچه میان خداوند و انسان، مشترک است؛ مانند: تزویج همکفوها و ملزم بودن زنها به رعایت احکام عدد در عدد زنانه. (۱)

نهی از منکر نیز بدین اعتبار، سه قسم است:

۱. آنچه متعلق به حقوق پروردگار است و آن هم یا در عبادات است و یا در محظورات و یا مربوط به معاملات و داد و ستدها.

۲. آنچه مربوط به حقوق آدمی است؛ مانند تعدی به حق همسایه و یا حریم خانه او.

۳. آنچه مربوط به حقوق مشترک میان خداوند و آدمی است؛ مانند منع از اشراف بر منازل مردم. (۲)

ناگفته نماند که تقسیمات امر به معروف و نهی از منکر را بدین جهت بیان کردیم که گستردگی این قانون را نشان دهیم؛ تا این توهم که امر به معروف و نهی از منکر، منحصر به واجبات و محرمات مصطلح فقهی است، از بین برود و ضرورت آن، بیشتر درک شود.

شاید بتوان ادعا کرد که خیلی از نزاعها به درک و عدم درک همین مطلب بر می گردد.

امر به معروف و نهی از منکر، واجب عقلی یا شرعی؟

اشاره

برای اثبات وجوب امر به معروف و نهی از منکر، دو دیدگاه وجود دارد:

۱. اشاعره و اکثر معتزله و امامیه، وجوب آن دو را شرعی می دانند و معتقدند که عقل را در این باب، راهی نیست، و تنها برخی از آنان گفته اند: اگر ترک آن دو، موجب ضرر باشد، وجوب آن دو، عقلی خواهد بود؛ به دلیل وجوب دفع ضرر. با این تفاوت که بعضی چون سید مرتضی، به صورت کلی این مورد را استثنا نموده اند (۳) و کسانی دیگر؛ همچون عبدالجبار معتزلی و ابیهاشم معتزلی، این مورد را اختصاص داده اند به جایی

ص: ۹۰

۱- ۱. ماوردی، الاحکام السلطانیه، ج ۱-۲، ص ۲۴۳-۲۴۷.

۲- ۲. همان، ص ۲۴۷ - ۲۵۸.

٣-٣. سيد مرتضى علم الهدى، الذخيره فى علم الكلام، ص ٥٥٣.

که ترک آن دو، سبب حزن گردد. (۱)

۲. عده ای دیگر، وجوب آن دو را عقلی دانسته و گفته اند: ادله شرعی، مؤید حکم عقل است.

شیخ طوسی اگر چه در آغاز، نظر اول را پسندیده است، ولی عقل را نادیده نگرفته است. لذا در این باره، نوعی تزلزل در کلام شیخ دیده می شود؛ زیرا در مواردی گفته است که در عقل، چیزی که بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت نماید، وجود ندارد و همچنین گفته است که جمهور متکلمان، فقها و دیگران گفته اند: درست آن است که وجوب آن دو را به غیر از دو مورد زیر، شرعی بدانیم:

۱. در باب مدافعه؛ یعنی در موردی که ضرر از انسان به وسیله امر به معروف و نهی از منکر، دفع گردد که در چنین صورتی، امر و نهی از دید عقل، واجب است. (۲)

۲. در باب منکر؛ شیخ در این باره دو گونه سخن دارد: ابتدا می گوید: تنها خوش نداشتن منکر از دید عقل، واجب است؛ جز این که دلیل نقلی بر وجوب آن دلالت دارد. (۳)

و در جای دیگری فراتر رفته و تصریح نموده است که نهی از منکر، وجوب عقلی دارد؛ به دلیل لطفی که در آن وجود دارد. (۴) بنابراین، زدودن منکر به وسیله امور پسندیده به اندازه توان، بر ما لازم است. در نتیجه، اگر ما توان محو منکر را داشتیم، حق نداریم گناهکار را آزاد بگذاریم که با انجام گناه، اشاعه منکر بنماید؛ خواه آن گناه، از امور اعتقادی و قلبی باشد؛ مانند: اظهار مذاهب فاسد، یا از کارهای اعضا و جوارح. (۵)

شاید منشأ این سخن شیخ، وجه استدلال ابوعلی معتزلی در وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر باشد؛ چنان که او گفته است: همان طور که امتناع از منکر بر انسان واجب است، منع از آن نیز واجب است؛ زیرا عقل، تفاوتی میان آن دو نمی بیند. (۶)

به هر حال، شیخ نهی از منکر را از دید عقل، واجب دانسته، در حالی که در مورد

ص: ۹۱

۱- ۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۲.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۱؛ التبیان، ج ۲، ص ۵۴ و ۵۶۵ و ج ۵، ص ۲۵۸.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۶۵؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۲.

۴- ۴. همان.

۵- ۵. همان.

۶- ۶. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۴؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۹.

دیگر، از این نیز فراتر رفته و فرموده است: امر به معروف و نهی از منکر، هر دو از دید عقل، واجب است؛ به دلیل لطفی که در آن دو وجود دارد. (۱) پس با توجه به همه اظهارات شیخ، می توان چنین نتیجه گرفت که او معتقد است که شرع و عقل، هر دو بر واجب بودن امر به معروف و نهی از منکر، دلالت دارد.

ادله قائلان به وجوب شرعی امر به معروف و نهی از منکر

دلیل واجب بودن امر به معروف و نهی از منکر از طریق شریعت، آیات قرآنی، روایات متواتر و اجماع امت اسلامی است. (۲)

۱. آیات:

الف) «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (۳)

ب) «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» (۴)

۲. روایات:

الف) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده اند:

مادامی که مردم به معروف، امر و از منکر، نهی و به نیکی و تقوا، همدیگر را یاری بنمایند، زندگیشان به خوبی سپری خواهد شد، اما زمانی که این فریضه را ترک نمایند، برکات از آنها برداشته می شود و بعضی از آنان بر بعضی دیگر تسلط می یابند و برای آنها یآوری در زمین و آسمان نخواهد بود. (۵)

ب) حضرت امیر علی (علیه السلام) فرموده اند:

و هر که امر به معروف و نهی از منکر را به دل و زبان و دست ترک نماید، چون مردهای میان زندگان است. (۶)

۳. اجماع: چنان که ذکر شد، در اصل وجوب آن دو، همه مسلمانان متفقند. (۷)

ص: ۹۲

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶.

۲-۲. همان.

۳-۳. باید جمعی از شما به نیکی، امر به معروف و نهی از منکر، دعوت بنمایند. (آل عمران / ۱۰۴)

۴-۴. شما بهترین امتی بودید که به نفع انسانها آفریده شده اند، که امر به معروف و نهی از منکر می کنید و به خدا ایمان دارید. (آل عمران / ۱۱۰)

۵-۵. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۸۱، باب معروف و ج ۲۳ و ۲۴.

۶-۶. همان.

۷-۷. ر.ک: همین مقاله، بحث «دیدگاهها درباره وجوب امر به معروف و نهی از منکر».

اما عقل را در این باب، راهی نیست؛ چون حکم عقل به وجوب آن دو، یا از باب جلب منفعت است و یا از باب دفع ضرر، لکن عقل جلب منفعت را واجب نمی داند، پس حکم عقل از این جهت نمی تواند باشد. و از جهت دفع ضرر نیز نمی تواند حکم به وجوب آن دو بنماید؛ (۱) زیرا اگر عقل به هر وجهی از وجوه، حکم به وجوب بنماید، بر خداوند نیز واجب خواهد بود؛ به دلیل این که حکم عقل، عام و تخصیص ناپذیر است. در چنین صورتی، اگر خدا آن واجب را انجام داده باشد، باید هیچ معروفي ضایع و هیچ منکری واقع نمی شد، در حالی که این گونه نیست. و اگر انجام نداده باشد، اخلال به واجب نموده که از حکمت باری تعالی به دور است. (۲)

ادله قائلان به وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر

کسانی که وجوب آن دو را علاوه بر نقل، از طریق عقل دانسته اند، به وجوه زیر استدلال کرده اند:

۱. معروف، امر پسندیده و منکر، امر زشت و ناپسند است و نفس انسانی، بالطبع به امور پسندیده تمایل و از امور زشت، نفرت دارد و به حکم عاقل بودن، دوست دارد که دیگران را به انجام کارهای نیک ترغیب نموده، از ارتکاب زشتیها باز دارد تا کارهای نیک

گسترش یابد و زشتیها برچیده گردد. (۳)

اگر کسی این وظیفه را انجام ندهد، لازمه اش آن است که به خوبیها تمایل نداشته باشد و از بدیها روی گردان نباشد. (۴) بلکه به عکس، به انجام دادن بدیها رضایت داشته باشد و اگر چنین نباشد، دیگران چنین پندارند. این خود بر خلاف فرض پیشین است. (۵)

پس فرمان دادن به خوبیها و بازداشتن از بدیها، از دید عقل، ضروری است.

۲. مهمترین دلیل بر وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر که شیخ طوسی نیز به آن استدلال نموده، لطف است. لطف در عرف متکلمان، چنان که شیخ بیان نموده، عبارت است از چیزی که (مکلف را به انجام دادن واجب دعوت نماید و از ارتکاب کار

ص: ۹۳

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۲.

۲-۲. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۲۷؛ مناہج الیقین، ص ۵۴۱.

۳-۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۰۱؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۳ - ۵۵۴.

۴-۴. همان.

۵-۵. همان.

زشت، باز دارد. کمترین مرتبه لطف، آن است که انسان به فرمانبرداری از خداوند متعال و رعایت مصالح و ترک گناهان و مفساد، سوق داده شود.^(۱)

رعایت هر چیزی که دارای مصلحت دینی باشد و سبب رسیدن به کمالات معنوی و مانع از سقوط در فساد و جهالت گردد، بر هر خردمند حکیم، بخصوص بر خداوند که حکیم مطلق است، ضروری می باشد، و گر نه، نقض غرض می شود.^(۲)

بعد از بیان این مقدمات، به این نتیجه می رسیم که: لطف و رعایت اصلح که موجب سعادت و رسیدن به کمال معنوی می شود، بر خردمند حکیم، لازم و ضروری است.

شیخ (رحمت الله علیه) در این باره چنین فرموده است:

آنچه به نظرم قوی می رسد، این است که امر به معروف و نهی از منکر، از دید عقل، واجب است و صرف دانستن ثواب و عقاب در لطف، کافی نیست، و گر نه ریاست امام نیز واجب نبود. پس سزاوار آن است که بگوییم: وجوب امر به معروف و نهی از منکر، عقلی است.^(۳)

عبدالجبار معتزلی، جریان لطف را در این باب می پذیرد و می گوید:

اگر چه این وجه، می تواند دلیل بر وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر باشد، جز این که ما آن دو را فقط از طریق شریعت می شناسیم؛ چون در توان عقل نیست که بگوید: امر به معروف و نهی از منکر، ما را به واجب دعوت نموده و از قبیح باز میدارد.^(۴)

امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی یا عینی؟

اشاره

در نوع وجوب امر به معروف و نهی از منکر، اختلاف است. برخی آن دو را واجب کفایی^(۵) و برخی دیگر، واجب عینی دانسته اند. شیخ طوسی (رحمت الله علیه) از جمله کسانی است که وجوب آن دو را عینی می داند؛ چنان که او خود، بعد از ذکر اختلاف مذکور، فرموده است:

ص: ۹۴

-
- ۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۰ - ۱۳۱؛ تمهید الاصول، ص ۲۰۸.
 - ۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۵ - ۱۴۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۰۸ - ۲۲۰.
 - ۳- ۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۷.
 - ۴- ۴. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۴۲ - ۷۴۳.

۵-۵. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸ ص ۳۷۴؛ غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۰۰.

اکثریت را باور آن است که آن دو از واجبهایی کفایی است که با اقدام عده ای به انجام آن دو، تکلیف از دیگران ساقط می گردد، لکن عدهای آن دو را واجب عینی دانسته اند که با فراهم بودن شرایط، عینی بودن آن دو، به نظر من درست است؛ چون عمومیت

آیات قرآنی و روایات، اقتضای عینی بودن را دارد. (۱)

بنابراین، در انجام امر به معروف و نهی از منکر، هر فردی وظیفه دارد که خود اقدام نماید و به اقدام دیگری بسنده ننماید.

دلیل عینی بودن

شیخ طوسی برای اثبات نظر خویش، به همگانی بودن آیات و روایات امر به معروف و نهی از منکر استدلال نموده است؛ زیرا آیات و روایات مذکور، انجام آن دو را به گروه خاصی اختصاص نداده است، بلکه به عنوان یک وظیفه عمومی بیان شده؛ (۲) مانند آیات زیر:

۱. «ولتکن منکم أمه یدعون إلى الخیر ویأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر» (۳)، که «من» در «منکم» برای تبیین است، نه برای تبعیض؛ چون کلمه «من» آورده شده تا مخاطبها را از میان سایر اجناس جدا نماید؛ همان طور که در «فاجتنبوا الرجس من الأوثان» چنین است و تقدیر «ولتکن منکم»، «ولتکن جمیعکم» می باشد. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر، یک وظیفه عمومی عینی است که با اقدام عده ای، ساقط نمی شود. (۴)

۲. «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر» (۵)، شیخ در ضمن تفسیر این آیه، فرموده است: این آیه، دلالت بر عینی بودن امر به معروف و نهی از منکر دارد؛ زیرا خداوند متعال، آن دو را از صفات مؤمنان قرار داده است، بدون این که آن را به دسته خاصی اختصاص بدهد. (۶)

ص: ۹۵

۱-۱. «و قال قوم هما من فروض الأعیان و هو القوی عندی لعموم آی القرآن و الأخبار.» (شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶) «و الذی یقوی فی نفسی أنهما من فروض الأعیان لان عموم ظواهر الآیات و عموم الأخبار، یقتضی ذلک» (تمهید الأصول، ص ۳۰۱) «و هما من فرائض الأعیان عند شروط» (شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵؛ التبیان، ج ۲، ص ۵۴).
۲-۲. همان.

۳-۳. آل عمران / ۱۰۴.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۸ - ۸۴۹.

۵-۵. توبه / ۷۱.

۶-۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۲۵۸.

دلیل کفایی بودن

کسانی که امر به معروف و نهی از منکر را واجب کفایی می دانند، به دو دلیل زیر استدلال کرده اند:

۱. آیه مبارکه «ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر»؛ (۲) چون «من» در «منکم» به معنای تبعیض است. می فرماید: باید از میان شما دسته ای باشد که به نیکی دعوت نموده، امر به معروف و نهی از منکر نماید. آن دسته هم، علما هستند؛ زیرا شرط آن دو، علم به معروف و منکر است. (۳) چنان که ذکر شد، این دلیل، از نظر شیخ، ناتمام است.

۲. مقصود از امر به معروف و نهی از منکر، این است که معروف، واقع شود و منکر، زایل گردد. اگر این غرض به سبب اقدام بعضی حاصل گردد، از دیگران ساقط می گردد، و گر نه، تحصیل حاصل می شود. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی است. (۴)

برخی مدعی شده اند که نزاع بین دو طرف، شبیه نزاع لفظی است؛ زیرا طرفداران وجوب عینی امر به معروف نیز گفته اند: اگر چه این امر بر همه واجب است، با اقدام مؤثر فردی، از سایرین ساقط می شود. (۵) انصاف آن است که این نزاع، لفظی نیست، بلکه حقیقی است و برای این که دچار قضاوت نادرست نگردیم، باید گستره امر به معروف و نهی از منکر را بشناسیم.

قلمرو امر به معروف و نهی از منکر

دامنه امر به معروف و نهی از منکر، خیلی وسیع است، حتی جامعه حیوانات را نیز شامل می شود؛ چنان که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده است: عابدی مشغول عبادت بود و

ص: ۹۶

۱- ۱. آل عمران / ۱۱۰.

۲- ۲. آل عمران / ۱۰۴.

۳- ۳. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۹۶.

۴- ۴. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۸.

۵- ۵. جواد کاظمی، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، ج ۱-۲، ص ۳۷۳.

چند کودک، مشغول اذیت کردن و کندن پره‌های خروسی بودند، آن عابد، اعتنا نکرد و همچنان به عبادت ادامه داد و خداوند به زمین دستور داد که آن عابد را فرو برد. (۱)

اما نسبت به جامعه انسانی، به تعبیر برخی از دانشمندان مسلمان، دارای سه سطح می باشد:

۱. در سطح عموم امت اسلامی؛ به گونه ای که هر فردی از مسلمانان، در حد توان خویش، دیگری را امر به معروف و نهی از منکر کند. این یک وظیفه عینی و همگانی است.

۲. در میان همین امت مسلمان؛ لکن نه به صورت عمومی، بلکه گروه ویژه‌ای لازم است برای این کار، خود را آماده کنند و مقدمات و شرایط لازم را برای اقدام خویش، فرا بگیرند و احکام را برای توده مردم بیان نمایند. البته وجود این گروه، نمی تواند نظارت ملی و وظیفه عمومی مردم را از بین ببرد، بلکه مسلمانان همچنان باید نظارت داشته باشند.

۳. امر به معروف و نهی از منکر در سطح جهانی؛ که قطعاً برای این کار، نیاز به تشکیل گروه مخصوصی از امت اسلامی با تجهیزات و شرایط لازم است. (۲) که در آینده بیان خواهد شد. البته داشتن چنین گروهی با تجهیزات و مقدمات لازم، بر مسلمانان ضروری است؛ زیرا دین اسلام ادعای جهانی و جاوید بودن این مکتب را دارد.

جامعه و نقش امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

شیخ، ظرافت کاربرد و جایگاه امر به معروف و نهی از منکر را در دین دریافته و به این نتیجه رسیده بود که باید واجب عینی باشد، و گر نه امت اسلامی متحمل خسارات غیرقابل جبرانی خواهد شد. با این که شیخ طوسی در این باره به تفصیل نپرداخته، برای تبیین و دقت نظر ایشان، لازم به نظر می رسد که مطالبی در این بخش از نوشتار، عنوان گردد.

ص: ۹۷

۱-۱. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۰، حدیث ۱۰ و ص ۱۸۴، حدیث ۲۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۸۲، حدیث ۴۵ و ص ۸۸، حدیث ۶۷.

۲-۲. رشید رضا، المنار، ج ۴، ص ۲۷-۳۶.

روایاتی که ملائک دینداری را انجام امر به معروف و نهی از منکر بیان کرده است. عینی بودن و جوب آن دو را تقویت می کند؛ زیرا کسانی اهل دین و از امت اسلامی دانسته شده اند که آن دو وظیفه را انجام دهند، و گرنه از امت اسلامی نمی باشند.

ابوعمر و زبیری نقل نموده است که امام صادق (علیه السلام) در بیان معنای آیه مبارکه: «ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» فرمودند:

این آیه بر تکفیر اهل قبله گناهکار دلالت دارد؛ چون کسانی که دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر نمی کنند، از امت وصف شده در این آیه نیستند، در حالی که شما گمان دارید که تمام مسلمانان، از امت حضرت محمد الا هستند؛ با این که این آیه مبارکه، آشکارا بیان نموده است که امت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سه خصلت دارند: ۱. دعوت به خیر و نیکی؛ ۲. انجام امر به معروف؛ ۳. انجام نهی از منکر. هر کسی که در او چنین صفاتی نباشد، چگونه از امت است؟ با این که خصایصی را که خداوند، برای امت شرط کرده و امت را به آن وصف نموده، ندارد. (۱)

انصافاً اگر هر مسلمانی خود را ملزم به انجام این دو وظیفه دانسته، موارد آن را بشناسد، بدون تردید، نیکها گسترش یافته، زشتیها از میان جامعه برچیده می گردد.

امام صادق (علیه السلام) فرموده اند:

وای بر کسانی که دین خداوند را با امر نمودن به معروف و نهی کردن از منکر، مراعات نمیکنند. (۲)

این دو حدیث، هشدار به کسانی است که در انجام این دو وظیفه، بی اعتنائند و با بهانه هایی، تنها به امور شخصی خویش می پردازند و از اوضاع امت اسلامی، غافلند. ممکن است این پرسش در ذهن انسان ایجاد گردد که چه نیازی به امر به معروف و نهی از منکر هست که این همه به آن دو بها داده می شود؛ با این که هر کسی، فردای قیامت، حساب و کتابش جداست؟ برای پاسخ این سؤال، ناگزیر مطلب بعدی را عنوان می کنیم.

ص: ۹۸

۱- ۱. محمد بن مسعود بن عیاش، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۹۵، حدیث ۱۲۷؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۷۷، حدیث ۱.

۲- ۲. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۷۹، حدیث ۶ و ۱۵ و ص ۱۸۱.

نیاز جامعه به امر به معروف و نهی از منکر

ناگفته پیداست که انسان، موجودی اجتماعی است. زندگی اجتماعی هم رعایت قوانین خاصی را می طلبد تا حیات بشری مختل نگردد. از طرف دیگر، نوع انسان، موجودی تغییرپذیر است و فرهنگ حاکم بر جامعه، او را تغییر می دهد. بر این اساس، هر انسانی در برابر انسان دیگر و در قبال جامعه خویش، دارای مسئولیت اجتماعی است (۱) و برای اصلاح و سعادت خود و دیگران، وظیفه دارد که تلاش لازم را به عمل آورد.

امت اسلامی نیز از این قاعده بیرون نیست، بلکه مسلمانان، پیکری واحدند که صدمه دیدن بعضی از آنان، سایرین را آرام نخواهد گذاشت. بنابراین، مبارزه با آفات اجتماعی و اصلاح آن، یک وظیفه اجتناب ناپذیر است (۲) که انجام آن، جز با اجرای امر به معروف و نهی از منکر، میسر نیست.

ضرورت اقدام به این دو وظیفه، با بیان دو نکته زیر بهتر روشن می گردد:

۱. مسلمانان، اعضای یک پیکرند؛ همان طور که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده اند: مؤمنان در دوستی و مهرورزی نسبت به یکدیگر، چون پیکری واحدند؛ هر گاه که عضوی از آن به درد آید، سایر اعضا با بیدار خوابی و تب کردن، آن عضو را همراهی خواهند کرد. (۳)

بر همین مناسبت که سعدی می گوید:

بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار

دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی غمی

نشاید که نامت نهند آدمی (۴)

پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در جای دیگری فرموده اند: «مؤمنان نسبت به یکدیگر، چون سد محکمی هستند که از همدیگر محافظت می نمایند.» (۵)

با توجه به اجتماعی بودن بشر و تغییرپذیری او و با عنایت به گفتار سرور کاینات، بر هر مسلمانی لازم است که از گسترش منکر و زشتی جلوگیری نماید؛ زیرا مسلمان

-
- ١-١. «فكلکم راع وکلکم مسؤول عن رعیتہ» سیوطی، الجامع الصغیر، ج ١-٢، ص ٣٩٦، حدیث ٦٣٧٠.
 - ٢-٢. توبه / ٦٦.
 - ٣-٣. سیوطی، الجامع الصغیر، ص ٤٩٨، حدیث ٨١٥٥.
 - ٤-٤. سعدي، گلستان (کلیات سعدي، ص ٤٧).
 - ٥-٥. رشید رضا، المناز، ج ٤، ص ٢٦-٢٧.

راستین، تحمل این مرض مسری را ندارد و برای درمان و بهداشت جامعه اسلامی، پرچم معروف را به اهتزاز در آورده، آن را گسترش می دهد؛ چون امت اسلامی، پیکر واحدی است که منشأ حیات آن در تمام شئون زندگانی، توجه به پروردگار یگانه است که عامل وحدت آن پیکر، چنگ زدن به ریسمان الهی است. (۱) و بس. بنابراین، کسانی که همگانی بودن امر به معروف و نهی از منکر را نفی می کنند، روا می دانند که مسلمان، جاهل باشد و بد و خوب و معروف و منکر را از هم تمیز ندهد. (۲)

۲. اهتمام به امور مسلمانان، واجب است و دلیل اثبات این مطلب، کلام صریح پیامبران است که فرموده اند:

هر کسی که شب را به روز برساند در حالی که به امور مسلمانان اهمیت نمی دهد، مسلمان نیست و هر کسی هم که صدای فردی را می شنود که مسلمانان را به یاری می طلبد، ولی پاسخ نمی دهد، مسلمان نیست. (۳)

نکات زیر، از این روایت شریف استفاده می شود:

۱. اهتمام به امور مسلمانان و داشتن دغدغه آن امور، در هر حالی بر هر مسلمانی لازم و ضروری است؛ یعنی همان طور که یک مسلمان به امور شخصی خویش بها می دهد و برای اصلاح آن می کوشد، نسبت به مسائل مسلمانان نیز باید این گونه باشد و حق ندارد به بهانه این که دیگران هستند، از اوضاع مسلمانان غافل بماند. بنابراین، لزوم اهتمام، یک تکلیف عینی است؛ زیرا پیامبر اکرم تا همه افراد امت را مورد خطاب قرار داده و غافلان را از زمره مسلمانی، بیرون دانسته اند. و از طرفی هم در جای خود ثابت شده است که اصل در تکلیف، نفسی و عینی و مطلق بودن آن است. (۴)

۲. وجوب اهتمام به امور مسلمانها، فراگیر است و مرزهای منطقه ای و ملی نمی شناسد؛ چون همه افراد مسلمان، بدنه یک پیکرند. در کلام مبارک پیامبر نیز هیچ گونه قید و مرزی جز مسلمانی وجود ندارد. پس توجه به مسائل مسلمانان در هر

ص: ۱۰۰

۱-۱. همان.

۲-۲. همان.

۳-۳. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۸۳-۳۸۴، حدیث ۱، ۲، ۳، باب وجوب اهتمام بامور المسلمین؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱-۲، ص ۵۱۵، حدیث ۸۴۵۳

۴-۴. واعظ زاده خراسانی، مجله رساله التقرب، شماره ۲۲، ص ۸-۱۲.

منطقه ای و از هر ملتی که باشند، بر فرد فرد مسلمان، لازم و ضروری است.

ناگفته پیداست که عمل نمودن به این وظیفه، لزوم به دست آوردن معلومات درست را از اوضاع مسلمانان در هر نقطه ای از نقاط کره خاکی که باشند، به دنبال دارد. (۱) طبیعی است که تحصیل چنین امری، بدون تشکیل حکومت و پایه گذاری مراکزی جهت کسب اطلاع از اوضاع فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و... مسلمانان در هر منطقه ای که مسلمانان در آن زندگی می کنند، امکان ندارد. (۲)

با توجه به این مطلب، چگونه یک فرد مسلمان می تواند ساکت بنشیند و از گسترش منکر جلوگیری نکند و خود را موظف نداند که در برابر منکرات و امراض اجتماعی، بی تفاوت نباشد، در حالی که آن امراض، دامن او را نیز خواهد گرفت.

به عبارت دیگر، جامعه همچون کشتی ای در میان اقیانوس موج و متلاطم است که اگر بعضی از مسافران آن، اقدام به تخریب و سوراخ نمودن کشتی کنند و دیگران او را از این کار، منع نکنند کشتی و همه مسافران آن، غرق خواهند شد. (۳)

بنابراین، برای مبارزه با منکر، باید همه افراد جامعه اسلامی، آماده باشند و قلمرو آن را بشناسند؛ زیرا آثار فراوانی را به ارمغان خواهد آورد که ما فهرستی از آن آثار را در قسمت بعدی ارائه خواهیم نمود.

آثار امر به معروف و نهی از منکر

بدیهی است که انسان هوشمند، هیچ گاه کاری را بدون هدف، دنبال نمی کند، بلکه در آغاز برای کارهای خویش، هدفی ترسیم نموده، نتایج مثبتی را برای آن در نظر میگیرد و آنگاه برای رسیدن به آن می کوشد. مکتب اسلام که سرچشمه آن، بارگاه با عظمت قدسی است و قوانین آن بر اساس مصالح و مفاسد، استوار است، به طریق اولی، آثار و پیامدهای یک امر را لحاظ می کند. امر به معروف و نهی از منکر، یکی از همان قوانین می باشد که انجام آن، آثار مثبت و

ص: ۱۰۱

۱-۱. همان.

۲-۲. روایتی به همین مضمون، از پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده است. (رشید رضا، المنار، ج ۴، ص ۳۵)

۳-۳. همان.

ترک نمودن آن، عواقب خطرناکی را در پی خواهد داشت. برای اثبات این مطلب، به فرازهایی از کلام معصومین علا اشاره می کنیم

۱. امام حسین (علیه السلام) فرموده اند:

... امر به معروف و نهی از منکر، دعوت به اسلام است؛ همراه با برگرداندن حقوق پایمال شده و گرفتن صدقات و مالیات اسلامی از مجاری درست و صرف آن در مواردی که سزاوار است. (۱)

۲. امام باقر (علیه السلام) فرموده اند:

... امر به معروف و نهی از منکر، طریقه پیامبران و منہاج شایستگان است؛ فریضه بزرگی است که به سبب آن، فرایض دیگر، بر پا و راههای دین، امن و درآمدها حلال می گردد و حقوق پایمال شده، برگردانده و زمین، آباد و حق از دشمنان گرفته شده و امر دین، اصلاح می شود. (۲)

با توجه به متن این دو حدیث و احادیث دیگر در این باب، آثار امر به معروف و نهی از منکر را با عناوین زیر می توان برشمرد:

۱. برقراری امنیت در تمام زوایا و گستره زندگی اجتماعی و انفرادی.

۲. اصلاح امور فرهنگی و اجتماعی و امور عمرانی و اقتصادی؛ یعنی حلال شدن درآمدها و مشروعیت مشاغل.

۳. عمران و آبادانی کشور و محیط زیست.

۴. برگرداندن حقوق پایمال شده افراد و جامعه.

۵. تقسیم عادلانه ثروت و بیت المال مسلمانان.

۶. جمع آوری مالیات اسلامی و صرف آن در مجاری درست.

۷. مبارزه با مفسدان، ستم پیشگان و دشمنان.

۸. فراهم نمودن زمینه برای تشکیل حکومت اسلامی و دعوت اسلامی و زدودن موانع دعوت.

۹. آماده شدن زمینه اجرای دیگر قوانین اسلامی.

ص: ۱۰۲

۱۰. استمرار حاکمیت دین در همه سرزمینهای اسلامی.

۱۱. اصلاح امور این عالم و تأمین سعادت جهان آخرت.

۱۲. ایجاد محبت میان خالق و مخلوق و افراد جامعه نسبت به یکدیگر.

در این باره، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده اند:

آیا شما را آگاه نکنم از افرادی که نه از انبیانند و نه از شهدا و در روز قیامت، مردم به جایگاه آنان که از طرف خداوند است و بر منبرهایی از نور قرار دارند، غبطه می خورند؟

عرض شد: یا رسول الله آنها چه کسانی هستند؟ فرمود: آنان کسانی هستند که بندگان خدا را محبوب خداوند و خداوند را محبوب بندگانش می نمایند. گفته شد: ای پیامبر! این که خداوند را نزد بندگانش محبوب می گردانند، درست، لکن بندگان خداوند را

چگونه محبوب خدا می نمایند؟

فرمود: آنان را امر میکنند به چیزی که محبوب خداست و نهی می نمایند از چیزی که مورد کراهت پروردگار است. پس هنگامی که فرمانبرداری نمودند، خداوند، آنان را دوست خواهد داشت. (۱)

پیامدهای ترک امر به معروف و نهی از منکر

اگر این دو وظیفه مقدس ترک گردد و خوبان برای انجام آن، سینه سپر نکنند، جامعه و امت اسلامی، گرفتار مصیبتهای دردناک و جبران ناپذیری خواهد شد.

۱. پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند:

امت من تا زمانی که امر به معروف و نهی از منکر می نمایند و به کارهای نیک دعوت می کنند، پیوسته در خیر و سعادت به سر می برند، اما هنگامی که این وظایف را انجام ندادند، برکات از آنان گرفته می شود و بعضی از آنان بر بعضی دیگر مسلط خواهند شد و نه در آسمان یاوری خواهند داشت و نه در زمین. (۲)

۲. حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرموده اند:

امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که اگر چنین کنید، خداوند، بدانتان را بر شما ولایت می دهد و آنگاه، دعا می کنید، لکن مورد اجابت قرار نمی گیرد. (۳)

-
- ١-١. نوري طبرسي، مستدرک الوسائل، ج ١٢، ص ١٨٢، حديث ١٩، كتاب الامر بالمعروف.
 - ٢-٢. همان، ص ١٨١، حديث ١٨.
 - ٣-٣. همان، ص ١٧٩-١٨٠، حديث ٩-١١.

۳. پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده اند:

کسی که به کوچک ما رحم و به بزرگ ما احترام نگذارد و امر به معروف و نهی از منکر ننماید، از ما نیست. (۱)

با استفاده از قرآن کریم و روایات معصومین علیه پیامدهای ترک امر به معروف و نهی از منکر را به صورت زیر می توان بیان کرد:

۱. ترک این دو وظیفه، سبب زوال نعمتهای الهی می گردد.

۲. سبب حاکمیت اشرار می شود؛ زیرا با ترک این دو فریضه، زمینه برای حاکمیت اشرار فراهم می گردد.

۳. دعاها مورد اجابت قرار نمی گیرد. (۲)

۴. باعث نابودی و اضمحلال جامعه انسانی می شود؛ چنان که قرآن، علت نابودی جوامع گذشته را ترک این دو فریضه دانسته است. (۳)

اسباب ترک امر به معروف و نهی از منکر

علت ترک این وظیفه مهم دینی و انسانی، یکی از امور زیر است:

.. طمع: یکی از عوامل نادیده گرفتن معروف و مبارزه نکردن با منکر، طمع رسیدن به قدرت و مقام و یا به دست آوردن شهرت و مال و ثروت است. (۴) طمع موجب می شود که انسان، بصیرت لازم را نداشته باشد و در نتیجه، انجام منکر و ترک معروف، در نظرش ناچیز جلوه نماید؛ بلکه گاهی نیکو نیز به نظر رسد؛ آن زمان است که بشر، گستاخ می گردد و از کنار این مأموریت، به راحتی می گذرد.

حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) عطا فرموده اند: «بیشترین جاهای لغزش خردها، زیر درخشد گیهای طمعهاست.» (۵)

ص: ۱۰۴

۱- همان، ص ۱۸۵، حدیث ۲۶؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱-۲، حدیث ۷۶۹۳.

۲- شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۶، حدیث ۱.

۳- اعراف / ۱۶۲-۱۶۶؛ مدثر / ۴۳-۴۶؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۲۹؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۰-۱۸۱.

۴- کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۵۴-۵۵؛ ملا مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۳۳.

۵- نهج البلاغه، حکمت ۲۰۱۸.

طمع می برد از رخ سرد، آب

سیه روی شد تا گرفت آفتاب

در آرد طمع مرغ و ماهی به بند

بدوزد شره دیده هوشمند

بنابراین، برای انجام این وظیفه، بایسته است که ابتدا دندان طمع در آورده شود. امام غزالی نیز می گوید:

هر کجا طمع آمد، حسبت باطل شد. یکی از مشایخ، عادت داشتی که از قصاب غدد فراستدی برای گربه، یک روز منکری بدید از قصاب، باز خانه شد و گربه را بیرون کرد، آنگاه بر قصاب حسبت کرد. قصاب گفت: مادام که مجدد می خواهی، احتساب نتوانی کرد. گفت: من نخست گربه را بیرون کردم، آنگاه به حسبت آمدم. (۱)

۲. ترس: ترس از مرگ و کم شدن رزق و روزی و ترس از ریختن آبرو و هر یک به تنهایی می تواند مرد را حقیر کرده و سبب تن در دادن وی به ذلت گردد. در حالی که خداوند فرموده است: «فلا تخشوه و اخشونی» (۲) اما آن که ترس از غیر خداوند برایش معنی ندارد، نه تنها از مرگ نمی هراسد، بلکه مرگ، یعنی رسیدن به معشوق، یگانه آروزی اوست، چنان که سردار عزت و شرف، حضرت حسین بن علی الله می فرماید:

من مرگ را جز سعادت، و زندگی با ستمکاران را جز ذلت و خواری نمی دانم. (۳)

. موحده چه در پای ریزی زرش

چه شمشیر هندی نهی بر سرش

امید و هراسش نباشد ز کس

بر این است بنیاد توحید و بس (۴)

چون انسان صالح، خدا را تنها مؤثر می داند و به امید او زنده است و فقط برای رضای او تلاش می کند و بس.

۳. برداشت نادرست از آیات قرآنی؛ مانند آیه مبارکه: «و لا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة» (۵) و درک نکردن مفهوم تقیه، باعث می شود که انسان برای انجام امر به معروف و نهی از منکر، تعلل ورزیده، دنبال بهانه هایی برود تا از زیر بار این فریضه مهم، شانه خالی نماید.

۴. فهم نادرست از شرایط امر به معروف و نهی از منکر: کسانی که شرایط این دو

۱-۱. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۵۱۸.

۲-۲. بقره / ۱۵۰.

۳-۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۸۱.

۴-۴. سعدی، گلستان، باب ۸.

۵-۵. بقره / ۱۹۵.

فریضه را دقیق بررسی نکرده، با دیدن صحنه ای خاص، فکر می کنند زمینه اقدام به این وظیفه الهی نیست؛ مثلاً فکر می کنند که تأثیر ندارد، وظیفه را از یاد برده، به فکر نتیجه می افتند و این خود مانع از گسترش معروف و بازداشتن از منکر می گردد.

۵. عزلت طلبی: بعضی گوشه گیری را از آمیزش با مردم، بهتر دانسته، آن را ترویج می نمایند و می گویند: انزواطلبی فوایدی چون اندیشیدن و دوری از بسیاری از گناهان را به دنبال دارد. (۱) پذیرفتن این تفکر، سبب می گردد که انسان، مسئولیت اجتماعی خویش را از یاد برده، به فکر اصلاح و سعادت جامعه انسانی نباشد.

۶. شتابزدگی بعضی از انسانهای نادان در انجام این وظیفه و نشناختن زمان و مکان و قوانین جامعه، موجب می گردد که این داروی بیداری جامعه و احیاگر ارزشها، از دیدها بیفتد و ناچیز تلقی شود.

۷. سوءاستفاده هایی که تحت این عناوین صورت گرفته، سبب می شود که این امر مقدس، در میان امت اسلامی، متروک بماند. بنابراین، باید انسان مسلمان، به حکم مسلمانی، همه معروفها، و منکرها را بشناسد و برای اصلاح امت اسلامی، آماده گردد و آن را نصب العین خود قرار دهد و این امر را یک وظیفه شخصی و عینی خویش بداند.

تجهیزات لازم برای حضور در جبهه امر به معروف و نهی از منکر

به دلیل این که امر به معروف و نهی از منکر، گستره وسیعی دارد و محدود به جامعه اسلامی نمی گردد، ضرورت دارد که امت مسلمان، علاوه بر معطر ساختن محیط زندگی خویش با معروف، برای گستراندن آن رایحه دلنواز و زدودن تعفن منکر، در سطح جهان، اقدام کند.

این امر، خود مستلزم مجهز شدن به اموری است که فهرستی از آن در این جا بیان می گردد:

۱. آگاهی کافی به محتوای دعوت اسلامی.

۲. آگاهی لازم از اوضاع مردم جهان از نظر روحیه و شؤون زندگی و شرایط آن.

۳. دانستن عوامل و ریشه های علم تاریخ عمومی.

ص: ۱۰۶

۴. آگاهی از جغرافیای عمومی کشورها و شهرها.

۵. اطلاع، بلکه مهارت کامل در روانشناسی

۶. فراگیری علم اخلاق.

۷. آشنایی با جامعه شناسی.

۸. آگاهی به علوم سیاسی

۹. دانستن زبانهای مختلف ملت‌هایی که می‌خواهند، آنها را به اسلام دعوت نمایند.

۱۰. فراگیری دانشهای متداول و معمول ملت‌های معاصر.

۱۱. آگاهی داشتن از ادیان و مکتب‌های گوناگون. (۱)

آیا امر به معروف و نهی از منکر، یک وظیفه همگانی است؟

اگر چه از بحث کفایی و یا عینی بودن امر به معروف و نهی از منکر، استفاده می‌گردد که تکلیف به آن دو، همگانی است؛ با این تفاوت که در صورت کفایی بودن، با اقدام عده ای به آن، تکلیف از دیگران ساقط می‌شود. در عین حال، در این باره دو دیدگاه وجود دارد؛ زیرا عده ای آن را وظیفه‌های همگانی می‌دانند و عده ای دیگر، آن را وظیفه ای اختصاصی پنداشته اند. (۲)

در صورت دوم نیز دو نظریه زیر قابل طرح است:

۱. آن وظیفه، بر عهده علماست؛ چون انجام این تکلیف، متوقف بر شناخت معروف و منکر است، و گرنه ممکن است که معروف و منکر، وارونه جلوه داده شود. (۳)

۲. اقدام به آن وظیفه، از شأن حکومت است؛ زیرا انجام آن، گاهی قدرت و توان اجرایی را می‌طلبد که تنها از حاکمان ساخته است، و گرنه جامعه دچار بی‌نظمی خواهد شد. (۴)

برخی دیگر با توجه به اهمیت مسئله فوق، گفته‌اند: این وظیفه، دو بخش دارد:

۱. بخش فردی که بر همگان لازم است به انجام آن اقدام نمایند؛ چنان که از عموم آیات این باب استفاده می‌گردد. ۲. بخش اجتماعی که حکومت و مردم، به صورت

- ۱-۱. ر.ك: رشيد رضا، المنار، ج ۴، ص ۳۹-۴۴
- ۲-۲. اين اختلاف را اشعري به مرجئه نسبت داده است: (مقالات الاسلاميين، ج ۱، ص ۲۱۰).
- ۳-۳. زمخشرى، الكشاف، ج ۱، ص ۳۹۶؛ نظام الدين حسن نيشابورى، تفسير غرائب القرآن، ج ۲، ص ۲۲۷.
- ۴-۴. ر.ك: تفتازانى، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.

دسته جمعی اقدام نمایند یا حداقل چنین نهادی داشته باشند و از آن حمایت نمایند؛ چنان که این مطلب از آیه مبارکه «ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر» استفاده می شود. اما شیخ طوسیله این تکلیف را تکلیف همگانی می داند؛ زیرا ایشان امر به معروف و نهی از منکر را تکلیف عینی دانسته است. منتهی، رهبران، حاکمان، دانشمندان و افراد عادی، هر یک به اندازه توان خود وظیفه دارند برای گسترش معروف و برچیده شدن منکر، تلاش نمایند و اقدام یکی از آنها، نه تنها مانع از انجام وظیفه دیگری نیست، بلکه کامل کننده آن و فراخوان اجتماع به سوی کمال معنوی خواهد بود.

فاسق و امر به معروف و نهی از منکر

با توجه به همگانی بودن تکلیف مذکور، ممکن است این سؤال ایجاد شود که آیا مرتکب منکر و فرد فاسق نیز این وظیفه را دارد؟ برای پاسخ به این پرسش، سه احتمال زیر مطرح است:

۱. فاسق نمی تواند امر به معروف و نهی از منکر نماید؛ چون آیه مبارکه «ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر...» (۱) دلالت دارد بر این که فرمان دهنده به معروف و بازدارنده از منکر، از رستگاران و اهل فلاح است و فاسق، از آنان نیست. آیات دیگر نیز این مطلب را تأیید می کند؛ چنانکه خداوند فرموده است: «آیا مردم را به نیکی نمودن امر می نماید و خود را فراموش می کنید؟» (۲) و در جای دیگر فرموده است: «چرا می گوئید آنچه را که انجام نمی دهید؟» (۳) و «نزد خداوند، بسیار موجب خشم است که بگوئید آنچه را که انجام نمی دهید.» (۴)

۲. احتمال دوم آن است که باید دید، فاسق، به زبان، امر به معروف و نهی از منکر می نماید یا به وسیله دست و به قهر و زور؟ در صورت اول مجاز نیست و در صورت دوم، مجاز است؛ چنان که غزالی می گوید:

انصاف... آن است که حسب از دو گونه بود: یکی به نصیحت و وعظ... این حسب، فاسق را نشاید، بلکه باشد که بزهدکار شود؛ چون داند که نشوند و بر وی بخندند. که

ص: ۱۰۸

۱-۱. آل عمران / ۱۰۴.

۲-۲. بقره / ۴۴.

۳-۳. صف / ۲.

۴-۴. صف / ۳.

رونق و عظم و حشمت شرع، به چشم مردمان باطل شود. بدین سبب است که وعظ دانشمندان که فسق ایشان ظاهر بود، خلق را زیان دارد و ایشان بدان بزهکار شوند. نوع دیگر حسبت، آن است که به دست بود و قهر؛ چنان که خمر بریزد و چنگ و رباب بشکنند... این، فاسق را نیز روا باشد که بر هر کسی دو چیز واجب است: یکی آن که خود نکند، دیگری آن که نگذارد که دیگری بکند. (۱)

۳. نظر اکثر مسلمانان این است که انجام امر به معروف و نهی از منکر، بر فاسق نیز واجب است؛ زیرا ترک ارتکاب منکر و انکار آن، دو واجب است و با ترک یکی از دو واجب، واجب دیگر، ساقط نمی گردد. (۲)

آیاتی که برای واجب نبودن امر به معروف و نهی از منکر بر فاسق ذکر شد، دلالت بر واجب نبودن آن دو ندارد، بلکه بر سرزنش فاسق دلالت دارد که او چرا اصلاح نفس و مهم خود را از یاد برده و به آن عنایت ندارد. (۳)

درباره اثر نداشتن نصیحت فاسق، از کجا معلوم است که نصیحت او تأثیر نکند؟ ممکن است گاهی تأثیر، دو چندان باشد و از آن گذشته، عدم تأثیر، از ناحیه خود فاسق ایجاد شده است. اگر در چنین فرضی، تکلیف ساقط باشد، از ناحیه نبودن یکی از شرایط است که تأثیر داشتن باشد، نه از باب فاسق بودن او.

شیخ طوسی با دیدگاه اخیر موافق است که فاسق نیز مکلف به انجام امر به معروف و نهی از منکر می باشد؛ زیرا ایشان آن دو را تکلیف عینی و همگانی می داند؛ بدون این که دسته خاصی را استثنا کند. (۴)

شرایط و مراتب امر به معروف و نهی از منکر

شرایط امر به معروف و نهی از منکر

در این که امر به معروف و نهی از منکر، شرایط خاصی دارد، جای بحث نیست و همه

ص: ۱۰۹

۱-۱. غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۲-۲. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۹۸، فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۷۹.

۳-۳. همان.

۴-۴. ر.ک: همین مقاله، بحث وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

مسلمانان با فراهم بودن شرایط خاص، آن دو را واجب می دانند، لکن در تعداد آن شرایط، کلام دانشمندان مسلمان، متفاوت است؛ زیرا برخی آن شرایط را دو (۱) برخی سه (۲) و عده ای پنج (۳) و عده دیگر، شش عدد (۴) دانسته اند.

اما شیخ طوسی به همه آن شرایط را در چهار شرط جمع کرده و به ترتیب زیر بیان نموده است:

۱. کسی که به معروف فرمان می دهد و از منکر باز می دارد، باید خود، معروف و منکر را بشناسد، و گرنه ممکن است به منکر فرمان دهد و از معروف، منع نماید که این خود نوعی منکر است چون غرض حاصل نمی گردد، اقدام به این تکلیف، مانند خبر دادن می ماند؛ زیرا خبر دهنده، تا زمانی که علم به خبر نداشته باشد، شایسته نیست خبر دهد؛ چون احتمال دروغ بودن آن را می دهد. امر به معروف و نهی از منکر نیز چنین است. (۵)

۲. شرط دوم عبارت است از وجود نشانه استمرار ارتکاب منکر و ترک معروف در فرد متخلف؛ زیرا غرض از اقدام به این وظیفه، آن است که در آینده، معروف، ضایع، و منکر، واقع نگردد و امر و یا نهی نسبت به چیزی که واقع شده، معنی ندارد. پس ناگزیر، نشانه استمرار عصیان در متخلف باید وجود داشته باشد تا گمان غالب بر اقدام او در انجام منکر و ترک معروف در آینده، حاصل شود و سبب امر به معروف و نهی از منکر او گردد.

نشانه استمرار انجام منکر و ترک معروف، به وسیله عادت، قابل درک و شناخت است. اگر نشانه استمرار نبود، با صرف احتمال وقوع منکر و تضييع معروف، اقدام به این وظیفه، جایز نیست؛ زیرا در این صورت، لازم می آید که امر به معروف و نهی از منکر بر هر فرد توانمند (بدون هیچ قیدی) واجب باشد، در حالی که چنین نیست. (۶)

ص: ۱۱۰

۱-۱. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۷۵؛ غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۰۲.

۲-۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۳.

۳-۳. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۹۷؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۲.

۴-۴. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۵؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۰۲.

۵-۵. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۸؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۲-۳۰۳.

۶-۶. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۹؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۳.

۳. شرط سوم آن است که امر به معروف و نهی از منکر، مؤثر باشد؛ دست کم، احتمال تأثیر در آن داده شود؛ زیرا کسی که اقدام به انجام این تکلیف می نماید، نسبت به متخلف، یکی از سه حالت زیر را دارد:

الف) گمان غالب دارد که امر و نهییش تأثیر دارد.

ب) گمان غالب دارد که امر و نهییش تأثیر ندارد.

ج) هیچ یک از دو طرف را ترجیح نمی دهد.

در صورت اول، امر به معروف و نهی از منکر، بدون تردید، واجب است و در صورت دوم، واجب نیست و در فرض سوم، اختلاف است. عده ای گفته اند: واجب، در چنین فرضی، برداشته می شود و عده ای چون سید مرتضی گفته اند: واجب، باقی است. (۱) شیخ طوسی نظر سید مرتضی را پسندیده و به عام بودن آیات و روایات این باب استدلال نموده است، که به طور مطلق، دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارد، بدون اختصاص دادن به حالی غیر از حال دیگر. (۲) بنابراین، دست کم در انجام آن دو، باید احتمال تأثیر وجود داشته باشد.

۴. شرط چهارم عبارت است از این که در امر و نهی، مفسده ای وجود نداشته باشد؛ نه برای شخص آمر و ناهی و نه برای غیر او از مؤمنان دیگر؛ نه در حال و نه در آینده؛ (۳) چه آن مفسده، مفسده دنیوی باشد یا اخروی. ترس بر جان و مال نیز در این شرط، داخل است؛ زیرا ترس خود مفسده است. بنابراین، نیازی نیست که به عنوان شرط جداگانه آورده شود؛ چنان که سید مرتضی چنین گمان کرده است. اگر مفسده ای برای خود آمر و ناهی یا برای سایر مؤمنان وجود داشته باشد، نه تنها امر و نهی، واجب نیست، بلکه زشت و ناپسند است. (۴)

بعد از این که روشن شد شیخ، امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به شروط چهارگانه دانسته است که با فراهم نبودن آن شرایط، تکلیف برداشته می شود، نوبت به

ص: ۱۱۱

۱-۱. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۶-۵۵۷.

۲-۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۹؛ النهایه، ص ۲۹۹؛ الرسائل العشر، ص ۱۴۵؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۳.
۳-۳. همان.

۴-۴. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۹؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۳-۳۰۵.

این پرسش می رسد که آیا حسن امر به معروف و نهی از منکر، با وجود مفسده ای چون ترس بر جان، از بین می رود؛ چنان که وجوب آن دو، بدان وسیله برداشته می شود، یا این که ممدوح بودن عمل مذکور، هم چنان باقی است (۱).

پسندیده بودن امر به معروف با ترس بر جان

در این باره، دیدگاههای زیر مطرح است:

۱. برخی گفته اند: با وجود ترس بر جان، الزام این تکلیف رفع می شود، لکن حسن و شایسته بودن اقدام به آن، در صورتی که سبب عزت دین گردد، باقی است.

۲. برخی دیگر گفته اند: حسن دارد و مستحب نیز هست. (۲)

۳. نظر سوم این است که با ترس مذکور، حسن آن عمل نیز از بین می رود؛ چنان که واجب، ساقط می شود. (۳)

شیخ طوسی نیز نظر اخیر را پسندیده و دو دیدگاه دیگر را مردود دانسته و فرموده است: ترس بر جان و مال، هر دو مفسده است. این مفسده، همان طور که واجب بودن غسل را بر می دارد، حسن آن را نیز از بین می برد. همچنین است اگر انسان، ظن قوی داشته باشد که اقدامش سبب وقوع کار زشت و ناپسند می گردد، به طوری که اگر آن اقدام نبود، این کار زشت واقع نمی شد. (۴) شیخ در ادامه این مطلب، چنین می گوید که در وقوع مفسده، میان مفسده بزرگ و کوچک؛ چون قتل نفس و قطع عضو و یا گرفتن مال زیاد و یا کم، تفاوتی نیست؛ زیرا همه دارای مفسده است. با داشتن مفسده، وجوب و حسن آن ثابت نمی گردد؛ چون بدون نزاع، قابل جمع نمی باشد. (۵)

تفاوت امر به معروف و عبادات شرعیه

شیخ می گوید: ترسیدن بر جان و مال در عباداتی چون نماز و روزه، چنان که در امر به معروف، سبب سقوط می گردید، سبب سقوط تکلیف نمی گردد. به دلیل این که اگر

ص: ۱۱۲

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۴۳.

۲-۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۰.

۳-۳. همان، ص ۲۳۹.

۴-۴. همان.

۵-۵. همان، ص ۲۴۰؛ تمهید الاصول، ص ۳۰۴.

خداوند بداند در بعضی از حالات در عبادات شرعیه، مفسده هست، حتما آن را از ما اسقاط می نمود و چون ما به وجوب عبادات شرعیه، تحت هر شرایطی علم داریم، می دانیم که در انجام آن در هیچ حالی مفسدهای حاصل نخواهد شد، پس وجوب آن ساقط

نمی گردد. در حالی که وجوب امر به معروف و نهی از منکر، چنین نیست؛ زیرا وجوب آن دو، مشروط به نبودن مفسده است، بدون این که نزاعی در بین باشد. اما عبادات شرعیه این گونه نیست و همه امت اسلامی، وجوب عبادات را غیر مشروط می دانند. (۱)

مراتب امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

شیخ طوسی می فرماید: شایسته نیست کسی را که گناه انجام می دهد، آزاد گذاشت تا هر کاری را که خواست، انجام دهد، بلکه وظیفه داریم او را از گناه باز داریم؛ اگر با زبان مکان داشت، به همان مقدار، اکتفا می شود، و گر نه باید او را منع نمود؛ لکن بدون این

که به او نسرری وارد گردد. اگر باز هم اثر نبخشید، راه آخر، مبارزه و جنگ با اوست. (۲)

قبل از بیان تفصیلی این مراتب، باید دو مقدمه زیر ذکر شود:

مقدمه اول: چنان که دانسته شد، امر به معروف و نهی از منکر، به وسیله قلب، زبان یا دست تحقق می پذیرد، لکن در انجام عملی آن، اختلاف است. معتزلیان به غیر از اصم، اقدام به آن دو را به هر شکل ممکن، واجب دانسته اند؛ حتی با شمشیر. (۳) و بعضی دیگر، اقدام با دست را جایز دانسته اند، در صورتی که نیاز به شمشیر نباشد، اما با شمشیر را مجاز نمی دانند. بعضی دیگر، اقدام با دست را هم جایز ندانسته اند. (۴) شیخ مفید می گوید: اقدام غیرقولی، نیاز به اذن سلطان دارد. (۵) اکثر علمای امامیه نیز در صورت نیاز به قتال و حمل سلاح، اقدام به آن را متوقف به اذن امام می دانند. برخی از معتزله نیز گفته اند: در چنین صورتی، اولویت اقدام با امام و سلطان است؛ چون به سیاست، داناترند. (۶)

ص: ۱۱۳

۱-۱. همان.

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۱.

۳-۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۱۱ و ج ۲، ص ۱۲۵.

۴-۴. همان.

۵-۵. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹۸.

مقدمه دوم: باید دید که مقصود از امر به معروف با قلب، زبان و دست، چیست؟ شیخ چنین فرموده است که امر به معروف زبانی، آن است که مردم به معروف خوانده شده و برای انجام آن، وعده مدح و ثواب داده شوند و از ترک معروف، منع گردیده و از عقاب آن ترسانده شوند. اما امر به معروف به وسیله دست، دو گونه است:

۱. امر، معروف را انجام دهد و از منکر، اجتناب نماید؛ به طوری که مردم به او تأسی نمایند. (۱)

۲. گاهی امر به معروف با دست، به تأدیب و ردع و قتل نفوس و زدن جراحات می باشد.

شیخ در ادامه می فرماید: این نوع امر به معروف، جایز نیست، مگر با اجازه سلطان وقت، اما اقامه حدود، جز برای سلطان منصوب از ناحیه خداوند، جایز نیست. فتوای شیخ در النهایه چنین است (۲)، لکن در موارد دیگر، حمل سلاح را نیز برای اقدام به این تکلیف، بدون اذن امام، واجب دانسته است.

اما امر به معروف. قلبی عبارت است از اعتقاد به وجوب معروف و میل به آن و حرمت منکر و کراهت از آن. این عمل، در صورتی است که انسان به جهت ضرر بر خودش یا دیگران، قادر به انجام دستی و زبانی وظیفه مذکور نباشد. (۳)

سیر صعودی و نزولی در امر به معروف و نهی از منکر

شیخ در مراتب امر به معروف و نهی از منکر، دو سیر صعودی و نزولی را مطرح می کند. درباره سیر صعودی، ایشان مانند همه دانشمندان مسلمان، معتقد است که برای تحقق این آرمان، باید پله پله بالا رفت؛ یعنی از امر ساده و آسان آغاز نمود و به ترتیب، ادامه داد تا ترقی به دشوارترین راه که حمل سلاح و قتال است؛ زیرا غرض، وقوع معروف و جلوگیری از منکر است و اگر با طریق آسان حاصل گردد، عدول به راه دشوار و غلیظ، عاقلانه نیست. بر همین اساس، او گام اول را وعظ و نصیحت می داند و می گوید: تا زمانی که نصیحت تأثیر دارد، از آن عدول نمی شود. اگر موعظه اثر نکرد، با سخن گفتن

ص: ۱۱۴

۱-۱. شیخ طوسی، النهایه، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان.

تند، او را باز می داریم. اگر باز هم تأثیر نداشت، او را از انجام منکر، منع نموده، منکر را دفع می کنیم؛ اگر چه به ایلام منکر علیه و ضرر زدن به او و یا اتلاف نفس او منجر گردد. (۱) غزالی برای این سیر صعودی، هشت مرحله ذکر نموده که خلاصه آن از قرار ذیل

است:

۱. دانستن حال طرف، بدون تجسس.

۲. تعریف کردن؛ شاید طرف، نادان باشد.

۳. پند و موعظه با رفق و مهربانی.

۴. سخن درشت گفتن.

۵. تغییر دادن به دست.

۶. تهدید.

۷. زدن.

۸. سلاح کشیدن و جنگ کردن. (۲)

دلیل این سیر صعودی تدریجی، چنان که فخر رازی نیز استدلال نموده، (۳) دو آیه مبارکه زیر است:

۱. «و إن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بينها فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله» (۴) خداوند متعال در این آیه، اصلاح را بر قتال مقدم نموده است.

۲. «و اللاتی تخافون نشوزہ فعظوه و اھجروھن فی المضاجع و اضربوھن» (۵) خداوند در این آیه، دستور به سیر صعودی از موعظه و کناره گیری تا ضرب را داده است؛ یعنی باید با نرمی و نصیحت شروع شود و به تدریج، در صورت تأثیر نداشتن گام آغازین، به راه دشوارتر ترقی نمود. درباره امر به معروف و نهی از منکر نیز چنین است.

ص: ۱۱۵

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۱؛ التبیان، ج ۲، ص ۵۶۵ - ۵۶۶: تمهید الأصول، ص ۳۰۵.

۲- ۲. غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۷؛ ملامهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۳- ۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۷۹.

۴- ۴. حجرات / ۹.

اگر برای جلوگیری از منکر و فساد، تا آخرین مرحله تلاش گردد، لکن در فاسق و مرتکب منکر، تأثیر نکند، آیا لازم است برای ارتفاع آن، وارد جنگ شد و دست به اسلحه برد؟

شیخ طوسی این پرسش را خود مطرح می کند و چنین به آن پاسخ می دهد: وقتی که وعظ و نصیحت و منع با دست، نتیجه نداد، مبارزه و دست به اسلحه بردن، به حسب امکان، واجب است؛ به دلیل امر خدا به انکار منکر (۱) و این فریضه در صورت امکان، جز با زدودن منکر که جهاد، بدان سبب واجب شده، برداشته نمی شود.

نهایت این که اقدام به این عمل، باید با هدف انکار منکر و رفع فساد باشد، نه با قصد قتال و به انگیزه وارد نمودن ضرر به فاسق؛ اگر چه منجر به اتلاف نفس و یا ضرر بر او گردد؛ مانند دفع ضرر از جان. همان طور که دفع ضرر از جان، پسندیده است، اگر چه

منجر به ضرر زدن به غیر گردد، مبارزه با فاسق، با انگیزه رفع منکر نیز پسندیده است. (۲)

شیخ در ادامه افزوده است: اساتید امامیه این قسم انکار منکر را جز برای ائمه (علیهم السلام) و یا کسی که مأذون از جانب ائمه است، جایز نمی دانند. اما سید مرتضی آن را بدون اذن امام، جایز دانسته است؛ به دلیل این که مقصود در این مورد، مدافعه و مخالفت با منکر است، نه وارد نمودن ضرر؛ اگر ضرری هم وارد شد، مقصود نیست، بر عکس موردی که باید با اذن امام (علیه السلام) باشد. (۳)

تفاوت انکار منکر به اعتبار موارد

شیخ طوسی، انکار منکر را به اعتبار موارد، متفاوت می داند و می فرماید: انکار، یا در باب مذاهب فاسده و اهل ذمه است و یا در مورد فردی که مرتکب گناه جوارحی است. در مورد اول، به اقامه دلیل و برهان و خواندن به حق، اکتفا می شود، اما انکار به ید، منحصر به افرادی است که مرتکب معاصی جوارحی می گردند و یا باغی بر امام حق

ص: ۱۱۶

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۴۹: الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۱: تمهید الاصول، ص ۳۰۵.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. همان؛ سید مرتضی علم الهدی. الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۵۹.

هستند. در این صورت، قتال و دفع آنان بر ما لازم است. تا وقتی که آنها به حق رجوع نمایند، راه آنان همان راه اهل حرب است. بنابراین، انکار منکر نسبت به آنها با دست و قتال است؛ تا زمانی که به اسلام برگردند. (۱)

سیر نزولی امر به معروف و نهی از منکر

در سیر نزولی امر به معروف و نهی از منکر، شیخ طوسی همچون سایر دانشمندان مسلمان، چنین فرموده است که اگر اقدام به آن دو با زور و سلاح، ممکن نبود، فقط به انجام آن به وسیله دست، اکتفا می گردد. اگر این هم مقدور نبود، به امر به معروف و نهی از منکر زبانی بسنده می نماید و اگر آن هم امکان نداشت، همان اعتقاد به وجوب معروف و حرمت منکر، کافی است. (۲) اگر چه پیامبر اکرم فرموده اند: این مرحله، ضعیفترین درجه ایمان است. (۳)

چکیده

چون امر به معروف و نهی از منکر از شؤون الهی و اساس استواری سایر قوانین دین اسلام است، تحقق خارجی آن، نیاز به تشکیلات حکومتی دارد؛ زیرا انجام آن، موجب کمال دیگران است و این خود غایت دین اسلام می باشد.

امر به معروف و نهی از منکر یعنی فرمان دادن به کار مأنوس و شناخته شده و بازداشتن از کار نامأنوس و مجهول و در اصطلاح نیز به معنای وادار نمودن به انجام امر شایسته و نیک و منع از انجام امر ناشایست و زشت می باشد. و به بیان شیخ الطایفه، عبارت است از تعهد درونی مستمر که واکنش بیرونی را به دنبال دارد.

همه مسلمانان، انجام آن را واجب می دانند؛ فقط در اثبات آن از طریق شرع و یا عقل و همچنین در کفایی و یا عینی بودن آن، اختلاف دارند. شیخ طوسی طرفدار عینی بودن آن است؛ به دلیل عمومیت آیات و روایات.

ص: ۱۱۷

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۶۶.

۲- ۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۴۵؛ النهایه، ص ۳۰۰.

۳- ۳. جصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۳۱۶.

امر به معروف و نهی از منکر، ملاک دینداری افراد و مورد نیاز شدید جامعه انسانی است و تحقق آن در جامعه، آثار مثبتی همچون امنیت و حکومت خوبان و ترک آن، عواقب بدی همچون ناامنی و حکومت بدان را در پی خواهد داشت و ترک هم یا به خاطر ترس است و یا طمع و یا بعضی از ظاهر پنداریها.

انجام این دو فریضه، تکلیف همگانی است و به جمع و یا فرد خاصی اختصاص ندارد. در عین حال، اجرای آن، شرایط خاصی همچون شناخت معروف و منکر، اثر داشتن و نبودن مفسده را می طلبد.

تحقق بیرونی آن، در صورت امکان، از وعظ و نصیحت آغاز می شود و تا مبارزه مسلحانه به قصد برچیدن منکر، ادامه می یابد؛ اگر چه به کشته شدن طرف، منجر شود. البته موارد اجرا، به اعتبار جوامع، تفاوت دارد. و در صورت عدم قدرت و امکان، تا آخرین مرحله که اعتقاد قلبی است، سیر نزولی به خود می گیرد.

انسان، موجودی آینده نگر و هدفمند است که در ورای اعمال اختیاری خویش، غایات و اهداف خاصی را جستجو می کند. بدون شک، عالی ترین هدف هر انسانی، دستیابی به گوهر سعادت است، اما تفسیر و تصویر انسانها از سعادت، یکسان نیست؛ کسی که زندگی خویش را در زندگی دنیوی منحصر می داند و مرگ را پایان هستی خود می پندارد، سعادت خود را در حیات محدود این جهان جستجو می کند، اما کسی که به حیات جاویدان پس از مرگ معتقد است، سعادت حقیقی و کمال نهایی را در گرو رستگاری اخروی می داند. چنین انسانی، دنیا را مزرعه آخرت می داند و بر این باور است که کیفر و پاداش نهایی تمام اعمال خود را در روز بازپسین، به دست خواهد آورد؛ بنابراین، ایمان انسان به حیات پس از مرگ، نقش بسیار مهمی در سلوک فکری و عملی انسان ایفا می کند.

از این رو است که شاهد تفاوت‌های اساسی زندگی معاد باوران، با حیات منکران معاد هستیم. با توجه به این نقش اساسی، عقل آدمی الزام می کند که در چند و چون حیات اخروی خویش، تأمل نماییم و با استفاده از منابعی که در دست داریم، در جوانب

مختلف این مسئله، به تحقیق بپردازیم.

اهمیت مسئله معاد تا آن جاست که حتی افرادی که در اصل وقوع آن تردید دارند، خویش را بی نیاز از تحقیق و تفحص نمی یابند؛ زیرا صرف احتمال وقوع معاد، هر چند ضعیف باشد، از آن رو که محتمل (وقوع معاد) امر خطیر و مهمی است، انسان را عقلاً ملزم به تحقیق و بررسی می کند.

آیین اسلام، در تداوم رسالت پیامبران پیشین، جایگاه بلندی به مباحث معادشناسی بخشیده و در صدها آیه، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، به مسئله معاد پرداخته است. در پاره ای از آیات، ایمان به معاد، در کنار ایمان به خدا و به صورت مستقل، مطرح شده

و مورد تأکید قرار گرفته است. (۱)

قرآن کریم، از یک سو، امکان و ضرورت وقوع معاد را با شیوه های گوناگون، تبیین کرده و به شبهات منکران معاد پاسخ گفته است و از سوی دیگر، در آیات متعددی به بیان چگونگی نعمتها و عذابها و رابطه آن با اعمال نیک و بد پرداخته است. از این رو، علاوه بر آگاه ساختن انسان از احوال اخروی خویش، او را به انجام اعمال نیک و پرهیز از زشتیها دعوت کرده است. در روایات و احادیث پیامبر و اهل بیت عالی نیز می توان معارف بلندی درباره معاد و حیات ابدی انسان یافت.

دانشمندان مسلمان، بویژه متکلمان اسلامی، با الهام از قرآن و سنت، پژوهشهای گرانسنگ و عمیقی را در معادشناسی به انجام رسانده اند و کمتر متکلمی را می توان یافت که در نوشته کلامی خویش، بحث مستقلی از معاد ارائه نداده باشد. بنابراین، می توان گفت که اصل معاد، چه در منابع اصیل اندیشه اسلامی (قرآن و سنت) و چه در نزد دانشمندان مسلمان، از جایگاه ممتازی برخوردار است.

مباحث معادشناسی به دو بخش قابل تقسیم است:

۱. پاره ای از مباحث معاد، با روش عقلی قابل تحقیق و بررسی است و در این حوزه می توان از استدلالها و براهین عقلی مدد جست و آموزه های قرآن و سنت را با تأیید عقل، همراه ساخت.

ص: ۱۲۰

۲. بخش عمده ای از مسائل مربوط به معاد، به گونه ای است که در آن، مجالی برای داوری عقل و توسل به ادله و براهین عقلی وجود ندارد و تنها راه مطمئن و قابل اعتماد، بهره گیری از تعالیم وحیانی است.

پیکره بحث معاد در کتب کلامی گذشته، با آنچه در متون امروزی کلام و عقاید اسلامی به چشم می خورد، کاملاً متفاوت است. متکلمان در گذشته، مسائلی مانند امکان انقطاع تکلیف و امکان اعدام جواهر و عالم طبیعت را به مثابه مقدمه بحث معاد مطرح می کردند و در اواخر این بحث، مباحثی مانند وعد و وعید، ایمان و کفر و... را می افزودند، اما دیدگاه اسلام را در توصیف احوال برزخ و قیامت، به تفصیل مورد بررسی قرار نمی دادند.

شیخ الطایفه نیز در کتب کلامی خود (الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، تمهید الأصول فی علم الکلام این روش را دنبال نموده است، ولی شیوه مذکور، با کاستیهای زیر مواجه است:

۱. بسیاری از مباحث لازم، مورد بررسی قرار نگرفته است.

۲. ترتیب و نظم منطقی در آن رعایت نشده است.

اما در این نوشتار، چون سعی شده است که اکثر مباحث، طبق نظم منطقی، مورد بحث قرار گیرد، تعداد کثیری از مباحثی که در کتب کلامی شیخ مطرح نبوده، مطرح و سعی شده است که دیدگاه وی از آثار تفسیری ایشان به دست آورده شود.

