

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی



سرنشانه:	ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۳۴
عنوان و نام پدیدآور:	کلام تطبیقی (۲) (نبوت، امامت و معاد) / علی ربانی گلپایگانی [برای] دفتر برنامه ریزی و فن آوری آموزشی [جامعه المصطفی ﷺ العالمية]
مشخصات نشر:	قم، جامعه المصطفی ﷺ العالمية، ۱۳۹۳
مرجع تولید:	پژوهشگاه بین المللی المصطفی ﷺ
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۷۷۴۱-۵۹-۵
وضعیت فهرست نویسی:	فایا (چاپ سوم)
یادداشت:	چاپ قبلی: مرکز جهانی علوم اسلامی، دفتر برنامه ریزی و تدوین / متون درسی، ۱۳۸۴
یادداشت:	چاپ دوم
یادداشت:	چاپ سوم: ۱۴۳۵ق = ۱۳۹۳ (فیبا)
یادداشت:	چاپ چهارم: ۱۳۹۸ (فیبا)
یادداشت:	چاپ پنجم: ۱۳۹۹
یادداشت:	کتابنامه: ص ۳۹۵-۴۰۰؛ همچنین به صورت زیرنویس
موضوع:	کلام
موضوع:	کلام تطبیقی
موضوع:	نبوت
موضوع:	امامت
موضوع:	معاد
شناسه افزوده:	جامعه المصطفی ﷺ العالمية. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ
شناسه افزوده:	جامعه المصطفی ﷺ العالمية. معاونت آموزش
رده بندی کنگره:	۱۳۹۳ ک ۸۱۳۲/۲ BP۲۰۳
رده بندی دیویی:	۲۹۷/۴
شماره کتابشناسی ملی:	۱۹۳۰۲۶۰
	BA۰۰۴۲.۲۲

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

کلام تطبیقی (۲) (نبوت، امامت و معاد)

مؤلف: علی ربانی گلپایگانی

چاپ پنجم: ۱۳۹۹ش / ۱۴۴۲ق

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ

● چاپ: چاپخانه دیجیتال المصطفی ﷺ ● قیمت: ۶۳۰۰۰۰ ریال ● شمارگان: ۵۰۰

مراکز پخش

◀ ایران، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نبش کوچه ۱۸؛

تلفن: ۰۲۵ ۳۷۸۳۶۱۳۴ +۹۸ تلفکس: (داخلی ۱۰۵) / ۰۲۵ ۳۷۸۳۹۳۰۵

◀ ایران، قم، بلوار محمدامین، سه راه سالاریه. تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۳۳۱۰۶

pub_almustafa @

http://buy-pub.miu.ac.ir

miup@pub.miu.ac.ir

با سپاس از دست اندرکارانی که ما را در تولید این اثریاری رساندند.

● ناظر گرافیک: مسعود مهدوی

● مدیر انتشارات: مصطفی نوبخت

● ناظر فنی: سید محمدرضا جعفری

● مدیر تولید: جعفر قاسمی ابهری

همه حقوق برای ناشر محفوظ است

با توجه به هزینه ها و مشکلات عدیده، هر شخص حقیقی یا حقوقی که اقدام به چاپ، بازنویسی، کپی، تکثیر و یا هرگونه برداشت جهت تهیه کتاب و تبدیل آن به جزوه، cd، فایل الکترونیکی pdf، اسکن، عکسبرداری و یا انتشار در فضای مجازی نماید، شرعاً مجاز نمی باشد و پیگرد قانونی خواهد داشت.

کلام تطبیقی (۲) (نبوت، امامت و معاد)

علی ربّانی گلپایگانی



مرکز بین المللی
ترجمه و نشر المصطفی ﷺ

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

سخن ناشر

برنامه‌ریزی آموزشی باید امری پویا و متناسب با دگرگونی‌هایی باشد که در ساختار دانش و رشته‌های علمی پدید می‌آید. تحولات اجتماعی، نیازهای نوظهور فراگیران و مقتضیات جدید دانش، اطلاعات، مهارت‌ها، گرایش‌ها و ارزش‌های نویی را فرا می‌خواند که پاسخ‌گویی به آنها، ایجاد رشته‌های تحصیلی جدید و تربیت نیروهای متخصص را ضروری می‌نماید. گسترش فرهنگ‌های سلطه‌گر جهانی و جهانی شدن فرهنگ در سایه رسانه‌های فرهنگی و ارتباطی، مشکلات و نیازهای نوظهوری را پیش رو گزاردده است که رویارویی منطقی با آنها، در پرتو آراستن افراد به اندیشه‌های بارور، ارزش‌های متعالی و رفتارهای منطقی که در قالب موقعیتهای رسمی آموزشگاهی با ایجاد رشته‌های جدید و گسترش دامنه آموزشها و مهارت‌ها و تربیت سازمان‌یافته صورت گیرد، امکان‌پذیر است.

بالندگی مراکز آموزشی در گرو نظام آموزشی استوار، قاعده‌مند و تجربه‌پذیر است که در آن برنامه‌های آموزشی، متنهای درسی و استادان، ارکان اصلی به شمار می‌آیند و بالندگی برنامه آموزشی به هماهنگی آن با نیاز زمان، استعداد علم‌آموزان و امکانات موجود، وابسته است؛ چنان‌که استواری متنهای درسی به ارائه تازه‌ترین دست‌آوردهای علم در قالب نوترین شیوه‌ها و فن‌آوریهای آموزشی است. بازنگری متن‌ها و شیوه‌های آموزشی و به‌روز کردن آنها به حفظ نشاط علمی مراکز آموزشی کمک می‌رساند.

حوزه‌های علوم دینی به برکت انقلاب شکوهمند اسلامی، سالیانی است که در اندیشه اصلاح ساختار آموزشی و بازنگری متون درسی‌اند. جامعه المصطفیٰ علیه السلام به عنوان بخشی از این مجموعه که رسالت تعلیم و تربیت طلاب را بر عهده دارد، به پی‌ریزی دفتر برنامه‌ریزی و فن‌آوری آموزشی اقدام کرد. این دفتر با ارج نهادن به تلاشهای صورت گرفته و خوشه‌چینی از خرمن دانش عالمان گران‌قدر بر آن شد تا با بهره‌گیری از شیوه‌های جدید آموزشی و تازه‌ترین دست‌آوردهای علمی به تهیه متنهای آموزشی پردازد.

تدوین و نشر بیش از متن درسی در موضوعات گوناگون علوم دینی، حاصل این تلاش است.

نوشتر حاضر با عنوان کلام تطبیقی که برای دانش پژوهان دوره‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی فلسفه و کلام نگارش یافته است، به تحلیل و بررسی مباحث نبوت، امامت و معاد می‌پردازد. این اثر حاصل تلاش علمی و درخور تقدیر دانشمند فرزانه حضرت حجة الاسلام و المسلمین آقای علی ربّانی گلپایگانی دام توفیق است که از ایشان و سایر فرزانه‌گانی که در به ثمر رسیدن این اثر بذل عنایت کرده‌اند، تشکر و قدردانی می‌کنیم. در پایان، ارباب فضل و معرفت را به یاری خوانده، چشم امید به نقد و نظر آنان دوخته‌ایم.

فهرست

پیش‌گفتار.....	۱۳
بخش اول: نبوت	
۱. نیاز بشر به دین و ضرورت نبوت.....	۱۹
پیشینه و ضرورت بحث.....	۱۹
تعریف دین.....	۲۱
چیستی و حقیقت انسان.....	۲۳
مصلحت‌اندیشی و تدبیر.....	۲۶
تمایلات روانی انسان.....	۲۷
۱. تمایلات فردی.....	۲۷
۲. تمایلات اجتماعی.....	۲۸
۳. تمایلات عالی.....	۲۸
کمال مطلوب و هدایت و حیانی.....	۲۹
دین و جامعه آرمانی.....	۳۲
قاعده لطف و ضرورت شریعت الهی.....	۳۵
۲. معجزه و نبوت.....	۳۹
جایگاه معجزه.....	۳۹
تعریف معجزه.....	۴۰
ویژگی معجزه.....	۴۱
راه شناخت معجزه.....	۴۲
الف) قاعده حسن و قبح عقلی.....	۴۲
ب) عادة الله.....	۴۳
ج) لزوم تناقض.....	۴۴
وجه دلالت معجزه بر نبوت.....	۴۴
۱. دلالت معجزه، از قبیل عادیات است.....	۴۵
۲. دلالت معجزه ظنی است.....	۴۶
۳. معجزه، به منزله تصدیق قولی پیامبر ﷺ است.....	۴۸
احتمالات عقلی و علم وجدانی و بدیهی.....	۴۹
۴. دلالت معجزه بر نبوت، برهانی است.....	۵۰
۳. وحی و نبوت.....	۵۳
وحی در لغت و اصطلاح.....	۵۳

۵۴	وحی در اصطلاح
۵۵	وحی در قرآن
۵۵	۱. معنای لغوی
۵۵	۲. هدایت طبیعی
۵۶	۳. هدایت غریزی
۵۶	۴. الهام خداوندی به غیر پیامبران
۵۸	۵. امر و اذن الاهی
۶۰	۶. وحی خداوند بر فرشتگان
۶۰	۷. القاءات شیطانی
۶۱	۸. وحی نبوت
۶۲	گونه‌های وحی الاهی به پیامبران
۶۲	۱. وحی بدون واسطه
۶۳	۲. وحی از پس پرده (من وراء حجاب)
۶۵	۳. وحی، به واسطه فرشته
۷۰	نکته‌ها و بهره‌ها
۷۲	فرق رسول و نبی
۷۲	وحی و رؤیای صادقه
۷۷	وحی و الهام
۷۸	وحی و تحدیث
۸۰	وحی و تجربه دینی
۸۳	وحی نفسی یا مکاشفه عرفانی
۸۷	۴. نبوت و عصمت
۸۷	حقیقت عصمت
۹۴	ابعاد عصمت و اقوال متکلمان
۹۴	۱. عصمت از شرک و کفر
۹۵	۲. عصمت در تلقی، حفظ و ابلاغ وحی
۹۵	۳. عصمت از گناه پس از نبوت
۹۶	۴. عصمت از گناه قبل از نبوت
۹۷	۵. عصمت در موارد دیگر
۹۸	دلایل عقلی عصمت
۹۸	۱. لزوم بعثت در نبوت
۹۹	۲. لزوم تکلیف به محال
۹۹	۳. لزوم مخالفت با پیامبر
۹۹	۴. عصمت و وثوق مطلق
۱۰۵	۵. خاتمیت نبوت و شریعت اسلام
۱۰۵	مقدمه
۱۰۵	حقیقت خاتمیت
۱۰۸	دلایل خاتمیت
۱۰۸	دلیل اول
۱۱۰	دلیل دوم

۱۱۰		دلیل سوم
۱۱۱		دلیل چهارم
۱۱۵		فلسفه خاتمیت
۱۱۶		توحید اسلامی
۱۱۷		معاد قرآنی
۱۱۸		نظام اخلاقی قرآن
۱۱۹		اصول اجتماعی اسلام
۱۲۱		تفسیر خاتمیت
۱۲۳		دیدگاهی دیگر
۱۲۴		ارزیابی و نقد
۱۲۷		دین ثابت و نیازهای متغیر
۱۲۸		ارکان پویایی شریعت خاتم
۱۲۸		۱. احکام اولیه و ثانویه
۱۲۹		۲. تشریع اجتهاد در اسلام
۱۳۳		۳. نقش کلیدی عقل در اجتهاد
۱۳۵		۴. ملاکات احکام و قاعده اهم و مهم
۱۳۷		۵. مسؤولیتها و اختیارات حاکم اسلامی
۱۳۹		۶. مصونیت قرآن از تحریف
۱۳۹		معنی لغوی تحریف
۱۳۹		واژه تحریف در قرآن
۱۴۱		قرآن و احتمال تحریف
۱۴۱		۱. تغییر در لهجه و تعبیر
۱۴۳		۲. تغییر در کلمات
۱۴۵		۳. تغییر در ترتیب سور و آیات
۱۴۷		۴. تغییر به افزایش
۱۴۷		۵. تغییر به نقصان و کاهش
۱۴۸		دلایل مصونیت قرآن از تحریف
۱۴۸		عقل و بی‌پایگی فرضیه تحریف
۱۵۱		تقریر دیگری از برهان عقلی
۱۵۲		گواهی قرآن بر صیانت خود
۱۵۴		دلایل روایی بر نفی تحریف
۱۵۶		دلیلی دیگر
۱۵۸		حدیث ثقلین و نفی تحریف از قرآن
۱۵۹		وجه استدلال
۱۶۲		نقد دلایل قائلان به تحریف قرآن
۱۶۲		جمع‌آوری کامل قرآن، عادتاً ممکن نیست!
۱۶۳		مخالفت با قرآن علی‌ علیه السلام !
۱۶۵		مشابهت با بنی اسرائیل
۱۶۶		بررسی روایات تحریف
۱۶۶		الف) نقد سندی

۱۶۷	ب) نقد دلالتی.....
۱۷۱	اهل سنت و نظریه نسخ تلاوت.....

بخش دوم: امامت و خلافت

۱۸۱	درآمد.....
۱۸۳	۱. پیشینه و اهمیت بحث امامت.....
۱۸۷	۲. حقیقت امامت.....
۱۸۹	توضیحات.....
۱۹۱	۳. وجوب امامت.....
۱۹۷	دلایل وجوب امامت.....
۱۹۷	۱. آیه اولی الامر.....
۱۹۹	۲. حدیث «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ...».....
۲۰۰	۳. سیره مسلمانان.....
۲۰۲	۴. اجرای حدود و حفظ نظام اسلامی.....
۲۰۳	۵. وجوب دفع ضررهای عظیم.....
۲۰۶	۶. قاعده لطف و وجوب امامت.....
۲۱۱	۴. فلسفه امامت.....
۲۱۵	اسماعیلیه و فلسفه امامت.....
۲۱۵	ائمه اهل بیت علیهم السلام و فلسفه امامت.....
۲۱۹	۵. صفات امام.....
۲۱۹	صفات امام، از دیدگاه اهل سنت.....
۲۲۳	صفات امام، از دیدگاه متکلمان امامیه.....
۲۲۷	افضلیت امام.....
۲۳۱	۶. امامت و عصمت.....
۲۳۱	۱. برهان تسلسل.....
۲۳۳	۲. حفظ و تبیین شریعت.....
۲۳۸	۳. آیه امامت ابراهیم علیه السلام
۲۴۲	۴. آیه اولی الامر.....
۲۴۴	گفتاری از فخرالدین رازی.....
۲۴۵	دلایل منکران عصمت.....
۲۴۹	۷. عقل و امامت امیر مؤمنان علیه السلام
۲۵۵	۸. قرآن و امامت امیر مؤمنان علیه السلام
۲۵۵	آیه ولایت.....
۲۶۳	نقدی دیگر.....
۲۶۴	آیه تبلیغ.....
۲۶۵	اقوال مفسران.....
۲۷۱	۹. امامت امیر مؤمنان علیه السلام در حدیث غدیر.....
۲۷۲	متن حدیث غدیر.....
۲۷۳	سند حدیث غدیر.....

۲۷۴	دلالت حدیث غدیر
۲۷۶	توجیهی نا استوار
۲۷۹	احتجاج به حدیث غدیر
۲۸۳	۱۰. قرآن و رهبری راستگویان
۲۸۴	سخن فخرالدین رازی
۲۸۴	نقد سخن رازی
۲۸۵	آیه تطهیر و عصمت اهل بیت علیهم السلام
۲۸۷	راستگویان در روایات
۲۸۹	۱۱. آخرین پیشوای معصوم
۲۸۹	مقدمه
۲۹۰	دیدگاه امامیه، درباره «مهدی موعود»
۲۹۰	غیبت و نیابت
۲۹۵	ولادت «مهدی موعود»، از دیدگاه اهل سنت
۲۹۹	۱۲. آثار وجودی و شیوه رهبری امام غایب
۳۰۰	ابعاد امامت
۳۰۴	آثار وجودی امام غایب
۳۰۴	۱. پایداری جهان
۳۰۶	۲. هدایت نهانی
۳۱۰	۳. حضور غیر عادی
۳۱۲	۴. ملاقاتهای ویژه
۳۱۴	۵. توسل و دعا
۳۱۶	۶. لطف بودن وجود امام
۳۱۷	۷. رهبری با واسطه

بخش سوم: معاد یا سرای آخرت

۳۲۱	۱. کلیاتی درباره معاد
۳۲۱	واژه‌شناسی معاد
۳۲۲	جایگاه معاد، در ادیان آسمانی
۳۲۳	قرآن و جهان آخرت
۳۲۴	آثار و نتایج ایمان به معاد
۳۲۴	۱. آرامش دل و تسکین خاطر
۳۲۵	۲. تقوی و پاکدامنی
۳۲۶	۳. تعهد و احساس مسئولیت
۳۲۷	۴. ایمان به معاد و آینده‌نگری
۳۲۹	۲. براهین اثبات معاد
۳۲۹	۱. برهان حکمت و غایت
۳۳۱	برهان حکمت، در آیات دیگر
۳۳۱	قیامت و غایت در کلام امام علی علیه السلام
۳۳۲	۲. برهان عدالت

۳۳۳	۳. برهان رحمت
۳۳۵	۴. لزوم وفای به عهد
۳۳۶	۵. قیامت، گزارش غیبی و قطعی الاهی
۳۳۷	۳. معاد جسمانی و روحانی
۳۳۹	عقل و معاد روحانی
۳۴۰	عقل و معاد جسمانی
۳۴۱	معاد جسمانی و روحانی، از دیدگاه قرآن
۳۴۱	الف) قرآن و معاد روحانی
۳۴۳	«رضوان الله» برترین پاداش اخروی
۳۴۴	حسرت جانکاه
۳۴۵	ب) قرآن و معاد جسمانی
۳۴۸	آیا آیات مربوط به معاد جسمانی، قابل تأویل است؟
۳۵۳	۴. بررسی اشکالات و شبهات
۳۵۳	۱. معاد جسمانی، اعاده معدوم است
۳۵۶	۲. فرد دیگر، مُثاب و معاقب خواهد بود
۳۵۷	۳. شبهه آکل و مأکول
۳۵۸	۴. معاد جسمانی، تکرار حیات دنیوی است
۳۶۰	پاسخ به یک اشکال
۳۶۱	۵. قیامت و تجسم اعمال
۳۶۱	مقصود از تجسم اعمال چیست؟
۳۶۲	تجسم اعمال در آیات قرآن
۳۶۸	تجسم اعمال در روایات
۳۷۰	عقل و تجسم اعمال
۳۷۲	علم و تجسم اعمال
۳۷۵	۶. قیامت و شفاعت
۳۷۵	معنای شفاعت
۳۷۵	شیوه شفاعت
۳۷۶	نتیجه شفاعت
۳۷۷	قرآن و شفاعت
۳۷۹	مبانی کلامی شفاعت
۳۸۰	۱. رحمت گسترده خداوند
۳۸۰	۲. قانون علیّت در جهان
۳۸۰	۳. دعای پیامبران و مغفرت الاهی
۳۸۷	۷. بهشت و دوزخ
۳۸۷	آفرینش کنونی بهشت و دوزخ
۳۸۸	جایگاه بهشت و دوزخ
۳۹۰	چه کسانی مخلد در عذابند؟
۳۹۵	کتابنامه

پیش‌گفتار

کلام تطبیقی - چنان‌که از نامش پیداست - دو ویژگی دارد: (۱) از آن نظر که کلام است، جنبه دفاعی دارد؛ (۲) از آن نظر که تطبیقی است، اقوال و آراء متکلمان و مذاهب کلامی مختلف در یک مسئله را، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد؛ بحث تطبیقی در حوزه مسائل کلامی می‌تواند قلمروهای متفاوتی داشته باشد که در فراترین روش، آراء کلامی در ادیان مختلف را در بر می‌گیرد. چنان‌که محدودترین آن، به آراء عالمان و متکلمان یک مذهب، در مسائلی که دیدگاههای متفاوتی مطرح شده است، اختصاص دارد. گزینه مورد نظر ما در این نوشتار، هیچ‌یک از دو شیوه یاد شده نیست؛ گستره این بحثها، مذاهب کلامی در جهان اسلام را پوشش می‌دهد؛ بنابراین، جز در موارد ضروری، به دیدگاههای کلامی متکلمان مسیحی یا یهودی نخواهیم پرداخت. از سوی دیگر، در میان مذاهب و فرقه‌های کلامی اسلامی، مذاهب و فرقه‌های کلامی زنده و موجود، مورد نظر هستند. در این میان، آنها که به لحاظ نظام کلامی، متکلمان و آثار، از برجستگی ویژه‌ای برخوردارند، بیشتر مورد اهتمام بوده‌اند. در میان مذاهب کلامی شیعی، «امامیه» و در میان مذاهب کلامی اهل سنت، «اشعریه» و «ماتریدیّه» دارای چنین ویژگی می‌باشند. «معتزله» با اینکه در روزگار ما به صورت رسمی وجود ندارند، اما به خاطر اهمیت و نقش برجسته‌ای که در تاریخ کلام اسلامی ایفا کرده‌اند و نیز تأثیر روش و اندیشه‌های کلامی آنان بر برخی از متکلمان برجسته اهل سنت، همواره مورد توجه محققان بوده‌اند؛ چنان‌که اکثر متون کلامی، اعم از شیعی و سنی،

عقاید و آراء معتزله را نقل و بررسی کرده‌اند.

فیلسوفان اسلامی، اگر چه از نظر گروه‌بندی متفکران مسلمان، در گروهی جدا از متکلمان جای می‌گیرند، ولی از آنجا که آنان نیز، عملاً گام در حوزه بحثهای کلامی نهاده و رسالت کلامی ایفا کرده‌اند، در بحثهای تطبیقی کلامی، جایگاه ویژه خود را دارند. بدین جهت، در متون کلاسیک کلامی، در بحثهای مختلف، آراء و اندیشه‌های فلاسفه اسلامی نیز، مطرح شده است؛ در حقیقت، متفکرانی چون «ابن سینا»، «شیخ اشراق» و «صدر المتألهین»، آنجا که به الاهیات بالمعنی الاخص و مباحث توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت پرداخته‌اند، متکلمانه سخن گفته‌اند؛ هر چند روش کلامی آنان، از روش کلامی معتزله یا اشاعره متفاوت بوده است؛ اما آنچه، ماهیت بحث کلامی را تعیین می‌کند، موضوع بحث و رسالت تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی است؛ نه نوع روشی که به کار می‌رود؛ زیرا اگر روشی معیار باشد، روش کلامی معتزله و اشاعره نیز، تفاوت بسیار دارد؛ بر این اساس، در مواردی از آرای فلاسفه اسلامی نیز، سخن به میان آمده است.

چنان‌که می‌دانیم، متکلم، همان‌گونه که از اصول و مبانی عقلی بهره می‌گیرد، به نصوص و ظواهر دینی نیز استناد می‌جوید؛ چرا که پس از اثبات ضرورت و عصمت وحی، و پس از اثبات وحی بودن یک متن، استناد به آن، از نظر عقلی و منطقی پذیرفته است. بهره‌گیری از نصوص و ظواهر و حیانی، به‌ویژه در بحثهای امامت و معاد، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ از اینجا، پای دو گروه دیگر از متفکران اسلامی نیز به این‌گونه بحثها گشوده می‌شود؛ یعنی: مفسران و شارحان احادیث.

تا اینجا، سخن درباره مذاهب و فرقه‌های کلامی و متفکرانی بود که در بحثهای تطبیقی این نوشتار مطرح شده‌اند؛ اما مسائل و موضوعات کلامی مورد بحث، حول سه محور «نبوت»، «امامت» و «معاد» می‌باشد. بدیهی است که بررسی همه مسائل کلامی این سه محور کلی، از گنجایش این کتاب، که برای دو واحد درسی در نظر

گرفته شده، بیرون است؛ بدین سبب ناگزیر باید دست به گزینش زد و در هر باب، مسائل خاصی را به بحث گذاشت؛ هر چند این امکان وجود دارد که این گزینش با ملاکها و انگیزه‌های متفاوتی، صورت گیرد؛ ولی از آنجا که مسائل این مجموعه، عمدتاً، بر اساس سرفصلهای تنظیم شده از سوی «دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی» مرکز جهانی علوم اسلامی، تعیین و پیشنهاد شده است، مطالب کتاب در چارچوب مورد نظر، عنوان می‌شوند.

در پایان، به اساتید گرانقدری که بناست مسئولیت تدریس این بحث را عهده‌دار گردند، پیشنهاد می‌شود که با توجه به محدودیت زمانی و در نظر گرفتن شرایط ذهنی و علمی دانش‌جویان و نیز اولویت مباحث، بخشهایی از بحثها به مطالعه دانشجویان واگذار شود و در فرصتی مناسب، به پرسشها یا اشکالات احتمالی آنان پاسخ داده شود؛ چنان که می‌توان از روش خلاصه‌نویسی نیز، در این گونه مسائل بهره گرفت؛ بدیهی است، پیشنهادها و انتقادات سازنده اساتید محترم، دانشجویان گرامی و دیگر اندیشه‌وران، نقش مؤثری در جبران کاستیها و دستیابی به کمال مطلوب خواهد داشت.

قم - حوزه علمیه

علی ربانی‌گلپایگانی

۱۳۸۳/۴/۱۹ ش برابر با ۲۰ جمادی الاولی ۱۴۲۵ ق

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

بخش اول

نبوت

۱. نیاز بشر به دین و ضرورت نبوت
۲. معجزه و نبوت
۳. وحی و نبوت
۴. نبوت و عصمت
۵. خاتمیت نبوت و شریعت اسلام
۶. مصونیت قرآن از تحریف

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۱

نیاز بشر به دین و ضرورت نبوت

پیشینه و ضرورت بحث

یکی از مسائل مهم کلامی، که پیوسته مورد توجه و اهتمام متکلمان و فلاسفه اسلامی بوده است، مسئله نیازمندی بشر به دین و ضرورت وحی و نبوت است. در کتابهای کلاسیک و سنتی علم کلام، این مسئله، لااقل در دو جا به صورت روشن و برجسته مطرح شده است: یکی در مبحث افعال الاهی، تحت عنوان «تکلیف» و دیگری در مبحث «نبوت عامه»؛ به عبارت دیگر، این مسئله در کتابهای کلامی، هم در باب خداشناسی مطرح شده است و هم در باب پیامبرشناسی. فلاسفه اسلامی نیز، این مسئله را در موارد مختلف مطرح نموده‌اند: گاهی به عنوان یک مسئله استطرادی در مباحث الاهیات و خداشناسی مطرح کرده‌اند؛ چنان‌که ابن سینا در اشارات، در نمط نهم، که درباره مقامات العارفین بحث کرده است، به مسئله نبوت نیز پرداخته است؛ و گاهی در مباحث مربوط به طبیعیات و بحث درباره نفوس بشری، تحت عنوان «النبوات و المناطات» به بررسی آن پرداخته‌اند؛ چنان‌که «صدرالمألهین» در کتاب المبدء و المعاد و حکیم سبزواری در شرح منظومه چنین کرده‌اند.

روشن است که بحث درباره نیاز بشر به دین و ضرورت نبوت، دو جنبه دارد: یکی جنبه بشری آن است که نیازمندی بشر به دین را تبیین می‌کند و دیگری جنبه

الاهی آنکه ضرورت آن را به عنوان فعل تشریعی خداوند و با توجه به حکمت الاهی روشن می‌سازد. این دو ویژگی، سبب شده است که مسئله نبوت، در کتابهای فلسفی، هم در الاهیات و خداشناسی مطرح شود و هم در طبیعیات و انسان‌شناسی فلسفی. اگر فلاسفه الاهی و متکلمان اسلامی بر ضرورت دین و نبوت تأکید نموده‌اند، در نقطه مقابل، پیوسته کسانی نیز، نه تنها لزوم آن را انکار کرده‌اند؛ بلکه آن را امری لغو و بی‌اثر و گاهی زیانبار برای بشر نیز پنداشته‌اند. در کتابهای ملل و نحل، از گروهی از پیروان آیین هندو به نام «براهمه» یاد شده است که بعثت پیامبران الاهی و نزول شرایع آسمانی را لغو و بی‌فایده انگاشته‌اند. متکلمان اسلامی، در مبحث نبوت، به نقل و نقد دیدگاه و دلایل این گروه پرداخته‌اند.

در عصر جدید نیز مسئله نیازمندی بشر به دین، از سوی دو گروه از فلاسفه و دانشمندان انکار شده است. یکی فلاسفه و دانشمندان مادی و ملحد، که نه تنها دین را لازم نمی‌دانند؛ بلکه آن را زیانبار و مانع رشد و آزادی بشر نیز پنداشته‌اند؛ پیروان مکتب مارکسیسم، چنین اعتقادی داشته‌اند. گروه دوم، فلاسفه و دانشمندان سکولارند که گرچه به وجود خدا و جهان متافیزیک ایمان دارند، اما به شریعت و آیین آسمانی، که ترسیم‌کننده نظام زندگی بشر باشد، عقیده ندارند. به زعم آنان، بشر می‌تواند با استناد و اتکا به دانش و خرد خویش برنامه مورد نیاز در زندگی فردی و اجتماعی خود را تدوین نماید. نیاز بشر به دین و شریعت آسمانی، مربوط به دورانهای گذشته بوده است که بشر از نظر تفکر عقلی و دانش تجربی، تکامل لازم را نداشته است.

با توجه به نکات یاد شده، اهمیت و ضرورت بحث درباره نیاز بشر به دین و نبوت روشن می‌گردد. با گذشت زمان، نه تنها اهمیت و جایگاه آن کاهش نیافته است؛ بلکه امروزه به مراتب بیش از گذشته به چنین بحثی نیاز است؛ بنابراین، لازم است با توجه به شبهات جدید در این باره، به تبیین و اثبات آن پرداخت.

تعریف دین

واژه و اصطلاح «دین»، تعاریف و کاربردهای گوناگونی دارد. گسترده ترین تعریف و کاربرد آن، علاوه بر ادیان آسمانی و غیر آسمانی، مکاتب فلسفی چون «امانیسم» و «مارکسیسم» را نیز شامل می شود. هرگاه دین را مجموعه ای از بایدها و نبایدهایی که مبتنی بر اصول و مبادی نظری ویژه ای است تعریف کنیم، امانیسم و مارکسیسم نیز، دین، شناخته خواهند شد؛ ولی چنین کاربردی از دین، در عرف دین پژوهان معمول و رایج نیست و قطعاً، مقصود ما در این بحث نیز چنین کاربردی نمی باشد. برخی از تعاریف و کاربردهای دین، آیینهایی چون «هندوئیسم»، «بودیسم»، و «جاینیزم» را - علاوه بر ادیان آسمانی - شامل می شود. این کاربرد، در بحثهای مربوط به تاریخ ادیان و بحثهای فلسفی، جامعه شناسختی و روانشناسختی، درباره دین، شناخته شده و رایج است؛ اما چنین اصطلاح و کاربردی، در بحث کنونی ما، مقصود نیست.

آنچه مورد نظر ما در این بحث می باشد، عبارت است از دین، به عنوان مجموعه ای از معارف و احکام الهی، که از طریق عقل و وحی به بشر ابلاغ گردیده است؛ بنابراین، دین فعل تشریعی خداوند است؛ یعنی خداوند براساس علم ذاتی و کامل خود و با توجه به ویژگیهای آفرینشی انسان و فلسفه و غایت آفرینش او، معارف و احکامی که بشر برای نیل به غایت آفرینش خود به آنها نیازمند است مقرر و معین (تشریع) نموده، آنگاه از طریق عقل و وحی، آنها را به بشر آموخته است. بدین جهت است که در احادیث اسلامی، از عقل به عنوان حجت باطنی خداوند و از پیامبران الهی به عنوان حجتهای ظاهری خداوند بر بشر، یاد شده است.^۱

«معارف» و «احکام دینی» را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. معارف و احکامی که جز از طریق عقل قابل اثبات نیست؛ مانند اعتقاد به وجود

۱. اِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ؛ اَمَّا الظَّاهِرَةُ، فَالْأَنْبِيَاءُ وَ الرِّسَالُ وَ الْأُتَمَّةُ (ﷺ)، وَ اَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱۲.

۲۲ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

خدا و آن دسته از صفات الاهی چون: علم، قدرت و حکمت، که اثبات دین و شریعت، مبتنی بر آنها است.

۲. معارف و احکامی که فقط از طریق وحی می توان آنها را شناخت: بسیاری از معارف و احکام دینی - به ویژه در قلمرو عبادات - از این دسته اند. مسائل مربوط به عالم برزخ و قیامت نیز این چنین اند.

۳. معارف و احکامی که هم از طریق عقل می توان آنها را شناخت و هم از طریق وحی و نقل: مانند یگانگی خداوند؛ زیرا اثبات شریعت بر توحید مبتنی نیست، تا اینکه اثبات آن از طریق وحی و شریعت، مستلزم دور و مصادره به مطلوب باشد. عصمت پیامبران نیز - جز در مرحله دریافت و ابلاغ وحی - از این دسته است؛ چنان که، لزوم امامت و معاد نیز چنین است.

از آنجا که کتب آسمانی و وحیانی در برگیرنده بخش نخست نیز می باشند - هر چند جنبه ارشادی دارد نه اثباتی و تأسیسی - و نیز با توجه به اینکه اکثریت معارف و احکام دینی از طریق وحی و نبوت به بشر ابلاغ شده است، غالباً در تعریف دین، از عنصر وحی و نبوت استفاده شده و عنصر عقل مطرح نگردیده است. «ابن میثم بحرانی» در تعریف دین گفته است:

دین، در اصطلاح و عرف شرعی، بر شرایعی اطلاق می شود که از جانب خداوند به واسطه پیامبران برای بشر آورده شده است.^۱

«سید مرتضی» نیز، در تعریف دین گفته است:

دین، در اصطلاح شرع، عبارت است از آنچه پیامبر اکرم ﷺ به سوی آن دعوت کرده است.^۲

برخی نیز تنها به ویژگی الاهی بودن آن اشاره کرده و واسطه ابلاغ آن به بشر را ذکر

۱. ابن میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲. علی بن الحسین سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۷۰.

نکرده‌اند، چنان‌که «طریحی» گفته است:

دین، وضع و قراردادی الهی است برای صاحبان عقول، که مشتمل بر اصول و فروع است.^۱

«شیخ محمد عبده» نیز، در تعریف آن گفته است:

دین، به مجموعه‌ای از تکالیف گفته می‌شود که انسانها به وسیله آن خدا را اطاعت می‌کنند و با ملت و شریعت مرادف است.^۲

چیستی و حقیقت انسان

انسان‌شناسی، یکی از مبادی مسئله نیاز بشر به دین و نبوت است؛ زیرا نوع بینش و نگرش ما درباره چیستی و هستی انسان، در اعتقاد یا عدم اعتقاد به نیازمندی او به دین و هدایت‌های حیوانی مؤثر است. در اینکه انسان از حیات طبیعی، غریزی و حیوانی برخوردار است، اختلافی وجود ندارد. چنان‌که در این مطلب که حیات انسانی با حیات دیگر موجودات طبیعی و انواع حیوانی متفاوت است نیز سخنی نیست. بحث در این است که تفاوت او با موجودات دیگر در چه چیز است و به عبارت دیگر، معیار و ملاک انسانیت انسان چیست؟

درباره امتیاز انسان از جانداران دیگر، سخن فراوان گفته شده است. برخی منکر امتیاز اساسی میان انسان و جانداران دیگر شده‌اند. تفاوت آگاهی و شناخت انسان با حیوان را از قبیل تفاوت کمی و حداکثر، تفاوت کیفی می‌دانند؛ نه تفاوت ماهوی. این گروه، میان خواسته‌ها و مطلوب‌های انسان با دیگر حیوانات، کوچکترین تفاوت اساسی قائل نیستند. «هابز»^۳ از فلاسفه معروف انگلستان، چنین نظری درباره انسان دارد. برخی دیگر، تفاوت او را در جان داشتن می‌دانند؛ یعنی معتقدند، جاندار و

۱. طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۲۵۱.

۲. شیخ محمد عبده، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۵۷.

۳. توماس هابز: Thomas Habbes (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹) فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی.

ذی حیات بودن منحصر به انسان است. حیوانات دیگر نه احساس دارند و نه میل و نه درد و نه لذت، بلکه ماشینهایی بی جانند، شبیه جاندار. تنها موجود جاندار انسان است؛ پس تعریف حقیقی انسان، عبارت است از: «موجودی جاندار». دکارت،^۱ فیلسوف مشهور فرانسوی، طرفدار این نظریه است.