معاد در لغت و اصطلاح

در کلام اسلامی، مشهورترین اصطلاحی که برای اشاره به مجموعه مباحث مربوط به احوال انسان پس از مرگ و حیات اخروی به کار می رود، واژه «معاد» است. واژه «معاد» در لغت، از ریشه «عود» به معنای بازگشتن، یا محل بازگشت و یا وقت بازگشت است. (۱)

در مفهوم اصطلاحی معاد، آرای مختلفی وجود دارد. بر اساس تفسیر شیخ الطایفه، معاد عبارت است از «بازگشت اجسام در روز رستاخیز به همان شکلی که بوده است». (۲)

ص: ۱۲۱

۱- ۱. بنیاد پژوهشهای اسلامی، شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۳۳۲.

۲- ۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، «رساله فی الاعتقادات»، ص ۱۰۳.

در تفسیر دیگری، معاد عبارت است از «بازگشت روح به بدن، بعد از مفارقت از آن»^(۱) و طبق تفسیر سوم، معاد عبارت است از «زنده کردن خداوند، بندگان را برای دادن پاداش و کیفر»^(۲).

دلایل امکان معاد در قرآن

اشاره

در قرآن مجید، برای اثبات امکان معاد، طرق فراوانی وجود دارد که همه در شکل استدلال منطقی عرضه شده است. قرآن این طرق را با تعبیرات بسیار لطیفی شرح داده است که آنها را می توان در عناوین زیر خلاصه کرد:

۱. آفرینش نخستین.

۲. قدرت مطلقه خداوند.

۳. احیای ارض یا حیات و مرگ گیاهان.

۴. سیر تکامل جنین.

۵. نمونه های عینی و تاریخی معاد.

۱. آفرینش نخستین

درباره هر یک از موضوعات فوق، آیات متعددی در قرآن آمده است که بررسی همه آنها از حوصله این نوشتار، خارج است، ولی به صورت خلاصه، درباره هر یک از عناوین فوق، به یک یا دو آیه اشاره می شود.

درباره آفرینش نخستین در قرآن آمده است: «و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم، قل یحییها الذی أنشأها أول مرتی و هو بکل خلق علیم»^(۳) هنگامی که عرب مشرکی به نام «آبی بن خلف» یا «عاص بن وائل» یا «أمیه بن خلفه» قطعه استخوان پوسیده ای را به دست گرفت و نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد و صدا زد: «چه کسی می تواند این استخوان را در حالی که پوسیده است، از نو زنده کند؟»^(۴) قرآن به

ص: ۱۲۲

۱-۱. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۵۹.

۲-۲. جمال الدین شیرازی، سبیل النجاه، ص ۲۵۲.

۳-۳. پس / ۷۸-۷۹.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۴۷۸.

پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) (ضمن پنج آیه) دستور می دهد که پاسخ قاطعی از طرق مختلف به او و امثال او بدهد که یکی از آنها، همین مسئله آفرینش نخستین است که قرآن می فرماید: این مرد، آفرینش نخستین خود را فراموش کرده است. بگو: استخوانها را آن کسی که برای بار نخست آفرید، زنده می کند.

مرحوم شیخ می فرماید: این آیه و آیه قبلش، به مطالب زیر اشاره دارد:

۱. همان خدایی که قادر است انسان را نخستین بار، از نطفه خلق کند و به سر حد کمال و رشد برساند، قادر است که همان استخوانهای پوسیده او را حیات بخشد و مثل خلق اول، دوباره اعاده کند.

۲. این آیه به صحت نظر و استدلال نیز اشاره دارد؛ چون خداوند از طریق مقایسه بین خلق اول و اعاده دوم، برای اثبات اعاده روز رستاخیز استدلال می کند و می فرماید: کسی که اولی را پذیرفته باشد، باید دومی را هم بپذیرد؛ چون اعاده، مهمتر و مشکلترا از خلق نیست.

۳. خداوند، تمام انواع خلق را به خوبی می داند. مواد اجزای بدن انسان را به خوبی می شناسد، همان خدایی که به این مواد بی جان، جان بخشید، به آن، روح و حیات می بخشد. (۱)

۲. قدرت مطلقه خداوند

خداوند در آیه «لخلق السموات و الأرض أكبر من خلق الناس و لكن أكثر الناس لا- يعلمون» (۲) مسئله احیای مردگان را با آفرینش مجموعه آسمانها و زمین مقایسه کرده، می فرماید: آفرینش آسمانها و زمین، از آفرینش انسانها (و احیای مردگان) مهمتر است، و لکن بیشتر مردم نمی دانند.

مرحوم شیخ الطایفه در وجه برتری و اهمیت آفرینش آسمان و زمین بر آفرینش مجدد انسان، می فرماید: آفرینش آسمان و زمین، با این بزرگی و سنگینی و نگهداری آنها بدون هیچ گونه عمود و ستون و جریان افلاک و کواکب و آن اسرار عظیم و نظم دقیقی که بین افلاک و کهکشانها برقرار است، مهمتر و برتر از آفرینش مجدد انسانهاست، و لکن

ص: ۱۲۳

۱-۱. همان.

۲-۲. مؤمن / ۵۷.

اکثر مردم به خاطر تعصب و پیروی از هوای نفس، آن را نمی دانند. (۱)

فخر رازی در تفسیر این آیه می گوید: این، یک دلیل واضح برای بیان این حقیقت است که خداوند، قادر بر اعاده حیات انسان است و نشان می دهد که منکران معاد، بدون هیچ گونه دلیل و برهان، بلکه تنها به خاطر حسد، جهل، کبر و تعصب، راه جدال و انکار

را پیموده اند. (۲)

مفسران دیگری مانند طبرسی (۳)، قرطبی (۴)، اسماعیل حقی (۵) و زمخشری (۶) نیز تصریح کرده اند که این آیه، ناظر به منکران رستاخیز است و می فرماید: کسی که قادر بر انجام امور مهمتری مانند آفرینش آسمانهای با عظمت و زمین، با آن همه مخلوقات شگرف می باشد، چگونه قادر به اعاده حیات مردگان نیست؟

همین معنی در آیه دیگری با تعبیری دیگر بیان شده است: «أولم یروا أن الله الذی خلق السموات و الأرض و لم یعی بخلقہ بقادر علی أن یحیی الموتی بلی إنه علی کل شی قدیر». (۷)

۳. احیای ارض یا حیات و مرگ گیاهان

چهره دیگری از معاد که قرآن مجید، بارها آن را یاد آور شده است، مسئله زندگی پس از مرگ در جهان نباتات است؛ همان صحنه ای که هر سال، در برابر دیدگان ما تکرار می شود و به تعداد سالهای عمرمان آن را مشاهده کرده ایم.

قانون حیات و مرگ، همه جا یکسان است. اگر بازگشتن انسانها بعد از مردن، محال باشد، چرا این همه گیاهان که می میرند و خاک می شوند، بار دیگر با حیات نوینی، پا به عرصه وجود می گذارند؟ چرا زمینهای مرده، پس از نزول باران، لباس حیات بر تن می کند.

قرآن مجید، توجه همه انسانها را به این مسئله جلب می کند و در ضمن آیات متعدد، چنین می فرماید:

ص: ۱۲۴

-
- ۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۸۸.
 - ۲-۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۷۹.
 - ۳-۳. طبرسی، مجمع البیان، ج ۸-۷، ص ۸۲۳.
 - ۴-۴. قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۵، ص ۳۲۴.
 - ۵-۵. حقی بروسوی، روح البیان، ج ۸، ص ۱۹۹.
 - ۶-۶. زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۱۷۴.
 - ۷-۷. احقاف / ۳۳: «آیا آنها نمی دانند خدایی که آسمانها را با آن عظمت و زمین را با آن همه شگفتیهایش آفرید و هیچ

گاه از آفرینش آنها ناتوان نشده، قادر است که مردگان را زنده کند؟ آری او بر همه چیز تواناست.» (شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۲۸۶).

و الله الذى أرسل الرياح فتثير سحابه فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور»(۱)

در این آیه، ضمن اشاره به چگونگی نزول باران، می فرماید: همان طور که زمین مرده را به واسطه رویاندن گیاهان و ظاهر کردن شکوفه ها، حیات دوباره می بخشیم، خلایق را در روز رستاخیز، برای بررسی کیفر و پاداش، محشور می کنیم.(۲)

شیخ الطایفه بعد از بیان این مطلب، به نکته دیگری نیز اشاره می کند و آن این که گفته شده است که قبل از حشر خلایق، چهل روز باران می بارد، بعد خداوند مخلوقات خودش را محشور می کند.(۳)

و هو الذى يرسل الرياح بضره بين يدي رحمة حتى إذا أقلت سحابه ثقالا- سقناه لبلىر می فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون»(۴)

در این آیه نیز سخن از ابرهایی است که بر دوش بادهای مرده به سوی سرزمینهای مرده به حرکت در می آیند، سپس باران حیات بخش از آن فرو می ریزد و با آن، میوه های گوناگون را از خاک بیرون می آورد.

می فرماید: همان طور که میوه ها را از خاک مرده بیرون می آوریم، مردگان را هم در قیامت از قبرهایشان خارج می سازیم.

شیخ الطایفه می فرماید: جمله «لعلكم تذكرون» اشاره به این است که انسانها باید در این باره، توجه و تفکر نمایند که کسی که قادر به ایجاد درختان و میوه های گوناگون در زمین مرده و بدون آب و گیاه است، قادر به احیای مجدد مردگان در روز رستاخیز نیز هست.(۵)

ص: ۱۲۵

۱-۱. «خداوند، همان کسی است که بادهای فرستاد تا ابرها را به حرکت در آورند، سپس آن را به سوی سرزمینی می رانیم و با آن، زمین مرده ای را به واسطه رویاندن گیاهان زنده می کنیم، رستاخیز مردگان نیز همین گونه است.» (فاطر / ۹)

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۴۱۶.

۳-۳. همان، ص ۴۱۶.

۴-۴. «او (خداوند) کسی است که بادهای پیشاپیش باران رحمتش می فرستد تا ابرهای سنگین بار را بر دوش حمل کنند، در این هنگام، ابرها را به سوی سرزمینهای مرده می فرستیم تا به وسیله آن، آب حیات بخش نازل کنیم و با آن، میوه های گوناگون را از خاک مرده بیرون می آوریم و این گونه مردگان را از قبرها خارج میسازیم، شاید متذکر شوید.» (اعراف / ۵۷)

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۴۳۱.

یکی دیگر از طرقی که قرآن مجید در آیات متعددی برای اثبات «امکان معاد» پیموده است، بررسی دگرگونیهای «نطفه» است که از زمان قرار گرفتن در «رحم» تا هنگام تولد طی می‌کند و در حقیقت، هر یک از این مراحل، حیات تازه و نمونه ای از معاد

است.

تحوالات و دگرگونیهای صریح و بی وقفه و شگفت انگیز «جنین»، شباهت زیادی به مسئله حیات بعد از مرگ دارد. قرآن مجید، هم در بحث توحید و هم در بحث معاد، بر این مسئله تکیه نموده و ضمن آیات متعدد، از آن سخن گفته است: «یا ایها الناس إن کنتم فی ریب من البعث فإنا خلقناکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه مخلقه و غیر مخلقه لنبین لکم و نقر فی الأرحام ما نشاء إلی أجل مستی ثم نخرجکم طفلا ثم لتبلغوا أشدکم... ذلك بأن الله هو الحق و أنه یحیی الموتی و أنه علی کل شیء قدير» (۱) قرآن مجید در این جا برای استدلال بر امکان معاد و حیات مجدد، مراحل تحولات گوناگون «جنین» را به طور دقیق بیان می‌کند و یادآور می‌شود که اگر درباره امکان رستاخیز، شک و تردید دارید، در مراحل تحول «جنین» دقت کنید که شما را از خاک آفریدیم و سپس از نطفه... و سرانجام، بعد از پیمودن این راه پر فراز و نشیب، شما را به صورت کامل، از عالم رحم بیرون می‌فرستیم، سپس به مراحل زندگی انسان در دنیا اشاره می‌کند و بعد به جهان نباتات رو می‌آورد و مثال دیگری از قرار گرفتن دانه ها در رحم زمین و زنده شدن زمینهای مرده به وسیله باران می‌زند.

شیخ الطایفه نسبت به جمله «إنا خلقناکم من تراب» به دو دیدگاه اشاره می‌کند:

۱. مقصود از آفرینش شما از خاک، این است که اصل و نسل شما را که حضرت آدم باشد، از خاک آفریدیم.

ص: ۱۲۶

۱-۱. «ای مردم! اگر شما در روز قیامت و قدرت خدا بر بعث مردگان شک و ریبی دارید، بدانید که ما شما را از خاک آفریدیم، آنگاه از آب نطفه، آنگاه از خون بسته، آنگاه از پاره گوشت تمام و ناتمام تا در این انتقال و تحولات، قدرت خود را بر شما آشکار سازیم و از نطفه ها، آنچه را که مشیت ما تعلق گیرد، در رچمها قرار دهیم تا در وقت معین، طفلی (از آن رحم بیرون آوریم تا زیست کند و به حد بلوغ و کمال رسد... این آثار قدرت) دلیل بر آن است که خدای قادر، حق است و البته مردگان را زنده خواهد کرد و او محققا بر هر چیز، تواناست.» (حج/۵ - ۶)

۲. مراد این است که جمیع خلق را از خاک آفریدیم؛ زیرا همه خلق، از نطفه و نطفه از غذا و غذا از خاک است، پس در اصل، همه خلایق از خاک آفریده شده اند. (۱)

سپس به دنبال همین آیه، در آیه دیگری می فرماید: اینها (تحولات جنین) همه به خاطر آن است که بدانید خداوند، حق است و پایه های توحید در درون جان شما محکم شود؛ چون خداوند، تنها موجودی است که مستحق عبادت می باشد و نیز بدانید که خداوند، مردگان را زنده می کند و بر هر چیز، تواناست؛ چون کسی که قادر است خلایق را ابتدائاً ایجاد کند و آنها را از حالی به حالی منتقل کند، حتماً قادر است که مردگان را مجدداً در روز رستاخیز، حیات بخشد. (۲)

۵. نمونه های عینی و تاریخی معاد

علاوه بر آنچه در بحثهای گذشته درباره دلایل «امکان معاد» گفته شد، قرآن مجید به یک سلسله نمونه های عینی و تاریخی برای معاد در آیات مختلف اشاره کرده است که همه آنها دقیقاً مصداق حیات بعد از مرگ است و مواردی که مخصوصاً بر آنها تکیه می کند، عبارت است از:

۱. داستان حضرت ابراهیم علی و احیای پرندگان. (۳)

۲. داستان اصحاب کهف. (۴)

۳. ماجرای کشته بنی اسرائیل. (۵)

۴. داستان عزیر پیامبر (که بعد از صد سال مردن، حیاتی دوباره یافت). (۶)

امکان و امتناع اعاده معدوم

در این که اعاده معدوم، جایز است یا نه، اختلاف است. حکماً نوعاً آن را محال می دانند و اکثر متکلمان، معتقد به جواز آن هستند.

ص: ۱۲۷

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۲۹۱.

۲-۲. همان، ص ۲۹۳.

۳-۳. ر.ک: بقره / ۲۶۰؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۲۶

۴-۴. ر.ک: کهف / ۲۱؛ همان، ج ۷، ص ۲۳.

۵-۵. ر.ک: بقره / ۷۲-۷۳؛ همان، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۵.

۶-۶. ر.ک: بقره / ۲۵۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۱۹.

مستند مجوزین، دو وجه است:

۱. عدم دلیل بر امتناع (بنا بر این که ادله قائلان به منع، ابطال شود)؛ هر چیزی که دلیل بر امتناعش نباشد، جایز است؛ چنان که حکما گفته اند: «کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الإمكان».

۲. مماثلت مبدأ و معاد؛ جواز مبدأ، مستلزم جواز معاد است؛ زیرا محال است که شیئی در یک وقت، ممکن باشد و در وقت دیگر، ممتنع. (۱)

شیخ الطایفه بحثی با این عنوان، مطرح نفرموده است، ولی از ضمن مباحث او در موضوعات دیگر، استفاده می شود که ایشان جزء مجوزین است و اعاده معدوم را جایز می داند؛ زیرا در بحث نیستی و فنای عالم، تصریح می کند که جوهر، فانی می شود. (۲) از طرف دیگر، معتقد است که «فناء» به معنای نیستی ذات و طریان عدم است، نه تفرق اجزاء. (۳) در جای دیگری تصریح می کند که اعاده جوهر، بعد از فنا، صحیح است؛ زیرا اگر وجود جوهر بر سبیل ابتدا و استمرار، ممکن باشد، بر سبیل اعاده نیز ممکن خواهد بود؛ چون وجود ابتدایی و استمراری و اعادهای جوهر، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. (۴)

ادله قائلان به منع

قائلان به منع، برای اثبات امتناع اعاده معدوم، به ادله مختلفی تمسک جسته اند که در این جا به تعدادی اشاره می شود:

۱. اگر اعاده معدوم، به عینه جایز باشد، تخلخل عدم، میان شیء و نفس آن لازم می آید و این محال است.

۲. اگر اعاده معدوم، به عینه جایز باشد، وجود ابتدایی مثل آن در جمیع مشخصات، جایز است؛ زیرا «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز، واحد» و این مستلزم «اجتماع مثلین من جمیع الجهات» است که بطلان آن ناگفته پیداست.

ص: ۱۲۸

۱-۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۸۳.

۲-۲. ر.ک: شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۸۵؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۲۷؛ التبیان، ج ۹، ص ۴۷۱.

۳-۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۸۴.

۴-۴. همان، ص ۱۸۸.

۳. اگر اعاده معدوم، به عینه جایز باشد، جمع بین متقابلین لازم می آید؛ زیرا زمان از جمله مشخصاتی است که اگر معدوم بعینه عود نماید، باید «زمان» نیز که در آن، وجود ابتدایی داشته است، عود کند و لازمه آن، این است که معاد در عین این که معاد است،

مبدأ باشد و این، جمع بین متقابلین است. (۱)

فناى جواهر

اشاره

متکلمان گذشته اسلامی، مسائل مربوط به معاد را در ادامه بحث تکلیف مطرح کرده اند. شیخ الطایفه نیز همین روش را دارد. ایشان اولین مسئله ای را که در کتابهای کلامی خود (تمهیدالاصول و الاقتصاد) مطرح نموده است، مسئله «فناى جواهر» است. در این مسئله، سه مطلب، مورد بررسی قرار گرفته است: معنای فنا، کیفیت فناى جواهر و ادله مثبتان و نافیان.

معنای فنا

نسبت به این مطلب، دو دیدگاه وجود دارد:

۱. مرحوم شیخ الطایفه و عده ای از متکلمان دیگر می فرمایند: فنا به معنای نیستی و عدم است. (۲)

۲. بعضی گفته اند: فنا به معنای تفرق اجزاء است. (۳)

کیفیت فنا

نسبت به این بحث نیز دیدگاهها مختلف است:

۱. شیخ الطایفه می فرماید: جواهر به واسطه طریان و عارض شدن ضد، معدوم و فانی می شود؛ زیرا جواهر، اموری ثابت و باقی است و امر باقی، در صورتی معدوم می شود که ضدی (۴) بر آن عارض شود، والا بر همان حالت قبل باقی می ماند. (۵)

ص: ۱۲۹

۱-۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۸۴-۸۵؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۳۸ (طبع قدیم).

۲-۲. شیخ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱۸۵.

۳-۳. همان؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۴۳.

۴-۴. مراد از ضد جواهر «فناء» است؛ یعنی با عروض «فناه جواهر معدوم می شود. (شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۴۷۱).

۵-۵. شیخ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱۸۵.

توضیح این که فنا و نیستی هر چیزی به یکی از این سه طریق، امکان پذیر است:

(الف) نبود فاعل یا عدم افاضه آن؛ یعنی اگر فاعلی نباشد یا فاعلی باشد، ولی افاضه وجود را از موجودی قطع کند، آن موجود، قابل بقا در خارج نیست، بلکه در خارج، فانی و معدوم می شود.

(ب) نبود قابل؛ یعنی اگر فاعلی وجود داشته باشد و فیض وجود را از چیزی قطع نکند، ولی قابل، قابلیت اخذ وجود را نداشته باشد، بقای آن موجود در خارج امکان پذیر نیست.

(ج) وجود مانع؛ یعنی اگر فاعل در فاعلیت و قابل در قبول، تام باشد، ولی مانعی برای بقای وجود، محقق باشد، هستی آن در خارج، غیر ممکن است؛ مثلاً اگر آتشی در خارج وجود داشته باشد و چوبی که قابلیت سوختن را دارد، در خارج محقق باشد، ولی مانعی

مثل آب در آن جا موجود باشد، سوختن در خارج ادامه نخواهد داشت، بلکه فانی و نیست می شود.

درباره این بحث (که بقا یا فنای جوهر باشد) هم فاعلیت فاعل، تام است؛ چون که فاعل، خداوند است و قدرت او نامحدود است و فیض وجود را از هیچ موجودی دریغ نمی کند و هم قابلیت قابل، تام است؛ چون جوهر، صلاحیت و قابلیت بقا و دریافت فیض را دارد و اگر از طرف خداوند، وجود افاضه شود، وجود او باقی خواهد بود؛ بنابراین، تنها راه نیستی و فنای جوهر، وجود مانع و ضد است. با وجود ضد، جوهر فانی می شود؛ چون اجتماع ضدین محال است.

ایشان سه دلیل برای اثبات این که جوهر از امور باقی است، بیان می فرماید:

(الف) ضرورت و وجدان؛ هر یک از ما به عنوان جوهر زنده، خود را همان موجودی می دانیم که در گذشته بودیم. این یک امر وجدانی و ضروری است. بعد از اثبات حکم بقا نسبت به جوهر زنده، از طریق قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز، سواء»

بقای سایر جوهر نیز اثبات می شود.

(ب) علم ضروری نسبت به بسیاری از جمادات؛ یعنی اکثر جماداتی که امروز مشاهده می کنیم، همان جماداتی است که در گذشته دیده ایم؛ این هم یک امر واضح و روشن است.

ج) اگر جوهر، باقی نباشد (هر آن در حال تغییر و تحول باشد) مدح و ذم آنان قبیح خواهد بود؛ زیرا مدح و ذم، پس از انجام کار، مربوط به فاعل آن است و اگر این جوهر، جوهر قبلی نباشد، غیر فاعل، مورد مدح و ذم قرار گرفته است و این کار قبیح است؛

چون غیر مستحق، مورد مدح و ذم قرار گرفته است. (۱)

۲. فنای جوهر، احتیاج به عارض شدن ضد ندارد؛ زیرا جوهر، متناهی است و پس از رسیدن به حد خاصی، نابود و فانی می شود؛ مانند صوت که ایجاد می شود و پس از رسیدن به حد خاصی، از بین می رود. (۲)

شیخ الطایفه به دیدگاه فوق پاسخ می دهد و می فرماید: وجود هر شیء پس از گذشتن از زمان اول، محدود به حد خاصی نیست؛ زیرا خداوند، قدرت غیر متناهی دارد و این قدرت، هنگامی که از جنس واحد و وقت واحد و محل واحد گذشت، ادامه می یابد؛ چون وجود جوهر، از وقت واحد گذشته است و اگر ضد، عارض نشود، وجودش ادامه دارد. (۳)

۳. انتفای شیء به انتفای آنچه بدان نیازمند است، صورت می گیرد؛ مثلاً عالم به انتفای علم، و حی به انتفای حیات، منتفی و معدوم می شود. همین کلام در جوهر نیز صادق است؛ یعنی بعد از این که مورد نیاز جوهر از بین رفت، جوهر، بدون عارض شدن ضد، از بین خواهد رفت.

شیخ الطایفه در پاسخ این دیدگاه می فرماید: جوهر در وجود، نیاز به چیز دیگری ندارد تا با از بین رفتن آن، نابود شود؛ بنابراین، فنای جوهر، تنها با ضد صورت می گیرد. (۴)

ادله مثبتان و نافیان

شیخ الطایفه می فرماید: عقل نسبت به این مطلب، حکمی ندارد؛ یعنی نه حکمی به جواز فنای جوهر می کند و نه به استحاله آن. بنابراین، از نظر عقل، نیستی و بقای آن جایز است. پس یگانه دلیل در این جا دلیل سمعی است.

ایشان سه دلیل ذکر می کند:

ص: ۱۳۱

۱-۱. همان، ص ۱۸۵.

۲-۲. همان، ص ۱۸۶.

۳-۳. همان، ص ۱۸۶.

۴-۴. همان.

۱. اجماع؛ امت اسلامی بر فنای جوهر و اعاده آن، اتفاق نظر دارند. (۱)

۲. آیه شریفه «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم»؛ (۲) این آیه بیانگر این مطلب است که خداوند متعال، از آغاز، وجود داشته و هیچ چیز با او نبوده است و در پایان هم، تنها او می ماند، نه چیز دیگری. (۳)

۳. آیه مبارکه «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام»؛ (۴) شیخ الطایفه در کیفیت استدلال به این آیه می فرماید: مراد از «کل من علیها»، تمام عقلاست؛ پس آیه می فرماید: تمام عقلا معدوم می شوند، وقتی که فنای عقلا با آیه اثبات شد، فنای بقیه جوهر نیز اثبات می شود؛ چون سایر جوهر، هیچ ویژگی ای ندارد و تفصیلی در این جا وجود ندارد. (۵)

قرآن و ضرورت معاد

اشاره

پاره ای از آیات قرآن، مفید وقوع حتمی و ضروری معاد است. اندیشمندان اسلامی با الهام از این آیات، دلایل گوناگونی را بر وقوع معاد ارائه نموده اند که در ذیل به دو دلیل اشاره می کنیم

۱. برهان حکمت

«أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً و أتکم إلینا لا ترجعون فتعالی الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الکریم»؛ (۶) آیا گمان کرده اید که شما را عبث آفریده ایم و شما به سوی ما باز گردانده نمی شوید؟ خداوند، پادشاه به حق، برتر و منزّه از آن است که از او فعل بیهوده صادر شود) هیچ خدایی بجز همان پروردگار عرش مبارک نخواهد بود.

مفهوم این آیه (به اصطلاح استفهام انکاری است؛ می فرماید: اگر بنا شود که شما به سوی ما باز گردانده نشوید، خلقت شما عبث است و آیا شما باور می کنید که ما عبث

ص: ۱۳۲

۱-۱. همان، ۱۸۵.

۲-۲. حدید/ ۳.

۳-۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۸۵؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۲۷؛ التبیان، ج ۹، ص ۵۱۸.

۴-۴. الرحمن / ۲۶-۲۷.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۴۷۱.

۶-۶. مؤمنون / ۱۱۵-۱۱۶.

خلق کنیم؟ خداوند، برتر و بالاتر و منزّه از چنین نسبت‌هایی است.

قرآن کریم در این آیه، خصوصیات را برای خداوند ذکر می‌کند که با توجه به آن خصوصیات، امکان ندارد که خلقت عبثی صورت گیرد.

۱. «الملک»؛ اولین خصوصیت، قدرت غیر متناهی اوست که می‌فرماید: خداوند، صاحب قدرت و سلطنت است؛ عجز و ناتوانی در کار او نیست (ممکن است منشأ عبث بودن کار، عجز باشد و نسبت به خداوند، عجزی در کار نیست).

۲. «الحق»؛ آنکه حق است، خلقتش هم حق است و هیچ عبث و باطلی در کار او راه ندارد.

۳. «لا إله إلا هو»؛ قدرت و خدای دیگری مانع کار او نمی‌شود تا کار عبث از او صادر شود. (۱)

در نتیجه، قرآن در این آیه می‌فرماید: اگر قیامتی نباشد، معنایش این است که این خلقت، لغو است؛ آیا شما خدا را عبث کار و لاعب و مبطل فرض میکنید؟ این طور نیست، پس قیامت، قطعاً هست.

در توضیح رابطه میان این که قیامتی نباشد و خلقت عبث باشد و تنها توجیه کننده این که خلقت عبث نباشد، قیامت است، محققان و دانشمندان اسلامی بیانهای مختلفی دارند: ۱. غایت نهایی خلقت انسان، آن است که به کمال ابدی و جاویدان دست یابد و

تحقق این غایت، در گرو وجود حیات اخروی جاویدان است؛ زیرا اگر حیات آدمی با توجه به پیچیدگی و عظمت او و استعدادهای بیکرانیش، در زندگی چند روزه دنیا محدود شود و با مرگ، هستی او نابود گردد و به جهان جاویدانی انتقال نیابد، خلقت او، لغو و

بیهوده خواهد بود؛ بنابراین، حکمت الهی، وجود سرای جاویدانی را اقتضا می‌کند که آدمی سرانجام به آن جا منتقل شود و تا ابد در آن به سر برد.

با توجه به این مطلب، مقدمات برهان حکمت به شرح زیر تقریر می‌شود:

الف) خداوند، حکیم است؛ یعنی صدور فعل بیهوده و لغو، از او ممکن (۲) نیست.

ب) آفرینش انسان، فعلی از افعال الهی است و بر اساس حکمت الهی، دارای غایت

ص: ۱۳۳

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۱۰

۲- ۲. صدور فعل لغو از خداوند، امکان وقوعی ندارد، والا در امکان ذاتی آن، اختلافی نیست.

خاصی است.

ج) غایت نهایی انسان، آن است که به کمال ابدی و جاویدان دست یابد و تحقق این غایت، در گرو حیات اخروی جاویدان است؛ چون با توجه به پیچیدگی و عظمت وجود و استعدادهای بیکران انسان، اگر در زندگی چند روزه دنیا محدود شود و با مرگ، هستی

او نابود گردد، خلقت، لغو و بیهوده خواهد بود. (۱)

۲. انسان در این دنیا دارای اختیار و آزادی است و در مسیر او، کار خوب و بد قرار گرفته است؛ می تواند کار خوب یا کار بد را انجام دهد. افرادی، در دنیا کار خوب می کنند و افرادی هم کار بد انجام می دهند؛ اگر قیامتی نباشد، خوبها هدر می رود و بدها به کیفر نمی رسد، پس خلقت انسان به این نحو، عبث است و باید قیامتی باشد تا نیکوکاران پاداش خودشان را دریافت کنند و بدکاران هم به کیفر خودشان برسند. (۲)

۳. اگر معاد نباشد، وعد و وعید و ترغیب به طاعت و تهدید از معاصی، باطل و ارسال رسل و امر و نهی، عبث و بیهوده است؛ زیرا وفای به وعد و وعید، متوقف بر معاد است و هیچ ثواب و عقابی در دنیا واقع نمی شود. (۳)

۴. خلقت، در صورتی عبث نیست که به بقا منتهی شود؛ خلقتی که نهایتش فنا باشد، عبث است. اگر یک موجودی خلق شود و همیشه از ناحیه پروردگار، فیض بگیرد، این خلقت، عبث نیست، ولی اگر صرف این باشد که یک موجودی خلق شود و بعد هم

نیست و فانی گردد، این عبث است؛ منتهی بعضی گفته اند: تمام این عالم برای این خلق شده است که به سوی پروردگار باز گردد و به ابدیت بیوندد و هیچ چیز فانی نشود.

بعضی دیگر گفته اند: لازم نیست تمام عالم، فانی نشود، بلکه مقصود از موجودی که نیست و فانی نمی شود، انسان است و ابدیت انسان، توجیه کننده خلقت انسان و خود انسان، توجیه کننده سایر موجودات عالم است. پس هیچ چیز، عبث خلق نشده است و

اگر قیامت و ابدیت نباشد، خلقت، لغو خواهد بود. (۴)

ص: ۱۳۴

۱- ۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۷۸ - ۶۷۹.

۲- ۲. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۲۰۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۱۲۸.

۳- ۳. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۵۹: گوهر مراد، ص ۴۴۹.

۴- ۴. مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۷۵ - ۶۷۶.

مرحوم شیخ، مستقلاً به این برهان نپرداخته است، ولی از توضیح آیات مربوطه، برهان مذکور قابل استفاده است. یکی از اوصاف خداوند، عدل است و تجویز ظلم از او، ممکن نیست. قرآن می‌فرماید: «لا یظلم ربك أحد آ»^(۱)؛ پروردگار تو هرگز به کسی ظلم نمی‌کند. از سوی دیگر، عدل الهی اقتضا می‌کند که هر یک از نیکوکاران و تبه‌کاران به پاداش و کیفر در خور خود برسند و از طرف دیگر، تردیدی نیست که در دنیا همه انسانها جزای کامل اعمال خویش را نمی‌بینند و بدکاران، متناسب با جنایات خود، کیفر نمی‌شوند و اساساً حیات دنیوی، ظرفیت بسیاری از پاداشها یا کیفرها را ندارد. برای مثال، نمی‌توان شخصی را که هزاران بی‌گناه را کشته است، بیش از یک بار قصاص کرد؛ بنابراین، عدالت اقتضا می‌کند که جهان دیگری باشد تا در آن، نیکان و بدان، پاداش و کیفر کامل اعمال نیک و بد خود را دریابند. این جهان، همان جهان آخرت است.^(۲)

برخی از آیاتی که به این مطلب اشاره می‌کند، چنین است:

.. «أفجعل المسلمین کالمجرمین، ما لکم کیف تحکمون»^(۳)

خداوند بعد از بیان پاداش عظیم متقین، در این آیه می‌فرماید: آیا مؤمنان را همچون مجرمان قرار دهیم؟ آیا سزاوار است این دو با هم برابر باشند؟ آیا عدالت، چنین چیزی را ایجاب می‌کند؟ شما را چه می‌شود؟ چگونه داوری می‌کنید؟^(۴)

هیچ عاقلی باور نمی‌کند که سرنوشت مسلم^(۵) و مجرم، مطیع و عاصی و عادل و ظالم، یکسان باشد؛ آن هم در پیشگاه خداوند که همه امورش موافق اصل عدل است.

از آن جا که مسلم و مجرم در این دنیا غالباً یکسانند، بلکه گاه، مجرم، مواهب نامشروع بیشتری به چنگ می‌آورد، بنابراین، برتری «مسلم» بر «مجرم» که مقتضای

ص: ۱۳۵

۱- ۱. کهف / ۴۹.

۲- ۲. علامه حلی، کشف المراد، مقصد ششم، مسئله چهارم، ص ۴۳۱.

۳- ۳. قلم / ۳۵-۳۶.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۲۵۸.

۵- ۵. مراد از مسلم، کسی است که تسلیم فرمان خداست و جز آنچه او اراده کرده، پیروی نمی‌کند؛ اگر انجام کاری را اراده کرده، انجام می‌دهد و اگر ترک کاری را خواسته، ترک می‌کند و در مقابل آن، مجرم است؛ کسی که عمل زشت را مرتکب بشود و مطیع فرمان خدا نباشد. (طباطبایی، المیزان، ج ۱۹، ص ۶۳۹)

عدالت است، باید در سرای دیگر تحقق یابد. (۱)

۲. «أم نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار» (۲)

این آیه با صراحت و گسترش بیشتر، مطلب را دنبال می فرماید: آیا ممکن است کسانی را که ایمان آورده اند و عمل صالح انجام داده اند، همچون مفسدان در زمین قرار دهیم؟ آیا امکان دارد که متقین را همچون فاجران قرار دهیم؟ یکسان معامله کردن با هر

دو طایفه، خلاف عدالت خداوند است. (۳)

از طرف دیگر، معلوم است که زندگی مادی دنیا که هم این طایفه و هم آن طایفه از آن استفاده می کنند، تحت تأثیر اسباب و عوامل مادی قرار دارد که انسان کامل و ناقص و مؤمن و کافر در آن یکسانند؛ بنابراین، اگر زندگی، منحصر به همین زندگی دنیا باشد، با عنایتی که خدای تعالی نسبت به رساندن هر حقی به صاحب حق دارد، منافات خواهد داشت. (۴)

آیات دیگری مانند: یونس / ۵۳، سبأ / ۳، تغابن / ۷، لقمان / ۳۳، زمر / ۲۰، مؤمن / ۵۹ نیز بر وقوع حتمی و ضروری معاد، تأکید می کند. (۵)

به طور کلی، آیات مذکور و تمام آیات دیگری که درباره ویژگیهای گوناگون بهشت و دوزخ و خصوصیات بهشتیان و دوزخیان نازل شده است، دال بر وقوع حتمی و ضروری معاد است؛ بخصوص آیات متعددی که در آنها مسئله ایمان به معاد و رستاخیز، در کنار

ایمان به «الله» قرار گرفته و این، خود حاکی از اهمیت فوق العاده و ضرورت بیش از حد این اصل از دیدگاه قرآنی است.

معاد، از ضروریات دین

شیخ الطایفه درباره این مطلب، بحثی نکرده است، اما در این که معاد از ضروریات دین است، شکی نیست و همه مسلمانان به آن اذعان دارند، ولی بحث در این است که چه

ص: ۱۳۶

۱- ۱. مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۵، ص ۲۴۹.

۲- ۲. ص / ۲۸

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۵۵۶.

۴- ۴. طباطبایی، المیزان، ج ۱۷، ص ۲۹۹.

۵- ۵. ر.ک: شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۳۹۲ و ج ۸، ص ۲۸۹، ۳۷۴ و ج ۹، ص ۱۶، ۸۹ و ج ۱۰، ص ۲۰.

معادی از ضروریات دین است؟ آیا فقط معاد جسمانی از ضروریات دین است یا فقط روحانی یا هر دو و یا فی الجمله؟

مسلمانان نوعاً بر این باورند که معاد جسمانی، جزء ضروریات دین و منکر آن، خارج از عداد مسلمانان است. و جمع میان انکار معاد جسمانی و تصدیق نمودن قرآن مجید و نبوت حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله وسلم) ممکن نیست؛ چون آیات کریمه نسبت به آن، نص است و تأویل آنها معقول نیست و اخبار نسبت به آن، متواتر و رد آن ممکن نیست. (۱)

بعد از اثبات این که معاد جسمانی از ضروریات دین است، سؤال دیگری مطرح می شود و آن این که آیا معاد جسمانی، به جسم عنصری، از ضروریات دین است یا به جسم مثالی، یا فی الجمله؟

در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

۱. اکثر متکلمان و فقها، معاد جسمانی به جسم عنصری را از ضروریات دین و منکر آن را کافر می دانند.

علامه مجلسی می فرماید:

معاد جسمانی از ضروریات دین و منکر آن، کافر است. به خلاف معاد روحانی که جزء ضروریات دین نیست و انکار آن باعث کفر نمی شود؛ مراد از جسم، جسمی است که شرع و عرف میگوید (یعنی جسم عنصری). (۲)

احمد بن محمد خواجهکی شیرازی می فرماید:

تصدیق به معاد جسمانی، از ضروریات دین و منکر آن، مخلد در جهنم است... مراد از جسم، جسم عنصری است که از طریق گردآوری اجزاء بدن دنیوی صورت میگیرد. (۳)

۲. بعضی از متفکران؛ مثل محقق لاهیجی می فرماید:

آنچه از ضروریات دین است، اصل معاد جسمانی است؛ چه عنصری باشد و چه جسم مثالی؛ یعنی آنچه ضروری است، این است که شخص معاد، همان شخص مکلف باشد، به نحوی که مورد لذت و الم جسمانی قرار گیرد. بنابراین، تکفیر اکثر اهل اسلام؛ مثل غزالی و اشراقیین و صوفیه که معاد جسمانی را به بدن مثالی

ص: ۱۳۷

۱-۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۷، ص ۴۷، ۵۰.

۲-۲. همان، ص ۵۰.

۳-۳. احمد خواجهکی شیرازی، النظامیه فی مکتب الامامیه، ص ۱۶۳، ۱۶۷.

تصحیح میکنند، لازم نمی آید. (۱)

لازم به یادآوری است که معاد، نه تنها از ضروریات دین است، بلکه از اصول دین نیز هست و در ردیف توحید و نبوت قرار دارد. بنابراین، منکر اصل معاد، بدون شک، کافر و از عداد مسلمانان، خارج است.

کیفیت معاد، جسمانی یا روحانی؟

اشاره

همه متکلمان اسلامی در پذیرفتن اصل معاد، متفقند، اما در تفسیر نحوه آن، اختلافاتی وجود دارد. یکی از عمده ترین اختلافها به جسمانی یا روحانی بودن معاد باز می گردد. مقصود از معاد جسمانی، آن است که در جهان اخروی، انسان با وجود جسمانی حضور

یابد و نعمت یا عذاب اخروی نیز جسمانی باشد، ولی معاد روحانی، آن است که با وجود روحانی (غیر جسمانی)، حیات اخروی خویش را ادامه دهد و در جهان بازپسین، از لذتهای معنوی و روحانی بهره مند گردد یا به عذابهایی معنوی و روحانی دچار آید.

حال سؤال اساسی این است که آیا معاد، جسمانی است یا روحانی و یا به هر دو صورت؟

در پاسخ این پرسش، سه دیدگاه اساسی وجود دارد:

۱. هم جسمانی و هم روحانی

اشاره

مرحوم شیخ الطایفه، سید مرتضی، خواجه نصیر، علامه حلی و جمعی از متکلمان محقق و فیلسوفان متأله، بر این باورند که معاد انسان، هم جسمانی است و هم روحانی.

شیخ الطایفه می فرماید:

هر گاه انسان بمیرد، بدن او متلاشی می شود، ولی روح او باقی می ماند، تا وقتی که مشیت حق تعالی تعلق بگیرد که مردم را برای یوم الجزا برانگیزد و ذرات اصلی بدن هر نفری را فراهم آورده، صورت اتصالی نخستین را به او باز گرداند، آنگاه روح وی به بدنش تعلق گرفته، به سوی محشر روانه می گردد؛ به طوری که هر کس او را ببیند، می شناسد و می گوید: این فلان

کس است. (۲)

-
- ١-١. عبدالرزاق لاهيجى، گوهر مراد، ص ٦٢٥.
- ٢-٢. جعفر زاهدى، مكتب كلامى شيخ الطايفه يادنامه شيخ طوسى، ج ٣، ص ٥٢٥.

مرحوم شیخ الطایفه دلیل خاصی بر این نظریه اقامه نکرده است، ولی یکی از ویژگیهای این دیدگاه، این است که به نحو معقول و موجهی، مبانی عقلی را با مضامین نقلی و وحیانی، سازگار می کند. شکی نیست که سازگاری نظریه معاد جسمانی و روحانی با مضامین وحیانی، دلیل بر صحت این نظریه است، اما گاه دلیل مستقلاً بر صحت این دیدگاه اقامه می گردد که برای نمونه، به یک دلیل کلامی اشاره می کنیم:

به حکم عقل، سعادت روح در معرفت خداوند و محبت اوست و سعادت جسم نیز در ادراک جسمانی مناسب است. از سوی دیگر، جمع بین این دو سعادت در دنیا ممکن نیست؛ زیرا شخصی که در لذت معنوی، مستغرق شود، از لذت جسمانی باز می ماند و بالعکس.

از طرف دیگر، تردیدی نیست که سعادت نهایی انسان در گرو سعادت روح و جسم است و این امر، گرچه به دلیل محدودیتهای عالم دنیا و روح بشری، در این عالم محقق نمی شود، ولی تحقق آن در آخرت، بلامانع است. بنابراین، اجتماع لذتهای روحانی و جسمانی در آخرت، امری ممکن است و از آن جا که غایت آفرینش انسان، دستیابی به همین سعادت است، قطعاً واقع خواهد شد. (۱)

۲. فقط معاد جسمانی

طرفداران این دیدگاه، خود به چند دسته تقسیم می شوند:

الف) گروه اول، انسان را مساوی با همان بدن دنیوی می دانند و معتقدند که انسانها با مرگ، نابود می شوند و در سرای آخرت، خداوند آنها را دوباره ایجاد می کند. یکی از مبانی این دیدگاه، امکان اعاده معدوم است. (۲)

ب) گروه دوم، چهره دیگری از معاد جسمانی ترسیم می کنند. در نظر این گروه، اجزای بدن انسان، با مرگ، از هم جدا می گردد و اتصال و ارتباط میان آنها گسسته می شود و با این گسستگی، حیات آدمی رخت بر می بندد و خداوند در روز رستاخیز،

ص: ۱۳۹

۱- ۱. فخر رازی، الاربعین فی اصول الدین، ج ۲، ص ۷۱؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۷۵.

۲- ۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۷۸.

اجزای از هم گسسته را در کنار هم جمع می کند و بر اثر این اجتماع، انسان حیات دوباره می یابد.

در این دیدگاه، معاد، چیزی جز بازگشت اجزای متفرق بدن به حالت اجتماع نیست. (۱) طبق این دیدگاه، معاد بر امکان اعاده معدوم، استوار نیست.

ج) گروه سوم از طرفداران معاد جسمانی، کسانی اند که نفس آدمی را نوعی جسم الطیف و نورانی به شمار می آورند. در این دیدگاه، انسان با نفس جسمانی در سرای اخروی حضور می یابد و در نتیجه، لذت یا عذاب او نیز جسمانی است. ملاصدرا این رأی را به اکثر مسلمانان و عموم فقها و اصحاب حدیث نسبت داده است. (۲)

۳. فقط معاد روحانی

طبق این نظریه، معاد، صرف روحانی است. بسیاری از فیلسوفان که به تجرد روح اعتقاد دارند، از این دیدگاه دفاع می کنند. در نظر این گروه، روح انسان از آن رو که در دنیا با بدن مادی همراه می گردد تا با تدبیر آن، به پاره ای از اهداف خود دست یابد و به برخی

کمالات مطلوب خود که جز از این راه دست یافتنی نیست، نایل شود، پس از وصول به کمالات مطلوب خود، دیگر نیازی به بدن ندارد و در این حالت، مرگ رخ می دهد و نفس مجرد، برای همیشه کالبد مادی خود را ترک می کند و به عالم مجردات می پیوندد و تا ابد در آن جا باقی است.

در نظر این گروه، سعادت نفس انسانی در گرو آن است که قوه نظری و عملی آن به مرتبه ای از کمال رسد. کمال قوه عملی، با حصول ملکات اخلاقی فضیلت آمیز و پرهیز از هرگونه افراط و تفریط، حاصل می شود و کمال قوه نظری، با یافتن معرفت کامل به نظام عالم، از باری تعالی تا مراتب پایینتر هستی است. متکلمان، این قول را به فلاسفه نسبت می دهند. (۳)

ص: ۱۴۰

۱- ۱. ر.ک: سیوری حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۴۰۶-۴۰۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۷۸.

۲- ۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۱۶۵.

۳- ۳. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۷۸؛ عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۹۷؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۵۸.

اشکالات متعددی بر معاد جسمانی شده است و مهمترین آنها، دو شبهه است که در ذیل به آن اشاره می شود:

۱. شبهه اول بر امتناع اعاده معدوم وارد شده است. خلاصه اشکال این است که معاد جسمانی، مستلزم اعاده معدوم است و اعاده معدوم، محال است؛ در نتیجه، معاد جسمانی، محال است.

توضیح این که پس از مرگ، جسم انسان نابود می گردد و جسمانی بودن معاد، مستلزم آن است که جسم نابود شده، بار دیگر ایجاد شود و این چیزی جز اعاده معدوم نیست. متکلمان اسلامی در پاسخ این شبهه، نظرات گوناگونی دارند:

الف) کسانی که مثل شیخ الطایفه، اعاده معدوم را ممکن می شمارند، در معرض چنین اشکالی قرار نمی گیرند؛ زیرا در نظر آنان، ایجاد دوباره همان وجود جسمانی نابود شده، امر ممکن است و خداوند نیز بر انجام همه ممکنات، توانا است؛ بنابراین، معاد

جسمانی، مستلزم هیچ امر محالی نیست.

ب) برخی از متکلمان که اعاده معدوم را ممتنع می دانند، معتقدند که اجزای اصلی بدن، پس از مرگ، باقی است و در آخرت، خداوند اجزای اصلی هر بدنی را گردآوری می کند و به ازای اجزای غیراصلی نابود شده، اجزای جدیدی را خلق می کند و شکلی

مشابه شکل دنیوی به آن می بخشد و نفس، مجدداً با آن ارتباط پیدا می کند. (۱)

ج) برخی از طرفداران تجرد نفس، چنین پاسخ داده اند که تشخیص و هویت انسان، به نفس اوست و نفس، بعد از مرگ، باقی است؛ بنابراین، می توان گفت که در روز رستاخیز، خداوند بدن دیگری را می آفریند و نفس انسان به آن تعلق می گیرد. (۲)

۲. شبهه دیگری که معروف به شبهه آکل و مأکول است، از میان دیگر شبهات، قدیمی ترین شبهه بر سر راه معاد جسمانی می باشد و چنین است که اگر انسانی غذای انسان دیگر بشود، اجزای مأکول، در بدن آکل، عود می کند یا در بدن مأکول؟ هر کدام

باشد، یکی از این دو گروه، ناقص محشور می شود و نیز اگر انسان مؤمن، غذای کافر

ص: ۱۴۱

۱- ۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۹۴ - ۹۵.

۲- ۲. همان، ص ۹۰-۹۱.

بشود، یا تعذیب مؤمن مطیع یا تنعیم کافر، لازم می آید.

در توضیح باید گفت که ممکن است به یکی از این دو طریق، انسانی غذای انسان دیگر شود:

۱. از طریق تغذیه مستقیم گوشت انسان؛ چنان که در میان جنگلهای انبوه آفریقا، قبایلی در گذشته (یا هم اکنون) وجود داشته اند که از گوشت انسان تغذیه می کرده اند.

۲. بدن انسان، پس از مرگ، تبدیل به خاک می شود و چیزی نمی گذرد که باد یا عوامل دیگر، خاک بدن او را در اطراف جهان منتشر و پراکنده می کند و در نتیجه، ریشه درخت و گیاه، آن را به خود جذب می کند و به صورت سبزی و میوه در می آورد و انسانی، از آن تغذیه می کند و جذب بدن او می گردد و یا حیوانی آن را می خورد و جذب بدن او می گردد و بعد گوشت آن، جزء بدن انسان می شود.

حال اگر همه انسانها؛ چه آنهایی که قسمتی از بدنشان از طریق تغذیه، جزء بدن انسانهای دیگر شده است و چه آنهایی که از آن تغذیه کرده اند، محشور گردند، یکی از این دو اشکال پیش می آید:

اول: یکی از آن دو گروه، ناقص محشور می گردد و به طور کامل عود نمی کند؛ زیرا اجزای مأکول، اگر در بدن آکل عود کند، بدن مؤکول، ناقص محشور می شود و اگر در بدن مؤکول عود کند، بدن آکل، ناقص عود می کند و اگر در بدن هر دو عود کند، لازمه اش

این است که شیء واحد، جزء دو بدن بشود و در عین حال که جزء این بدن است، جزء بدن دیگر نیز باشد و این، معقول نیست.

دوم: اگر انسان نخست، مؤمن باشد و انسانی که از بدن او تغذیه کرده، کافر باشد و یا بالعکس، مسئله ثواب و عقاب، با مشکل مواجه می شود؛ زیرا لازمه آن، یا تعذیب مؤمن و تنعیم کافر است و یا این که بخشی از بدن مؤمن، در دوزخ بسوزد و بخشی از بدن کافر،

در بهشت، متنعم باشد. (۱)

پاسخ:

این شبهه در کتابهای کلامی از گذشته مطرح بوده است و پاسخهای متعددی به آن

ص: ۱۴۲

داده اند که برخی را یادآور می شویم:

۱. یکی از دانشمندان اسلامی که به این شبهه پاسخ داده است، مرحوم شیخ الطایفه می باشد. خلاصه فرمایش ایشان چنین است: آن قسمت از اجزای بدن انسان که اعاده اش لازم است، جزء بدن کسی نمی شود و آن قسمت از اجزایی که جزء بدن کس

دیگر می شود، اعاده اش لازم نیست.

توضیح این که متکلمان اسلامی، انسان را مرکب از دو نوع اجزا می دانند:

الف) اجزای اصلی که حقیقت و واقعیت انسان به آن بستگی دارد و مقوم حیات انسان است که این قسم اجزا، به هیچ عنوان جزء بدن دیگری نمی شود و اگر هم تغذیه شود، بدون این که جزء بدن کسی گردد، از او دفع می شود و در روز رستاخیز، همین اجزای اصلی عود می کند.

ب) اجزای غیراصلی که جزء بدن دیگری می شود و در قیامت، عودش لازم نیست. (۱)

۲. شیء بودن شیئی، به صورت آن است و صورت شیء، اصلاً جزء بدن و غذای بدنی نمی شود؛ مثلاً صورت آب و نان، هرگز جزء بدن انسان نمی شود. صورتها در عالم دهر موجود است و نفس نیز که وحدت بخش صورت دنیایی و برزخی و اخروی است،

موجود می باشد. (۲)

بدن اخروی یا کیفیت معاد جسمانی

یکی از مسائل مهم معاد جسمانی، ماهیت بدن اخروی و ارتباط آن با بدن دنیوی است.

در این باره نیز می توان دیدگاههای مهم را به شرح زیر دسته بندی کرد:

۱. گروهی از متکلمان، از جمله شیخ الطایفه که بدن انسان را دارای اجزای اصلی و غیراصلی می دانند، معتقدند که پس از مرگ، اجزای اصلی بدن، نابود نمی شود و در آخرت، خداوند اجزای اصلی هر بدنی را گردآوری می کند و به ازای اجزای غیراصلی نابود شده، اجزای جدید را خلق می کند و هیأت‌هایی مشابه هیأت دنیوی به آن می بخشد و چون حقیقت بدن را اجزای اصلی تشکیل می دهد، اتحاد بدن دنیوی و اخروی در

ص: ۱۴۳

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۸۹.

۲-۲. حاج ملاهادی سبزواری، اسرارالحکم، ص ۳۴۵.

اجزای اصلی، برای یکی بودن این دو، کافی است. (۱)

۲. گروه دیگری از متکلمان می گویند: بدن انسان پس از مرگ، نابود می شود، ولی خداوند در سرای آخرت، بدن نابود شده را بار دیگر ایجاد می کند. این دیدگاه، بر جواز اعاده معدوم استوار است. طبق این نظریه، بدن اخروی، عین بدن دنیوی است. (۲)

۳. گروه دیگری بر این باورند که اعاده همان بدن دنیوی در آخرت، ضرورتی ندارد، بلکه خداوند، بدنهای جدیدی را به شکل بدن دنیوی افراد، می آفریند و روح هر شخصی را به بدن مشابه با بدن دنیوی اش باز می گرداند. از آن جا که تشخیص هر انسانی به نفس اوست، تغایر بدن دنیوی و اخروی، خدشه ای به تشخیص افراد وارد نمی کند. (۳)

حقیقت روح در نظر متکلمان

با نگاهی به تاریخ اندیشه های فلسفی و کلامی، روشن می شود که از دیرباز، آرای بسیار گوناگونی درباره حقیقت روح (یا نفس) آدمی وجود داشته است که بررسی همه آنها از حوصله بحث ما خارج است. در این میان، آنچه در بین متکلمان اسلامی به صورت

جدی مطرح بوده و دارای طرفداران زیادی است، سه رأی ذیل است:

.. شیخ الطایفه و عده کثیری از متکلمان، روح انسان را جوهری جسمانی می دانند، اما ماهیت آن با جسم که بدن از آن ساخته شده است، فرق دارد. نفس، جسمی لطیف و نورانی است که درون بدن جریان دارد؛ آن چنان که آتش در درون ذغال جاری است و جدا شدن آن از بدن، سبب مرگ می شود.

مرحوم شیخ الطایفه میان روح و نفس، فرق گذاشته است و آنها را دو چیز می داند و در ذیل آیه «أن تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله...» (۴) می گوید: فرق میان روح و نفس، آن است که نفس از نفاسه (۵) و روح از ریح، نفوس حیوانی خود آن (و ذات آن)

ص: ۱۴۴

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۸۹. ایشان این بحث را با عنوان کیفیت اعاده اجسام، مطرح نموده است.

۲- ۲. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۳۳.

۳- ۳. عبد الرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۵۳.

۴- ۴. زمر / ۵۶.

۵- ۵. نفس در لغت به معنای مرغوب و محبوب است «فس الشيء، بالضم، نفاسته، فهو نفیس و نافع: رفع و صار مرغوب فیه» (لسان العرب، ج ۶، ص ۲۳۸)

است و غیر از روح است. روح عبارت است از جسم رقیق؛ مانند ریح و باد. (۱)

در جای دیگری در ذیل آیه «قل الروح من أمر ربی» (۲) می گوید: «الروح جسم رقیق علی بنیه الحیوان فی کل جزء منه حیات» (۳) و در جای دیگری در ذیل آیه «و لاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا...» (۴) می فرماید: روح مأخوذ از ریح، جسم رقیق هوایی است. (۵)

۲. بدن انسان، اجزای اصلی ای دارد که از آغاز تا پایان، بدون هیچ گونه تغییری باقی می ماند و نفس انسان، چیزی جز همین اجزای اصلی نیست. (۶)

۳. نفس، جوهری مجرد و غیر جسمانی است و از خواص ماده؛ مانند مکان، زمان، جرم و ... منه است. برخی از متکلمان شیعه؛ مثل خواجه نصیر (۷) و ... و برخی از متکلمان اشعری؛ مانند فخر رازی (۸) و غزالی و عموم فیلسوفان اسلامی، همین رأی را پذیرفته اند. (۹)

ممکن است گفته شود که روح و نفس، گرچه از نظر لغت، دو معنی و مفهوم دارد، چنان که مرحوم شیخ الطایفه به آن اشاره فرموده، ولی حقیقتاً یکی است و فرق آنها به ملاحظه حالات است؛ مادامی که مشغول به تدبیر بدن و مربی اوست، نفس نامیده

می شود و چون تعلق او از بدن بریده شود، روح نامیده می شود. و نیز تعبیر به نفس، از این جهت است که خود واقعی انسان، همان روح اوست.

آیا نفس، بعد از موت، باقی است

محققان اسلامی؛ از جمله شیخ الطایفه بر این باورند که نفس انسان، بعد از موت، باقی است. شیخ الطایفه در ذیل آیه شریفه «و لاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء

ص: ۱۴۵

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۳۸.

۲- ۲. اسراء / ۸۵ □

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۵۱۵.

۴- ۴. آل عمران / ۱۶۹.

۵- ۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷

۶- ۶. سیوری حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، ص ۱۳۸۸

۷- ۷. علامه حلی، کشف المراد، مقصد دوم، مسئله چهارم، فصل پنجم، ص ۱۹۵.

۸- ۸. فخر رازی، المطالب العالیه فی علم الالهی، ج ۷، ص ۵۷.

٩-٩. ابن سينا، الاشارات و التنيهاات (شرح اشارات خواجه نصير)، ج ٢، ص ٣٦٨؛ صدرالدين شيرازى، الحكمة المتعاليه، ج ٨، ص ٢٦٠-٣٠٣

عند ربهم یرزقون...» (۱) می فرماید: این آیه بر این تصریح دارد که شهدا بعد از قتل و شهادت، زنده اند. (۲)

احمد خواجهکی شیرازی می فرماید: به اتفاق همه محققان امامیه، اشاعره، حکما و صوفیه، موت بر نفس آدمی واقع نمی شود و نفس، باقی است؛ چه مجرد باشد و چه مادی. (۳)

عذاب قبر

یکی از مسائل معاد که مربوط به برزخ می باشد عذاب قبر است. عموم علمای اسلامی بر وقوع آن اتفاق نظر دارند و شیخ الطایفه نیز دلیل این مسئله را تنها اجماع معرفی می کند و ظواهر آیات را برای اثبات این مطلب، کافی نمی داند. (۴)

برخی از متکلمان به دلیل دیگری استدلال نموده اند و استدلال آنها از دو مقدمه تشکیل می شود:

الف) عذاب قبر، امر ممکن الوقوعی است.

ب) شماری از آیات و روایات، بر وقوع آن دلالت دارد. (۵)

گرچه علمای اسلامی، نوع بر این مسئله اتفاق نظر دارند، ولی در این میان، چند رأی مخالف نیز اظهار شده است که برخی از این دیدگاهها به شرح زیر است:

۱. بعضی می گویند: عذاب قبر، محال است و امر محال، از خداوند صادر نمی شود.

بعضی دیگر معتقدند که عذاب قبر، قبیح است و کار قبیح، از خداوند صادر نمی شود.

دسته سوم می گویند: در قبر تنگ و تاریک، عذابی: قابل تحقق نیست..

شیخ الطایفه در پاسخ دسته اول و دوم می فرماید: اجماع بر این مسئله و وقوع آن، کاشف از امکان و حسن آن است و در پاسخ دسته سوم می فرماید: اولاً، ملائکه عذاب،

ص: ۱۴۶

۱-۱. «مبادا تو گمان کنی که اینها مردگانند، بلکه زنده و مرزوقند و الآن به آنچه خداوند به آنها داده است، شادمانند و منتظر و مستبشر بشارتهایی هستند از ناحیه کسانی که هنوز به آنها ملحق نشده اند.» (آل عمران / ۱۶۹-۱۷۰)

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۵.

۳-۳. احمد خواجهکی شیرازی، النظامیه فی مذهب الإمامیه، ص ۱۶۴.

۴-۴. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۶۲؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۱۹.

۵-۵. علامه حلی، کشف المراد، مقصد ششم، مسئله چهاردهم، ص ۴۵۲.

نیاز به مکان وسیع ندارند، ثانیه، خداوند، قادر است در وقت عذاب، قبر را وسیع کند. (۱)

۲. صالحی از معتزله و طایفه ای از کر امه، عذاب قبر را قبول دارند، اما معتقدند که انسان در آن جا فاقد حیات است.

به اعتقاد صاحب مواقف، این رأی، نامعقول است؛ زیرا عذاب موجود فاقد حیات و احساس، قابل تصور نیست. (۲)

بازگشت چه کسانی لازم است؟

شیخ الطایفه بعد از اثبات این که جواهر، فانی می شود و فنا به معنای نیستی و عدم است، تصریح می کند که اعاده اجسام و جواهر، صحیح است و بعد از این بحث، این پرسش مطرح می شود که اعاده چه کسانی واجب و ضروری است؟

مرحوم شیخ می فرماید: بازگشت هر کسی که دارای حقی باشد و در دنیا به حق خود نرسد، واجب است؛ تا به حق برسد.

توضیح این که مستحقان، سه دسته اند:

.. مستحق ثواب: بازگشت این گروه، در هر صورت، لازم است؛ زیرا ثواب باید پیراسته از ناخالصی باشد و این در دنیا امکان ندارد. پس باید به عالم دیگر برگردد تا به ثواب خود برسد.

۲. مستحق عوض (۳): این گروه، اگر در دنیا به حق خود رسیده باشند، اعاده آنان واجب نیست، والا- لازم است اعاده شوند. (۴)

۳. مستحق عقاب: این مسئله، از دو دیدگاه قابل بررسی است:

الف) از دیدگاه عقل.

ب) از دیدگاه شرع

ص: ۱۴۷

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۰.

۲-۲. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۱۷-۳۱۸.

۳-۳. فرق ثواب و عوض در این است که ثواب، با تکریم و تعظیم همراه است، ولی عوض، از تکریم و بزرگداشت، خالی است. (شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۴۹ و ۲۵۰)

۴-۴. همان، ص ۱۸۸.

اما از نظر عقل، شیخ الطایفه می فرماید: بازگشت مستحق عقاب، از نظر عقلی، لازم نیست؛ زیرا برداشتن عقاب از کسی که استحقاق آن را دارد، کاری پسندیده است. بنابراین، بازگشت او لازم نیست. (۱)

اما از نظر سمع و شرع، مستحقان عقاب، دو دسته اند:

دسته اول: کسانی که عقاب آنها دائمی است؛ این گروه، بر می گردند و به عقوبت می رسند.

دسته دوم: کسانی که عقاب آنها منقطع است؛ بازگشت این گروه نیز لازم است؛ زیرا یا آنها بر می گردند و پس از عقوبت، به ثواب دائمی می رسند و یا مورد عفو واقع می شوند. در هر دو صورت، بازگشت لازم است؛ منتهی لزوم بازگشت، برای عقاب نیست، بلکه برای رسیدن به ثواب است. (۲)

بازگشت اطفال و دیوانگان، از نظر عقل، لازم نیست، اما دلیل سمعی، بیانگر لزوم بازگشت آنهاست. (۳)

محاسبه اعمال یا محکمه عدل الهی

رسیدگی به اعمال انسانها در دادگاه عدل الهی، یکی از مهمترین مسائل معاد است.

شیخ الطایفه دلیل این مسئله را آیات قرآن و اجماع امت معرفی می کند (۴) و از آیات قرآنی تنها به این آیه اشاره می کند: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا و إن كان مثقال حبه من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين» (۵)

آیه مذکور، به حساب و جزای دقیق قیامت اشاره می کند و می فرماید: ما ترازوی عدل را در روز قیامت نصب می کنیم، به هیچ کس در آن جا کمترین ستم نمی شود، بلکه اگر به مقدار سنگینی دانه خردل، کار نیک و بدی باشد، ما آن را حاضر می سازیم، همین

قدر بس که ما حسابگر اعمال بندگان هستیم. (۶)

ص: ۱۴۸

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۸۸.

۲-۲. همان، ص ۱۸۸.

۳-۳. همان، ص ۱۸۹.

۴-۴. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۱؛ تمهید الاصول، ص ۲۸۷.

۵-۵. انبیاء / ۴۷.

۶-۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۲۵۳.

ممکن است این پرسش مطرح شود که با این که خداوند بر تمام اعمال انسانها آگاه است، سؤال و محاسبه، چه مفهومی دارد؟
شیخ الطایفه در پاسخ این پرسش می فرماید: در این محاسبه، اسرار و اغراضی نهفته است که از آن می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. آشکار شدن تفاوت بهشتیان و دوزخیان.
۲. تشخیص افراد گوناگون از یکدیگر.
۳. ایجاد سرور بیشتر برای اهل ثواب.
۴. دانستن این مطلب، باعث می شود که انسان در دنیا نسبت به اعمال و رفتار خود دقت نماید. (۱)

ترازوی سنجش اعمال در قیامت

آیه ۴۷ از سوره انبیاء، ناظر به مسئله «میزان» و ترازوی سنجش اعمال نیز هست. می فرماید: «و نضع الموازين...»؛ ما ترازوی عدل را در روز قیامت نصب می کنیم، لذا به هیچ کس، کمترین ظلمی نمی شود. حال این بحث مطرح می شود که مراد از «میزان» چیست؟

شیخ الطایفه به سه تفسیر در معنای «میزان» اشاره می کند:

۱. میزان عبارت است از عدل و برابری و تقسیم درست.
 ۲. میزان، ترازویی است دارای دو کفه؛ گر چه اعمال دارای وزن نیست؛ ولی نامه هایی که اعمال در آنها نوشته می شود، موزون است.
 ۳. میزان، ترازویی است دارای دو کفه که نور در یک کفه و ظلمت در کفهای دیگر قرار می گیرد و هر کدام از این دو کفه سنگینی نماید، مقدار استحقاق عمل، نمایان می شود. (۲)
- شیخ الطایفه در تفسیر تبیان، هیچ یک از این سه تفسیر را بر دیگری ترجیح نمی دهد، اما در تمهید الاصول، تفسیر اول را بر می گزیند و آن را مناسب با فصاحت کلام می داند. (۳)

ص: ۱۴۹

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۱؛ تمهید الاصول، ص ۲۹۷.

۲- ۲. همان، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ التبیان، ج ۷، ص ۲۵۳-۲۵۴.

۳- ۳. همان.

صراط» یکی از مسائل مربوط به قیامت است و متکلمان و مفسران اسلامی، نسبت به این که حقیقت آن چیست، تفسیرهای گوناگونی نموده اند.

شیخ الطایفه دو تفسیر را در این زمینه بیان می کند:

۱. صراط، راهی است که بهشتیان و دوزخیان از آن عبور می کنند. این راه برای اهل بهشت، عریض و وسیع است و عبور از آن آسان، اما برای اهل جهنم، باریک و عبور از آن، مشکل است.

۲. مراد از «صراط»، براهین و ادله هایی است که بین اهل بهشت و دوزخ، جدایی می افکند و آنان را از یکدیگر ممتاز می سازد. (۱)

شیخ طوسی دلیل بر این مسئله را آیات و روایات و اجماع معرفی می کند. (۲)

دوام ثواب و عقاب

دوام ثواب (۳) و عقاب (۴)

این که آیا ثواب و عقاب، دائمی است یا نه، یکی از مسائلی است که در باب معاد مطرح می شود. شیخ الطایفه این مسئله را از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داده است:

۱. عقل

۲. نقل.

از نظر ایشان، عقل در این زمینه، حکم خاصی ندارد. عقل، هم دوام و هم انقطاع پاداش و کیفر را جایز می داند. (۵)

اما ادله نقلی، بیانگر جاودانگی پاداش و کیفر است.

ایشان دو نوع دلیل برای اثبات این مطلب بیان می کند:

۱. اجماع: دانشمندان اسلامی نسبت به دوام ثواب و عقاب، اتفاق دارند. (۶)

۲. آیات: در قرآن مجید، آیات متعددی به چشم می خورد که بیانگر همیشگی بودن

- ۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۸.
- ۲-۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۹۹.
- ۳-۳. ثواب، عبارت است از سود و منفعتی که همراه تعظیم و تکریم، نصیب مستحق آن می گردد. (شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۴۹)
- ۴-۴. عقاب، عبارت است از ضرر و زیانی که به همراه توهین و کوچک شمردن، به مستحق آن می رسد. همان، ص ۲۵۰
- ۵-۵. همان، ص ۲۵۲.
- ۶-۶. همان.

ثواب و عقاب است که تنها به دو آیه اشاره می کنیم

۱. «إن الذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين في نار جهنم خالدین فیها»؛ (۱) کسانی از اهل کتاب که به آیین جدید کافر شدند، در آتش دوزخند، جاودانه در آن می مانند.