دیدگاه رایج فلاسفه و دانشمندان قدیم و جدید این است که انسان از نظر حیات طبیعی و غریزی، با دیگر جانداران و حیوانات مشترک است، و انسان تنها موجود جاندار در عالم طبیعت نیست؛ با این حال، از دیگر جانداران ممتاز است و بین او و آنها امتیازهای اساسی وجود دارد؛ اگرچه در این امتیازات، اقوال مختلفی گفته شده است. تعقل و تفکر، آرمان خواهی، ارزش جوایی، حیوان ماوراء الطبیعی، سیری ناپذیر، متعهد و مسئول، آینده نگر، آزاد و مختار، اجتماعی، عدالت خواه، عقیده گرا، ابزار ساز، خلاق و آفریننده و نظایر آنها، امتیازاتی است که متفکران مختلف، انسان را با آنها تعریف کرده اند.

براساس این دیدگاه، انسان دارای دو نوع زندگی است: حیوانی و انسانی؛ به تعبیر دیگر: زندگی مادی و زندگی فرهنگی و معنوی. در اینجا، مسئله دیگری مطرح شده است و آن اینکه رابطه این دو نوع زندگی چگونه است؟ آیا هر دو اصیل اند، یا یکی از آن دو اصالت دارد و دیگری فرع و تابع آن است؟ در این صورت، کدامیک از این دو نوع زندگی اصل، و کدام فرع است؟

معمولاً، «فلاسفه الهی»، حیات فرهنگی و معنوی انسان را اصل، و حیات مادی و حیوانی او را فرع می دانند؛ ولی «فلاسفه مادی» و نیز پیروان مکتب «امانیسم»^۲ (اصالت انسان) به حیات مادی و حیوانی انسان اصالت می دهند.^۳

۱. رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰).

2. humanism

۳. متفکر شهید استاد مطهری، انسان و ایمان، ص ۱۲-۱۴.

مسئله نیاز بشر به دین و نبوت، بر انسان‌شناسی مطابق با دیدگاه فلاسفه الهی استوار است؛ زیرا اگر صرفاً حیات انسان را حیاتی مادی و حیوانی بدانیم، یا حیات فرهنگی و معنوی او را فرعی و غیر اصیل بشماریم، به هدایت‌های ماوراءطبیعی و حیانی، نیازی نخواهد بود. زندگی حیوانی، نه تنها نیازی به دین ندارد؛ بلکه دین در بعضی موارد مزاحم آن است.

این‌گونه زندگی، که همه واقعیتهای ارزشها را در خدمت بعد طبیعی انسان می‌داند، می‌تواند از همه چیز در هر حالی که بخواهد، برای خواسته‌های خود، بهره‌برداری کند، در این زندگی، علم، هنر، شرف، حیثیت، اخلاق، مذهب، حقوق، سیاست، فرهنگ، تمدن و آزادی، همه و همه، در مجرای تفکرات ماکیاولی قرار می‌گیرند و تنها به عنوان وسایل اشباع خواسته‌های خود طبیعی، به کار می‌روند.

اما اگر برای انسان، به حیات معقول قائل شویم (حیاتی که جنبه‌های فرهنگی و معنوی حیات انسان را اصیل و زیربنا می‌داند) وضع به کلی متفاوت خواهد بود؛ زیرا حیات معقول، عبارت است از: تکاپویی آگاهانه که هریک از مراحل زندگی که در این تکاپو سپری می‌شود، اشتیاق و نیروی حرکت به مرحله بعدی را می‌افزاید. شخصیت انسانی، رهبر این تکاپوست، آن شخصیت که از لیست، سرچشمه آن است؛ این جهان معنی‌دار، گذرگاهش، و قرارگرفتن در جاذبیت کمال مطلق در ابدیت، مقصد نهایی‌اش، آن کمال مطلق که نسیمی از محبت و جلالش، واقعیات هستی را به تموج در آورده و چراغی فراراه پرنشیب و فراز تکامل ماده و معنی می‌افروزد.^۱

بنابراین نظر، واقعیت انسانی، هرچند همراه و در دامن تکامل حیوانی و مادی رخ می‌نماید، به هیچ وجه سایه و انعکاس و تابعی از تکامل مادی او نیست، خود واقعی است مستقل و تکامل یابنده، همان‌طور که از جنبه‌های مادی اثر می‌پذیرد، در آنها تأثیر می‌کند.

۱. استاد علامه آیت‌الله جعفری، فلسفه دین، ص ۱۱۷، ۱۱۸.

تعیین کننده سرنوشت نهایی انسان، سیر تکاملی اصیل فرهنگی او و واقعیت اصیل انسانی او است؛ نه سیر تکاملی ابزار تولید. این واقعیت اصیل، انسانیت انسان است که به حرکت خود ادامه می دهد و ابزار تولید را همراه سایر شئون زندگی، متکامل می کند؛ نه اینکه ابزار تولید، خود به خود متکامل می شود و انسانیت انسان، مانند ابزاری توجیه کننده نظام تولیدی، تحوّل و تغییر می پذیرد؛ و از این رو، نام تکاملی را دارد که توجیه کننده نظام تولیدی متکامل تری است.^۱

مصلحت اندیشی و تدبیر

فعالیتها و کارهای انسان دوگونه اند: برخی، مربوط به حیات طبیعی و غریزی او هستند و برخی، مربوط به حیات عقلانی و ارادی او. فعالیتهای طبیعی و غریزی، به خودی خود به طرح و برنامه نیاز ندارند؛ زیرا این گونه فعالیتها تحت تأثیر مستقیم طبیعت و غریزه انجام می شوند؛ اما فعالیتهای مربوط به حیات عقلانی او نیازمند طرح و برنامه و تدبیر مصلحت اندیشانه است. در اینجا محرک و انگیزه عمل، صرف لذت طبیعی و غریزی نیست؛ بلکه زیان مادی و رنج جسمانی را به دنبال دارد. اما انسان براساس مصلحت اندیشی، آن را بر می گزیند و انجام می دهد. پس آن دسته از افعال انسان که به حیات طبیعی و غریزی او مربوط می شوند، افعال التذادی اند و آن دسته از افعال او که مربوط به حیات عقلانی و ارادی او هستند، افعال تدبیری می باشند.

افعال تدبیری، بر اساس عقل و اراده انجام می شوند. عقلی بودن آنها، بدین معناست که نیروی حسابگر عقل، خیر و کمال و یا لذتی را در دور دست می بیند و راه رسیدن به آن را کشف می کند و طرح وصول به آن را می ریزد؛ آنگاه نوبت به اراده می رسد که قوه ای است که مصوبات عقل را اجرا می کند. نسبت افعال تدبیری به افعال التذادی، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا ممکن است کاری فقط براساس لذت

۱. انسان و ایمان، ص ۱۸.

طبیعی از انسان صادر شود و کاری فقط براساس مصلحت‌اندیشی، و کاری در عین اینکه مطابق میل و غریزه است، مصلحت‌آمیز نیز باشد. انسان گرسنه‌ای که فقط برای لذت بردن غذا می‌خورد، کارش صرفاً غریزی و التذازی است و بیماری که برای به دست آوردن سلامتی، داروی تلخی را استفاده می‌کند، کاری صرفاً مصلحت‌اندیشانه انجام می‌دهد و گرسنه‌ای که برای تقویت بدن و کسب نیرو جهت تلاش و کوشش دست به خوردن غذا می‌زند، فعلش هم التذازی است و هم عقلانی و ارادی.

انسان، هر اندازه از جنبه عقل و اراده تکامل یافته‌تر باشد، فعالیت‌هایش بیشتر تدبیری است تا التذازی، و هر اندازه به افق حیوانیت نزدیک‌تر باشد فعالیت‌هایش بیشتر التذازی است تا تدبیری؛ زیرا فعالیت‌های حیوان، فقط جنبه التذازی دارد. انسان از نظر فعالیت‌های تدبیری می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که فعالیت‌های التذاذیش را تدبیری کند؛ یعنی برنامه‌ریزی‌های مصلحتی تا آنجا گسترش می‌یابد که لذتها در کادر مصلحت‌ها قرار می‌گیرد، و هر لذتی در عین اینکه لذت است مصلحت هم می‌باشد. در این صورت، طبیعت با عقل، و میل با اراده هماهنگ می‌گردد.^۱

تمایلات روانی انسان

روان‌شناسان، تمایلات انسان را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. تمایلات فردی

این‌گونه تمایلات را «خود دوستی» می‌نامند؛ یعنی هر کسی خویشتن را دوست دارد و خیر و صلاح خود را بیشتر از دیگران می‌جوید و بالاتر از همه چیز قرار می‌دهد. این میل طبیعی، نخستین قانونی است که افراد بشر به سبب کشش غریزه از آن پیروی می‌کنند و تازمانی که به تمایلات اجتماعی و عالی لطمه وارد نسازد، مفید و برای حیات انسان ضروری است.

۱. همان، ص ۴۸ - ۵۱.

تمایلات فردی، به دوگونه جسمانی و روانی تقسیم می‌شوند. میلهای بدنی و جسمانی، مربوط به نیازهای بدنی هستند؛ مانند نیاز به تنفس، حرکت، تغذیه و استراحت، و تمایلات روانی مظاهر گوناگونی دارند. تحصیل خوشبختی، استقلال طلبی و کسب قدرت و برتری، شهرت طلبی و مقام دوستی، احتیاج به هیجانات روحی از قبیل نوازش و مهر و محبت، حسن تملک و تصرف در اشیاء، نمونه‌هایی از تمایلات فردی روانی می‌باشد.

۲. تمایلات اجتماعی

این‌گونه تمایلات، سبب می‌شوند که انسان به هموعان خود نوعی علاقه و دلبستگی احساس کند و در غم و شادی آنان سهیم باشد. این تمایلات نیز، مظاهر و جلوه‌های گوناگونی دارند که محبت و دوستی خانوادگی، میهن دوستی، تقلید و الگوپذیری نمونه‌هایی از آن به شمار می‌روند.

۳. تمایلات عالی

این‌گونه تمایلات به چهار دسته کلی تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

الف) میل یا احساس حقیقت جویی؛ یکی از نیازهای روانی و تمایلات روحی انسان که از دوران کودکی فعال و آشکار می‌گردد، حس کنجکاوی و حقیقت جویی است. حقیقت جویی تنها در مواردی که نفع مادی در میان باشد، فعال نیست؛ بلکه در مواردی انسان را به تحمل شداید و ناملايمات برمی‌انگیزد.

ب) میل یا احساس زیبایی دوستی؛ تمایل به جمال و زیبایی نیز، یکی از ابعاد تمایلات روحی انسان است. بدین جهت، ادراک زیبایی، موجب تهییج عواطف و انبساط خاطر انسان می‌گردد.

ج) میل یا احساس اخلاقی؛ تمایل اخلاقی یا خیرخواهی عبارت است از: اینکه انسان به طور فطری خواهان خیر و فضیلت است و از شرّ و پلیدی گریزان است.

بازتاب روانی این احساس این است که ارضای آن، مایه رضایت خاطر و عدم ارضای آن، موجب پشیمانی و احساس شرمندگی است. این تمایل، یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز انسان از دیگر حیوانات است و نمود عینی آن را باید از نشانه‌های تمدن حقیقی افراد و اقوام بشر دانست.

د) **حس مذهبی و قدسی**: تحقیقات و کاوشهای دانشمندان مختلف، به‌ویژه روان‌شناسان، این حقیقت را روشن ساخته است که حس مذهبی و دینی، یکی از ابعاد اصیل و تمایلات عالی روح انسان است؛ یکی از دانشمندان فرانسوی در سال ۱۹۵۸ میلادی - ۱۳۳۷ شمسی - مقاله‌ای را به نام «حس مذهبی یا بعد چهارم روحی» منتشر ساخت و پس از تحقیقات و کاوشهایی چنین نتیجه گرفت:

«در وضع حاضر افکار معاصر، برای جلب توجه به اصالت حس دینی و استقلال آن از هر نوع رویداد دیگر، جنبش علمی مشهودی وجود دارد. البته سوای عناصر غیر عقلی یا فطری، جنبه عقلی و استدلالی دینی نیز وجود دارد که در مغرب زمین توسعه کامل یافته است؛ ولی عوامل و رای عقل یا فطری، قبل از تعقل در روان ناخودآگاه هر کس وجود آنچه را که «اتو» به حق و به جا «حس قدسی» نامیده است، به صورتهای مختلف، نزد همه افراد بشر وجود دارد... همچنین، در این عصر به موازات سه مفهوم: زیبایی، نیکویی و راستی، مقوله چهارم قدسی یا یزدانی که در حقیقت بعد چهارم روح انسانی است، دوباره کشف شد. در این مقام نیز، این بعد چهارم روحی که از سه مفهوم دیگر مجزا است، ممکن است منشاء تولید سه بعد دیگر بوده باشد».^۱

کمال مطلوب و هدایت و حیانی

تا این‌جا روشن شد که انسان از دو ویژگی برجسته برخوردار است:

۱. **فعالیت‌های تدبیری و ارادی است**؛ یعنی مصلحت‌اندیش و تدبیرگراست.

۱. تانه‌گی دوکه نتن، حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی، ص ۳۱، ۳۲.

۳۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

۲. کمال جو و تعالی طلب است؛ یعنی از تمایلات عالی روحی برخوردار است. لازمۀ این دو مطلب این است که انسان برای نیل به کمال مطلوب و بارور کردن تمایلات عالی وجود خویش، نیازمند معرفت و هدایت همه جانبه و تمام عیار است؛ معرفتی که بتواند به پرسشهای ذیل پاسخ روشن و کامل بدهد:

۱. از کجا آمده‌ام؟

۲. کیستم؟

۳. در کجا هستم؟

۴. چرا آمده‌ام؟

۵. به کجا خواهم رفت؟

۶. راه رسیدن به مقصود چیست؟

به عبارت دیگر، انسان به برنامه‌ای نیاز دارد که در چهار محور اساسی ذیل، او را هدایت کند:

الف) رابطه با آفریدگار خویش؛

ب) رابطه با استعدادها، توانمندیها و قوای خود؛

ج) رابطه با جهانی که در آن زندگی می‌کند؛

ه) رابطه با انسانهای دیگر.

در اینکه عقل و تفکر برای تدبیرهای جزئی و محدود زندگی ضروری و مفید است. تردیدی نیست. انسان در زندگی همواره با مسائل خاصی مواجه می‌شود که می‌تواند از نیروی تفکر و تجربه و اندیشه‌ورزی خود بهره‌مند گردد، و زندگی خویش را تدبیر کند؛ اما مسائل جزئی، به مسائل و امور کلی باز می‌گردد، و انتخاب انسان در موارد معین و خاص با توجه به الگوها و معیارهای کلی انجام می‌گیرد. اینجاست که تفکر و چاره‌اندیشیهای فردی راه به جایی نمی‌برد و بشر به یک مکتب و ایدئولوژی نیاز دارد که آن معیارها و اصول کلی را تبیین کند.

انسان، از بدو پیدایش، لاقلاً از دوره‌ای که رشد و توسعه زندگی اجتماعی منجر به یک سلسله اختلافات شده است،^۱ نیازمند یک ایدئولوژی و به تعبیر قرآن، «شریعت» بوده است. هر چه زمان گذشته و انسان رشد کرده و تکامل یافته است، این نیاز شدیدتر شده است. در گذشته، گرایشهای خونی، نژادی، قومی، قبیله‌ای و ملی، مانند یک روح جمعی، بر جوامع انسانی حاکم بود. این روح به نوبه خود، یک سلسله آرمانهای جمعی - هر چند غیرانسانی - به وجود می‌آورد و به جامعه وحدت و جهت می‌داد. رشد و تکامل علمی و عقلی، آن پیوندها را سست کرده است، علم به حکم خاصیت ذاتی خود تمایل به فردیت دارد، عواطف را ضعیف و پیوندهای احساسی را سست می‌کند. آنچه بشر امروز - و به طریق اولی بشر فردا - را وحدت و جهت می‌بخشد و آرمان مشترک می‌دهد و ملاک خیر و شر و باید و نباید برای او می‌گردد، یک فلسفه زندگی انتخابی، آگاهانه، آرمان‌خیز و مجهز به منطق است و به عبارت دیگر، یک ایدئولوژی جامع و کامل است.

چه کسی می‌تواند چنین مکتب و ایدئولوژی کامل و جامعی را طرح و پی‌ریزی کند؟ بدون شک، عقل و دانش فردی قادر نیست. آیا عقل و دانش جمعی قادر است؟ آیا انسان می‌تواند با استفاده از مجموع تجارب و معلومات گذشته و حال خود چنین طرحی بریزد؟ اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم، به طریق اولی جامعه انسانی و سعادت اجتماعی مجهول‌تر است؛ پس چه باید کرد؟ اینجاست که اگر دیدی راستین درباره هستی و خلقت داشته باشیم، نظام هستی را نظامی متعادل بدانیم، لغو و پوچی را از هستی نفی کنیم، باید اعتراف کنیم که دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ را، مهم‌ل‌نگذاشته و از افقی ما فوق افق عقل انسان؛ یعنی افق وحی، خطوط اصلی این شاهراه را مشخص کرده است. کار عقل و علم، حرکت در درون

۱. در این باره، رجوع کنید به: تفسیر المیزان، ج ۲، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره.

این خطوط اصلی است. چه زیبا است کلام بوعلی در کتاب نجات آنجا که نیاز انسانها را به شریعت الاهی بیان نموده است:

فالحاجة الى هذا الإنسان، في ان يبقى نوع الإنسان و يتحصّل وجوده أشدّ من الحاجة الى انبات الشعر على الحاجبين، و تغيير الأخمص من القدمين، و اشیاء اخرى، من المنافع التي لاضرورة اليها في البقاء، بل اكثر مالها أنّها تنفع في البقاء؛

نیاز به پیامبر و بیان کننده شریعت الاهی و ایدئولوژی انسانی، در بقای نوع انسان و رسیدن انسان به کمال وجودی انسانی اش، بسی بیشتر است از نیاز به رویانیدن مو بر ابروان و مقعر ساختن کف دو پا و منافی دیگر از این قبیل که صرفاً نافع در بقای نوع انسان اند، بدون آنکه ضرورت بقای نوع ایجاب کنند. یعنی، دستگاه عظیم خلقت که نیازهای کوچک و غیر ضروری را مهمل نگذاشته است، چگونه ممکن است ضروری ترین نیازها را مهمل بگذارد.^۱

دین و جامعه آرمانی

فلاسفه اسلامی، ضرورت دین و نبوت را از منظر حیات اجتماعی بشر و فراهم ساختن شرایط لازم، جهت نیل بشر به جامعه‌ای آرمانی که قابلیت و تمایل به آن در فطرت بشر نهاده شده است، تبیین کرده‌اند. این نگرش و روش بحث درباره دین و نبوت توسط «ابن سینا» به روشنی تبیین گردیده است و پس از وی، توسط دیگر فلاسفه بزرگ اسلامی چون «شیخ اشراق» و «صدرالمتهلین» به رسمیت شناخته شده است. این استدلال، از اینجا آغاز می شود که زندگی اجتماعی برای بشر، یک ضرورت و نیاز طبیعی است. - انسان مدنی بالطبع است - چنان که زندگی اجتماعی نیز، نیازمند قانون است تا حد و مرز حقوق و مسؤولیتهای افراد را مشخص نماید؛ البته هر قانونی، مطلوب و ایده آل نیست؛ بلکه قانونی مطلوب و ایده آل است که عالمانه، عادلانه و حکیمانه باشد؛ یعنی همه ابعاد وجودی و نیازهای اصیل او را در نظر گرفته

۱. انسان و ایمان، ص ۵۲-۵۶.