شیخ الطایفه می فرماید: کلمه «خالدین» به معنای جاودانگی و همیشگی است. (۲)

۲. «إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات أولئك هم خیر البریه جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجری من تحتها الأنهار خالدین فیها أبدا»؛ (۳) کسانی که ایمان آورده اند و اعمال صالح انجام داده اند، آنها بهترین مخلوقات خدا هستند، پاداش آنها نزد پروردگارشان، باغهای بهشت جاویدان است که نهرها از زیر درختانش پیوسته جاری است، در حالی که همیشه در آن می مانند. (۴)

بعضی از متکلمان، برای اثبات جاودانگی ثواب و عقاب، به دلیل عقلی تمشک نموده اند. به این بیان که ثواب و عقاب، مانند مدح و ذم است. علت استحقاق ثواب با مدح، یکی است؛ چنان که علت استحقاق عقاب و ذم، با هم تفاوتی ندارد. بنابراین، همان طور که مدح و ذم، عقلا دائمی است، ثواب و عقاب نیز چنین است. هر چیزی که موجب زوال مدح و ذم بشود، زوال ثواب و عقاب را نیز ایجاب می کند. (۵)

شیخ الطایفه در پاسخ این استدلال، می فرماید: قیاس ثواب و عقاب، به مدح و ذم، درست نیست؛ زیرا علت وجود ثواب و عقاب، با مدح و ذم، یکی نیست؛ چون خداوند با انجام کاری که در خور شأنش است، سزاوار مدح هست، ولی شایسته پاداش و ثواب نمی باشد. (۶)

چه معصیتی موجب عقاب همیشگی میشود؟

بعد از اثبات دوام ثواب و عقاب، این پرسش مطرح می شود که چه گناهی باعث عذاب دائم می شود و عقاب چه کسانی همیشگی است.

شیخ الطایفه در پاسخ این پرسش می فرماید: گناهان، دو نوع است: ۱. کفر؛ ۲. غیر

ص: ۱۵۱

۱- ۱. بینه / ۶.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۳۹۰.

۳- ۳. بینه / ۷-۸.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۳۹۱-۱۳۹۰.

۵- ۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۵۲.

کفر. نسبت به کفر، اجماع و اتفاق است که باعث عذاب همیشگی می شود و کافر در عذاب جاودان به سر می برد، اما نسبت به معاصی غیر کفر، دلیلی نداریم که موجب عقاب دائمی باشد، بلکه دلیل بر خلاف آن داریم.

انقطاع تکلیف در آخرت

این که آیا در آخرت، تکلیف هست یا نه، یکی از مباحثی است که در باب معاد، قابل طرح می باشد. متکلمان اسلامی، نوع بر این باورند که در قیامت، تکلیف منقطع می گردد.

شیخ الطایفه برای اثبات این مطلب، به دو دلیل استدلال نموده است:

۱. اگر تکلیف انسان در آخرت، صحیح باشد، وقوع توبه نیز از او جایز است و حال آن که اجماع بر خلاف آن است. (۱)
۲. غرض از تکلیف، رسیدن به ثواب در جهان آخرت است. با وجود تکلیف، این غرض، قابل حصول نیست؛ زیرا تکلیف، با ثواب، قابل جمع نیست؛ چون از شأن ثواب، این است که خالص و خالی از مشقت باشد و حال آن که تکلیف، خالی از مشقت نیست. (۲)

ص: ۱۵۲

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۲.

۲-۲. همان، ص ۱۲۵.

شفاعت، موضوع مهمی در اندیشه اسلامی است که زوایای گوناگون آن در تاریخ تفکر اسلام مطرح شده است؛ به ویژه مفسران و متکلمان، این مسئله را به تفصیل مورد بحث و تحقیق قرار داده اند. مفسران در آیاتی که به امر شفاعت اشاره دارد، به بحث از آن

پرداخته اند و متکلمان، از آن رو که مسئله را مربوط به بحث معاد و مسئله ای کلامی دانسته اند، از آن به تفصیل سخن به میان آورده اند.

کسانی چون: شیخ مفید (۴۱۳ هـ) (۱)، شیخ طوسی (۴۶۰ هـ) (۲)، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ هـ) (۳)، علامه حلی (۷۲۶ هـ) (۴) و... از متکلمان شیعی و قاضی عبدالجبار معتزلی (۵) عبدالرحمن ایجی (۷۵۶ هـ) (۶)، سعدالدین تفتازانی (۷) و... از متکلمان اهل سنت،

ص: ۱۵۳

-
- ۱-۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰۲.
 - ۲-۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۶.
 - ۳-۳. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح تجرید، ص ۴۴۳.
 - ۴-۴. علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۵۲۶.
 - ۵-۵. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۶۸۷.
 - ۶-۶. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ص ۳۱۲.
 - ۷-۷. تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۱۵۶.

بحث شفاعت را در آثار کلامی خود مطرح نموده و به ابعاد گوناگون آن پرداخته اند.

دانشوران بزرگ اسلامی در اصل شفاعت، اتفاق نظر دارند. با این وجود، پرسشهای عمده ذیل در این مسئله قابل طرح و تحقیق است:

حقیقت شفاعت چیست؟

آیا شفاعت دفع ضرر است یا جلب منفعت؟

شفاعت، تنها از آن خداوند است یا دیگران نیز می توانند شفاعت کنند؟

چه کسانی مورد شفاعت قرار می گیرند و شرایط آن چیست؟

نوشتار حاضر، تحقیقی است درباره مسائل یادشده و تبیین دیدگاه شیخ طوسی در عمده ترین مسائل بحث شفاعت.

شفاعت در لغت و اصطلاح

شفاعت در اصل به معنای ضمیمه کردن یا نزدیک نمودن دو چیز به یکدیگر آمده است؛ چنان که قرآن کریم می فرماید: «من یشفع شفاعة حته یکن له نصیب منها»^(۱)؛ یعنی: کسی که شفاعت (تشویق و کمک به کار نیکی کند، نصیبی از آن برای او خواهد بود.

بنابراین، کلمه «شفاعت» از ریشه «شفع» به معنای جفت و «ضم الشيء إلى مثله» گرفته شده است و سپس به ضمیمه شدن فرد قویتر و برتر برای کمک به فرد ضعیفتر اطلاق می گردد. نقطه مقابل «شفع»، «وتر» به معنای تک و تنهاست.

شفاعت یعنی کمک و یاری کردن؛ «شافع أي معین».

به معنای جفت؛ «ناقه شفوع: تجمع بین محلیین»؛ یعنی: ماده شتری که موقع شیر دادن در یک دوشیدن، به اندازه دوبار دوشیدن شیر می دهد. «شاه شافع أي معها ولدها»؛ یعنی: گوسفند حامله ای که بره ای به دنبال دارد.^(۲)

به معنای انضمام فردی به فرد دیگر برای نفع رساندن به او نیز آمده است؛ «شفعت الركعة»، «جعلتها ثنتين»؛ یعنی: جفتش کردم.^(۳)

ص: ۱۵۴

۱-۱. نساء / ۸۵.

۲-۲. زمخشری، اساس البلاغه، ج ۱، ص ۴۹۷؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۱۱، باب العین.

۳-۳. مقرئ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲-۱.

به معنای خواهش کردن، شفاعت خواستن، زیاده کردن چیزی به چیزی نیز آمده است؛ «عین شافعه ای تنظر نظیرین لضعف بصره»؛ یعنی چشمی که به خاطر ضعف دیدش یکی را دو می بیند. (۱)

به معنای درخواست عفو از گناهان و جرمهای دنیوی و اخروی نیز آمده است (۲)؛ «و هی السؤال فی التجاوز عن الذنوب و الجرائم فیما يتعلق بأمور الدنيا و الآخرة».

به معنای زیادتی؛ «فتشفعه، ای تزیده»؛ یعنی: تک بود، زیادش کرد، چیزی به او ضمیمه کرد. (۳)

به معنای دعا؛ «من ذا الذی یشفع عنده إلا یأذنه» (۴)؛ یعنی: کیست که نزد او، جز به فرمان او شفاعت کند؟ شفاعت در این آیه شریفه به معنای دعا آمده است. (۵)

به معنای کمک؛ «و إنه لیشفع علی بالعداوه ای یعین علی». و قوله تعالی: «من یشفع شفاعه حسنه» (۶)، ای من یزد عملا- إلى عمل؛ به معنای افزودن عمل به عمل دیگر. «و لاتنفعها الشفاعه» (۷)؛ «نفی للشافع، ای ما لها شافع فتنفعها شفاعته» (۸)؛ یعنی: شفاعت کننده ای نیست تا شفاعتش اثر داشته باشد، نه این که شفاعتش هست، ولی اثر ندارد؛ زیرا معنی ندارد که شفاعت باشد، ولی اثر نداشته باشد.

شفاعت به معنای پیوستن به غیر، برای یاری خواستن و درخواست یاری نمودن نیز آمده است و غالب این پیوستنها و درخواستها، از کسی است که از نظر رتبه و مقام، از شخص درخواست کننده، بالاتر باشد. شفاعتی که در روز قیامت مطرح است، به همین

معنی می باشد (درخواست پایین تر از بالاتر)...

قرآن کریم می فرماید: «یومئذ لاتنفع الشفاعه إلا من أذن له الرحمن» (۹)؛ یعنی: در آن روز، شفاعت هیچ کس سودی نمی بخشند، جز کسی که خداوند رحمان به او اجازه داده باشد. در این آیه شریفه، شفاعت شخصی مطرح است که از طرف خداوند، مأذون و

ص: ۱۵۵

۱-۱. زبیدی، تاج العروس، ج ۱۱، باب العین؛ سیاح احمد، فرهنگ جامع نوین، ج ۲، ص ۷۴۱.

۲-۲. ابراهیم انیس، المعجم الوسیط، ج ۲-۱، ص ۴۸۷؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۵۳.

۳-۳. ابن منظور، لسان العرب، باب العین، دستور العلماء، ج ۲، ص ۲۱۹.

۴-۴. بقره / ۲۵۴.

۵-۵. ازهری، تهذیب اللغه، باب العین.

۶-۶. نساء / ۸۵.

۷-۷. بقره / ۱۲۴.

۸-۸. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۳. ۹. طه / ۱۰۹.

-۹

دارای برتری ویژه ای باشد. (۱)

در آیه دیگری می فرماید: «لا یملکون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً» (۲)؛ یعنی: آنان هرگز مالک شفاعت نیستند، مگر کسی که نزد خداوند رحمان، عهد و پیمانی دارد. پر واضح است که این آیه نیز دلالت بر برتری ویژه ای در شخص شفاعت کننده دارد و آن، عهد و پیمان داشتن او با خداوند است.

«شفع الوتر من العدد شفعا: صیره زوجا»؛ یعنی: عدد تک و فرد را زوج کرد.

قیل: الوتر هو الله و الشفع خلقه؛ یعنی: مراد از وتر (تک)، «خداوند» و مراد از شفع (جفت)، «خلق» خداست. (۳)

الشفیع صاحب الشفاعة: قال تعالی: «و من یشفع شفاعة حسنه یکن له نصیب منها» (۴)

قیل معناه من یصلح بین اثنین یکن له جزء منها؛ یعنی: کسی که بین دو نفر اصلاح کند، در صواب آن شریک است. «و من یشفع شفاعة سیئه یکن له کفل منها». ای یشعی بالنمیمه مثلاً یکن له اثم منها؛ یعنی: کسی که سخن چینی کند و موجب به هم زدن دوستی دو نفر گردد، در گناهش نیز شریک خواهد بود.

از برخی ابوعلی نقل شده است که مراد از «شفاعة حسنه»، دعا برای مؤمنان است و مراد از «شفاعة سیئه»، نفرین بر مؤمنان می باشد. (۵)

معنای شفاعت در عرف و شرع

شفاعت در عرف و شرع، به دو معنای متفاوت اطلاق می شود:

الف) در عرف عامه مردم، شفاعت به این معنی است که شخص شفیع از موقعیت و شخصیت و نفوذ خود استفاده می کند و نظر شخص صاحب قدرتی را درباره مجازات زبردستان خود عوض می کند؛ گاهی با استفاده از نفوذ خود یا وحشتی که از نفوذ او دارند و گاهی نیز با پیش کشیدن مسائل عاطفی و تحت تأثیر قرار دادن عواطف شخصی و زمانی نیز با تغییر دادن مبنای فکری او درباره گناه مجرم و استحقاق او و....

ص: ۱۵۶

۱- ۱. راغب اصفهانی، المفردات، ماده شفع.

۲- ۲. مریم / ۸۷.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۱۳.

۴- ۴. نساء / ۸۵.

۵- ۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۲۷۶.

به طور خلاصه، از این منظر، شفاعت، هیچ نوع دگرگونی در روحيات و فکر مجرم یا متهم ایجاد نمی کند، بلکه تمام تأثیرها و دگرگونیها، مربوط به شخصی است که شفاعت نزد او می شود.

ب) مفهوم دیگر شفاعت، بر محور دگرگونی و تغییر موضع در «شفاعت شونده» دور می زند؛ یعنی شفاعت شونده، موجباتی را فراهم می سازد که در وضعیت مطلوبی، شایسته و مستحق بخشودگی می گردد.

همان طور که خواهیم دید، ایمان به این نوع از «شفاعت»، در واقع یک مکتب عالی تربیت و وسیله اصلاح افراد گناهکار و آلوده و موجب بیداری و آگاهی است و شفاعت در منطق اسلام، از نوع اخیر است و ایرادهایی هم که گرفته می شود، مربوط به شفاعت به معنای اول است.^(۱)

برخی درباره آیه شریفه «لاتنفع الشفاعه»^(۲) و «لاتنفعها الشفاعه»^(۳) بر این باورند که چگونه می شود شفاعت بشوند، ولی شفاعت درباره آنان تأثیر و نفعی نداشته باشد؟

آنچه از مسئله شفاعت انتظار می رود، آن است که شفاعت شونده، مورد عنایت واقع شود و معنی ندارد که بگوییم شفاعت شده، ولی اثر نداشته است!

مرحوم شیخ طوسی به این پرسش پاسخ می دهد و می فرماید: نخست آن که چنین آیاتی، مربوط به کار است. دوم این که مراد از «لاتنفع الشفاعه» این است که اصلاً شفاعتی در کار نبوده تا نفعی داشته باشد یا نداشته باشد؛ مانند شاعر که می گوید: «علی

الحب لایهتدی بمناره» مراد، این است که مناری نیست تا هدایت کننده باشد، نه این که منار هست، ولی هدایت کننده نیست! زیرا هر جا منار باشد، لامحاله، هدایت هم هست.

لذا مرحوم شیخ در ادامه می فرماید: هر جا شفاعت باشد؛ چه از نبی مکرم اسلام و چه از غیر نبی از اولیای خدا، قطعاً اثر خواهد داشت. این مطلب را مخالفان هم قبول دارند. اصلاً معنی ندارد که شفاعت تحقق پیدا کند، ولی اثر نداشته باشد.^(۴)

ص: ۱۵۷

۱-۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲-۲. طه / ۱۰۹.

۳-۳. بقره / ۱۲۴.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۴۴. إن الشفاعه إذا حصلت من النبی (صلی الله علیه و آله وسلم) و غیره فإنها تنفع لامحاله.

با توجه به آنچه گذشت، معلوم می شود که معنای اجمالی شفاعت را همه می دانند؛ زیرا همه در اجتماعی زندگی می کنند که اساس آن بر تعاون و همکاری استوار است.

همانطور که قبلاً اشاره شد، معنای شفاعت، آن است که شخصی با متوسل شدن به شفیع، نیروی خودش را تقویت و توان خود را با توان شفیع، جمع کند؛ در نتیجه، آن را دو چندان نموده، به آن چه می خواهد، نائل می شود. بنابراین، شفاعت، یکی از اموری است که ما آن را برای رسیدن به مقصود به کار می بریم و از آن کمک می گیریم که اگر موارد استعمال آن را برشماریم، خواهیم دید که به طور کلی در یکی از دو مورد ذیل استفاده می شود:

الف) درباره جلب منفعت و خیر.

ب) درباره دفع ضرر و شر؛ البته نه هر نفع و ضرری. (۱)

مرحوم علامه طباطبایی درباره معنای اصطلاحی شفاعت از نگاه شرع، چنین می فرماید:

معنای شرعی شفاعت، واسطه شدن در رساندن نفع یا دفع ضرر از کسی به عنوان حکومت است، نه به عنوان مبارزه و تضاد. البته غرض از حکومت، این است که موضوعی را از مورد حکمی خارج ساخته، داخل در حکم دیگری کند، به طوری که حکم اول، شامل آن نشود، نه این که حکم شامل آن بشود، ولی به وسیله ایجاد ضد، آن را از کار اندازد. (۲)

به نظر می رسد که مراد مرحوم علامه آن است که با شفاعت، حکم قبلی لغو می شود و حکم دیگری صادر خواهد شد، نه آن که حکم قبلی باقی است و به وسیله ضد آن، عمل نمی گردد.

در عرف، شفاعت به معنای واسطه شدن برای دفع ضرر از کسی یا رساندن منفعتی به اوست و به عبارت واضحتر این که شخص شفیع، نظر شخص صاحب قدرتی را

ص: ۱۵۸

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، ص ۲۳۸.

۲- ۲. همان، ص ۲۱۱.

درباره زیردستانش عوض کند؛ چه با استفاده از نفوذ و یا با ایجاد وحشت در او. (۱)

فرق شفاعت در اصطلاح عرف و شرع

شفاعت در اصطلاح عرف که همان شفاعت در دنیا باشد، لازم نیست از طرف فرمانروا و شخصی که نزد او شفاعت شده (مشفوع عنده) مجاز باشد، ولی در قیامت، اذن خداوند، شرط قطعی شفاعت است.

گناهکاران در دنیا به هر وضعی که باشند، ممکن است از شفاعت شفعا بهره مند گردند و از کیفر نجات یابند، ولی شفاعت در قیامت، شرایطی دارد که با کسب آن شرایط، تحقق می پذیرد.

در شفاعت شرعی، شفیع تحت تأثیر مقام ربوبی قرار می گیرد، ولی در شفاعتهای باطل (دنیوی)، صاحب قدرت تحت تأثیر سخنان شفیع قرار گرفته و خود شفیع، تحت تأثیر مجرم قرار می گیرد. (۲)

آنچه که از کلام مرحوم علامه و دیگران استفاده شد، این است که شفاعت، گاهی برای دفع ضرر و گاهی برای جلب منفعت می باشد، ولی مرحوم شیخ می فرماید: حقیقت شفاعت، از بین بردن ضرری است که شخص، مستحق آن است، نه جلب منفعت. (۳)

شفاعت در آیات و روایات

شفاعت از چند منظر در آیات و روایات، قابل بحث و بررسی می باشد:

الف) آیات و روایاتی که بر اصل وجود شفاعت دلالت دارد.

ب) آیاتی که ظاهراً دلالت بر نفی شفاعت دارد.

ج) آیاتی که شفاعت را مختص خداوند می داند و از غیر او نفی می کند.

د) آیاتی که در آنها شرایط خاصی برای شفاعت ذکر شده است.

ص: ۱۵۹

۱-۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲-۲. فلسفی، گفتار فلسفی (آیه الکرسی)، ص ۲۳۴؛ جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۸، ص ۱۱۶.

۳-۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۶. «وإنها (شفاعه) حقیقه فی إسقاط المضار دون زیاده المنافع.»

الف) آیات

۱. «و لسوف یعطیک ربک فترضی» (۱)

مرحوم علامه طباطبایی در المیزان درباره این آیه شریفه، در قسمت بحث روایی چنین می گوید:

... پیامبر اکرم افرموده است: «أشفع لأمتی حتی ینادینی ربی أرضیت یا محمد؟»؛ آنقدر از امتم شفاعت خواهم کرد، تا خداوند بگوید: ای محمد! آیا راضی شدی؟ پس بگویم: آری ای پروردگار من، راضی شدم. (۲)

در ادامه روایت، راوی می گوید، مردم عراق می گویند: امیدوارکننده ترین آیه در قرآن، این آیه است: «قل یا عباد الذین أسرفوا علی أنفسهم لا تقنطوا من رحمہ اللہ إن اللہ یغفر الذنوب جمیعاً...» (۳)

ما هم همین را می گوئیم، و لکن امام عال فرمود: ولی همه ما اهل البیت می گوئیم: امیدوارکننده ترین آیه در قرآن کریم، آیه: «و لسوف یعطیک ربک فترضی» است که درباره شفاعت رسول خدا برای امتش نازل شده است. (۴)

در تفسیر نمونه در ذیل آیه شریفه، همین روایت و روایات دیگری نقل شده است که مراد از این آیه، شفاعت است؛ یعنی پیامبر مکرم اسلام و آنقدر شفاعت می کند، تا خودش به این امر راضی شود.

۲. «عسی أن یبعثک ربک مقام محمودا» (۵)

مراد از «مقاما محمودا»، شفاعت است. در این آیه، محمود بودن مقام پیامبر را مطلق آورده و هیچ قیدی به آن نزده است و این خود می فهماند که مقام محمود، مقامی است که هر کسی آن را می پسندد و معلوم است که همه، وقتی مقامی را حمد می کنند که آن را پسندند و همه کس از آن سود برد و به همین علت، آن را به مقامی که همه خلایق،

ص: ۱۶۰

۱- ۱. الضحی / ۵.

۲- ۲. طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۳۱۲.

۳- ۳. زمر / ۵۳.

۴- ۴. طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۳۱۲.

۵- ۵. أسراء / ۷۹.

آن را حمل می کنند، تفسیر کرده اند و آن، مقام شفاعت کبرای رسول خدا این است که روز قیامت در آن مقام قرار می گیرد و روایات نقل شده در تفسیر این آیه، از طریق شیعه و سنی، همه بر این معنی دلالت دارد. (۱)

در ذیل این آیه، در تفسیر نمونه آمده است:

روایات اسلامی؛ اعم از روایات اهل بیت و روایاتی که از طرق برادران اهل سنت نقل شده است، مقام محمود را به عنوان مقام شفاعت کبری تفسیر کرده است؛ چرا که پیامبر بزرگترین شفیعان در عالم دیگر است و آنها که شایسته شفاعت باشند، مشمول این شفاعت بزرگ خواهند شد. (۲)

مرحوم شیخ و درباره آیه «عسی أن یبعثک ربک مقام محمود» می فرماید: مراد از مقامه محمود شفاعت است (۳) و لکن درباره آیه «و لسوف یعطیک ربک فترضی» اصلاً به مسئله شفاعت اشاره ای نمی کند و مراد از اعطا را نعمتهای فراوان الهی تا حد رضایت پیامبر

اکرم اذکر می نماید. (۴)

۳. «و ما أضلنا إلا المجرمون، فما لنا من شافعين، و لا صدیق حمیم» (۵)

در این آیه شریفه، به مسئله شفاعت تصریح شده است و آیه، دلالت بر این دارد که عده ای به وسیله تبهکاران، گمراه شده اند و برای خداوند، شریک قرار داده اند، لذا کسی را ندارند که برای آنها شفاعت کند و اگر شفیع می داشتند، گمراه نمی شدند. این مسئله زمانی صحیح است که اصل شفاعت در قیامت وجود داشته باشد.

مرحوم شیخ، آیه را این گونه معنی می کند: یعنی عده ای از تبهکاران، ما را گمراه کردند و ما هم از آنها پیروی کردیم و اگر برای ما شفیع یا دوست با محبتی می بود، ما را از این مخمصه نجات می داد و این بلا را از ما دفع می نمود. و حال آن که نه دوستی هست و نه شفیع!

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید: کار در روز قیامت از شفاعت مأیوس می شوند و آن زمانی است که می بینند عده ای از فساق اهل دین و ملت، شفاعت می شوند و گناهان آنها

ص: ۱۶۱

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، ج ۳، ص ۲۴۲.

۲- ۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۲۲۵.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۵۱۲.

۴- ۴. همان، ج ۱۰، ص ۳۶۹.

۵- ۵. شعراء / ۹۹-۱۰۱.

توسط شفیعان بخشیده می شود و عقاب از آنها برداشته می گردد، لذا آنها حسرت می خورند و می گویند: «فما لنا من شافعین، و لا صدیق حمیم.» (۱)

در تفسیر نمونه (۲) و المیزان (۳) نیز قریب به همین مطالب، با اندک اختلافی ذکر شده است که نیازی به آوردن آنها نیست.

ب) روایات

۱. رسول مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) او فرمود: «کسی که به شفاعت ما ایمان نیاورد، از شفاعت و وساطت من بی نصیب است.» (۴)

۲. امام صادق علیه السلام می فرماید: «کسی که معراج و سؤال در قبر و شفاعت را انکار کند، از ولایت دور خواهد ماند.» (۵)

۳. حضرت صادق علیه السلام می فرماید: «به خدا سوگند که من از دوستان خود شفاعت می کنم.» (۶)

تمامی این آیات و روایات، دلالت بر اصل وجود شفاعت دارد و هیچ شبهه ای نیست که شفاعت، ثابت است، و لکن بحث در خصوصیت شفاعت کننده و شفاعت شونده است!

آیاتی که ظاهراً دلالت بر نفی شفاعت دارد

۱. «و لا یقبل منها شفاعه و لا یؤخذ منها عدل» (۷)؛ نه شفاعت پذیرفته می شود و نه غرامت و بدل قبول می گردد.

۲. «فما تنفعهم شفاعه الشافعین» (۸)؛ از این رو شفاعت شفاعت کنندگان به حال آنها سودی نمی بخشد.

۳. «یا ایها الذین آمنوا أنفقوا مما رزقناکم من قبل أن یأتی یوم لا بیع فیہ و لا خله و لا

ص: ۱۶۲

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۳۷.

۲-۲. ر.ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۲۷۱.

۳-۳. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی، ج ۱۵، ص ۴۰۷.

۴-۴. شیخ صدوق، امالی، ص ۱۷۸.

۵-۵. همان.

۶-۶. همان.

۷-۷. بقره / ۴۸.

۸-۸. مدثر / ۴۸.

شفاعه»(۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! از آن چه به شما روزی داده ایم، انفاق کنید، پیش از آن که روزی فرا رسد که در آن، نه داد و ستدی است و نه دوستی و نه شفاعت.

مرحوم شیخ درباره آیات نفی: «لا- یقبل منها شفاعه و...» می فرماید: این آیات، مختص کفار است؛ زیرا از نظر ما حقیقت شفاعت، اسقاط و از بین بردن ضرر است، نه زیادی منفعت.(۲)

بنابراین، شفاعت ثابت است و نفی شفاعت در این آیات، مختص کفار است، نه مؤمنان و اهل قبله.(۳)

آیات ۹۵ تا ۱۰۰ سوره شعراء نیز تأییدی است بر فرمایش شیخ طوسی که صریحا شفاعت را از کفار و بت پرستان نفی کرده است، نه به طور کلی که هم شامل کفار بشود و هم شامل مؤمنان و اهل قبله.

همچنین آیه «ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع»(۴) نیز بر این دلالت دارد که شفاعت از ستمگران و کفار نفی شده است.

آیاتی که شفاعت را مختص خداوند می داند و از غیر او نفی می کند

۱. «... ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع»(۵)، که برای شما غیر از او (خدای متعال) سرپرست و شفاعت گری نیست.

۲. «قل لله الشفاعه جمیعا»؛(۶) بگو: شفاعت، یکسره از آن خداوند است.

۳. «لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع»(۷) غیر از او برای آنها یاور و شفیع نیست.

آیاتی که در آنها شرایط خاصی برای شفاعت ذکر شده است

الف) اذن خداوند

از جمله شرایط شفاعت، اجازه خداوند متعال است: «... ما من شفیع إلا من بعد اذنه»(۸)

ص: ۱۶۳

۱-۱. بقره / ۲۵۴.

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۱۳.

۳-۳. همان، ص ۲۱۴.

۴-۴. غافر / ۱۸.

۵-۵. سجده / ۴.

۶-۶. زمر / ۴۴.

۷-۷. انعام / ۵۱.

۸-۸. یونس / ۳.

«... من ذا الذی یشفع عنده إلا یاذنه» (۱)

ب) رضایت پروردگار

دیگر از شرایط شفاعت، رضایت پروردگار عالم است که اگر نتوان رضایت حی لایموت را جذب کرد، هرگز نمی توان به شفاعت و عفو از عقاب دست یافت و نمی توان از شفاعت، بهره ای برد: «... و لایشفعون إلا- لمن ارتضی و هم من خشیته مشفقون» (۲)

شرایط جلب رضایت خداوند را می توان چنین برشمرد:

۱. مشرک نباشند؛ رسول خدا فرمود: «شفاعت من به کسانی خواهد رسید که در حال مرگ، مشرک نباشند» (۳)

۲. خیانتکار نباشند. (۴)

۳. در ادای شهادتین، اخلاص داشته باشند. (۵)

۴. نماز را سبک شمارند. (۶)

۵. نسبت به اهل بیت طلا دشمنی نداشته باشند. (۷)

۶. شفاعت رسول خدا را تکذیب نکرده باشند؛ امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده است: رسول خدا فرمودند: کسی که به حوض ایمان نداشته باشد، خداوند او را در حوض وارد نکند و کسی که به شفاعت من ایمان نداشته باشد، خدا او را به شفاعت من نائل نسازد. (۸)

۷. کافر نباشند. (۹)

۸. به ذریه رسول خدا آزار نرسانند. (۱۰)

۹. ستمگر نباشند؛ «ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع» (۱۱)

ص: ۱۶۴

۱- ۱. بقره / ۲۵۵.

۲- ۲. انبیاء / ۲۸.

۳- ۳. احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۴۲۶.

۴- ۴. همان، ج ۱، ص ۷۲.

۵- ۵. همان، ص ۳۰۷.

- ۶-۶. کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۲۷۰.
- ۷-۷. شیخ صدوق، ثواب الاعمال، ص ۵۱.
- ۸-۸. شیخ صدوق، امالی، ص ۱۶؛ عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۶۶؛ طباطبائی، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، ج ۱، ص ۲۶۵.
- ۹-۹. شیخ صدوق، امالی، ص ۵۴.
- ۱۰-۱۰. همان، ص ۱۷۷.
- ۱۱-۱۱. غافر/ ۱۸.

با توجه به آیات و روایات یاد شده درباره اصل شفاعت، سؤال این است که علت تشریح شفاعت چیست؟ آیا شفاعت، موجب دلگرمی در ارتکاب به گناه، به امید شفاعتگر نمی باشد؟ آیا شفاعت، به انسان جرأت بیشتری نسبت به بی بند و باری نمی دهد؟ آیا شفاعت، تشویق به گناه و چراغ سبزی برای انجام معاصی نیست؟ آیا شفاعت، عامل عقب ماندگی انسان نمی شود؟ به راستی، فلسفه شفاعت چیست؟

نخست به بیان زیبای امیرالمؤمنین علی در کلمات قصار نهج البلاغه می پردازیم که می فرماید: «الشفیع جناح الطالب»؛^(۱) یعنی: شفاعت کننده، بال و پر طلب کننده؛ [شفاعت است. براین اساس، می توان گفت که شفاعت کنندگان الهی، شفاعت شوندگان ضعیف را کمک می کنند تا در آسمان سعادت و کمال، به پرواز درآیند!

بنابراین، شفاعت، نه تشویق به گناه است، نه چراغ سبزی برای معاصی، نه عامل عقب افتادگی و نه چیزی شبیه پارتی بازی در جامعه های دنیای امروز، بلکه یک مسئله مهم تربیتی است که از جهات گوناگون، آثار مثبت و سازنده دارد.

پس می توان فلسفه شفاعت را این گونه برشمرد:

۱. ایجاد امید و مبارزه با روح یأس^(۲)؛ بسیار اتفاق می افتد که غلبه هوای نفس، سبب ارتکاب گناهان مهمی می شود و به دنبال آن، روح یأس بر کسانی که مرتکب آن گناهان شده اند، غلبه می کند و این یأس، آنها را به آلودگی بیشتر و غوطه ور شدن در گناهان

بزرگتر سوق می دهد؛ زیرا آنها فکر می کنند آب از سرشان گذشته است و چون ناامید شدند، دنبال جبران آن نمی روند.

ولی امید به شفاعت اولیاء الله، به آنها نوید می دهد که اگر همین جا متوقف شوند و خود را اصلاح کنند، ممکن است گذشته آنها از طریق شفاعت نیکان و پاکان، جبران گردد. بنابراین، این امید شفاعت، به متوقف شدن گناه و بازگشت به سوی صلاح و تقوا

کمک می کند.

۲. ایجاد ارتباط معنوی با اولیاء الله؛ مسلماً کسی که امید به شفاعت دارد، سعی می کند

ص: ۱۶۵

۱-۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، ص ۶۳.

۲-۲. جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۸، ص ۹.

به نوعی، این ارتباط معنوی (بین شفیع و شفاعت شونده) را حفظ کند و کاری که موجب رضایت آنها (شفیعان) است، انجام دهد؛ پلهای پشت سر را خراب نکند و پیوندهای دوستی را تا به آخر از بین نبرد.

مجموعه این امور، عامل مؤثری برای تربیت او خواهد بود و سبب می شود که تدریجا از صف آلودگان در آید، یا لااقل در کنار پاره ای از آلودگیها، به اعمال نیک روی آورد و از سقوط بیشتر در امان باشد.

۳. تحصیل شرایط شفاعت؛ در آیات یاد شده، شرایط متعددی برای شفاعت ذکر شده بود که از همه مهمتر، اذن و اجازه پروردگار بود. مسلما کسی که امید و انتظار شفاعت دارد، باید این اذن را به نحوی فراهم سازد؛ یعنی کاری انجام بدهد که محبوب و

مطلوب خداست.

در آیه ۲۸ انبیاء نیز آمده است که تنها کسانی مشمول بخشودگی از طریق شفاعت می شوند که به مقام ارتضاء (خشنودی خدا) برسند.

بعلاوه، در برخی از آیات آمده است که شفاعت، شامل ظالمان نمی شود؛ به این ترتیب، امیدواران شفاعت باید از صف ظالمان خارج گردند. "

۴. توجه به سلسله شافعان؛ توجه به اشاراتی که درباره شفیعان در آیات قرآنی آمده است و همچنین، تصریحاتی که در روایات اسلامی شده است، دلیل دیگری بر جنبه های تربیتی شفاعت است.

قال رسول الله: «الشفعاء خمس: القرآن و الرحم و الأمانة و نییکم و أهل بیت نییکم»^(۱) یعنی: شفیعان در قیامت، پنج چیز است: قرآن، صله رحم، امانت، پیامبر شما و اهل بیت پیامبر شما.

در حدیث دیگری از پیامبران آمده است: «تعلموا القرآن فإنه شافع یوم القیامه»^(۲).

یعنی: قرآن را فرا گیرید که شفاعت کننده در روز قیامت است. در کلام مولای متقیان، امیرالمؤمنین بر آمده است: «فإنه شافع مشفع»^(۳) یعنی:

ص: ۱۶۶

۱- ۱. محمد ری شهری، میزان الحکمه، ج ۵، ص ۱۲۲.

۲- ۲. احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۲۵۱.

۳- ۳. نهج البلاغه، خطبه ها، ۱۷۶.

قرآن، شفاعت کننده ای است که شفاعتش پذیرفته می شود.

روایات متعددی نیز بهترین شفاعت کننده را «توبه» دانسته اند. علی (علیه السلام) می فرماید: لا شفیع أنجح من التوبه. (۱) یعنی: شفاعت کننده ای موفق تر از توبه نیست.

در برخی از احادیث نیز به شفاعت انبیا، اوصیا، مؤمنان و ملائکه تصریح شده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود:

الشفاعة للأنبياء والأوصياء والمؤمنين والملائكة و في المؤمنین من يشفع مثل ربيعه و مضرا و أقل المؤمنین شفاعه من يشفع ثلاثين إنسانا (۲).

یعنی: شفاعت برای انبیا، اوصیا، مؤمنان و فرشتگان است و در میان مؤمنان، کسانی هستند که به اندازه قبیله «ربیع» و «مضر» را شفاعت می کنند! و کمترین شفاعت مؤمن، آن است که سی نفر را شفاعت کند.

اقسام شفاعت و شفیعان

مرحوم علامه در المیزان، بعد از آن که شفاعت را به معنای تأثیر اسباب در مسببات تفسیر می نماید، آن را به تکوینی، تشریحی و قانونی تقسیم می کند.

اما شفاعت تکوینی، معلوم است که از تمامی اسباب کونی سر می زند و همه اسباب، نزد خدا شفیعند؛ چون میان خدا و مسبب خود واسطه اند.

شفاعت تشریحی نیز مربوط به احکام است و اگر واقع شود، در دایره تکلیف و مجازات واقع می شود و بر دو قسم است:

یکی شفاعتی که در دنیا اثر بگذارد و باعث آمرزش خدا و یا قرب به درگاه او گردد و دیگری، شفاعت در روز قیامت. اما شفیعان در شفاعت نوع اول، چند طائفه اند:

.. توبه از گناه: که خود از شفیعان است؛ چون باعث آمرزش گناه است همچنان که فرمود: «قل یا عباد الذین أسرفوا علی أنفسهم لا تقنطوا من رحمہ الله إن الله یغفر الذنوب جمیعاً» (۳)؛ بگو: ای بندگان من که بر خویشتن زیاده روی روا داشته اید، از رحمت خدا نومید نشوید، در حقیقت، خدا همه گناهان را می آمرزد.

ص: ۱۶۷

۱- ۱. همان، کلمات قصار، ۳۷۱.

۲- ۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۸، ص ۵۸.

۳- ۳. زمر/ ۵۳.

۲. ایمان به رسول خدا؛ که درباره اش فرمود: «آمنوا برسوله... یغفر لکم» (۱)؛ به رسول او ایمان بیاورید... تا گناهان شما را بپامزد.

۳. عمل صالح؛ «وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفره و أجر عظیم» (۲)؛ خدا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، به آمرزش و پاداش بزرگ وعده داده است.

۴. قرآن کریم؛ «مهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات إلى التور بإذنه و یهدیهم إلى صراط مستقیم» (۳)؛ خدا هر که را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن (کتاب) به راههای سلامت رهنمون می شود و به توفیق خویش، آنان را از تاریکیها به سوی روشنایی بیرون می برد و به راهی راست هدایتشان می کند.

۵. هر چیزی که با عمل صالح ارتباط داشته باشد؛ مثل مساجد، اماکن متبرکه و ایام شریفه، انبیا و رسولان خدا که برای امت خود، طلب مغفرت می کنند.

«... و لو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحیما» (۴)؛ و اگر آنان وقتی به خود ستم کرده بودند، پیش تو می آمدند و از خدا آمرزش می خواستند و پیامبر (نیز) برای آنان طلب آمرزش می کرد، قطعا خدا را توبه پذیر مهربان می یافتند.

۶. ملائکه؛ آنان نیز برای مؤمنان، طلب مغفرت می کنند: «الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یتستغفرون للذین آمنوا» (۵)؛ کسانی که عرش (خدا) را حمل می کنند و آنها که پیرامون آنند، به سپاس پروردگارشان تسبیح می گویند و به او ایمان دارند و برای کسانی که گرویده اند، طلب آمرزش می کنند.

شفیعان در شفاعت روز قیامت نیز چند طائفه اند:

۱. انبیا عالی و فرشتگان؛ «و قالوا اتخذ الرحمن ولده، سبحانه بل عباد مکرمون... و لایشفعون إلا لمن ارتضی» (۶) با گفتند (خدای رحمان فرزندی اختیار کرده، منزه است او، بلکه (فرشتگان) بندگان ارجمندند... و جز برای کسی که خدا رضایت دهد، شفاعت

ص: ۱۶۸

۱-۱. حدید / ۲۸.

۲-۲. مائده / ۹.

۳-۳. مائده / ۱۶.

۴-۴. نساء / ۶۴.

۵-۵. غافر / ۴۰.

۶-۶. الانبیاء / ۲۶.

نمی کنند.

شیخ مفید می گوید: روز قیامت، پیامبر در حق گناهکاران از شیعه شفاعت می کند و خدا نیز شفاعت او را می پذیرد. (۱)

علامه در شرح تجرید می فرماید: دانشمندان بر شفاعت پیامبران اتفاق نظر دارند. (۲) امام فخر رازی، یکی از دانشمندان بزرگ اهل سنت می گوید: أجمعت الأمة على أن المحمدى شفاعته فى الآخرة. امت اسلام بر این امر اجماع و اتفاق دارند که در آخرت، برای حضرت رسول اکرم حق شفاعت است. (۳)

سید شریف می گوید:

أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعه المقبوله له (محمد) و لكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة فى إسقاط العقاب عنهم لقوله ي «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» (۴)

مرحوم شیخ طوسی در تبیان می فرماید: پیامبر فرمود: شفاعتم را ذخیره کردم برای آن دسته از امت من که مرتکب گناه کبیره شده اند. (۵)

۲. شهداء؛ «و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه إلا من شهد بالحق و هم يعلمون» (۶)؛ و کسانی که به جای او می خوانند (می پرستند) اختیار شفاعت ندارند، مگر کسانی که آگاهانه به حق گواهی داده باشند.

نکته قابل توجه، این که شهادت در این آیه، مربوط به اعمال است، نه شهادت به معنای کشته شدن در میدان جنگ. و از همین جا می شود نتیجه گرفت که مؤمنان نیز در روز قیامت از شفیعان هستند؛ زیرا خدای متعال خبر داده است که مؤمنان نیز در روز

قیامت به شهداء ملحق خواهند شد: «و الذين آمنوا بالله و رسله أولئك هم الصديقون و الشهداء عند ربهم» (۷)؛ و کسانی که به خدا و پیامبران وی ایمان آورده اند، آنان همان راستینانند و نزد پروردگار، گواه خواهند بود.

ص: ۱۶۹

۱-۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰۲.

۲-۲. خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد، ص ۴۴۳.

۳-۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۳، ص ۵۵.

۴-۴. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۲.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۱۳.

۶-۶. زخرف / ۸۶.

۷-۷. حدید / ۱۹.

از تمامی مباحث ارائه شده، می توان چنین نتیجه گرفت:

۱. در اصل وجود شفاعت، هیچ اختلافی نیست و کسی آن را انکار نکرده است.

۲. در کیفیت شفاعت شونده ها، برخی (مرجئه می گویند: شفاعت، مخصوص فساق از اهل صلاه است^(۱)) و برخی دیگر (ابوالهذیل) می گویند: شفاعت، مختص کسانی است که مرتکب گناه صغیره شده باشند^(۲) و عده ای دیگر (امامیه) گفته اند: شفاعت، مختص مؤمنانی است که توبه کرده باشند^(۳).

۳. در کیفیت شفاعت کننده ها، عده ای می گویند: شفاعت، مختص خداوند است و برخی نیز می گویند: شفاعت، مختص انبیای الهی است و عده ای نیز می گویند: شفاعت، مخصوص ائمه معصومین (علیهم السلام) است.

مرحوم شیخ طوسی می فرماید: شفاعت، نه تنها اختصاص به نبی و اصحاب و ائمه معصومین ندارد، بلکه عده زیادی از مؤمنان صالح هم می توانند شفیع باشند^(۴).

ص: ۱۷۰

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۶۸۷

۲-۲. همان.

۳-۳. همان.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۰۶.

علم کلام، یکی از عرصه‌هایی است که بیشترین مناقشات علمی در آن به وجود آمده است. دانشوران مسلمان، از بدو پیدایش این دانش تاکنون، مکتبهای پر آوازه‌ای از خود به جای گذاشته‌اند؛ متفکرانی که هر چند در برخی موارد، دیدگاههای افراط‌گرایانه‌ای ابراز نموده‌اند، اما همان دقتها و نکته‌سنجیها بود که باعث نمایان شدن لغزشها و کاستیهای اندیشه‌ها گشت و عاملی شد تا به حقایق علمی - اعتقادی بسیار گرانبهایی دست یابند. از این میان، نقش مهم متکلمان شیعی در شکوفایی این دانش و ارائه دیدگاههای متقن و دقیق در مهمترین مسائل کلامی، بر کسی که آشنایی مختصری با این دانش داشته باشد، پوشیده نیست.

«شیخ الطایفه»؛ محقق، فقیه، مفسر و متکلم نامدار شیعی نیز از دانشمندانی است که تمام عمر خود را صرف تتبع و تحقیق در علوم مختلف اسلامی نمود و آثار گرانسنگی از خود به جای گذاشت که هرگز نمی‌توان راهکارهای تکامل یافته او را نادیده گرفت. از این روست که علمای پس از آنان، همگان، خود را وامدار تحقیقات و تلاشهای

ارزشمند این طلایه داران عرصه دانش و فرهنگ دانسته اند و تبیین و نشر اندیشه های این بزرگان را وظیفه و رسالتی خطیر بر دوش خود می دانند. نوشته حاضر، گام کوچکی است در راستای ادای این رسالت و کاوشی است در مسئله «وعد و وعید» از دیدگاه شیخ طوسی.

دقت و ژرف نگری در این مسئله، پرسشهای ذیل را در ذهن بر می انگیزد:

چرا و چگونه این مسئله در میان متکلمان ظهور کرد؟ دید کلی و اجمالی قرآن کریم در مسئله وعد و وعید چیست؟ این مسئله با مسائلی چون عدل، اختیار، حسن و قبح عقلی و قاعده لطف، چه ارتباطی دارد؟

اموری که وعد یا وعید بدان تعلق گرفته است، کدامند؟ آیا وفای به وعد و وعید بر خداوند واجب است؟ و اگر وفای به وعید بر خداوند واجب باشد، دارای چه برایندها و پیامدهایی است؟

این نوشتار، تلاشی است در یافتن پاسخ این پرسشها و تبیین دیدگاه شیخ طوسی در این مسئله.

«وعد» و «وعید» در لغت

«وعد» به معنای نوید دادن کسی به خیر و شر به کار می رود؛ نوید دادن به نیکی و خیر دادن از بدی. (۱) برایهای فارسی کلمه وعد عبارت است از: امید دادن، نوید دادن، بیم دادن، ترسانیدن، پیمان بستن و امیدوار کردن. (۲)

وعید» به معنای خبر و بیم دادن و ترساندن از چیزی است و فقط درباره شتر به کار می رود. (۳)

ص: ۱۷۲

۱- ۱. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۶، ص ۱۲۵؛ جوهری، الصحاح فی اللغه و العلوم، ج ۲، ص ۷۰۰؛ راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۶۳؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۶۸۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۴۶۳.

۲- ۲. گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهشهای اسلامی، فرهنگنامه قرآنی، ج ۴، ص ۱۶۰۹.

۳- ۳. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۶، ص ۱۲۵؛ جوهری، الصحاح فی اللغه و العلوم، ج ۲، ص ۷۰۰؛ راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۶۳؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۶۸۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۴۶۳.

برابره‌ای فارسی کلمه وعید عبارت است از: ترسانیدن و بیم دادن.^(۱)

مرحوم شیخ الطایفه می‌گوید: «وعید، تنها در شر استعمال می‌گردد، ولی «وعد» با تقیید در خیر و شر، به کار می‌رود، جز این که اگر وعد به صورت مطلق استعمال گردد یا این که تقیید ابهام داشته باشد، تنها در خیر خواهد بود^(۲)»

«وعد» در قرآن کریم به معنای نوید دادن به خیر و خبر دادن و بیم دادن از شر به کار رفته است.

«وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفره و أجر عظیم»^(۳)؛ یعنی: خدای متعال به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، نوید داده که آمرزش و پاداش بزرگ دارند.

«وعدکم الله مغنم کثیره تأخذونها»^(۴)؛ یعنی: خدای تعالی به شما نوید داده که غنایم بسیاری نصیبتان گرداند.

وعد الله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم»^(۵)؛ یعنی: خداوند به مرد و زن از منافقان و کافران، خبر آتش دوزخ و خلود در آن را داده است.

الشیطان یعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء»^(۶)؛ یعنی: شیطان به وعده فقر و ترس بی چیزی، شما را به کارهای زشت وادار کند.^(۷)

«وعد» و «وعید» در اصطلاح

۱. وعد عبارت است از خبر رساندن ثواب به کسی که سزاوار ثواب است و وعید عبارت است از خبر رساندن کیفر به کسی که مستحق آن است.^(۸)

۲. وعد عبارت است از اخبار رساندن نفع به کسی که مورد وعده و نوید قرار گرفته

ص: ۱۷۳

۱- ۱. گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهشهای اسلامی، فرهنگنامه قرآنی، ج ۴، ص ۱۶۰۹.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۴۷.

۳- ۳. مائده / ۹.

۴- ۴. فتح / ۲۰.

۵- ۵. توبه / ۶۸.

۶- ۶. بقره / ۲۶۸.

۷- ۷. زمخسری در اساس البلاغه، ص ۶۷۲ معتقد است که در این آیه، «وعد» معنای مجازی دارد.

۸- ۸. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۰۴.

است و وعید یعنی اخبار رساندن ضرر به کسی که مورد بیم و تهدید قرار گرفته است. (۱)

۳. وعد عبارت است از هر خبری که در آینده، متضمن رساندن نفعی به غیر یا دفع ضرری از وی باشد؛ خواه خوب و شایسته باشد، خواه زشت و ناپسند و وعید. یعنی هر خبری که در آینده، متضمن رساندن ضرری به غیر و یا گرفتن نفعی از او باشد؛ خواه خوب و شایسته باشد، خواه زشت و ناپسند. (۲)

در تعریف نخست، پاداش و کیفر، متعلق وعد و وعید قرار گرفته و در تعریف دوم و سوم، نفع و ضرر، متعلق وعد و وعید قرار گرفته است. از این رو، دو تعریف اخیر، اعم از تعریف نخست می باشد؛ چه این که نفع و ضرر، وسیعتر از پاداش و کیفر است. به همین

جهت، شمول و عموم وعد و وعید نیز وسیعتر می گردد. همان طور که تعریف سوم، اعم از تعریف دوم می باشد؛ زیرا در وعد، افزون بر نفع، دفع ضرر را نیز جزو متعلق قرار داده و در وعید، متعلق را اعم از ضرر به غیر و گرفتن نفع از او قرار داده است. وجه دیگر اعم

بودن این تعریف آن است که سزاوار بودن را در وعد و وعید شرط نمی داند.

دو تعریف نخست، دقیقتر از تعریف قاضی است؛ زیرا سخن در وعد و وعید خداوند است و پر واضح است که بیم و نوید الهی، هر دو خوب و شایسته است. ولی سخن قاضی، بیشتر متوجه بیم و نوید در عرف است که از موضوع بحث خارج است.

معنای وعد و وعید از دیدگاه اشعریها

این جماعت می گویند: وعد و وعید، همان کلام ازلی خداوند است که بر آنچه امر فرموده، نوید داده و از آنچه نهی نموده، وعید و بیم داده است. بنابراین، چیزی که مستوجب پاداش مطیعان و کیفر گنهکاران می گردد، وعد و وعید است که کلام ازلی حق می باشد؛ و گرنه به مقتضای عقل، انسان استحقاق چیزی را نخواهد داشت. (۳)

چون مسئله مدح، ذم، پاداش، کیفر و... به گونه ای با مسئله وعده و وعید ارتباط دارد، تعریفهای این واژه ها را نیز می آوریم. (۴)

ص: ۱۷۴

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۴۷.

۲- ۲. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۳۶.

۳- ۳. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۳، ص ۵۶؛ عبدالجبار معتزلی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۱۸۳.

۴- ۴. ر.ک: همین مقاله، «اموری که مکلف با انجام فعل، مستحق آن می شود».

مدح: مدح عبارت است از سخنی که متضمن بزرگی حال ممدوح باشد و تحقق آن مبتنی بر سه رکن است: ۱. مدح کننده قصد تعظیم داشته باشد؛ ۲. لفظی که به آن مدح می کند، برای تعظیم وضع شده باشد؛ ۳. مدح کننده به بزرگی حال ممدوح آگاه باشد. (۱)

ذم (سرزنش کردن): ذم سخنی است خبر دهنده از فرومایگی حال مذموم. شروط تحقق ذم، همان شروط تحقق مدح است. (۲)

پاداش: پاداش عبارت است از نفع مستحق که همراه با بزرگ وانمودن و بزرگ داشتن باشد. قید «نفع» برای جدا کردن غیر نفع آورده شده و قید «استحقاق» برای احتراز از تفضل است و با قید «همراه بودن با تعظیم و تجلیل»، پاداش از عوض جدایی می یابد. (۳)

کیفر: کیفر عبارت است از ضرر رساندن که از روی استحقاق باشد. شرط تحقق کیفر آن است که همراه با خوار کردن و سبک شمردن باشد. (۴)

شکر: شکر عبارت است از اعتراف به نعمت، به گونه ای که بخشنده، بزرگ شمرده شود.

عوض: عوض، نفعی است که از روی استحقاق داده می شود، ولی با بزرگ وانمودن و بزرگ داشتن، همراه نیست. قید «نفع»، «عوض» را از «الم» جدا می کند و با قید استحقاق از نفع تفضلی و با قید «همراه نبودن با تعظیم» از پاداش متمایز می گردد. (۵)

خاستگاه بحث وعد و وعید

دید کلی قرآن به مسئله وعده و وعید

با دقت و تأمل در مجموع آیاتی که وعد و وعید در آن به کار رفته است، به این نتیجه

ص: ۱۷۵

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۴۹.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. همان.

۴- ۴. همان.

۵- ۵. همان.

خواهیم رسید که خداوند از بندگان مطیع و سرکش، دو چهره کاملاً متفاوت نشان داده است:

۱. چهره گشوده و متبسم که حکایت از آینده درخشان و خبر از نعمتهای خوب و فراوان می دهد که پس از این، بهره آدمی خواهد شد.

۲. چهره تیره و خشمگینی که خبر از اوضاع مصیبت باری می دهد. از این لحاظ، مسئله مستقیماً به سیمای ارتباطی رابطه میان خدا و انسان بستگی پیدا می کند. خداوند به وسیله این دو چهره متفاوت، دو چیز متفاوت را در خصوص آخرین سرنوشت آدمی به او خبر می دهد. این سیمای مسئله در قرآن به وسیله چهار کلمه کلیدی دارای ارتباط با یکدیگر مطرح شده است و آن چهار کلمه عبارت است از «وعد»، «وعید»، «نذیر» و «بشیر».

ساخت تصویری دو کلمه اول به گونه ای است که خداوند در یک ارتباط مستقیم با بنده و به شکل ضعیف شده یک سوگند، او را از آنچه به صورت اجتناب ناپذیری در آن قرار خواهد گرفت، آگاه می کند؛ آن هم به صورت شرطی که اگر چنین کند یا نکند، آنگاه

فلان حادثه برای او پیش خواهد آمد.

اگر وضع جدید، چیزی مطبوع و لذت بخش باشد، با فعل «وعد» بیان می شود و اگر مایه گزند و نامطبوع باشد، با فعل «آوعد» بیان می شود. بنابراین، در متن قرآن، «وعد» و «وعید» مربوط به عمل خود خداست.

اما دو کلمه دوم؛ یعنی: «شیر» و «نذیر» در جایی به کار می رود که انسان با خداوند ارتباط مستقیم ندارد که وظیفه برقراری ارتباط به نبی (صلی الله علیه و آله وسلم) واگذار می شود. نبی (صلی الله علیه و آله وسلم) قال چون از وضع انسان کاملاً با خبر است، به وی می گوید که برای او چنین و چنان وضعیتی پیش می آید. از این لحاظ، اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) رساننده خبر خوب باشد، به وی بشیر می گویند و اگر رساننده خبر ناگوار باشد، به او نذیر گویند.

بیم و نوید مکرر خداوند در قرآن کریم و بازشناسی این دو مفهوم از یکدیگر، یکی از عمده ترین عواملی بود که باعث طرح مسئله وعد و وعید در میان مفسران و متکلمان شد و به بحثهای مفصلی در این خصوص پرداختند.

ارتباط وعده و وعید با مسئله اختیار

همان طور که در تعریف و عد و وعید ذکر شد، نوید الهی، به نفع و پاداش تعلق میگیرد و بیم حق تعالی، به کیفر. از جانب دیگر، پاداش و کیفر، متفرع بر تکلیف و تکلیف، متفرع بر اختیار آدمی در افعالی است که متعلق تکلیف قرار می گیرد و اگر آدمی در افعال خود مختار نباشد، تکلیف نمودن او و نیز پاداش و کیفر، بی معنی خواهد بود و با این وجود، مجالی برای عد و وعید نیز باقی نخواهد ماند.

پاسخ امیرالمؤمنین (علیه السلام) به پرسش پیرمردی از اصحاب آن حضرت در برگشت از جنگ صفین درباره قضا و قدر الهی، ارتباط میان مسئله اختیار و وعد و وعید الهی را به خوبی روشن می کند. امام و خطاب به مسائل می فرماید:

ویحکک لعلک ظننت قضاء لازمه و قدره حاتم". و لو کان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و سقط الوعد والوعید. و إن الله سبحانه أمر عباده تخییر و نهام تحذیرا... (۱)

یعنی: خدا به تو رحم کند، شاید تو گمان کردی که قضا و قدر، حتمی است. اگر چنین بود، پاداش و کیفر، نادرست بود و نوید به خیر و خوبی و بیم به شر و بدی ساقط می گشت. خداوند سبحان، بندگانش را امر کرده به اختیار و نهی فرموده با بیم و ترس.

ارتباط وعد و وعید با اصل عدل

معتزله چون به عدل الهی ایمان دارند، تنجز وعد و وعید را بر این اصل مترتب کردند؛ زیرا عدل الهی اقتضا دارد که هر انسانی طبق افکار و عملکرد خودش جزا داده شود؛ اهل خیر به خیرات پاداش داده شوند و اهل شر و بدی به شرور کیفر کردند و این همان مفهوم وعد و وعید است. (۲)

با روشن شدن رابطه وعد و وعید و در مسئله مذکور، به خوبی به دست می آید که اصل عدل و اختیار، در به وجود آوردن مسئله وعد و وعید، اثر داشته و از جمله عواملی بوده که منشأ پیدایش این بحث گردیده است.

ص: ۱۷۷

- ۱- ۱. فیض الاسلام، نهج البلاغه، ص ۱۱۲۰
- ۲- ۲. عبد الحکیم بلیع، ادب المعتزله، ص ۱۴۷.

ارتباط وعد و وعید با اصل «المنزله بین المنزلتین»

وعد و وعید، همان طور که با اصل عدل و اختیار ارتباط دارد، با اصل «المنزله بین المنزلتین» نیز بی مناسبت نیست؛ چه اینکه اهل اعتزال راجع به مرتکب کبیره بر این باورند که مرتکب کبیره، نه مؤمن مطلق است و نه کافر مطلق، بلکه بینابین کفر و ایمان قرار دارد. از جانب دیگر، این جماعت، چنین کسانی را از باب تحقق «وعید» الهی، همانند کار مستحق عذاب و مخلد در آتش می دانند؛ با این فرق که عذاب مرتکب کبایر، خفیفتر از عذاب کفار است.^(۱)

به همین دلیل، عبدالکریم شهرستانی هنگام بیان اصل وعد و وعید می گوید:

اهل اعتزال به اتفاق، بر این باورند که مؤمن هرگاه با توبه و اطاعت از دنیا برود، سزاوار ثواب، عوض و تفضل می گردد. و اگر نسبت به کبیره ای که مرتکب گردیده، بدون توبه از دنیا برود، مستحق خلود در آتش است و معتزله همین بخش را وعد و وعید نامیده اند.^(۲)

وعد و وعید و حسن و قبح عقلی

یکی از عوامل پیدایش این بحث، مسئله حسن و قبح عقلی است؛ زیرا نزاع درباره وجوب یا عدم وجوب وعد و وعید، میان کسانی مطرح است که حسن و قبح عقلی را قبول دارند و طبق این اصل، فرمانبران را عقلاً مستحق پاداش و گنهکاران را سزاوار کیفر می دانند. اما بنا بر مذهب اشاعره که ادعا دارند انسان در برابر خداوند، مستحق چیزی نیست و هیچ چیزی از خداوند، قبیح نیست، این نزاع، آن چنان موردی ندارد.

وعد و وعید و قاعده لطف

ژرف نگری و دقت در معنای لطف، به خوبی آشکار می کند که مسئله وعد و وعید، خود یکی از مصادیق قاعده لطف می باشد؛ چرا که لطف عبارت است از نزدیک ساختن مکلف به طاعت و دور کردن وی از معصیت و نافرمانی. نوید دادن به خیرات و خوبی در

مقابل انجام دادن کردار نیک و بیم دادن به شرور و بدی در برابر معصیت و نافرمانی خود موجب نزدیک شدن به طاعت و دوری از معصیت خواهد شد.

ص: ۱۷۸

۱-۱. همان.

۲-۲. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۳، ص ۵۹.

وعید در افکار مرجئه و وعیدیه

مسئله وعد و وعید، ابتدا میان فرقه های کلامی به صورت مجزا مورد بحث قرار می گرفت؛ مثلاً گروه «وعیدیه» که از شاخه های فرقه خوارج بود، تنها به مسئله وعید اهمیت می داد و بخشش گناهان کبیره را مجاز نمی دانست و بر این باور بود که مرتکب کبیره برای ابد در دوزخ باقی خواهد ماند^(۱)، ولی گروهی از فرقه «مرجئه» در این مسئله راه تفریط را پیش گرفته، معتقد بودند که اهل نماز، مستحق وعید نیستند و بیم و تهدید الهی مخصوص کافران است.^(۲) عبدالکریم شهرستانی به تعدادی از رجال مرجئه نسبت می دهد که آنان اصحاب کبایر را کافر ندانسته، بر خلاف خوارج و قدریه، آنها را مخلد در دوزخ نمی دانند.^(۳) متکلمانی چون اشعری نیز مسئله وعید را جدا از مسئله وعد و به تنهایی مورد بحث قرار داده، اقوال شیعه و مرجئه و سایر فرق را در این مسئله برشمرده اند.^(۴)

سامان یافتن اصل وعد و وعید در اندیشه معتزله

وضعیت مذکور تا زمان ظهور «معتزله» ادامه داشت، لیکن بعد از این که وعده و وعید جزو «اصول خمس» اهل اعتزال قرار گرفت، آنان اصل «وعد و وعید» را تحت عنوان اصل سوم از اصول خمس به صورت مبسوط مورد بحث قرار دادند. اما اینکه این اصل در چه زمانی جزو اصول معتزله قرار گرفت به خوبی روشن نیست؛ جز این که از مناظره ای که عمرو بن عبید (م. ۲۳۵ هـ) با عمرو بن العلاء نسبت به این اصل داشته اند، چنین بر می آید که وی معتقد به این اصل بوده و از آن به شدت دفاع می کرده است.^(۵)

اما نگارنده به مطالبی که نشان دهد متقدمان دیگری از اهل اعتزال؛ همانند غیلان

ص: ۱۷۹

۱- ۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۸۹.

۲- ۲. همان، ص ۲۰۹

۳- ۳. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۳، ص ۲۳۴.

۴- ۴. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۰، ۱۸۹، ۳۰۸.

۵- ۵. احمد بن یحیی بن مرتضی، المنیه و الأمل، ص ۴۷-۴۸؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۲، ص ۴۷۵.

دمشقی و واصل بن عطا (۱۳۱ هـ) به این اصل معتقد بوده اند، دست نیافت. (۱)

بعد از عمرو بن عبید، این اصل در میان معتزله با سایر اصول آنان مأنوس و شایع گردید و کتابهایی نیز در تبیین و تشریح این اصول تصنیف شد. نسفی در بحرالکلام می گوید:

ابوالهذیل علاف (م. ۲۳۵ هـ) برای اهل اعتزال، دو کتاب تصنیف نمود که مذهب آنان را در آن تبیین و علوم آنها را گرد آورد. و آن را «خسمة الاصول» نام نهاد. (۲)

از جمله کسانی که در این باره کتاب نوشته است، جعفر بن حرب می باشد که کتابی به نام کتاب الاصول الخمسه (۳) داشت و نیز از ابوعلی خلاء کتابی به نام کتاب الاصول یا شرح الاصول ذکر شده است. (۴)

این اصول در زمان ابوالحسین خیاط (م. ۲۹۰ هـ) به حدی در میان اهل اعتزال شایع شد که وی می گوید:

هیچکس سزاوار اسم اعتزال نباشد، مگر اینکه جمیع این اصول پنجگانه را پذیرفته باشد. هر کس جمیع این اصول را بپذیرد، آنگاه معتزلی خواهد بود. (۵)

چرا معتزلیان وعده و وعید را جزو اصول دین دانسته اند؟

قاضی عبدالجبار معتزلی که از بزرگان این جماعت می باشد، این مطلب را این گونه تعلیل می کند:

هر کس با وعده و وعید مخالفت ورزد و بگوید خداوند هرگز فرمانبران را به پاداش وعده نداده و نافرمانان را به کیفر تهدید نفرموده، کافر است؛ زیرا او منکر چیزی شده که از ضروریات دین پیامبران دانسته می شود و هر کس چنین چیزی را رد کند، کافر است. همچنین اگر کسی بگوید وعده و وعید دارد، اما در عین حال، رواست که وعید خویش را بشکند؛ چرا که عمل نکردن به وعید، خود کرم و بزرگواری است، او

ص: ۱۸۰

۱- ۱. موارد اعتزال و اصل در آن چهار قاعده بود: نفی صفات باری، قول به قدر، منزله بین المنزلتین و مخطیء بودن لابعینه یکی از دو فرقه، اصحاب جمل و اصحاب صفین (عبدالجبار معتزلی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۱۸۷).

۲- ۲. عبدالکریم عثمان، مقدمه شرح الاصول الخمسه، ص ۲۶.

۳- ۳. احمد بن یحیی بن مرتضی، المنیه و الامل، ص ۴۱.

۴- ۴. همان، ص ۱۰۵.

۵- ۵. ابوالحسین خیاط، الانتصار، ص ۱۲۶.

نیز کافر است؛ زیرا قبیح را به خداوند نسبت داده است. (۱)

پیشینه وعد و وعید در میان متکلمان شیعه

قدیمی ترین کتاب کلامی موجود شیعی که از ابوسهل اسماعیل بن اسحاق نوبختی می باشد، نشان می دهد که این مسئله در میان متکلمان شیعه مورد بحث بوده است. (۲)

فهرستی از آثار متکلم برجسته دیگر این خاندان، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (برادرزاده ابوسهل اسماعیل بن اسحاق) نشان می دهد که وی با ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی در مسئله وعید مناظره داشته است. مرحوم شیخ صدوق (محمد بن بابویه) (۳)، شیخ مفید (۴) (م. ۴۱۳ ه. و مخصوصاً سید مرتضی (۵) (م. ۴۳۶ ه. این مسئله و متفرعات آن را به صورت مبسوط مورد بحث قرار داده اند. از این دوره به بعد نیز متکلمان شیعی اکثراً به این مسئله اشاره نموده اند.

اموری که مکلف با انجام فعل، مستحق آن می شود

شیخ طوسی مسئله وعد و وعید را با مستحقان به افعال، در یک عنوان قرار داده و آن دو مسئله را به بحث گذاشته است. در این به این پرسش مطرح می گردد که چه رابطه ای میان مسئله وعد و وعید و مستحقان به افعال وجود دارد؟

ارتباط وعده و وعید و مسئله مستحقان به افعال

به نظر شیخ و سایر متکلمان عدلیه، تنها شش چیز است که آدمی با انجام فعل، مستحق آنها می گردد و آن شش چیز عبارت است از: مدح، ذم، پاداش، کیفر، شکر و عوض. اما ارتباط وعد و وعید با این مسئله به این دلیل است که همان طور که در تعریف وعد و وعید بدان اشاره شد، متعلق وعد و وعید به طور خاص، پاداش و کیفر و به طور عموم، نفع و

ص: ۱۸۱

- ۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ۱۲۵-۱۲۶.
- ۲-۲. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۸۱.
- ۳-۳. شیخ صدوق، اعتقادات شیخ صدوق، ص ۸۶.
- ۴-۴. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹.
- ۵-۵. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علی الکلام، ص ۵۰۴.

ضرر بود و پر واضح است که مدح و ذم و نیز پاداش و کیفر که هر کدام نوعی خاص از نفع و ضرر می باشد، داخل در متعلق وعد و وعید است. از این روست که شیخ الطایفه نخست چیزهایی را که آدمی با انجام دادن فعل، مستحق آن می گردد، بر شمرده است و

سپس مسئله وعد و وعید که در حقیقت، بیم و نوید به پاداش و کیفر می باشد را مورد کاوش قرار می دهد که آیا وعده الهی نسبت به آنچه بیم و نوید داده، تخلف ناپذیر است یا نه؟

اسباب و موجبات استحقاق مدح

تنها چهار چیز است که استحقاق مدح را در پی دارد

۱. انجام دادن فعل واجب.

۲. انجام دادن فعل مستحب.

۳. خودداری از انجام فعل قبیح.

۴. ساقط نمودن حقوق مستحقه؛ مانند استحقاق عقاب از جانب خداوند.

یاد کرد این نکته ضروری است که از نظر شیخ الطایفه، در صورتی انجام فعل واجب و مستحب و ترک قبیح موجب استحقاق مدح می گردد که فاعل، عالم به وجوب یا وجه وجوب و یا استحباب و آگاه به جهت قبیح فعل باشد و فعل واجب و مستحب را به داعی

وجوب و استحباب انجام دهد و از فعل قبیح، به خاطر زشتی آن دوری نماید.

اسباب و موجبات استحقاق ثواب

آنچه موجب استحقاق مدح می شد، موجب استحقاق پاداش نیز می شود، اما بدان شرط که در انجام دادن آن فعل یا ترک آن یا به آنچه متصل به آن می شود، مشقت و دشواری باشد. (۱)

دلیل این که شیخ الطایفه در استحقاق پاداش، دشواری عمل را شرط می داند، این است که اگر در عمل، دشواری شرط نباشد، باید در انجام دادن لذات و منافع نیز فاعل، مستحق مدح و ثواب گردد و حال آن که چنین نیست.

ص: ۱۸۲

دلیل دیگر این است که اگر دشواری عمل در استحقاق پاداش شرط نباشد، باید خداوند نیز با انجام دادن فعل واجب و تفضل نمودن و ترک قبیح، مستحق پاداش گردد و بطلان این سخن آشکار است.

آیا پاداش، استحقاقی است؟

در این که پاداش، استحقاقی است یا تفضلی و نیز در این که استحقاق، عقلی است یا نه، میان متکلمان اختلاف است. اشاعره پاداش را تفضلی می دانند، ولی معتزله و امامیه، پاداش را استحقاقی و به حکم عقل می دانند.

مرحوم شیخ طوسی برای استحقاقی بودن پاداش، به دو دلیل استدلال نموده است:

دلیل نخست این است که از نظر عقل، فرقی میان الزام فعل دشوار و فرود آوردن ضرر وجود ندارد؛ یعنی همانگونه که فرود آوردن ضرر جز برای نفع غیر مستحق، حسنی ندارد، الزام بر فعل دشوار نیز چنین است. بنابراین، انجام فعل واجب و یا مستحب باید نفعی داشته باشد. آنگاه این پرسش مطرح می شود که این نفع چگونه نفعی و دارای چه شرایطی باشد؟

شیخ می گوید: این نفع از سه صورت خارج نیست: یا مدح است، یا عوض، یا ثواب. نفعی که انجام واجب در پی دارد، نمی تواند مدح یا عوض باشد؛ چه این که مدح به خودی خود، نفع نیست، بلکه نفع، آن سرور و فرحی است که مدح در پی دارد و آن سرور و فرح هم در حدی نیست که با دشواری عظیمی که در انجام واجب و دوری از قبیح لازم است، مقابله کند؛ چرا که سرور، باور داشتن رسیدن به منفعی در آینده است و پر واضح است که هرگاه چنین اوهامی از ذهنی دفع گردد، سروری تصور نمی شود.