و فارغ از هرگونه تبعیض ناروا وضع شده باشد. روشن است که چنین ویژگیهایی جز در خداوند یا کسانی که مورد عنایت ویژه خداوند باشند، یافت نمی شود.

از سوی دیگر، قانون کامل و ایده آل، در صورتی جامعه ای آرمانی را به بار می آورد که به خوبی اجرا شود. اجرای قانون به صورت همه جانبه، تنها با نظارت های حکومتی و اهرم های سیاسی و نظامی و مانند آن حاصل نخواهد شد، بلکه به تعهد و التزامی درونی نیازمند است. چنین التزامی، ریشه در ایمان دینی بشر دارد و این در گرو آن است که قانون منشأ الهی و وحیانی داشته باشد. در این صورت، کمال و جمال مطلق الهی از یک سو و وعده ها و وعیدهای خداوند از سوی دیگر، احساس تعهد و پایبندی به قوانین الهی را در انسان تحکیم می کند.

بنابراین، هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی، قانون کامل و ایده آل آن است که از جانب خداوند وضع و تشریع شده باشد و توسط کسانی که خداوند آنان را به رسالت و پیامبری خویش برگزیده است به بشر ابلاغ گردد، تا زمینه و شرایط مناسب و لازم برای تحقق یافتن «جامعه ای آرمانی» فراهم گردد؛ جامعه ای که عمران و آبادانی مادی با فضایل و کمالات معنوی و انسانی در آن هماهنگ گردیده و بشر می تواند به کمال مطلوب خویش نایل شود.^۱

از این بیان به دست آمد که برهان مزبور نیز، در حقیقت، کمال مطلوب بشر را به عنوان هدف نهایی آفرینش او مورد توجه قرار داده است؛ ولی از آنجا که جامعه بشری، وسیله و گذرگاه رسیدن به کمال مزبور است، بر نظام عادلانه و اخلاقی جامعه تأکید شده است؛ یعنی اگر چه انسان می تواند با قوانین بشری و غیرالاهی نیز، به گونه ای، نظام اجتماعی خویش را استوار سازد؛ چنان که در طول تاریخ بشر، پیوسته جوامع غیردینی وجود داشته و توانسته اند در سایه عقل، تجربه و دانش بشری

۱. مرتضوی، الاشارات و التنبيهات (باشرح خواجه نصیرالدین)، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۴؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۵۳-۴۵۶؛ صدرالمألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۰، ۳۶۱.

خویش، به حیات اجتماعی خود نظم و سامان بخشند و امنیت و عدالت را پایدار سازند؛ اما دست یافتن به «جامعه‌ای آرمانی»، که زمینه رشد و کمال مادی و معنوی انسان را فراهم سازد، و فقط به جنبه‌های دنیوی و مادی تمدن بشری اعتنا نکند، جز از طریق دین و قوانین الهی و آسمانی امکان‌پذیر نیست. این نکته‌ای است که «خواجه نصیرالدین طوسی» پس از شرح کلام «ابن سینا» در اشارات، یادآور شده و گفته است: آنچه را که شیخ درباره شریعت و نبوت بیان نمود، چنین نیست که انسان بدون آن نتواند زندگی کند؛ بلکه نقش آن در کمال نظام زندگی دنیوی و اخروی بشر است؛ اما حیات ضروری انسان از طریق قوانین و تدابیر غیر دینی نیز، امکان‌پذیر است؛ چنان‌که در روی زمین، جوامع غیر دینی نیز وجود دارند.^۱

وی، در کتاب تلخیص المحصل نیز با بیانی روشن و کامل، این مطلب که فلسفه نبوت، فراهم ساختن زمینه‌های لازم، برای کمال مطلوب بشر در حیات فردی و اجتماعی، مادی و معنوی است را یادآور شده و گفته است:

ضرورة وجود الانبياء، لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة، والأفعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم و آجلهم، و تكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة، و مساعدتهم في الأمور الدينية، و سياسية الخارجين عن جادة الخير والصالح.^۲

مفاد عبارت‌های یادشده این است که ضرورت نبوت، به انگیزه تکمیل بشر در پرتو حیات فردی و اجتماعی اوست؛ زیرا هر یک از افراد بشر در پرتو عقاید حقه، اخلاق پسندیده و اعمال شایسته، به کمال مطلوب خویش می‌رسد؛ عقاید، اخلاق و اعمالی که خیر و صلاح زندگی دنیوی و اخروی او را در بردارند؛ چنان‌که جامعه بشری نیز از طریق اجتماع و تعاون در خیر، فضیلت، امور دینی، تأدیب و تنبیه منحرفان، از مسیر خیر و صلاح، به کمال مطلوب خود نایل می‌شود.

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۷۴. ۲. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۶۷.

از این سخن «خواجه نصیرالدین»، نقش بارز اجتماعی و سیاسی دین، به روشنی به دست می آید و روشن می شود که رسالت پیامبران الهی در تبیین معارف و احکام الهی خلاصه نمی شده است؛ بلکه دخالت در امور سیاسی و تدبیر جامعه بشری نیز، از رسالت‌های الهی آنان بوده است. این سخن پاسخ روشنی است به اندیشه تفکیک نبوت از سیاست که برخی از نویسندگان مسلمانان برگزیده اند.^۱

قاعده لطف و ضرورت شریعت الهی

آن دسته از متکلمان اسلامی که به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند، ضرورت نبوت و شریعت را بر پایه «قاعده لطف» که مقتضای حکمت الهی است، تبیین نموده اند. «امامیه»، «معتزله» و «ماتریدیّه» حسن و قبح عقلی را پذیرفته اند. اگر چه اصطلاح وجوب لطف، در عبارات متکلمان ماتریدی نیامده است؛ ولی مفاد و مضمون این قاعده عقلی، در سخنان آنان به روشنی به چشم می خورد. مفاد قاعده لطف این است که هر فعلی که انجام آن توسط خداوند در فراهم ساختن زمینه‌های هدایت و خیر و صلاح بشر مؤثر است و با اصل اختیار و آزادی بشر و فلسفه تکلیف منافات ندارد، به مقتضای حکمت الهی، تحقق آن واجب و لازم است و خداوند هرگز آن را ترک نخواهد کرد. از سوی دیگر، شریعت و نبوت از روشن ترین و برجسته ترین مصادیق لطف الهی به شمار می رود؛ چرا که از یک سو، عقل را در آنچه به صورت مستقل درک می کند تأیید می کند و انسان را به پابندی به قوانین عقلی برمی انگیزد و از سوی دیگر، افقها و کرانه‌هایی از هدایت را که از درک خرد پنهان است، بر او آشکار می سازد و با بیم و امیدها و وعد و وعیدهایی که به بشر می دهد زمینه رستگاری بشر را به بهترین وجه فراهم می سازد. پس:

۱. شریعت و نبوت، لطف پروردگار بشر است.

۱. در این باره، به کتاب دین و دولت از نگارنده رجوع شود.

۲. لطف، مقتضای حکمت خداوند بوده و تحقق بخشیدن به آن واجب است.

۳. شریعت و نبوت واجب است.

«قاضی عبدالجبار معتزلی» در تقریر برهان لطف بر وجوب نبوت گفته است:

۱. آنچه انسان را به سوی واجب فرا می خواند و از قبیح باز می دارد، واجب و پسندیده است.

۲. آنچه انسان را از واجب باز می دارد و به قبیح برمی انگیزد، قبیح است.

۳. در میان افعال بشر، کارهایی هست که انجام شان او را به انجام واجبات نزدیک و از ارتکاب قبايح دور می سازد، چنان که کارهایی نیز برخلاف آنها یافت می شود.

۴. عقل بشر از درک تفصیلی کارهای مزبور ناتوان است.

۵. بنابراین، چاره ای جز این نیست که خداوند این افعال را به بشر شناساند، تا اینکه نقض غرض، در تکلیف بشر به انجام خوبیها و اجتناب از بدیها، لازم نیاید.

۶. از آنجا که تحقق بخشیدن به این هدف، جز از طریق نبوت امکان پذیر نیست، پس نبوت واجب خواهد بود.^۱

متکلمان امامیه نیز، وجوب نبوت را بر پایه قاعده لطف، تبیین کرده اند؛ در اینجا به نقل سخن «فاضل مقداد» بسنده می کنیم؛ وی، تکالیف دینی و شریعت الاهی را از دو نظر مصداق قاعده لطف دانسته است: یکی، اینکه به حکم عقل، شکر منعم پسندیده و واجب است؛ چنان که افعالی چون: عدل، انصاف، وفای به عهد و پیمان نیز واجب، و کارهای مخالف آنها قبیح و نارواست؛ یعنی، انسان دارای یک سلسله تکالیف عقلی است و از طرفی، شکی نیست که التزام به عبادت های شرعی در تقویت و تحکیم تکالیف عقلی نقش مؤثر و تعیین کننده ای دارند. بنابراین، تکالیف شرعی نسبت به تکالیف عقلی لطف به شمار می روند و چون لطف واجب است، پس تکالیف شرعی نیز واجب است.

۱. عبدالجبار همدانی، شرح الاصول الخمسة، ص ۳۸۱.

دیگری، اینکه علم به پاداشها و کیفرهای اخروی، نقش مؤثر و بی‌مانندی در گرایش انسان به طاعت خداوند و دوری از معصیت و نافرمانی خداوند دارد و از طرفی، چنین آگاهی به صورت مفصل و روشن از طریق حس و عقل به دست نمی‌آید؛ بلکه راه آن منحصر در وحی و شریعت آسمانی است؛ پس، از این جهت نیز شریعت الاهی، در حق بشر لطف محسوب می‌شود و در نتیجه، تحقق آن از جانب خداوند واجب و ضروری است.^۱

«ابومنصور ماتریدی»^۲ در کتاب ارزشمند خود التوحید به مناسبت‌های گوناگون از حسن و قبح عقلی یاد کرده است که از آن جمله، مبحث نبوت است. وی، بدون اینکه از اصطلاح لطف یا اصلح نام ببرد، وجوب عقلی نبوت و شریعت را بیان کرده است. از جمله دلایل وی این است که از نظر عقل، معرفت منعم و شکرگزاری او پسندیده، و انکار وجود منعم و کفران نعمتهای وی ناپسند است و از طرفی، روش شکر منعم را عقل به تفصیل نمی‌داند؛ پس لازم است فرستاده‌ای از جانب خداوند، آن را به بشر بیاموزد.^۳

دلیل دیگر، این است که در بروز و ظهور اختلاف و نزاع در میان افراد بشر تردیدی نیست و از طرفی، هرکس خود را محق و دیگری را بر باطل می‌داند، رفع این‌گونه اختلافات، مستلزم این است که مرجعی وجود داشته باشد که مصالح و مفاسد امور را به خوبی بشناسد، تا حق را از باطل تمییز دهد و براساس آن اختلافات و منازعات را به صورت عادلانه حل کند. روشن است که چنین مرجعی در میان بشر معمولی یافت نمی‌شود؛ لذا لازم است رسولی الاهی وجود داشته باشد، تا داور در منازعات و اختلافات باشد.^۴

«ابوحفص نسفی» (متوفای ۵۳۷) در کتب العقائد معروف به عقاید نسفی گفته است:

۱. ارشاد الطالبین، ص ۲۹۸ - ۳۰۰.

۲. مؤسس مذهب ماتریدی، متوفای ۳۳۳ ق.

۴. همان، ص ۱۷۶.

۳. ابومنصور ماتریدی، التوحید، ص ۱۸۲.

«و في ارسال الرسل حكمة» این عبارت بیانگر موضع فکری نویسنده است و آن اینکه نبوت مقتضای حکمت خداوند است؛ چنان که تفتازانی در شرح آن گفته است: این عبارت به وجوب نبوت اشاره دارد؛ یعنی نبوت مشتمل بر حکمتها و مصلحتهایی است؛ نه ممتنع است، چنان که براهمه پنداشته اند و نه فعل و ترک آن یکسان است چنان که برخی از متکلمان^۱ پنداشته اند.^۲

۱. مقصود، متکلمان اشعری هستند.

۲. سعدالدین تفتازانی، شرح العقائد النسفية، ص ۹۷، ۹۸.

۲

معجزه و نبوت

جایگاه معجزه

بحث درباره معجزه، یکی از بحثهای مهم کلامی در باب نبوت است. مقام نبوت و پیامبری مقامی است که گذشته از اینکه از جنبه معنوی جایگاه والایی دارد، از جنبه دنیوی و اجتماعی نیز، بسیار مهم و برجسته است. از این جهت، چه بسا افراد جاه طلب و دنیاپرست با انگیزه های مادی و دنیوی دعوی نبوت کنند؛ چنان که در تاریخ، چنین واقعه ای، بارها رخ داده است. بر این اساس، لازم است معیار و مقیاس قاطع و روشنی وجود داشته باشد که بتوان مدعیان نبوت را بر پایه آن آزمود، حق را از باطل جدا کرد و مدعیان راستین پیامبری را از متنبیان و دروغگویان باز شناخت. این مقیاس سنجش، همان است که در اصطلاح متکلمان «معجزه» و در آیات قرآن کریم «بیّنه» و «آیه» نامیده شده است.

قرآن کریم، درباره همراه بودن نبوت با «بیّنه» و «آیه» می فرماید:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾^۱
 ﴿وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالْزُبُرِ
 وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾^۲

۱. حدید، ۲۵.

۲. فاطر، ۲۵.

۴۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

«...وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...»^۱
 «...قَالَ يَنْقُومُ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أََرْضِ اللَّهِ...»^۲

«بیّنه» عبارت است از دلیل روشن، خواه عقلی باشد و خواه حسی و «آیه» عبارت است از نشانه روشن و آشکار.^۳ معجزات پیامبران، دلایل روشن و نشانه‌های آشکار بر صدق مدّعی آنان بوده است.

تعریف معجزه

متکلمان اسلامی در تعریف معجزه، عبارتهای گوناگونی دارند. از مطالعه مجموع عبارتهای آنان به دست می‌آید که معجزه امری است خارق العاده که به اذن خاص خداوند و به واسطه کسی که مدّعی نبوت است تحقق می‌پذیرد، تا دعوی نبوت وی را اثبات کند؛ مشروط به اینکه با آنچه او وقوعش را ادعا کرده است، هماهنگ باشد و دیگران از انجام مانند آن عاجز باشند.^۴

یادآور می‌شویم، معجزه از ویژگیهای پیامبران نیست؛ بلکه کار خارق العاده‌ای که برای اثبات امامت انجام شود نیز معجزه نام دارد، حقیقت معجزه، عبارت است از: کار خارق العاده‌ای که برای اثبات مقام و منصبی الهی انجام می‌شود، خواه توسط پیامبر و برای اثبات مقام پیامبری انجام شود، یا توسط امام و برای اثبات مقام امامت: «هو فی الاصطلاح، أن يأتي المدعي لمنصب من المناصب الإلهية بما يخرق نواميس الطبيعة، ويعجز عنه غيره، شاهدًا على صدق دعواه».^۵ البته چون در موضوع امامت، نصوص کتاب و سنت برای شناخت امام وجود دارد، به معجزه نیازی نیست؛ مگر در موارد خاصی که

۱. غافر، ۷۸. ۲. اعراف، ۷۳. ۳. مفردات راغب، کلمه بیّنه و آیه.

۴. جهت آگاهی از تعاریف متکلمان از معجزه به کتاب ایضاح المراد فی شرح کشف المراد اثر

نگارنده، رجوع کنید. ۵. آیه الله خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۳.

ممکن است امر بر مردم مشتبه گردد و راه رفع آن اشتباه منحصر در معجزه باشد؛ بدین جهت است که علمای شیعه نیز غالباً معجزه را در مبحث امامت مطرح نکرده‌اند و در تعریف آن قید دعوی نبوت را به کار برده‌اند.

ویژگی معجزه

امور خارق‌العاده، اموری هستند که جریان عادی در جهان طبیعت را نقض کرده و به صورت واقعه‌ای استثنایی و خارج از جریان عادی و طبیعی رخ می‌دهند. حوادث خارق‌العاده، از نظر عقل ممکن‌الوجودند و اصل آنها در نظام طبیعت رخ می‌دهد؛ ولی نحوه وقوع آنها عادی و طبیعی نیست. اینکه صورتی مادی به صورتی دیگر تبدیل شود، زنده‌ای بمیرد و مرده‌ای زنده شود، بیماری بهبود یابد و سلامتی به بیماری تبدیل شود، ثروتمند فقیر گردد و بالعکس، همگی اموری‌اند که در جهان رخ می‌دهند؛ ولی وقوع عادی و طبیعی آنها بدین طریق است که با فراهم آمدن شرایط خاص و در مکان و زمان معین رخ می‌دهند، هرگاه بدون فراهم شدن آن شرایط و فرارسیدن زمان و مکان خاص، تحقق یابند، خارق‌العاده خواهند بود.^۱

هر فعل یا حادثه خارق‌العاده‌ای، معجزه به شمار نمی‌رود؛ بلکه معجزه، خارق‌العاده‌ای است که به اذن و مشیت خلص‌الاهی تحقق می‌یابد؛ یعنی علاوه بر اینکه مقتضای اذن تکوینی خداوند است، مورد اذن تشریعی و رضای الاهی نیز می‌باشد؛ زیرا اگر چنین نباشد، دلالت بر صلق دعوی نبوت نخواهد کرد. از نظر اذن و مشیت تکوینی خداوند، سحر و معجزه یکسان‌اند؛ آنچه معجزه را از سحر و مانند آن ممتاز می‌سازد این است که معجزه با اذن و رضای تشریعی خداوند انجام می‌شود و مورد عنایت و ویژه الاهی است. قرآن کریم در باره سحر ساحران عصر حضرت سلیمان علیه السلام می‌فرماید:

﴿...فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ، وَمَا هُمْ بِضَّارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۷۵.

۴۲ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

اَللّٰهُ...^۱ ساحران، از دو فرشته مأمور از جانب خداوند تعالیمی را فرا می گرفتند که به واسطه آن، مرد را از همسرش جدا می کردند و جز به اذن خداوند، به کسی زیان نمی رساندند.

راه شناخت معجزه

آنچه گفته شد، مربوط به مقام ثبوت و نفس الامر است؛ اما بحث مهم در موضوع معجزه، مربوط به مقام اثبات و معرفت انسان است؛ یعنی راه احراز و کشف اینکه خارق العاده ای که نبوت آورده است، مورد رضایت و تأیید الاهی است، تا بدین طریق بتوان راستگویی مدعی نبوت را اثبات کرد. در این باره، متفکران و متکلمان اسلامی دیدگاههای متفاوتی دارند:

الف) قاعده حسن و قبح عقلی

متکلمان «عدلیه» (امامیه و معتزله) این مطلب که خارق العاده ای که مدعی نبوت آورده است، مورد رضایت و تأیید خداوند است را بر اساس قاعده حسن و قبح عقلی تبیین کرده اند؛ زیرا چنین خارق العاده ای از نظر عقلاً بر راستگویی دارنده آن دلالت می کند؛ یعنی از نظر عقلاً دلیل بر این است که مدعی نبوت مورد تأیید خداوند و مبعوث از جانب او است؛ هر گاه واقعاً چنین نباشد، وی مردم را به گمراهی سوق خواهد داد و این امر با فلسفه خلقت بشر و غایت و فلسفه نبوت منافات دارد و نقض غرض بر فاعل حکیم قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است.^۲

۱. بقره، ۱۰۲.

۲. علامه حلی، در باره اینکه با انکار حسن و قبح عقلی نمی توان معجزه را کاشف صدق مدعی نبوت دانست گفته است: «لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير، لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى اظهار المعجزة على الكذابين، و تجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة، فان

ب) عادة الله

«اشاعره» در این مسئله، به جای حسن و قبح عقلی، از اصلی به نام «عادة الله» استفاده نموده‌اند. مفاد این اصل این است که دادن معجزه به دست دروغگو اگر چه قبح و امتناع عقلی ندارد؛ ولی برخلاف عادت و سنت الهی است. قاضی «عضدالدین ایجی» گفته است: إظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكناً عقلاً فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات؛^۱ آشکار ساختن معجزه بر دست دروغگو اگرچه عقلاً ممکن است ولی عادتاً منتفی است.

«فضل بن روزبهان اشعری» نیز، در این باره گفته است:

عدم إظهار المعجزة على يد الكذابین ليس لكونه قبيحاً عقلاً، بل لعدم جریان عادة الله الجاری مجرى المحال العادي بذلك؛^۲ آشکار نساختن معجزه بر دست دروغگویان به دلیل قبح عقلی آن نیست؛ بلکه به دلیل عدم جریان عادة الله است که به منزله محال عادی می‌باشد.

این استدلال پذیرفته نیست؛ زیرا از کجا ثابت شده است که «عادة الله» در باب معجزات بر این استوار گردیده است که آنها را به دروغگویان نمی‌دهند، اگر بخواهیم این مطلب را از طریق شرع اثبات کنیم، مصادره به مطلوب و دور در استدلال لازم خواهد آمد. و اگر بخواهیم از طریق مطالعه حالات پیامبران به دست آوریم. این مطلب در گرو آن است که تعدادی پیامبر دعوی نبوت کنند و معجزه بیاورند و همگی راستگو باشند تا بتوان از مطالعه حالات آنان به چنین قاعده‌ای دست یافت. در این صورت، قبل از آنکه چنین قاعده‌ای به دست آید، نمی‌توان معجزه را دلیل بر صدق دعوی پیامبری دانست. علاوه بر این، اصولاً معرفتی که از این طریق به دست

← أي نبي أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة للكاذب في دعوى النبوة» نهج الحق و كشف الصدق، ص ۸۴.

۱. سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۹.

۲. شیخ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۹، به نقل از فضل بن روزبهان.

می آید، هرگز معرفت یقینی نخواهد بود؛ بلکه ظنی است و در موضوع عقاید دینی، -به ویژه اصول عقاید، چون: توحید و نبوت - ظن حجّیت ندارد. ﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...﴾^۱

ج) لزوم تناقض

برخی از متکلمان اشعری گفته اند: دلالت معجزه بر صدق دعوی پیامبری، دلالتی است قطعی و اجتناب ناپذیر؛ هر چند ما وجه آن را ندانیم. بر این اساس، آن کس که دعوی نبوت می کند و معجزه می آورد، قطعاً صادق است، در این صورت، تجویز کاذب بودن او؛ یعنی تجویز اینکه خارق العاده ای که آورده است، مورد رضایت خداوند نباشد، مستلزم تناقض است؛ یعنی شخص مدّعی نبوت و دارنده معجزه، هم راستگو است و هم دروغگو؛ و این، از محالات ذاتی است.^۲ در این نظریه، دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت، دلالتی عقلی و قطعی به شمار آمده است. هر گاه این اصل که از احکام عقل نظری است ثابت شود، استدلال مزبور تمام خواهد بود؛ این مطلب را در بحث بعدی بررسی خواهیم کرد.

وجه دلالت معجزه بر نبوت

در این باره که وجه دلالت معجزه بر پیامبری چیست؟ و چه رابطه ای میان آن دو وجود دارد که می توان از یکی، دیگری را اثبات کرد؟ اقوال متکلمان مختلف است: برخی دلالت معجزه را بر صدق دعوی نبوت، دلالت یقینی و برهانی می دانند و برخی، ظنی و اقناعی (خطابی). برخی از کسانی که دلالت آن را قطعی دانسته اند،

۱. یونس، ۳۶.

۲. صاحب مواقف، این نظریه را چنین نقل کرده است: «قال الشيخ و بعض أصحابنا؛ تفتازانی، آن را به امام الحرمین و بسیاری از متکلمان نسبت داده است. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۸. انه (خلق المعجزة على يد الكاذب) غير مقدور، لأنها لها دلالة على الصدق قطعاً، فلا بد لها من وجه دلالة و ان لم نعلمه بعينه، فان دلّ على الصدق كان الكاذب صادقاً، و الا انفك عمّا يلزمه»؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۹.

گفته‌اند: این مطلب از بدیهیات است و استدلال پذیر نیست، و برخی آن را نیازمند تبیین دانسته و به تبیین آن پرداخته‌اند؛ اینک این اقوال را نقل و بررسی می‌کنیم:

۱. دلالت معجزه، از قبیل عادیات است

دیدگاه مشهور میان متکلمان اشعری این است که دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت، از قبیل دلالت‌های عقلی و قطعی نیست، آن گونه که فعل بر وجود فاعل دلالت می‌کند، یا اتقان فعل بر علم و حکمت فاعل آن فعل دلالت می‌کند؛ بلکه از قبیل عادیات است؛ یعنی «عادة الله» بر این جاری شده است که پس از اظهار معجزه از جانب خداوند توسط پیامبر ﷺ، خداوند، علم به صدق او را در افراد ایجاد می‌کند. با توجه به اینکه خرق عادیات جایز است، ممکن است در موردی دلالت معجزه نیز خرق شود. سید شریف گرگانی، در این باره چنین استدلال کرده است:

در پایان جهان، خوارق عاداتی مانند: به هم خوردن نظم آسمانها و زمین رخ خواهد داد و در آن هنگام نبوت و دعوی پیامبری وجود ندارد تا این خوارق عادات بر آن دلالت کنند و نیز خوارق عادات توسط اولیاء الهی - غیر از پیامبران - نیز انجام می‌شود و آنان دعوی نبوت ندارند تا معجزه بر صدق دعوی آنان دلالت کند، پس نمی‌توان دلالت معجزه بر پیامبری را، دلالت قطعی دانست؛ زیرا دلالت‌های قطعی هرگز از مدلول خود انفکاک نمی‌پذیرند.^۱

یادآور می‌شویم: این مطلب که دلالت معجزه بر مدلولش (صدق دعوی پیامبری) دلالت عقلی و قطعی نیست، از نظر «اشاعره» اختصاص به معجزه ندارد، بلکه از نظر آنان هرگونه دلیلی چنین است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: تغییر عالم، بر حدوث آن دلالت می‌کند و وجود فعل بر وجود فاعل آن دلالت می‌کند و نظایر آن همگی از قبیل «عادة الله» است؛ زیرا اشاعره «توحید در خالقیت» را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند، که اصل سببیت و علیت را نفی می‌کند. بر این اساس، آنان به قاعده دیگری به نام «خلق افعال» قایلند. و مقصود آنان از خلق افعال این است که همه چیز بدون واسطه مخلوق خداوند است.

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۸.

نقض «جرجانی» به خوارق عادات در پایان جهان و کرامتهای اولیای الهی، نیز وارد نیست؛ زیرا بحث ما درباره مطلق خارق العاده‌ها نیست؛ بلکه در خارق العاده‌ای است که معجزه نامیده می‌شود و قوام آن به دعوی نبوت یا امامت یا مقام و منصبی الهی است. «سید مرتضی» در این باره گفته است:

ان المعجز، انما يدل على صدق دعوى يطابقها، فان ادعى مدعى النبوة فالمعجز دالّ على نبوته، وان ادعى امامة، فكذلك، وان ادعى صلاحاً وفضلاً فانما يدلّ على صدقه في ذلك، فلا بدّ من دعوى صريحة او مستفادة في الجملة؛^۱ معجزه، تنها بر صدق ادعایی دلالت می‌کند که با آن مطابقت دارد. اگر کسی دعوی نبوت کند، معجزه بر صدق دعوی نبوت دلالت می‌کند و اگر دعوی امامت کند، همین ادعا را اثبات می‌کند و اگر مدعی فضیلت کمالی باشد تنها بر صدق او در این مدعا دلالت می‌کند. بنابراین، در دلالت معجزه، ادعایی باید در میان باشد، خواه آن ادعا آشکار باشد یا غیر آشکار.

سخن در این است که چنین خارق العاده‌ای چگونه بر دعوی نبوت یا امامت دلالت می‌کند؟ به عبارت دیگر: چه رابطه‌ای میان آن دو وجود دارد و آیا این رابطه، از نوع رابطه‌های جعلی و وضعی است، یا از نوع رابطه‌های تکوینی و عقلی؟

«حسن چلبی» در حاشیه شرح مواقف، اشکال مزبور را یادآور شده و گفته است: این سخن شارح جرجانی به نظر شیخ اشعری و پیروان او نظر دارد که دلالت معجزه را بر صدق دعوی نبوت، دلالت قطعی ندانسته‌اند و می‌توان به آن پاسخ داد و گفت: آنان دلالت مزبور را در فرض دعوی نبوت ادعا کرده‌اند، بنابراین نقضهای یاد شده وارد نخواهد بود.^۲

۲. دلالت معجزه ظنی است

عده‌ای از فلاسفه، دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت را ظنی دانسته‌اند، زیرا احتمال سحر و جادو در خارق العاده‌ای که مدعی نبوت آورده است، وجود دارد. از نظر آنان، راه یقینی برای احراز صدق دعوی نبوت این است که شریعت وی مورد

۲. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۸.

۱. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۳۲.

بررسی قرار گیرد. هرگاه روشن شود که شریعت او بر وفق مصحلت است، روشن می‌شود که او پیامبر است. آنان در توضیح این نظریه گفته‌اند هرگاه فردی مدعی شود که در دانش و صنعتی مهارت دارد، راه شناخت صدق ادعای او این است که گفتار و رفتار او ادعایش را تأیید کند مثلاً: اگر دو نفر ادعا کنند که حافظ قرآن کریم‌اند، آنگاه یکی از آنان قرآن را از حفظ تلاوت کند و دیگری برای اثبات مدعای خود مرده‌ای را زنده کند، علم ما به درستی مدعای فرد نخست، بیشتر از فرد دوم است.^۱

در نقد این نظریه، یادآور می‌شویم: احتمال سحر یا جادو در خارق‌العاده‌ای که نبوت می‌آورد، مردود است؛ زیرا سحر و جادو از طریق آموزش و تمرینهای خاص حاصل می‌شود و به کارهای خاصی محدود است؛ در حالی که مدعیان نبوت بدون آموزش و تمرین قبلی دست به خارق‌العاده می‌زدند و خارق‌العاده‌های آنان متنوع بود. چنان‌که از گزارشهای قرآن کریم درباره معجزات پیامبران، این مطلب به روشنی به دست می‌آید. متکلمان درباره تفاوت‌های سحر و معجزه وجوه گوناگونی گفته‌اند.^۲

اما اینکه بتوان از راه مطالعه شریعت پیامبر و اینکه آنچه او گفته است مطابق مصلحت است، درستی مدعای او را اثبات کرد، در گرو آن است که انسان از قبل علم تفصیلی به مصالح و مفاسد امور داشته باشد؛ چنان‌که در مثال حفظ قرآن چنین است، زیرا ما از قبل قرآن را می‌شناسیم و می‌توانیم دعوی او را در حفظ قرآن براساس آن بسنجیم؛ ولی علم بشر درباره مصالح و مفاسد امور محدود است و او تنها کلیات امور را می‌داند؛ اگر بشر علم تفصیلی به مصالح و مفاسد امور می‌داشت، اصولاً به پیامبری و شریعت آسمانی نیازی نداشت.^۳

۱. سدیدالدین حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۲.

۲. در این باره به کتابهای، شرح الاصول الخمسة، ص ۳۸۶؛ المغنی، ص ۲۵۹-۲۶۹، ۱۵؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۲۰ رجوع شود.

۳. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۶.

۳. معجزه، به منزله تصدیق قولی پیامبر ﷺ است

قول مشهور میان متکلمان درباره وجه دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت این است که اعطای معجزه به مدعی نبوت، تصدیق عملی مدّعی او از جانب خداوند است، زیرا هر گاه کسی مدعی نبوت شود و در مقام تحدی و احتجاج بگوید: خداوند! اگر من در مدّعیام راستگو هستم، عادت و سنت خود را نقض کن، و خداوند خواسته او را بر آورد، عملاً ادّعی او را تصدیق کرده است.

چنان که روش عقلای بشر چنین است؛ مثلاً: اگر فردی خود را نماینده فرمانروایی بداند و از او بخواهد تا برای اثبات صدق مدّعی او کاری را بر خلاف عادت و رویه خود انجام دهد، مثلاً انگشتر مخصوص خود را به او بدهد، این عمل وی از نظر عقلای بشر دلیل روشنی بر صدق گفتار آن فرد خواهد بود؛ دلالت این عمل از تصدیق قولی مدّعی او کمتر نیست.

این بیان را، هم متکلمان امامیه و معتزله گفته اند و هم متکلمان اشعری.^۱

۱. «قاضی عبدالجبار معتزلی» گفته است: «اعلم، انها (ای المعجزات) تدلّ علی صدق الرسول فیما یَدّعیه من النبوة، من حیث تقع موقع التصدیق، فاذا كان التصدیق، لو وقع منه تعالی عقیب ادّعائه الرسالة و عند التماسه، لدلّ علی النبوة، فکذلک اذا وقع المعجز من قبله تعالی؛ المغنی، ج ۱۵، ص ۱۶۸. «سید مرتضی» گفته است: «اذا قيل: اللهم ان كنت صادقاً في دعوى رسالتك فصدقني بان تطلع الشمس من مغربها فطلعت كذلك، فجری مجری أن یصدّقه بکلام یتضمّن التصدیق؛ الذخيرة في علم الکلام، ص ۳۳۰.

«شیخ سیدالدین حمصی» گفته است: «وإنما قلنا أنه يدل علی صدق من ظهر علیه لانه یجری مجری التصدیق بالقول؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۴. «سعدالدین تفتازانی» گفته است: «و اما وجه دلالتهما علی صدق الرسالة، فانها عند التحقيق بمنزلة صریح التصدیق لما جرت العادة به من ان الله تعالی یخلق عقیبها العلم الضروري بصدقه؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۶.

«عبدالقاهر بغدادی» گفته است: «اذا ظهر علی مدّعی النبوة من فعل الله تعالی، ما ینقض العادة عند دعوی المدعی رسالته، و كان الذي ظهر مطابقاً لدعواه، علم بذلك انه تعالی قصد بذلك تصدیقه في دعواه؛ ابو منصور بغدادی، اصول الدین، ص ۹۶.

اشکال

احتمال دارد مقصود از فعل خارق العاده‌ای که خداوند به دست مدعی نبوت و هنگام دعوی نبوت اظهار می‌کند، تصدیق دعوی نبوت او نباشد؛ بلکه مطلب دیگری باشد که ما نمی‌دانیم.

پاسخ

هرگاه اظهار معجزه در فرض مزبور به منزله تصدیق قولی مدّعی او باشد و از نظر عقلاً، چنین دلالتی داشته باشد، اراده مقصود دیگری جز آن، بدون آنکه قرینه‌ای برای افاده آن مقصود اقامه کند، عقلاً قبیح است و از این جهت، با تصدیق قولی یکسان است؛ یعنی این احتمال در تصدیق قولی هم داده می‌شود، ولی احتمالی است که در مورد متکلم حکیم مردود است. بنابراین، اگر چه احتمال مزبور به خودی خود امکان دارد، ولی با توجه به حکمت قائل و فاعل، قطعاً باطل است؛ یعنی امکان ذاتی دارد؛ ولی امکان وقوعی ندارد؛ چنان‌که انجام همه قبایح چنین است. خداوند، قدرت بر انجام ظلم دارد و صدور ظلم از خداوند، ذاتاً ممکن است؛ ولی با توجه به صفت عدل و حکمت الهی، صدور آن از خداوند محال خواهد بود.^۱

احتمالات عقلی و علم و جدانی و بدیهی

«فخرالدین رازی» پس از نقل احتمال یاد شده و پاره‌ای احتمالات دیگر در این باره گفته است: «مقرون بودن معجزه با دعوی نبوت، مفید علم قطعی به راستگویی مدّعی نبوت است و هدف از معجزه، تصدیق ادّعی او است. بدین جهت، همه کسانی که خارق العاده را فعل خداوند دانسته‌اند، در دلالت آن بر صدق مدّعی نبوت تردید نکرده‌اند، اگر تردیدی شده در اصل انتساب آن به خداوند بوده است. بنابراین، امثال این‌گونه احتمالات بر علم و جدانی و بدیهی به اینکه غرض از معجزه تصدیق مدّعی نبوت است، خللی وارد نمی‌سازد».^۲

۱. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۹.