عوض نیز نمی تواند جایگزین نفعی باشد که انجام فعل واجب در پی دارد؛ زیرا آنچه مکلف به واسطه طاعت شایستگی آن را می یابد، باید همراه با بزرگ داشتن و بزرگ وانمودن باشد؛ و حال آن که عوض از این دو امر، تهی است.

دلیل دیگر این است که آنچه در خور عوض می باشد، آن است که برابر با کاری باشد که از خود عوض دهنده سرزده است و در حقیقت، فعل خداوند است، در حالی که طاعت، فعلی است که از ما سرزده است و کار خداوند نیست.

پس تا این جا ثابت شد نفعی که انجام دادن فعل واجب یا مستحب در پی دارد، نمی تواند مدح و عوض باشد و باید نفعی باشد که همراه با بزرگ داشتن و بزرگ وانمودن است و چنین نفعی منحصر در پاداش است. پس انجام دادن فعل واجب یا مستحب و روی برتافتن از افعال قبیح، عقلا استحقاق پاداش دارد. (۱)

دائمی بودن پاداش، عقلی است یا سمعی؟

متکلمان در این مسئله اختلاف دارند. معتزله می گویند: همیشگی بودن پاداش، عقلی است، ولی اشاعره و شیعه، دائمی بودن پاداش را نقلی می دانند.

شیخ الطایفه می گوید: دلیل عقلی بر دوام ثواب و عقاب وجود ندارد و از دیدگاه عقل، همیشگی بودن و ناپایدار بودن پاداش، هر دو ممکن است. دلیلی که بر همیشگی بودن پاداش وجود دارد، اتفاق و اجماع است. (۲)

برخی از متکلمان برای اثبات همیشگی بودن ثواب، به دلیل عقلی تمسک نموده و گفته اند: اسباب و موجبات استحقاق پاداش و مدح، یکی است. بنابراین، اگر مدح زایل گردد، پاداش هم زایل می گردد و اگر مدح همیشگی باشد، پاداش نیز همیشگی خواهد بود.

شیخ در رد این استدلال می گوید: جهت استحقاق پاداش و مدح، متحد نیست و چیزی که موجب استحقاق مدح می گردد، موجب استحقاق ثواب نخواهد شد؛ زیرا حق تعالی با انجام دادن کارهایی که در خور شأن خداوندی او می باشد، شایسته مدح می گردد، ولی سزاوار پاداش گرفتن نمی شود. (۳)

دلیل دیگر بر رد این مدعا این است که اگر کسی فعل واجب را بدون دشواری انجام دهد، در عین حال که سزاوار مدح می گردد، مستحق پاداش نمی شود؛ چه این که در استحقاق پاداش، دشواری عمل شرط است. پس معلوم شد که جهت استحقاق مدح و پاداش، دو چیز متفاوت است.

ص: ۱۸۴

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۸۳؛ تمهید الاصول، ص ۲۵۱.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۴؛ تمهید الاصول، ص ۲۵۲.

۳- ۳. همان.

و اما سخن دیگر آنان که گفتند: هر آنچه مدح را زایل کند، پاداش را نیز زایل خواهد کرد، مبتنی بر تحابط است و چون ما احباط را عقلا و نق نادرست می دانیم، این سخن آنها نیز باطل می گردد و در نتیجه اگر کسی سزاواری پاداش و کیفر و مدح را بیابد، استحقاق وی از میان نمی رود.

اسباب و موجبات استحقاق ذم (نکوهش کردن)

از دیدگاه شیخ طوسی، تنها انجام فعل قبیح و فروگذاری فعل واجب سبب سرزنش کردن را فراهم می کند، اما انجام یا ترک سایر افعال؛ خواه مستحب باشد یا مکروه و یا مباح، باعث سرزنش نمی شود.

شرط استحقاق مذمت این است که فاعل کار قبیح و تارک فعل واجب، به زشتی فعل قبیح و اخلال به واجب بودن آن آگاه باشد و دوری و اجتناب از این دو فعل برایش امکان پذیر باشد.

برخی از متکلمان معتزلی چنین پنداشته اند که سبب استحقاق سرزنش، منحصر در انجام دادن کار قبیح است. اینان ادعا می کنند کسی که مخل به واجب است، از این رو مستحق مذمت می شود که تارک قبیح است. منشأ خطای اینها اشتباه در تعریف واجب است که گفته اند: واجب عبارت است از چیزی که ترک آن قبیح است؛ در حالی که تعریف صحیح واجب این است که واجب چیزی است که فرو گذاری آن موجب استحقاق مذمت می گردد؛ زیرا قبیح ترک، پیامد وجوب واجب است و اساس و پایه تکلیف، وجوب است، نه حرمت. اما اگر حرمت را پایه تکلیف بدانیم و وجوب واجب را به قبیح ترک برگردانیم، مستلزم دور خواهد شد؛ زیرا وجوب واجب بر قبیح ترک متوقف می شود و از آن طرف، قبیح ترک، متوقف به وجوب واجب است.

اشکال دیگری که بر سخن این جماعت وارد می شود، این است که در میان واجبات، واجبی وجود دارد که اصلا ترکی برای آن متصور نیست؛ مثلا- فعل ذات باری تعالی با این که واجب است، ولی ترک در آن راه ندارد. بنابراین، نادرستی آنچه این گروه در تعریف واجب گفته اند، آشکار گردید.

دلیل دیگر برای این که فروگذاری واجب سبب سزاواری سرزنش کردن می گردد، این

است که خردمندان کسی را که توان انجام واجب داشته باشد و آن را انجام ندهد، مذمت می کنند؛ هر چند که آنها ندانند که چنین کسی فاعل ترک است. از این جا روشن می شود که فروگذاری واجب، همانند انجام قبیح، سبب استحقاق مذمت و حسن آن می گردد. (۱)

اسباب و موجبات استحقاق عقاب

همان دو چیزی که سبب استحقاق سرزنش می شد، موجب استحقاق کیفر نیز می شود.

شرایط استحقاق کیفر، دو چیز است:

۱. فاعل قبیح و مخل به واجب، فعل و ترک را برای مصلحت و منفعتی که در آن دو چیز است، برگزیده باشد. بنابراین، حق تعالی بر فرضی هم که فاعل قبیح و فروگذار واجب باشد، کیفر درباره او معنی ندارد؛ چرا که هیچ امری را برای مصلحت و منفعت خود انجام نمی دهد.

۲. فاعل قبیح و مخل به واجب، عالم به وجوب واجب و قبح قبیح باشد و یا توان علم به آن دو را داشته باشد.

عقلی بودن و سمعی بودن وجوب کیفر

همانگونه که در استحقاق پاداش میان متکلمان اختلاف بود، در وجوب کیفر نیز اختلاف است. معتزله بر این باورند که علم به استحقاق کیفر، عقلی است، ولی امامیه و مرجئه می گویند که استحقاق کیفر از راه نقل ثابت می شود.

شیخ طوسی می گوید: خرد را در دلالت بر استحقاق کیفر، راهی نیست و دلیل بر این سخن، نقل و اجماع است و تنها از راه اتفاق مسلمانان به علم به کیفر دست می یابیم. (۲)

ادله معتزله بر عقلی بودن استحقاق کیفر

این جماعت برای اثبات مدعای خود چنین استدلال نموده اند که نفع به تنهایی برای حسن ایجاب واجب، کافی نیست. آنچه در ایجاب واجب، مؤثر است، همان ضرری است که چشم پوشی از واجب در پی دارد. به همین دلیل است که با این که انجام دادن

ص: ۱۸۶

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۵-۱۸۸؛ تمهید الاصول، ص ۲۵۵-۲۵۸.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۵۸؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۹.

مستحبات نفع دارد، چون رها کردن آن ضرری ندارد، ایجاب آن، حسن ندارد؛ همچنان که در مکاسب و تجارت نیز نفع تنها موجب ایجاب آن نمی گردد. پس فاعل قبیح و فروگذار واجب، مستحق ضرر است و آن ضرر، همان کیفر است.

شیخ الطایفه در پاسخ این استدلال می گوید: وجه حسن ایجاب واجبات، وجوب کارهای واجب است؛ چون در این کارها ویژگی و مصلحت وجود دارد، باعث شده که چنین کارهایی واجب گردد. اما دشوار بودن فعل واجب، به این دلیل شرط شده است که در مقابل آن، پاداش می دهد. کما این که وجه حسن نداشتن ایجاب نوافل این است که در نوافل، آن ویژگی و مصلحتی که در واجبات بود، وجود ندارد؛ همان طور که مکاسب و تجارت نیز وجه وجوب ندارد و به همین دلیل، ایجاب آن حسن ندارد.

آیا دادن پاداش و کیفر از آن خداوند است؟

رأی شیخ در این مسئله این است که پاداش و کیفر از آن حق تعالی است. اما دادن پاداش، به این دلیل حق خداوند است که وادار کننده انجام فعل واجب حق تعالی می باشد و اوست که انجام دادن واجبات را دشوار گردانیده، پس باید استحقاق دادن پاداش، به

خود او اختصاص یابد، نه جز او. (۱)

همان طور که دادن پاداش، حق خداوند می باشد، اتفاق است که کیفر نیز حق خداوند است. دلیل دیگری که بر درستی این گفتار وجود دارد، این است که اصولاً خرد آدمی، راهی به سزاواری کیفر ندارد؛ با این وجود، چگونه می تواند علم یابد که کیفر از آن چه

کسی است؟ پس با دلیل نقلی ثابت شد که دادن پاداش و کیفر، هر دو از آن خداوند است. (۲)

اقوال در وجوب و عدم وجوب وفای به وعد و وعید

به طور کلی در وجوب و عدم وجوب وفای به وعد و وعید، سه احتمال متصور است:

۱. وجوب هر دو.

ص: ۱۸۷

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ تمهیدالاصول، ۲۵۱

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۲۶۱؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۹۱.

۲. عدم وجوب وفای به وعد و وعید.

۳. وجوب وفای به وعد و عدم وجوب وفای به وعید.

دیدگاه اشاعره

این گروه، همان طور که هیچ چیز دیگری را بر خداوند واجب نمی دانند، وفای به وعد را نیز بر خداوند واجب نمی دانند، اما در عین حال، خلف وعد را بر خداوند روا نمی دارند؛ چه این که خلف وعد، نقضی بر خداوند است و حق تعالی از هر گونه نقضی پاک و منزّه است.

اشاعره درباره وجوب وعید بر این باورند که چون وعید، حق خداوند بر بندگان است، خداوند هم می تواند از حشش بگذرد و هم می تواند حق خود را بستاند، ولی شایسته پروردگار، عفو و بخشش می باشد؛ چرا که حق تعالی بخشنده و مهربان است. علاوه بر این، خلف در وعید، نقضی بر خداوند به حساب نمی آید و عمل نکردن به وعید، فضل و کرم است که اسناد آن به حق تعالی روا می باشد.^(۱)

دیدگاه معتزله

این گروه بر این باورند که وفای به وعد و وعید، هر دو بر خداوند واجب است. لذا بر خداوند لازم می دانند که گنهکاران را عذاب کند و مطیعان را طبق آنچه نوید داده، پاداش دهد و این را جزو اصول مکتب خود قرار داده اند.

قاضی که از بزرگان مکتب اعتزال است، راجع به مخالفان این اصل می گوید: کسانی که این اصل را از ریشه انکار می کنند و بر این باورند که اصولاً خداوند مطیعان را وعده به ثواب و گنهکاران را بیم به عقاب نداده، کافرند؛ زیرا اینان ضروریات دین نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) را انکار کرده اند. او کسانی را که اصل وعد و وعید را قبول دارند، ولی وفای به وعید را واجب نمی دانند و خلف در وعید را بر خداوند جایز می دانند نیز به این سبب که آنها

ص: ۱۸۸

۱-۱. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۴؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۲۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۱۳.

قییحی را به خداوند نسبت می دهند، کافر می شمارد، ولی افرادی را که خلف به وعده و وعید را جایز نمی دانند و میگویند که ممکن است در عمومات وعید، شرط یا استثنایی وجود داشته باشد که خداوند آن را بیان نکرده باشد، مخطئ محسوب می کند. (۱)

ادله معتزله بر وجوب وفای به وعد و وعید بر خداوند

دلیل آنان برای این مدعا این است که اگر وفای به وعد و وعید بر خداوند واجب نباشد، بر او خلف وعده و دروغ در آنچه بیم و نوید داده است، لازم می آید. و نیز اگر مردم بدانند که خداوند از گنهکاران گذشت می کند و آنان را عذاب نخواهد کرد، انگیزه های اطاعت و امتثال از نفوس آنها رخت بر می بندد و بطلان هر دو امر، آشکار است. (۲)

به این گفتار پاسخ داده شده است که عدم وفای خداوند به آنچه بر آن بیم داده، از نظر عقلا خلف وعده نیست، بلکه امری پسندیده است و این امر در شمار عفو و احسان است که هر دو از حقوق و برآورنده خداوند و از صفات ثابت اوست. او خود را غفور و رحیم معرفی کرده و فرموده است: «شرك را نمی آمرزد و گناه غیر از آن را از هر کدام از بندگان خود که بخواهد، می بخشد» (۳) و اگر هم فرض کنیم که این امر در شمار خلف وعده باشد، بی گمان هر خلف وعده های قبیح نیست؛ زیرا این نوع خلف وعده از دیدگاه خردمندان و همگی مردمان، جز معتزله، پسندیده و مستحسن است. (۴)

ظریه امامیه در وفای به وعد و وعید

امامیه میان وجوب وفای به وعد و وفای به وعید، به تفصیل قائل شده اند و می گویند: بر خداوند واجب است به آنچه وعده داده، وفا کند. اما وفای بر آنچه بیم داده، بر او واجب نیست. حق بودن وعده خداوند و نفی خلف وعده از او دو مسئله ای است که علاوه بر

آیات قرآنی، دلیل عقلی نیز بر این دو مطلب دلالت دارد. از این رو نخست به توضیح معنای حق بودن وعده خداوند و اثبات آن می پردازیم و سپس ادله نفی خلف وعده حق تعالی را ذکر خواهیم کرد.

ص: ۱۸۹

۱-۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۱۲۵.

۲-۲. همان، ص ۱۳۵.

۳-۳. نساء / ۴۸.

۴-۴. عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۴.

اگر با نظر ژرف در ملک طلق و حقیقی خدای تعالی نظر بیفکنیم، به این حقیقت علم پیدا می کنیم که وعده خداوند، وعده حق است؛ یعنی آمیخته به باطل نیست؛ چرا که ملک و سلطنت و اراده خداوند که مالک خلق خویش است، به این معنی است که هستی هر موجودی، قائم به وجود او و تکون یافته به امر اوست و هر تصرفی که او در خلق خود می کند، تصرفی است که از پیش خود می کند، نه به خاطر اقتضای امر خارج از ذات خود؛ چون هیچ موجودی دارای اقتضایی که خارج از ذات خدای تعالی باشد و او را وادار به تصرفی کند، وجود ندارد. پس هر اثری به طور مستقیم و مستقل، منسوب به خداوند است. با این حال، چگونه ممکن است چیزی از مشیت او تخلف کند و به غیر او برگشت نماید، با این که در این میان، غیری نیست؟

و از جانب دیگر، قول خدای تعالی همان فعل اوست. به این معنی که کاری که او می کند، به خودی خود بر مقصود او دلالت می کند. با این حال، چگونه ممکن است که در قول او دروغ راه یابد؟ قول او متن عالم خارج است و عین خارج است. سراسر عالم، قول اوست که هیچ جای آن دروغ نیست. دروغ و خطا مختص به مفاهیم ذهنی است. همچنین چگونه ممکن است وعده او باطل باشد با این که وعده او عبارت است از همان عملی که او با ما خواهد کرد و از آن جا که خدای تعالی کلیه اسباب را به سوی آن وعده متوجه ساخته، غایب نیست و تخلف ناپذیر است.

پس با دقت نظر در معنای ملک خدای تعالی، روشن شد که لازمه چنین مالکیتی این است که وعده او، حق و غیر قابل تردید باشد. (۱)

نفی خلف وعده از خداوند

مسئله خلف وعده نکردن خدای تعالی در دو آیه از آیات قرآن مطرح شده است که به کلی خلف وعده را از خداوند نفی می کند (۲) و خلف وعده، هر چند در پاره ای اوقات از قبیل موارد اضطراری، عملی پسندیده می شود و به همین جهت می توان گفت که قبح آن

ص: ۱۹۰

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۷۶.

۲- ۲. «وعد الله لا يخلف الله وعده...» (روم/ ۶)، «حتى يأتي وعد الله، إن الله لا يخلف الميعاد» (روم/ ۳۱)

ذاتی نیست، و لیکن از آن جا که هیچ عاملی خدا را مضطر به خلف وعده نمی کند، پس خلف وعده در حق او همیشه قبیح است.

علاوه بر این، خلف، ملازم با کمبود است و خدا کاملی است که کمبود درباره او محال است. از این هم که بگذریم، خداوند در آیاتی (۱) از کلام الله مجید خبر داده که خلف وعده نمی کند و او راستگوترین راستگویان است. (۲)

مختار شیخ الطایفه

نظر شیخ، همان نظر مشهور امامیه است که میان وجوب وفای به وعد و وفای به وعید، تفصیل قائل بودند؛ چرا که مرحوم شیخ تمام لوازم و پیامدهایی را که بر وجوب وفای به وعید مترتب است، انکار نموده است. علاوه بر آن، می توان از سخنان شیخ در مقاطع مختلف، به دو دلیل عقلی برای عدم وجوب وفای به وعید دست یافت:

دلیل نخست: همان طور که کیفر با توبه زایل می گردد، با تفضل نیز زایل می شود؛ چرا که ایصال منافع به غیر، عقلا مستحسن است و اسقاط ضرر مستحقه از بهترین نیکیهاست، بلکه اسقاط ضرر از غیر، نیکوتر از رساندن نفع به غیر است. از این دلیل می توان استفاده کرد که اگر کسی با عملی که انجام داده، مستحق وعید گردد، وعید الهی درباره او منجز نیست و خداوند می تواند چنین کسی را از باب تفضل، کیفر نکند و چنین تفضلی، نه تنها هیچ قبیحی ندارد، بلکه نوعی احسان است.

دلیل دوم شیخ بر این مدعا همان دلیل است که چکیده آن در صفحه پیش ذکر شد و تفصیل این دلیل چنین است که کیفر، حق خدای تعالی است و اخذ و استیفای این حق نیز از آن خداوند است و با اسقاط این حق از جانب خداوند، هیچ حق دیگری زایل نمی گردد. از این رو، هرگاه خداوند کیفری را از کسی ساقط کند، اسقاط می شود و هیچ گونه قبیحی را به دنبال نخواهد داشت. پس کسی که مستحق وعید گردیده، خداوند نسبت به تحقق وعید درباره او مختار است؛ می تواند حقش را از او باز ستاند و می تواند او را عفو نماید. (۳)

ص: ۱۹۱

۱-۱. ص / ۸۴.

۲-۲. طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۱۵۶.

۳-۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۲.

امامیه وفای به وعید را بر خداوند واجب نمی دانند و دلایلی بر این مدعا ذکر کرده اند:

دلیل نخست این است که خلف وعید، عقلاً بر خداوند قبیح نیست؛ زیرا هر عاقلی عفو بعد از وعید را نیکو می شمارد. (۱)

دلیل دیگری که برای این مدعا ذکر شده، این است که کیفر از آن خداوند است و حق تعالی می تواند حق خود را از دیگری ساقط کند و اسقاط حق خود، امری نیکو و پسندیده است. (۲)

روایتی که انس بن مالک از رسول خدا نقل می کند نیز مؤید تفصیل مذکور است: «من وعده الله علی عمله ثواباً فهو منجر له، و من أوعده علی عمله عقاباً فهو فی الخیار» (۳)؛ کسی را که خداوند بر کارش نوید پاداش داده، آن نوید منجز است برای او، و کسی که خداوند بر کارش بیم کیفر داده، خداوند در عذاب او مختار است.

پیامدها و لوازم وجوب وفای به وعید

متکلمان معتزلی بر این باور بودند که وفای به وعید بر خداوند واجب است. اولین پیامد این قول، خلود فاق اهل صلوات در دوزخ است؛ چرا که اینها متعلق وعید الهی قرار گرفته اند و از جانب دیگر، وفای به وعید نیز طبق دیدگاه معتزله، بر خداوند واجب است، پس فاق اهل صلوات، همیشه در جهنم باقی خواهند بود. همانطور که کفار نیز مخلد در دوزخند؛ لیکن عذابی که فساق اهل صلوات بدان گرفتارند، خفیفتر از عذاب و کیفر کفار است. (۴)

اثر دوم، انحصار و اختصاص شفاعت به مؤمنان و محرومیت مرتکب کبایر از شفاعت است. وجه ترتب این اثر، همان وجه ترتب اثر پیش است.

اثر سوم مترتب بر اصل وجوب وفای به وعید، التزام به احباط در اعمال است. دلیل ترتب این اثر بر وجوب وفای به وعید، این است که مشهور معتزله می گویند: گنهکارانی که

ص: ۱۹۲

۱-۱. شیخ مفید، العیون و المحاسن (مجموعه مصنفات شیخ مفید) ج ۲، ص ۶۸.

۲-۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۰۱.

۳-۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۳۴.

۴-۴. عبد الحکیم بلیع، ادب المعتزله، ص ۱۴۷.

قبل از توبه بمیرند، طبق وعید الهی اهل خلود در دوزخند. اینان با این نظریه با این پرسش مواجه می شوند که استحقاقها و طاعت‌های چنین کسی چه می شود و چرا زایل می گردد؟

آنها بناچار در پاسخ این پرسش، تن به احباط طاعات می دهند و می گویند: بدیها تمام حسنات و خوبیها را از میان می برد و حتی تعداد کثیری از این جماعت می گویند: گناه کبیره واحدی، جمیع عبادات را از میان می برد.

از این گذشته، همان طور که در تعریف وعد و وعید گذشت، ثواب و عقاب، متعلق وعد و وعید قرار گرفته است و از جانب دیگر، احباط و تکفیر نیز بنا بر اختلافی که میان معتزله وجود دارد، یا در ثواب و عقاب است و یا در طاعت و معصیت، که طاعت و معصیت هم به طور عموم، متعلق وعد و وعید قرار گرفته است.

از این سه مسئله، مسئله «شفاعت» و «احباط و تکفیر» در این کتاب به طور مستقل مورد بحث قرار گرفته است و ما تنها مسئله خلود فساق اهل صلوات در جهنم را مورد بحث قرار می دهیم.

جمهور امامیه و مرحوم شیخ الطایفه بر این عقیده اند که فاق اهل صلوات، همیشه در جهنم باقی نخواهند ماند و خلود در جهنم، مخصوص کافران و منافقان است.

مرحوم شیخ طوسی در این خصوص می گوید:

معاصی دو گونه است: کفر و غیر کفر کفر به اتفاق امت اسلامی، موجب استحقاق کیفر دائمی می گردد، اما دلیلی بر دوام و همیشگی کیفر معصیت غیر از کفر وجود ندارد، بلکه ادله عقلی و نقلی زیادی بر انقطاع آن وجود دارد. (۱)

ادله ای که دلالت بر همیشگی نبودن کیفر فاسق دارد، از این قرار است:

.. همیشگی بودن کیفر فاسق، ظلم است و ظلم بر خداوند متعال، قبیح است. بنابراین، فاسق همیشه در جهنم باقی نخواهد ماند. ظلم بودن خلود فاسق در کیفر، از این روست که بطلان احباط و تنافی عمل نیک و بد در جای خود ثابت شده است. بنابراین، کسی که مستحق پاداش می گردد، پاداش وی با هیچ چیزی جز کفر و ارتداد، زایل نمی شود و ناگزیر، چنین پاداشی به مستحق واصل می گردد. از جانب دیگر، دادن پاداش پیش از کیفر، به اتفاق ممکن نیست. پس باید بعد از کیفر باشد و این همان مطلوب ماست

ص: ۱۹۳

که مؤمنان گنهکار، بعد از کیفر، نجات پیدا می کنند و همیشه در دوزخ باقی نمی مانند.

۲. خلود فاسق در دوزخ، مستلزم تساوی فاسق با کافر می گردد و بطلان آن آشکار است؛ چگونه می توان گفت کسی که مؤمن و معترف به وحدانیت خداوند است، با کافر مساوی می باشد؟

۳. همیشگی بودن کیفر فاسق از جهت دیگر نیز مستلزم ظلم و قبح است؛ زیرا کسی که افعال نیک زیادی را انجام داده، اگر با یک گناه، تمام اعمال نیک او از میان برود، این ظلم است و حق تعالی منزله از ظلم می باشد. (۱)

معتزله به آیاتی از قرآن کریم نیز استدلال نموده اند که از آن جمله است آیه شریفه: «و من یعص الله و رسوله و يتعد حدوده یدخله ناراً خالداً فیها و له عذاب مهین» (۲)، و هر که نافرمانی خدا و رسول کند و تجاوز از احکام الهی نماید، او را به آتشی در افکند که همیشه در آن معذب است و همواره در عذاب خواری و ذلت خواهد بود.

معتزله به ظاهر این آیه استدلال نموده اند که فاق اهل صلات، مخلد در آتش و در کیفر ابدی گرفتارند.

شیخ الطایفه می گوید: این آیه به دلایلی، دلالت بر ادعای آنان ندارد؛ زیرا:

اولاً، قول خداوند که فرموده «و من يتعد حدوده» اشاره به کسی است که به جمیع حدود خداوند تجاوز می کند و کسی که بر این حال باشد، نزد ما کافر است و همیشگی بودن عذاب کافر، اتفاقی است.

ثانیه، اهل اعتزال اعتراف دارند که مرتکب صغیره، با این که معصیتی انجام داده و از حدود و احکام الهی تجاوز کرده، خارج از این آیه است و این آیه درباره مرتکب صغیره تخصیص می خورد. بنابراین، همان طور که مرتکب صغیره را از تحت آیه، با دلیلی خارج می دانند، ما مرتکب کبیره را نیز با دلیل دیگری همچون عفو الهی و شفاعت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) از تحت آیه خارج می دانیم.

ثالثاً، توبه کننده نیز با اعتراف این جماعت، از تحت این آیه خارج است؛ چرا که

ص: ۱۹۴

۱- ۱. علامه حلی، مناہج الیقین، ص ۵۱۵؛ سیوری حلی، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۱۳۹۵

۲- ۲. نساء / ۱۴.

پذیرش توبه بر حق تعالی واجب است. پس همانگونه که توبه کننده از تحت آیه خارج است، کسی که کیفرش با تفضل خداوند ساقط می گردد نیز از تحت آیه خارج است.

رابعه، آیه مذکور با دیگر آیات قرآن در تعارض است؛ مثل آیه «و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء» (۱) (خدا) مادون شرک، گناهان دیگر را هر که را مشیتش تعلق گیرد، می بخشد و «إن الله یغفر الذنوب جمعیاً» (۲)؛ حقیقت این است که خداوند همه گناهان را می بخشد و «و إن ربک لذو مغفره للناس علی ظلمهم» (۳)؛ و به درستی که پروردگارت بر ظلم خلق، بسیار صاحب عفو و مغفرت است. تمام این آیات، دلالت بر وقوع عفو نسبت به گناهان کمتر از شرک دارد.

خامسا، بر فرض که از پاسخهای قبل صرف نظر کنیم، آیه مورد استدلال معتزله بر کسی حمل می گردد که از احکام الهی تجاوز کرده و چنین تجاوزی را حلال می داند و کافر بودن چنین کسی، مسلم است و کافران، متعلق وعید و عذاب همیشگی اند. (۴)

معتزله برای اثبات مدعای خود به آیات دیگری نیز استدلال نموده اند؛ همانند: آیه ۲۳ از سوره جن و آیه ۹۳ از سوره نساء که پاسخ این استدلالها نیز از پاسخ شیخ به دست می آید. در نتیجه، شیخ الطایفه با دلیل عقلی و نقلی ثابت می کند که فاق اهل صلات، همیشه در آتش باقی نخواهند ماند.

سایر اموری که وعید به آن تعلق گرفته است

شیخ در پایان بحث، امور دیگری را که متعلق وعید قرار گرفته است، ذکر می کند که آن امور عبارت است از: احکام مکلف در قبر و عذاب در قبر، منکر و نکیر، کیفیت شهادت جوارح، صراط و انقطاع تکلیف در آخرت که به ترتیب بررسی می شود.

احکام مکلف در قبر و عذاب قبر

راجع به عذاب قبر، سه قول است: برخی چنین پنداشته اند که عذاب قبر، محال است و برخی دیگر بر این باورند که عذاب قبر، قبیح است. شیخ می گوید: اصل عذاب در قبر،

ص: ۱۹۵

۱-۱. نساء / ۴۸، ۱۱۶.

۲-۲. زمر / ۴۳.

۳-۳. رعد / ۶.

۴-۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۱.

اتفاقی است، ولی در وقت آن اختلاف شده که جمهور از اصحاب حدیث می گویند: وقت عذاب قبر، هنگام دفن است و برخی دیگر بر این باورند که وقت آن، نزدیک قیامت است. پاسخ شیخ به قول دوم این است که از اتفاقی که بر عذاب قبر وجود دارد، کشف می شود که عذاب در قبر با شرایط خود، حسن دارد. اما در پاسخ قول نخست می گوید:

منشأ پندار محال بودن عذاب در قبر، این است که اینان گمان برده اند که عذاب میت در حالت مردگی او که فاقد ادراک می باشد، معنی ندارد، ولی به این نکته توجه نکرده اند که عذاب در قبر، بعد از اعاده حیات است. (۱)

شیخ می گوید: اگر توهم شود که وقتی نبش قبر می گردد، اثر و نشانه ای از عذاب به چشم نمی خورد و جسد میت به حال خودش باقی است، این توهم نسبت به کسانی که وقت عذاب قبر را نزدیک قیامت می دانند، هیچ اثری ندارد، اما درباره نظر کسانی که می گویند هنگام عذاب قبر، بعد از دفن است، چنین پاسخ می دهیم که هیچ معنی نیست از این که ما عذاب میت را به خاطر مصحلتی که در عدم درک می باشد، نتوانیم درک کنیم و با این وجود، عذاب واقع شده باشد.

دو فرشته منکر و نکیر

دو فرشته ای که بر میت وارد می گردند، نکیر و منکر (که مشتق از استنکار است) نامیده می شوند. کسی که عقاب می گردد، فعل آن دو فرشته را استنکار می کند یا این که از فعل آن دو نفرت دارد.

ممکن است این پرسش مطرح شود که با این که پروردگار، احوال آدمیان را به خوبی می داند، چه نیازی است که در قبر، مکلف مورد بازپرسی قرار گیرد؟

شیخ در پاسخ می گوید: قرآن به وقوع این امر شهادت داده و اجماع نیز محقق است و در این بازپرسی، غرضی نهفته است و آن این است که با آن، تمایز اهل بهشت و دوزخ، ظاهر می شود و از همدیگر ممتاز می شوند و به اهل بهشت بشارت داده می شود و بدین سان بر نفع آنان افزوده می گردد و برای انسانهایی که در دار تکلیفند نیز مصلحتهایی دارد.

ص: ۱۹۶

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۶، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۰.

در کیفیت شهادت جوارح، چندین قول است؛ برخی می گویند: خداوند جوارح را به صورت بینهای ایجاد می کند تا بر علیه انسان گواهی دهد. عده ای دیگر می گویند: خداوند به وسیله جوارح، شهادت را انجام می دهد و اضافه شهادت به جوارح، مجاز است. شیخ می گوید: هر دو معنای گذشته، مجاز است.

قول دیگر این است که شاهد، در حقیقت، همان نفس عاصی است که نسبت به آنچه انجام داده است، اقرار می کند. بعضی می گویند: مراد این است که از جوارح، نشانه هایی ظاهر می شود که دلالت بر فرق عاصی و مطیع می کند. شیخ می گوید: همه این اقوال، محتمل و جایز است.

صراط

برخی گفته اند: منظور از صراط، راه اهل بهشت و اهل دوزخ است که سلوک در آن برای اهل بهشت، آسان و برای جهنمیان، دشوار است و بعضی می گویند: مراد از آن، براهین و حجج است که جداکننده بهشتیان و دوزخیان است.

انقطاع تکلیف در آخرت

شیخ طوسی بر این عقیده است که مکلف، خواه مثاب باشد یا معاقب، در آخرت، تکلیف از او منقطع می گردد؛ زیرا اگر مکلف باشد، وقوع توبه نیز از او جایز است و حال آن که اجماع بر خلاف آن است و بالاتفاق، جهان آخرت، دار پاداش و کیفر است و در خور پاداش، خالص بودن آن است و تکلیف، منافی با خالص بودن ثواب است. (۱)

ص: ۱۹۷

رجعت، یکی از مسائل مورد اختلاف میان مذاهب اسلامی است که از عقاید شیعه به شمار می آید و مورد تأیید اهل بیت علی قرار گرفته است. (۱) بر پایه این عقیده، گروهی از مؤمنان راستین و عده ای از کافران بدسرشت، هنگام ظهور حضرت مهدی به این دنیا بازگردانده می شوند تا مؤمنان به ثواب یاری آن حضرت در تشکیل حکومت واحد جهانی نایل آمده، از درک و تماشای عظمت و شوکت جهانی اسلام، لذت ببرند (۲) و کافران به سزای پاره ای از اعمال ننگینشان برسند.

برخی امکان رجعت را مورد تردید قرار داده و اعتقاد به آن را ناپسند قلمداد کرده اند؛ تا آنجا که گفته اند: «رجعت، مذهب گروهی از اعراب جاهلی بوده است که برخی از فرق اسلامی (شیعه) بدان گرویده اند». (۳)

ص: ۱۹۹

۱- ۱. امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «از ما نیست کسی که ایمان به رجعت ما نداشته باشد و متعه را حلال نداند» مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۹۲.

۲- ۲. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳- ۳. ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۲۰۲.

تردید و مناقشات مخالفان در صحت رجعت از یک سو و پیچیدگی مسئله از سوی دیگر، پرسشهایی را برانگیخته که از آن جمله است: حقیقت رجعت چیست؟ آیا رجعت به معنای بازگشت برخی از اموات (ائمه طلا و گروهی از مؤمنان و کافران) به دنیاست و

یا به معنای بازگشت دولت و قدرت به خاندان رسالت؟ آیا رجعت به معنای نخست، ممکن است؟ آیا همانگونه که رجعت در امتهای پیشین واقع شده است، در امت اسلامی نیز واقع خواهد شد؟ آیا رجعت، اختصاصی است یا همگانی؟ چه کسانی رجعت می کنند؟ و بالاخره هدف و فلسفه رجعت چیست؟

پرسشهای یاد شده و نظایر آنها موجب شده است که دانشمندان شیعه برای توضیح و تبیین رجعت، کتابها و رساله های مستقلی بنویسند و یا در کتابهای کلامی، بابتی را به این مهم اختصاص دهند. نوشتار حاضر نیز بر آن است که ضمن تحلیل و بررسی مسئله

رجعت، دیدگاه شیخ طوسی را در این زمینه باز گوید.

کلیات

مفهوم شناسی رجعت

رجعت در لغت

لغت شناسان در توضیح واژه «رجعت» چنین گفته اند: «رجعت، مصدر مره از ماده رجوع» به معنای یک بار بازگشتن یا بازگردانیدن است.^(۱) «رجع» به معنای بازگشتن و بازگردانیدن (لازم و متعدی) هر دو به کار رفته است؛ مثل: «فرجع موسی إلی قومه غضبان أسفا»^(۲) و «فإن رجعتك الله إلی طائفه منهم...»^(۳) که واژه «رجع» در آیه نخست، لازم و در آیه دوم، متعدی می باشد.

ص: ۲۰۰

۱- ۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۲۵؛ جوهری، الصحاح فی اللغة و العلوم، ج ۳، ص ۱۲۱۶؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۸۸؛ ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۲۰۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۸، ص ۱۱۴؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ص ۶۴۸؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۵۱.

۲- ۲. طه / ۸۶.

۳- ۳. توبه / ۸۳.

شیخ طوسی نیز در تبیین اصل و ریشه رجعت می گوید: اصل «رجوع» که به معنای برگشتن به حال اول است، به دو صورت لازم و متعدی به کار می رود؛ چنان که گفته می شود: «رجع الرجل» و «رجعه»^(۱) که در صورت نخست، لازم و در صورت دوم، متعدی می باشد. بنابراین، «رجعت» که مصدر مره از ماده رجوع است، به معنای یکبار بازگشتن و یا بازگردانیدن به حال اول است.

رجعت در اصطلاح

رجعت در اصطلاح متکلمان عبارت است از بازگشت برخی از اموات به دنیا بعد از ظهور حضرت مهدی عجلت و قبل از قیامت.

شیخ مفید می گوید: «رجعت یعنی این که خداوند، گروهی از اموات را با همان صورت که در دنیا بودند، در زمان ظهور حضرت مهدی طلا دوباره به دنیا برمی گرداند».^(۲)

سید مرتضی در تعریف رجعت می نویسد: «رجعت عبارت است از این که خداوند در هنگام ظهور مهدی و گروهی از شیعیانش را که قبلاً از دنیا رفته اند، دوباره زنده می کند تا به ثواب یاری آن حضرت نایل شوند و دولت او را مشاهده کنند و نیز جمعی از دشمنان آن حضرت را دوباره زنده می کند تا از آنان انتقام بگیرد».^(۳)

قاضی ابن براج در تعریف رجعت می گوید: «معنای رجعت این است که خداوند، هنگام ظهور حضرت قائم طلا دسته ای از دوستان و پیروان آن حضرت را که قبلاً وفات نموده اند، دوباره زنده می کند تا به ثواب یاری و اطاعت آن حضرت و نیز به ثواب جنگ با دشمنانش نایل آیند».^(۴)

شیخ طوسی نیز رجعت را به معنای بازگشت برخی از اموات به دار دنیا می داند. وی می گوید: «اصحاب ما (امامیه) بازگشت «رجعت» بسیاری از مردگان را به دار دنیا اثبات می کنند».^۵

ص: ۲۰۱

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۰۷.

۲-۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۸.

۳-۳. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۴-۴. ابن براج، جواهر الفقه، ص ۲۶۸. ۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۶.

در بحث رجعت، سه پرسش اساسی در خور تحقیق و بررسی است الف) آیا رجعت، ذاتا یک امر ممکن است؟

ب) آیا رجعت، امکان وقوعی دارد؟ به عبارت دقیقتر، آیا از وقوع رجعت در خارج محال لازم نمی آید؟

ج) آیا رجعت در خارج واقع شده است و یا واقع خواهد شد؟

با اندکی دقت در پرسشهای فوق، می توان دریافت که میان آنها نسبت عام و خاص و اخص برقرار است. بدین معنی که پرسش نخست، عام و پرسش دوم خاص و پرسش سوم اخص از هر دو می باشد و لازمه چنین رابطه ای این است که اگر پاسخ پرسش اخیر

مثبت باشد، پاسخ بقیه نیز مثبت خواهد بود؛ یعنی اگر اثبات شود که رجعت در خارج واقع شده است، دیگر جایی برای سؤال از امکان ذاتی یا وقوعی رجعت باقی نمی ماند؛ همانگونه که اگر پاسخ پرسش دوم مثبت باشد، دیگر جایی برای پرسش نخست باقی

نخواهد ماند. اما اگر پاسخ سؤال اخیر، منفی باشد، نمی توان از آن، منفی بودن پاسخ سایر پرسشها را نتیجه گرفت؛ همان طور که اگر پاسخ پرسش دوم منفی باشد، از آن نمی توان منفی بودن پاسخ سؤال نخست را نتیجه گرفت. (۱)

بدین ترتیب، روشن می شود که پرسش سوم در بحث رجعت، نقش کلیدی دارد و اگر کسی بتواند بدان جواب مثبت دهد، در حقیقت با یک پاسخ، به هر سه سؤال فوق پاسخ داده است و از این رو، قائلان به رجعت می گویند: رجعت، نه تنها ممکن است، بلکه در خارج نیز واقع شده است و بدین سان به همه سؤالهای یاد شده پاسخ داده اند.

ادله امکان رجعت

اشاره

برای اثبات امکان رجعت، ادله ای اقامه شده است که عمده ترین آنها دلایل زیر است:

۱. رجعت از سنخ معاد جسمانی است

نخستین دلیلی که برای اثبات امکان رجعت بدان تمسک شده است، هم سنخ بودن آن با

۱-۱. زیرا نقیض خاص، همیشه اعم از نقیض عام است.

معاد جسمانی است. بنابراین، با همان ادله ای که معاد جسمانی اثبات می شود، امکان رجعت نیز قابل اثبات است. (۱)

توضیح این که رجعت و معاد جسمانی، دو مصداق یک حقیقتند که همان دوباره زنده شدن باشد. پس اگر دوباره زنده شدن، امری ممکن باشد، رجعت نیز ممکن خواهد بود و اگر دوباره زنده شدن، امری محال باشد، معاد جسمانی نیز محال خواهد بود؛ زیرا همانگونه که در جای خود به اثبات رسیده است: «حکم الأمثال فی ما یجوز و فیما الایجوز سواء»

پس بر اساس این قاعده، اگر معاد جسمانی ممکن باشد، رجعت که مثل آن است نیز ممکن خواهد بود. (۲) از آنجا که در باب معاد، مسلمانان نه تنها امکان آن، بلکه وقوع آن را نیز امری مسلم می دانند، پس منطقی هیچ مسلمانی نمی تواند در امکان رجعت تردید کند. به همین دلیل، سید مرتضی می گوید: هیچگونه اختلافی، میان مسلمانان در امکان و مقدور بودن آنچه شیعه در مسئله رجعت می گوید، برای خدا نیست؛ اختلافی که هست، این است که آیا چنین چیزی در آینده واقع خواهد شد یا نه؟ (۳)

نیز برخی از دانشمندان اهل سنت تصریح کرده اند که اصل احیای پس از مرگ و برگشتن به دنیا از اموری است که مقدور خداوند است و نمی توان در آن تردید کرد؛ اختلافی که هست، در وقوع آن است. (۴)

خلاصه برهان ذکر شده را به صورت زیر می توان بیان کرد: «رجعت از سنخ معاد جسمانی است، هر چیزی که از سنخ معاد جسمانی باشد، ممکن است؛ پس رجعت نیز

ص: ۲۰۳

۱- ۱. حر عاملی، الایقاظ من ההجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۲۹؛ محمدرضا طبسی، الشیعه و الرجعه، ج ۲، ص ۴؛ محمدرضا مظفر، عقائد الإمامیه، ص ۸۴؛ جعفر سبحانی، الالهیات، ص ۶۱۴.

۲- ۲. البته تردیدی نیست که رجعت و معاد جسمانی در برخی ویژگیها با هم متفاوتند. برای مثال، رجعت در دنیا به وقوع خواهد پیوست، اما معاد جسمانی، ویژه قیامت است. با این که رجعت، موقتی است و از نظر مدت و کیفیت، محدود، اما معاد از این نظر نامحدود می باشد. با این که رجعت، ویژه بعضی افراد و گروههاست و معاد، همگانی می باشد. لیکن تفاوت در پاره ای ویژگیها موجب نمی شود که سنخ رجعت نیز با معاد متفاوت باشد.

۳- ۳. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۳، ص ۱۳۵.

۴- ۴. آلوسی، روح المعانی، ج ۲، ص ۲۷.

ممکن است».

۲. وقوع رجعت در خارج

دلیل دیگری که برای اثبات رجعت بدان تمسک شده، وقوع آن در خارج است؛ زیرا همانگونه که معروف است، بهترین دلیل برای امکان یک شیء واقع شدن آن در خارج است. بنابراین، اگر اثبات شود که حتی در یک مورد، رجعت اتفاق افتاده است، همین مقدار برای اثبات امکان رجعت کافی است و نیازی به دلیل دیگر ندارد؛ از این رو، قائلان به رجعت، با استناد به آیات متعدد قرآن مجید می گویند: رجعت، نه یک بار، بلکه دهها بار در انتهای پیشین رخ داده است (که به برخی از آنها در آینده اشاره خواهد شد)

بنابراین، محال بودن رجعت، توهمی باطل است.

آیا رجعت از اصول دین است؟

تردید نیست که مسئله رجعت، یک مسئله اعتقادی است، نه تاریخی، فقهی و... اما آیا رجعت از منظر مکتب تشیع، از اصول دین است یا از اصول مذهب و یا هیچ کدام، بلکه از ضروریات مذهب شیعه به شمار می رود؟

برخی آن را از اصول مذهب تشیع (۱) و عده ای از ضروریات آن می دانند (۲) و دسته سوم نیز بر این باورند که اعتقاد به رجعت، نه از اصول مذهب و نه از ضروریات آن، بلکه از اموری است که نزد اکثر شیعیان، پذیرفته شده است. (۳)

شیخ طوسیله این بحث را در آثار خویش به تفصیل مطرح نکرده است، اما ایشان در کتاب عده الاصول سخنی دارد که بر اساس آن می توان نظریه «جزء اصول دین انگاری رجعت» را بدو نسبت داد. وی در کتاب یاد شده می گوید: «ما به سخنان کسانی که در اصول؛ یعنی در توحید، عدل، امامت و ارجاع و جز آن با ما مخالفند، اعتنا نمی کنیم». (۴)

ص: ۲۰۴

۱- ۱. محمدرضا ضمیری، رجعت، ص ۱۸.

۲- ۲. مجلسی، حق الیقین، ج ۲، ص ۲۴۸؛ سید عبدالحسین طب، الکلم الطیب، ص ۵۸۶؛ سید عبدالله شبر، حق الیقین، ج ۲، ص ۲.

۳- ۳. محمدرضا مظفر، عقائد الامامیه، ص ۸۴؛ میرزا جواد تبریزی، صراط النجاه، ج ۳، ص ۴۲۱؛ جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج ۶، ص ۳۶۷.

۴- ۴. شیخ طوسی، العده فی الاصول، ج ۲، ص ۶۲۸.

معنای این سخن آن است که رجعت در ردیف اعتقاد به توحید، عدل و امامت است و از اصول دین به شمار می آید.

رجعت و دیدگاههای مختلف

اشاره

در پاسخ این پرسش که «آیا رجعت به معنای بازگشت برخی از اموات به دنیا، در این امت نیز واقع خواهد شد یا نه؟» میان اندیشمندان اسلامی، اختلاف نظر است؛ برخی به این پرسش پاسخ مثبت و برخی دیگر، پاسخ منفی داده اند. البته این اختلاف در دو سطح کاملاً متفاوت صورت گرفته است؛ گاهی این اختلاف، بیرون مذهبی است و زمانی هم درون مذهبی.

در اختلاف نخست، اطراف دعوا را دانشمندان اهل سنت از یک سو و اندیشمندان شیعه از سوی دیگر تشکیل می دهند. اهل سنت به سبب اختلاف مبنایی که با شیعیان دارند، مسئله رجعت را از اساس، انکار کرده اند؛ برخلاف شیعه که وقوع چنین حادثه ای را امری مسلم می انگارند.

اما در اختلاف درون مذهبی، اطراف دعوا را خود شیعیان تشکیل می دهند؛ زیرا آنها هرچند در اصل وقوع رجعت، با هم توافق کامل دارند، اما در تفسیر و حقیقت رجعت اختلاف نظر دارند؛ برخی رجعت را به بازگشت دولت و قدرت اهل بیت عمل تفسیر کرده اند، اما اکثر شیعیان و از جمله شیخ طوسیله آن را به معنای بازگشت اعیان و اشخاص امامان و بعضی از دوستان و دشمنانشان به دنیا در زمان ظهور قائم علی یا پس از آن می دانند و بدین سان دو رویکرد عمده در میان شیعیان در مسئله رجعت پدید آمد که

در ادامه، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. رجعت، بازگشت دولت است، نه اشخاص

همانگونه که اشاره شد، رجعت از نظر گروه اندکی از شیعیان متقدم، عبارت است از بازگشت دولت و قدرت اهل بیت (علیهم السلام) در زمان ظهور حضرت قائم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نه بازگشت اعیان و اشخاص ائمه اطهار (علیهم السلام) با این توضیح که در هنگام ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) گستره دولت و قدرت او سراسر عالم را فراگرفته، عدالت واقعی که امامان پیشین، همواره در

صدد تحقق بخشیدن آن بوده اند، در زمان ظهور آن حضرت و به دست مبارک ایشان محقق خواهد شد و چون چنین قدرت و دولتی مورد خواست و تمنای همه امامان معصوم علی و از جمله، حضرت مهدی (علیه السلام) عال بوده است، می توان آن را دولت همه اهل بیت (علیهم السلام) نامید. بدین ترتیب، مراد از رجعت، بازگشت قدرت، دولت و سیطره اهل بیت (علیهم السلام) خواهد بود، نه بازگشت اشخاص و اعیان ائمه اطهار (علیهم السلام) (۱).

۲. رجعت یا بازگشت دوباره امامان به دنیا

رویکرد رایج در مسئله رجعت که اکثر شیعیان بدان باور دارند، رجعت به معنای بازگشت اعیان و اشخاص حضرات معصومین (علیهم السلام) و بعضی از پیروان و دشمنانشان، هنگام ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) یا پس از آن به دنیاست. بر اساس این طرز تفکر، امامان معصوم شیعه و تعدادی از دوستان و پیروان صالح آنها با همان اجساد و بدنهای مادی و طبیعی، به دنیا باز می گردند و زمام امور جهان را به دست گرفته، سالیان سال، حکومت می کنند و نیز برخی از دشمنان بدکردار آنها به دنیا بازگردانده می شوند تا به جزای پاره ای از اعمال ننگین خود برسند.

کسانی که با آثار و افکار اندیشمندان شیعه در گذشته و حال، اندک آشنایی دارند، به خوبی می دانند که رجعت به معنای یادشده، در طول تاریخ، از عقاید مسلم شیعه بوده و جز گروهی اندک، کسی با آن مخالفت نکرده است.

دلایل وقوع رجعت در امت اسلامی

اشاره

برای اثبات صحت اعتقاد به رجعت به معنای معروف آن، ادله فراوانی ارائه شده است؛ تا آنجا که برخی از اندیشمندان شیعه (۲)، بیش از ده دلیل بر آن اقامه کرده اند و ما مهمترین آنها را که عبارتند از اجماع، ضرورت و پاره ای از آیات و روایات، به اختصار مورد بررسی قرار می دهیم.

ص: ۲۰۶

۱- ۱. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵؛ حر عاملی، الایقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۳۵-۳۶.

۲- ۲. حر عاملی، الایقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۳۰-۷۲.

عمده ترین دلیل قائلان به «رجعت»، اجماع امامیه است. از این رو، بسیاری از اندیشمندان شیعه و از جمله شیخ طوسیله برای اثبات صحت اعتقاد به «رجعت»، به اجماع تمسک کرده اند.

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات، مسئله رجعت را یک مسئله اجماعی دانسته است. وی می گوید: «اعتقاد ما (امامیه) در رجعت، این است که آن، حق است».^(۱)

شیخ مفید نیز به اجماعی بودن مسئله رجعت تصریح کرده، می گوید: «شیعیان به بازگشت بعضی از اموات، قبل از قیامت اتفاق نظر دارند».^(۲)

سید مرتضی در آثارش، چندین بار به اجماعی بودن مسئله رجعت اشاره کرده است؛ از جمله در رساله دمشقیات می گوید: شیعیان اجماع دارند که خداوند، هنگام ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) گروهی از دوستان آن حضرت را برای یاری او و جمعی از دشمنانشان را برای عذاب، به دنیا باز می گرداند...^(۳)

و نیز در پاسخ پرسشهایی که اهل ری از ایشان کردند، می گوید:

راه اثبات رجعت، اجماع امامیه بر وقوع آن است و اجماع این طایفه، چنان که بارها گفته ایم، حجت است؛ زیرا چنین اجماعی مشتمل بر معصوم است، پس وقوع رجعت، امری قطعی است.^(۴)

مرحوم طبرسی در مجمع البیان در پاسخ کسانی که می گویند: رجعت به معنای بازگشت دولت است، نه اعیان اشخاص، می گوید:

رجعت با ظواهر اخبار که در این زمینه وارد شده است، اثبات نشده تا تأویل در آن راه داشته باشد، بلکه مستند رجعت، اجماع امامیه است؛ هر چند اخبار نیز مؤید آن است.^(۵)

برخی از اندیشمندان متأخر امامیه نیز به اجماعی بودن رجعت اشاره کرده اند که

ص: ۲۰۷

۱-۱. شیخ صدوق، اعتقادات صدوق، ص ۶۰.

۲-۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۶.

۳-۳. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۳، ص ۱۳۶.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۲۵.

۵-۵. طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۳۶۷.

برای مثال می توان از علامه مجلسی (۱)، شیخ حر عاملی (۲) و محمدرضا مظفر (۳) نام برد.

شیخ طوسی نیز اعتقاد به رجعت را یک مسئله اجماعی دانسته است. وی در رد نظر کسانی که برای اثبات عذاب قبر، به آیه شریفه «پروردگارا! ما را دو بار میراندی و دو بار زنده ساختی...» (۴) استناد کرده اند، می گوید:

برای اثبات عذاب قبر، نمی توان به این آیه استدلال کرد؛ زیرا اصحاب ما (امامیه) رجعت بسیاری از مردگان را اثبات می کنند. پس بدون مرگ در قبر، دو مرگ و دو حیات را اثبات می کنند. (۵)

و همانگونه که می دانیم، اصطلاح «اصحاب ما امامیه» اشاره به اجماع دارد.

۲. ضرورت

یکی از دلایلی که طرفداران رجعت بدان تمسک کرده اند، ادعای ضرورت است. آنها می گویند: رجعت به معنایی که گذشت، نه تنها اجماعی است، بلکه از ضروریات مذهب شیعه به شمار می رود.

مثلا علامه محمدباقر مجلسی ره می گوید: «بدان که از جمله اجماعیات، بلکه از ضروریات مذهب فریقه محقه، حقیقت رجعت است». (۶)

از دیگر کسانی که در باب رجعت ادعای ضرورت کرده اند، می توان شیخ حر عاملی (۷)، سیدعبدالله شبر (۸)، محمدحسین میلانی (۹) و محمدرضا طبسی (۱۰) را نام برد.

در آثار شیخ طوسی (تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد) سخن صریحی در این زمینه دیده نشده است، اما از آنجا که وی رجعت را از اصول اعتقادی شیعه میدانند (۱۱) و اصول اعتقادی، از ضروریات است، پس می توان نتیجه گرفت که رجعت از نظر شیخ

ص: ۲۰۸

۱-۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۲۲.

۲-۲. حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۳۳.

۳-۳. محمدرضا مظفر، عقائد الاماميه، ص ۸۱.

۴-۴. غافر / ۱۱.

۵-۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۶.

۶-۶. مجلسی، حق الیقین، ص ۲۴۸.

۷-۷. حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۲۹.

۸-۸. سید عبدالله شبر، حق الیقین، ج ۲، ص ۲.

۹-۹. محمدحسین میلانی، معجم الکلام، ص ۱۴۱.

١٠-١٠. محمد رضا طبسى، الشيعة و الرجعه، ج ١، ص ١٥.

١١-١١. شيخ طوسى، العده فى الاصول، ج ٢، ص ٦٢٨

طوسی نیز امری ضروری تلقی می شود.

۳. رجعت در قرآن

اشاره

برخی برای اثبات رجعت، به آیات قرآن استدلال کرده اند. مجموعه آیاتی را که در این زمینه بدان تمسک شده است می توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته ای که بر وقوع رجعت در امتهای پیشین دلالت دارد و دسته ای که بر وقوع آن در آینده دلالت میکند.

وقوع رجعت در امتهای گذشته

استدلال به آیاتی را که حکایت از وقوع رجعت در امتهای گذشته دارد می توان در قالب یک قیاس منطقی به صورت زیر بیان کرد:

رجعت، امری است که بارها در انتهای پیشین رخ داده است و هر امری که در امتهای گذشته رخ داده باشد، در این امت نیز واقع خواهد شد؛ پس نتیجه می گیریم که رجعت در این امت نیز واقع خواهد شد. (۱)

توضیح این که همانگونه که ملاحظه می شود، استدلال مزبور به صورت شکل اول از اشکال چهارگانه استدلال منطقی است که در صورت تمام بودن مقدمات آن، در صحت نتیجه آن نمی توان تردید کرد.

اکنون باید دید آیا مقدمات آن تمام است یا خیر؟ برای اثبات مقدمه نخست (صغری) به آیات زیر که همگی دلالت بر وقوع رجعت در امتهای گذشته دارد، تمسک شده است:

۱. زنده شدن گروهی از بنی اسرائیل: خداوند درباره زنده شدن این جمع می فرماید: «آیا [داستان کسانی را که هزاران هزار بودند و از بیم مرگ، از خانه و کاشانه خود به در رفتند، ندانسته ای؟ که خداوند به آنان گفت بمیرید او مردند سپس آنان را زنده

کرد...» (۲).

بر اساس روایاتی که در تفسیر این آیه شریفه وارد شده است، گروهی از بنی اسرائیل

ص: ۲۰۹

که بالغ بر هفتاد هزار نفر بودند، از ترس طاعون فرار کرده و در کنار ساحلی گرد آمده بودند که ناگاه فرمان «موتوا» از جانب خداوند صادر شد و همگی مردند. مدتی طولانی بدین منوال گذشت تا این که روزی گذر یکی از پیامبران به نام «ارمیا» بدان جا افتاد و از خداوند درخواست کرد تا آنها را زنده کند و خداوند نیز چنین فرمود و آنها بعد از مدتی طولانی، دوباره زنده شدند.^(۱)

۲. زنده شدن هفتاد نفر از قوم موسی علی: خداوند خطاب به آن عده از قوم موسی (علیه السلام) که آنها را دوباره زنده کرده بود، فرمود: «آنگاه پس از مردنتان شما را دیگر بار زنده کردیم تا سپاس بگزارید».^(۲)

بر اساس این آیه و آیه قبلی، جمعی از اصحاب موسی که در میعادگاه، همراه آن حضرت حضور یافته بودند، در اثر صاعقه ای جان باختند و خداوند، آنها را بار دیگر به صحنه حیات بازگرداند.

از دیگر موارد رجعت که در امتهای گذشته رخ داده است، می توان به رجعت عزیر ارمیا) بعد از صد سال به دنیا^(۳) و رجعت اصحاب کهف^(۴) و برگشت اهل ایوب^(۵) و رجعت ذی القرنین^(۶) و... اشاره کرد. البته اذعان به وقوع رجعت در امتهای گذشته، اختصاص به قرآن ندارد، بلکه در برخی کتب ادیان آسمانی دیگر نیز اشاراتی بدان رفته است؛ برای مثال، زنده شدن شماری از مردگان با معجزه حضرت عیسی (علیه السلام) از مسلمات انجیلهای چهارگانه به شمار می رود.^(۷)

بدین ترتیب، تردیدی در تمام بودن مقدمه نخست (صغری=وقوع رجعت در امتهای پیشین) باقی نمی ماند. اما آیا هر چیزی که در انتهای پیشین واقع شده باشد، در این امت نیز رخ خواهد داد؟ (کبری).

ص: ۲۱۰

۱-۱. شیخ صدوق، اعتقادات صدوق، ص ۶۰؛ سیوطی، الدر المنثور، ص ۷۴۱؛ محمد بن مسعود العیاش، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲-۲. بقره / ۵۶

۳-۳. بقره / ۲۵۹

۴-۴. کهف / ۲۵

۵-۵. انبیاء / ۸۳

۶-۶. طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۷۵۶.

۷-۷. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) انجیل متی، باب یازدهم، ص ۱۷؛ انجیل لوقا، باب هفتم، ص ۱۰۱؛ انجیل یوحنا، باب یازدهم، ص ۱۶۷.

برای اثبات این مقدمه به حدیث نبوی مورد قبول شیعه و اهل سنت تمسک شده است. مضمون این حدیث که با تعبیر مختلف روایت شده، چنین است که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) اسلام فرمود: «هر چیزی که در امتهای پیشین رخ داده باشد، در این امت نیز رخ خواهد داد» (۱). بدین سان مقدمه دوم قیاس که برگرفته شده از حدیث نبوی است نیز اثبات می گردد. بنابراین، در نتیجه آن نباید تردید کرد و آن این که رجعت در این امت نیز واقع خواهد شد.

شیخ طوسی و استدلال به آیات

اکنون باید دید که نظر شیخ در این زمینه چیست. آیا او نیز استدلال گذشته را می پذیرد یا خیر؟ در صورتی که پاسخ منفی باشد، دلیل ایشان بر رد این استدلال چیست؟

شیخ به هر چند در تک تک آیاتی که دال بر وقوع رجعت در امتهای پیشین است، بحث رجعت را مطرح نکرده است، در ذیل تفسیر آیه شریفه «و شما را پس از مردن، زنده ساختیم، شاید سپاسگزار شوید» (۲)، سخنی دارد که موضع وی را در برابر استدلال به تمام آیات یاد شده، روشن می سازد. او در ذیل تفسیر آیه مزبور می گوید: با این آیه نمی توان برای اثبات رجعت استدلال کرد؛ زیرا احیای گروهی در وقتی، بر احیای دیگران در وقتی دیگر دلالت نمی کند، بلکه اثبات این مطلب، نیازمند دلیلی دیگر است. (۳)

همانگونه که ملاحظه می شود، دلیل شیخ بر عدم صحت استدلال به آیات یاد شده، عام است و همه آیاتی را که دال بر وقوع رجعت در امم سابق است، فرامی گیرد؛ زیرا با استدلالی که ایشان کرده، معلوم می شود که از نظر وی استدلال به تمام آیات یاد شده، استدلال از احیای گروهی برای احیای گروهی در وقتی دیگر است؛ بنابراین، از نظر شیخ برای اثبات رجعت نمی توان به آیات یاد شده تمسک جست.

ص: ۲۱۱

۱- ۱. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۰، ص ۳۹؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۲۷۳؛ سید بن طاووس حسنی، الیقین، ص ۳۳۹؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۳۶۴؛ علاءالدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۱، ص ۲۵۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۰۵.

۲- ۲. بقره / ۵۶.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۵۴.

چنان که اشاره شد، دسته ای از آیات قرآن مجید بر وقوع رجعت در آینده و قبل از قیامت دلالت می کند. این دسته از آیات، هرچند به تنهایی صریح در رجعت نیست، اما با کمک روایاتی که از ائمه طلا در ذیل تفسیر آنها وارد شده است. به روشنی می توان دریافت که این آیات، بیانگر رجعت به همان معنایی است که شیعیان بدان قائلند. این دسته آیات نیز فراوان است، لیکن به اختصار، تنها به آیاتی که شیخ طوسی و بحث رجعت را در ذیل تفسیر آنها مطرح کرده است، اشاره می شود:

۱. نخستین آیه ای که بیش از دیگر آیات قرآنی برای اثبات رجعت بدان تمسک شده است، آیه «و یوم نحشر من کل أمة فوجه ممن یکذب بآیاتنا فهم یوزعون»^(۱) است. گفته می شود که واژه «من» در این آیه شریفه، برای بیان تبعیض است. بنابراین، طبق این آیه، روزی فرا خواهد رسید که خداوند از هر امتی، جمعی را محشور می گرداند و از آنجا که خداوند در وصف قیامت می فرماید: در آن روز، همه را محشور می کنیم و احدی را فروگذار نخواهیم کرد «و حشرناهم فلم نغادر منهم أحدا»^(۲)، معلوم می شود که این روز، غیر از روز قیامت است.^(۳) و آن همان روزی است که شیعیان از آن به روز رجعت تعبیر می کنند.

استدلال به این آیه شریفه برای اثبات رجعت، بدانگونه که گذشت، مورد توجه و تأیید ائمه اهل بیت و نیز بوده است؛ زیرا بر اساس روایات زیادی ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز برای اثبات رجعت، به این آیه شریفه استدلال می کردند؛ مثلاً:

ابوبصیر از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که امام و از او پرسید: آیا اهل عراق منکر رجعتند؟ گفتم: بلی. فرمود: آیا آنها قرآن نخوانده اند که می فرماید: «و روزی که از هر امتی گروهی از دروغ انگاران آیات خود را محشور گردانیم...»^(۴).

و نیز علی بن ابراهیم در تفسیرش از حماد از امام صادق لا روایت می کند که فرمود:

ص: ۲۱۲

۱- ۱. نمل / ۸۳.

۲- ۲. کهف / ۴۷.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۱۲۰.

۴- ۴. حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۴۰؛ حر عاملی، الایقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۲۷۸.

مردم درباره آیه شریفه «و یوم نحشر من کل أمه فوجه..» چه می گویند؟ گفتیم: می گویند این آیه شریفه درباره قیامت است. حضرت فرمود: چنین نیست که می گویند، بلکه این آیه درباره رجعت است. سپس فرمود: آیا در قیامت برخی را حشر می کند و دیگران را وامی گذارد؟ و همانا آیه قیامت این آیه است: «و حشرناهم فلم نغادر منهم أحدا».(۱)

استدلال دانشمندان شیعه به آیه فوق

جمع زیادی از بزرگان و صاحب نظران شیعه نیز به پیروی از امامان معصوم (علیهم السلام) برای اثبات رجعت، به آیه یادشده استدلال کرده اند؛ برای مثال:

شیخ مفید می گوید: خداوند متعال گروهی از امت محمد ان را بعد از مرگ و قبل از قیامت، زنده می کند و این مذهبی است که به آل محمد اختصاص دارد و خداوند از حشر اکبر (قیامت) خبر داده است که «و حشرناهم فلم نغادر منهم أحدا» و درباره حشر رجعت فرموده است: «و یوم نحشر من کل أمه فوجه...». پس خداوند از دو حشر خبر داده است: یکی حشر خاص و دیگری حشر عام.(۲)

از دیگر اندیشمندان شیعه که به این آیه برای اثبات رجعت استدلال کرده اند، می توان علی بن ابراهیم قمی(۳)، ملامحسن فیض کاشانی(۴)، قاضی ابن براج(۵)، امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی(۶)، حسن بن سلیمان حلی(۷)، شیخ حر عاملی(۸)، سیدهاشم بحرانی(۹) و سید محمد حسین طباطبایی(۱۰) را نام برد.

ص: ۲۱۳

-
- ۱- ۱. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴؛ حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۴۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۶۰.
 - ۲- ۲. شیخ مفید، مسائل سرویه، ص ۳۳؛ الفصول المختاره، ص ۹۴.
 - ۳- ۳. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴.
 - ۴- ۴. فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۴، ص ۷۵.
 - ۵- ۵. ابن براج، جواهر الفقه، ص ۲۵.
 - ۶- ۶. طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۰۵.
 - ۷- ۷. حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۵.
 - ۸- ۸. حر عاملی، الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۷۳.
 - ۹- ۹. سیدهاشم بحرانی، مدینه المعاجز، ج ۳، ص ۹۱.
 - ۱۰- ۱۰. طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۳۹۷.

۲. یکی از آیاتی که برای اثبات رجعت بدان استدلال شده، آیه شریفه «ربنا أمتنا اثنتین و أحييتنا اثنتین...» (۱) است. شیخ طوسی در تقریب استدلال به این آیه می گوید: گروهی برای صحت رجعت، به این آیه استدلال کرده اند. با این توضیح که مراد از «میراندن» نخست، «میراندن» در دار دنیا و مراد از «میراندن» دوم، «میراندن» بعد از رجعت است و نیز منظور از «زنده گردانیدن» نخست، «زنده گردانیدن» در زمان رجعت و مراد از «زنده گردانیدن» دوم، «زنده گردانیدن» هنگام قیامت است. بدین ترتیب، گفته اند که آیه شریفه، دلالت بر رجعت می کند.

سپس شیخ طوسی در صدد رد استدلال فوق برآمده، می گوید: با این آیه نمی توان بر صحت رجعت استدلال کرد؛ زیرا آیه مزبور دو احتمال را بر می تابد: بر اساس یک احتمال، منظور از مرگ و حیات دوم، مرگ و حیات در عالم برزخ است و بر طبق احتمال

دیگر، مراد از مرگ و حیات دوم، مرگ و حیات در زمان رجعت است و از آنجا که هیچ یک از دو احتمال، قطعی نیست، نمی توان گفت که کدام یک درست است. پس آیه شریفه از این نظر مجمل است و نمی توان بدان استدلال کرد. (۲)

۳. آیه دیگری که برای اثبات رجعت مورد استدلال قرار گرفته است، آیه «الله یبدو الخلق ثم یعیده ثم إلیه ترجعون» (۳) است. به گفته شیخ طوسی، جمعی برای اثبات رجعت، به این آیه تمسک جسته، چنین گفته اند: معنای «الله یبدؤ الخلق»، آغاز آفرینش انسانهاست و مراد از «ثم یعیده»، زنده گردانیدن در زمان رجعت است و منظور از جمله «ثم إلیه ترجعون»، روز قیامت است. بنابراین، آیه شریفه دال بر صحت رجعت است.

شیخ می گوید: استدلال به این آیه شریفه برای اثبات رجعت نیز کارساز نیست؛ زیرا این احتمال وجود دارد که مراد از «ثم یعیده»، زنده گردانیدن در قبر برای سؤال کردن و منظور از «ثم إلیه ترجعون»، روز رستاخیز باشد و با وجود چنین احتمالی، نمی توان به

ص: ۲۱۴

۱-۱. «پروردگارا ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی، اکنون به گناهان خود معترفیم، آیا راهی برای خارج شدن از دوزخ وجود دارد؟» (غافر / ۱۱).

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۶۰؛ تمهید الاصول، ص ۲۸۶.

۳-۳. «خداست که خلق را برای نخستین بار آفرید و سپس برای بار دوم نیز بر می گرداند و شما هم به سویش برمیگردید». (روم / ۱۱)

۴. آخرین آیه ای که شیخ طوسی در باب رجعت مطرح کرده است، آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم یرزقون» (۲) است. این آیه، تنها آیه ای است که مرحوم شیخ دلالت آن را بر رجعت پذیرفته و بدان استدلال کرده است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، کسی جز وی برای اثبات رجعت بدین آیه به صراحت تمسک نجسته است.