۲. تلخیص المحصل، ص ۳۶۱.

«محقق طوسی» این سخن رازی را پسندیده و گفته است:

این گونه احتمالات، از قبیل شبهات «سوفسطاییان» است؛ زیرا هر گاه فردی با روشهای پسندیده نزد خواص و عوام مدّعی نبوّت شود و بگوید دلیل بر صدق مدّعی من این است که خداوند به خواست من فعل خارق العاده انجام می دهد و هر کس مرا تصدیق می کند، می تواند خارق العاده ای چون آنچه من آوردم، بیاورد و دیگران از انجام آن اظهار عجز کنند، انسان نسبت به مدّعی او یقین حاصل می کند و این یقین با احتمالات یاد شده زایل نمی گردد، چنان که مصنف (رازی) نیز در پاسخی که پس از این خواهد داد به آن اشاره کرده است.^۱

۴. دلالت معجزه بر نبوّت، برهانی است

دیدگاهی دیگر در این باره، این است که دلالت معجزه بر نبوّت، دلالت برهانی و یقینی است. «علامه طباطبائی» در تفسیر المیزان این دیدگاه را برگزیده است. ایشان، نخست نظریه کسانی که معجزه را دلیل اقناعی و مخصوص عوام دانسته اند را یادآور شده آنگاه آن را نقد کرده و برهانی بودن معجزه را در اثبات نبوّت تبیین کرده است. آنان که معجزه را دلیل اقناعی دانسته اند گمان کرده اند که هدف از معجزه اثبات حقّانیت معارف و احکامی است که پیامبران از جانب خداوند آورده اند؛ بر این اساس، گفته اند: هیچ گونه رابطه منطقی میان حقّانیت معارف و احکام شرعی با اینکه کسی دارای معجزه باشد وجود ندارد، ولی از آنجا که عوام از درک عقلانی این حقایق ناتوانند، از طریق معجزه حقّانیت آنها برایشان اثبات می شود. اما خواص که اهل تعقل و تفکرند، به معجزه نیازی ندارد.

علامه، در نقد این نظریه یادآور شده است که غرض از معجزه این نیست که درستی و حقانیت معارفی که پیامبران در زمینه توحید و معاد آورده اند را اثبات کند، حقانیت این معارف را - فی الجمله - از طریق عقل می توان شناخت؛ ولی حقّانیت

۱. همان، ص ۳۵۷.

معارف با صدق نبوت ملازمه ندارد، غرض از معجزه این است که راستگویی مدعی نبوت، در اینکه او این معارف را از طریق وحی دریافت کرده و به عنوان پیامبر الهی برگزیده است را اثبات کند.

رابطه معجزه با چنین ادعایی این است که هر دو خارق العاده اند، زیرا کسی که دعوی پیامبری می کند، در حقیقت مدعی این است که با عالم غیب ارتباط دارد و از طریق وحی که خارق العاده است، معارف و احکام الهی را دریافت می کند. ادعای چنین کار خارق العاده ای ایجاب می کند که او مورد عنایت خاص الهی باشد و در نتیجه بتواند کار خارق العاده دیگری را در عالم طبیعت انجام دهد که برای مردم قابل ادراک حسی باشد و آنان بتوانند از این طریق بر صدق مدعی او ایمان آورند. زیرا از نظر عقل حکم امثال یکسان است؛ «حکم الأمثال، فیما يجوز و فیما لا يجوز واحد».

همین رابطه منطقی و عقلی میان معجزه و دعوی نبوت سبب شده است که امتها و اقوام پیامبران از آنان طلب معجزه کنند. درخواست آنان از درک فطری آنها سرچشمه گرفته است. همان گونه که اگر فردی خود را نماینده برگزیده فرمانروایی معرفی کند، مردم به صورت فطری از او درخواست دلیل می کنند و او باید سندی را که ارتباط خاص او را با آن فرمانروا اثبات می کند - نشان دادن دست خط یا امضا، یا انگشت او و غیره - ارائه دهد، مردم با درک فطری خود از مدعیان پیامبری می خواسته اند که بینه و دلیل روشنی بر صدق این مدعا که آنان با خداوند ارتباط ویژه دارند، بیاورند و معجزه را همان بینه و دلیل روشن بر اثبات این مدعا می دانستند.

از اینجا روشن گردید که میان معجزه و دعوی نبوت ملازمه منطقی وجود دارد و معجزه دلیل عقلی بر صدق دعوی نبوت است و از این جهت، فرقی میان خواص و عوام نیست؛^۱ یعنی چنین نیست که دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت مخصوص

۱. المیزان، ج ۱، ص ۸۳-۸۷.

عوام باشد و برای خواص قانع کننده نباشد. به عبارت دیگر، معجزه دلیل برهانی است نه دلیل خطابی و اقناعی.

از مطالب یاد شده، روشن گردید که برهان معجزه بر صدق دعوی نبوت از قسم برهان اثنی که آن را دلیل می نامند - استدلال از معلول بر علت - نیست، چنان که از قسم برهان لمی - استدلال از علت بر معلول - هم نیست؛ بلکه از قسم استدلال از یکی از دو معلول بر معلول دیگر است، دو معلولی که با یکدیگر ملازمه دارند، این دو معلول عبارتند از: دریافت معارف از طریق خارق العاده و تصرف در عالم طبیعت از طریق خارق العاده. منشأ و علت هر دو یک چیز است؛ یعنی: عنایت و مشیت خاص خداوند؛ البته این دو معلول در یک رتبه نیستند، ارتباط با عالم غیب در حدی که بتوان حقایق و معارف عینی را دریافت کرد، مقامی بس والا است و تصرف در عالم طبیعت در مرتبه ای فراتر از آن قرار دارد. بر این اساس، می توان برهان معجزه را بر پایه قاعده «اولویت» نیز تقریر کرد. و این قاعده با قاعده «حکم الامثال» منافات ندارد؛ زیرا وحدت در سنخ با تفاوت در مراتب وجودی قابل جمع است. تفاوت تشکیکی و درجه ای به وحدت باز می گردد و آن را نفی نمی کند.

۳

وحی و نبوت

بحث «وحی»، یکی از بحثهای اساسی نبوت است. وحی طریق ارتباط پیامبر با عالم غیب و آگاهی از معارف و احکام الاهی است. اما حقیقت وحی چیست و با الهام چه نسبتی دارد؟ تفاوت وحی با آنچه به عنوان «تحدیث» در احادیث اسلامی آمده است، چیست؟ نسبت وحی با کشف و شهود عرفانی چگونه است؟ آیا وحی در بلب نبوت را می توان به تجربه دینی فروکاست؟ گونه‌های وحی الاهی به پیامبران کدام است؟ اینها، پرسشهای مهمی است که برخی سابقه دیرینه دارد و برخی از آنها در عصر جدید مطرح شده است. مباحث این فصل، تبیین حقیقت وحی و پاسخگویی به پرسشهای یاد شده را بر عهده دارد.

وحی در لغت و اصطلاح

لغت شناسان عرب، در تعریف واژه «وحی»، عبارتهای گوناگونی به کار برده‌اند. مفاد این تعریفها و تعبیرها این است که: «وحی عبارت است از انتقال سریع و پنهان معنا و مقصود به دیگری، از طریق اشاره یا گفتن یا نوشتن؛ چنانکه راغب اصفهانی گفته است: اصل الوحي الاشارة السريعة، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصورة مجرد عن التركيب و باشارة ببعض الجوارح و بالكتابة»^۱.

۱. راغب اصفهانی، المفردات في غريب القرآن، ص ۵۱۵؛ نیز ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۸۰؛ شرتونی لبنانی، اقرب الموارد، ج ۲، ص ۴۳۴؛ ابن اثیر، النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ۵، ص ۱۶۳.

وحی در اصطلاح

واژه «وحی» در اصطلاح عالمان اسلامی و در عرف متشرّعه به کلام الاهی که بی واسطه یا با واسطه به پیامبران القا می گردد، اختصاص دارد. اگرچه کاربرد این واژه در قرآن کریم - چنانکه پس از این بیان خواهد شد - گسترده تر از معنای یاد شده است؛ ولی متکلمان اسلامی، برای آنکه مرز نبوت را دقیقاً روشن سازند تا برداشت و تعبیر سهوی یا عمدی در این باره صورت نگیرد، اصطلاح وحی را به پیامبران اختصاص داده اند.

«شیخ مفید» پس از تعریف لغوی وحی گفته است:

این واژه هرگاه به خداوند نسبت داده شود و - گفته شود وحی الاهی - در عرف اسلام و شریعت پیامبر ﷺ به آنچه از ویژگیهای پیامبران به شمار می رود اختصاص دارد. اگر چه گاهی خداوند در عالم رؤیا حقایقی را به افرادی القا می کند؛ ولی در اصطلاح شرعی به آنها وحی گفته نمی شود. چنانکه از نظر ما، خداوند به حجتهای الاهی پس از پیامبر ﷺ علوم را القا می کند؛ ولی به آن وحی گفته نمی شود؛ زیرا چنانکه گفته شد: اجماع مسلمانان بر این است که پس از پیامبر اکرم ﷺ به کسی وحی نمی شود.^۱

«شیخ محمد عبده» نیز گفته است:

در تعریف وحی، در اصطلاح شرعی گفته اند: وحی عبارت از اعلام الاهی به یکی از پیامبران، نسبت به حکم شرعی و مانند آن است.

وی سپس خود در تعریف وحی گفته است:

وحی معرفتی است که شخص - پیامبر - آن را در درون خود می یابد و یقین دارد که آن معرفت بی واسطه یا با واسطه از جانب خداوند است. و آنجا که واسطه در کار است، گاهی همراه با صدا است و گاهی بدون صدا است.^۲

«رشید رضا» نیز پس از تعریف لغوی وحی و اینکه با دو ویژگی سرعت و خفا همراه است، گفته است:

۱. شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۹۹، ۱۰۰.

۲. شیخ محمد عبده، رسالة التوحید، ص ۱۶۲.

این دو ویژگی در وحی الاهی به پیامبران موجود است. و این معنای مصدري وحی است و گاهی وحی، بر متعلق آن اطلاق می شود؛ یعنی اسم مفعول و آن عبارت است از آنچه خداوند متعال بر پیامبران خود نازل کرده است و به واسطه آن، آنان را از خبرهای غیبی و شرایع و احکام آگاه ساخته است. برخی را کتاب اعطا کرده است؛ یعنی شریعتی که مکتوب می گردد و برخی را اعطا نکرده است.^۱

وحی در قرآن

واژه وحی در قرآن کریم، کاربردهای گوناگونی دارد که عبارتند از:

۱. معنای لغوی

یعنی فهماندن مطلبی به دیگران به صورت پنهانی و بدون سخن گفتن. در آیه مربوط به حضرت زکریا که پیش از این یادآور شدیم، واژه وحی در همین معنای لغوی به کار رفته است.

۲. هدایت طبیعی

قرآن کریم آنجا که درباره آفرینش آسمانهای هفتگانه سخن گفته فرموده است: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...﴾؛^۲ آسمانهای هفتگانه را در دو نوبت آفرید و امر هر آسمانی را در آن وحی کرد. درباره مقصود از وحی در این آیه تفسیرهایی بیان شده است. یکی از این تفاسیر این است که: خداوند نظام طبیعی آسمانها را مطابق شأن و استعداد آنها در وجودشان قرار داد.^۳ بر این اساس، مفاد این آیه در مورد آفرینش و تدبیر آسمانها مانند مفاد این آیه است که می فرماید: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾؛^۴ «پروردگار ما، کسی است که هر چیزی را آفرید و آن را هدایت کرد». هر دو آیه، بیانگر آفرینش و هدایت تکوینی موجودات

۲. فضلت، ۱۲.

۱. سید محمد رشیدرضا، الوحي المحمدی، ص ۲۹.

۴. طه، ۵۰.

۳. مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، ج ۲۴، ص ۱۱۳.

است با این تفاوت که آیه ۵۰ سوره طه عام و فراگیر است و آیه ۱۲ سوره فصلت، به آفرینش و هدایت طبیعی آسمانها اختصاص دارد.

۳. هدایت غریزی

قرآن کریم درباره زنبور عسل که با هدایت و درک غریزی به گونه‌ای خاص برای خود آشیانه می‌سازد و از شیر گلها استفاده می‌کند می‌فرماید: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ۖ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا...﴾^۱ «پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد (آموخت) که از کوهها و درختها و داربستهایی که آدمیان می‌سازند، خانه‌هایی برگزین، سپس از همه ثمرات (شیره گلها) بهره‌گیری کن و راههایی که پروردگارت برای تو تعیین کرده است را به آسانی بپیم». هدایت طبیعی و غریزی از این جهت که هر دو تکوینی‌اند، همانندند، و تفاوت آنها در این است که هدایت طبیعی با درک و شعور همراه نیست، ولی هدایت غریزی با درک و شعور غریزی همراه است. در درک غریزی احساس و شعور وجود دارد ولی به صورت ناخودآگاه است؛ یعنی از درک خودآگاه نیست.

همانند درک غریزی کودک، که گرسنگی خود را احساس می‌کند و این را هم می‌داند که از راه مکیدن پستان مادر می‌تواند احساس گرسنگی خود را ارضا کند، اما به این کار درک و معرفت حصولی و مفهومی ندارد.

همچو میل کودکان با مادران سر میل خود ندارد در لبان

با توجه به تفاوت یاد شده، یکسان گرفتن وحی در دو آیه پیشین - چنان‌که برخی از محققان گفته‌اند - استوار به نظر نمی‌رسد.

۴. الهام خداوندی به غیر پیامبران

در برخی از آیات قرآن، وحی، به معنای الهام رحمانی و الهی در قلب برخی از انسانهای صالح - غیر از پیامبران - به کار رفته است. چنان‌که درباره مادر حضرت

۱. نحل، ۶۸، ۶۹.

موسی ﷺ فرموده است: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَاهُ فِي الْقَهْرِ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ»^۱ «به مادر موسی وحی نمودیم موسی را شیر بده و هرگاه بر جان او - از سوی فرعونیان - بیمناک شدی، او را به دریا بیفکن و - در این باره - ترس به خود راه نده و اندوهگین مباش، ما او را به تو بازگردانده و از رسولان قرار خواهیم داد».

درباره یاران نزدیک حضرت موسی ﷺ نیز می فرماید: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ...»^۲ «...أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي...»^۳ «آنگاه که به حواریها وحی نمودیم که به من و فرستاده ام ایمان آورید».

در این موارد، حقیقتی از جانب خداوند در قلب و روان فردی که شایستگی دریافت آن حقیقت را دارد، إلقا می شود، بدون آنکه ارتباط کلامی برقرار شود و از طریق دستگاه شنوایی صدایی شنیده شود. آنچه در این گونه موارد رخ می دهد این است که انسان مطلبی را به صورت غیر منتظره و ناخودآگاه در درون خود ادراک می کند، و به درستی آن نیز اطمینان کامل دارد، به گونه ای که هیچگونه تردیدی را به خود راه نمی دهد.

برخی احتمال داده اند که وحی در آیه مربوط به مادر حضرت موسی ﷺ و مانند آن از طریق دیدن حقیقتی یا شنیدن کلامی در عالم رؤیا باشد.^۴

در مورد وحی به مادر موسی احتمال دیگری داده شده است به این بیان که فرشته وحی - جبرئیل - بر وی نازل شده و او را در این خصوص تعلیم داده است.^۵

مورد دیگری که احتمال دارد وحی به معنی الهام باشد، مربوط به حضرت

۱. قصص، ۷.

۲. «أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ» ای الهمتهم؛ به حواریها وحی کردم؛ یعنی به آنها الهام نمودم.

مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۶۳. ۳. مانند، ۱۱۱.

۴. تصحیح الاعتقاد، ص ۹۹. ۵. مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۴۰ به نقل از مقاتل.

«یوسف علیهِ السلام» است. آنگاه که برادرانش او را در چاه افکندند، در آن هنگام خداوند به او وحی کرد که او در آینده برادران خود را از کار ناشایسته‌ای که در باره او انجام دادند آگاه خواهد ساخت چنان که می‌فرماید: ﴿...وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾؛^۱ در باره وحی، در این آیه دو قول است: یکی اینکه، مقصود وحی نبوت است و یوسف علیهِ السلام در چاه، به مقام نبوت نایل گردید؛ به گفته «رازی» این قول مورد قبول اکثر محققان است؛ دیگری اینکه، مقصود از وحی، الهام است و از قبیل وحی به مادر حضرت موسی علیهِ السلام است.^۲

۵. امر و اذن الاهی

قرآن کریم، از روزی خبر می‌دهد که عمر جهان پایان می‌پذیرد. در آن روز لرزشی بس مهیب سراسر زمین را فرا می‌گیرد و در پی آن، مردگان از قبرها بیرون می‌آیند و از دیدن آن منظره شگفت‌زده می‌شوند؛ آنگاه خداوند به زمین اذن می‌دهد یا به آن امر می‌کند که اخبار خود را گزارش کند؛ یعنی آنچه را در باره اعمال و رفتار آدمیان بر روی خود می‌داند، باز گوید. چنان که می‌فرماید:

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۖ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۖ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ۚ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۚ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾^۳
«فرأء» گفته است:

تحدث أخبارها بوحی الله و اذنه لها؛ زمین بدان جهت اخبار خود را باز می‌گوید که خداوند به آن وحی کرده و اذن داده است.

و ابن عباس گفته است:

اذن لها لتخبر بما عمل عليها؛ خداوند به زمین اذن می‌دهد که کارهایی را که در آن انجام گرفته است باز گوید.^۴

۲. التفسیر الکبیر، ج ۱۸، ص ۹۹.

۱. یوسف، ۱۵.

۴. مجمع البیان، ج ۵، ص ۵۲۶.

۳. الزلزلة، ۱-۵.

«عَلَامَه طِبَاطِبَائِي» گفته است:

والمعنى تحدث اخبارها بسبب ان ربك اوحى اليها ان تحدث؛^۱ معنای آیه این است که زمین اخبار خود را باز می گوید؛ زیرا خداوند به آن وحی کرده است که چنین کند.

احمد مصطفی مراغی به نقل از شیخ محمد عبده گفته است:

ان ما يكون للأرض يومئذ انما هو بأمر الهي خاص؛^۲ آنچه آن روز برای زمین رخ می دهد، به امر ویژه الهی است.

در این باره که زمین چگونه از اعمال آدمیان گزارش می دهد آراء مختلفی نقل شده است؛ برخی گفته اند: خداوند در آن روز! به زمین بی جان، حیات و شعور اعطا می کند تا بتواند اخبار خود را باز گوید.

برخی دیگر گفته اند: در آن هنگام، از زمین صدایی شنیده می شود و آن صدا به صورت مجازی تکلم نامیده شده است؛ برخی دیگر گفته اند: سخن گفتن زمین به زبان حال است نه به زبان قال. عَلَامَه طِبَاطِبَائِي هیچ یک از این اقوال را استوار ندانسته و معتقد است از این آیه و آیات دیگر قرآن کریم به روشنی به دست می آید که همه اشیا از حیات و شعور بهره مندند؛ اگر چه مراتب شعور و حیات متفاوت است. قرآن کریم در جای دیگر تصریح می کند که همه موجودات تسبیح گوی خداوندند؛ اگر چه بشر تسبیح آنها را درک نمی کند: ﴿...وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾^۳ «هیچ چیزی نیست مگر اینکه تسبیح گوی خداوند است، ولی شما تسبیح آنها را درک نمی کنید». بنابراین، زمین حقیقتاً از کارهای خوب و بد آدمیان آگاه است و روز قیامت، خداوند به او اذن می دهد که اخبار خود را باز گوید و بر کردار بشر گواهی دهد.^۴

۱. المیزان، ج ۲۰، ص ۳۴۲. ۲. تفسیر المراغی، ج ۳۰، ص ۲۱۹.

۳. اسراء، ۴۴. ۴. المیزان، ج ۲۰، ص ۳۴۲.

۶۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

۶. وحی خداوند بر فرشتگان

گونه‌ای دیگر از وحی که در قرآن کریم مطرح شده است، وحی الاهی به فرشتگان است؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَكِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَسَّوْا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾^۱ «هنگامی که پروردگارت به فرشتگان وحی می‌کرد که من با شما هستم، پس مؤمنان را - در جنگ با کافران - ثابت قدم نگه دارید».

درباره اینکه فرشتگان چگونه مؤمنان را در جنگ با کافران ثابت قدم می‌داشتند، گفته شده است؛ آنان به صورت افرادی تمثیل می‌یافتند و مؤمنان را بر پایداری تشویق می‌کردند. وجه دیگر اینکه آنان به اذن خداوند در قلب مؤمنان نفوذ می‌کردند و به آنان قوت قلب می‌دادند؛ زیرا فرشتگان، از چنین قدرتی برخوردارند و این کار را الهام فرشته گویند؛ چنان‌که شیطان نیز می‌تواند در قلب انسان نفوذ کند و شر و بدی را در دل او بیفکند که این کار را وسوسه شیطان گویند.^۲

۷. القاءات شیطانی

قرآن کریم از القاءات و وسوسه‌های شیطانی که شیاطین در روان پیروان و دوستان خود می‌افکنند با واژه وحی تعبیر آورده است، چنان‌که می‌فرماید: ﴿...وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيَوْحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَدِّ لَكُمْ...﴾^۳ «شیاطین به دوستان خود وحی می‌کنند تا با شما به مجادله برخیزند».

در جای دیگر فرموده است: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...﴾^۴ «بدین‌سان، در برابر هر پیامبری دشمنی از شیطانهای انسی و جنی قرار دادیم؛ آنها سخنان فریبنده و بی‌اساس را به یکدیگر وحی می‌کنند تا مردم را بفریبند». مقصود از واژه وحی در دو آیه یاد شده

۱. انفال، ۱۲. ۲. تفسیر المراغی، ج ۹، ص ۱۷۶؛ تفسیر الکشاف، ج ۲، ص ۲۰۴.

۳. انفال، ۱۲۱.

۴. انفال، ۱۱۲.

همان وسوسه‌های شیطانی است که در سوره ناس بیان شده است، چنان‌که می‌فرماید:

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْتَلْسِ ۝ مَلِكِ الْتَلْسِ ۝ إِلَهِ الْتَلْسِ ۝ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ۝ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ الْتَلْسِ ۝ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾؛^۱ از آنجا که وسوسه‌های شیطانی به صورت پنهانی و سریع صورت می‌گیرد از آن با واژه وحی تعبیر شده است.

۸. وحی نبوت

بیشترین کاربردهای واژه وحی در قرآن کریم مربوط به «نبوت» است. برخی از آیاتی که واژه وحی در آنها به کار رفته، مربوط به عموم پیامبران است و برخی دیگر مربوط به پیامبران خاص مانند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. درباره عموم پیامبران فرموده است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ...﴾؛^۲ «پیش از تو نفرستادیم مگر مردانی از آبادیها که به آنان وحی نمودیم». و نیز فرموده است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾؛^۳ «پیش از تو هیچ رسولی را نفرستادیم مگر اینکه به او وحی کردیم که جز من خدایی نیست، پس مرا پرستش کنید».

در آیه‌ای، از عده‌ای از پیامبرانی که خداوند به آنان وحی فرستاده، یاد شده است، چنان‌که می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ۚ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾؛^۴ «ما به تو وحی فرستادیم همان‌گونه که به نوح و پیامبران پس از او وحی کردیم و به ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، اسباط، عیسی، ایوب، یونس، هارون و سلیمان وحی نمودیم و به داود زبور را عطا کردیم و پیامبرانی که پیش از این

۳. انبیاء، ۲۵.

۲. یوسف، ۱۰۹.

۱. ناس، ۱-۶.

۴. نساء، ۱۶۴-۱۶۳.

۶۲ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

بر تو بازگو نموده‌ایم. و پیامبرانی که داستان‌شان را برای تو بیان نکرده‌ایم و خداوند با موسی به گونه‌ای خاص سخن گفت.»

گونه‌های وحی الاهی به پیامبران

وحی الاهی به بشر، عموماً و به پیامبران خصوصاً گونه‌هایی داشته است که در قرآن کریم و احادیث اسلامی بیان شده است:

۱. وحی بدون واسطه

یکی از گونه‌های وحی خداوند به بشر عموماً و وحی به پیامبران خصوصاً، وحی بدون واسطه است؛ یعنی خداوند مستقیماً مطلبی را به برخی از انسانها وحی کرده است بدون اینکه فرشته یا غیر فرشته واسطه تحقق وحی بوده باشند. که وحی الاهی به مادر حضرت موسی و حواریون حضرت عیسی این‌گونه بوده است. بدون شک، این‌گونه وحی در مورد پیامبران الاهی نیز تحقق یافته است. و مواردی از وحی قرآن و غیر قرآنی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این‌گونه بوده است. این مطلب، هم در احادیث بیان شده است و هم مفسران اسلامی آن را یادآور شده‌اند. مفسران جمله **﴿...إِلَّا وَحْيًا...﴾** در آیه کریمه ۵۱ سوره شوری، را وحی بدون واسطه دانسته‌اند. زمخشری و رازی در تفسیر این جمله گفته‌اند: «تکلم خداوند با بشر از طریق وحی بدین صورت است که مطلب را در بیداری یا در خواب در قلب انسان الهام می‌کند؛ مانند وحی به مادر موسی و به ابراهیم علیه السلام در باره ذبح فرزندش اسماعیل. مجاهد گفته است: وحی زبور به حضرت داود این‌گونه بوده است.»^۱

بیضاوی در تفسیر جمله **﴿...إِلَّا وَحْيًا...﴾** گفته است: مقصود از وحی کلامی است پنهانی، که به سرعت درک می‌شود.^۲

۱. الکشاف، ج ۴، ص ۲۳۳؛ فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۱۸۶.

۲. بیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۴، ص ۹۷.

به نقل شیخ طوسی، سدی نیز «...إِلَّا وَحْيًا...» را به الهام در بیداری یا خواب تفسیر کرده است.^۱ طبرسی نیز همین معنا را از زجاج و ابوعلی جبایی نقل کرده و خود، وحی زبور به داود عليه السلام را از این قسم دانسته است.^۲

«ابن کثیر»، در تأیید این مطلب که مقصود از عبارت «...إِلَّا وَحْيًا...» وحی بدون واسطه و از نوع الهام و القای معنا در قلب پیامبر است، حدیث ذیل را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده است:

ان روح القدس نفث في روعي: ان نفساً لن تموت، حتّى تستكمل رزقها واجلها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب؛^۳ روح القدس این حقیقت را در قلب من افکنده است که تا روزی و اجل فردی پایان نیابد نخواهد مرد، پس پرهیزگار باشید و در طلب روزی راه اعتدال را بپوید.

۲. وحی از پس پرده (من وراء حجاب)

دومین گونه تکلم خداوند با بشر - چنان که در آیه ۵۱ سوره شوری آمده است - تکلم از پس پرده (من وراء حجاب) است. در اینکه مقصود از ورای حجاب چیست؟ دو دیدگاه است، دیدگاه نخست بر آن است که تکلم از ورای حجاب از اقسام وحی با واسطه است، واسطه‌ای که خود ادراکی نسبت به وحی ندارد. در مقابل وحی به واسطه فرشته که وحی را درک می‌کند و به اذن خداوند آن را به پیامبر إلقامی کند. علامه طباطبایی در این باره گفته است: «قسم دوم از اقسام سه گانه وحی، وحی به واسطه حجاب است؛ ولی فرق آن با قسم سوم - وحی به واسطه فرشته - این است که در قسم دوم، واسطه، وحی کننده نیست، فقط وحی از طریق آن به پیامبر می‌رسد و کلمه وراء به معنای خلف - پشت - نیست، بلکه به معنی بیرون است؛ یعنی از بیرون حجاب به پیامبر وحی می‌شود، چنان که در آیه دیگری فرموده است: ﴿وَاللَّهُ مِنْ

۱. التبیان، ج ۹، ص ۱۷۷. ۲. مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۷.

۳. ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ج ۶، ص ۲۱۵.

وَرَأَيْهِمْ مُحِيطٌ^۱؛ این قسم از وحی، مانند سخن گفتن خداوند با موسی علیه السلام در کوه طور است چنان که می فرماید: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ...﴾^۲.

دیدگاه دوم، که دیدگاه مشهور میان مفسران است، این است که تکلم «من وراء حجاب» از اقسام وحی بی واسطه است و تفاوت آن با قسم اول این است که، در نوع نخست، وحی غیر کلامی است؛ یعنی محتوای وحی بدون آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کلامی را بشنود به قلب او إلقا می گردد؛ اما در قسم دوم، حقایق و حیانی از طریق سخنانی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آنها را می شنود، ولی گوینده آن را نمی بیند، بر او وحی می شود؛ چنان که مکانیسم وحی در مورد حضرت موسی علیه السلام این گونه بوده است و این امر از ویژگیهای او به شمار می رود، و بدین جهت به لقب «کلیم اللهی» شناخته شده است.

در سخنان این عده از مفسران، درباره اینکه چرا این گونه وحی به «وراء حجاب» توصیف شده، دو وجه بیان شده است؛ یکی اینکه چون دریافت کننده وحی، گوینده آن سخنان را نمی بیند، چنان که وقتی کسی از پشت پرده سخن می گوید، سخن وی شنیده می شود اما خود او دیده نمی شود. وجه دیگر اینکه چون آن سخنان را کسی جز دریافت کننده وحی نمی شنود گویا حجابی میان او و دیگران است که مانع از شنیدن آن سخنان می باشد.^۳

چنان که یادآور شدیم وحی خداوند به حضرت موسی علیه السلام این گونه بوده است و گفته شده است، تکلم خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در «لیلة المعراج» از این قسم بوده است. گروهی از مفسران در تفسیر آیه کریمه ﴿تِلْكَ الْأَرْضُ الَّتِي فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...﴾^۴ گفته اند: مقصود از ﴿...مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...﴾ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است، زیرا

۱. بروج، ۲۰. ۲. قصص، ۳۰؛ المیزان، ج ۱۸، ص ۷۴.

۳. التبیان، ج ۹، ص ۱۷۷؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۷؛ الکشاف، ج ۴، ص ۲۳۳؛ التفسیر الکبیر،

ج ۲۷، ص ۱۸۷. ۴. بقره، ۲۵۳.

خداوند در شب معراج، بدون واسطه با آن حضرت سخن گفته است، چنان که می فرماید: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۖ فَكَانَ قَلْبُ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۖ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ ۖ مَا أَوْحَىٰ ۖ﴾^۱ ولی از آیات قرآن به دست می آید که مقصود از ﴿...مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...﴾ حضرت موسی علیه السلام است؛ زیرا این آیه، در مدینه نازل شده است و در آیاتی که در مکه نازل گردیده است از تکلم الاهی با حضرت موسی علیه السلام به عنوان یکی از ویژگیهای او یاد شده است؛ چنان که می فرماید: ﴿قَالَ يَمُوسَىٰ إِنِّي أُصْطَفِيتُكَ عَلَىٰ النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَمِي...﴾^۲ با توجه به اینکه آیه یاد شده در مکه نازل گردیده است، این مطلب که خداوند با موسی علیه السلام تکلم کرده است، امری معهود و معروف بوده است. بنابراین، ظاهر جمله ﴿...مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...﴾، ناظر به تکلم خداوند با حضرت موسی علیه السلام است.^۳

۳. وحی، به واسطه فرشته

سومین گونه وحی به پیامبران که در آیه ۵۱ سوره شوری بیان شده است، وحی به واسطه فرستاده ای الاهی است؛ چنان که می فرماید: ﴿...أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ ۖ مَا يَشَاءُ...﴾؛ یعنی یکی از راههای تکلم خداوند با بشر این است که رسولی را می فرستد و او به اذن پروردگار، آنچه را که خداوند می خواهد به بشر (پیامبر) وحی می کند دیدگاه مشهور میان مفسران این است که مقصود از رسول در اینجا رسول ملکی است نه رسول بشری. این مطلب که رسولان الاهی گاهی از فرشتگان اند و گاهی از بشر در آیات دیگر قرآن بیان شده است؛ چنان که فرموده است: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ...﴾^۴ «خداوند از ملائکه و از بشر رسولانی را بر می گزیند».

از آیات قرآن و احادیث اسلامی، به دست می آید که وحی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به واسطه فرشته وحی، که جبرئیل و روح القدس نام دارد نازل می شده است. جبرئیل

۳. المیزان، ج ۲، ص ۳۱۰.

۲. اعراف، ۱۴۴.

۱. نجم، ۸-۱۰.

۴. حج، ۷۵.

گاهی در شکل بشر متمثل می‌گردید و گاهی در شکل دیگر که در روایات از آن به «هیأت اصلی» تعبیر شده است. نمونه‌هایی از آیات و روایات در این باره عبارتند از:

۱. ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۖ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۖ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ﴾؛^۱ «پیامبر ﷺ به میل خود سخن نمی‌گوید، سخن او جز وحی نیست که وجودی نیرومند به او تعلیم داده است. موجودی برخوردار از عقل و رأی استوار که در حالی که بر افق برتر قرار داشت بر کار خود مستولی و چیره بود». بنابر تفسیر مشهور مقصود از «شدید القوی» جبرئیل است، برخی نیز آن را به خداوند تفسیر کرده‌اند؛ ولی صفاتی که برای او بیان شده است مناسب مقام الاهی نیست.

۲. ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۖ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۖ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۖ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ۖ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾؛^۲ «قرآن سخن فرستاده‌ای بزرگوار و قدرتمند است که نزد خداوند مکان و منزلت بالایی دارد، رسولی امین که امر و فرمانش بی‌چون و چرا اطاعت می‌شود، پیامبر اکرم ﷺ مجنون نیست؛ وی، رسول وحی را در افق نمایان دید».

مقصود از «رسول کریم» جبرئیل است و مراد از «صاحبکم»، پیامبر اکرم ﷺ است. بدان جهت از او با چنین واژه‌ای تعبیر شده است که به مشرکان یادآور شود که پیامبر اکرم ﷺ سالها با آنان مصاحبت و معاشرت داشته است و آنان هرگز اثری از جنون در او ندیده‌اند؛ بلکه وی را در نهایت خردمندی یافته‌اند؛ بنابراین، نسبت جنون به آن حضرت توسط آنان، اتهامی بی‌پایه است.

وجه اینکه در این آیات از جبرئیل با اوصاف والا و متعدّد یاد شده و درباره پیامبر اکرم ﷺ تنها به نفی مجنون بودن او اکتفا شده، این است که غرض از آیات یاد شده، تأکید بر این مطلب است که قرآن کریم، جز وحی خداوند بر رسول اکرم ﷺ

۲. تکویر، ۲۳-۱۹.

۱. نجم، ۷-۳.

نیست، این وحی توسط رسول وحی بر آن حضرت نازل شده، و هیچ‌گونه کاهش و افزایش و انحرافی در آن راه نیافته است؛ زیرا واسطه وحی فرشته‌ای است با خصوصیات یاد شده، اما درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چون مشرکان او را به جنون متهم کرده بودند، تنها به نفی این اتهام بسنده شده است. بنابراین، نباید تصور شود که آیات یاد شده بر برتری جبرئیل بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دلالت می‌کند؛ زیرا در آیات دیگر قرآن کریم برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صفاتی بیان شده است که در برتری او بر فرشتگان جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد. اصولاً انسان کامل که خلیفه خداوند در زمین است، مسجود فرشتگان قرار گرفته است.^۱

۳. ﴿وَإِنَّهُ لَنَزَّلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ لِيَلْسَنَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾؛^۲ «قرآن، از جانب پروردگار جهانیان نازل شده است، روح الامین آن را به زبان عربی گویا بر قلب و جان تو نازل کرده است تا با آن بشر را بیم دهی».

۴. ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾؛^۳ «بگو! قرآن کریم (یا آیه ناسخ) را روح القدس، از جانب پروردگارت به حق نازل کرده است تا مؤمنان را ثابت قدم بدارد و مایه هدایت و بشارت برای مسلمانان باشد».

این آیه کریمه، پاسخ به اتهام مشرکان است که در مورد احکام ناسخ بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد می‌ساختند؛ یعنی به آن حضرت نسبت افترا به خداوند را می‌دادند؛ قرآن کریم این مطلب را این‌گونه بازگو کرده است: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛^۴ «هرگاه آیه‌ای را جایگزین آیه دیگری کنیم (حکمی را به واسطه حکم جدیدی نسخ نماییم) و خداوند داناست که تو به آنچه نازل می‌کند»؛ مشرکان می‌گویند جز این نیست که تو به خداوند افترا

۱. شعراء، ۱۹۲-۱۹۵.

۲. المیزان، ج ۲۰، ص ۲۱۸-۲۱۹.

۳. نحل، ۱۰۲.