وی در استدلال به آیه یاد شده می گوید: این آیه دلالت دارد بر این که بازگشت به دنیا (رجعت) برای برخی از گروههای مخصوص جایز است؛ زیرا خداوند خبر داده است که گروهی که در راه خدا کشته شده اند، خداوند آنها را بر می گرداند و دوباره آنها را زنده

می کند. (۳) این همان است که از آن در اصطلاح متکلمان شیعه، به رجعت یاد می شود.

بدین ترتیب، روشن می شود که شیخ طوسی از میان آیات فراوانی که برای اثبات رجعت بدانها تمسک شده است، تنها دلالت آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أموات...» را پذیرفته و دلالت سایر آیات بر مدعا را قابل مناقشه میداند.

تحلیل و بررسی

استدلال به آیه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا...» (۴) نیز با مبنایی که شیخ در نقد استدلال به پاره ای از آیات برگزیده است، ناسازگار است؛ زیرا ایشان استدلال به برخی از آیات را به خاطر ذواحتمال بودن، مورد انتقاد قرار داد، در حالی که استدلال به آیه یاد شده نیز از این نقیصه خالی نیست؛ چون این آیه شریفه هم احتمالات متعددی را برمی تابد؛ از جمله این که شاید مراد از «احیاء» در آیه مزبور، این باشد که نام نیک و یاد آنها زنده است و هرگز از خاطره ها نمی رود و یا این که آنها زنده اند به سبب طاعت و هدایت؛ نظیر این قول خدای سبحان که فرمود: «أومن كان ميتا فأحييناه» که از ضلالت، به موت و از هدایت، به حیات تعبیر شده است. (۵) بنابراین، با وجود چنین احتمالاتی،

ص: ۲۱۵

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲۳۴.

۲-۲. آل عمران / ۱۶۹.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۵.

۴-۴. آل عمران / ۱۶۹.

۵-۵. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۳۳.

چگونه می توان برای اثبات رجعت، بدان استدلال کرد؟

۴. رجعت در روایات

از دیگر دلایلی که حکما و متکلمان شیعه برای اثبات صحت رجعت بدان تمسک کرده اند، روایات و احادیث اسلامی است. بر اساس روایات فراوانی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در باب رجعت وارد شده است، رجعت در امت اسلامی نیز قطعه واقع خواهد شد. این روایات، هرچند به لحاظ لفظ، متواتر نیست، اما از جهت معنی به حدی است که نمی توان تواتر معنوی آنها را انکار کرد.

شیخ حر عاملی در کتاب الایقاظ بیش از پانصد حدیث را که همه صریح در رجعتند، از هفتاد کتاب از آثار بزرگان و دانشمندان شیعه استخراج کرده است. وی می گوید:

صدور احادیث رجعت از ائمه (علیهم السلام) ثابت است؛ زیرا این احادیث در کتب چهارگانه و دیگر کتابهای معتبر وجود دارد و قراین فراوان قطعی نیز بر صحت اعتقاد به رجعت و صحت روایات آن دلالت میکنند؛ به گونه ای که هر یک از این احادیث با قراینی که اشاره شد، مفید علم است و مجالی برای تردید باقی نمی گذارد، چه رسد به این که همه این احادیث، مجتمع شود.

افزون بر آن، صحت روایات رجعت نیازی به قرینه ندارد؛ زیرا این اخبار به حد تواتر معنوی رسیده و حتی از آن هم فراتر رفته است؛ چه این که اخبار یاد شده برای کسانی که قلب خود را از هرگونه شبهه و تقلید پاک کنند؛ موجب یقین می شود. (۱)

علامه مجلسی در کتاب ارزشمند بحارالانوار درباره رجعت و احادیثی که در این زمینه وارد شده است، می گوید:

چگونه ممکن است کسی حقانیت ائمه هدی (علیهم السلام) را باور کند، ولی در آنچه از آنان به صورت متواتر رسیده و بیش از دویست حدیث صریح در بیش از پنجاه کتاب که حدود چهل نفر از بزرگان و اندیشمندان، آن را نقل کرده اند، تردید کند؟... اگر اخبار رجعت متواتر نباشد، پس در چه چیزی می توان ادعای تواتر کرد. (۲)

ص: ۲۱۶

۱- ۱. حر عاملی، الایقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، ص ۲۶.

۲- ۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۲۲.

شیخ طوسی که خود یکی از حدیث شناسان معروف شیعه است، اگرچه از تواتر یا عدم تواتر اخبار رجعت به طور صریح سخنی به میان نیاورده است، اما از لحن سخن گفتن ایشان در گزارش اخبار یاد شده می توان دریافت که وی دست کم برخی از اخبار رجعت را مفروض و مسلم می انگارد؛ برای مثال به چند حدیث زیر که شیخ طوسی آنها را در آثار خویش آورده و مسلم انگاشته است، اشاره می شود:

شیخ طوسی در کتاب الغیبه از مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

چون قائم ما ظهور کند، نزد قبر هر مؤمنی ملکی ندا کند که ای فلان! صاحب و امام تو ظاهر شد، اگر می خواهی به او ملحق شوی، ملحق شو و اگر خواهی در کرامت و نعمت حق باشی، همان جا باش! پس بعضی بیرون آیند و بعضی در نعیم الهی بمانند. (۱)

نیز در کتاب تهذیب الاحکام از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود:

روزها و شبها به پایان نرسد تا خدا مرده ها را زنده کند و زنده ها را بمیراند و حق را به اهلش برگرداند و برپا دارد دینی را که پسندیده اوست. (۲)

شیخ الطایفه در مصباح المتعجد برای رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه اطهار (علیهم السلام) از امام صادق (علیه السلام) زیارتی از دور نقل کرده است که در آن چنین می خوانیم:

من از قائلان به فضل شمایم و به رجعت شما معترف بوده و قدرت خدا را بر هیچ چیز انکار نمی کنم. (۳)

نیز در همان کتاب از حضرت صادق (علیه السلام) زیارت وارث را نقل کرده که در آن چنین آمده است:

خدا و پیامبران و ملائک را شاهد میگیرم که من نسبت به شما مؤمن بوده و به رجعت شما یقین دارم. (۴)

همچنین در زیارت رجبیه که شیخ طوسی آن را از حسین بن روح، نایب خاص صاحب الامر روایت کرده، چنین می خوانیم:

ص: ۲۱۷

۱-۱. شیخ طوسی، الغیبه، ص ۴۵۹.

۲-۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۹۷.

۳-۳. شیخ طوسی، مصباح المتعجد، ص ۲۸۹.

۴-۴. همان، ص ۷۲۱.

سلام من و رحمت و برکات خداوند بر شما باد تا بازگشت به سوی شما و رستگاری در رجعت شما. (۱)

در زیارت عاشورا که شیخ آن را در مصباح از امام باقر روایت کرده، آمده است:

روزی فرمای که خونخواهی کنم در خدمت امام هادی و ظاهر و ناطق به حق از شما. (۲)

نیز در دعایی که شیخ به آن را از قاسم بن علاء، وکیل حضرت عسکری علیه السلام نقل کرده که روز سوم شعبان خوانده می شود) چنین آمده است:

بارخدایا! از تو می خواهم به حق مولودی... که در روز رجعت یاری می شود و به عوض شهادتش امامان از نسل او قرار داده شده اند کسی که تربت او مایه شفا و رستگاری و همراهی با اوست. (۳)

همچنین در زیارت اربعین که شیخ الطایفه آن را در مصباح و تهذیب روایت کرده است، این گونه می خوانیم: «إنی بکم مؤمن و بابابکم موقن». (۴)

در دعای «دحو الارض» که شیخ آن را در مصباح المتهدجد آورده، چنین آمده است:

بارخدایا! رحمت فرست بر حضرت مهدی علیه السلام و بر همه پدرانش و قرار ده ما را از اصحاب و اهل او و برانگیزان ما را در رجعت او. (۵)

به هر حال، هر کس که به کتابهای یادشده مراجعه کند، از لحن کلام شیخ طوسی در نقل روایات فوق به خوبی در خواهد یافت که ایشان اخبار مزبور را مسلم دانسته و اعتقاد به رجعت را خدشه ناپذیر می داند.

رجعت؛ اختصاصی یا عمومی؟

اشاره

از آنچه گذشت، روشن شد که وقوع رجعت در امت اسلامی از دیدگاه دانشمندان شیعه و از جمله شیخ طوسی یک امر مسلم و قطعی به شمار می آید. اکنون این پرسش

ص: ۲۱۸

۱- ۱. همان، ص ۸۲۲.

۲- ۲. همان، ص ۷۷۵.

۳- ۳. همان، ص ۸۲۶.

۴- ۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۶۶ و ۱۱۴؛ مصباح المتهدجد، ص ۷۸۹.

مطرح می شود که آیا رجعت، اختصاصی است یا عمومی؟ به عبارت روشنتر، آیا هنگام رجعت، همه مؤمنان و معاندان تاریخ به دنیا باز می گردند یا بعضی از گروهها رجعت می کنند؟

پاسخی را که دانشمندان شیعه بالاتفاق به این پرسش داده اند، این است که رجعت، اختصاصی است، نه عمومی. برای مثال، شیخ مفید در پاسخ پرسش فوق می گوید:

از نظر ما رجعت ویژه کسانی است که یا متمحض در ایمان بوده اند و یا غرق در کفر و عناد. (۱)

و نیز سید مرتضی در پاسخ کسانی که از حقیقت رجعت پرسیده اند، می نویسد:

آنچه شیعیان بدان باور دارند، این است که خداوند هنگام ظهور مهدی علی جمعی از شیعیانش را که قبلا از دنیا رفته اند، زنده می کند تا به ثواب یاری آن حضرت نایل شوند و دولت او را مشاهده کنند و نیز گروهی از دشمنان آن حضرت را زنده می کند تا از آنان انتقام بگیرد. (۲)

از مجموع سخنان شیخ الطایفه استفاده می شود که ایشان نیز رجعت را اختصاصی می دانند؛ از جمله وی در ذیل تفسیر آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أموات بل أحياء عند ربهم یرزقون» (۳) می نویسد: این آیه دلالت دارد بر این که رجعت به دنیا برای برخی از گروههای خاص جایز است؛ زیرا خداوند در این آیه خبر داده است که گروهی که در راه خدا کشته شده اند،

خداوند آنها را بر می گرداند و دوباره زنده میکند. (۴)

چه کسانی رجعت می کنند؟

اشاره

در پاسخ این پرسش که چه کسانی به دنیا بازمی گردند، نمی توان به طور دقیق سخن گفت؛ زیرا روایاتی که در این زمینه وارد شده، گوناگون است. برخی از این روایات به ذکر ملاک رجعت کنندگان بسنده نموده، آن را ایمان یا کفر محض (۵) معرفی می کنند و در برخی

ص: ۲۱۹

۱- ۱. شیخ مفید، مسائل سرویه، ص ۳۵؛ اوائل المقالات، ص ۲۸.

۲- ۲. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳- ۳. آل عمران / ۱۶۹.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷.

۵-۵. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) می خوانیم: «وإن الرجعه ليست بعامة و هي خاصة لا يرجع إلا من محض الإيمان محضاً أو محض الشرك محضاً» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۳۹).

دیگر، اشاره به بعضی مصادیق رجعت کنندگان شده است. این دسته روایات نیز مختلف است؛ در پاره ای از آنها سخن از رجعت همه پیامبران و علی بن ابی طالب (علیه السلام) به میان آمده است و در برخی نیز از رجعت حسین بن علی علیه السلام و اصحاب گرانقدر آن حضرت سخن رفته است و بالاخره در بعضی از روایات از رجعت پیامبر گرامی اسلام و ائمه اهل بیت عالی و دشمنان آنان یاد شده است.

بدین ترتیب، از مجموع روایاتی که در این باب وارد شده است، استفاده می شود که افراد و گروههای زیر از رجعت کنندگان به شمار می آیند:

۱. شهدای کربلا

بر اساس برخی روایات، نخستین کسی که رجعت نموده، به دنیا باز می گردد، حسین بن علی علیه السلام است. امام صادق علیه السلام می فرماید:

اولین کسی که هنگام رجعت بر می گردد، حسین بن علی علیه السلام است. او در زمین چهل سال می ماند تا آن که ابروهایش بر چشمانش می افتد. (۱)

و نیز از امام باقر علیه السلام روایت شده که ایشان درباره رجعت شهدای کربلا، بویژه سالار شهیدان، حسین بن علی علیه السلام فرمود:

امام حسین (علیه السلام) قبل از آن که شهید شود، به یارانش فرمود... بشارت باد بر شما که اگر کشته شویم، به سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) خویش برمیگردیم. سپس فرمود: آن مقدار که خداوند بخواهد، در قبر خواهیم ماند و من اولین کسی خواهم بود که رجعت می کند؛ پس خروج می کنم مانند خروج امیرالمؤمنین علیه السلام... (۲)

۲. همه پیامبران

برخی از روایات اشاره به رجعت همه پیامبران دارد. برای مثال، امام صادق علیه السلام می فرماید:

خداوند هیچ پیامبری را برنینگیخت جز آن که همه آنان را بار دیگر به دنیا برمی گرداند تا در رکاب علی بن ابی طالب علیه السلام جنگ کنند. (۳)

ص: ۲۲۰

۱-۱. همان، ص ۵۰.

۲-۲. همان، ص ۶۲.

۳. پیامبر اسلام و ائمه اطهار (علیهم السلام)

برخی از روایات بیانگر آن است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سایر ائمه اهل بیت علیهم السلام به دنیا باز می‌گردند و سالیان سال بر جهانیان حکومت می‌کنند. برای مثال، ابو خالد کابلی از علی بن الحسین علیه السلام روایت می‌کند که امام علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادِكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» (۱) فرمودند: «پیامبرتان و امیر مؤمنان و سایر ائمه علیهم السلام بار دیگر به سوی شما بر می‌گردند». (۲)

افزون بر روایاتی که در این باب وارد شده، در برخی از ادعیه و زیارات نیز به رجعت ائمه هدی تصریح شده است. مثلاً در فرازی از زیارت اربعین و زیارت وارث که شیخ طوسی آن را در کتابهایش نقل نموده است، چنین می‌خوانیم: «خدا و انبیا و ملائک را شاهد می‌گیرم که من نسبت به شما مؤمن بوده و به رجعت شما یقین دارم». (۳)

۴. اصحاب پیامبران

در برخی روایات، سخن از رجعت جمعی از اصحاب پیامبران، بویژه اصحاب پیامبر اسلام او به میان آمده است؛ مثلاً در روایتی که مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، آمده است که پانزده نفر از اصحاب حضرت موسی علیه السلام هفت نفر از اصحاب کهف و نیز یوشع بن نون و سلمان، ابودجانه انصاری، مقداد و مالک اشتر از رجعت کنندگان به شمار می‌آیند. (۴)

۵. دشمنان اهل بیت

در روایات زیادی، تصریح به رجعت دشمنان اهل بیت، بویژه دشمنان سالار شهیدان، حسین بن علی علیه السلام یاد شده است. از جمله در تفسیر عیاشی از رفاعه بن موسی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که امام علیه السلام فرمود:

ص: ۲۲۱

۱- ۱. قصص / ۸۵.

۲- ۲. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۹.

۳- ۳. شیخ طوسی، مصباح المتعجل، ص ۷۲۱ و ۷۸۹؛ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۶۶ و ۱۱۴.

۴- ۴. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۹۱.

نخستین کسی که به دنیا بازمی گردد، حسین بن علی علیه السلام و اصحاب باوفایش و یزید بن معاویه و یاران نابکارش می باشند. پس آن حضرت، با اصحاب خویش، یزیدیان را قصاص میکند. (۱)

فلسفه و اهداف رجعت

اشاره

مهمترین پرسشی که در مسئله رجعت، اذهان را به خود جلب می کند، چرایی و فلسفه رجعت است؛ چرا خداوند در آن مقطع خاص تاریخی، عده ای از مؤمنان و کافران را بر می انگیزد؟ هدف از چنین رستاخیزی قبل از رستاخیز عمومی (قیامت) چیست؟

از روایات و سخنان دانشمندان اسلامی به دست می آید که رجعت به منظور تحقق بخشیدن به اهداف زیر صورت می گیرد:

۱. تشکیل حکومت واحد جهانی بر پایه عدل

بر اساس برخی آیات قرآن مجید، روزگاری فرا خواهد رسید که دین اسلام بر همه ادیان و مکاتب دیگر غلبه پیدا می کند (۲) و به عنوان یگانه دین جهانی به رسمیت شناخته می شود و حکومت زمین از آن مؤمنان و صالحان می گردد. (۳) از سوی دیگر، بر پایه روایاتی که در تفسیر آیات مزبور وارد شده است، غلبه و تسلط جهانی اسلام بر سایر ادیان، همزمان با ظهور حضرت مهدی عالی و به دست آن حضرت صورت می گیرد. (۴)

بدین ترتیب، روزی فرا خواهد رسید که حاکمیت اجتماعی - سیاسی جهان به رهبری حضرت حجت (علیه السلام) به دست مسلمانان افتاده، دولت و حکومت اسلامی، سراسر کره خاکی را فرا خواهد گرفت و روشن است که تشکیل چنین حکومتی و استمرار آن، نیازمند یاری کسانی است که از بوته آزمایش، سرفراز بیرون آمده و به بالاترین درجه

ص: ۲۲۲

۱- ۱. محمد بن مسعود العیاش، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۸۲

۲- ۲. «هو الذی أرسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون» (توبه / ۳۳ و صف / ۹)

۳- ۳. «و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر أن الأرض یرثها عبادی الصالحون» (انبیاء / ۱۰۵)

۴- ۴. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «هو الذی أرسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله» فرمود: «إذا خرج القائم علی لم یبق شرک بالله العظیم و لا کافر إلا کره خروجه» (محمد بن مسعود العیاش، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۱).

ایمان رسیده باشند.

از سوی دیگر، مؤمنان خالصی که در روایات از آنان به عنوان رجعت کنندگان یاد شده است، از چنین ویژگی‌هایی در حد اعلا برخوردارند؛ پس آنان به دنیا برمی گردند تا حضرت قائم علی را در تشکیل حکومت واحد جهانی و برقراری عدالت فراگیر، یاری رسانند. مؤید این مطلب، روایاتی است که در این زمینه وارد شده است؛ مثلاً امام صادق (علیه السلام) فرمود:

عده ای از خارج کوفه همراه قائم خروج می کنند که همگی از یاران و کارگزاران آن حضرت به شمار می آیند و ایشان را در اداره امور، یاری می رسانند.^(۱)

۲. خالی نماندن زمین از حجت

بر اساس تعالیم و آموزه های مکتب تشیع، زمین هیچگاه از حجت خالی نمی ماند و امام و حجت خدا آخرین شخصی است که از دنیا می رود.^(۲) از سوی دیگر، چنان که از روایات استفاده می شود، حضرت قائم عل تا ابد زنده نمی ماند، بلکه بر اساس برخی روایات، فاصله میان ظهور و وفات آن حضرت، کمتر از بیست سال است^(۳)؛ بنابراین، اگر امامان دیگری به دنیا بازنگردند و زمام امامت و رهبری را پس از آن حضرت به دست نگیرند، زمین خالی از حجت می ماند و این مخالف آموزه های تشیع است. بر این اساس، یکی از اهداف رجعت را می توان خالی نماندن زمین از حجت به شمار آورد.

افزون بر آن، رجعت را می توان یکی از نشانه های عظمت و قدرت الهی و یکی از علائم رستاخیز عمومی انسانها دانست که با وقوع آن، قلبهای مؤمنان از هر شک و شائبهای پاک و حجت بر کافران و معاندان تمام می شود.

۳. انتقام از ستمگران

چنان که اشاره شد، هنگام رجعت، گروهی از کافران و معاندان نیز به دنیا بازگردانده می شوند تا از آنان انتقام گرفته شود. در برخی روایات آمده است که هنگام رجعت، از دشمنان اهل بیت علیهم السلام بویژه از دشمنان حسین بن علی علیه السلام و یاران باوفای آن حضرت

ص: ۲۲۳

۱-۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۹۰.

۲-۲. همان، ص ۱۱۴.

۳-۳. همان، ص ۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۰۲.

انتقام گرفته می شود.

دانشمندان شیعه نیز با الهام از روایاتی که در این باب وارد شده است، به تبیین و توضیح فلسفه رجعت پرداخته اند. شیخ مفید در این زمینه می گوید:

خداوند هنگام ظهور حضرت قائم عطل گروهی از مردگان را با همان صورتی که در دنیا بوده اند، دوباره به دنیا بازمی گرداند تا عده ای را عزیز و عده ای را خوار گرداند و اهل حق را بر باطل و مظلومان را بر ظالمان پیروز گرداند. (۱)

سید مرتضی نیز در توضیح فلسفه رجعت می نویسد:

خداوند هنگام ظهور حضرت قائم علیه السلام گروهی از شیعیانش را که قبلاً از دنیا رفته اند، زنده می گرداند تا به ثواب یاری آن حضرت نایل شده، از مشاهده دولت او و ظهور حق، لذت ببرند و نیز گروهی از دشمنان آن حضرت را دوباره زنده می کند تا از آنان انتقام بگیرد. (۲)

شیخ الطایفه در این زمینه به صراحت سخن نگفته است، اما با توجه به برخی روایات، ادعیه و زیاراتی که ایشان در آثار خود بدانها اشاره کرده و مشتمل بر پاره ای اهداف رجعت است، می توان گفت که فلسفه رجعت از نظر ایشان نیز یاری حضرت مهدی طلا در تشکیل حکومت واحد جهانی بر اساس عدل (۳) و انتقام از ستمگران می باشد. (۴)

پاسخ به شبهات

اشاره

در مسئله رجعت، شبهات فراوانی مطرح شده است، اما در این جا به اختصار، به ذکر چند شبهه عمده بسنده می شود

۱. شبهه تناسخ انکاری رجعت

یکی از اشکالاتی که منکران، بر آموزه رجعت وارد کرده اند، این است که رجعت، نوعی

ص: ۲۲۴

۱- ۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۸.

۲- ۲. سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۲۵ و ج ۳، ص ۱۳۶.

۳- ۳. «أما والله لا تذهب الأيام والليالي حتى يحين الله الموتى ويميت الأحياء وژد الحق إلى أهله و يقيم دينه الذي ارتضاه لنفسه و نبيه...» (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۹۷).

۴- ۴. شیخ طوسی، مصباح المتعجد (زیارت عاشورا)، ص ۷۷۵.

تناسخ است و تناسخ (۱) به اتفاق همه مسلمانان، باطل است، پس رجعت، باطل است.

قائلان به رجعت، پاسخ این شبهه را چنین بیان می کنند که میان رجعت و تناسخ، فرق است؛ زیرا بر اساس قول به تناسخ، ارواح پس از جدایی از بدنهای خویش به بدنهای دیگری منتقل می شوند تا بدین وسیله به تکامل لایقشان ادامه دهند و یا کیفر کردار خویش را ببینند و این سیر تبدل بدنها پیوسته ادامه دارد و دیگر نیازی به قیامت و سرای دیگر که در آن به اعمال آنها رسیدگی شود، نیست اما در رجعت، ارواح رجعت کنندگان به همان بدنهای نخستین باز می گردد؛ پس رجعت، غیر از تناسخ است.

شیخ طوسی نیز رجعت به معنای تناسخ را مردود می شمارد. وی در تفسیر وزین التبیان پس از استدلال به آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا...» (۲) برای اثبات رجعت می گوید: «و اما رجعتی که اهل تناسخ بدان قائلند، باطل است.» (۳)

۲. شبهه ناسازگاری رجعت با آیات قرآنی و پاسخ آن

برخی مفسران اهل سنت، رجعت را با بعضی آیات قرآن مجید ناسازگار تلقی کرده اند؛ مثلاً زمخشری در تفسیر کشاف رجعت را منافی آیه شریفه «ألم یروا کم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إلیهم لا یرجعون» دانسته، می گوید: این آیه از جمله آیاتی است که قول به رجعت را باطل می کند. سپس وی برای تأیید مدعایش روایتی را از ابن عباس نقل می کند؛ بدین مضمون که شخصی به ابن عباس گفت: برخی گمان می کنند که علی قبل از قیامت به دنیا باز می گردد. ابن عباس گفت: چه بد گمان کرده اند، ما زنان آن حضرت را نکاح و میراث او را تقسیم کرده ایم. (۴)

۲. شبهه ناسازگاری رجعت با آیات قرآنی و پاسخ آن برخی مفسران اهل سنت، رجعت را با بعضی آیات قرآن مجید ناسازگار تلقی کرده اند؛ مثلاً زمخشری در تفسیر کشاف رجعت را منافی آیه شریفه «ألم یروا کم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إلیهم لا یرجعون» دانسته، می گوید: این آیه از ج

ملاصدرا در پاسخ می گوید: رجعت نکردن برخی از کفار که به صورت ابدی هلاک شده اند، بر عدم رجعت انسانهای کاملی که دارای زندگی علمی و عرفانی بوده اند، دلالت نمی کند. بنابراین، هیچ مانعی نیست که برخی از ارواح با اذن و قدرت پروردگار، به این دنیا نازل شوند تا دیگران را که در بند قیود و تعلقات دنیوی زندانی شده اند، آزاد

ص: ۲۲۵

۱- ۱. برای توضیح بیشتر، به مبحث «تناسخ» در همین مجموعه مراجعه شود.

۲- ۲. آل عمران / ۱۶۹.

۳- ۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷.

۴- ۴. زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۱۴.

سپس ملاصدرا در رد روایتی که زمخشری برای تأیید مدعا آورده است، می گوید: اولاً این روایت، صرف نقل داستانی است که معلوم نیست صحیح باشد و بر فرض که صحیح باشد، مضمون آن قابل پذیرش نیست؛ زیرا آنچه در امور اعتقادی معتبر است، یا برهان است و یا نقل صحیح قطعی که از اهل بیت عصمت و ولایت رسیده باشد. در حالی که روایات فراوانی به طریق صحیح از اهل بیت نبوت درباره حقانیت رجعت وارد شده است و عقل نیز آن را منع نمی کند؛ زیرا نظیر آن در امتهای گذشته زیاد واقع شده است. (۱) پس رجعت، هیچگونه ناسازگاری با آیه شریفه ندارد.

۳. آیا رجعت مستلزم خروج از فعلیت به قوه است؟

برخی بر این باورند که رجعت، مستلزم خروج از فعلیت به قوه است. با این بیان که مرگ، زمانی بر یک موجود زنده عارض می شود که عمرش تمام شده، همه استعدادهایش به فعلیت رسیده باشد. بنابراین، اگر کسی پس از مرگ، دوباره زنده شود و به دنیا بازگردد، لازمه آن این است که بعد از رسیدن به مرحله فعلیت، دوباره به مرتبه قوه و استعداد بازگردد و این محال است. (۲)

علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان اشکال بالا را مطرح کرده در پاسخ آن می گوید: در صحت این مطلب که هرگاه چیزی به فعلیت برسد، برگشتن آن به حال قوه، محال است، تردیدی نیست، ولی مورد بحث ما از آن موارد نیست؛ زیرا انسان وقتی از قوه خارج می شود و به فعلیت می رسد که واجد هر کمالی که برایش ممکن است، بشود و جدایی روح او از بدن، به مرگ طبیعی باشد؛ یعنی روح انسانی دوره تکامل خود را پیموده و نهایت استفاده اش را از بدن کرده باشد؛ به گونه ای که استعداد هیچ کمالی برایش باقی نماند، اما در مرگ احترامی که مفارقت روح از بدن، به واسطه عارضه ای مانند بیماری یا قتل و جز آن است، بازگشت به دنیا هیچ محذوری ندارد؛ زیرا ممکن است انسان، استعداد کمالی را در زمانی داشته باشد و بعد بمیرد و مجدداً در زمان ثانی،

ص: ۲۲۶

۱- ۱، صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۷۵.

۲- ۲. شریعت سنگلجی، اسلام و رجعت (به نقل از میر سید ابو القاسم موسوی، مناهج المعارف، ص ۵۱۵).

برای کمال دیگری مستعد شود و برای استیفای آن زنده شود. یا این که استعداد کمالی را مشروط به این که بعد از زندگی برزخی باشد) پیدا کند و بعد از تحقق آن شرط، زنده شود و به دنیا بازگردد تا آن کمال را به دست آورد. بنابراین، رجعت، هیچ گونه محذوری ندارد. (۱)

۴. آیا رجعت مستلزم تشویق به گناه است؟

برخی از منکران رجعت، ادعا کرده اند که اعتقاد به رجعت، موجب تشویق به گناه می شود؛ زیرا ممکن است کسی با این گمان که هنگام رجعت توبه خواهد کرد، مرتکب گناه شود و یا به گناه خویش ادامه دهد. (۲)

به این شبهه نیز پاسخهایی داده شده است. پاسخی را که شیخ طوسی به آن می دهد، این است که اشکال مزبور در صورتی وارد است که رجعت، عمومی و همگانی باشد، اما اگر رجعت، اختصاصی باشد (چنان که ادعا هم همین است) دیگر مجالی برای ایراد فوق باقی نخواهد ماند؛ زیرا در این صورت، نه تنها کسی قطع به رجعت خویش ندارد، بلکه احتمال می دهد که اصلا رجعت نکند و همین مقدار در عدم تشویق به گناه کفایت می کند. (۳)

چکیده

رجعت در اصطلاح متکلمان عبارت از بازگشت برخی از اموات به دنیا هنگام ظهور حضرت مهدی طلا و قبل از قیامت است. در حقیقت رجعت، اختلاف نظر است و در آن، دو رویکرد عمده وجود دارد: بر اساس یک رویکرد که اکثر دانشمندان شیعه و از جمله شیخ طوسی برآیند، رجعت به معنای بازگشت ائمه اطهار و گروهی از مؤمنان و کافران به دنیا با همان بدنهای مادی و جسمانی است. اما بر اساس رویکرد دوم که تعداد اندکی از شیعیان متقدم بدان باور داشتند، رجعت عبارت است از بازگشت قدرت و دولت به خاندان رسالت، نه بازگشت اشخاص.

در جایگاه رجعت نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی نظیر شیخ طوسی به آن را از

ص: ۲۲۷

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳- ۳. همان.

اصول دین و برخی آن را از اصول مذهب و یا از ضروریات آن می دانند و دسته ای دیگر بر این باورند که اعتقاد به رجعت، نه از اصول دین است و نه از اصول مذهب و نه از ضروریات آن، بلکه از اموری است که نزد اکثر شیعیان پذیرفته شده است.

برخی در اصل امکان رجعت تردید کرده اند و اعتقاد به آن را ناپسند تلقی نموده اند. اما اندیشه و ران شیعه و از جمله شیخ طوسی با استناد به آیات و روایات، نه تنها آن را ممکن می دانند، بلکه به وقوع حتمی آن در آینده نیز اذعان دارند.

در این که رجعت کنندگان دقیقاً چه کسانی هستند، دلیل روشنی در دست نیست و در روایات، تنها به اختصاصی بودن رجعت، ملائک رجعت کنندگان و اسامی برخی از آنها اشاره شده است. اما از مجموع روایاتی که در این زمینه وارد شده است، استفاده می شود که پیامبر اسلام و ائمه اطهار و نیز گروهی از مؤمنان راستین و کافران بدسرشت، از رجعت کنندگان می باشند.

فلسفه رجعت نیز یاری حضرت مهدی طلا در تشکیل حکومت واحد جهانی بر پایه عدل و خالی نماندن زمین از حجت است.

تناسخ، از مسائلی است که باعث تمایز متکلمان شیعه امامیه از دیگران شده است. این مسئله در کنار موضوعاتی از قبیل امامت، رجعت، بداء، تقیه و... متکلمان شیعه را از معتزله نیز جدا ساخته است. (۱) تناسخ، اکنون نیز از طرفدارانی برخوردار است، (۲) بنابراین نباید آن را ایده ای منسوخ پنداشت و اهمیت آن را نادیده گرفت.

پرداختن به این موضوع به صورت مستقل، مجالی بیشتر و تحقیقی گسترده تر می طلبد، ولی از آنجا که این نوشتار در پی روشن ساختن دیدگاه شیخ طوسی درباره تناسخ می باشد، سعی بر آن بوده است که تا حد امکان از مواضع شیخ فاصله نگیریم و

ص: ۲۲۹

-
- ۱- ۱. جمعی از نویسندگان، اندیشه های کلامی شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۴ - ۲۵۸؛ شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱ و ۲، ص ۵۱.
- ۲- ۲. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، ص ۴۲۶: آلن کاردک، کتاب ارواح، ترجمه محسن فرشاد، ص ۱۴۳، ۱۵۰ و ۳۰۰؛ اوپانیشاد سراج، ترجمه دارا شکوه، مقدمه سید محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱، ص ۱۹: آ.چ. بها کتی ودانتا سوامی پرابهوپادا، بهاگاواد- گیتا همانگونه که گذشت، مترجمان فرهاد سیاهپوش، بزرگمهر گل بیدی، الهه فرمانی، ص ۲۵۷

آوردن مطالب دیگر، صرفاً برای مقدمه و به منزله مدخل بحث است. جستار حاضر در صدد پاسخگویی به پرسشهای ذیل است:

تناسخ چیست؟ تناسخ در اصطلاح متکلمان به چه معنی است؟ نگاه قرآن و روایات به تناسخ چگونه است؟ این تفکر از چه پیشینه‌ای برخوردار است؟ دیدگاه شیخ طوسی، از بزرگترین طلایه داران اندیشه ناب شیعی درباره تناسخ چیست؟ دلیل عمده اهل تناسخ از نگاه شیخ کدام است و ایشان در رد آن چه پاسخهایی می‌دهد؟ به طور کلی چه شبهاتی اصحاب تناسخ را به اتخاذ چنین موضعی وادار کرده است و چه پاسخهایی در رد این شبهات می‌تواند مطرح شود؟

واژه‌شناسی تناسخ

تناسخ در لغت

تناسخ، مصدر باب «تفاعل» از «نسخ» بر وزن «فعل» گرفته شده است. کتابهای لغت در معنای نسخ به این معانی اشاره کرده اند: (۱) از بین بردن، تغییر دادن، باطل کردن، جایگزین کردن، نقل دادن و تحول ایجاد کردن. هنگامی که گفته می‌شود: نسخ الشمس الظل والشیب الشباب، بدین معنی است که خورشید سایه را از بین برد و پیری باعث از بین رفتن جوانی شد.

در نسخ، دو خصوصیت وجود دارد: یکی نقل و دیگری تحول. تناسخ به معنای باطل کردن، متداول کردن و پی در پی آمدن است (۲) که باز به نوعی دو خصوصیت مزبور در آن وجود دارد.

تناسخ در اصطلاح

تناسخ در اصطلاح متکلمان عبارت است از: انتقال نفس ناطقه از بدنی به بدن دیگر، پس از متلاشی شدن بدن اول، بدون حصول فاصله زمانی میان آن دو.

ص: ۲۳۰

۱- ۱. فراهیدی، کتاب العین، ص ۸۰۲؛ ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۴۲۴؛ ابوهلال عسکری، الفروق اللغویه، ص ۲۴۰؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ص ۲۳۸.

۲- ۲. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ص ۳۴۶؛ تناسخ به زبان انگلیسی و لاتین «Metempsychosis» و به زبان فرانسوی «Metempsychose» می‌باشد. (همان)

این اندیشه در طول تاریخ، تحولاتی یافته است و شیوه های مختلفی در انتقال نفوس بیان گردیده که در زیر به آنها اشاره می کنیم. (۱)

۱. انتقال نفوس انسانی به بدن حیواناتی که از لحاظ اخلاقی و دیگر صفات، مناسب با آن باشد. شاید این نظریه، همان باشد که بعدها پژوهشگران اسلامی به آن مسخ گفته اند. ذکر این نکته لازم است که مسخ در این جا یکی از اقسام تناسخ محسوب می شود و تعریف اصطلاحی مذکور بر آن صادق است و با آنچه در بخش شبهات تناسخ مطرح خواهد شد، از اساس، متفاوت است.

۲. انتقال نفوس ناطقه انسانی به بدن انسانهای دیگر که به آن نسخ گفته می شود.

۳. انتقال نفوس ناطقه به اندام نباتات که از آن تعبیر به فسخ می شود.

۴. انتقال نفوس ناطقه به جمادات (رسخ). (۲)

۵. انتقال به طریق صعودی از نبات به حیوان و بعد به انسان.

۶. انتقال به طریق نزولی، از عقول و مفارقات به انسان و از انسان به حیوان و از حیوان به نبات.

۷. انتقال نفوس ناطقه به ابدان برزخی و آن برزخ، غیر از برزخی است که واسطه میان مفارقات و اجسام است.

۸. انتقال نفوس، پس از تلاشی بدن به اجرام فلکی.

۹. انتقال نفوس اشقیا به اجساد حیوانات، و نفوس سعدا به ابدان انسان.

۱۰. انتقال نفوس کاملان به مفارقات و عقول و دیگران به ابدان انسانها.

ص: ۲۳۱

۱-۱. علی بن محمد جرجانی، کتاب التعریفات، ص ۴۹؛ احمد نگری، عبدالنبی بن عبدالرسول، جامع: العلوم فی اصطلاحات الفنون، ص ۳۵۴؛ تهانوی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون، تقدیم و اشراف و مراجعه: رفیق العجم، ج ۱، ص ۵۱۱؛ ابوالبقاء ایوب بن موسی، الکلیات، مقابله و اعداد عدنان درویش و محمد المصری، ص ۳۰۵؛ شمس الدین محمد بن محمود آملی، نفائس الفنون فی عرائس العیون، تصحیح سیدابراهیم میانجی، ج ۲، ص ۲۸۴

۲-۲. در منظومه حکیم سبزواری چنین آمده است: نسخ و مسخ رسخ فسخ قسما إنساً و حیواناً جماده و نما. حاج ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۹۵). در این جا می توان گفت تناسخ از جهت بدن یا جسمی که نفس به آن تعلق می گیرد، اسامی گوناگون پیدا کرده است. ر.ک: شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمه الاشراق، ص ۵۱۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ص ۴۷۶؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۸.

قرآن مجید بارها مسئله معاد و حیات پس از مرگ و رهسپار شدن روح به سرایی دیگر را مورد تأکید قرار داده است. این موضوع به قدری روشن است که شاید بتوان آن را از بدیهیات قرآن دانست. برای نمونه، قرآن کریم در آیه ۲۸ سوره بقره می‌فرماید: «کیف

تکفرون بالله و کنتم أمواتا فأحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم إلیه ترجعون»

این آیه به صراحت اعلام می‌کند که پس از مرگ، یک حیات، بیشتر وجود ندارد؛ زیرا انسانها مجموعه دو حیات و دو مرگ دارند: نخست مرده بودند، خداوند آنها را زنده کرد، سپس می‌میراند و بار دیگر زنده می‌کند.

از سوی دیگر، قدر مشترک نظریات باب تناسخ آن است که ارواحی وجود دارد که پس از مرگ، به سرای دیگر نمی‌روند، بلکه در همین دنیا پس از خروج از بدن نخستین به بدنی دیگر انتقال می‌یابند. پس در این جا دو نظریه کاملاً متناقض وجود دارد که ناگزیر از پذیرش یکی از آن دو هستیم. قرآن در این جا بسیار روشن و بدون هیچگونه ابهام، نظر خود را اعلام فرموده است. بنابراین، بطلان تناسخ در قرآن، مطلبی نیست که نتوان آن را دریافت، بلکه با اندکی توجه و مراجعه به آیات قرآنی، حقیقت مطلب روشن می‌گردد. با این وجود، یادآوری چند نکته سودمند است:

نخست آن که واژه «تناسخ» در قرآن نیامده است، بلکه سه فعل «نسخ» (۱)، «فینسخ» (۲) و «نستنسخ» (۳) که با تناسخ از یک ریشه است، در آیاتی از قرآن ذکر شده است.

دیگر آن که برخی از مفسران از آیه ۲۴ سوره جاثیه، آنجا که خداوند متعال از قول مشرکان فرموده است: «و قالوا ما هی إلا حیاتنا الدنیا نموت و نحیی و ما یهلکنا إلا الدهر»، چنین برداشت کرده اند که مراد مشرکان آن است که ما هرگز از دنیا خارج نمی‌شویم،

بلکه پس از مرگ از یک زندگی، با تعلق به بدن دیگر، باز در دنیا به حیات و زندگی خود ادامه می‌دهیم و این همان معنی و مفهوم تناسخ است. (۴) بنابراین، چنین به نظر می‌رسد

ص: ۲۳۲

۱- ۱. بقره / ۱۰۶.

۲- ۲. حج / ۵۲.

۳- ۳. جاثیه / ۲۹.

۴- ۴. علامه طباطبایی گرچه نخست این سخن را وجیه دانسته، ولی در پایان، آن را نامناسب با ذیل آیه و خصوصاً با آیه بعدی برشمرده است.

همانگونه که واژه تناسخ در قرآن نیامده، به معنای آن نیز اشاره نشده است.

نکته پایانی آن که اهل تناسخ برای اثبات مدعای خویش، به آیاتی از قرآن متوسل شده اند (۱) که از جمله آنها می توان به آیه ۱۰۸ سوره مؤمنون (۲)، آیه ۵۶ سوره نساء (۳) و آیه ۵ و ۶ سوره تین (۴) اشاره کرد. اما آیه ای که بیشتر مورد بحث واقع شده و شیخ طوسی نیز به گونه ای متعرض آن شده، آیه ۳۸ سوره انعام است.

خداوند می فرماید: «و ما من دابه فی الأرض و لا طائر یطیر بجناحیه إلا أمم أمثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم إلی ربهم یحشرون»؛ هیچ جنبنده ای در زمین و هیچ پرنده ای که با دو بال خود پرواز می کند، نیست مگر این که امتهایی همانند شما هستند. ما هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم، سپس همگی به سوی پروردگارتان محشور می گردند. (۵)

اهل تناسخ از «إلا أمم أمثالکم» دو برداشت نادرست کرده اند:

نخست این که بنا بر آنچه در کتاب تبصره العوام به نقل از متناسخه آمده است، منظور آن است که هر چه بر روی زمین راه می رود و یا در هوا پرواز می کند، در دوره اول مانند شما انسان بوده است. (۶) به دیگر سخن، رواست که نفس آدمی پس از مفارقت از بدن، در کالبد پرندگان وارد شود. (۷)

برداشت دوم که جای تعجب فراوان دارد، این است که اهل تناسخ از عبارت «إلا- أمم أمثالکم» مکلف بودن حیوانات و پرندگان را استفاده کرده اند؛ یعنی حیوانات و پرندگان نیز مانند شما مکلفند.

شیخ طوسی در ابطال این نظر می فرماید: یکی از شرایط تکلیف، عقل است.

ص: ۲۳۳

۱- ۱. البته این که چگونه اهل تناسخ، آن همه آیاتی را که به صراحت بر بطلان نظریه آنان دلالت دارد، رها کرده اند و متشبث به آیاتی دیگر شده اند، جای تأمل و تعجب فراوان دارد.

۲- ۲. «قال اخسئوا فیها و لاتکلمون»

۳- ۳. «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیدوقوا العذاب»

۴- ۴. «لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم، ثم رددناه أسفل سافلین»

۵- ۵. ترجمه آیه الله مکارم شیرازی.

۶- ۶. (منسوب به سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، تبصره العوام، ص ۸۸.

۷- ۷. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۲۲. (برای بطلان این نظریه ر.ک: مکارم

شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۲۲۷)

چگونه می توان حیوانات و پرندگان را که غیر عاقلند، در زمره مکلفان دانست؟ علاوه بر آن، ما می بینیم کودکان با این که از عقل نیز برخوردارند و از این جهت، با حیوانات قابل مقایسه نیستند، مکلف نیستند، پس باید به طریق اولی حیوانات نیز مکلف نباشند. (۱)

تناسخ در روایات

واژه تناسخ کمابیش در روایات ما آمده است و مورد انکار و ابطال واقع شده است. شاید روشترین حدیث در این زمینه، فرموده حضرت رضا باشد که قائل به تناسخ را کافر معرفی کرده است. در این حدیث آمده است:

مأمون به امام رضا عرض کرد: یا ابو الحسن! درباره قائلان به تناسخ چه می فرمایید؟

امام رضا (علیه السلام) فرمود: کسی که به تناسخ قائل شود، به خداوند بزرگ کافر است و بهشت و دوزخ را دروغ می داند. (۲)

در حدیثی دیگر از امام صادق (علیه السلام) آمده است که آن حضرت، اهل تناسخ را کسانی معرفی می کند که راه روشن و آشکار دین را پشت سر نهاده اند. آن روایت از این قرار است:

از هشام بن حکم نقل شده است که شخصی زندقه از امام صادق علیه السلام سؤال کرد و گفت مرا از قائلان به تناسخ ارواح باخبر ساز! آنها چه می گویند و به چه دلیل بر مسلک خود استوارند؟

امام صادق (علیه السلام) فرمود: به درستی که قائلان به تناسخ، راه روشن و آشکار دین را پشت سر نهاده اند. (۳)

در بخش دیگری از این حدیث طولانی آمده است:

قیامت در نظر اینان عبارت است از خارج شدن روح از قالبش و داخل شدن آن در قالب دیگر، (حال) اگر در قالب نخستین نیکوکار بود، به قالبی بهتر و نیکوتر در بالاترین درجه دنیا برگردانده می شود و اگر در قالب اول) بدکردار یا فاقد شناخت و

ص: ۲۳۴

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۱۲۹.

۲- ۲. حر عاملی، الفصول المهمه فی اصول الائمه، ج ۱، ص ۲۶۰؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۳۲۰.

۳- ۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۳۲۰ و ج ۱۰، ص ۱۷۶ و ج ۵۸، ص ۳۳؛ جواد قیومی، صحیفه الرضا، ص ۳۷۵.

معرفت بود (روح او در برخی از چارپایان رنجکش یا خزندگان زشت و کریه المنظر داخل میگردد).

پیشینه تناسخ

اشاره

به لحاظ تاریخی می توان تناسخ را به دو دوره پیش از اسلام و پس از آن تقسیم کرد. هدف عمده ما در این جا آن است که دورنمایی از این بحث را نشان دهیم؛ از این روی، کمتر به دقایق و ظرایف تاریخی می پردازیم. آنچه بیشتر مد نظر بوده، روشن شدن اصطلاح تناسخ در گذر زمان است. ما پس از توضیحی مختصر درباره اوضاع و احوال تناسخ پیش و پس از اسلام، به دیدگاه برخی از اندیشمندان مسلمان در این باره اشاره خواهیم کرد.

۱. تناسخ پیش از اسلام

درباره این که تناسخ از چه زمانی مطرح شد و چه کسی برای اولین بار این عقیده را ابراز کرد، اظهار نظر روشنی نشده است. با وجود این، عده ای بر آنند که فیثاغورس (۱) نخستین فردی بوده که در این باره سخن گفته است؛ (۲) در حالی که دیگران در این گفته اظهار تردید کرده، خاطر نشان ساخته اند که تفکر فلسفی وی به هیچ وجه با تناسخ سازگاری ندارد. (۳)

آن چه مسلم است، آن که هندوان از جمله کسانی هستند که تناسخ در بین آنان مورد قبول واقع شده است. در اواخر قرن هفتم پیش از میلاد، دو نظریه جدید در بین هندوهای آریایی نژاد به ظهور پیوست که پایه های اصلی فلسفه هندوییزم را تشکیل می دهد: یکی نظریه تناسخ که در زبان هندو به آن «سماره» گفته می شود و دیگری قانون «کرمه» (۴) که بیانگر کیفیت و علت انتقال روح به بدن دیگر می باشد. (۵) این باور هندوان به

ص: ۲۳۵

۱-۱. Pythagoras.

۲-۲. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱، ص ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۴۵؛ احمد صدر حاج سیدجوادی، دائره المعارف تشیع، ج ۵، ص ۹۵؛ ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال الدین مینوی، ص ۴۲.

۳-۳. امیل بریه، تاریخ فلسفه (دوره یونانی)، ترجمه علی مراد داوری، ج ۱، ص ۶۳.

۴-۴. Karma.

۵-۵. جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ سیبل شاتوک، دین هندو، ترجمه حسن افشار، ص ۳۵.

راحتی از «اوپانیشادها»^(۱) به دست می آید.^(۲) اما برای این که این نظریه را مختص هندوان بدانیم یا حتی پیدایش آن را به آنان نسبت دهیم، هیچ دلیل قابل قبولی وجود ندارد.

نکته آخر آن که برخی به غلط، حکمای یونان، افرادی همچون افلاطون، سقراط، فیثاغورس و دیگران را از قائلان به تناسخ دانسته اند که به اعتقاد برخی از بزرگان، این امر از عدم فهم مراد آنان ناشی شده است.^(۳)

۲. تناسخ پس از اسلام

در برخی از کتابهایی که فرقه های اسلامی در آنها معرفی شده اند، از گروههایی از مسلمانان به عنوان متناسخه نام برده شده است، اما غالب متفکران مسلمان، این نظریه را مردود دانسته اند و به رد شبهات مطرح شده پرداخته اند که در بخش بعدی به آن اشاره

خواهیم کرد.

المقالات و الفرق یکی از اولین کتابهایی است که به تناسخ و افراد معتقد به آن پرداخته است. در این کتاب به پیدایش این نظریه اشاره نشده است،^(۴) ولی شهرستانی در کتاب الملل و النحل گروهی از صابئین (حرنانیه) را به عنوان نخستین قائلان به تناسخ معرفی کرده است.^(۵)

بغدادی در کتاب «الفرق بین الفرق» به طور مبسوط از اهل تناسخ سخن می گوید. وی قائلان به این نظریه را به دو گروه پیش از اسلام و پس از آن تقسیم می کند. وی معتقد است دو گروه در زمان حکومت اسلامی به تناسخ روی آوردند: یکی گروه قدریه و

ص: ۲۳۶

۱- ۱. اوپانیشاد به معنای نشستن شاگرد نزد استاد برای آموختن علوم سری است. اوپانیشادها در حدود سه هزار سال در فلسفه، مذهب و زندگانی مردم هندوستان دارای تسلط، اثر و نفوذ کامل بوده اند. امروزه بیش از دویست اوپانیشاد مختلف موجود است، اما از این تعداد، ده تا هجده اوپانیشاد، اصلی و قدیمی است. (مقدمه کتاب اوپانیشاد، ص ۱۰۸ و ۱۰۹). اصطلاح اوپانیشاد به نوع یا طبقه خاصی از متون دلالت دارد (فریدهلم هاردی، ادیان آسیا، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، ص ۱۲۲)

۲- ۲. اوپانیشاد سر اکبر، ترجمه دارا شکوه، ص ۷۸، ۸۰، ۱۰۱ و ۱۰۲.

۳- ۳. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲۶؛ الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۲؛ المبدأ و المعاد، ص ۳۲۷؛ حسن حسن زاده آملی، سرح العیون فی شرح العیون، ص ۸۱۴.

۴- ۴. سعد بن عبدالله الاشعری قمی، المقالات و الفرق، ص ۲۶، ۲۷، ۴۲ و ۴۳.

۵- ۵. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۵۳.

دیگری رافضی‌ها. سپس به تفصیل از بیانیه (۱)، جناحیه (۲)، خطابیه (۳) و راوندیه (۴) از روافض نام می‌برد و به شرح عقاید هر یک می‌پردازد. (۵) او از قدریه به احمد بن حایط و احمد بن ایوب و محمد بن احمد قحطی و ابن ابی العوجاء اشاره می‌کند و به شرح نظر آنان می‌پردازد. (۶)

تناسخ در اندیشه برخی از متفکران مسلمان

نظریه تناسخ با مخالفت‌های شدید اندیشمندان مسلمان مواجه گشت و در آثار بزرگانی چون ابن سینا، خواجه نصیر، تفتازانی، ملاصدرا و... نمود پیدا کرد. ابن سینا برهان اجتماع دو نفس در بدن واحد را بر بطلان تناسخ می‌آورد که مورد پذیرش افراد پس از او

قرار می‌گیرد. پیش از بیان این برهان، شایسته است به مقدمه‌ای اشاره کنیم.

مقتضای حکمت الهی آن است که بر طبق مشیت خود، هر ممکنی را به کمالی که برای او امکان دارد، برساند. پس اگر بدن این صلاحیت را به دست آورد و این امکان وجود داشت که نفسی به آن تعلق گیرد، باید فوره و بدون فاصله، آن نفس به این بدن

تعلق گیرد. عدم انجام این امر، بر خلاف مقتضای حکمت الهی است. (۷)

بوعلی در تبیین این برهان، چنین آورده است:

آمادگی هر بدنی برای قبول نفس، مستلزم افاضه آن از جوهر مفارق است و اگر تناسخ را نیز بپذیریم، لازم می‌آید یک بدن، دارای دو نفس باشد: یکی نفس افاضه شده از سوی جوهر مفارق و دیگری نفس متناسخه، و این محال است. (۸)

وجه محال بودن، آن است که ارتباط میان نفس و بدن به صورت انطباعی نیست، بلکه به صورت اشتغالی می‌باشد. هر انسانی بیش از یک نفس را درک نمی‌کند و انفعال

ص: ۲۳۷

۱-۱. اصحاب بیان بن سمعان تمیمی نهدی.

۲-۲. پیروان عبدالله بن معاویه.

۳-۳. یاران ابوالخطاب محمد بن مقلاص.

۴-۴. پیروان عبدالله راوندی و به قولی عبدالله بن حرب کندی کوفی راوندی.

۵-۵. این که این نسبتها تا چه حد قریب به واقع است، مجالی دیگر را می‌طلبد.

۶-۶. عبد القاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۳، ۲۵۶ و ۲۵۹؛ ر.ک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۶.

۷-۷. جعفر سبحانی، الالهیات، ص ۸۰۴.

٨-٨. ابن سينا، الاشارات و التنبهات، ص ٣٥٦-٣٥٧؛ المبدأ و المعاد، ص ١٠٨ و ١٠٩؛ النجاه، ص ١٨٩؛ ر.ك: علامه حلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٩١؛ عبدالرزاق لاهيجي، گوهر مراد، ص ١٧٣.

بدن از همان نفس است و اگر نفس دیگری هم باشد که انسان آن را درک نکند و کاری نیز به بدن نداشته باشد، پس در واقع، آن نفس از این بدن نیست. (۱)

در کتاب شرح المقاصد در این باره آمده است:

هر نفسی بالضروره می داند که در این بدن، غیر از او نفس دیگری نیست که به تدبیر بدن پردازد و همچنین می داند که او در بدن دیگر تصرفی ندارد؛ بنابراین، نسبت بین نفس و بدن، تساوی است. هر بدن دارای یک نفس است و هر نفس نیز جز به یک

بدن تعلق نمی گیرد. اما این که دو نفس در یک بدن اجتماع نمیکنند، ظاهر است و اما این که نفس به صورت تبادل و انتقال از یک بدن به بدن دیگر رود، به دلایلی که می آید، باطل است. (۲)

ملاصدرا در ابطال تناسخ راه دیگری را پیموده و در صدد آن است که ثابت کند بین نفس و بدن، امکان تناسخ وجود ندارد. وی چنین می نگارد:

همچنان که بارها گفته ایم، نفس، تعلق ذاتی به بدن دارد و ترکیب این دو با یکدیگر، ترکیب طبیعی و اتحادی است و هر دو با هم دارای حرکت ذاتی جوهری هستند. نفس در آغاز پیدایش خود در تمام حالات، امری بالقوه است و با توجه به سنین نوزادی، طفولیت، جوانی، میانسالی و سالخوردگی، از شأنی ذاتی و خاص خود برخوردار می شود. همین امر درباره بدن نیز صادق است. نفس و بدن از قوه خارج می شوند و بالفعل می گردند. درجات قوه و فعل نفس، مادامی که به بدن تعلق دارد، بستگی به درجات قوه و فعل آن بدن دارد. هر نفسی را که در نظر بگیریم، در زمان حیات جسمانی خود، حتما از قوه به فعل می رسد. فعلیت نفس بر اساس افعالی و اعمالی است که چه خوب یا بد، نوعی از فعلیت را برای آن به وجود می آورد و به سبب آن، به سعادت یا شقاوت خواهد رسید. بنابراین، پس از آن که نفس به مرتبه ای از فعلیت رسید، محال است دوباره به حالت قوه محض برگردد؛ همانگونه که محال است حیوان پس از آن که به بلوغ تام رسید، به حالت نطفه و علقه درآید؛ زیرا این حرکت، حرکتی جوهری و ذاتی است که حرکت بر خلاف آن، به هیچ نحو ممکن

ص: ۲۳۸

۱- ۱. ابن سینا، همان.

۲- ۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۳، ص ۳۲۴ (وی سه دلیل بر اثبات ادعای خود می آورد)؛ ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۱۰ وی در این کتاب، وجه دیگری برای محال بودن تعلق دو نفس به یک بدن آورده است. ملاصدرا میگوید: نفس و بدن، یک وجود و یک ذاتند و ممکن نیست وجود واحد، دارای دو ذات و دو وجود باشد).

نیست؛ نه به صورت حرکت قسری، نه طبیعی، نه ارادی و نه اتفاقی. حال اگر نفسی که بالفعل شده است، از بدنی جدا شود و به بدن دیگری که هنوز جنین است، تعلق گیرد، لازم می آید یکی از این دو، بالقوه و دیگری، بالفعل باشد و نیز لازم می آید شیء در عین حال که بالفعل است، بالقوه هم باشد و این امری ممتنع است؛ زیرا ترکیب بین نفس و بدن، طبیعی و اتحادی است و حصول چنین ترکیبی از دو امری که یکی بالفعل و دیگری بالقوه است، محال می باشد. (۱)

بنا بر آنچه گفته شد، ملاصدرا معتقد است نفس در طول حیات دنیوی به مرتبه ای از فعلیت دست می یابد، حال اگر بنا بر تناسخ بخواهد به بدن دیگری تعلق گیرد، باید به حالت قوه محض در آید و این امری محال است، بنابراین، تناسخ بین نفس و بدن، محال می باشد.

تقسیمات تناسخ و اقسام آن

تناسخ از جهاتی مورد تقسیم واقع شده و اقسامی یافته است. ما در این جا به چند تقسیم که کاربرد بیشتری دارد، اشاره می کنیم

۱. تقسیم تناسخ از جهت بدن یا جسمی که نفس به او تعلق می گیرد؛ تناسخ از این حیث به چهار قسم تقسیم می شود: نسخ، مسخ، فسخ و رسخ. (۲)

۲. تقسیم تناسخ از جهت مدت و چگونگی انتقال نفس؛ که به سه قسم تقسیم شده است: تناسخ مطلق، تناسخ نزولی و تناسخ صعودی.

تناسخ مطلق، انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر در همین دنیا است، بدون توقف و به صورت دائمی که با از بین رفتن هر بدن، نفس به بدنی دیگر منتقل می شود.

تناسخ نزولی، انتقال برخی از نفوس به بدنهای دیگر است، تا هنگامی که نفس کامل شود. طبق این قسم از تناسخ، نفوسی که از ناحیه علم و عمل دچار کاستی هستند، به این نشئه (دنیا) بر می گردند تا پس از رسیدن به کمال علمی و عملی، به عالم عقول ملحق شوند.

تناسخ صعودی، انتقال صعودی نفس از نبات به حیوان و از حیوان به انسان است. گرچه

ص: ۲۳۹

۱- ۱. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲ و ۳.

۲- ۲. ر.ک: شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمه الاشراق، ص ۵۱۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ص ۴۷۶؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۸؛ حاج ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۹۵.

این قسم، شباهت زیادی به حرکت جوهری دارد، اما تفاوت عمده آن با حرکت جوهری در آن است که تحول در تناسخ صعودی به نحو انفصالی است. نفس، نخست به نبات تعلق می گیرد، سپس از آن جدا می شود و به بدن حیوان و پس از آن به بدن انسان منتقل

می شود، اما تحول در حرکت جوهری، به طور متصل صورت می گیرد.

۳. در کتاب الشواهد الربوبیه تناسخ چنان تقسیم شده است که شامل انتقال نفس به عالم دیگر و حتی مسخ نیز می شود. (۱) در این تقسیم، برای تناسخ سه قسم ذکر شده است:

الف) نفس در همین دنیا از بدنی به بدن دیگر منتقل شود؛ چه آن دیگری پست تر از اولی باشد یا بالاتر.

ب) انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی که با اوصاف و اخلاقی که در دنیا کسب کرده است، مناسبت دارد. چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه کرده است، ظاهر می شود.

ج) باطن انسان، مسخ شده، صورت او نیز از صورت انسانی به صورتی دیگر تبدیل شده. علت آن، طغیان و غلبه قوه نفسانیه است. (۲)

۴. تقسیم تناسخ به «ملکی» و «ملکوتی». تناسخ ملکی همان قسم نخست از تقسیم پیشین است و تناسخ ملکوتی به قسم دوم اشاره دارد. البته علاوه بر آنچه گفته شد، تقسیمهای دیگری نیز ارائه شده است که ما آنها را ذکر نکردیم. (۳)

تناسخ از دیدگاه شیخ طوسی

اشاره

پیش از پرداختن به رأی ایشان درباره تناسخ، باید نکته ای را یاد آور شویم و به سؤالی پاسخ گوئیم:

در یک تقسیم بندی کلی، اهل تناسخ، به دو دسته تقسیم می شوند: نخست کسانی که تناسخ را جایگزین معاد می دانند و از اساس، منکر عالمی و رای این جهان هستند و دسته

ص: ۲۴۰

۱-۱، صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۱.

۲-۲. تردیدی در تحقق دو قسم اخیر وجود ندارد و آیاتی از قرآن بر آن دلالت دارد.

۳-۳. حاج ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ۲۹۰-۲۹۵؛ حسن حسن زاده آملی، شرح العیون فی شرح العیون، ص ۸۱۱.

دیگر، کسانی که با وجود اعتقاد به معاد، به تناسخ نیز قائل شده اند.

این نکته از آن رو حائز اهمیت است که اگر اهل تناسخ به معاد بی اعتقاد و به عبارت دیگر، قائل به تناسخ مطلق باشند، دو گونه پاسخ از ناحیه شیخ دریافت خواهند کرد نخست از طریق ادله اثبات معاد؛ چه این که با اثبات معاد و اعتقاد به آن، تناسخ مطلق، بی معنی خواهد بود و دیگری از راه خاصی که در ادامه بحث از آن سخن خواهیم گفت. اما اگر قائل به تناسخ، معتقد به معاد باشد، ایشان از همان طریق خاص به رد آن می پردازد.

شیخ در دو کتاب کلامی خویش، تمهید الأصول و الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد و نیز در تفسیر التبیان از تناسخ سخن گفته است. با تتبع در این آثار، در می یابیم که مخاطبان شیخ، معتقدان به معاد هستند. البته شیخ در کتابهای فوق بحثی را با عنوان تناسخ نیاورده و به طور مستقل از آن بحث نکرده است، بلکه در تفسیر التبیان از تناسخ در ضمن بحث رجعت و در کتابهای کلامی خود در مبحث آلام سخن به میان آورده است.

در این جا این سؤال مطرح است که چه مناسبتی بین این دو موضوع کلامی وجود دارد. برای بیان این مطلب، کلامی را از کتاب تلبیس ابلیس می آوریم. در این کتاب به نقل از ابوالقاسم بلخی چنین آمده است:

اهل تناسخ هنگامی که درد و رنج کودکان و حیوانات را مشاهده کردند، محال دانستند که این درد و رنج، وسیله آزمایش دیگران باشد یا به خاطر عوضی باشد که به آنان داده خواهد شد یا (توجیه آن باشد که آنان مملوکند (و خدا هر طور خواهد در ملک خود تصرف کند) چنین به نظرشان رسید که این آلام به خاطر گناهی است که پیش از این مرتکب شده اند. (۱)

در کتاب تبصره العوام آمده است:

احمد بن حائط و فضل حدثی در تناسخ، غلو بسیار کرده اند. گویند هر رنج و آفت که به اطفال و بهایم رسد، از آن بود که در دور اول گنه کرده باشند و در این دور، جزای می یابند. (۲)

این عبارتها به یکی از شبهات اهل تناسخ اشاره می کند که چون از پس حل آن

ص: ۲۴۱

۱-۱. ابن جوزی بغدادی، تلبیس ابلیس، ص ۸۰.

۲-۲. (منسوب به سید مرتضی رازی، تبصره العوام، ص ۸۸)

برنیامده اند، قول به تناسخ را اختیار کرده اند. در واقع یکی از ادله مهم اهل تناسخ، همین مطلب است که ما اگر (به تعبیر شیخ) الم استحقاقی را قائل نشویم، راهی برای توجیه آلام کودکان و حیوانات نداریم. بنابراین، طبیعی است که با توضیحاتی درباره الم و بحث از آن، به این شبهه قائلان به تناسخ پرداخته و پاسخی درخور به آن داده شود.

اکنون پس از دو مقدمه فوق، به تناسخ از دیدگاه شیخ می پردازیم و برای روشن شدن هر چه بیشتر بحث، آن را در دو بخش جداگانه قرار می دهیم. در بخش نخست، رأی شیخ را در این باره بازگو می کنیم و در بخش بعدی، پاسخهای شیخ را به دلیلی که اهل تناسخ به زعم خود آورده اند، ذکر می کنیم.

رأی شیخ درباره تناسخ

شیخ طوسیله در تفسیر التبیان به روشنی نظر خود را درباره تناسخ بیان کرده و تفصیل آن را به کتاب تمهید الأصول واگذار نموده است. وی آیه ۱۶۹ سوره آل عمران را دلیل بر رجعت می داند. طبق نظر شیخ، آیه شریفه «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم یرزقون» رجعت گروهی از شهدان را ثابت می کند. در ادامه، شیخ به ذکر مطلبی می پردازد که نظر ایشان را درباره تناسخ کاملاً روشن می سازد. عبارت ایشان چنین است:

بازگشتی که اهل تناسخ مطرح می کنند، نادرست و قول به آن باطل است؛ به دلیلی که در مواضع گوناگون به تبیین آن پرداخته ایم و پاره ای از آن را در کتاب شرح جمل العلم آورده ایم. کسی که می خواهد از آن آگاه شود، به آن کتاب مراجعه کند. (۱)

از عبارت فوق می توان به بطلان تناسخ از دیدگاه شیخ پی برد. اما همانگونه که شیخ متذکر شد، ایشان با قدری تفصیل، در کتاب تمهید الأصول به مبحث تناسخ پرداخته است. (۲) وی در کتاب تمهید الاصول نخست مقدمه ای را می آورد و آنگاه نتیجه مورد نظر خویش را می گیرد. او در این کتاب کلامی از راه بطلان شبهه اهل تناسخ، نظر صریح خویش را که همان بطلان تناسخ باشد، اعلام می کند.

ص: ۲۴۲

-
- ۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷.
 - ۲- ۲. البته مواضع گوناگونی را که شیخ در عبارت فوق گفته است، تا جایی که ما جسته ایم و کتابهای ایشان را مورد فحص قرار داده ایم، به جز آنچه اشاره کردیم، نیافتیم.

در مقدمه بحث، شیخ چنین می گوید: از نظر ما وجود الم، امری ضروری و وجدانی است و آنچه در خور تأمل است، حسن یا قبیح بودن آن است که همین مسئله باعث اختلاف آرا شده است. گروهی همه آلام را قبیح دانسته اند (ثنویه و مجوس) و عده ای بر

آن شده اند که نمی توان همه آلام را قبیح دانست، بلکه برخی از آنها نیکوست. این گروه خود به دو دسته تقسیم شده اند، دسته ای چون تناسخیه و بکریه، تنها وجه حسن و نیکو بودن الم را استحقاق شخص، پنداشته اند و برخی وجوه دیگری را نیز برشمرده اند. شیخ از طرفداران نظریه اخیر است. ایشان نخست به سه وجهی که می تواند برای قبیح بودن الم وجود داشته باشد، اشاره می کند که عبارتند از ظلم، مفسده، عبث. بدیهی است که در سایر موارد، الم نیکو خواهد بود. (۱)

وی سپس به توضیح و تبیین موارد حسن و قبح الم می پردازد و در این میان به نقد نظریه (تناسخیه و بکریه) می پردازد و می گوید:

گروهی از مردم (بکریه و اهل تناسخ) بر آنند که درد و الم، تنها در صورتی نیکوست که فرد، مستحق آن باشد. سپس در توجیه درد و الم کودکان و حیوانات با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بکریه گوید: از آن جا که اطفال و بهایم، مکلف نیستند، پس هیچ المی برای آنان وجود ندارد. اهل تناسخ می گویند: کودکان و حیوانات، پیش از این در بدن پیشین مکلف بوده اند، پس آنچه اکنون به آنها می رسد، به خاطر گناهیانی است که در آن زمان انجام داده اند. (۲)

از این عبارت، کاملاً پیداست یکی از ادله اهل تناسخ، تمسک به «الم استحقاقی» است که شاید بتوان آن را به صورت ذیل بیان کرد:

الف) درد و الم، بالضرورة وجود دارد و به هیچ وجه نمی توان در آن تردید روا داشت.

ب) درد و الم کودکان و حیوانات، تنها در صورتی نیکوست که استحقاقی باشد.

ج) لازمه درد و الم استحقاقی، تناسخ است؛ زیرا شخص با گناهیانی که در بدن اول انجام داده است، اکنون مستحق آن است که این آلام بر او وارد شود و اگر قائل به تناسخ

ص: ۲۴۳

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ تمهید الاصول، ص ۲۲۲، ۲۲۵.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۷-۱۴۸ (با اندک تفاوتی در عبارات).

نشویم، وجهی دیگر برای توجیه الم وجود ندارد. پس چاره ای جز پذیرش تناسخ نیست. چنان که پیداست، اساس و پایه استدلال فوق، انحصار آلام در استحقاقی بودن است. اگر این بنیان فرو ریزد، بنای تناسخ نیز فرو خواهد ریخت. از این رو شیخ طوسی برای

ابطال حصر آلام در استحقاقی بودن، به پاسخهایی اشاره می کند (۱).

الف) وجود آلام غیر استحقاقی

در این پاسخ، بکره و اهل تناسخ، هر دو مورد خطاب قرار می گیرند. شیخ از آنان می پرسد: به راستی اگر درد و الم به خاطر امری غیر از استحقاق باشد، چه اشکالی در پی خواهد داشت؟ آن امر می تواند نفع بیشتری باشد که شخص در پی آن است. درد و الم کودکان و حیوانات، مقدمه رسیدن به سود فراوانی است که تنها از این راه قابل وصول می باشد و یا درد و الم، ضرر بزرگتری را از آنان دور می سازد. بنابراین، تحمل درد و رنج برای رسیدن به نفع بیشتر یا گریختن از ضرر بزرگتر، نیکوست و روشن است که در این جا هیچ گونه استحقاقی هم در بین نیست. بنابراین، آنچه از سوی شما به عنوان الم استحقاقی مطرح شد، پایه و اساسی ندارد. (۲)

ب) قبح تحقیر و اهانت کودکان و حیوانات

ب) قبح تحقیر (۳) و اهانت کودکان و حیوانات

شأن الم استحقاقی آن است که با اهانت، سرزنش و لعن همراه باشد؛ زیرا فرض آن است که شخص با سوء رفتار خود، مقدمه ساز این الم شده است؛ بر خلاف الم غیراستحقاقی که همراهی با تحقیر از لوازم آن نیست. اگر چنان که شما بیان می کنید، الم، تنها استحقاقی باشد، همراه شدن آن با اهانت لازم است؛ اما اگر چنین گفته شود که درد و الم کودکان و حیوانات را چگونه می توان توجیه کرد؟ روشن است و همه ضرورت می دانند که تحمیل

ص: ۲۴۴

۱- ۱. مرحوم سید مرتضی نیز در فصلی با عنوان «فی الرد علی أصحاب التناسخ» به بطلان نظریه طرفداران تناسخ می پردازد و یادآور می شود اگر بتوانیم درد و الم غیر استحقاقی را ثابت کنیم و موارد آن را برشماریم، اساس مذهب فرو می ریزد. سپس ایشان پنج دلیل بر این ادعا اقامه میکند. (ر.ک: سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۳۴).

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۳؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۳.

۳- ۳. در این جا بکره مورد خطاب نیست؛ زیرا آنان از اساس، منکر هرگونه درد و الم برای کودکان و حیوانات شده اند (تمهید الاصول، ص ۲۳۳).

درد و رنج بر آنان بدین شکل (با اهانت و تحقیر) قبیح است. (۱)

قائل به تناسخ، نمی تواند در پاسخ بگوید قبیح دانستن تحقیر و اهانت کودکان و حیوانات، نظر کسانی است که آنان را مستحق الم نمی دانند، والا- اگر آنان نیز چون ما کودکان و حیوانات را مستحق الم می دانستند، همین حکم را درباره آنها جاری می ساختند؛ زیرا به گفته شیخ، قبح این کار از ضروریات است و هر عاقلی در هر حال، سرزنش، تحقیر و لعن کودکان و حیوانات را امری ناروا می داند. (۲)

ج) درد و رنج انبیا دلیل وجود الم غیر استحقاقی

اگر چنان که اهل تناسخ می پندارند، الم فقط استحقاقی باشد و هیچ صورت دیگری پذیرفته نباشد، درد و رنج انبیا را چگونه می توان توجیه کرد؟ زیرا بدون شک، انبیا دچار آلام می شده اند. آیا درباره ایشان نیز مسئله استحقاق این آلام به سبب گناهان پیشین، می تواند مطرح باشد؟ آیا به انبیا که دلیل بر عصمت آنان داریم، می توان کارهای ناپسند نسبت داد و در پی آن، ایشان را مستحق درد و رنج دانست؟ مسلم است هرگز نمی توان؛ چه قبل از نبوت و چه پس از آن.

د) به یاد نیاوردن گناهان پیشین

اساس استدلال اهل تناسخ بر الم استحقاقی است و الم استحقاقی نیز به نوبه خود، بر گناهان پیشین فرد استوار است؛ بنابراین، اگر ثابت کنیم چنین گناهانی وجود ندارد، استدلالی هم شکل نخواهد گرفت. شیخ می گوید اگر استحقاق عقاب به خاطر گناهانی است که آنان در بدن پیشین مرتکب شده اند، باید آن گناهان را به یاد آورند، در صورتی که می بینیم این چنین یادآوری، درباره هیچ کس رخ نداده است (۳)، در حالی که اگر این امر حقیقتاً وجود داشت، حداقل یک نفر باید از چنین موضوعی حکایت می کرد. (۴) نبود

ص: ۲۴۵

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۳؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۸.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۴.

۳- ۳. ممکن است کسانی واقعه عظیم مرگ را سبب این فراموشی بدانند که در پاسخ می توان گفت، ادله فراوانی وجود دارد که نه تنها شخص، آنها را فراموش نمی کند، بلکه مو به مو آنچه انجام داده، به یاد دارد.

۴- ۴. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۳۴.

چنین ادعایی دلالت بر واقعیت نداشتن آن دارد.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان مطلبی را ذکر می کند که بی ارتباط با پاسخ فوق نیست. مطلب از این قرار است که اهل تناسخ می گویند خداوند در گذشته، مخلوقات را مکلف گردانید و سپس آنها را پس از انجام دادن یا ندادن تکالیف، به این جهان برگرداند تا با به آنان نعمت بخشد و یا آنان را به عقوبت رساند؛ اما آنان گذشته خود را به کلی از یاد برده اند.

شیخ می فرماید: چگونه ممکن است به انسان چنین فراموشی ای دست دهد، با این که اگر فردی حتی یک روز به بلاد زنج (۱) رود و آن جا را از نزدیک ببیند، دیگر هرگز آن را از یاد نخواهد برد. حال بر فرض که بگوییم برخی آن را از یاد ببرند، چگونه می توان درباره همه، چنین قضاوت کرد؟ این گونه سخن گفتن، خود را به نادانی زدن است. (۲)

ه (محال گشتن ابتدا به تکلیف، در صورت انحصار آلام در الم استحقاقی

دلیل دیگر بر بطلان آنچه متناسخه می پندارند، آن است که اگر ما الم را تنها استحقاقی بدانیم و سبب این استحقاق، انجام ندادن تکلیفی باشد که شخص، پیش از این و در بدن قبلی داشته است و اکنون مستحق این الم گشته است، لازمه این کلام آن است که ابتدا به تکلیف، محال باشد؛ زیرا تکلیف، با مشقت و الم همراه است و ما سخن را روی همان تکلیف نخستین می بریم و می پرسیم: چرا با این که تکلیفی پیش از این تکلیف نبوده است، شخص، مستحق این رنج و مشقت باشد؟ و اگر گفته شود: به خاطر تکلیف دیگر و آن تکلیف نیز به خاطر تکلیف دیگر، این همان تسلسل است که هیچ تردیدی در بطلان آن نیست؛ بنابراین، چاره ای جز دست برداشتن از مدعای خود ندارند و بدین ترتیب، استحقاقی بودن الم که پایه استدلال را تشکیل می دهد، از بین می رود و تناسخ نیز چون بر این پایه استوار بود، باطل می شود. (۳)

ص: ۲۴۶

۱-۱. حبشه، زنگبار (کشوری در آفریقای شرقی در کنار اقیانوس هند)، تونس و دیگر ولایات آفریقا (فرهنگ دهخدا، ذیل ماده زنگبار).

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۲۹.

۳-۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۹؛ تمهید الاصول، ص ۲۳۵.

پیش از این آوردیم که یکی از شبهات اساسی قول به تناسخ، موجه سازی درد و آلام کودکان و حیوانات است و شیخ طوسی با پاسخهای متعدد، به شبهه زدایی پرداخت. البته شبهات دیگری نیز وجود دارد که از آن میان به موارد زیر اشاره می کنیم:

۱. توجیه وعده عذاب ادیان راستین

اهل تناسخ می گویند: مشاهده می کنیم برخی از فساق و فجار، از حوادثی در آینده خبر می دهند و مطابق با واقع نیز در می آید. از سویی، خبر دادن از این امور، جز از طریق اتصال به عالم عقل ممکن نیست و این مطلب را نیز یقین داریم که پس از مرگ، به عالم عقل منتقل می شویم که جهان روح و راحت است. با این توصیفات، برای توجیه وعده عذاب ادیان آسمانی، چاره ای جز پذیرفتن تناسخ وجود ندارد. لازم است نفوس این دسته از اهل فسق و فجور، پس از مرگ، به بدن حیوانات و... منتقل شود تا بدین وسیله در همین دنیا به سزای اعمال خود برسند و وعده عذاب ادیان راستین در حق آنان محقق شود.

در پاسخ می توان گفت: اولاً، ماورای عالم طبیعت، عالم عقل نیست، بلکه عالم برزخ است که نفوس اهل معاصی پس از مرگ، به آن جا می رود. ثانیاً، خبر دادن از غیب، تنها به دلیل اتصال به عالم عقل نیست، بلکه چه بسا به واسطه ریاضتهای باطل و یا مرضهای

شدید، به عالم شیاطین متصل شده باشد. (۱)

۲. بدن، لازمه تعذیب گنهکاران

مسلمانا نفس در آغاز پیدایش، به دلیل نقص خویش، به بدن نیازمند است. اگر شخص در طول زندگی به گناهان روی آورد و خود را به معاصی، آلوده سازد، ناقصتر و بی مقدارتر می گردد و در نتیجه، نیازمندی او به بدن، بیش از پیش خواهد بود؛ بنابراین، پس از مرگ نیز باید به بدن دیگری تعلق گیرد و این، چیزی جز تناسخ نیست. به طور خلاصه، پاسخ آن است که گرچه نفس فرد سرکش، کافر و شقی، در نتیجه حیات دنیوی اش، پست تر و شقی تر شده است، ولی در هر حال، قوه و مکان خود را از

ص: ۲۴۷.

۱- ۱. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲۸؛ فروغ السادات رحیم پور، معاد از دیدگاه امام خمینی ال، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

دست داده و استعدادش از بین رفته و در شقاوت، به کمال رسیده است؛ بنابراین، دیگر چگونه می تواند به حالت بالقوه برگردد و در بدن دیگری حلول کند؛ آن چنان که اصحاب تناسخ پنداشته اند؟^(۱)

۳. تعذیب و تناسب آن با این جهان

گروهی پنداشته اند که عالم مناسب تعذیب، باید از همه ظلمانی تر باشد و در بین عوالم، دنیا از همه پست تر و از ظلمت بیشتری برخوردار است. بنابراین، اگر قرار است گنهکار به عذابی برسد، در همین دنیا باید این کار انجام شود؛ بنابراین، نفس گنهکار پس از خروج از بدن، به بدن دیگر وارد خواهد شد.

در نقد این شبهه می توان گفت: اولاً، عذاب و عقاب، در صورتی شدیدتر است که درک و فهم، قویتر باشد و ادراک در عالم دیگر، قابل مقایسه با این جا نیست. ثانیاً، اشتغال نفس به اعمال بدن، باعث ضعف ادراک آلام می گردد، در حالی که پس از مرگ، این موانع و حجابها وجود ندارد. بنابراین، چنان که نعمت خالص در این دنیا ممکن نیست، عذاب شدید نیز امکان ندارد.^(۲)

۴. یکسان انگاری تناسخ با اصطلاحات مشابه

اشاره

یکی از موارد شبهه زا در بحث تناسخ، یکسان انگاری آن با اصطلاحاتی از قبیل معاد، مسخ و رجعت است که برای جلوگیری از آن، ذکر تفاوتها و احیاناً تشابهی که با تناسخ دارد، لازم به نظر می رسد؛ بنابراین، به تبیین هر یک از عناوین فوق می پردازیم:

الف) معاد

چنان که می دانیم، واژه معاد، بیانگر آن است که روح از عالم شهادت به عالم غیب منتقل می شود. عالم شهادت، به جهانی گفته می شود که انسان با حواس ظاهری، به درک اشیا می پردازد؛ در مقابل، عالم غیب، جهانی است که تنها با حواس باطنی قابل ادراک و

وصول است.

ص: ۲۴۸

۱-۱. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲۶ و ۲۷.

۲-۲. همان، ص ۳۲۳-۳۵؛ فروغ السادات رحیم پور، معاد از دیدگاه امام خمینی، ص ۱۲۳ و ۱۲۵.

اصطلاح تناسخ به انتقال روح در همین جهان و تردد آن در ابدان گوناگون نظر دارد؛ بنابراین، معاد و تناسخ، هر یک دارای ملاکهای متفاوتی است: ملاک در یکی (معاد) انتقال روح به عالم دیگر است و در دیگری (تناسخ) انتقال روح در همین جهان. به عبارتی، جهان دیگر در مسئله معاد، در طول این عالم است و در تناسخ، طولی بودن دو عالم و تعدد آنها معتبر نمی باشد. (۱)

ب) مسخ

مسخ عبارت است از تبدیل شدن انسان به حیوان، که آیاتی از قرآن به طور صریح بر آن دلالت دارد. قرآن از تبدیل شدن انسانهایی به حیوانات (میمون و خرس خبر داده است). (۲) اگر تبدیل شدن انسان را به حیوان، مسخ بنامیم، پرسشی که مطرح می شود، آن است که چه تفاوتی بین این معنی و تناسخ وجود دارد.

در پاسخ باید گفت: تناسخ بر دو پایه استوار است که هیچ یک در مسخ وجود ندارد نخست، تعدد بدن؛ در تناسخ، دو بدن لازم است: بدنی که روح از آن جدا می شود و بدنی که روح پس از جدایی از بدن اولیه به آن تعلق می گیرد.

دوم، بازگشت نفس انسانی از کمالی که واجد آن است و رسیدن به حدی که بدن دوم، مناسب آن است. (۳)

پایه نخست (تعدد بدن) در مسخ نیست؛ زیرا انسانی که مورد غضب واقع شده و به حیوانی تبدیل شده است، با همان بدن اولی مسخ شده است و صورت انسانی اش به صورت میمون یا خرس در آمده است؛ (۴) پس در این جا دو بدن وجود ندارد.

اما اصل دیگر نیز در مسخ وجود ندارد؛ زیرا در مسخ، نفس ممسوخ (انسان مسخ شده) به حال خود باقی است تا با دیدن صورت جدید، دچار رنج و عذاب گردد، والا اگر نفس انسانی به نفس میمون یا خرس تبدیل می شد، در این صورت، او حقیقتاً حیوان بود

ص: ۲۴۹

۱- ۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۲۹؛ ر.ک: نفتازانی، شرح المقاصد، ج ۳، ص ۳۲۷ و ۳۲۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۷۷.

۲- ۲. مائده / ۶۰؛ اعراف / ۱۶۶.

۳- ۳. جعفر سبحانی، الالهیات، ص ۸۰۷.

۴- ۴. مراد از صورت در این جا، صورت بدن است.

و عقاب و عذاب در حق او بی معنی میگشت. (۱) بنابراین، این که نفس به حال خود باقی باشد و صورت بدن تغییر کند، مسخ است و تفاوت زیادی با موضوع بحث ما که تناسخ است، دارد. (۲)

علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) در این باره می گوید: «فالممسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنه ممسوخ فاقد الإنسانية»؛ (۳) انسانی که مسخ می شود، انسانیتش به حال خود باقی است، نه این که او با مسخ، از انسانیت خارج شود.

ج) رجعت

رجعت در لغت به معنای بازگشت و در اصطلاح، عبارت است از بازگشت زندگی و حیات به گروهی از مردگان، بعد از نهضت جهانی حضرت مهدی علیه السلام. (۴) رجعت، یکی از اعتقادات شیعه است که دلایل فراوان بر اثبات آن وجود دارد. (۵) و هرگز نمی توان آن را با تناسخ، یکی دانست. دلیل آن نیز روشن است؛ زیرا چنان که اشاره کردیم، در تناسخ، دو امر معتبر است (تعدد بدن و تنزل نفس از کمالی که واجد آن بوده است و هیچ کدام از این دو، در رجعت موجود نیست؛ چرا که در رجعت، اولاً نفس به همان بدن نخستین برمی گردد و هرگز دو بدن مطرح نیست و ثانیاً، نفس، واجد کمال پیشین خود است و آن را از دست نمی دهد.

چنان که گذشت، شیخ طوسی در ذیل آیه ۱۶۹ سوره آل عمران، پس از اثبات رجعت، با استناد به این آیه شریفه، تصریح می کند که: «اما رجعتی که اهل تناسخ به آن معتقدند، کاملاً نادرست است و ما با دلایل گوناگون، آن را باطل ساخته ایم». این کلام شیخ، به طور روشن، تفاوت بین تناسخ و رجعت را بیان می کند. (۶)

ص: ۲۵۰

۱- همان، ص ۸۰۷ و ۸۰۸.

۲- ۲. ر.ک: تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۱۳.

۳- ۳. طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۰۸.

۴- ۴. ر.ک: شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۸۶؛ جعفر سبحانی، الالهیات، ص ۷۸۷؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۸؛ سید مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۵- ۵. ر.ک: همین کتاب، مقاله «رجعت».

۶- ۶. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۷.

قاعده «لطف» و «اصلح» از قواعد مهم و کاربردی در کلام شیعه است. این دو، بعد از قاعده «حسن و قبح عقلی»، از بنیادی ترین قواعد کلامی به حساب می آید. گستره قاعده لطف در نزد شیعه آشکار است و از آن در اثبات مسائل مهمی چون نبوت، امامت،

عصمت، وعد و وعید، آلام ابتدایی و حجیت اجماع بهره جسته اند.

بیشتر متکلمان شیعه، این قاعده را پذیرفته اند و ابوجعفر، محمد بن حسن طوسی، معروف به شیخ الطایفه نیز اهتمام وافری در کتب مهم خویش (الاقتصاد، عده الاصول، الغیبه، تمهید الاصول، تفسیر تبیان و...) به مباحث متعلق به آن داشته، در مناسبتهای مختلف، از آن سخن گفته است.

بی شک، تلاش این محقق، متکلم، فقیه و مفسر بزرگ شیعی، میراث عظیمی از معارف را برای ما به جای گذاشته است و اکنون محافل علمی، بویژه حوزه های علمیه، بر این خوان گسترده نشسته اند و تلاش برای فهم و ارائه اندیشه های ناب او وظیفه ای سترگ است. اجتهاد مستمر، تهذیب، پالایش و گسترش اندیشه های کلامی وی،

بایستهای انکارناپذیر است؛ چرا که تداوم و تکامل هر علمی، وامدار اندیشه های ارزشمند گذشتگان است.

لذا شایسته است قاعده یاد شده را از دیدگاه متکلمان، بویژه شیخ طوسی به نحو مستوفی مورد تحقیق قرار دهیم. بدین منظور، عناوین و موضوعات زیر را مورد تحقیق قرار می دهیم. لطف در لغت، اقسام لطف، شرایط لطف، قاعده اصلح، دلایل قاعده لطف، نقد و بررسی شبهه ها، تاریخچه قاعده لطف و نظریه شیخ طوسی، مقایسه اندیشه لطف از نگاه مسیحیان و شیخ طوسی، مصادیق قاعده لطف.

چیستی لطف

لطف در لغت

اشاره

واژه لطف، مصدر «لطف» از دو باب «فعل، یفعل» و «فعل، یفعل» می باشد و معانی گوناگون دارد که از آن جمله است: «مهربانی کردن»، «نرمی و لطیف شدن»، «کوچکی و ریزی»، «پنهانی و خفاء» و «قرب و نزدیک شدن».

صاحب معجم مقاییس اللغه گوید:

یک اصل آن دلالت بر مدارا و رفق دارد و اصل دیگر آن دلالت بر کوچکی چیزی دارد؛ لطف (به فتح لام) مدارای در عمل است. «هو لطیف بعباده» یعنی رؤوف، رفیق. (۱)

راغب اصفهانی گوید:

لطیف وقتی به جسم گفته شود، ضد ثقیل و سنگینی است و از «لطف» و «لطف» تعبیر به حرکت خفیف و دادوستد امور دقیق شده است، گاه چیزهایی که حواس ظاهر از درک آن عاجزند لطیف تعبیر می شود، از همین روی توصیف خداوند به لطیف صحیح است و از آن جهت که خداوند بر دقائق امور آگاه و مهربانی او بر هدایت بندگانش می باشد نیز لطیف گفته می شود. (۲)

لطیف به معنای مهربان و رفیق هم می آید. لطف، علاوه بر مدارای در عمل، به معنای نیکی کردن و احسان هم می آید. در المعجم الوسیط چنین آمده است:

ص: ۲۵۲

۱- ۱. ابن فارس، مقاییس اللغه، ص ۲۵۰.

۲- ۲. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۴۵۰.

اللطف من قبل الله: توفیق، عصمت، مدارا کردن در عمل. لطیف که از اسماء حسناى خدای تبارک و تعالی است، به معنای بر و رفیق نسبت به بندگان و عالم به دقایق امور و آگاهی به غوامض و امور پنهان و «لطف» به معنای رفیق است؛ همان طور که گوییم: هوا جسم لطیف است. (۱)

اما درباره معنای لطف در زبان انگلیسی و فرانسوی، در دائرة المعارف دین و فرهنگ آکسفورد آمده است:

لطف» در زبان انگلیسی و فرانسوی، معادل «Grace» است که از دو کلمه لاتین «gratia» و یونانی «charis» گرفته شده و این واژه در جهان مسیحیت بار معنوی زیادی دارد و معنای لغوی آن، عنایت خدای متعال نسبت به بشر است و شامل نیرویی که خدا می دهد و باعث آمرزش گناهان و سعادت انسان است، می شود. (۲)

واژه لطف در نزد مفسران

امام فخر رازی چهار وجه برای لطیف ذکر کرده است:

۱. لطیف به چیزی گفته می شود که در نهایت کوچکی است و از این روی ادراک نمی گردد (صفت تنزیهیه).

۲. لطیف یعنی عالم به دقایق امور و پیچیدگیهای آن (صفت ذات).

۳. لطیف کسی است که به بندگان نیکی میکند و از حیثی که آنها نمی دانند، به آنها لطف دارد و امورشان را مهیا می سازد.

۴. لطیف کسی است که عالم به امور و پیچیدگیهای آن است و سپس با رفق و مدارا و بدون عنف مصالح بندگان را به آنها می رساند. (۳)

مرحوم طبرسی می گوید:

الطیف معانی گوناگون دارد. به معنای لطیف التدریر در امور خلق و جهان، خدایی که زیاد دهد و کم شمرد، خدایی که اگر او را بخوانی، خود را ملزم به انجام آن ببیند. لطیف یعنی خدا نسبت به بندگان، نعمت فراوان دهد. لطیف کسی است که اگر به او

افتخار کنند، عزیز گرداند و حاجت دهد. لطیف یعنی در عطای او خیر و در منع او ذخیره است. (۴)

- ۱-۱. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، المعجم الوسيط، ۱۳۷۴، ص ۸۲۶
- ۲-۲. ر.ک: دائره المعارف دين و فرهنگ آكسفورد، مدخل «Grace»
- ۳-۳. فخر رازی، التفسير الكبير، ج ۵، ص ۱۰۴؛ بهاء الدين خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ص ۱۹۳۳.
- ۴-۴. طبرسی، مجمع البيان، ج ۴، ص ۵۳۳.

شیخ طوسی در کتب خویش، لطف را این گونه تعریف کرده است: «اللطف فی عرف المتکلمین عبارہ عما یدعو الی فعل واجب أو یصرف عن قبیح»؛ یعنی: لطف در عرف متکلمان عبارت است از آنچه مکلف را به انجام فعل واجب بخواند و از قبیح بازدارد. شیخ ضمن این که قاعده لطف را می پذیرد، مدلول آن را بسیار گسترده می داند که هرگونه مقدمه برای هر نوع تقرب انسان به طاعت و دوری از معصیت را می رساند؛ یعنی می توان گفت: لطف در نزد ایشان عبارت است از مهیا کردن هرگونه مقدمات و دور ساختن هرگونه موانع از سر راه تکلیفی که عقل انسان، خود را ملزم به آن می داند. او قائل به لطف مقرب است، گرچه گوید: آنچه را به طاعت منجر شود، «توفیق» و لطف محصلی را که به ترک معصیت بینجامد، «عصمت» نامند. (۱)

صاحب یاقوت می گوید:

لطف امری است که خدای متعال نسبت به مکلف انجام می دهد و مستلزم ضرر نمی باشد و از طاعت مکلف، تحقق لطف معلوم می گردد و اگر لطف نبود، وی اطاعت نمی کرد. (۲)

شیخ مفید نیز می گوید:

الطف آن است که مکلف را به طاعت، نزدیک و از معصیت، دور سازد و نقشی در اصل تمکین و تواناساختن مکلف نداشته باشد و به حد الجا نرسد. (۳)

قاضی عبدالجبار معتزلی می گوید:

الطف عبارت است از آنچه به واسطه آن، انسان واجب را اختیار می کند و از قبیح دوری می کند و یا به انجام واجب و ترک قبیح نزدیک می شود. (۴)

سید مرتضی گوید:

الطف بر دو قسم است: محصل و مقرب؛ یعنی یا مکلف به واسطه آن به طاعت می رسد و اگر لطف نبود، آن را اختیار نمی کرد، یا آن که مکلف به واسطه آن، به

ص: ۲۵۴

- تلخيص الشافى، ص ٦٩؛ العده فى الأصول، ج ٢، ص ٥٠٨.
- ٢-٢. علامه حلى، انوار الملكوت فى شرح الياقوت، ص ١٥٣.
- ٣-٣. شيخ مفيد، النكت الاعتقاد به، ص ٣١.
- ٤-٤. عبدالجبار معتزلى، شرح الأصول الخمسه، ص ٥١٩.

اختیار، به طاعت نزدیک گردد. (۱)

فرق لطف محصل و مقرب

همان طور که پیداست، بیشتر متکلمان قبل از سید مرتضی، یک لطف را مطرح کرده اند، ولی سید مرتضی قائل به لطف مقرب و محصل است. در لطف مقرب، انسان فقط به طاعت، نزدیک و از معصیت، دور می شود، ولی لطف محصل زمانی است که مکلف،

فعل طاعت را اختیار کند و از معصیت دوری جوید؛ این معنی پس از عمل روشن می شود که لطف محصل بوده است؛ یعنی یکی محصل تکلیف است و دیگری مقرب آن. گرچه بجز سید مرتضی، قاضی عبدالجبار و علامه حلی و تفتازانی نیز قائل به لطف مقرب و محصل بوده اند.

خواجه نصیرالدین طوسی گوید: «لطف آن است که مکلف را به طاعت، نزدیک، و از گناه، دور سازد؛ به شرط آن که موجب اجبار وی نگردد». (۲)

ملانظرعلی طالقانی گوید: «لطف چیزی است که مکلف را به سوی طاعت نزدیک و از معصیت دور نماید و به حد الجا و اضطرار نرسد؛ یعنی اختیار مکلف باقی بماند». (۳)

لطف در متون دینی (قرآن، حدیث، دعا)

اشاره

مفهوم این واژه در متون دینی، گسترده تر از مفهوم آن نزد متکلمان می باشد؛ زیرا لطف در نزد متکلمان، فقط شامل صفت فعل خدا می شود، ولی در متون دینی، صفت ذات را نیز دربردارد.

الف) لطف به عنوان صفت ذات

۱. تجرد خداوند

در آیه ۱۰۳ سوره انعام آمده است: «لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير»؛ دیدگان او را درنیابد و او دیدگان را دریابد؛ و اوست باریک بین آگاه.

ص: ۲۵۵

- ٢-٢. خواجه نصيرالدين طوسي، تلخيص المحصل، ص ٣٤٢؛ علامه حلي، كشف المراد، ص ٣٢٤.
- ٣-٣. نظر علي طالقاني، كاشف الاسرار، ج ١، ص ٩٤.

ولی شیخ طوسی گوید: «در معنای «و هو اللطیف» دو نظریه وجود دارد؛ نخست آن که خدای متعال نسبت به بندگان، بسیار مهربان است و دیگر آن که او لطیف التدبیر است».(۱)

در دعای جوشن کبیر، فقره ۳۳ آمده است: «یا أَلطَف من کل لَطِیف» که مرحوم سبزواری گوید: «یعنی نیکوترین و شدیدترین احسان را در رفق و لطف دارد و از باب لطف، لطفا است، ولی اگر از باب لطف لطافه باشد، یعنی از هر لطیف و مجردی، مجردتر است».(۲) یعنی اگر خدا را به عنوان لطیف توصیف می کنیم، او خالق اشیای ناپیدا و دارای افعالی است که از محیط قدرت اتصاع بیرون است و بسیار باریک بین و فوق العاده دقیق می باشد.

حضرت رضا می فرماید:

این که می گوئیم خداوند لطیف است، به خاطر آن است که مخلوقات لطیف آفریده و از اشیای لطیف و ظریف و ناپیدا آگاه است. آیا آثار صنع او را در گیاهان لطیف و غیر لطیف نمی بینی؟ و همچنین در مخلوقات و حیوانات کوچک و حشرات ریز و چیزهایی که از آن هم کوچکتر است، موجوداتی که به چشم دیده نمی شود و از بس کوچکند، نر و ماده و تازه و کهنه آنها نیز شناخته نمی شود، هنگامی که اینگونه موضوعات را مشاهده میکنیم... و آنچه در اقیانوسها و درون پوست درختان و بیابانها و صحراها وجود دارد به نظر می آوریم.. و این که موجوداتی هستند که با دست خود نیز نمی توانیم آنها را لمس کنیم؛ از همه اینها می فهمیم که آفریننده آنه لطیف است.(۳)

۲. علم باری تعالی

در آیه ۱۶ سوره مبارکه لقمان آمده است: «یا بنی اینها إن تک مثقال حبه من خردل فتکن فی صخره أو فی السموات أو فی الأرض یأت بها الله إن الله لطیف خبیر»؛ پسرم! اگر به اندازه دانه خردلی (کار نیک یا بد) باشد، و در دل سنگی یا در گوشه ای از آسمانها و زمین قرار گیرد، خداوند آن را در قیامت برای حساب می آورد؛ خداوند دقیق و آگاه است!

ص: ۲۵۶

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۲۲۶.

۲- ۲. حاج ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء، ص ۴۸۸

۳- ۳. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹.

شیخ طوسی گوید: «و اللطیف القادر الذی لایحفو عن عمل شیء... و الخبیر، العالم» (۱)، لطیف، قادری است که چیزی بر آن پوشیده نیست و احاطه به اشیا دارد و عالم به آن است.

حضرت رضا علیه السلام فرمود: «لعلمه بالشیء اللطیف» (۲)؛ یعنی یکی از مفاهیم لطیف نامیده شدن خدا، علم او به موجودات لطیف و پنهان است. مرحوم ایجی گوید: «لطیف، آن دانایی است که علم او به دقائق امور و غوامض مصالح، نافذ بوده باشد...» (۳).

۳. خداوند از افق اندیشه بشر فراتر است

امام هشتم علیه السلام می فرماید:

مقصود از لطیف درباره خداوند، قلت و کوچکی نیست، بلکه مقصود، نفوذ در اشیا و امتناع از درک اوست؛ چنان که گفته می شود: «فلان امر، لطیف است» یا «فلان شخص، در مذهب و سخن خود، لطیف است»؛ یعنی سخنی غامض میگوید که عقل در درک آن مبهوت می گردد و هرچه کاوش می کند، درک حقیقت آن از او فوت میگردد و آن سخن، همچنان متعمق و متلطف باقی می ماند و در اندیشه نمی گنجد. خداوند نیز از این که ذات یا وصف او به تحدید درآید، لطیف است. (۴)

در فقره ۳۱ دعای جوشن کبیر آمده است: «یا لطیفه لایرام» که مرحوم سبزواری گوید: «یعنی راه پیدا کردن به کنه ذات خداوند ممکن نیست؛ زیرا او تعین ندارد». (۵)

ب) لطف به عنوان صفت فعل

۱. لطافت در تدبیر

خدای متعال از زبان حضرت یوسف للا- می فرماید: «إن ربی لطیف لما یشاء إنه هو العلیم الحکیم» (۶) شیخ طوسی گوید: «مراد، لطافت در تدبیر است» (۷) و در تدبیر امور خلق و

ص: ۲۵۷

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲۷۹.

۲-۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۶۳.

۳-۳. علی اکبر ایجی، زبده المعارف، ص ۱۱۸.

۴-۴. همان، باب اسماء الله، روایت ۱، ص ۱۸۹.

۵-۵. حاج ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۶۳.

۶-۶. یوسف / ۱۰.

٧-٧. شيخ طوسي، التبيان، ج ٦، ص ١٩٧.

جهان، بسیار تیزبین و دوراندیش است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان گوید:

مطالعه و محاسبه نشان می دهد شرایط و اسباب ظاهری زندگی او (حضرت یوسف) نتیجه ای جز ناکامی و شکست نداشت، ولی تدبیر لطیف الهی که تجلی علم و حکمت و احسان خداوند است، چنان فرجام پیروزمندانه ای را برای وی رقم زد که فرد را به حیرت و تحسین بر می انگیزد. (۱)

۲. مهربانی و احسان

خدای متعال در آیه شریفه ۱۹ سوره مبارکه شوری فرموده است: «الله لطیف بعباده یرزق من یشاء».

شیخ طوسی گوید:

«والطف، این جا عبارت است از رساندن منافع به بندگان، به طوری که عقلا از درک آن عاجزند. یعنی پروردگار عالم، روزی را بین انسانها تقسیم کرده و آفات و بلاها را از آنان دفع نموده و ایشان را مسرور ساخته است و پناهگاه انسان بوده، با اعطای قدرت و اسباب آن، آنان را توانا ساخته است. همچنین سایر الطافی که به دلیل غموض و پیچیدگی آن قابل درک و دستیابی نیست. (۲)

در تأیید این مطلب، حضرت علی عا می فرماید: «نعمتی که به تو ارزانی می فرماید، گناهی که بر تو می پوشاند، بلیه ای که از تو باز می دارد». (۳)

یعنی همه اینها بر اساس لطف خداست و نیز فرمود:

هر کس قلبی را شادمان سازد، خداوند از آن شادمانی، برای او لطفی می آفریند و آنگاه که ناگواری به او روی می آورد، آن (لطف) ناگواری را از او دور می سازد. (۴)

علامه طباطبایی گوید:

واژه لطیف درباره خدا یعنی با احاطه و علمش بر دقائق امور نائل می شود و در آن امور دقیق، با رفق و مدارا هر چه بخواهد، می کند و چون خدا لطیف به بندگان خویش و قوی و عزیز است، ایشان را رزق میدهد. (۵)

ص: ۲۵۸

۱- ۱. طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۴۸.

۲- ۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۱۵۵.

٣-٣. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، خطبه ٢٢٣.

٤-٤. همان، حکمت ٢٥٧.

٥-٥. طباطبائی، المیزان، ج ١٨، ص ٤٠.

واژه لطف به این معنی در نهج البلاغه بسیار یافت می شود، چنان که حضرت علی علیه السلام درباره شگفتی آفرینش انواع پرندگان می فرماید: «شواهد و نمونه هایی از لطافت صنعت گری و قدرت عظیم خویش را به پا داشته است».^(۱)

همچنین در شگفتی خلقت خفاش می فرماید: «از لطایف صنعت گری او [و ظرافت صنع خداوند و شگفتیهای آفرینش پروردگار، همان اسرار پیچیده حکیمانه در آفریدن خفاشان است».^(۲)

در دعای جوشن کبیر، فقره ۳۴ آمده است: «یا لطیف الصنع»؛ ای دقیق و ای کسی که در صنع، ظرافت داری.

حضرت علی (علیه السلام) درباره شگفتی آفرینش پدیده ها نیز گوید: «از نشانه های توانایی و عظمت خدا و شگفتی لطایف (ظرافتهای صنعت او آن است که از آب دریای موج زننده و امواج فراوان شکننده، خشکی آفرید».^(۳)

اقسام لطف

شیخ طوسی گوید «و اللطف علی ثلاثه أقسام: أحدها أن یکون من فعل الله و ثانیها أن یکون من فعل من هو لطف له و ثالثها أن یکون من فعل غیرهما»؛^(۴) لطف، سه قسم است: فعل خدا، فعل مکلف و فعل انسانهای دیگر. خداوند، انسان را به اطاعت دعوت می کند، ولی تحقق آن به سه صورت امکان پذیر است:

الف) لطف، فعل خدا و مربوط به کارهای او باشد: لازم است که خدای متعال آن کار را انجام دهد؛ مثل ارسال پیامبران، اعطای معجزه به انسان و...

ب) لطف، فعل ملطوف له و مربوط به کار خود مکلف باشد: مثل پیروی از دستورات پیامبران، آموختن قرآن و احکام شرع و....

ج) لطف، فعل انسانهای دیگر باشد: مثل امر به معروف و نهی از منکر که بر عهده

ص: ۲۵۹

۱- ۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵.

۲- ۲. همان، خطبه ۱۵۵.

۳- ۳. همان، خطبه ۲۱۱.

۴- ۴. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۰۹.

مكلف است، وجود واعظ و معلم قرآن، مسجد و مدرسه دینی که نه فعل خدا و نه فعل مكلف، بلکه فعل اجنبی است.

قسم سوم از نگاه شیخ دو شرط دارد:

۱. در این قسم لطف کننده باید بداند که صدور فعل از وی به گونه لطف بوده و در وقتی که صدور آن فعل لطف است، انجام گردد. و اگر چنانچه لطف کننده به آن دو امر توجه نداشته باشد، تکلیف او بر فعلی که در آن لطف است صحیح نیست.

۲. چنین لطفی بر غیر، واجب نیست مگر زمانی که بر خود او نیز لطف باشد چنان که درباره انبیا می گوئیم که اگر برای خود آنان امر رسالت لطف نباشد تحمل آن بر آنها واجب نمی باشد. (۱)

شرایط لطف

اشاره

اکثر متکلمان، از جمله شیخ الطایفه چهار شرط را برای لطف ذکر کرده اند:

۱. جدا بودن از تمکین

شیخ طوسی گوید: «و اللطف منفصل من التمکین»؛ (۲) لطف، جدای از تمکین و توانا ساختن مكلف است. یعنی عدم دخالت در توانایی مكلف، شرط اول است و آنچه در اصل توانایی مكلف بر انجام تکلیف مؤثر است، مصداق لطف نیست؛ زیرا از نظر عقل، تکلیف فرد ناتوان، قبیح است و ما گفتیم که لطف آن است که انسان را به اختیار خود به هدف خلقت و کمال مطلوب نزدیک کند و از انحراف از راه سعادت دور سازد و در عین حال، در تمکین و توانا ساختن مكلف دخالت نداشته باشد.

۲. موجب اجبار نبودن

خواجه نصیرالدین طوسی گوید: «و لا تبلغ الإلجاء»؛ یعنی به سرحد اجبار نرسد. البته اکثر متکلمان؛ مثل شیخ مفید، شعرانی، علامه حلی، بحرانی، فاضل مقداد و... به این

ص: ۲۶۰

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۳.

۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۰۹.

شرط تصریح کرده اند. (۱)

در واقع، طبق این شرط: لازم نیست خدای متعال، چنان انسان را نزدیک به طاعت و دور از معصیت سازد که انسان چاره ای جز اطاعت فرمان او نداشته باشد؛ زیرا فلسفه تکلیف، تکامل انسان و شکوفایی استعدادهای بالقوه وی است و این تحقق نمی یابد

مگر با اختیار؛ و اگر لطف، اجبار آور باشد، موجب انعدام تکلیف و موضوع خود می شود و طاعت او نیز طاعت نخواهد بود.

۳. آگاهی مکلف به لطف

شیخ الطایفه گوید: «و يجب أن يكون اللطف معلومه على الوجه الذي هو لطف فيه لأنه داع إلى الفعل فهو كسائر الدواعي و المعتبر في الدواعي حال الداعي من علم أو ظن أو اعتقاد»؛ (۲) واجب است که به گونه ای لطف بودن فعل و مناسبت آن با تکلیف برای مکلف معلوم باشد؛ زیرا لطف، یک داعی مثل سایر دواعی است و آنچه در دواعی معتبر است، حال داعی است که علم، ظن یا اعتقاد باشد.

یعنی در داعویت فعلی نسبت به تکلیف بدون آگاهی به آن دو درست نیست. در غیر این صورت، غرض لطف حاصل نخواهد شد. اگر انسان حداقل علم اجمالی نداشته باشد، اراده نخواهد کرد، پس علم مکلف به لطف بودن فعلی و مناسبت آن با تکلیف، ضروری است.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز گفته است: «باید مکلف، لطف را اجمالا یا تفصیلا بداند». (۳)

البته شیخ الطایفه شرط دیگری را اضافه کرده است: «واجب است که لطف، مقدم بر ملطوف فيه (تکلیف) باشد، به گونه ای که حصول آن داعی موجب حصول تکلیف گردد

ص: ۲۶۱

-
- ۱- ۱. ر.ک: امینی نجفی، شرح تجرید، ص ۳۲۴؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۱۷؛ شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۲۷؛ سیوری حلی، اللوامع الالهیه، ص ۱۵۳؛ عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۷۹؛ شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱-۲، ص ۵۹.
 - ۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۱.
 - ۳- ۳. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح تجرید، ص ۳۲۸.

و بدیهی است که داعی، مقدم بر تکلیف است» (۱). گرچه این به شرط چهارم بر می گردد.

۴. مناسبت لطف با تکلیف

شیخ طوسی گوید: «و لابد أن یکون بینہ و بین ما هو لطف فیہ مناسبه» (۲)؛ باید بین تکلیف و لطف، یک نوع مناسبت باشد؛ زیرا احکام شرعی، لطف است در واجبات عقلی و حکم با حکم مناسب است و اگر مناسبتی نباشد، لطف سبب عمل به تکلیف نمی شود؛ چون نسبت همه چیز به تکلیف، مساوی است؛ مثل خوردن خرما برای ترغیب به نماز، و اگر برای نماز لطف باشد، دلیلی نداریم برای حج لطف نباشد و هکذا... ترجیح بلامرجح است و باطل و از طرفی، لطف، داعی است و داعویت فعلی نسبت به تکلیفی بدون مناسبت میان آن دو ممکن نیست.

قاعده اصلح

اشاره

صاحب تمهید الأصول می گوید: «الصلاح هو النفع بعینه فإذا تزايد النفع قیل أصلح»؛ صلاح همان عین منافع و سود دادن است، پس هرگاه منافع بیشتر شود، به آن «اصلح» گویند. قاعده اصلح در دین از شاخه های قاعده لطف است؛ چنانچه به مصالح کلی و نوعی پرداخته شود، بدان لطف گویند و اگر مصالح جزئی و فردی را شامل شود، آن را اصلح خوانند. بیشتر کسانی که قاعده لطف را قبول دارند، به قاعده اصلح تصریح کرده اند. سید مرتضی گوید: «و قد یوصف بأنه صلاح فی الدین و أصلح» (۳) و شیخ طوسی نیز گوید: «و یوصف بأنه صلاح فی الدین» (۴).

دیدگاه شیخ طوسی درباره قاعده اصلح

شیخ طوسی اصلح مربوط به امور دینی را می پذیرد و با صراحت، قاعده اصلح در امور دنیا را رد می کند:

اما اصلح در امور دنیا عبارت است از چیزهای نافعتری که لطف، شامل آن نمی شود.

ص: ۲۶۲

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۱.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۱۶.

۴- ۴. همان، ص ۲۱۸.

پس اصلح در امور دنیا بر خدا واجب نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، منجر به ایجاد فعل غیر متناهی می شود که محال است. (۱)

یعنی هرچه اصلح فرض کنی، اصلحتر از آن تصور دارد. پس مفهوم اصلح، غیر متناهی می شود و ایجاد فعل غیر متناهی، محال است و بر خداوند، فعل غیر متناهی واجب نخواهد بود.

دلایل شیخ بر عدم وجوب اصلح در دنیا

۱. اگر اصلح در امور دنیا واجب باشد، یکی از سه محذور زیر لازم می آید:

الف) فعل غیر متناهی بر خدا واجب می شود.

ب) خدا، اخلال به واجب می کند.

ج) محدودیت خدا لازم می آید و این که وی فقط قادر به انجام فعل متناهی خواهد بود.^۱

یعنی مفهوم اصلح، غیر متناهی است و ایجاد فعل غیر متناهی بر خداوند واجب نیست. اگر بگوییم خداوند توان فعل غیر متناهی را دارد و اخلال به واجب کرده است، فاسد و باطل است و اگر گفته شود خدای متعال فقط بر فعل متناهی قادر است، این کفر خواهد بود.

۲. دلیل دوم بر عدم وجوب اصلح در امور دنیا آن است که اگر چنین باشد، خداوند مستحق شکر نخواهد بود؛ زیرا کسی که واجبی را مثل ادای امانت یا رد ودیعه انجام دهد، مستحق شکر نیست. بنابراین، مستحق عبادت نخواهد بود و این خلاف اجماع است.

شیخ طوسی اصلح در امور دینی و الهی را می پذیرد و می گوید: بر خدا واجب است؛ زیرا معلوم، مقدور و متناهی است و متعلق تکلیف می باشد و اگر غیر متناهی و غیر مقدور باشد، تکلیف ساقط خواهد بود. (۲)

ملاعلی قوشجی در کتاب شرح تجرید گفته است: «بعضی از معتزله معتقدند که

ص: ۲۶۳

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۴۰.

۲- ۲. همان.

خداوند باید آنچه درباره بندگانش شایسته است، انجام دهد» (۱) و گروهی نیز گفته اند: مفهوم اصلح، غیر متناهی است و خداوند برای ایجاد اصلح، توانایی بی نهایت دارد، ولی چون انسان توان انجام فعل غیر متناهی را ندارد، بر خداوند اصلح واجب نیست» (۲).

ابوالهذیل نیز گفته است: «خدای متعال تنها کاری را انجام می دهد که برای بندگان او شایسته تر (اصلح) است» (۳).

شیخ مفید می گوید:

خداوند نسبت به مکلفان از بندگان خود، جز آنچه برای دین و دنیای آنها اصلح باشد، انجام نخواهد داد و نفع و مصلحتی را از آنان دریغ نمی کند و نسبت به فردی که او را ثروت بخشیده و آن که او را فقیر کرده و آن که به او سلامتی بخشیده و یا کسی که بیمارش کرده است، تدبیر اصلح را اعمال کرده است (۴) البته مراد وی همان قاعده لطف است.

صاحب گوهر مراد گوید:

مراد از قاعده اصلح آن است که با وجود اصلحیت نظر به آن چیز، منافی مصلحت کل نباشد. پس شکی نیست در وجوبش از خدای تعالی.... (۵)

و نیز در کتاب سرمایه ایمان گوید:

هرگاه چیزی مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزء و یا بر عکس، واجب است تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جزء... هرگاه ترک اصلح قبیح باشد، وجود اصلح واجب است، لکن ترک اصلح (در نظام کل و اتم) قبیح است. نتیجه دهد که وجود اصلح واجب است (۶).

پیشینه قاعده لطف

اشاره

گرایش به مباحث عقلی در تاریخ اسلام با مباحث معتزله پیوند خورده است. نخستین متکلمانی که به بحث از امور عقلی پرداخته اند، معتزله هستند. جریان اعتزال با

ص: ۲۶۴

۱-۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۴۹.

۲-۲. قوشجی، شرح الهیات تجرید، ص ۳۲.

۳-۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۴۹.

۴-۴. مکدر موت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۹۷؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲۵.

۵-۵. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۱.

۶-۶. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۸۱.

کناره گیری «واصل بن عطا» از درس «حسن بصری» شروع شد و مشخصه تفکر «واصل»، تأکید بر عقل است.

چنین جریانی یک امر درونی در جهان اسلام بوده است و نمی توان آن را به تأثیر یونان و ایران باستان نسبت داد. اگرچه ترجمه متون یونانی و ایرانی در قرنهای بعدی سوم و چهارم هجری) به رشد این مباحث کمک کرد.

در واقع، دوره ترجمه، بیشتر مربوط به عصر خلفای عباسی، بویژه مأمون است، در حالی که شکل گیری جریان معتزله به قرن دوم هجری برمی گردد. بیشتر متکلمان مکتب اعتزال قائل به قاعده لطف بوده اند، ولی نقل است که بشر بن معتمر (متوفای ۲۱۰ ه. ق) و جعفر بن حرب (متوفای ۲۳۶ ه. ق) که هر دو از معتزله بغداد بودند، با آن مخالفت کردند. گرچه گویند آن دو نیز از نظر خود برگشتند و قاعده لطف را پذیرفتند، ولی مخالفان مشهور قاعده لطف، اشاعره هستند؛ زیرا آنان حسن و قبح عقلی را قبول ندارند و با توجه به اعتقادشان به جبر، بحث از قاعده لطف، بدون بحث از اختیار انسان بی معنی خواهد بود. لذا قاضی عبدالجبار معتزلی بحث از قاعده را با آنان بی فایده خوانده است: از آنجا که لطف جز به اختیار انسان در فعل و ترک بر نمی گردد و اشاعره قول به اختیار را از اساس رد کرده اند، پس گفت و گو با ایشان در باب قاعده لطف، وجهی ندارد... مشایخ ما لطف را به طور مطلق واجب می دانستند. (۱)

سید مرتضی نیز در الذخیره نظریه ابوعلی و ابوهاشم جبائی را در فروع قاعده لطف نقل کرده است. پس قاعده لطف نیز مثل حسن و قبح عقلی، جزء نخستین مسائلی است که در علم کلام مطرح بوده و فضل بن شاذان و شیخ صدوق نیز به قاعده لطف و

اصلح پرداخته اند.

دیدگاه شیخ طوسی

وی در کتاب الفهرست گوید:

از جمله کتابهای کلامی هشام بن حکم، کتاب «الطاف» بوده است. البته هشام از متکلمان قرن دوم هجری است و به گفته کشی در سال ۱۷۹ و به گفته نجاشی در

ص: ۲۶۵

سال ۱۹۹ در گذشته است و در هر حال با نخستین طبقه از متکلمان، مانند عمرو بن عبید معاصر بوده است. (۱)

بنابراین، قاعده لطف در میان امامیه، حتی پیش از تولد شیخ الطایفه مطرح بوده است و مباحث زیادی میان اندیشمندان اسلامی صورت گرفته است و تاریخی طولانی دارد.

دلایل قاعده لطف

الف) دلایل عقلی

۱. اصل تکلیف و حکمت

شیخ طوسی از تمثیل مشهور متکلمان استفاده کرده، گوید:

اگر میزبان، مهمانی را برای صرف غذا و رساندن نفع به او دعوت کند و میزبان بتواند مقدماتی را فراهم کند (مثلاً ماشین بفرستد و یا تلفن بزند). با این حال، از این کار سر باز زند، عقل، او را به «نقض غرض» محکوم می کند و فعل او بر خلاف حکمت است. (۲)

یعنی خداوند، انسان را به واجب، امر و از حرام، نهی کرده که بدون غرض نیست و هدف وی شکوفایی استعدادهای انسان است و آن، بدون آماده کردن مقدمات ممکن نیست. بنابراین، خدای متعال تمام وسایل مورد نیاز را برای به انجام رساندن دستورات الهی، از باب لطف، فراهم ساخته است.

مرحوم نوبختی در یاقوت گوید:

قاعده تکلیف مقتضی وجوب لطف است، مانند وجوب اعطای قدرت و توانا ساختن مکلف. (۳)

یعنی غرض از تکلیف، طاعت خداوند است. بنابراین، مثلاً اگر خداوند تکلیفی کند

ص: ۲۶۶

۱- ۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۵۵.

۲- ۲. ر.ک: شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۱۰؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵۱؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۲۱؛ سیوری حلی، ارشاد الطالبین، ص ۲۷۶-۲۷۷؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۵.

۳- ۳. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۵۴.

و انسان قادر به فعل و ترک آن باشد و خدای متعال بنده را تشویق به انجام امرش نکند، این نقض غرض است؛ مثل دعوت کردن و آدرس ندادن. چنان که خواجه نصیرالدین طوسی گوید: «و اللطف واجب لیحصل الغرض»^(۱)؛ یعنی لطف واجب است تا غرض از تکلیف حاصل شود. نقض غرض، قبیح است و خداوند متعال نیز مرتکب فعل قبیح نمی شود.

۲. عدل خداوند

از کلام شیخ مفید چنین استفاده می شود که معتزله، لطف را از عدل خداوند می دانند، در حالی که امامیه، آن را به عموم فیض و لطف خدا استناد می کنند. ولی با تأمل در سخنان معتزله و امامیه و تحقیق در معنای عدل، روشن می شود که هر دو گروه، قاعده لطف را به دلیل عقلی استناد می کنند که خدای متعال برای حصول غرض، مقدمات انجام واجبات و ترک محرمات را فراهم می سازد، والا نقض غرض است. گرچه مبتنی دانستن قاعده لطف بر عدل الهی، باطل است؛ زیرا علت قبیح ترک لطف، همان نقض غرض است که مبنای برهان حکمت بود.

۳. جود و کرم خداوند

شیخ مفید می گوید: «آنچه از لطف که اصحاب، لطف آن را واجب دانسته اند، از ناحیه جود و کرم واجب است»^(۲).

البته قاعده لطف بر مبنای جود و کرم، گسترده تر از مفاد آن بر مبنای اصل حکمت است؛ زیرا بر پایه اصل حکمت، فقط افعالی که موجب نقض غرض است، مصداق لطف خواهد بود، ولی بر مبنای جود و کرم الهی، اگر انجام فعلی از جانب خداوند، انفع باشد و

پاداش مکلف را زیاد کند، بر خدا واجب است آن را انجام دهد.

۴. ترک لطف، لطف در ترک طاعت

نوبختی گوید: «ترک لطف، لطف در ترک طاعت است و لطف در مفسده، مفسده و ناروا

ص: ۲۶۷

۱- ۱. خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد، ص ۲۰۲.

۲- ۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۶.

می باشد»^(۱)؛ یعنی ترک لطف، نتیجه معکوس دارد؛ زیرا ترک طاعت، قبیح است، پس آنچه موجب ترک طاعت است نیز قبیح است و در نتیجه، لطف که موجب ترک طاعت از خدای متعال است، قبیح است و خدا از هر گونه قبیحی منه است.

۵. داعی بر تکلیف، داعی بر لطف است

یعنی هر فعلی که انجام آن داعی داشته باشد و فاقد انگیزه ترک باشد و فاعل قدرت انجام آن را داشته باشد، وقوع آن ضروری است، والا- تخلف علت از معلول لازم می آید. بنابراین، چون خدا بر انجام آن قادر است، انگیزه آن را هم دارد و هیچ صارفی هم تصور

نمی شود، پس صدور این فعل از خدا ضروری است.

چنان که سید مرتضی گوید:

آنچه داعی بر اراده فعل است، داعی بر اراده چیزی که آن فعل بدون آن اختیار نمی گردد نیز می باشد و هرگاه داعی بر فعل تکلیف، قرارداد بنندگان در معرض ثواب و رستگاری است، و از طرفی خداوند می داند که بنندگان، طاعت را بر نمی گزینند، مگر در صورتی که فعل ویژه ای در مورد آن انجام شود، در این صورت، انجام آن فعل لازم خواهد بود؛ زیرا مکمل داعی او بر تکلیف می باشد.^(۲)

آقای ربانی گلپایگانی می گوید:

بازگشت این استدلال به همان برهان حکمت است؛ زیرا حاصل آن، این است که بدون لطف، داعی بر تکلیف که قرار گرفتن بنندگان در معرض پاداش و رستگاری است، تحصیل نخواهد شد و نقض غرض لازم می آید.^(۳)

(ب) دلایل نقلی

قرآن و قاعده لطف

۱. هدایت تکوینی خاص: در سوره مبارکه قصص، آیه شریفه ۵۶ آمده است: «إِنَّكَ لَاتَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ». شیخ طوسی گوید:

ص: ۲۶۸

۱- ۱. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۵۴.

۲- ۲. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۳- ۳. ربانی گلپایگانی، قاعده لطف در کلام عدلیه، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ش ۷۰، ص ۲۸.

هدایت در این آیه، همان لطف خاص خداست که بنده برای کسب ایمان بدان محتاج است؛ زیرا این لطف، یا فعل خاص اوست یا با اعلام او، زیرا بنده نمی داند که صلاح و فساد کار او چیست و چون تدبیر در صلاح بنده خود کند، در حق او لطف کرده و این تدبیر هم فقط از ناحیه خدا ممکن است. (۱)

همچنین ذیل آیات «ذلک هدی الله یهدی به من یشاء» (۲) و «و الذین اهتدوا زادهم هدی» (۳) و «یزید الله الذین اهتدوا هدی» (۴) و «فمنهم من هدی الله» (۵) به هدایت خاص تصریح کرده است.

لذا شیخ طوسی در اینجا هدایت را به هدایت تکوینی خاص که همان لطف الهی است و تنها شامل مؤمنان می گردد و جز او توان اعطای چنین هدایتی را ندارد، تفسیر کرده و از هدایت تکوینی عام و هدایت تشریحی، جدا ساخته است. (۶)

۲. نرم خوبی پیامبر مظهر رحمت خداوندی: «فیا رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک»؛ (۷) در پرتو رحمت و لطف پروردگار، تو با مردم مهربان شدی، در حالی که اگر خشن و تندخو و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می شدند.

۳. قرآن و پیامبران جلوه رحمت الهی: چنان که خدای متعال در سوره مبارکه زخرف آیه شریفه ۳۳ گوید: «أهم یقسمون رحمه ربک»، شیخ طوسی گوید: مشرکان تعجب کردند که این موهبت و رحمت الهی، چرا بر یکی از ثروتمندان (ولید بن مغیره مخزومی و عروه بن مسعود ثقفی) نازل نشده است، بلکه بر یتیمی چون محمد رسول الله نازل شده است که قرآن پاسخ فوق را به این طرز تفکر می دهد و می فرماید: آیا آنها رحمت پروردگارت را تقسیم می کنند؟ شیخ الطایفه می افزاید: «و هذا غلط لأن الله تعالی یقسم الرحمه بالنبوه کما یقسم الرزق فی المعیشه علی حسب ما یعلم من مصالح عباده...» (۸)

۴. بشارت و انذار پیامبران: «رسلا مبشرین و منذرین لئلا یكون للناس حجه بعد

ص: ۲۶۹

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۱۶۳.

۲-۲. زمزم / ۲۳.

۳-۳. محمد / ۱۷.

۴-۴. مریم / ۷۶.

۵-۵. نحل / ۳۶.

۶-۶. ر.ک: شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۲۱، ۲۹۸ و ج ۶، ص ۳۷۹.

۷-۷. آل عمران / ۱۵۹.

۸-۸. شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۱۹۶.

خدای متعال با ارسال پیامبران و بشارت و انذار آنان، حجت خدا را بر انسانها تمام کرده است... به روشنی معلوم است که فرستادن پیامبران، بشارتها و انذارهای الهی توسط آنان از مصادیق لطف است؛ یعنی با بعثت انبیا، انسان راه مصالح و مفاسد را می داند و به سعادت می رسد. در این هنگام، لطف و رحمت خداوندی حاصل است که هر کس به دستورات شرع عمل کند، هدایت و آن که کافر شد، هیچ عذری بر تمرّد خود ندارد. بنابراین، خدای متعال با ارسال رسل و بشارت و انذار آنها، حجت را بر مردم تمام کرده است. از سوی دیگر، انذار و تبشیر، با تشریح قوانین و وضع تکالیف دینی، تفاوت دارد و بیشتر در جهت ایجاد رغبت مردم به سوی طاعت و دوری آنان از گناه است. (۲)

۵. وجوب تنبه و تحذیر دیگران بر آگاهان: خدای متعال در سوره توبه، آیه شریفه ۱۲۲ گوید: «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون». حذر در این آیه شریفه به معنای دوری از معصیت و روی آوردن به طاعت است که همان معنای لطف بود. چنان که شیخ طوسی گوید: «الحذر يقتضى وجوب البحث...» و نیز گوید: «و الحذر تجنب الشيء لما فيه من المضره». (۳)

۶. هدف از نعمتهای خداوندی، حسن شکرگزاری و طاعت از پروردگار: چنان که در سوره نحل، آیه مبارکه ۱۴ می فرماید: «و ترى الفلك مواخر فيه و لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون».

۷. بلاها نمونه دیگری از لطف خدا: بلاها موجب کاهش گناه گناهکاران و افزایش کمالات بی گناهان است. خدای متعال در سوره اعراف، آیه ۹۳ آورده است: «و ما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضعون».

از آیه شریفه استفاده می شود که گرفتاری و سختی، زمینه ساز تضرع و خضوع انسان به درگاه ایزد منان است (لطف مقرب). از این رو، پروردگار عالم، همزمان با فرستادن پیامبران، پیروان آنان را به سختی و بلا گرفتار می کند تا زمینه تقرب برای آنان فراهم

ص: ۲۷۰

۱-۱. نساء / ۱۶۵.

۲-۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۳۹۵؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۴۴.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۳۲۲.

شود. همان طور که شیخ طوسی گفته است: «و إنما يفعل بهم ذلك لعلمه بما لهم فيه من الصلاح لكي يتضرعوا» (۱).

سخنان معصومان درباره لطف

حضرت زهرا سلام الله علیها فرمود:

موجودات را بدون آن که قبل از آنها پدیده ای باشد، آفرید تا حکمت خود را ثابت نماید، خلق را بر طاعت خویش فراخواند و آنان را به عبودیت برگزید، آنگاه بر طاعت خود پاداش و بر معصیت خویش، عقاب مقرر نمود تا انسان را از نقتت خود برحذر دارد و به جانب بهشت سوق دهد. (۲)

امام صادق (علیه السلام) نیز فرمودند:

ای فضل! خداوند تبارک و تعالی نسبت به بندگان خویش، جز آنچه برای آنان اصلح است، انجام نمی دهد و به آنان کمترین ظلمی روا نمی کند، ولی انسان به خویش ستم می نماید. (۳)

در جای دیگر نیز فرمود: «إن الله عز و جل من أنبياء من خزائن لطفه و كرمه و رحمته...» (۴)

حضرت امام حسین لا- فرمود: «لو لم يكن حكيمه لجاز أن يخلق الخلق عبثا» (۵) و علامه شعرانی گوید: «از اصول مقرر در مذهب ما وجوب لطف بر خداست که همان چیزی است که باعث تقرب به خدا و دوری از معصیت می شود.» (۶)

در روایتی از علی علیه السلام نیز به مواردی از لطف اشاره شده و نقش ترغیب، ترهیب در گرایش مردم به انجام وظایف دینی و ترک گناهان، بازگو گردیده است.

همانا خداوند آنگاه که بندگان را آفرید، اراده کرد که آنان دارای آدابی والا و اخلاقی بلندمرتبه باشند. سپس دانست که چنین نخواهد شد، مگر آنچه را به سود و زیان مردم است، به ایشان بشناساند، و آن جز از طریق امر و نهی نمی شود و امر و نهی

ص: ۲۷۱

۱- همان، ج ۴، ص ۴۷۴.

۲- احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ص ۹۸.

۳- شیخ صدوق، التوحید، باب ۶۲، روایت ۹، ص ۴۰۳.

۴- مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۳۷.

۵- همان، ج ۱۱، ص ۲۹-۳۰.

۶- شعرانی، اثبات نبوت، ص ۹۵.

تحقق نمی یابد، مگر با وعد و وعید، و وعد جز از طریق ایجاد رغبت تحقق نمی یابد و وعید، بدون ترساندن حاصل نمی شود.... (۱).

نقد و بررسی شبهه ها

مرحوم طبرسی اشکالات وارد شده بر قاعده را چنین نقل می کند:

الف) اگر خدای متعال نسبت به انسان لطف دارد، باید کافر مبتلا به امراض و بدبختی را نیافریند یا او را قبل از تکلیف، بمیراند؛ زیرا به مقتضای کفر، عذاب می شود، لکن خداوند چنین نمی کند، بنابراین، خدای متعال لطف ندارد.

چنان که علامه حلی نیز به بیان دیگر گوید: «اشکال شده که اگر لطف بر خداوند واجب بود، باید گناهکار و کافری نباشد و پروردگار، می تواند کاری کند که آنان ایمان آورند، بنابراین از وجود کافران پی می بریم که خدا لطف ندارد».

علامه و سایر متکلمان در پاسخ گویند: لطف، علت تام قرب نسبت به حق تعالی نیست، بلکه جزء العله است و جزء دیگر آن، اراده فرد مورد لطف است. کافران با اراده خود، از تقرب سرباز می زنند و از آن سو گفتیم که لطف، در صورتی است که اختیار را از

انسان نگیرد.

ب) تکلیف نمودن بندگان، لطف است، اما خداوند چندین سال، این لطف را از انسان دریغ کرده و حال آن که فرقی بین صبی مکلف با صبی در آستانه تکلیف نیست.

پاسخ: اولاً، تأخیر در تکلیف، به معنای دریغ کردن لطف نیست و ثانیاً، هر جا لطف دریغ شده، تکلیف، حسین نداشته است و علاوه بر آن، مشتمل بر مفسده نیز بوده است.

ج) بعثت حضرت ختمی مرتبت این لطفی است بر انسان، ولی خداوند تا سن چهل سالگی، این لطف را از انسان دریغ فرمود.

پاسخ: آنچه دریغ شده، لطف نبوده است، علاوه بر آن، قبل از بعثت، طاعتی متصور نبوده تا بگوییم مقرب عبد است و در واقع، تکلیف، محرز نبوده است. (۲).

ص: ۲۷۲

۱- ۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۱۶، حدیث ۱۳.

۲- ۲. ر.ک: سید اسماعیل نوری طبرسی، کفایه الموحدین، ج ۱، ص ۵۵ - ۵۶؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۲۵-۳۲۶.

علامه حلی نیز پاسخ سه اشکال از اشاعره را در کتاب تجرید الاعتقاد بیان می کند که اشکال نخست در پاسخ آن مطرح شد، اما در اشکال دیگر، چنین است:

اشاعره معتقدند ما به همه جهات مصالح و افعال، احاطه نداریم و خوب و بد بسیاری از اعمال، بر ما روشن نیست؛ مثل روز عید فطر و... بنابراین، احتمال وجود مفسده خفیه در افعال وجود دارد و نمی توان حکم کرد که انجام آن فعل بر خدای متعال واجب باشد؛ زیرا ممکن است معتقد به قبح خفی باشد.

پاسخ: علامه گوید: «هرگونه قبحی منتفی است»؛ یعنی هر چه انسان را به طاعت نزدیک و از معصیت دور سازد، هیچ مفسده ای ندارد و قبح خفی که انسان نتواند درک کند، بی معنی است؛ زیرا انسان، حسن و قبح افعال را با عقل و یا با ملاک شرع می فهمد و عقل و شرع، روشنگر حسن و قبح افعالی است که به نحوی بشر با آن مرتبط است.

اشاعره گویند: این که خداوند خبر داده است که ابولهب، دوزخی و ابلیس در جهنم خواهد بود، باعث عدم طاعت چنین افرادی است و اخبار به سعادت و شقاوت، معارض لطف است.

علامه در پاسخ گوید: اخبار به سعادت و شقاوت بندگان از سوی پروردگار عالم، مفسده ندارد؛ زیرا مثل ابولهب که به خبر خداوند آگاه نیست و ایمان ندارد و خبر، تأثیری بر او و امثالش ندارد. ابلیس هم که به صدق خبر خداوندی آگاه است و می داند که گناه بیشتر، عذاب بیشتر دارد، باز هم خبر به خلود او در دوزخ، موجب تشویق او به گناه نیست و اختیار گناه نکردن را از وی نمی گیرد.

از سوی دیگر، خدای متعال به هیچ وجه بدون قید و شرط، به کسی وعده بهشت یا جهنم نداده و همواره در کنار امید و بخشش، انذار و ترس از مخالفت و سرکشی فرمان خدا مطرح بوده است تا باعث سوء استفاده مطیعان و یأس گنهکاران نگردد.

به همین سبب، سخن خدا با اشرف مخلوقات، محمد مصطفی اش چنین است: «لئن أشركت لیحبط عملک و لتکون من الخاسرین...»^(۱) و از سوی دیگر، خدای متعال با

ص: ۲۷۳

ندای «لاتقنطوا من رحمه الله...»^(۱) از یأس نسبت به رحمت پروردگار، سخت جلوگیری می نماید.

فخر رازی نیز در مقام طرح اشکال، می گوید:

الطف، آن است که داعی بر انجام طاعت را در مکلف، راجح می سازد، به گونه ای که به سرحد الجاء می رسد، و این داعی، امری ممکن است و خداوند بر انجام هر فعل ممکنى تواناست؛ بنابراین، ایجاد داعی بدون لطف نیز ممکن است.^(۲)

پاسخ: گفتیم که یکی از شرایط قاعده لطف، آن است که به سرحد الجاء نرسد؛ پس نظریه فخر رازی باطل است.

اندیشه لطف از نگاه مسیحیان و شیخ طوسی

اشاره

اندیشه لطف از دیدگاه شیخ طوسی و مقایسه آن با تصور مسیحیان در دو بخش «وجوه افتراق» و «نقاط اشتراک» قابل بررسی است.

وجوه افتراق

۱. هسته اصلی اختلاف، از دو جهت است: نخست آن که مسیحیان اولیه، مثل آگوستین و آکویناس، توجه خود را صرف توجیه عقلانی قاعده لطف کرده اند تا مبانی عقلی، و گویند: کتاب مقدس و آباء کلیسا (دلیل نقلی) وجود آن را مسلم دانسته اند، ولی

شیخ طوسی بیشتر به مبانی عقلانی قاعده لطف و رفع اشکالات آن پرداخته است.

۲. در کلام شیخ طوسی به روشنی عقل گرایی بر نقل گرایی غلبه دارد و کمتر دچار تکلفات حاشیه ای شده است، بر خلاف مسیحیان که در این مورد، نقل گرایی غلبه دارد و در صدد بیان مسائل حاشیه ای چون، توجیه کم و کیف، خواص و ماهیت لطف که مقولهای لاهوتی است، برآمده اند و تکلفات فراوانی را بر خود هموار ساخته اند؛ مثل این که، ماهیت لطف چیست؟ آیا عرض است، جوهر است یا فضیلت متحدالحقیقه است؟ آیا کم و زیاد می پذیرد یا خیر؟

ص: ۲۷۴

۱- ۱. زمر/۵۳.

۲- ۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۴۲.

۳. برخی مسیحیان قائل به «گناه جبلی»^(۱) هستند و با اصلاح و معرفت در آمیخته اند و گویند: لطف همسایه دیوار به دیوار، گناه جبلی است؛ چرا که انسان مبتلا به گناه جبلی موروثی) از طبیعت اولیه خود خارج شد و به شر، تمایل دارد و راه معرفت و سعادت به روی او بسته است. چنین بشری، هیچ امیدی به سعادت ندارد، مگر خدای متعال وی را از باب لطف، اصلاح کند. پس رهایی انسان از «گناه جبلی» و بازگرداندن وی به حالت انسان طبیعی، یکی از دستاوردهای پروردگار عالم است؛ ولی چنان که می دانید، شیخ طوسی اعتقادی به گناه جبلی ندارد.

نقاط اشتراک

۱. از فرمایشات شیخ طوسی چنین استفاده می شود که لطف، نوعی دست خداوندی در امورات انسان است که او را به سعادت می رساند. ارسطو نیز که بحث محرک اول را مطرح کرد، در واقع، نزدیک به بحث توفیق، امداد و تقرب انسان به خداوند و دوری از معصیت است.

۲. سعادت اخروی در نگاه هر دو (شیخ طوسی و برخی مسیحیان) فقط از طریق لطف پروردگار ممکن است و شیخ طوسی و شیعه گویند: شرع مقدس، مصالح و مفاسد

ص: ۲۷۵

۱- ۱. گناه جبلی (original sin) یعنی گناه اصلی. مسیحیان اولیه معتقد هستند که گناه اولیه حضرت آدم، از طریق نزدیکی جنسی، به نسلهای بعد منتقل می گردد. بر مبنای این مفهوم، در طول عمل زناشویی، والدین دستخوش شهوت و نفس اماره بوده و همین امر، ابزار مؤثر انتقال گناه به جنین است. پس از هبوط آدم، همه اطفال در یک حالت گناه آلود متولد می شوند؛ زیرا والدین آنها به هنگام انجام عمل لقاح و باروری، دستخوش تمایلات نامربوط و مفراطی می باشند. مطابق نظر برخی مسیحیان، راه علاج و درمان گناه جبلی موروثی (در لطف و عنایت خداوند قرار دارد. بشر نمی تواند درباره آن وضعیت اولیه، کوچکترین کاری انجام دهد. تنها خداوند است که می تواند از طریق فیض و لطفی که ما استحقاق و شایستگی آن را نداریم، در این کار مؤثر باشد (ر.ک: عبدالرحیم گواهی، جهان مذهبی، ج ۲، ص ۷۴۲). ولی جان ویدی گوید: انجیل چنین نظریه ای را به ما تعلیم نمی دهد. آنچه انجیل میگوید، آن است که آدم و حوا در مقابل خداوند تنها عصیان کردند و در نتیجه، از بهشت و از محضر خدا رانده شدند و همچنین به مرگ و فناپذیری محکوم شدند. آنچه به خاطر گناه آدم به ما رسیده، مرگ است، نه این که طبیعتاً گناه کاریم و مسئولیت گناه آدم بر عهده ماست. برخی نیز گویند: نتیجه و مکافات عمل آدم و حوا آن شد که: ۱. ما در بهشت عدن نیستیم؛ ۲. خداوند به زنان ما درد زایمان داده؛ ۳. برای به دست آوردن روزی باید عرق جبین بریزیم؛ ۴. مرگ برای انسان مقرر گردید.

اخروی را بیان می کند و عقل از درک آن عاجز است و لطف، محرک انسان به طاعت و در نتیجه، به بهشت است. مسیحیان نیز حیات جاوید و رستگاری را برتر از همه اعمال انسان می دانند و از طریق لطف الهی، چنین امری میسر است.

بنابراین، هسته اصلی در دو دیدگاه، همان تجلی عنایت الهی نسبت به انسان از طریق فرستادن پیامبران و وحی و دستگیری بشر برای توفیق او به عمل به خیر و به سعادت رساندن انسان که هدف از خلقت نیز هست، خواهد بود. (۱)

مصادیق قاعده لطف

۱. نبوت

از موارد استناد به قاعده لطف، بحث نبوت است که با حسن تکلیف مرتبط است؛ چرا که با اثبات حسن تکلیف، ضرورت ارسال نبی نیز روشن می شود. چنان که شیخ طوسی گفته است:

دلیل حسن بعثت آن که پیامبران، مصالح و الطاف را به ما می رسانند؛ زیرا خدا می داند که در پاره ای از افعال مکلفان چیزی هست که هرگاه مکلف، آن را انجام دهد، به واجب عقلی فراخوانده می شود و از ارتکاب به فعل قبیح منع خواهد شد. از طرفی، در برخی افعال، چیزی وجود دارد که اگر آن را انجام دهد، به فعل قبیح و اخلال به واجب واداشته می شود. پس تبیین آن بر خدا واجب است؛ زیرا در اولی، لطف و در دومی، مفسده است. (۲)

شیخ مفید نیز گفته است: «دلیل بر این مطلب، آن است که فرستادن پیامبران الهی، لطف است و لطف بر پایه اصل حکمت، واجب است». (۳)

خواجه نصیرالدین طوسی می گوید: «نبوت واجب است؛ زیرا مشتمل بر لطف در تکالیف عقلی است». (۴)

ص: ۲۷۶

-
- ۱- ۱. ر.ک: آکوناس، رساله ای در باب لطف، فصل چهارم، باب دوم؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۱؛ تمهید الاصول، ص ۲۰۹؛ دائرة المعارف دین، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، مدخل Grace، جهان مذهبی، ج ۲، ص ۷۴۲.
 - ۲- ۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۱۳.
 - ۳- ۳. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۹.
 - ۴- ۴. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح تجرید، ص ۳۴۸.

بر اساس چنین نظریه‌هایی از جایگاه عقل در مقابل شرع و وحی، روشن است که از نظر متکلمان شیعه با تأکید بر آرای شیخ طوسی و مفید، عقل به تنهایی قادر به تحصیل سعادت بشر نیست و گویند «تکالیف سمعیه، الطاف در تکالیف عقلیه هستند»؛ یعنی تکلیف شرعی از طریق وحی، لطف است در احکام عقلی، و چون لطف واجب است، پس تکلیف عقلی نیز واجب خواهد بود.

آنچه اهمیت دارد، این که شرع مقدس در مقام بیان جمیع آنچه در زندگی انسان بدان نیاز است، می‌باشد. بی‌شک، یکی از جنبه‌های هم‌زندگی انسان، حیات اجتماعی اوست؛ جنبه‌ای که خود زندگی فردی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد.

بنابراین، با توجه به نظریه شیخ طوسی در التبیان راجع به لطف در باب نبوت باید گفت: خداوند سبحان برای هدایت بشر، پیامبران عظام را برانگیخت تا انسان را به راه سعادت و کمال رهنمون سازد و چون او از طرق و وسایلی که انسانها را به عمل واجب

عقلی و نهی از قبیح برمی‌انگیزد، آگاه است، لطف او ایجاب می‌کند که انبیای گرامی را مبعوث کند که اینان برای تبلیغ احکام الهی و انذار و تبشیر و هدایت مردم، از میان آنها برگزیده شدند: «و ما نرسل المرسلین إلا مبشرين و منذرین، فمن آمن و أصلح فلا خوف علیهم»^(۱)

خدای سبحان در این آیه شریفه، ضمن بیان وظیفه پیامبران خویش، به مسئله اختیار مخاطبان اشاره دارد؛ زیرا انسان در راه رسیدن به نیکبختی و شقاوت، مختار است و در جای دیگر گوید: «و ما کتا معذبین حتی نبعث رسولا»؛^(۲) ما پیش از آن که پیامبری را مبعوث کنیم، کسی را کیفر نمی‌کنیم.^(۳)

۲. عصمت پیامبران

شیخ طوسی گوید: عصمت، به ترک کبائر اختصاص ندارد، بلکه در مورد صغائر و همه اموری که به نحوی موجب تنفر عمومی می‌گردد، جاری است و تصریح می‌کند که

ص: ۲۷۷

۱- ۱. انعام / ۴۸.

۲- ۲. اسراء / ۱۵.

۳- ۳. ر.ک: شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۵۳؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۱۱؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۱۴۱ و ج ۶، ص ۴۵۷.

واجب است پیامبر، از گناهان صغیر، کبیر، قبل از نبوت و بعد از آن، چه عمدی و چه سهوی، معصوم باشد. (۱)

لذا آیاتی را که ظاهر آنها مورد تمسک و استناد مخالفان قرار گرفته یا اشاره ای به غفران و یا ارتکاب امر قبیحی دارد، تأویل یا حمل بر ترک اولی و نظیر آن نموده، نسبت‌های مذکور را عقلاً نادرست می‌داند.

از جمله، ذیل آیه شریفه «لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر» (۲) چهار قول را نقل می‌کند و آنگاه آن را باطل خوانده، قول کسانی که آیه را حمل بر حبیط صغائر نموده اند، باطل می‌داند. همچنین گفته است: کسانی که با استناد به آیاتی چون «بل فعله کبیرهم هذا...» (۳) و «فقال إنی سقیم» (۴) و قول حضرت یوسف که فرمود: «إنکم لسارقون» (۵) نسبت کذب به انبیا داده اند، خلاف عصمت و عقل است. همچنین ذیل آیه شریفه «بل فعله کبیرهم» می‌گوید:

کذب، به هر صورت که باشد، قبیح است و توجیه آن نسبت به انبیا و خبر نادرست گفتن و تقیه کردن که موجب بروز شک در اقوال آنان می‌شود، درست نیست و دلایل عقلی نیز این ارتکاب قبیح را از انبیا مردود می‌داند... (۶)

۳. امامت

مورد دیگری که قاعده لطف به عنوان دلیل کلامی در آن به کار رفته، بحث امامت است. شیخ طوسی می‌گوید:

آنچه دلالت به وجوب امامت می‌کند، قاعده اثبات شده لطف است. امامت، لطفی است در تکلیف عقلی، به طوری که بدون امامت، تکلیف مزبور انجام نمی‌شود.

بنابراین، امامت مانند سایر الطاف در معارف و غیر معارف است که تکلیف به آنها بدون الطاف حسن نیست. (۷)

ص: ۲۷۸

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۲۰؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۶۰.

۲-۲. فتح / ۲.

۳-۳. انبیاء / ۶۳.

۴-۴. صافات / ۸۹.

۵-۵. یوسف / ۷۰.

۶-۶. ر.ک: شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۱ و ج ۶، ص ۱۲۰-۱۷۶ و ج ۷، ص ۲۱۷-۲۷۴ و ج ۸، ص ۷۹ و ۵۶۴ و ج ۱۰، ص ۳۷۲ و ج ۹، ص ۳۱۳-۳۱۴.

۷-۷. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۵۹.

وی همچنین گوید:

آنچه بر لزوم ریاست (امامت) دلالت دارد، این است که ریاست، لطفی در واجبات عقلانی است. بنابراین، مانند معرفت که هیچ مکلفی از وجوب آن مبرا نیست، واجب است. (۱)

شیخ مفید نیز گوید: «امامت، لطف الهی است و لطف، بر مبنای حکمت، واجب است». (۲)

شیخ الطایفه در پاسخ این سؤال که «اگر نصب امام، لطف است، چرا در عصر غیبت، امام حاضر نیست؟» گوید: وجود امام، لطف است و تصرف کردن وی در امور، لطف دیگر و خداوند به وسیله ایجاد امام، لطف خودش را به عمل آورده و فردی که مناسب

است را آفریده و حجت را بر مردم تمام کرده تا اگر خواستند، از وجودش بهره مند شوند، ولی مردم هستند که اسباب رعب و غیبت امام را فراهم کردند و از سوی خداوند، کوتاهی نشده است. (۳)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز می گوید: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا» (۴). ایشان در این جا بین مقام تصرف امام و وجود شریفش فرق قائل است و در واقع، شیخ طوسی و خواجه نصیرالدین به دو نوع لطف معتقد هستند؛ لطف وجود و لطف تصرف امام.

بنابراین، شیعه معتقد است که نصب امام بر خداوند واجب است؛ زیرا وجود امام، لطف است؛ چون مردم به واسطه او به طاعت، نزدیک و از معصیت، دور می شوند و اگر امام نباشد، فتنه و فساد برمی خیزد و همه خواهند دانست که بدون رئیس (امام) چه آشفتگی ای در معیشت مردم روی می دهد و اگر امام باشد، هم امر دین منظم است و هم امر دنیا؛ لذا شیعه سه مسئله را ضروری می داند:

الف) ریاست و فرمانروایی برای جامعه بشری لازم و ضروری است.

ب) عقل به این ضرورت، حکم می کند.

ص: ۲۷۹

۱-۱. شیخ طوسی، الغیبه، با مقدمه آغا بزرگ تهرانی، ص ۴.

۲-۲. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۷.

۳-۳. شیخ طوسی، الغیبه، ص ۶.

۴-۴. خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد، ص ۳۶۴.

ج) نصب و تعیین امام، بر خداوند لازم است.

بنابراین، وجود امام و رهبر برای جامعه، یک لطف و عصمت او، لطف دیگر است، و با فقدان شرط عصمت در زمامدار، مانند عصر غیبت، باز هم لطف اول برای اصلاح نظام جامعه و جلوگیری از مفسد هرج و مرج، وجوب حکومت را عقلا بر خداوند اثبات و نصب را لازم می سازد و از فرمایش شیخ طوسی برمی آید که معنای حقیقی قاعده لطف، آن است که شریعت، راهنمای راستین به سوی خردمندی و کامیابی خردمندانه است و انسانها را با آموزش و تعلیمات الهی خود، به رشد و تکامل عقلانی می رساند تا راه رستگاری را به آنان بیاموزد و تحت تأثیر انگیزه های طبیعی حیوانی خود، از راه و رسم خردمندی تجاوز نکند، بلکه قیام به عدل و اجرای عدالت که همان برقراری حکومت عادلانه برای تدبیر امور مملکتی است، به عهده امام است؛ زیرا اولاً متکلمان اسلامی و شیخ طوسی، امامت را به «ریاست» در امور دینی و دنیوی تفسیر کرده اند و خواهی، ریاست دنیوی را جزئی از تعریف امام می دانند. لذا کلام اسلامی، امام را صرف آموزگار عدل و داد معرفی نمی کند، بلکه تدبیر جامعه و اداره اجتماع را بر عهده

او می دانند. علاوه بر این، مدعیان امامت، در طول تاریخ اسلام، هرگز در صدد رسیدن به مقام معلمی صرف نبوده اند.

ثانیه، تقریر قاعده لطف در نگاه متکلمان و شیخ طوسی، خود گویای آن است که آنان امام را مجری عدل و به پادارنده قسط می دانند؛ یعنی شخصیتی که باید تدبیر جامعه را در دست داشته باشد، چنان که علامه حلی گوید:

در نزد عقلا آشکار است که وقتی برای خردمندان، رئیس و فرمانروایی باشد که آنان را از آزار رساندن به دیگران باز دارد، مانع گناه از طرف آنان شده، به انجام طاعات و دنبال کردن عدل و انصاف ترغیب کند، آنان به صلاح و نیکی نزدیکتر و از فساد دورتر می شوند و این، مطلبی ضروری است که هیچ عاقلی نمی تواند آن را مورد تردید قرار دهد. پس وجود امام لطف است و چون لطف بر خداوند واجب می باشد، وجود امام بر خداوند، لازم خواهد بود. (۱)

بدیهی است در این تقریر، لزوم و ضرورت وجود فردی اثبات می شود که به عنوان

ص: ۲۸۰

رئیس، در میان مردم، جلوی فتنه و فساد را می‌گیرد، نه فردی که با تعلیم خود، مردم را به رشد عقلانی می‌رساند تا تحت تأثیر انگیزه‌های حیوانی نباشند.

پس مطابق نظر شیخ طوسی و سایر متکلمان، امام فردی است که در مقام تصرف، فرمان صادر می‌کند و به امر و نهی و تأدیب می‌پردازد و فساد را ریشه کن می‌کند. لذا امام فقط مسندنشین تعلیم احکام خداوند و ارشاد به اخلاق نیست.

ثالثاً، نبوت و امامت، بر اساس قاعده لطف، به شکل یکسانی تحلیل نمی‌شود و در نظر متکلمان و شیخ طوسی، این دو منصب، نقش و تأثیر یگانه‌ای ندارد. نبوت و امامت، دو مصداق قاعده لطف است. نبوت لطف است، چون نیاز جامعه انسانی از جهت قانون

و شریعت، به اوست و امامت لطف است، از جهت نیاز بشر به مدیر و زمامدار. از این روی، شیخ طوسی نبوت و امامت را دو منصب می‌داند و ضرورت هر یک را بر اساس فلسفه خاصی تبیین می‌کند، نه آن که امامت، عین نبوت و یا لازمه نبوت باشد. گرچه

ممکن است پیامبری مانند حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) دارای منصب امامت نیز باشد. لذا مفاد قاعده لطف درباره امامت، با مفاد آن درباره نبوت، فرق دارد و نباید حضور و تأثیر امام را در جامعه، با حضور و تأثیر نبی، یکسان شمرد؛ همچنان که نباید آموزش احکام را به عنوان محتوای یگانه آنان به حساب آورد.

در پایان حدیثی را که شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام آورده است، جهت ملموس ساختن این قاعده، نقل می‌کنیم:

در ایام حج، مردی که از کیفیت سخن او هویدا بود عرب نیست، وارد مسجد شد، در حالی که (تلبیه) را بر زبان جاری می‌کرد و پیوسته می‌گفت «لبيك، اللهم لبيك...» و لباس احرام بر تن کرده و زیر آن، پیراهن دوخته پوشیده بود.

گروهی از شاگردان (ابوحنیفه) دور او را گرفتند و گفتند: باید پیراهن خود را شکافته و آن را از طرف پا درآوری؛ زیرا سر (محرم) باید باز باشد و در آوردن پیراهن از طرف سر، مایه پوشش آن است. نه تنها باید این کار را انجام دهی، بلکه باید شتری را به

عنوان کفاره قربانی کنی و سال آینده نیز از نو، اعمال حج را انجام دهی؛ زیرا به خاطر پوشیدن پیراهن دوخته زیر لباس احرام، حج تو فاسد است. در همین حال، امام صادق (علیه السلام) از درب مسجد نمایان گشت در حالی که رو به کعبه ایستاده بود، تکبیر

گفت و وارد مسجد شد. چشم این مرد به امام صادق (علیه السلام) افتاد و حلقه این گروه را

شکافت و به طرف امام صادق عل رفت و پیوسته خود را می زد و موی خود را میکشید. امام فرمود: بنده خدا آرام باش! آن مرد رو به حضرت کرد و گفت: آقا! من انسان فقیر و ناتوانی هستم که با دست خود کار می کنم و مختصر مالی گرد آورده ام تا به زیارت خانه خدا بیایم و مسئله را نیز از کسی نپرسیدم؛ این گروه شاگردان ابوحنیفه) می گویند باید پیراهن خود را بشکافی و آن را از جانب پا بیرون بیاوری. علاوه بر آن، حج تو فاسد است و باید شتری را قربانی کنی و بار دیگر حج خود را در سال آینده تجدید کنی. امام صادق ل وی را دلداری داد و به او گفت: پیراهن را پیش از احرام پوشیدی یا پس از آن؟ گفت قبل از احرام بستن، پیراهن بر تنم بود و لباس احرام را بر روی آن و در حال تلبیه گفتن پوشیدم. امام فرمود: وظیفه تو این است که پیراهن را از طرف سر بیرون بیاوری و کفاره‌های بر گردن تو نیست و حج تو صحیح است و نیازی به تجدید ندارد. آنگاه ضابطه ای را یادآور شد: «أی رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»؛ هر انسانی کاری را از روی نادانی انجام دهد، چیزی بر او نیست و... (۱)

این حدیث نشان می دهد که امام معصوم طلا انسان را نجات می دهد و خطاکار را رهنمون می سازد. لذا شیعه وجود مبارک امام را لطف و تداوم بخش راه انبیا می داند؛ همان طور که رسول گرامی اسلام در موارد زیادی (حدیث غدیر، حدیث منزلت، حدیث

سفینه) به امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) تصریح فرمودند.

مسئله خالی نبودن زمین از حجت خدا نیز از جمله مسائل مورد اتفاق شیعه و معتزله است. گرچه معتزله به وجود امام معصوم معتقد نیست. شیخ طوسی در تأیید وجود امام معصوم در هر زمان در التبیان به چند آیه استناد جسته است. وی ذیل آیه شریفه «و یوم نبعث من کل أمه شهیداً» (۲) می افزاید: این آیه دلالت دارد بر این که هیچ عصری از وجود امام خالی نیست و این مسئله را معتزله نیز پذیرفته اند؛ گرچه ما با آنها در عدالت و عصمت، اختلاف داریم. و نیز ذیل آیه شریفه «و ممن خلقنا أمه یهدون بالحق» (۳) و «و جعلناهم أممه یهدون بأمرنا» (۴) به مسئله حضور امام معصوم در تمام زمانها اشاره می کند و

ص: ۲۸۲

۱- ۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۷۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۳۹۲ و ج ۴۶، ص ۳۱۰.

۲- ۲. نحل / ۸۴.

۳- ۳. اعراف / ۱۸۱.

۴- ۴. انبیاء / ۷۳.

در تأیید این مطلب، به حدیث امام باقر (علیه السلام) اشاره دارد که فرمود: «نحن خلقنا فی أمه محمد»^(۱)؛ ما در امت محمد خلق شدیم.

۴. عصمت امام

از جمله صفات مشترک بین نبی و امام، عصمت است که واجب است ایشان از هرگونه گناه و امر قبیحی معصوم باشند تا مورد اطمینان باشند. از این رو، قول، فعل و تقریر امام، مانند پیامبر، ملاک و حجت است.

شیخ طوسی گوید:

اگر امام، معصوم نباشد، باید معصوم دیگری باشد تا امام را راهنمایی کند و خطای او را اصلاح کند. اگر آن امام دیگر معصوم باشد، فهو المطلوب و اگر معصوم نباشد، به امام سومی نیاز است و هکذا تسلسل لازم می آید که باطل است. چون تسلسل

محال است باید به امام معصوم منتهی شود؛ پس امام باید معصوم باشد.^(۲)

وی در تفسیر التبیان، ذیل آیه شریفه «و إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات»^(۳) معنای عهد در آیه را با استناد به روایتی از امام باقرال، به «امامت» تفسیر کرده، درباره عصمت گوید: علمای امامیه با استناد به این آیه، گفته اند که امام باید معصوم از زشتیها باشد؛ زیرا خداوند فرمود: فرد ظالم را به عهدش که امامت باشد، نائل نمیکند؛ چون کسی که معصوم نباشد، یا ظالم به خود است یا به دیگری.^(۴)

و نیز با استناد به آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلی الله و الرسول...»^(۵)، علاوه بر عصمت، اطاعت از ایشان را نیز واجب می شمارد.^(۶)

بنابراین، روشن است که عصمت ائمه اطهار از اعتقادات ویژه شیخ طوسی و

ص: ۲۸۳

۱- ۱. ر.ک: شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۸۵؛ تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۵۵ و ۱۷۵؛ التبیان، ج ۲، ص ۱۹۴ و ۲۹۲ و ج ۴، ص ۷-۸ و ج ۵، ص ۷-۵، ۴۷-۴۸ و ۵۷ و ج ۶، ص ۴۱۷؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، ص ۷۴۹.

۲- ۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵.

۳- ۳. بقره / ۱۲۴.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۴۹.

۵- ۵. نساء / ۵۹.

۶- ۶. ر.ک: شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵؛ التبیان، ج ۱، ص ۴۴۹ و ج ۲، ص ۵۵۸ و ج ۳، ص ۲۳۶.

٢٣٧، ٢٧٣ و ج ٨ ص ٣٣٩؛ تلخيص الشافى، ج ١، ص ١٨٤؛ تمهيد الاصول، ص ٣٥٩.

امامیه است و چون نصب امام را از باب لطف، بر خداوند واجب می دانند، همچنان که فرستادن پیامبران بر خداوند واجب است، ناگزیر به عصمت امام هم اعتقاد دارند؛ زیرا آنان اجرا کننده احکامی هستند که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) از جانب خداوند آورده است. آنان نگهبان شرع و برپادارند؛ همه رسالتهایی هستند که رسول خدا بر عهده داشته است. لذا اگر خطا و دروغ بر امام روا باشد، هدفی که مقصود از امامت اوست، حاصل نخواهد شد؛ چه، خداوند، آنان را امام و پیشوا قرار داده تا مردم را به سوی حق رهبری و خطاهای آنها را اصلاح کنند و اگر امام مانند دیگران باشد، به گفته شیخ طوسی (۱) بر خدا واجب است که امام دیگری را بر او بگمارد تا او را به راه حق و صلاح ارشاد کند و در مورد همین امام نیز این سخن وارد است؛ لذا باید امر به امامی منتهی شود که خطا بر او جایز نباشد.

۵. وعده و وعید

این مسئله از مصادیق قاعده لطف است؛ زیرا لطف عبارت است از نزدیک ساختن مکلف به طاعت و دوری کردن از معصیت؛ و نوید دادن به خیرات در مقابل انجام کردار نیک و بیم دادن از شرور در برابر معصیت، خود موجب نزدیک شدن به طاعت و دوری

از معصیت خواهد شد.

چنان که محقق طوسی گوید:

قائلان به حسن و قبح عقلی، وعده پاداش به مکلفان را لطف و واجب می دانند و وعید را نیز اصلح و حسن و لطف می دانند، آنگاه وفای به وعده را واجب می دانند، ولی در مورد وعید، دو گروه شده اند: «تفضلیه آن روا واجب ندانسته اند و گویند: وعید، حق خداست و او می تواند از حق خود چشم ببوشد و «وعیدیه» آن را واجب دانسته اند تا وعید، دروغ نباشد.» (۲)

۶. آلام ابتدایی

یکی دیگر از مصادیق قاعده لطف، آلام ابتدایی است؛ چنان که صاحب الذخیره گوید: «هرگاه الم، لطف در تکلیف باشد، وجوب آن، مقتضای تکلیف است؛ زیرا الم مصلحت

ص: ۲۸۴

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵.

۲- ۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل (قواعد العقائد)، الباب الخامس، ص ۴۶۳.

در تکلیف می باشد» (۱).

ابوصلاح حلبی نیز گفته است: «آنچه موجب حسن آلام بر بندگان از جانب خداوند می شود، یکی استحقاق آنان است و دیگری، لطف بودن آن آلام» (۲).

۷. قاعده لطف در وجوب تکالیف شرعی

متکلمان گفته اند: «تکالیف سمعی، الطاف در تکالیف عقلی هستند»؛ یعنی تکلیف شرعی از طریق وحی، لطف است در احکام عقلی و چون لطف، واجب است، پس تکلیف عقلی نیز واجب است. به این معنی که اگر کسی بر انجام واجبات شرعی و ترک نواهی آن مواظبت کند، به فعل واجبات عقلی و ترک نواهی آن نزدیکتر می شود. سؤال این است که آیا عقل بشری می تواند بدون کمک شرع، مصالح و مفاسد واقعی خویش را کشف کند؟ اساس بحث برای پاسخ به «براهمه» (۳) بوده است؛ چنان که آنان گویند: نیازی به بعث انبیا نیست؛ زیرا آنچه از طریق وحی به ما می رسد، یا موافق عقل است، یا مخالف آن؛ اگر مخالف عقل باشد، عمل به آن ممکن نیست و اگر موافق عقل باشد، عقل، ما را کافی است و نیازی به وحی نداریم. گرچه در جای خود، پاسخهایی به این شبهه داده شده، ولی ما پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی را در کتاب شرح تجرید نقل می کنیم که گوید: «آنچه را عقل درک می کند، شرع، مؤید و مؤکد آن است و در برخی موارد، عقل توان درک ندارد و شرع، رأساً اقدام می کند» (۴).

گرچه در مذهب شیعه، بیش از معتزله برای عقل، استقلال و حجیت اثبات شده است، از دیدگاه شیعه به حکم روایات معصومان طلاء عقل، پیامبر باطنی و درونی است و پیامبر، عقل ظاهری و بیرونی است و در فقه شیعه، عقل، یکی از ادله چهارگانه است.

بنابراین، عقل به تنهایی قادر به تحصیل سعادت بشر نیست، ولی رابطه عقل و شرع،

ص: ۲۸۵

۱- ۱. سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۳۰.

۲- ۲. ابوصلاح حلبی، تقریب المعارف فی الکلام، ص ۱۸۹.

۳- ۳. در احوال براهمه آمده است: «براهمه گروهی از مردم هند بودند که خدا را می پرستیدند، ولی پیامبران را انکار می کردند و به طور مطلق، عبادت خدا را به جای می آوردند و عبادت آنان به ادعای خودشان، مانند عبادت پیامبران، پیش از مبعوث شدنشان است...» (ر.ک: سیدمصطفی حسینی دشتی، معارف و معاریف، ج ۱، ص ۳۷۲).

۴- ۴. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۴۸.

استحکام دارد و موجبات تکامل انسان را فراهم می سازد.

۸. قاعده لطف و حجیت اجماع

اجماع لطفی منسوب به شیخ طوسی است که در کتاب عده الاصول چنین گوید: اگر قول امام معصوم، مخالف اجماع امت باشد، بر امام زمان عجل الله واجب است که رأی خویش را ابراز نموده، اجماع را بر هم زند، والا تکلیفی که قول معصوم در میان آن است، قبیح خواهد بود و حال آن که خلاف آن را اعتقاد داریم.^(۱)

پس قاعده لطف، علاوه بر این که مبنای برخی مسائل کلامی است، در علم اصول نیز در باب حجیت اجماع، بدان استناد می شود و می گویند: «اجماع امت اسلامی بر آمری، به خودی خود گواه بر حقانیت و مشروعیت آن نیست، بلکه ملاک اعتبار و حجیت

اجماع، کاشف بودن آن از قول و رأی معصوم می باشد».

چنان که مرحوم آخوند گوید:

شیخ طوسی قائل به اجماع لطفی است؛ به این بیان که اگر در اجماع، اجماع کنندگان در مسئله ای به خطا رفته باشند، بر امام معصوم (بر اساس قاعده لطف) لازم است که اظهار خلاف کند و آنان را به هر صورت ممکن، از خطا بر حذر دارد و چون چنین

چیزی تحقق نیافته، پس اجماع آنان حجت است.^(۲)

ص: ۲۸۶

۱- ۱. شیخ طوسی، العده فی الاصول، ج ۲، ص ۶۴۲.

۲- ۲. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۲، ص ۷۴.

مسئله جبر و اختیار، یکی از پیچیده ترین مسائل فلسفی و کلامی می باشد که از دیرباز، میان دانشوران مطرح بوده است. در همان سده نخست ظهور اسلام، پرسشهای مهمی راجع به این موضوع در میان مسلمانان مطرح گردید، از جمله: آیا آدمیان در افعال خود مختارند؟ به سخن دیگر، آیا ارادۀ حق تعالی شامل افعال و حرکات بندگان می گردد یا خیر؟ بر فرض برگزیدن دیدگاه جبرگرایانه در این باره، تکلیف و در پی آن، مسئله پاداش و کیفر، چگونه قابل تصویر است؟

در این مسائل، کشمکشهای زیادی میان متکلمان اسلامی به وجود آمده است و دیدگاهها و رهیافتهای متعددی ابراز شده است که از آن میان، می توان به سه دیدگاه جبرانگاران، «تفویض گرایان» و قائلان به «امر بین الأمرین» اشاره کرد.

اشاعره در این باره روی آورد جبرگرایانه ای را در پیش گرفته اند که طبق آن، افعال بندگان، مخلوق خداوند و مقدر اوست (۱) و قدرت عبد، هیچ اثری در ایجاد فعل ندارد و

ص: ۲۸۷

۱- ۱. شهرستانی، الملل و النحل، ص ۱۳۲؛ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلامیه، ص ۲۷۵.

تنها مقارن با وجود فعل است.

اهل اعتزال از بیم گرفتار شدن در دام جبر، رویکرد افراطی «تفویض» را انتخاب کرده اند و بدین سان، هر دو گروه به معضلات کلامی فراوانی دچار شده اند.

متکلمان امامیه در پرتو هدایت امامان معصوم طلاله در برابر اشاعره و معتزله، رهیافت معتدل و معقول «امر بین الأمرین» را برگزیده اند.

نوشتار حاضر، کوششی است در تبیین دیدگاه شیخ طوسی در این باره. در این مبحث، نخست معنای لغوی و اصطلاحی جبر و تفویض و چند اصطلاح دیگر توضیح داده شده و بعد از ذکر پیشینه کلامی بحث، دیدگاه شیخ طوسی در این باره تبیین گشته و ادله نقلی که جبرگرایان بدان تمسک جسته اند، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

مفردات بحث

معنای لغوی جبر

جبر در لغت به سه معنی آمده است:

۱. بی نیاز کردن شخص از فقر، یا اصلاح استخوان از شکستگی و بستن استخوان شکسته.....
۲. الزام، اکراه و اجبار، البته در صورتی که با حرف «علی» متعدی شود و یا از باب افعال آورده شود.
۳. عز و امتناع. «نخله جباره» یعنی نخلی که بسیار بلند است و دست به او نمی رسد. (۱)

معنای اصطلاحی جبر

تعریفهای مختلفی از جبر شده است؛ مانند:

۱. افراط تفویض امور به خداوند متعال، به طوری که عبد همانند جماد باشد و اختیاری نداشته باشد. (۲)

ص: ۲۸۸

۱-۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۶۷.

۲-۲. عبدالنبی احمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۳۸۳.

۲. نفی کردن فعل از بنده به طور حقیقی و نسبت دادن آن به خداوند متعال. (۱)

۳. اعتقاد به این که اراده انسان عاقل، از توجیه مجاری امور عاجز باشد. پس هر رویدادی که برای او پدید می آید، از قبل مقدر شده؛ بنابراین، انسان، میسر است، نه مخیر. (۲)

معرفی جبریه

۱. صاحب نفاثس الفنون می گوید: «جبریه، جمعی هستند که قائلند افعال بندگان به جبر است و انسان را در افعال، ارادت و قدرتی نیست». (۳)

۲. فضل بن شاذان گفته است: «اهل جبر، کسانی هستند که معتقدند خداوند متعال ما را تکلیف مالا یطاق می کند و اگر ما آن را انجام ندهیم، عذاب خواهد کرد و ما همانند سنگی هستیم که حرکت می کند، و اگر حرکت داده نشود، حرکت نمی کند». (۴)

معنای لغوی تفویض

تفویض در لغت به معنای واگذار کردن و اختیار دادن است. «فوض إلیه الأمر: صیره إلیه و جعله الحاکم فیه». (۵) این لفظ، فقط یک بار در قرآن کریم آمده است: «و أفوض أمری إلی الله، إن الله بصیر بالعباد» (۶)؛ ۶ و کارم را به خدا می سپارم، خداست که به حال بندگان [خود] بیناست. (۷)

معنای اصطلاحی تفویض

ابوالحسن اشعری می گوید:

معتزله گویند: خداوند متعال، کفر و گناه هیچ یک از بندگان را نیافریده است، او کافر را از روز نخست کافر نیافریده، بلکه او بعدها کافر شده، و همچنین است مؤمن. (۸)

ص: ۲۸۹

۱- ۱. محمد فرید وجدی، دائره معارف القرن العشرين، ج ۳، ص ۲۴.

۲- ۲. جمیل صلیبیا، المعجم الفلسفی، ج ۱، ص ۳۸۸.

۳- ۳. شمس الدین محمد بن محمود آملی (از علمای قرن هشتم)، نفاثس الفنون فی عرائس العیون، ص ۲۷۲.

۴- ۴. فضل بن شاذان، الايضاح، ص ۶ و ۷.

۵- ۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۴۸.

۶- ۶. غافر / ۴۴.

٧-٧. سيدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ٥، ص ٢١٢.

٨-٨. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ٢٩٥.

معتزله معتقدند، انسانها در کسب افعال خود، قادر و توانا هستند و خدای عزوجل در قلمرو کارهای آنان و دیگر جانداران، صنع و نقشی ندارد. (۱)

معرفی مفوضه

شیخ الرئیس می فرماید:

آنها می گویند: آنگاه که خداوند متعال، انسان را آفرید، نیاز او به حق تعالی قطع می شود، حتی اگر فاعل از میان برود، معلول او باقی می ماند. چنان که اگر با از دنیا برود، آسیبی به بنا نمی رسد. و حتی گروهی از این افراد، ابایی ندارند که بگویند: اگر عدم بر خداوند متعال تجویز شود، ضرری به جهان هستی وارد نمی شود؛ زیرا جهان در اصل وجود، به ذات مقدس حق نیاز داشت، نه در بقا. (۲)

معنای قضا از نظر شیخ طوسی

قضا در لغت به چهار معنی آمده است: «خلق و احداث»، «حکم کردن»، «امر و الزام» و «اعلام و اخبار». هنگامی که گفته می شود: «قضی الله أفعال العباد»، معنای نخست، دوم و سوم مراد نیست، اما به طور مقید می توان به معنای چهارم قائل شد؛ زیرا خداوند متعال ثوابهایی را که مترتب بر طاعات است و کیفرهایی را که مترتب بر گناهان است، به ما اعلام و اخبار فرموده است. پس قضا را با چنین معنایی می توان درباره افعال بندگان به حق تعالی نسبت داد و گفت: «قضی الله أفعال العباد». (۳)

معنای قدر از نظر شیخ طوسی

قدر دارای دو معنی است: «احداث و خلق» و «تقدیر و اندازه گیری»، که فقط معنای دوم را می توان برای افعال بندگان به کار برد و چنین گفت: «أفعالنا بقدر الله»؛ یعنی خداوند متعال ثواب و عقاب را مقدر و مترتب بر اعمال ما کرده است. (۴)

ص: ۲۹۰

۱- ۱. ابومنصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۴ «و إنه لیس الله عزوجل فی أكسابهم و لا فی أعمال سائر الحيوانات صنع و تقدیر».

۲- ۲. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ج ۳، ص ۶۸.

۳- ۳. شیخ طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۵۴ و ۵۵.

۴- ۴. همان، ص ۵۵.

۱. معنای آن به بیان امام صادق علیه السلام: مفضل می گوید: «از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: معنای امر بین الامرین چیست؟»، آن حضرت با ذکر مثالی، این معنی را توضیح دادند و فرمودند: مانند این که تو شخصی را در حال انجام معصیتی ببینی و او را نهی کنی، اما او به و این نهی ترتیب اثر ندهد و تو او را به حال خودش واگذاری و او مرتکب گناه شود. در این جا از جهت این که او نهی تو را نپذیرفته و تو هم او را ترک کرده ای، معنای این ترک کردن، این نیست که تو او را امر به معصیت کرده ای. (۱)

۲. معنای «امر بین الامرین» در کلام ملاصدرا: مراد معصومان عالم که فرموده اند: «نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری بین دو امر است»، این نیست که افعال بندگان، مرکب از جبر و تفویض است و یا این که هیچ کدام نیست و یا این که از جهتی اضطرار

باشد و از جهتی، اختیار، و نه آن که مضطر است در صورت اختیار، و نه آن که او را اختیاری ناقص و جبری ناقص می باشد، بلکه معنای «امر بین الامرین» این است که عبد مختار است از آن جهت که مجبور است، و مجبور است از آن جهت که مختار است؛

یعنی اختیار او بعینه اضطرار اوست.

توضیح این که متوسط بین دو ضد، گاه به معنای امتزاج است که حاصل از شکسته شدن دو طرف است؛ چنان که از اختلاط حار و بارد، فاطر درست می شود که نه حار و نه بارد است و گاهی متوسط میان دو ضد، جامع میان هر دو است، به نحو اعلی و ابسط و

بدون تضاد و تراحم؛ مانند جوهر افلاک که در عین بساطت، جامع کیفیات اربعه است بر وجه اعلی و ابسط؛ زیرا آن کیفیات، از افلاک بر ارضیات افزوده می شود و این نوع، بهترین نوع توسط است. (۲) (۳)

پیشینه کلامی بحث

انسان عاقل و خردمند، همیشه می خواهد بداند وضعیت او در این جهان چگونه است. آیا او خود مختار است و از روی اختیار، کارهایی را انجام می دهد یا این که عاملی او را به

ص: ۲۹۱

۱- ۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۲۶۲.

۲- ۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

۳- ۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

سوی هدفی می برد؟ هر چند این عامل برای او مشخص نباشد؟

با توجه به این اندیشه، نمی توان برای مسئله جبر و اختیار، ریشه تاریخی معین کرد. این مسئله در میان یونانیان قدیم، رواج کامل داشته (۱) و ارسطو نیز در کتاب اخلاق نیکوماخس آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. (۲) قرآن کریم نیز به جبر اشاره دارد و می فرماید: «و قالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم، ما لهم بذلك من علم إن هم إلا یخرون» (۳)؛ و می گویند: اگر خدای رحمان می خواست، آنها را نمی پرستیدیم. آنان به این دعوی دانشی ندارند [و] جز حدس نمی زنند.

قرآن کریم، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه دین و جبر و تفویض را صراحتاً رد کرده اند و مسئله «امر بین الأمرین» را بیان فرموده اند. (۴) اما با وجود این، بعضی به خاطر کج اندیشی و بعضی به خاطر هوی و هوس، قائل به جبر شده اند.

مولوی اشاره ای زیبا به این مطلب دارد:

هر چه نفست خواست داری اختیار

هر چه عقلت خواست آری اضطرار (۵)

در هر آن کاری که میلتست بدان

قدرت خود را می بینی عیان (۶)

در هر آن کاری که میلت نیست و خواست

اندر آن جبری شدن کین از خداست

سیاستمداران نیز از مسئله جبر، بهره برداری سیاسی کرده اند (۷) و هر کسی را که

ص: ۲۹۲

۱- ۱. امام خمینی، رساله طلب و اراده، ترجمه احمد فهری، ص ۶.

۲- ۲. علی اکبر سیاسی، «مختاریم یا مجبور؟»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، فروردین ۱۳۴۷، ص ۳۳۳.

۳- ۳. زخرف / ۲۰

۴- ۴. مانند سؤالی که از امیرالمؤمنین علی پس از بازگشت از جنگ صفین در مسجد کوفه کردند. ر.ک: کلینی، اصول

کافی، ج ۱، ص ۴۴۵ و ۴۴۶؛ نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۷۵، ص ۱۱۲۰؛ شیخ صدوق، عیون اخبار الرضاع، ج ۱، ص

۲۸۲ و ۲۸۳. و مانند جوابی که امام حسن مجتبی علا برای نامه حسن بصری نوشتند. مراجعه شود به حرانی، تحف العقول، ص

۲۳۱.

٥-٥. مولوی، مثنوی معنوی، ١٤٠١/٤.

٦-٦. همان، ١/٦٣٥ و ٦٣٦.

٧-٧. عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ٨، ص ٤.

مخالف آن اندیشه باطل بوده است، به اعدام محکوم می کرده اند؛ مانند «معبد جهنی»، مقتول در سال ۸۰ ه. ق. و «غیلان دمشقی»، مقتول نیمه اول قرن دوم هجری. (۱)

جبر و تفویض، پس از ظهور اسلام به صورت دو مدرسه کلامی در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری پدیدار شد و هر دو دسته، در اصول آرای خود، راه افراط پیش گرفتند. بدین معنی که «قدریه» به کلی قدرت الهی را نفی کردند (۲) و در طرف مقابل، جبریه» انسان را سلب اختیار کردند؛ تا آنجا که میان اعمال انسان مدرک عاقل و جماد بدون عقل و اندیشه، فرقی نگذاشتند. (۳) طولی نکشید که این دو مدرسه، رو به ضعف نهاد و سقوط کرد.

بر پایه های ویران شده مدرسه قدریه پرچمی برافراشته شد و گروهی در صدد برآمدند تا در این نظریه تعدیلی به وجود آورند. این دسته همانهایی هستند که بعدها به نام معتزله مشهور شدند. (۴) این مذهب در اواخر قرن دوم هجری به اوج قدرت رسید و در نیمه نخست قرن سوم هجری، رو به ضعف نهاد.

در سال ۲۳۴ ه. ق. متوکل، تمام مشایخ و اساتید معتزلی را از مساجد و مدارس بیرون کرد و با رجوع و بازگشت ابوالحسن اشعری از اعتزال و پیوستن او به مکتب اهل حدیث، مذهب اشعری به وجود آمد و از عقیده به جبر، سخن گفت. این بود که مذهب اعتزال به افول گرایید و اشاعره در صحنه حاضر شدند. (۵)

متکلمان شیعه نیز به دستور ائمه طلا با دو فرقه جبریه و مفوضه که مسلک افراط و تفریط را می پیمودند، به مناظره و احتجاج حضوری و کتبی پرداختند و با بیان «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» هر دو گروه را مغلوب ساختند.

شیخ مفید با همت عالی و اشتیاق کافی، با علی بن عیسی رمانی، قاضی ابوبکر باقلانی و قاضی عبدالجبار معتزلی، مناظراتی داشت و حدود دویست جلد کتاب در اثبات مذهب شیعه اثناعشریه نوشت و به رد مخالفان پرداخت. پس از وی، شاگردان

ص: ۲۹۳

۱- ۱. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۷.

۲- ۲. همان، ترجمه افضل الدین ترکه اصفهانی، ص ۶۲.

۳- ۳. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، ص ۱۵۳.

۴- ۴. محمود فاضل، معتزله، ص ده.

۵- ۵. جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۳۵.

خیر و جانشینان بصیرش، مخصوصاً سید مرتضی علم الهدی قد علم کردند که وی کتاب شافی را بر رد اشکالات قاضی عبدالجبار نوشت.

پس از ایشان، شیخ الطایفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی و کتاب تمهید الاصول، تلخیص الشافی، الاقتصاد و کتابهای دیگر را نوشت و به ترویج مذهب حق و حقیقت و ارائه طریق نجات و موفقیت پرداخت که دیدگاه وی را درباره جبر و تفویض، ذکر خواهیم کرد.

نظر شیخ طوسی درباره جبر

اشاره

نظر ایشان درباره افعال اختیاری بشر، این است که انسان به هیچ وجه مجبور نیست و آنچه انجام می دهد، به اراده و اختیار خویش انتخاب و سپس بر اساس آن انتخاب، عمل می کند. شیخ الطایفه در رد دیدگاه جبرانگاران اشاعره، به ادله متقن عقلی و نقلی (آیات قرآن) استدلال کرده و به تمامی آیاتی که آنان به آن تمسک جسته اند، پاسخ می دهد.

ادله عقلی شیخ در رد دیدگاه جبرانکاری اشاعره

۱. کارهایی مانند برخاستن، نشستن، حرکت، سکون و... طبق انگیزه ها و حالات ما انجام می گیرد و در برابر ناخوش آیندی و چیزهایی که ما را از کاری روگردان می کند، کاری انجام نمی دهیم. بنابراین، اگر ما فاعل آن کارها نباشیم، چنین مطلبی صحیح نخواهد بود؛ همانگونه که رنگها و بلندی و کوتاهی ما با انگیزه ها و حالات ما به وجود نمی آید؛ چون ما فاعل آنها نیستیم. و یا کارهایی که دیگران انجام می دهند، چون کار ما نیست، طبق انگیزه های ما انجام نمی شود و با روگردان بودن ما از آن کارها، آنها از بین نمی رود. (۱)

۲. برخی کارها را باید ستود و برخی را نکوهش کرد. اگر اینها کار خود شخص نباشد، ستودن و نکوهیدن بر آنها خوب نخواهد بود. همانگونه که کسی را برای این که دراز یا کوتاه و سیاه یا سفید است، نمی توان ستود یا نکوهش کرد؛ بر خلاف این که برای

نشستن و ایستادن یا خوردن و آشامیدن، می توان از کسی تعریف یا بدگویی کرد. پس اگر میان این دو نوع از کارها تفاوتی نباشد، باید ستایش و کوهش درباره آنها فرقی نکند و

ص: ۲۹۴

بتوان برای همه این کارها او را ستود یا نکوهش کرد و حال آن که این گونه نیست و فرق این دو دسته از کارها خیلی واضح و روشن است.^(۱)

۳. کار انجام شده، نمی شود به دو انجام دهنده توانا وابستگی داشته باشد؛ زیرا اگر چنین چیزی روا باشد، ممکن است انگیزه نخست، فرد نخست را به انجام دادن کاری وادار کند و انگیزه دوم، فرد دوم را از انجام دادن آن کار بازدارد. پس اگر آن کار انجام شود، باید از دیگری سر زده باشد. چون انجام دهنده آن کسی است که بر هر کاری توانا باشد، بتواند آن را انجام دهد. از این مطلب، معلوم می شود که باید کار را به کسی نسبت داد که باید آن کار را انجام نداده باشد و او کسی است که انگیزه اش او را از آن کار روگردان کرده و ناخوش آیندش گردانیده است.

اما اگر آن کار انجام نشود، باید بگوییم کسی که باید کار از او سر بزند، او آن را انجام نداده است و او کسی است که انگیزه های فراوان، او را به انجام دادن آن کار وادار کرده است. پس باید گفت هر سخنی به چنین چیزی بینجامد، نادرست است.^(۲)

۴. کارها به اندازه قدرت ما انجام می شود؛ مثلاً کسی که قدرت برداشتن پنجاه کیلو را دارد، نمی تواند هزار کیلو را بردارد. حال آن که اگر افعال بشر، فعل خداوند متعال بود، لازم نبود به مقدار توان شخص، کار انجام بگیرد؛ زیرا قدرت خداوند متعال، محدود

نیست. پس معلوم می شود که کارها، کار خود شخص است، نه فعل حق تعالی.^(۳)

استدلال شیخ طوسی به آیات قرآن کریم و نقد استدلال اشاعره

۱. «... قل الله خالق كل شيء»^(۴) ... بگو: خدا آفریننده هر چیزی است.

بنابراین، آیه، به نظر اشاعره، همانگونه که خود انسانها و همه چیز، فعل خداوند می باشند، افعال آدمیان نیز فعل الهی و مستند به اوست.

شیخ الطایفه در رد استدلال اشاعره می گوید: آنان نمی توانند این آیه را دلیل بیاورند

ص: ۲۹۵

۱-۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۳۰.

۲-۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه عبدالمحسن مشکوه الدینی، ص ۲۷۳.

۳-۳. طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۳۵؛ سید مرتضی علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۷۳.

۴-۴. رعد/۱۶.

بر این که افعال بندگان، مخلوق حق تعالی است؛ زیرا:

الف) مراد این نیست که باری تعالی خالق هر چیز است که به سبب آفرینش آن سزاوار پرستش می شود.

ب) اگر کلام اهل جبر صحیح باشد، در آن صورت، حجت و دلیل برای انسانها خواهد بود و توییخی که در آیه می باشد، نادرست است (آیه شریفه، کفار را سرزنش می کند که چرا برای خداوند متعال در عبادت، شریک قرار داده اند)؛ چون بنا بر قول مجبره، پرستش آنها برای بتها، فعل باری تعالی می باشد، نه عمل آنها. پس کفار نباید توییخ و سرزنش شوند، بلکه آنها می توانند از خود دفاع کنند و بگویند: این عمل را تو خود در ما آفریده ای، پس چرا ما را برای کاری که خود انجام داده ای، توییخ و سرزنش

می فرمایی؟

ج) خداوند متعال می فرماید: هیچ کس همانند او نمی تواند بیافریند، و این مطلبی است که ما هم به آن معترفیم؛ زیرا اولاً، آفرینش حق تعالی، اختراع مبتدع است، ولی فعل غیر او در محل قدرت او واقع می شود. ثانیاً، کارهای ما به خاطر جلب منفعت و یا دفع ضرر است، ولی کارهای حضرت حق این گونه نیست. ثالثاً، ما به قدرت او کاری را انجام می دهیم، ولی او قادر لئفسه است. رابعه، ما قادر به انجام خیلی از امور نیستیم و برای ما محال است، ولی برای او محالی به خاطر عدم قدرت وجود ندارد. خامسا، ما قادر نیستیم با قدرت واحد، در محل واحد و از جنس واحد، بیشتر از یک جزء را انجام دهیم، ولی حق تعالی قادر است به طور بی نهایت عملهای متعدد را انجام دهد.

پس ثابت شد که انسانها فاعل کارهای خویش می باشند. تفسیر آیه نیز روشن شد و معلوم گشت که استدلال اشاعره باطل است و خداوند متعال، خالق افعال بندگان نیست. (۱)

۲. «و إن منهم لفریقاً یلوون ألسنتهم بالکتاب لتحسبوه من الکتاب و ما هو من الکتاب و یقولون هو من عند الله و ما هو من عند الله و یقولون علی الله الکذب و هم یعلمون»؛ (۲) و از میان

ص: ۲۹۶

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۲۳۷. نیز ر.ک: ج ۶، ص ۳۶۹، ۴۰۷ و ج ۸، ص ۵۱۳.

۲- ۲. آل عمران / ۷۸.

آنان گروهی هستند که زبان خود را به خواندن کتاب تحریف شده ای می پیچانند، تا آن (بربافته را از مطالب کتاب آسمانی [پندارید، با این که آن از کتاب آسمانی] نیست؛ و می گویند: آن از جانب خداست، در صورتی که از جانب خدا نیست؛ و بر خدا دروغ می بندند، با این که خودشان هم می دانند.

این قسمت از آیه شریفه که می فرماید «و ما هو من عندالله» دلیل بر این است که گناهان از نزد خداوند متعال نیست و فعل او نمی باشد؛ زیرا اگر از افعال حق تعالی بود، باید از نزد باری تعالی باشد و حال آن که به صراحت قرآن کریم، این مطلب رد می شود و این دلیل روشنی برای بطلان گفته اشاعره است.

اگر اشاعره ادعا کنند که گناهان از نظر خلق و فعل، از نزد حق تعالی می باشد، اما از نظر انزال و امر، از نزد او نمی باشد و مقصود آیه، همین قسمت است، جواب این است که اگر گناهان از نظر خلق و فعل، از نزد باری تعالی باشد، با تأکید بیشتری می توان گفت که معاصی از نزد اوست. بنابراین، فرض اطلاق نفی «و ما هو من عندالله» صحیح نخواهد بود. پس این آیه شریفه، دلیل واضحی بر رد ادعای اشاعره می باشد. (۱)

۳. «کل ذلک کان سیئه عند ربک مکروها»؛ (۲) همه این کارها بدش نزد پروردگار تو ناپسندیده است.

این آیه به طور صریح بیان می کند که خداوند، کارهای بد را (مانند شرک، تبذیر، بخل، کشتن اولاد، زنا، قتل، خوردن مال یتیم، کم فروشی، تکبر و... که در آیات قبل بیان شده است) دوست ندارد و تمامی آنها در نزد پروردگار متعال، ناشایست است. پس صریح این عقیده مجبره را که می گویند باری تعالی گناهان را اراده فرموده است، رد می کند. (۳)

اهل جبر، از آنجا که تمامی کارهای بندگان را فعل حق تعالی می دانند، این نظریه را تا آنجا گسترش داده اند که حتی کفر کافران را هم فعل باری تعالی می دانند و به آیاتی استدلال می کنند. مرحوم شیخ طوسی با رد آن استدلالها و در مواردی، با استناد به

ص: ۲۹۷

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۵۰۹. نیز ر.ک: ج ۳، ص ۴۱، ۲۳۹ و ج ۸، ص ۲۰۸.

۲-۲. اسراء / ۳۸.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۴۷۸.

آیات، نظریه اشاعره را باطل می کند که به آنها اشاره می شود:

۴. «فی قلوبهم مرض، فزادهم الله مرضا و لهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» (۱)، در دل‌هایشان مرضی است؛ و خدا بر مرضشان افزود؛ و به سزای آنچه به دروغ می گفتند، عذابی دردناک در پیش خواهند داشت.

و اشاعره نمی توانند به این آیه استناد کنند و بگویند: «فزادهم الله مرضا» ثابت می کند که خداوند متعال در کافران، کفر می آفریند و کفر را خود حق تعالی انجام می دهد؛ زیرا معنای آیه این است که هر زمان آیه یا سوره‌های نازل می شد، منافقان به آن کفر می ورزیدند. بنابراین، کفری دیگر به کفر آنها افزوده می شد. به همین خاطر است که می فرماید: «فزادهم الله مرضا»؛ مانند سخن حضرت نوح که فرمود: «رب إني دعوت قومي ليلا- ونهارا، فلم يزدهم دعائي إلا- فراراً»؛ (۲) [نوح] گفت: پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم، و دعوت من جز بر گریزشان نیفزود.

درباره این موضوع نیز چون قلبهای منافقان، مریض و پر از شک است، هر گاه اوامر و نواهی الهی، تجدید و آیات دیگری نازل می شد، شک و کفر آنها افزون می گردید پس می توان گفت: «فزادهم الله مرضا». والا اگر کلام و گفته مجبره صحیح باشد، کافران می توانند ادعا کنند که گناه ما چیست؟ حق تعالی ما را کافر آفریده و از ایمان بازداشته است؛ پس سرزنشی برای ما نیست و بدین ترتیب، حجت به نفع آنها خواهد بود، نه بر ضرر آنها.

چنین مطلبی باطل است و تقدیر در آیه به این صورت است: «فی اعتقاد قلوبهم الذی یعتقدونه فی الدین و التصدیق بنسبه مرض» که مضاف حذف شده و مضاف الیه در جای آن قرار گرفته است؛ مانند آیه شریفه: «و اسأل القریه» (۳) که مضاف، (کلمه اهل) حذف

شده و مضاف الیه در مقام او جای گرفته است. (۴)

۵. «و إذ آتینا موسی الکتاب و الفرقان لعلکم تهتدون» (۵) و آنگاه که موسی را کتاب و

ص: ۲۹۸

۱- ۱. بقره / ۱۰.

۲- ۲. نوح / ۵ و ۶.

۳- ۳. یوسف / ۸۲.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳؛ نیز ر.ک: ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۳ و ج ۵، ص ۴۱، ۴۷۸ و ۴۷۹ و ج ۸، ص ۱۲۵ و ج ۱۰، ص ۱۶.

۵- ۵. بقره / ۵۳.

فرقان [= جداکننده حق از باطل دادیم، شاید هدایت یابید.

لعلکم تهتدون» به معنای «لکی تهتدوا» می باشد؛ یعنی حق تعالی اراده فرموده است که قوم حضرت موسی هدایت شوند. این دلیلی است بر بطلان قول اشاعره که می گویند: باری تعالی اراده فرموده است که آنها کافر شوند. (۱)

۶. «و ما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باط"، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»؛ (۲) و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم، این گمان کسانی است که کافر شده [و حق پوشی کرده اند، پس وای از آتش بر کسانی که کافر شده اند.

آیه «و ما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعین» (۳) نیز مانند این آیه است. حق تعالی می فرماید آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است، باطل نیافریده، بلکه آنها را به حق و به خاطر غرضی که حکمت، آن را اقتضا می کند، آفریده است؛ یعنی انواع حیوان را برای منافع با ارزش و عقلا را برای به دست آوردن ثواب خلق فرموده است. اما کافران گمان می کنند که باطل خلق شده اند.

این آیه نیز قول مجبره را که می گویند: هر باطل و گمراهی، از کارهای حق تعالی است، باطل می کند. (۴)

۷. «ذلك بما قدمت يداك و أن الله ليس بظلام للعبيد»؛ که این اکیفر به سزای چیزهایی است که دستهای تو پیش فرستاده است و اگر نه خدا به بندگان خود بیدادگر نیست.

لازمه این گفتار اشاعره که خداوند را خالق مطلق می دانند و تمام امور را مستند به او می سازند، این خواهد بود که ظلمی که فردی در حق فرد دیگر می کند نیز از افعال خداوند باشد و خداوند متعال، ظالم انگاشته شود (تعالی الله عن ذلك علوا کبیره).

حق تعالی اگرچه مقدار کمی از ظلم را هم انجام نمی دهد، اما در این جا ظلام به صیغه مبالغه آمده است و علت آن، دو مطلب است:

ص: ۲۹۹

۱- ۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۲۴۳. نیز ر.ک: ج ۲، ص ۱۲۶، ۴۳۹ و ج ۴، ص ۳۰۹ و ج ۵، ص ۲۳۹ و ج ۶، ص ۳۱۰۲،

۳۷۸ و ج ۸، ص ۲۹۳ و ج ۹، ص ۱۵۴، ۱۹۰.

۲- ۲. ص / ۲۷.

۳- ۳. انبیاء / ۱۶.

۴- ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۵۵۷. ۵. حج / ۱۰.

الف) جواب برای کسانی است که قائل به جبر می باشند و رد بر گفتار آنان است؛ زیرا آنان هر ظلمی که در عالم است، آن را به حق تعالی نسبت می دهند و خداوند متعال در این جا بیان فرموده است که اگر کلام آنها صحیح باشد، او ظلام خواهد بود و حال آن که ظالم نیست.

ب) اگر حق تعالی ظلم کمی هم انجام دهد، آن کمترین ظلم هم از او، بسیار بزرگ خواهد بود؛ زیرا او بدون این که نیازی به آن داشته باشد، مرتکب آن می شود و این خیلی بزرگتر است از آن ظلمی که فاعلش آن را به خاطر نیازی که دارد، انجام می دهد.

پس گفتار اشاعره با نص صریح و با ظاهر قرآن کریم مخالف است. (۱)

۸. «و أما الذين آمنوا و عملوا الصالحات، فيوفيهم أجورهم و الله لا يحب الظالمين»؛ (۲) و اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، [خداوند] مزدشان را به تمامی به آنان می دهد. و خداوند، بیدادگران را دوست نمی دارد. آیه بر بطلان مذهب مجبره دلالت دارد؛ زیرا آنها عقیده دارند که حق تعالی اراده ظلم فرموده، اما در این جا فرموده است: «لا يحب الظالمين»؛ وقتی که ظالم را دوست نداشته باشد، پس فعل ظلم را دوست ندارد و از آنجا که محبت، همان اراده است، پس او اراده ظلم نفرموده است. (۳)

۹. «و قالوا قلوبنا غلف، بل لعنهم الله بكفرهم فقليل ما يؤمنون»، (۴) و گفتند سبب این است که دلهای ما در پرده غفلت نهان است. ولی چنین نیست، بلکه آنها را به کیفر کردارشان، خداوند متعال لعنت کرده است و کم هستند آنان که ایمان آرند. اهل جبر می گویند: حق تعالی بر قلبهای کافران مانع ایجاد می کند و به همین سبب، آنها از پذیرش ایمان خودداری می کنند، اما این گفته آنان نیز به گفته قرآن، باطل است.

قرآن، گفتار مجبره را رد می کند؛ زیرا آنان همانند یهودیان می گویند: پرده غفلتی قلبهایشان را پوشانده است، بنابراین، نمی توانند ایمان بیاورند، اما حق تعالی با لعن و مذمت، تکذیبشان می فرماید؛ پس قول آنها باطل است. (۵)

ص: ۳۰۰

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۲۹۵. نیز ر.ک: ج ۵، ص ۲۸۳ و ج ۸، ص ۲۰۹ و ج ۱۰، ص ۲۷۷.

۲-۲. آل عمران / ۵۷.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ص ۴۸۰

۴-۴. بقره / ۸۸.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۳۴۲.

۱۰. «و أما ثمود فهديناهم، فاستحبوا العمى على الهدى...» (۱) و اما ثموديان: پس آنان را راهبري كرديم و {لى} كوردلى را بر هدايت ترجيح دادند،

اين آيه دلالت بر بطلان قول اشاعره دارد؛ زيرا آنها مى گويند: حق تعالى كفار را گمراه مى كند و آنها را هدايت نمى فرمايد. به تعبير ديگر: كفر آنها فعل اوست، اما در اين جا تصريح فرموده است كه قوم ثمود را هدايت كرديم، اما آنان خودشان گمراهى را بر هدايت ترجيح دادند. (۲)

«إنا هديناه السبيل، إما شاكراً و إما كفوراً» (۳) ما راه را به او نشان داديم، خواه شاكراً باشد (و پذيرا گردد) يا ناسپاس.

حق تعالى مى فرمايد: ما تمامى مكلفان را هدايت كرديم. اين فرمايش، گفتار اهل جبر را باطل مى كند كه مى گويند: ذات بارى تعالى كافر را هدايت فرموده و براى او نشانه اى جهت راهنمايى اش نفرستاده، والا او هم مؤمن مى شد. (۴)

۱۱. «و لقد يسرنا القرآن للذکر، فهل من مدکر»؛ (۵) و قطعاً قرآن را براى پند آموزى آسان كرديم؛ پس آيا پند گيرنده اى هست؟

اين آيه نيز گفتار مجبره را باطل مى سازد؛ زيرا حق تعالى مى فرمايد: ما قرآن را آسان كرديم تا همه هدايت شوند، و اين بر خلاف گفته آنان است كه مى گويند: حق تعالى براى كافران نشانه اى قرار نداده، والا آنان هم ايمان مى آوردند، پس كفر كافران، فعل حق تعالى است. (۶)

«رسولاً- يتلوا عليكم آيات الله مبینات ليخرج الذين آمنوا و عملوا الصالحات من الظلمات إلى النور...»؛ (۷) پيامبرى كه آيات روشنگر خدا را بر شما تلاوت مى كند، تا كسانى را كه ايمان آورده و كارهاى شايسته کرده اند از تاريكها به سوى روشنايى بيرون برد.... .

من الظلمات إلى النور» يعنى از ظلمات كفر به نور ايمان راه يابند و «الذين آمنوا و عملوا الصالحات» براى اين جهت ذكر شده كه فقط اين افراد با آيات الهى مخالفت

ص: ۳۰۱

۱- ۱. فصلت / ۱۷.

۲- ۲. شيخ طوسى، التبيان، ج ۹، ص ۱۱۶.

۳- ۳. دهر / ۳.

۴- ۴. شيخ طوسى، التبيان، ج ۱۰، ص ۲۰۷.

۵- ۵. قمر / ۳۲.

۶- ۶. شيخ طوسى، التبيان، ج ۹، ص ۴۵۵.

۷- ۷. طلاق / ۱۱.

نکرده اند و از تاریکی کفر به نور ایمان رسیده اند. بنابراین، قول اشاعره باطل است که می گویند: قرآن نازل شده تا عده ای کافر شوند و عده ای ایمان بیاورند، و کفر و ایمان، فعل خداوند متعال است. (۱)

۱۲.. «و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء...» (۲) و فرمان نیافته بودند جز این که خدا را بپرستند، و در حالی که به توحید گراییده اند، دین خود را برای او خالص گردانند....

مجبوره می گویند: حق تعالی کفار را آفریده است تا کافر شوند؛ چون کفر آنان، فعل باری تعالی است. شیخ طوسیله این کلام بی اساس را نیز با استناد به این آیه، باطل می سازد.

خداوند متعال تصریح فرموده است که انسانها را آفریده است تا او را پرستش کنند و این، به طور واضح و روشن، گفتار اهل جبر را که می گویند: باری تعالی کفار را برای کافر شدن آفریده است، باطل می کند. (۳)

۱۳. «و ماذا عليهم لو آمنوا بالله و اليوم الآخر و أنفقوا مما رزقهم الله و كان الله بهم عليماً» (۴)؛ و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان می آوردند، و از آنچه خدا به آنان روزی داده، انفاق می کردند، چه زبانی برایشان داشت؟ و خدا به کار آنان داناست.

اشاعره می گویند: چون کفر کافر، فعل حق تعالی است، آنها مجبورند کافر باشند و قدرت ندارند ایمان بیاورند. مرحوم شیخ طوسی اله با استفاده از این آیه قرآن، گفته آنان را باطل می داند.

آیه شریفه می فرماید: کفار، عذری برای ترک ایمان ندارند. پس معلوم می شود که می توانند ایمان بیاورند و اگر کلام اشاعره درست بود و آنان عاجز از ایمان آوردن بودند، جایز نبود که خداوند متعال بفرماید: «و ماذا عليهم لو آمنوا بالله»؛ چون آنها قدرت

ندارند؛ همانگونه که جایز نیست برای دوزخیان گفته شود: «ماذا عليهم لو خرجوا منها إلى الجنة»؛ چون قدرت بر آن ندارند. پس نظریه اهل جبر به صریح این آیه، باطل

ص: ۳۰۲

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۴۱.

۲-۲. بینه / ۵.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۳۹۰. نیز ر.ک: ج ۶، ص ۲۷۱، ۲۷۹ و ج ۹، ص ۳۱۹، ۳۹۸.

۴-۴. نساء / ۳۹.

۱۴. «فإن زلتم من بعد ما جاء تكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم»؛ (۲) و اگر پس از آن که برای شما دلایل آشکار آمد، دستخوش لغزش شدید، بدانید که خداوند توانای حکیم است.

اشاعره منکر حسن و قبح عقلی هستند و حسن و قبح شرعی را قبول دارند. بنابراین، می گویند: اگر حق تعالی کارهای قبیح انجام دهد، چون از جانب شرع است، روا می باشد. به همین جهت، تمامی کارهای بد بندگان را فعل باری تعالی می دانند. اما قرآن کریم در آیه فوق، این گفته آنان را رد می کند.

این آیه از آن جهت، گفته اشاعره را باطل می کند که برای حق تعالی صفت «حکیم» ذکر فرموده است و حکیم، هیچ گاه مرتکب قبیح نمی شود؛ زیرا قبح و زشتی آن را می داند. اما اشاعره می گویند: خداوند متعال، اراده قبیح می فرماید، پس گفته آنان بر خلاف قرآن کریم است. (۳)

۱۵. «... و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف لا تکلف نفس إلا وسعها...» (۴) ... و خوراک و پوشاک آنان [= مادران به طور شایسته، بر عهده پدر است. هیچ کس جز به قدر وسعش مکلف نمی شود....

«لا- تکلف نفس إلا- وسعها» دلالت بر فساد قول اشاعره (حسن تکلیف مالایطاق دارد. زیرا وقتی تکلیف کردن با نبود قدرت مالی جایز نباشد، تکلیف کردن با نبود قدرت جسمی، به طریق اولی روا نیست؛ چون دلیل قبیح بودن تکلیف در مورد نخست، از این جهت است که مکلف، بدون توانایی مالی، نمی تواند تکلیفی که به او شده است، انجام دهد.

همین علت در موردی که توانایی جسمی نباشد و مکلف تکلیف به آن شود، وجود دارد؛ پس «تکلیف مالایطاق»، قبیح است و خداوند هرگز آن را اراده نمی فرماید.

بنابراین، قول مجبره باطل است. (۵)

ص: ۳۰۳

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۹۸.

۲-۲. بقره / ۲۰۹.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۱۸۷.

۴-۴. بقره / ۲۳۳.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۲۵۷.

مرحوم شیخ طوسی در رد گفته اهل جبر می گوید: اگر جبر درست باشد، پی آمدهای فاسدی بر آن مترتب خواهد بود که عبارت است از:

۱. راهی برای اثبات صانع و وجود حق تعالی نخواهد بود؛ زیرا اساس برهان اثبات صانع این است که ما فاعل باشیم و کار ما در جهت حدوثش نیاز به محدث و پدید آورنده داشته باشد و عالم نیز چون حادث است، پس در جهت حدوث، با کار ما مشترک خواهد بود، پس نیاز به محدث خواهد داشت. ولی اهل جبر، محدث بودن انسان را نفی کرده اند و فعل بنده را از حق تعالی می دانند؛ بنابراین نمی توانند برای عالم، صانعی اثبات کنند. (۱)

۲. گفتار اهل جبر، مستلزم این است که حق تعالی به کافر، نعمتی نداده باشد؛ زیرا کفر را در او آفریده و این کفر، موجب می شود که او مستحق عقاب دائمی بشود و این، نعمت نیست و هنگامی که به او نعمت ندهد، لازم نیست که کافر، شکر باری تعالی را به جای آورد؛ چون شکر، اعتراف به نعمت و همراه با تعظیم است و به کافر، نعمتی نرسیده تا شکر کند. در نتیجه، عبادت برای او لازم نیست؛ زیرا عبادت هم نوعی شکر است. اگر کسی چنین عقیده ای داشته باشد، مسلمان نیست، حال آن که مجبره خود را مسلمان می دانند. (۲)

۳. عقیده به جبر، مستلزم این است که حق تعالی بر مؤمن هم لطفی نکرده باشد و نعمتی به او نداده باشد؛ زیرا خلق ایمان، در صورتی نعمت است که با داعی و انگیزه احسان باشد، اما زمانی که انگیزه ای نباشد و یا قصد بدی باشد، عطا کردن چیزی به شخص نعمت نخواهد بود.

معتقدان به جبر، راهی ندارند تا بدانند آن اعطا به چه انگیزه ای بوده است و به فرض این که احتمال داده شود، ایمان به قصد خیرخواهی عطا شده، احتمال خلاف آن نیز وجود دارد و ممکن است اعطای ایمان با نیت بدی صورت گرفته باشد و چنین ایمانی، قبیح است و هیچ شکری برای آن لازم نیست.

۴. تالی فاسد دیگر آن نظریه، این است که حق تعالی می تواند معجزات را به دست

ص: ۳۰۴

۱- ۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۳۹.

۲- ۲. همان.

دروغگویان و یا راستگویان ظاهر کند و پیامبری دروغگو، ما را از دین گمراه و به بت پرستی دعوت کند و بگوید: حق تعالی همسر و فرزند دارد، جسم است و... چرا؟ به دلیل این که آنان معتقدند هیچ کاری برای خداوند متعال قبیح نیست، بلکه قبیح و زشت بودن، برای بنده (کاسب آن) است. پس تصدیق پیامبر دروغگو، برای ما زشت و قبیح است، اما برای باری تعالی قبیح نیست (تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا).^(۱)

۵. سخن مجبره مستلزم این است که حق تعالی را ظالم و جائر بدانند؛ زیرا ظلم و ستمی که بنده انجام می دهد، فعل باری تعالی است و ظالم و جائر، کسی است که ظلم و جور کند؛ پس خداوند متعال، ظالم و جائر است، و حال آن که چنین مطلبی خلاف اجماع مسلمانان است.^(۲) بنابراین، نظر شیخ طوسیله این است که با ادله عقلی و نقلی (آیات قرآن کریم) جبر باطل می شود.

نظر شیخ طوسی درباره کسب

پیش از آن که رویکرد شیخ را درباره «کسب» یاد آور شویم شایسته است پاره ای از تفسیرهایی را که برای «کسب» صورت گرفته است ذکر کنیم.

قدرت عبد اثری در فعل او ندارد بلکه قدرت و مقدر هر دو به قدرت خداوند ایجاد می شود. همین اقتران را کسب می گویند.

باقلائی در تفسیر سخن اشعری می گوید: معنای کسب این است که انسان کارهای صادر از خودش را می تواند با قصد خود رنگ آمیزی کند و مدار حسن و قبح کارها با همان قصد خوبی یا بدی است. حقیقت آن است که اشعری می خواهد با این مفهوم از دچار شدن به جبر محض تخلص یابد، ولی کسب در حقیقت همان جبر است؛ زیرا آنگونه که اشعری می پندارد که افعال انسانی همه معلول قدرت و اراده خداوند است، انسان فقط محل جریان قدرت و اراده الهی است و کارهای انسان در واقع جریاناتی است که خداوند در او ایجاد می کند.

ص: ۳۰۵

۱-۱. همان، ص ۱۴۰.

۲-۲. همان، ص ۱۴۱.

نظریه کسب با تفسیر باقلانی نیز دچار همین معضل است، زیرا قصد خود یکی از کارهای انسان است و از سوی دیگر به حکم اصل اشعری همه کارها با قدرت و اراده خداوند ایجاد می شود، پس قصد نیز به اراده حق تعالی ایجاد می شود، بنابراین انسان در ایجاد و تحقق افعالش هیچ نقشی ندارد. پس این تفسیر نیز سر از جبر محض درآورده و با این وجود معنای تکلیف انسان و پاداش و کیفر بر اعمال به کلی توجیه ناپذیر و غیرمعقول می گردد.

به هر روی درباره کسب اشعری تأویلات زیادی گفته شده است و چون به مفهوم صحیحی در این باره نتوانسته اند دست یابند، لذا معروف است که سه کلام محال از سه نفر معروف صادر شده است:

۱. حال (حقیقتی میان وجود و عدم)

۲. طفره نظام

۳. کسب اشعری

از آن جا که ایرادات زیادی بر جبریون وارد شده، برخی از آنان مانند اشعری و پیروانش برای فرار از تمامی آن محذورات، قائل به «کسب» شده اند، شیخ طوسی به این نظریه را نیز مردود شمرده است. ایشان در این باره می فرمایند: این که گفته می شود افعال ما از این جهت که «کسب» باشد، به ما وابسته است، گفته باطلی است؛ زیرا آنچه هنگام انگیزه و احوال ما پدید می آید، «حدوث» است، نه «کسب». «کسب یک امر غیر معقول است، پس حاجت، چگونه می تواند به آن تعلق گیرد؟ بر خلاف حدوث که امری معلوم و معقول است. بنابراین، معلوم نیست چرا اشاعره امر معلوم و معقولی را ترک و امر غیر معلوم و غیر معقولی را بیان می کنند. (۱)

علاوه بر این که نظر اشاعره درباره فعل متولد این است که در آنجا هیچ کسبی برای عبد نیست و همین طور در ظلم؛ زیرا ظلم از محل قدرت عبد گذشته و در مظلوم یافت می شود. بنابراین، چگونه می توانند آیه شریفه «من یظلم منکم نذقه عذابا کبیرا» (۲) ... و

ص: ۳۰۶

۱- ۱. شیخ طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۵۶.

۲- ۲. فرقان / ۱۹.

هر کس از شما شرک ورزد، عذابی سهمگین به او می چشانیم. را حمل بر آن کنند؟(۱)

وی در تمهید الأصول می گوید:

نخستین اشکالی که درباره تعلق داشتن فعل به انسان، از جهت «کسب» مطرح می شود، این است که آنچه بدان کسب می گویند، قابل تصور نیست و معقول نمی باشد، چه رسد به این که صحیح باشد؛ زیرا آنها کوشش می کنند به ما بفهمانند و ما هم تلاش می کنیم که معنای آن را بفهمیم، اما با همه اینها برای ما قابل فهم نیست، پس معلوم می شود که اصلاً قابل تصور نیست و معقول نمی باشد.

اما اگر بگویند: «چطور قابل تصور نیست و حال آن که خیلی روشن است که ما فرق می گذاریم بین حرکت شخص فلج و حرکتی که از اختیار انسان ناشی می شود، یا جنیدن رگها و حرکت کردن پیها که شخص به اختیار خودش حرکت دهد؛ علت این فرق، این است که یکی از دو حرکت، کسب است و دیگری کسب نیست)، جواب این است که این فرق، از جهت فاعل و شخص زنده است، نه از جهت فعل، و حال آن که بحث ما درباره صفتی است که زاید بر فعل و به ادعای آنها غیر از حدوث باشد؛ چون این صفت زاید بر فعل که حدوث است، مورد قبول ماست.(۲)

شیخ طوسی در تفسیر آیه شریفه: «فلم تقتلوهم و لکن الله قتلهم، و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی...»(۳)؛ و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت. و چون اریگ به سوی آنان افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند... نیز می گوید:

برخی گفته اند: فعل از جانب خداوند متعال، به ایجاد است و از جانب عبد، به اکتساب است؛ زیرا در این آیه شریفه، فعلی که پیامبر صلی الله علیه و آله انجام داده است، انجام آن را از آن حضرت نفی می کند و به خودش نسبت می دهد، پس این بهترین دلیل بر این است که فعل عبد، مخلوق حق تعالی است و بنده، فقط آن را کسب می کند. این استدلال، باطل است؛ به دلیل این که چنین برداشتی، خلاف آن چیزی است که از آیه شریفه فهمیده می شود و اگر کسب، صحیح بود، باید نفی رمی از پیامبر صلی الله علیه و آله مقید بود؛ کما این که باید درباره خداوند متعال نیز مفید باشد. بنابراین، نفی رمی از کسی که رمی به طور حقیقی، فعل اوست و نسبت دادن رمی به خودش در حالی که به طور حقیقی، فعل او نیست، به این جهت است که افعال خداوند متعال مانند سبب برای این فعل است و باعث این فعل می شود؛ زیرا حق تعالی به پیامبر صلی الله علیه و آله قدرت

ص: ۳۰۷

۱-۱. شیخ طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۵۸.

۲-۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۳۴.

۳-۳. انفال / ۱۷.

آن را داده و به او کمک کرده است تا تیری پرتاب شود و به هدف اصابت کند. (۱)

نظر شیخ طوسی درباره تفویض

ایشان با بهره گیری از کلمات گهربار ائمه معصومین (علیهم السلام) همانگونه که جبر را مردود دانست، تفویض را نیز باطل می شمارد و در تفسیر آیات شریفه، هر جا مناسبتی پیش می آید، متذکر آن می شود که نمونه هایی از آنها را ذکر می کنیم:

۱. «... و لو شاء الله ما اقتتل الذین من بعدهم، من بعد ما جاءتهم الیینات و لکن اختلفوا فمنهم من آمن و منهم من کفر، و لو شاء الله ما اقتتلوا و لکن الله یفعل ما یرید»؛ (۲) ... و اگر خدا می خواست، کسانی که پس از آنان بودند، بعد از آن همه دلایل روشن که برایشان آمد، به کشتار یکدیگر نمی پرداختند، ولی با هم اختلاف کردند، پس بعضی از آنان کسانی بودند که ایمان آوردند، و بعضی از آنان کسانی بودند که کفر ورزیدند؛ و اگر خدا می خواست با یکدیگر جنگ نمی کردند، ولی خداوند آنچه را می خواهد انجام می دهد.

این که فرموده است: «و لو شاء الله ما اقتتلوا» اخبار از جانب خداوند متعال است که او قدرت دارد انسانها را از جنگ منع کند و مانعی بین آنها و جنگ ایجاد کند و مانند همین آیه است آیات دیگر؛ مانند: «و لو شئنا لآتینا کل نفس هداها» یا «و لو شاء ربک لآمن من فی الأرض کلهم جمیعا». معلوم می شود که قدرت بندگان، مقهور قدرت لایزال الهی است و اگر باری تعالی اراده کند، آنگونه که بخواهد، آن را تغییر می دهد؛ پس تفویض، باطل است. (۳)

۲. «و لو شاء ربک لآمن من فی الأرض کلهم جمیعا أفأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین» (۴)؛ و اگر پروردگار تو می خواست، قطعاً هر که در زمین است همه آنها یکسر ایمان می آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر میکنی که بگردند؟

معنای آیه شریفه، اخبار از قدرت حق تعالی است و این که قدرت دارد تمام انسانها را وادار کند ایمان آورند. به همین جهت هم بعد از آن مطلب فرموده است: «أفأنت تکره

ص: ۳۰۸

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۹۳ و ۹۴.

۲-۲. بقره / ۲۵۳.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۳۰۴.

۴-۴. یونس / ۹۹.

الناس حتی یكونوا مؤمنين»؛ یعنی سزاوار نیست کسی را وادار کنی تا با اکراه، ایمان آورد؛ زیرا باری تعالی قادر بر آن هست، اما آن را اراده نمی فرماید؛ چرا که چنین امری با تکلیف منافات دارد.

پس معلوم می شود که بندگان دارای تمام قدرت نیستند، بلکه قدرت آنها در طول قدرت الهی است و اگر او بخواهد، می تواند در آن تصرف کند. بنابراین، تفویض باطل است. (۱)

۳. «... قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار»؛ (۲) ... بگو: خدا آفریننده هر چیزی است، و اوست یگانه قهار.

مرحوم شیخ طوسی در تفسیر این آیه شریفه، پس از این که استدلال مجبره را به این آیه رد می کند، می فرماید:

خداوند متعال نفی فرموده است که احدی همانند خلق کردن او، چیزی را خلق کند و ما هم قائل به این مطلب نیستیم؛ زیرا آفریدن باری تعالی با فعل بشر، چند فرق دارد:

الف) خلق خداوند متعال، اختراع مبتدع است، اما افعال غیر باری تعالی در محل قدرت او انجام می شود؛ چه به طور میاشری و چه به طور متولدی.

ب) آنچه ما انسانها انجام می دهیم، به سبب قدرتی است که خداوند متعال در ما به وجود آورده، ولی حق تعالی قادر لِنفسه است. (۳)

با توجه به این دو مطلب که در تفسیر آیه مذکور فرموده اند، به طور واضح و روشن، تفویض را باطل می دانند؛ زیرا کار بشر، مستند به قدرت اوست و قدرت او وابسته به قدرت باری تعالی می باشد؛ پس تفویض نیست.

مانند همین آیه است، آیه شریفه «إِن نَشَأْ نُنزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»؛ (۴) اگر بخواهیم، معجزه ای از آسمان بر آنان فرود می آوریم، تا در برابر آن، گردنهایشان خاضع گردد.

در این جا هم خداوند متعال از قدرت خودش خبر داده است و این که می تواند کافران را مجبور کند ایمان آورند، اما این مطلب، نقض غرض به تکلیف است؛ زیرا در صورت ایمان اجباری، مستحق ثواب نخواهند بود. (۵)

ص: ۳۰۹

۱-۱. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۴۳۵.

۲-۲. رعد/ ۱۶.

۳-۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۲۳۷.

۴-۴. شعراء / ۴.

۵-۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۵.

۱. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند:

آن کس که گمان کند خداوند متعال، امر به بدی و فحشا کرده، به حق تعالی دروغ نسبت داده، و آن کس که گمان برد خیر و شر به غیر مشیت و خواست الهی است و یا گناهان به غیر حول و قوه الهی است، او هم بر حق تعالی کذب روا داشته است. (۱)

۲. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

الله تبارک و تعالی کرمش بیشتر از آن است که بندگان را تکلیف مالایطاق فرماید، و نیز عزیزتر از آن است که در سلطنتش عملی انجام شود که او نمی خواهد. (۲)

۳. درباره جبر و تفویض، در حضور امام رضا صحبت شد. حضرت فرمودند: «آیا اصل و قاعده ای به شما بگویم که دیگر اختلافی در این باره نداشته باشید، و نیز با هر کسی که در این باره صحبت کردید، او را مغلوب کنید؟» همه گفتند: بله، آن حضرت فرمودند:

خداوند متعال با جبر و اکراه اطاعت نشده (پس تفویض باطل است و به بندگان در ملک خودش مهلت نداده، بلکه او مالک هر چیزی است که به انسان داده، و نیز به هر چیزی که به انسان قدرت داده، قادر است پس اگر آنان را به اطاعتش امر فرموده، مانعی بر سر راه انجام آن قرار نداده و بندگان را که معصیتش میکنند، اگر بخواهد، می تواند بین انسان و بین آن فعل، مانع ایجاد کند و اگر مانعی ایجاد نفرمود و آنان مرتکب معصیت شدند، حق تعالی آنان را داخل در معصیت نکرده است. (۳)

امامیه در پرتو تعالیم آسمانی و معصومانه امامان معصوم رهیافت امر بین الامرین را برگزیدند و این نظریه، مقبول همه حکما و متکلمان شیعی قرار گرفت و امروزه محققان اهل سنت نیز از همین اصل تبعیت نموده اند، ولی مع الاسف توصیه نمی دهند که این اصل رهگشا و اثربخش را چه کسی ارائه داده و از کدام مکتب و فرقه اسلامی است.

در روایتی که شافعی و ابن عساکر و سیوطی از عبدالله بن جعفر از علی بن ابی طالب لا نقل کرده است که سائلی از «قدر» سؤال می کند، امام در پاسخ او می فرماید: راز خدایی است، خودت را به تکلف مینداز. و چون سائل زیاد اصرار می ورزد، امام در جواب می فرماید: (حال که می خواهی بدانی) «فإنه أمر بین الأمرین لا

۱-۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۵۰.

۲-۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۶۰.

در توضیح اصل «امر بین الأمرین» میان حکما و متکلمان امایه و سایر فرقه های اسلامی اختلاف است، ولی مرحوم علامه جعفری می گوید:

بهترین سخنی که در این باره دیده شده است همان سخن مرحوم آیه الله خوئی است که در درسهای خود بیان کرده اند. حاصل آن این است که افعال صادر از انسان از خود آنها سر می زند و مستند به خود انسان است ولی نیرو و توانی که در انسان نهفته است از خداوند متعال می باشد، خداوند این نیرو و توان را در اختیار بشر قرار داده تا با اختیار و آزادی، از آن بهره ببرد، ولی نه به گونه ای که انسان در کارهای خود به کلی رها و مفوض باشد، بلکه اعطای این نیرو به انسان به گونه ای است که در هر لحظه که خداوند بخواهد می تواند جریان فیض را قطع نماید و می تواند به آن استمرار بخشد، بنابراین ما هنگامی که بهترین کارها را انجام می دهیم نیرو و توان از خداوند بوده و همچنین هنگامی که کارهای ناشایسته انجام می دهیم باز نیرو از آن خداوند است و تنها اختیار بهره برداری از ماست و چون ما در استفاده و به کار بردن این توان و نیرو مختاریم تکلیف، ثواب و عقاب کاملاً معقول و موجه می گردد و معنای «لا حول و لا قوه إلا بالله» همین است. (۲)

بطان نظریه تفویض

همانگونه که شیخ طوسی اله فرمودند، عقیده به تفویض، امری باطل است؛ زیرا استقلال در فعل، در صورتی تصور دارد که انسان در وجود نیز بعد از حدوث، مستقل و بی نیاز باشد. هرگاه فاعل در ادامه وجود، بی نیاز از خداوند متعال نباشد، نمی تواند در فعل، مستقل گردد؛ زیرا فعل، وابسته به فاعل و هستی فاعل، قائم به واجب است. علاوه بر این، نظریه تفویض، مستلزم تالی فاسد است، که هیچ کس قائل به آن نیست و آن تالی فاسد، این است که هرگاه انسان در ایجاد فعل، بی نیاز از واجب تصور شود، نتیجه اش این است که دو خالق مستقل در عرصه وجود، پدید آیند: یکی واجب الوجود که آفریننده جواهر و ذوات است و دیگری، انسان که آفریننده افعال خود می باشد. این مسئله با توحید در خالقیت، که معتزله خود را اهل توحید و عدل می دانند، سازگار نیست.

ص: ۳۱۱

۱- ۱. محمدتقی جعفری، جبر و اختیار، ص ۱۹۷.

۲- ۲. همان، ص ۱۹۸-۱۹۹.

فهرست اعلام

آخوند خراسانی، ۷۸، ۸۰، ۲۸۶

آدم علیه السلام، ۱۲۶، ۲۷۵

آکوناس، ۲۷۴، ۲۷۶

آگوستین، ۲۷۴

آل کاشف الغطاء، هادی، ۲۱

آلن کاردک، ۲۲۹

آلوسی، ۲۰۳

آملی، شمس الدین محمد بن محمود، ۲۳۱، ۲۸۹

ابراهیم، ۱۲۷

ابراهیم انیس، ۱۵۵

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۲۳۳، ۲۴۹

ابن ابی العوجاء، ۲۳۷

ابن اثیر جزری، ۱۸، ۲۶، ۱۹۹، ۲۰۰

ابن اخوه، ۷۰

ابن براج، ۲۰۱، ۲۱۳

ابن تیمیه، ۷۰، ۷۳

ابن جوزی بغدادی، ۱۸، ۲۳، ۲۴۱

ابن حجر عسقلانی، ۱۸

ابن حزم اندلسی، ۳۵

ابن خلدون، ۷۰

ابن داود حلی، ۱۸

ابن سعد، ۶۹

ابن سینا، ۶۷، ۱۴۵، ۲۳۷، ۲۹۰

ابن شهر آشوب، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳

ابن طیفور، ۷۰

ابن عباس، ۲۲۵

ابن عساکر، ۳۱۰

ابن فارس، ۲۶، ۲۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۷۲، ۲۳۰، ۲۵۲

ابن کثیر شامی، ۱۷، ۲۱۱

ابن منظور، ۲۶، ۲۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۵۵، ۱۷۲

۲۸۹، ۲۸۸، ۲۰۰

ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت، ۲۹، ۳۷

ابو البقاء ایوب بن موسی، ۲۳۱

ابو بصیر، ۲۱۲

ابو جعفر، محمد بن حسن بن علی طوسی به شیخ

طوسی

ابو حنیفه، ۲۸۱، ۲۸۲

ابو ذر، ۷۰

ص: ۳۱۳

ابوزهره، محمد، ٧٧، ٢٨٧

ابوعزبه، ٥٢

ابوعلى، ٣٣، ١٥٦، ٢٦٥

ابولهب، ٢٧٣

ابوهاشم، ٣٣

ابى بن خلف، ١٢٢

احمد بن ايوب، ٢٣٧

احمد بن حائط، ٢٣٧، ٢٤١

احمد بن حنبل، ٨٧، ١٦٤، ١٦٦

احمد بن عبدالرحمن الملقى، ٣٥

احمد بن يحيى بن مرتضى، ١٧٩، ١٨٠

احمد نگرى، عبدالنبي بن عبدالرسول، ٢٣١، ٢٨٨

ارسطو، ٢٧٥، ٢٩٢

ارميا، ٢١٠

ازهرى، ١٥٥

اشعري، ابوالحسن، ٣٣، ٣٥، ٢٦، ٢٧، ٤٨، ٥٢

٨٧، ٨٩، ١١٣، ١٧٩، ٢٣٧، ٢٦٤، ٢٨٩، ٢٩٣

اشعري، ابوموسى، ٣٢

اشعري قمى، سعد بن عبدالله، ٢٣٦

اصفهانى، افضل الدين تركه، ٢٩٣

افشار، حسن، ۲۳۵

افلاطون، ۲۳۶

الهی قمشه ای، ۶۷

امام باقر علیه السلام، ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۱۰۲، ۲۱۲، ۲۱۸،

امام حسن عسکری علیه السلام، ۲۱۸

امام حسن مجتبی علیه السلام، ۲۹۲

امام حسین علیه السلام، ۷۰، ۷۴، ۷۶، ۱۰۲، ۱۰۵، ۲۲۰،

۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۷۱

۱۰۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۸۸، ۲۳۷،

۲۳۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۵

امام خمینی، ۲۹۲

امام رضا علیه السلام، ۲۳۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۳۱۰

امام صادق علیه السلام، ۹۸، ۱۶۲، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۱۷،

۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۴، ۲۷۱،

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، ۲۷، ۳۲، ۷۰، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۰۴، ۱۰۳، ۷۷، ۷۴، ۷۱،

۱۶۷، ۱۷۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۵۸، ۲۵۹،

۲۷۱، ۲۸۲، ۲۹۲، ۳۱۰

امیل بریه، ۲۳۵

امین، سید محسن، ۲۱

امینی نجفی، ۲۶۱

أمیه بن خلف، ۱۲۲

انس بن مالک، ۱۹۲

انصاری، ابودجانہ، ۲۲۱

ایجی، عبدالرحمن، ۳۷، ۴۷، ۵۳، ۶۰، ۶۲، ۸۷

۹۴، ۱۱۰، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۸۸، ۱۸۹

۳۰۵، ۳۰۶

ایجی، علی اکبر، ۲۵۷.

ایوب، ۲۱۰

باقلانی، ۸۷، ۲۹۳، ۳۰۵، ۳۰۶

بحرانی، این میثم، ۳۹، ۱۳۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۶

بحرانی، سیدهاشم، ۲۱۳

بزرگمهر گل بیدی، ۲۲۹

بشر بن معتمر، ۲۶۵

بصری، حسن، ۵۳، ۵۸، ۲۶۵، ۲۹۲

بغدادی، ابو منصور، ۲۹۰

بلخی، ابوالقاسم، ۱۸۱، ۲۴۱

بلیع، عبدالحکیم، ۱۷۷، ۱۹۲

پورسینا، زهرا، ۲۸، ۴۸

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم)

محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم)

تئودور گمپرتس، ۲۳۵

تبریزی، میرزاجواد، ۲۰۴

تفتازانی، سعدالدین، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۴۷،

۵۳، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۹

۲۲۰، ۲۸۳

توشی هیکو ایزوتسو، ۲۸، ۴۸

تهانوی، ۲۳۱

تهرانی، شیخ آغا بزرگ، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۷۹

جان بی ناس، ۲۳۵

جان ویدی، ۲۷۵

ص: ۳۱۴

جبائی، ابوعلی، ۸۷، ۱۸۱

جبائی، ابوہاشم، ۲۶۵

جرجانی، علی بن محمد، ۲۳۱

جصاص، ۱۱۷

جعفر بن حرب، ۱۸۰، ۲۶۵

جعفری، محمدتقی، ۳۱۱

جلالی نائینی، سید محمدرضا، ۲۲۹

جمیل صلیبا، ۲۳۰، ۲۸۹

جوهری، ۱۷۲، ۲۰۰

جہم بن صفوان، ۳۵

جہنی، معبد، ۲۹۳

حدثی، فضل، ۲۴۱

حرائی، ۷۴، ۱۰۲، ۲۹۲

حر عاملی، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۷، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸

۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۳۴

حسن زاده آملی، حسن، ۳۹، ۲۳۶، ۲۴۰ ::

حسینی رازی، سید مرتضی بن داعی، ۲۳۳، ۲۴۱

حسینی، سید بن طاووس، ۲۱۱

حسین بن روح، ۲۱۷

حسینی دشتی، سید مصطفی، ۲۸۵

حسینی، سیداحمد، ۲۲

حضرت مهدی (عج)، ۲۰، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۶،

۲۰۷، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴،

۲۲۷، ۲۲۸، ۲۵۰

حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۲۴

حکمت، علی اصغر، ۲۳۵

حلبی، ابوصلاح، ۲۸۵

حلی، حسن بن سلیمان، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۱

حمصی رازی، ۸۳، ۸۶، ۸۸

حواء، ۲۷۵

خرمشاهی، بهاء الدین، ۲۵۳

خلاء، ابوعلی، ۱۸۰

خواجگی شیرازی، احمد بن محمد، ۱۳۷، ۱۴۶

خوانساری، سیدمحمدباقر، ۲۱

خویی، ابوالقاسم، ۳۱۱

خیاط، ابوالحسین، ۵۷، ۱۸۰

داوری، علی مراد، ۲۳۵

دشتی، محمد، ۲۵۸

دمشقی، غیلان، ۱۷۹، ۲۹۳

ذوالقرنین، ۲۱۰

راغب اصفهانی، ۲۶، ۲۷، ۸۳، ۱۵۶، ۱۷۲، ۲۰۰،

۲۵۲

راوندی، عبدالله، ۲۳۷

ربانی گلپایگانی، ۲۶۸

رحیم پور، فروغ السادات، ۲۴۷، ۲۴۸

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم)

محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم)

رشید رضا، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷

رفاعه بن موسی، ۲۲۱

رفیق العجم، ۲۳۱

رمانی، علی بن عیسی، ۲۹۳

روحانی، محمود، ۲۵

روضاتی، سید محمدعلی، ۱۹

ری شهری، محمد، ۱۶۶

زاهدی، جعفر، ۱۳۸

زبیدی، ۱۵۴، ۱۵۵

زبیری، ابو عمرو، ۹۸

زجاج، ۲۶

زریاب، عباس، ۲۲۹

زمخشری، ۸۸، ۹۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۴،

۱۳۴، ۱۵۴، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۲۵، ۲۲۶

زهرا سلام الله عليها ، ۲۷۱

زیدان، جرجی، ۷۰

زید بن علی، ۷۰

سبحانی، جعفر، ۴۷، ۱۵۹، ۱۶۵، ۲۰۳، ۲۰۴،

۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۹۳

سبزواری، حاج ملاهادی، ۳۹، ۱۴۳، ۲۳۱، ۲۳۹،

۲۴۰، ۲۵۶، ۲۵۷

سعدی، ۹۹، ۱۰۵

سقراط، ۲۳۶

سلمان، ۲۲۱

سنگلی، شریعت، ۲۲۶

سیاح احمد، ۱۵۵

ص: ۳۱۵

سیاسی، علی اکبر، ۲۹۲

سیاہپوش، فرهاد، ۲۲۹

سی بل شاتوک، ۲۳۵

سید مرتضی علم الہدی (علی بن حسین موسوی)،

۱۸، ۱۹، ۲۲، ۳۸، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۸۶، ۸۸، ۸۹

۹۰، ۹۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۲۳، ۱۸۱،

۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۹، ۲۲۴،

۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۸،

سیوری حلی، عبداللہ، ۳۹، ۶۲، ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۸۸

۱۶۴، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۲،

۲۶۶، ۲۶۱، ۲۶۰، ۱۹۴، ۱۴۵، ۱۴۰،

سیوطی، ۶۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۲۱۰، ۳۱۰

شافعی، ۳۱۰

شیر، سید عبداللہ، ۲۰۴، ۲۰۸

شعرانی، ۲۶۰، ۲۷۱

شکوہ، دارا، ۲۲۹، ۲۳۶

شوشتری، قاضی نوراللہ، ۱۸، ۲۱

شہرزوری، شمس الدین محمد، ۲۳۱، ۲۳۹

شہرستانی، عبدالکریم، ۲۸، ۳۷، ۴۷، ۷۶، ۸۷

شہید ثانی، ۳۹، ۶۲، ۸۸

شهیدی، ۷۳

شیخ الرئيس ابن سینا

شیخ الطایفه به شیخ طوسی

شیخ صدوق، ۳۸، ۵۹، ۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۸۱،

۲۰۷، ۲۱۰، ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۹۱، ۲۹۲،

شیخ طوسی، اکثر صفحات کتاب

شیخ مفید، ۱۸، ۳۸، ۵۲، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۸۹، ۱۱۳،

۱۵۳، ۱۶۹، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۳،

۲۱۹، ۲۲۴، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴،

شیرازی، جمال الدین، ۱۲۲

شیرازی، صدرالدین (صدرالمتألهین)، ۳۹، ۱۴۰،

۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۱، ۲۲۶، ۲۲۵، ۱۴۵،

۲۹۱، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۰، ۲۳۹،

شیرازی، عبدالرحمن، ۷۰

شیرازی، قطب الدین، ۲۳۱، ۲۳۹،

صاحب الامر، حضرت مهدی (عج)

صالح قبه، ۴۸

صدر حاج سیدجوادی، احمد، ۲۳۵

ضیاء الدین علی عراقی، ۷۸، ۸۱

طالقانی، ملانظر علی، ۲۵۵

طباطبایي، سيد محمد حسين، ۳۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳،

۲۸۵، ۲۹۴، ۲۹۵

۶۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲،

۲۵۰، ۲۵۸

طبرانی، سليمان بن احمد، ۲۱۱

طبرسي، احمد بن علي، ۲۷۱

طبرسي، فضل بن حسن، ۲۱۳، ۵۳، ۸۳، ۸۴

۱۲۴، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۵۳

طبسي، محمدرضا، ۲۰۳، ۲۰۸

طريحي، فخرالدين، ۲۶، ۱۵۵، ۲۰۰

طوسي، خواجه نصيرالدين، ۳۹، ۸۷، ۱۳۸، ۱۳۹،

۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۶۹، ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۶۰،

۱۷۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۳۶، ۲۸۷، ۲۹۳

۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۵،

۲۹۰

طيب، سيد عبدالحسين، ۲۰۴

عاص بن وائل، ۱۲۲

بغدادی، عبدالقاهر، ۲۸، ۳۲، ۳۷، ۴۷، ۲۳۶، ۲۳۷، .

۲۹۳

عبدالکريم عثمان، ۱۸۰

عبدالله بن جعفر، ٣١٠

عثمان، ٣٢، ٣٣

عدنان درویش، ٢٣١

ثقفی، عروه بن مسعود، ٢٦٩

عزیر علی، ١٢٧، ٢١٠

عسکری، ابوہلال، ٢٣٠

علاف، ابوالمہذیل، ٣٣، ١٧٠، ١٨٠، ٢٦٤

علامہ حلّی (حسن بن یوسف بن مطہر)، ١٧، ١٩،

٢٩٣، ٢٧٩، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٦٨، ٢٦٧

١٣٥، ٩٣، ٨٨، ٨٦، ٨٥، ٨٣، ٣٩، ٣٨، ٢٩،

١٩٤، ١٨١، ١٥٣، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٢، ١٣٨،

ص: ٣١٦

٢٣٧، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٢،

٢٨٥، ٢٨٠، ٢٧٣،

علاء الدين متقى هندی، ٦٩، ٢١١

قمی، علی بن ابراهیم، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢١

علی بن الحسین علیه السلام، ٢٢١

علی بن محمد، ١٨

عمرو بن العلاء، ١٧٩

عمرو بن عبید، ١٧٩، ١٨٠، ٢٦٦

عمرو عاص، ٢٧، ٣٢

عیسی، ٢١٠

غزالی، ٥٩، ٦٣، ٧٢، ٧٧، ٨٩، ٩٤، ١٠٥، ١٠٦،

١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٥، ١٣٧، ١٤٤، ١٤٥

فاضل مقداد، سیوری حلّی، عبدالله

فاضلی، محمد عبدالقادر، ٢٨

فخر رازی، ٦٢، ٧٢، ٧٥، ١٠٩، ١١٥، ١٢٤، ١٣٤،

فراهیدی، ٢٠٠، ٢٣٠

فرشاد، محسن، ٢٢٩

فرعون، ٣١

فرمانی، الهه، ٢٢٩

فضل بن شاذان، ٢٦٥، ٢٨٩

فلسفی، ۱۵۹

فہری، احمد، ۲۹۲

فیثاغورس، ۲۳۵، ۲۳۶

فیروز آبادی، ۱۵۵، ۲۰۰، ۲۳۰

فیض الاسلام، ۱۷۷

فیض کاشانی، ملامحسن، ۷۶، ۷۷، ۲۱۳

قائم علی حضرت مہدی (عج)

قاسم بن علاء، ۲۱۸

قحطی، محمد بن احمد، ۲۳۷

قرشی، سید علی اکبر، ۲۸۹

قرطبی، ۱۲۴، ۲۱۱

قمی، محدث، ۱۷

قوشجی، ملاعلی، ۲۶۳، ۲۶۴

قیومی، جواد، ۲۳۴

کابلی، ابو خالد، ۲۲۱

کاپلستون، فردریک، ۲۳۵

کاشف الغطاء، محمد حسین، ۷۲

کاظمی، جواد، ۹۶

کتانی، عبدالحی، ۶۹

کلینی، ۲۹، ۳۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۶۴، ۲۵۶، ۲۹۲

گواهی، عبدالرحیم، ۲۷۵، ۲۷۶

لاهیجی، عبدالرزاق، ۳۹، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۷،

۲۶۴، ۲۶۱، ۲۳۷، ۱۴۴، ۱۴۰، ۱۳۸،

لطفی، محمدحسن، ۲۳۵

ماتریدی، محمد، ۴۷، ۴۸

مازندرانی، محمد بن اسماعیل، ۱۷

مالک اشتر، ۲۲۱

ماوردی، ۹۰

مأمون، ۲۳۴، ۲۶۵

متوکل، ۲۹۳

مجلسی، محمدباقر، ۱۸، ۷۷، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۵،

۲۷۴، ۲۵۳، ۱۸۸، ۱۶۹، ۱۴۵، ۱۳۹،

۲۱۲، ۲۰۸، ۲۰۴، ۱۹۹، ۱۹۲، ۱۶۷، ۱۳۷،

۲۴۹، ۲۳۴، ۲۲۳، ۲۲۱، ۲۱۹، ۲۱۶، ۲۱۳،

۲۸۲، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۵۰،

محقق طوسی و طوسی، خواجه نصیرالدین

محمد المصری، ۲۳۱

محمد بن بابویه به شیخ صدوق

محمد بن خلف الوکیع، ۷۰

محمد بن عبدالله اله، ۲۶، ۳۲، ۴۱، ۴۲، ۴۶،

٥٠، ٥٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٨٣،

٩٢، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤،

١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢،

١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٦، ١٨٠،

١٨٨، ١٩٢، ١٩٤، ٢١١، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٠،

٢٢١، ٢٢٨، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣،

٢٨٤، ٢٩٢، ٣٠٧، ٣١٠

محمد بن مسعود العياش، ٩٨، ٢١٠، ٢٢٢،

مخزومي، وليد بن مغيره، ٢٦٩

مدرس، ميرزا محمد علي، ٢١

مرعشي، ٢٢

ص: ٣١٧

مشار، خانبابا، ٢٠

مشكور، محمدجواد، ٢٩٣

مشكوه، ٢٠

مشكوه الدينى، عبدالمحسن، ٢٩٥

مطهرى، ١٣٤

مظفر، محمدرضا، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٨

معاويه بن ابى سفيان، ٢٧، ٢٨

معتزلى، ابوعلى، ٩١

معتزلى، ابوهاشم، ٩٠

معتزلى، عبدالجبار، ١٩، ٢٩، ٣٣، ٣٤، ٥٣، ٥٧،

٦٠، ٦٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٧

٨٨، ٨٩، ١٩٠

٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١١٢، ١٥٣،

معلوف، لويس، ٢٦، ٧٨

مفضل بن عمر، ٢٢١، ٢٩١

مفيد، محمد بن محمد بن نعمان شيخ مفيد

مقداد، ٢٢١

مقرى فيومى، ١٥٤

مكارم شيرازى، ٧٨، ٨١، ١٣٦، ١٥٩، ١٦١، ٢٣٣

مكدرموت، ٢٦٤

ملاصدرا شیرازی، صدرالدین

موسوی، میر سید ابوالقاسم، ۲۲۶

موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ۱۵۸، ۱۶۱،

موسی علیه السلام، ۳۱، ۲۱۰، ۲۲۱، ۲۹۸، ۲۹۹

مولوی، ۲۹۲

میانجی، سیدابراهیم، ۲۳۱

میلائی، محمدحسین، ۲۰۸

مینوی، سید جلال الدین، ۲۳۵

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم)، محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم)

نجاشی، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۶۵

نجفی، محمدحسن، ۸۸

نراقی، ملامهدی، ۷۷، ۱۰۴، ۱۱۵

نظام، ۳۳

نوبختی، اسماعیل بن اسحاق، ۱۸۱، ۲۶۶، ۲۶۷

نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی، ۱۸۱

نوح، ۲۹۸

نوری طبرسی، سید اسماعیل، ۲۷۲

نوری طبرسی، میرزا حسین، ۱۹، ۶۸، ۷۲، ۷۳،

۷۵، ۷۷، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴

۱۷۰، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۹، ۲۵۴، ۲۵۵،

٢٦٥، ٢٦٦، ٢٨٣، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤

نیشابوری، نظام الدین حسن، ١٠٧، ١٧٩

واسطی، اسلم بن سهل، ٧٠

واصل بن عطا، ١٨٠، ٢٦٥

واعظ زاده خراسانی، محمد، ١٠٠

وجدی، محمدفرید، ٢٨٩

وهبه الزحیلی، ٦٩

ویل دورانت، ٢٢٩

هشام القوطی، ٣٣

هشام بن حکم، ٢٣٤، ٢٦٥

یحیی، ٧٠

یزدی مطلق (فاضل)، محمود، ١٩، ٢٤، ٢٩٣

یزید بن معاویه، ٢٢٢

یعقوب علیه السلام، ٤٤

یوسف علیه السلام، ٤٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٧٨

یوشع بن نون، ٢٢١

ص: ٣١٨

۱. آلن کاردک: کتاب ارواح، ترجمه محسن فرشاد، چاپ اول، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۷۶.
۲. آلوسی بغدادی، سید محمود: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۳۰ جلد، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
۳. آملی، شمس الدین محمد بن محمود: نفائس الفنون فی عرائس العیون، تصحیح سیدابراهیم میانجی، ۳ جلد، انتشارات اسلامیة، تهران، ۱۳۷۹.
۴. ابراهیم انیس و دیگران: المعجم الوسیط، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۹۲ ه.ق.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴.
۶. ابن اثیر، مبارک بن محمد: النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق طاهر احمد الزواری و محمود محمد الطناحی، ۵ جلد، چاپ چهارم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴ ه.ش.
۷. ابن اخوه، محمد بن محمد بن احمد القرشی: معالم القربه فی أحكام الحسبه، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۸ ه.ق.
۸. ابن براج، عبدالعزیز بن عزیز: جواهر الفقه، تحقیق ابراهیم بهادری، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.
۹. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم: السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه، دارالکتاب العربی، مصر، ۱۹۶۹ م.
۱۰. ابن جوزی، ابو الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد: تلییس ابلیس، تصحیح اداره الطباعه المنیریة، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۶۸ ه.ق.
۱۱. -: المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ ه.ق.

١٢. ابن حزم اندلسى، على بن احمد: الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، ٦ جلد، چاپ دوم، دارالمعرفه، بيروت، ١٩٧٥ م.
١٣. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: مقدمه ابن خلدون، ٨ جلد، چاپ اول، انتشارات استقلال، ١٤١٠ ه. ق.
١٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ جلد، دار بيروت للطباعه، ١٤٠٥ ه. ق.
١٥. ابن سينا، حسين بن عبدالله: الاشارات و التنبهات، با شرح خواجه نصيرالدين طوسى و تعليق قطب الدين رازى، چاپ دوم، دفتر نشر كتاب، تهران، ١٤٠٣ ه. ق.
١٦. -: المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانى، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل، شعبه تهران با همكارى دانشگاه تهران، ١٣٦٣.
١٧. -: النجاه من الغرق فى بحر الضلالات، تصحيح عبدالرحمن عميره، ٢ جلد، چاپ اول، دارالجيل، بيروت، ١٤١٢ ه. ق. و چاپ دوم، مرتضوى، تهران، ١٣٦٤
١٨. ابن شهر آشوب، حافظ بن محمد بن على: معالم العلماء، مطبعه حيدريره، نجف، ١٣٨٠ ه. ق.
١٩. ابن طاووس، على بن موسى: اليقين فى امره اميرالمؤمنين على بن ابى طالب، تحقيق انصارى، چاپ اول، دارالكتب، قم، ١٤١٣ ه. ق.
٢٠. ابن عذبه، حسن عبدالحسين: الروضه البهيه فيما بين الأشاعره و الماتريديه، تحقيق و تعليق دكتور عبدالرحمن عميره، چاپ اول، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩ ه. ق.
٢١. ابن فارس، احمد: مجمل اللغه، شيخ شهاب الدين ابو عمرو، دارالفكر، بيروت، ١٤١٤ ه. ق.
٢٢. -: مقاييس اللغه، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ٦ جلد، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ١٤٠٤ ه. ق.
٢٣. ابن منظور، لسان العرب، ١٥ جلد، دارصادر، بيروت، ١٣٨٨ ه. ق. و چاپ سوم، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ ه. ق.
٢٤. أبوزهره، محمد: تاريخ المذاهب الإسلاميه، ٢ جلد، دار الفكر العربى
٢٥. احمد بن يحيى بن مرتضى: طبقات المعتزله، تصحيح سوسنه و يقشله، چاپ دوم، دارالمنتظر، بيروت، ١٤٠٩ ه. ق.
٢٦. : المنيه و الأمل، بيروت، ١٤٠٩ ه. ق.
٢٧. ازهرى، محمد بن احمد: تهذيب اللغه، الدار المصريه، قاهره، ١٣٨٧ ه. ق.
٢٨. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل: الإبانة عن اصول الديانه، دايره المعارف نظاميه، حيدرآباد دكن، ١٣٢١ ه. ق.

۲۹. : اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، با ویرایش ریچارد مکارتی، مطبعه الکاتولیه، بیروت، ۱۹۵۲م.

۳۰.-: مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، چاپ سوم، دارالنشر، فرانز شتایر، ۱۴۰۰ ه.ق. و تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، ۲ جلد، چاپ اول، دارالسرور، بیروت، ۱۳۶۸ ه.ق. و چاپ اول، مکتبه النهضه، مصر، ۱۳۶۹ ه.ق.

۳۱. اشعری قمی، سعد بن عبدالله: المقالات و الفرق، تصحیح محمدجواد مشکور، چاپ دوم، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۰ ه.ش.

۳۲. امیل بریه: تاریخ فلسفه (دوره یونانی)، ترجمه علی مراد داودی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴.

۳۳. اوپانیشاد، سر اکبر، ترجمه محمد داراشکوه از متن سانسکریت، با مقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر

ص: ۳۲۰

تاراچند، سید محمد رضا جلالی نائینی، ۲ جلد، چاپ سوم، انتشارات محمدعلی علمی، ۱۳۶۸.

۳۴. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب: تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، تصحیح عمادالدین احمد، چاپ سوم، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۱۴ ه.ق.

۳۵. بحرانی، ابن میثم: قواعد المرام فی علم الکلام، چاپخانه مهر، قم، ۱۳۹۸ ه.ق.

۳۶. بحرانی، سیدهاشم: مدینه المعجز فی دلائل الائمه الاطهار و معاجزهم، عزه الله مولائی همدانی، ۸ جلد، چاپ اول، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ ه.ق.

۳۷. بغدادی، عبدالقاهر: اصول الدین، مطبعه الدوله، استانبول، ۱۳۴۶ ه.ق.

۳۸. -: الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه، چاپ دوم، دارالافاق الجدیده، بیروت، ۱۹۷۷ م. و ترجمه محمدجواد مشکور، چاپ اول، تبریز، ۱۳۳۳ ه.ش.

۳۹. بلخی رومی، جلال الدین محمد (مولوی): مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، مؤسسه اعلمی.

۴۰. بها کتی و دانتاسوامی پرابهوپادا آ.چ.: بهاگاواد گیتا «همانگونه که هست»، مترجمان: فرهاد سیاهپوش، بزرگمهر گل بیدی، الهه فرمانی، چاپ اول، دری، تهران، ۱۳۷۷.

۴۱. تئودور گمپرتس: متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ۳ جلد، چاپ اول، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.

۴۲. تبریزی، میرزا جواد: صراط النجاه، چاپ اول، دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ه.ق.

۴۳. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر: شرح المقاصد، ۵ جلد، چاپ اول، منشورات شریف رضی، قم، ۱۴۰۹. و تصحیح عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، انتشارات الشریف الرضی، ایران، ۱۴۱۲ ه.ق.

۴۴. شرح عقائد النسفی فی اصول الدین و علم الکلام، با ویرایش کلورسلامیه، وزاره الثقافه و الارشاد القومی، دمشق، ۱۹۷۴ م.

۴۵. توشی هیکو ایزوتسو: مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، چاپ اول، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.

۴۶. تهانوی، محمدعلی: موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقدیم و اشراف و مراجعه رفیق العجم، چاپ اول، ۲ جلد، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶ م.

۴۷. تهرانی، شیخ آغا بزرگ: الذریعه إلى تصانیف الشیعہ، طهوری، تهران، ۱۳۹۱ ه.ق.

۴۸. ثروتیان، بهروز: فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نفائس الفنون، انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، تبریز، ۱۳۵۲.
۴۹. جبعی عاملی، زین الدین (شهید ثانی): حقائق الایمان، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۹ ه. ق.
۵۰. : الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، ۲ جلد، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۵ ه. ش.
۵۱. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد: شرح المواقف، ۸ جلد، تصحیح سید محمد بدرالدین نعمانی حلبی با حاشیه سیالکوتی و چلبی، منشورات شریف رضی، قم، ۱۳۷۰ ه. ش.
۵۲. -: کتاب التعریفات، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ ه. ق. / ۱۹۹۷ م.
۵۳. جرجی زیدان: تاریخ تمدن اسلام، ۲ جلد، دار مکتبه الحیات، بیروت.
۵۴. جصاص، احمد بن علی: احکام القرآن، ۵ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ ه. ق.
۵۵. جمعی از پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی زیر نظر دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل): اندیشه های کلامی شیخ طوسی، ۳ جلد، چاپ اول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد،

۵۶. جوهری، اسماعیل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيه، تحقيق احمد بن عبدالغفور عطار، ۶ جلد، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ه.ق.
۵۷. حرانی، ابو محمد حسن بن علی: تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه کمره ای، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، انتشارات کتابچی، ایران، ۱۳۷۳ ه.ش.
۵۸. حر عاملی، محمد بن حسن: الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، ترجمه احمد جنتی، چاپخانه علمیه قم.
۵۹. -: الفصول المهمه فی اصول الائمه، تحقیق محمد بن محمد حسین قائینی، ۳ جلد، چاپ اول، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.
۶۰. -: وسائل الشیعه، تصحیح ربانی شیرازی، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق.
۶۱. حسن زاده آملی، حسن: شرح العیون فی شرح العیون، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۲۱ ق، ۱۳۷۹ ش.
۶۲. -: عیون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه ابراهیم احمدیان، مصطفی بابایی، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه انتشارات قیام، قم، ۱۳۸۰.
۶۳. حسنی رازی، سیدمرتضی بن داعی: تبصره العوام فی معرفه مقالات الأنام، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، شرکت انتشارات اساطیر، ۱۳۶۴ ه.ش.
۶۴. حسینی، سیداحمد: فهرست نسخه های خطی، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۳۶۷ ه.ش.
۶۵. حسینی کفوی، ابوالبقاء ایوب بن موسی الکلیات (معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویه)، مقابله و اعداد: عدنان درویش و محمد المصری، چاپ دوم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۳/۱۹۹۳.
۶۶. حسینی میلانی، سیدمحمدحسین: معجم الکلام، انتشارات تابان، ۱۴۱۷ ه.ق.
۶۷. حنفی، عبدالمنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفه، چاپ سوم، مکتبه مدبولی، القاہره، ۲۰۰۰ م.
۶۸. حقی، اسماعیل بن مصطفی: روح البیان، چاپ هفتم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
۶۹. حلی، حسن بن سلیمان: مختصر بصائر الدرجات، المطبعه الحیدریه، نجف، ۱۳۷۰ ه.ق.

۷۰. حلی، تقی الدین حسن بن علی بن داود: رجال ابن داود، تهران، ۱۳۸۳ ه. ق.

۷۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی): انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تصحیح محمد نجمی زنجانی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ه. ش.

۷۲. -: خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، مطبعه حیدریه، نجف، ۱۳۸۱ ه. ق.

۷۳. -: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی،

قم، ۱۴۰۷ ه. ق. و ترجمه و شرح فارسی، ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامی، تهران.

۷۴. -: مناهج الیقین فی اصول الدین، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ و تصحیح یعقوب جعفری مراغی، انتشارات اسوه، ۱۴۱۵ ه. ق.

۷۵. حمصی رازی، سدید الدین محمود بن علی: المنقذ من التقليد، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ه. ق.

۷۶. خاتمی، احمد: فرهنگ علم کلام، چاپ اول، انتشارات صبا، تهران، ۱۳۷۰ ه. ش.

۷۷. خمینی، روح الله: رساله طلب و اراده، ترجمه سیداحمد فهری، چاپ اول، انتشارات علمی فرهنگی

ص: ۳۲۲

وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۳ ه.ش.

۷۸. خواجهکی شیرازی، احمد: النظامیه فی مکتب الامامیه، تصحیح و تعليق علی اوجبی، چاپ اول، دفتر نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.

۷۹. دورانت، ویل: لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ ششم، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.

۸۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر: الأربعین فی اصول الدین، دائره المعارف العثمانیه، حیدرآباد الدکن، ۱۳۵۳ ه.ق.

۸۱. -: التفسیر الکبیر، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ه.ق.

۸۲. : محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین، چاپ اول، مکتبه الکلیات الأزهریه، مصر.

۸۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید گیلانی، دارالمعرفه، بیروت و چاپ دوم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۴ ه.ق.

۸۴. رحیم پور، فروغ السادات: معاد از دیدگاه امام خمینی، تهیه و تنظیم معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۸.

۸۵. رشید رضا، محمد: تفسیر المنار، ۱۲ جلد، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق.

۸۶. روحانی، محمود: فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم، چاپ اول، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ه.ش.

۸۷. زبیدی، سیدمحمد مرتضی: تاج العروس، دارالهدایه، بیروت، ۱۳۸۵ ه.ق.

۸۸. زحیلی، وهبه: الفقه الاسلامی فی اسلوب جدید، چاپ سوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۹ ه.ق.

۸۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر: اساس البلاغه، دار بیروت، ۱۴۱۲ ه.ق.

۹۰. -: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، تصحیح مصطفی حسین احمد، نشر البلاغه، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.

۹۱. الزین، محمد خلیل: تاریخ الفرق الإسلامیه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.

۹۲. سبحانی، جعفر: الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، ۲ جلد، چاپ دوم، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.

۹۳. : بحوث فی الملل و النحل، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.

۹۴. :- محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چاپ هفتم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ ه.ق.

۹۵. : منشور جاوید، کتابخانه امیرالمؤمنین، اصفهان، ۱۳۶۰ ه.ش.

۹۶. سیزواری، حاج ملاهادی: اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۹۷. :- شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ۵ جلد، چاپ اول، نشر ناب، قم،

۹۸. سعدی شیرازی: کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ هشتم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹ ه.ش.

۹۹. سید رضی، محمد بن حسین: نهج البلاغه، فیض الاسلام، تهران، ۱۳۶۶ و ترجمه علی اصغر فقیهی، انتشارات صبا، ایران، ۱۳۷۴ ه.ش.

۱۰۰. سیوری حلی، جمال الدین مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد): ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، مکتبه ۱۳۷۹ ه.ش.

ص: ۳۲۳

آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.

۱۰۱. -: اللوامع الالهيه فى المباحث الكلاميه، تصحيح سيد محمد على قاضى طباطبايى، چاپ اول، انتشارات شفق، تبريز، ۱۳۹۷ ه.ق.

۱۰۲. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن: الجامع الصغير، دارالكتب العلميه، بيروت.

۱۰۳. : الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، چاپ اول، دارالمعرفه، ۱۳۶۵ ه.ق.

۱۰۴. شاتوك سيبيل: دين هندو، ترجمه حسن افشار، چاپ اول، نشر مركز، تهران، ۱۳۸۱.

۱۰۵. شير، سيدعبدالله: حق اليقين فى معرفه أصول الدين، منشورات الاعلمى، ۱۳۵۲ ه.ق.

۱۰۶. شريف يحيى الأمين: معجم الفرق الإسلاميه، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۶ ه.ق.

۱۰۷. شوشترى، قاضى نورالله: مجالس المؤمنين، چاپ سنگى، ۱۲۹۹ ه.ق.

۱۰۸. شهرستانى، محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، تصحيح شيخ احمد فهمى محمد، ۳ جلد، چاپ اول، دارالسرور، بيروت، ۱۳۶۸. و تحقيق محمد عبدالقادر الفاضل، چاپ دوم، المكتبه المصريه للطباعه و النشر، بيروت، ۲۰۰۱ م.

۱۰۹. -: نهايه الأقدام فى علم الكلام، تصحيح ألفرد جيوم، مكتبه الثقافيه الدينيه.

۱۱۰. شيرازى، صدرالدين محمد بن ابراهيم (صدرالمتألهين): تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، قم، ۱۳۶۱ ه.ش.

۱۱۱. -: الحكمه المتعاليه فى المسائل الربويه المسمى بالأسفار الأربعة، وزارت ارشاد اسلامى، تهران، ۱۴۱۴ ه.ق. و ۹ جلدى، چاپ سوم، دار احياء التراث العربى، بيروت. و چاپ اول، مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانيه ببلده حيدرآباد الدكن، ۱۳۵۳ ه.ق.

۱۱۲. -: الشواهد الربويه فى المناهج السلوكيه، حواشى ملاهادى سبزوارى، تعليق و تصحيح و تقديم سيد جلال الدين آشتيانى، چاپ دوم، المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.

۱۱۳. -: المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتيانى، انتشارات انجمن شاهنشانى فلسفه ايران، ۱۳۵۴.

۱۱۴. شيرازى، عبدالرحمن: نهايه الرتبه فى طلب الحسبه، لجنه التأليف و الترجمه، قاهره، ۱۳۶۵ ه.ق.

۱۱۵. شيرازى، قطب الدين: شرح حكمه الاشراق، چاپ سنگى.

۱۱۶. صادقى، مجيد: نفس و تناسخ، مشكوه، شماره ۵۸ - ۵۹، بهار و تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۵۷.

۱۱۷. صدوق، محمد بن بابويه (شيخ صدوق): اعتقادات صدوق، ترجمه محمدعلی قلعه كهنه ای، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.
۱۱۸. -: امالی، ترجمه آیه الله كمره ای، انتشارات كتابخانه اسلامیه، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.
۱۱۹. : ثواب الاعمال، انتشارات دارالمرتضى، بیروت.
۱۲۰. -: عیون اخبار الرضا ع، چاپ اول، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اكبر غفاری، نشر صدوق، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.
۱۲۱. صلیبیا، جمیل: المعجم الفلسفی، الشركه العالمیه للكتاب ش.م.ل، بیروت - لبنان، ۱۴۱۴/۱۹۹۴ .
۱۲۲. ضمیری، محمدرضا: رجعت یا بازگشت به جهان، چاپ اول، نشر موعود، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.
۱۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین: المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ اول، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۷ ه.ق. و چاپ جامعه مدرسین، قم و مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲۴. طبرانی، سلیمان بن احمد: المعجم الكبیر، حمدی عبدالمجید السلفی، ۲۵ جلد، چاپ دوم، مکتبه ابن

۱۲۵. طبرسی، فضل بن حسن: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دارالمعرفه للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق. و انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۴۰۶ ه.ق.

۱۲۶. طبسی نجفی، محمدرضا: الشیعه و الرجعه، ۲ جلد، چاپ سوم، مطبعه الآداب، نجف، ۱۳۸۵ ه.ق.

۱۲۷. طریحی، فخرالدین: مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.

۱۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی): الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، چاپ اول، خیام، قم، ۱۴۰۰ ه.ق.

۱۲۹. -: الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق.

۱۳۰. -: التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، ۱۰ جلد، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، ایران، ۱۴۰۹ ه.ق. و با مقدمه آغابزرگ تهرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۳۱. -: تلخیص الشافی، تحقیق سید حسین بحر العلوم، ۴ جلد، چاپ سوم، منشورات عزیز، قم، ۱۳۹۴ ه.ق.

۱۳۲. -: تمهید الأصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالحسین مشکوه الدینی، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۳۳. : تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسانی، ۶ جلد، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۱ ه.ق..

۱۳۴. : الرسائل العشر، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.

۱۳۵. : العده فی أصول الفقه، تصحیح محمدرضا الأنصاری القمی، ۲ جلد، چاپ اول، ستاره، قم، ۱۴۱۷ ه.ق.

۱۳۶. -: الغیبه، عبدالله الطهرانی، و الشیخ علی احمد ناصح، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.

۱۳۷. -: الفهرست، مطبعه حیدریه، نجف، ۱۳۸۰ ه.ق.

۱۳۸. : مصباح المتهدج، چاپ اول، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت، ۱۴۱۱ ه.ق.

۱۳۹. -: النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۹۰ ه.ق.

۱۴۰. طوسی، خواجه نصیرالدین: تلخیص المحصل، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ه.ش. و دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.

۱۴۱. طیب، سید عبدالحسین: الکلم الطیب، کتابفروشی اسلامی، تهران، ۱۳۵۲ ه.ش.

۱۴۲. عراقی، ضیاء الدین علی بن المولی: مقالات الأصول، ۲ جلد، چاپ اول، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.

١٤٣. عزالدين على بن محمد: الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦ هـ. ق.

١٤٤. عسقلانى، شهاب الدين احمد بن على بن حجر: لسان الميزان، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٧ هـ. ق.

١٤٥. عسكرى، ابو هلال: الفروق اللغويه، مكتبه القدسى، قاهره، ١٣٥٣ هـ. ق.

١٤٦. علم الهدى، سيد مرتضى: الذخيره فى علم الكلام، تصحيح سيد احمد حسينى، ١ جلد، چاپ اول، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٤١١ هـ. ق. -

١٤٧. رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد مهدي رجائى، ٣ جلد، دارالقرآن، ١٤٠٥ هـ. ق.

١٤٨. عياشى، محمد بن مسعود: التفسير (معروف به تفسير عياشى)، تصحيح رسولى محلاتى، ٢ جلد، المكتبه العلميه الإسلاميه، تهران، ١٣٨٠ هـ. ش. و تحقيق قسم الدراسات الإسلاميه، چاپ اول، مؤسسه

ص: ٣٢٥

البعثه، قم، ۱۴۲۱ ه.ق.

۱۴۹. غزالی، ابو حامد محمد بن احمد: احیاء علوم الدین، تصحیح شیخ عبدالعزیز، ۵ جلد، چاپ سوم، دارالقلم، بیروت.

۱۵۰. :الاقتصاد فی الاعتقاد، جامعه آنقره، آنقره، ۱۹۶۲ م.

۱۵۱. -: کیمیای سعادت، ۲ جلد، انتشارات علمی فرهنگی، ایران، ۱۳۷۵ ه.ش.

۱۵۲. غفاری، ابوالحسن: تناسخ ملکوتی در فلسفه صدرالمتألهین، خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۸۱، ص ۷۸.

۱۵۳. -: معتزله، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۵۴. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد: کتاب العین، تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ۸ جلد، چاپ اول، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق. و ترتیب و اعداد محمد حسن بکائی، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴.

۱۵۵. فردریک کاپلستون: تاریخ فلسفه جلد یکم یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، چاپ سوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵.

۱۵۶. فضل بن شاذان ازدی نیشابوری: الايضاح، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.

۱۵۷. فلسفی، محمدتقی: گفتار فلسفی (آیه الکرسی پیام آسمانی توحید)، مجموعه سخنرانی، نشر معارف اسلامی، ۱۳۶۳ ه.ش.

۱۵۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق: گوهر مراد، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.

۱۵۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب: القاموس المحيط، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ه.ق. و ضبط و توثیق یوسف الشیخ البقاعی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵.

۱۶۰. فیض کاشانی، ملا محسن: تفسیر الصافی، ۵ جلد، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۲ ه.ق.

۱۶۱. -: المحججه البيضاء، ۸ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم.

۱۶۲. قدسی، احمد: انوار الاصول، تقریرات درس خارج آیه الله ناصر مکارم شیرازی، ۳ جلد، چاپ دوم، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.

۱۶۳. قرشی، سید علی اکبر: قاموس قرآن، چاپ دهم، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۷ ه.ش.

١٦٤. قرطبي، محمد بن احمد: الجامع لاحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران و ٢٠ جلد مؤسسه التاريخ العربى، بيروت، ١٤٠٥ هـ.ق.

١٦٥. قسم الكلام فى مجمع البحوث الاسلاميه: شرح المصطلحات الكلاميه، بنياد پژوهشهاى اسلامى، مشهد، ١٤١٥ هـ.ق.

١٦٦. قمى، عباس بن محمدرضا محدث قمى): هديه الاحباب فى ذكر المعروفين بالكنى و الالقاب و الانساب، نجف، ١٣٤٩ هـ.ق.

١٦٧. قمى، على بن ابراهيم: تفسير القمى، تصحيح سيدطيب موسوى جزايرى، ٢ جلد، چاپ اول، دارالسرور، بيروت، ١٤١١ هـ.ق.

١٦٨. القيومى، جواد: صحيفه الرضا على، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٣٧٣.

١٦٩. كاشف الغطاء، محمدحسين: اصل الشيعه و اصولها، مطبعه العرييه النجاه، قاهره، ١٣٧٧ هـ.ق.

١٧٠. كاظمى، محمدجواد: مسالك الافهام الى آيات الاحكام، ٢ جلد، چاپ دوم، انتشارات مكتبه

ص: ٣٢٦

المرتضویه، تهران، ۱۳۶۵ ه.ش.

۱۷۱. کتاب مقدس (کتب عهد عتیق و عهد جدید)، لندن، ۱۹۴۷ م.

۱۷۲. کتانی، عبدالحی: نظام الحکومه النبویه، ۲ جلد، دارالکتب العربی، بیروت.

۱۷۳. کلینی رازی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، ترجمه محمدباقر کمره ای، ۶ جلد، انتشارات اسوه، ایران، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۷۴. الفروع من الکافی، چاپ سوم، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۱ ه.ق.

۱۷۵. گروه نویسندگان: فرهنگنامه قرآنی، ۶ جلد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۷۶. لاهیجی، عبدالرزاق: سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۷۷. لوئیس معلوف: المنجد فی اللغة، چاپ دوم، نشر بلاغت، قم، ۱۳۷۴ ه.ش.

۱۷۸. ماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد: الرسائل فی العقائد، استانبول، ۱۹۳۵ م. -

۱۷۹. -: کتاب التوحید، با ویرایش فتح الله خلیف، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۷۰ م.

۱۸۰. ماوردی، علی بن محمد: الاحکام السلطانیه، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ه.ق.

۱۸۱. مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی): بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق.

۱۸۲. -: حق الیقین، چاپ دوم، انتشارات رشیدی، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۸۳. محمدی ری شهری، محمد: میزان الحکمه، ۱۰ جلد، مکتب الاعلام الاسلامیه، قم، ۱۳۶۲ ه.ش.

۱۸۴. مدرس، میرزاحمدعلی: ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه أو اللقب، شفق، تبریز.

۱۸۵. مشار، خانابا: فهرست کتابهای چاپی عربی، تهران، ۱۳۴۴ ه.ش.

۱۸۶. مطهری، مرتضی: انسان کامل، چاپ یازدهم، صدرا، تهران، ۱۳۷۳.

۱۸۷. -: فلسفه تاریخ، ۲ جلد، چاپ دوم، صدرا، تهران، ۱۳۷۰.

۱۸۸. : مجموعه آثار، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴ ه.ش.

۱۸۹. -: معاد، چاپ اول، صدرا، تهران، ۱۳۷۳.

۱۹۰.-: مقالات فلسفی، ۳ جلد، چاپ سوم، حکمت، تهران، ۱۳۷۰.

۱۹۱. -: نقدی بر مارکسیسم، چاپ اول، صدرا، تهران، ۱۳۶۳.

۱۹۲. مظفر، محمدرضا: عقائد الإمامیه، با مقدمه حامد حنفی داود، مکتب الثقافه الاسلامیه.

۱۹۳. معتزلی، عبدالجبار بن احمد: شرح الأ-صول الخمسه، تحقیق دکتر عبدالکریم عثمان، چاپ سوم، مکتبه وهبه، بیروت، ۱۴۱۶ ه. ق.

۱۹۴.-: المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق دکتر توفیق الطویل و سید زائد، وزاره الثقافه و الارشاد القومی. و تحقیق دکتر محمود محمد قاسم، به اشراف دکتر طه حسین، ۲۰ جلد، قاهره، ۱۳۸۵ ه. ق.

۱۹۵. معروف الحسنی، هاشم: شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمدصادق عارف، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۶ ه. ش.

۱۹۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید): اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.

۱۹۷.-: الفصول المختاره من العیون و المحاسن، تحقیق سیدمهدی رجائی، دارالقرآن، ۱۴۰۵ ه. ق.

۱۹۸. مقرئ فیومی، احمد بن محمد: المصباح المنیر، ۲ جلد، چاپ اول، دارالهجره، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.

ص: ۳۲۷

۱۹۹. مکارم شیرازی، ناصر: پیام قرآن، چاپ دوم، مطبوعاتی هدف، قم، ۱۳۷۴ ه.ش.
۲۰۰. -: تفسیر نمونه، ۲۷ جلد، چاپ سی و دوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ه.ش.
۲۰۱. الملطی، احمد بن عبدالرحمن: التنبيه و الرد على اهل الأهواء و البدع، با ویرایش عزت العطار الحسینی، قاهره، ۱۹۴۹ م.
۲۰۲. موسوی خراسانی، میرزا سید ابوالقاسم: مناهج المعارف با مقدمه و حواشی میرسید احمد روضاتی، ۱۳۵۱.
۲۰۳. موسوی خوانساری، میرزا محمدباقر: روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، اسماعیلیان، قم.
۲۰۴. نجاشی، ابوعباس احمد بن علی، رجال نجاشی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.
۲۰۵. نجفی، محمدحسن: جواهر الکلام، ۴۳ جلد، چاپ هفتم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۰۶. نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ۳ جلد، چاپ سوم، مطبعه النجف الاشرف، ۱۳۸۳ ه.ق.
۲۰۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم: کتاب الغیبه، تحقیق علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران
۲۰۸. نگر، احمد، قاضی عبدالنبی بن عبدالرسول: جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان، ۱۳۹۵ ه.ق. / ۱۹۷۵ م. و چاپ سربی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ه.ق.
۲۰۹. نوبختی، حسن بن موسی: فرق الشیعه، چاپ دوم، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۴ ه.ق.
۲۱۰. نوری طبرسی، میرزا حسین: مستدرک الوسائل، ۲۰ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق.
۲۱۱. نیشابوری، حسن بن محمد قمی: تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تصحیح زکریا عمیرات، دارالکتب العلمیه.
۲۱۲. نیشابوری، محمد بن حسن: الحدود، تحقیق دکتر محمود یزدی مطلق، مؤسسه امام صادق طلا، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۱۳. واحدی نیشابوری، علی بن احمد: الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۱۴. واسطی، اسلم بن سهل: تاریخ واسط، تحقیق کورکیس عواد، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق.
۲۱۵. وجدی، محمد فرید: دائره المعارف القرن العشرين، چاپ سوم، دارالمعرفه، لبنان، ۱۹۷۱ م.
۲۱۶. وکیع، محمد بن خلف: اخبار القضاة، عالم الکتب، بیروت.
۲۱۷. هاردی، فریدهلم: ادیان آسیا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.

۲۱۸. هروی خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی): کفایه الاصول، ۲ جلد، کتابفروشی اسلامیة، تهران.

۲۱۹. هندی، علامه الدین علی المتقی: کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، ۱۶ جلد، چاپ پنجم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۵ ه. ق.

۲۲۰. یزدی مطلق (فاضل)، محمود: فهرست نسخه های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد مشهد، کتابخانه جامع گوهرشاد، مشهد، ۱۳۶۷ ه. ش.

ص: ۳۲۸

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