۴. نحل، ۱۰۱.

می‌بندی، - هرگز چنین نیست؛ حکم ناسخ و منسوخ هر دو از جانب خداوند است - لیکن اکثر آنان از حکمت خداوند درباره نسخ احکام ناآگاهند. آنگاه خداوند به پیامبر ﷺ می‌فرماید که در پاسخ اتهام مشرکان بگو: حکم ناسخ توسط جبرئیل از جانب خداوند نازل می‌شود و پیامبر اکرم ﷺ به میل و خواست خود آن را تغییر نداده است. از این آیه کریمه نیز، این مطلب که نقش پیامبر اکرم ﷺ در مورد قرآن کریم نقش قابل‌ی و پذیرندگی است، نه نقش فاعلی و سازندگی، به روشنی به دست می‌آید. در نتیجه، این فرضیه که قرآن از نفس پیامبر اکرم ﷺ می‌تراوید و مورد تأیید خداوند بود، با مفاد این آیه - همچون آیات پیشین - منافات دارد.

۵. ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلِيلًا يَذِّنُ اللَّهَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾؛^۱ - «به یهود - بگو هر کس با جبرئیل دشمنی ورزد - در حقیقت با خداوند دشمنی ورزیده است - زیرا جبرئیل، قرآن را به اذن خداوند بر قلب تو نازل کرده است، در حالی که قرآن، کتابهای آسمانی پیش از خود را تصدیق می‌کند و مایه هدایت و بشارت برای مؤمنان است».

در شأن نزول این آیه، روایت شده است که عده‌ای از یهود، نزد پیامبر ﷺ آمدند و پرسشهایی از او نمودند، از جمله اینکه کدام یک از فرشتگان الهی وحی را بر تو نازل می‌کند. پیامبر ﷺ پاسخ داد: جبرئیل؛ آنان گفتند: ما جبرئیل را دشمن می‌داریم؛ زیرا او احکام مربوط به جنگ و احکام سخت را می‌آورد؛ ولی میکائیل، مطالب آسان و امور رفاهی را می‌آورد؛ اگر میکائیل، احکام الهی را بر تو نازل می‌کرد به تو ایمان می‌آوردیم.

خداوند به پیامبر اکرم ﷺ فرمود در پاسخ آنان بگو: جبرئیل، از پیش خود احکام را نازل نمی‌سازد؛ بلکه او مأموری از جانب خداوند بیش نیست و دشمن داشتن او در حقیقت دشمنی با خداوند است. علاوه بر این، او کتاب را از جانب خداوند نازل

می سازد که کتب آسمانی پیشین و از جمله تورات را تصدیق می کند. در این صورت دشمنی با جبرئیل به هیچ وجه پذیرفته نخواهد بود.

از این آیه کریمه دو مطلب به روشنی استفاده می شود:

۱. نقش جبرئیل در نزول قرآن، جز واسطه بودن نبوده است؛

۲. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز، در این باره، جز پذیرش و دریافت وحی، نقش دیگری ندارد. التفات از تکلم^۱ به خطاب در جمله «فانه نزله علی قلبك» این مطلب را آشکارتر می سازد.

نزول وحی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به واسطه «جبرئیل»، در احادیث اسلامی نیز، به تفصیل بیان شده است. مطابق این روایات، جبرئیل، غالباً به صورت «دحیه کلبی» که فردی خوش سیما بود متمثل می گردید و در دو مورد نیز به صورت اصلی خود بر آن حضرت تمثل نمود. یک بار در آغاز نزول وحی در غار حرا بر آن حضرت نازل شد و بار دیگر تمثل جبرئیل بر آن حضرت چنان بود که گویا مشرق تا مغرب را فرا گرفته بود؛ پیامبر صلی الله علیه و آله از مشاهده این هیأت دهشت زده شد و از این رو، جبرئیل به صورت بشر متمثل گردید و پیامبر صلی الله علیه و آله را در آغوش گرفت و به او آرامش داد. این جریان ادامه داشت تا اینکه بار دیگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از جبرئیل خواست تا به هیأت اصلی خویش بر او نمایان گردد و جبرئیل چنین کرد. برخی گفته اند: مرتبه دوم که پیامبر صلی الله علیه و آله جبرئیل را به هیأت اصلیش دید، در «لیلة المعراج» بود.^۲

«شیخ طوسی» در کتاب امالی از «ابن عباس» روایت کرده که گفت: روش علی علیه السلام این بود که هر روز صبح زود در اولین فرصت نزد پیامبر اکرم می رسید و کوشش

۱. یعنی به جای اینکه گفته شود: «فانه نزله علی قلبی» گفته شده است: «فانه نزله علی قلبك» ر.ک: المیزان، ج ۱، ص ۲۳۰.

۲. جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۱۲۳؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۷۳؛ التمهید، ج ۱، ص ۶۱.

۷۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

می کرد که نخستین فردی باشد که شرفیاب حضور پیامبر ﷺ می گردد. یک بار هنگامی که بر پیامبر ﷺ وارد شد، دحیه کلبی را دید که سر پیامبر ﷺ را بر دامن خود گذاشته و آن حضرت خوابیده است. علی علیه السلام با دحیه کلبی به گفتگو پرداخت و دحیه، به آن حضرت گفت: من تو را دوست می دارم و تو را به گونه ای مدح کرده ام که می خواهم آن را به تو هدیه کنم؛ آن گاه، مدیحه خود را تقدیم آن حضرت نمود. سپس سر پیامبر ﷺ را از دامن خود برداشت و بر دامن علی علیه السلام گذاشت. در این هنگام پیامبر ﷺ بیدار شد. علی علیه السلام ماجرا را برای آن حضرت حکایت کرد، پیامبر فرمود: او دحیه نبود، بلکه جبرئیل بود.^۱

نظیر این واقعه در موارد دیگری نیز رخ داده است چنان که علی علیه السلام، نیز جبرئیل را به صورت دحیه کلبی، نزد پیامبر اکرم ﷺ دیده است.^۲

«دحیه بن خلیفه کلبی»، فردی خوش سیما بوده است و چون جبرئیل به صورتی همانند وی متمثل می گردید، چه بسا صحابه پیامبر ﷺ، هنگامی که جبرئیل با این هیأت نزد پیامبر ﷺ می آمد، وی را دحیه کلبی می انگاشتند؛ از این رو، پیامبر ﷺ از اصحاب خود خواسته بود که هرگاه دحیه را نزد وی دیدند، بر او وارد نشوند.^۳

نکته ها و بهره ها

از این آیات و روایات، نکات ذیل به دست می آید:

۱. وحی قرآنی، توسط جبرئیل به پیامبر اکرم ﷺ تعلیم داده می شد؛ بنابراین، پیامبر اکرم ﷺ وحی را از خداوند به واسطه جبرئیل تعلّم نموده است، نه به واسطه بشر.
۲. جبرئیل، فرشته ای است بسیار قدرتمند و استوار که توانسته است حامل معارف عظیم قرآن کریم باشد و آنها را به پیامبر ﷺ تعلیم دهد.

۱. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۶۸.

۲. همان، ج ۲۰، ص ۲۱۰؛ ج ۲۲، ص ۳۳۲.

۳. همان، ج ۳۷، ص ۳۲۶.

۳. از آنجا که جبرئیل در تعلیم وحی به پیامبر ﷺ صرفاً نقش واسطه را ایفا کرده است، پس معلّم وحی به پیامبر اکرم ﷺ در حقیقت خداوند بزرگ بوده است نه جبرئیل. از این آیات برتری جبرئیل بر پیامبر اکرم ﷺ به دست نمی‌آید، بلکه از مجموع آیات و روایات استفاده می‌شود که مقام پیامبر ﷺ بسی برتر از مقام جبرئیل و دیگر فرشتگان است.

۴. تنها معانی و مضامین قرآن کریم به پیامبر اکرم ﷺ وحی نشده است؛ بلکه الفاظ قرآن نیز، از جانب خداوند به آن حضرت وحی شده است. این مطلب از آیات ۱۹۲- ۱۹۵ سوره شعراء به روشنی به دست می‌آید. چنان‌که آیات دیگر قرآن نیز بر آن دلالت می‌کند، مانند ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾؛^۱ و ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ...﴾.^۲ بنابراین، سخن کسانی که گفته‌اند: فقط معانی و مضامین قرآن بر پیامبر وحی شده است و او خود الفاظ آن را ساخته و پرداخته است، باطل است. بی‌پایه‌ترین سخن، سخن کسانی است که گفته‌اند معانی قرآن نیز از نفس پیامبر ﷺ نشأت گرفته است.^۳

۵. دیدن جبرئیل، در هیأت اصلی‌اش برای کسی جز پیامبر اکرم ﷺ تحقق نیافته است و برای وی نیز تنها دو بار رخ داده است. بر این اساس که جبرئیل و دیگر فرشتگان مادی نیستند، مقصود از تمثّل جبرئیل در صورت اصلی او این است که جبرئیل به صورتی که متناسب با قدرت و توانمندی و سطوت و جودی او باشد تمثّل یابد؛ نه تمثلی متناسب با توانمندی و ظرفیت بشری. در هر حال، تمثّل به معنای تجسّم نیست؛ یعنی وجود فرشته حقیقتاً قالب جسمانی به خود نمی‌گیرد، بلکه در نظر دیگران به شکل انسان یا شکلی دیگر تمثّل می‌یابد.

۶. دیدن جبرئیل در هیأت بشری و به صورت دحیه کلبی به پیامبر اکرم ﷺ اختصاص نداشته است؛ بلکه علی‌الیه در موارد متعدد و دیگر صحابه نیز در برخی

۳. المیزان، ج ۱۵، ص ۳۱۷.

۲. آل عمران، ۱۰۸.

۱. قیامت، ۱۸.

موارد او را به این صورت مشاهده کرده‌اند. چنان‌که در غزوه بنی قریظه، جبرئیل به صورت دحیه کلبی در حالی که بر استری سوار بود، در بین سپاهیان اسلام نمایان گردید تا آنان را یاری دهد.^۱

فرق رسول و نبی

گفتنی است که فرشته وحی هم در بیداری بر پیامبران نمایان می‌شد و هم در خواب. در این باره روایاتی نقل شده است که مفاد آنها این است که برخی از پیامبران هم در بیداری ملک وحی را می‌دیدند و صدای او را می‌شنیدند و هم در خواب. این دسته از پیامبران به عنوان رسول به شمار آمده‌اند. برخی از پیامبران هنگام خواب هم صدای فرشته وحی را می‌شنیدند و هم او را می‌دیدند، اما در عالم بیداری فقط صدای فرشته را می‌شنیدند و او را نمی‌دیدند. این عده از پیامبران به عنوان «نبی» شناخته شده‌اند. زراره می‌گوید: از امام باقر علیه السلام در باره آیه «...وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا»^۲ پرسیدم و گفتم: رسول کیست؟ و نبی کیست؟ امام فرمود: نبی کسی است که در خواب، [فرشته وحی را] می‌بیند و صدای او را می‌شنود، ولی فرشته را [در بیداری] نمی‌بیند، و رسول کسی است که صدای فرشته را می‌شنود و او را در خواب می‌بیند و به صورت آشکار [یعنی در بیداری هم] ملک وحی را مشاهده می‌کند.^۳

وحی و رؤیای صادق

در احادیث اسلامی، رؤیای صادق با وحی و نبوت مقایسه گردیده و از آن به عنوان جزئی از اجزای نبوت یاد شده است. در حدیث نبوی معروفی، رؤیای مؤمن با یک جزء از چهل و شش جزء نبوت برابر شناخته شده است.^۴ در روایتی دیگر، به جای

۱. سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۲۳۴؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۲۱۰.

۲. مریم، ۵۱؛ اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجۃ، باب ۵، حدیث ۱، ص ۱۳۴.

۳. همان.

۴. رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزءاً من النبوة. الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۳۹.

رؤیای مؤمن، رؤیای صالحه، و به جای چهل و شش جزء نبوت، هفتاد جزء آمده است.^۱ این مضمون، در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است.^۲

در روایاتی دیگر، از رؤیای صادق به عنوان مبشرات یاد شده است و مقصود از آن، خبرهای غیبی ای است که از طریق رؤیا، به مؤمنان و صالحان می‌رسد، خبرهایی که با نوید و بشارت همراه است. این احادیث، در ارتباط با آیه ۶۲ سوره یونس روایت شده است. در این آیه، به مؤمنان و پرهیزگاران، در دنیا و آخرت، بشارت داده شده است.^۳ در احادیث متعددی، که از طریق شیعه و اهل سنت، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده، بشارت دنیوی در آیه یاد شده به رؤیای صالحه، یا حسنه‌ای که برای مؤمنان حاصل می‌شود، تفسیر شده است. از امام باقر علیه السلام روایت شده که فرمود: فردی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره «لهم البشرى فى الحياة الدنيا» پرسید، پیامبر فرمود: «هى الرؤيا الحسنة يرى المؤمن فيبشر بها فى الدنيا؛ آن، رؤیای حسنه‌ای است که مؤمن می‌بیند و به واسطه آن، بشارت داده می‌شود».^۴

سیوطی، در الدر المنثور احادیث متعددی را از ابوالدرداء، عبادة بن صامت، جابر بن عبدالله انصاری، عبدالله بن عمر، ابوهریره، ابن عبس و دیگران نقل کرده است که بشارت دنیوی، در آیه مزبور را، به رؤیای حسنه‌ای که مؤمن می‌بیند، تفسیر کرده‌اند.^۵ در احادیث دیگری، این مضمون روایت شده است که وحی نبوت، پایان یافته و مبشرات الاهی باقی مانده است که عبارت است از خواب صالحان: «انقطع الوحي وبقي المبشرات الا وهي نوم الصالحين و الصالحات».^۶

در حدیث دیگری آمده است که از مبشرات نبوت باقی نمانده است، مگر رؤیای

۱. الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءاً من النبوة؛ الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۳۹.

۲. ان الرؤيا الصادقة، جزء من سبعين جزءاً من النبوة. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۶۷.

۳. «الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...» یونس، ۶۳، ۶۴.

۴. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۸۰، حدیث ۴۱؛ نیز ر.ک: بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۵۹، ۱۷۶، ۱۹۱.

۵. الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۳۷-۳۴۱.

۶. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۷۶.

صالحه: «انه لم یبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له».

در حدیث دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: «پس از من نبوتی نیست، مگر مبشرات؛ پرسیدند، مبشرات چیست؟ فرمود رؤیای صالحه.^۱

از این روایات به دست می آید که رؤیای صادقانه با نبوت نسبت و مشابهتی دارد. در این باره که این نسبت و مشابهت چیست؟ اقوال و آرای گفته شده است: برخی، نبوت را به معنای اصطلاحی دانسته اند؛ لازمه چنین تفسیری این است که مؤمن صالح، واقعاً بهره ای از نبوت داشته باشد، در حالی که مقام نبوت مخصوص افرادی است که خداوند آنان را به صورت خاص برای چنین مقامی برگزیده است. نبوت، مقامی اکتسابی نیست؛ بلکه افاضی و موهبتی است. بنابراین، نمی توان نبوت در این احادیث را به معنای اصطلاحی آن در علم کلام دانست.

دیدگاه دیگر، این است که احادیث مزبور از زبان و روش تشبیه و تمثیل استفاده کرده، و مقصود این است که از دو نظر می توان رؤیای صادقانه را با نبوت مقایسه کرد: یکی از نظر آگاهی از حقایق غیبی؛ دیگری، از این نظر که در آنها بطلان و کذب راه ندارد. ابن اثیر، در تفسیر حدیثی که رؤیای صادقانه را یک جزء از چهل و شش جزء نبوت دانسته، گفته است: «مقصود این است که مدت شش ماه از آغاز دوران نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در عالم رؤیا به او وحی می شد، تا اینکه فرشته وحی نزد او می آمد و وحی الاهی را بر او نازل می کرد. و این مدت، نسبت به دوران عمر آن حضرت، یعنی شصت و سه سال، معادل یک جزء از چهل و شش جزء است؛ زیرا شش ماه، برابر نصف یک جزء از بیست و سه سال دوران نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله است و هرگاه این دو رقم دو برابر شود، نسبت یک به چهل و شش به دست خواهد آمد.^۲

بر این نظریه اشکال شده است به اینکه: هیچ گونه شاهی از احادیث بر آن نقل

۱. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۹۲؛ الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۴۰.

۲. النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۱، ص ۲۶۵.

نشده است و فرضیه‌ای بدون دلیل، بیش نیست. گذشته از این، اگر مجموع خوابهای پیامبر را در نظر بگیریم که در آنها احکام دینی به او وحی شده است، توجیه و تفسیر مزبور به کلی مخدوش خواهد شد.^۱

در اینجا، چند نکته را باید یادآور شویم:

۱. در احادیثی که رؤیای صادقه با نبوت مقایسه شده است، برای نبوت اجزای متفاوتی ذکر شده است. در بیشتر روایات، برای نبوت چهل و شش جزء و در برخی، چهل و پنج جزء و در برخی دیگر، چهل^۲ و در پاره‌ای احادیث هفتاد جزء آمده است. از این تعبیر مختلف، روشن می‌شود که مقصود این نیست که نبوت واقعاً دارای اجزاء است؛ بلکه مقصود این است که همان‌گونه که نبوت با جهان ماوراء طبیعت رابطه دارد و از خبرهای غیبی بهره‌مند است، رؤیای صادقه نیز چنین است؛ البته تفاوت آن دو، از نظر کمی و کیفی، بسیار است و با توجه به نوع رؤیای صادقه، این نسبت متفاوت خواهد بود، گاهی از قبیل نسبت یک به چهل است و گاهی نسبت یک به هفتاد و گاهی نسبتهای دیگر.

۲. به نظر می‌رسد مقصود از نبوت در احادیث یاد شده، معنای اعم از رسالت است؛ به عبارت دیگر، نبوت در این احادیث، به معنای مصطلح آن در علم کلام نیست؛ بلکه مقصود از آن این است که انسان صالح و پرهیزگار از درجه‌ای از کمال نفسانی و معنوی برخوردار است که با عالم بالا ارتباط داشته و از حقایق غیبی آگاهی دارد. طبعاً، میزان آگاهیهای غیبی افراد از طریق ارتباط با جهان بالا، به کمال روحی آنان بستگی دارد و پیامبران - پیش از آنکه به مقام رسالت برگزیده شوند - نسبت به مؤمنان صالح و پرهیزگار در مرتبه‌ای بس بالاتر قرار داشته‌اند. بنابراین، رؤیای صادقه‌ای که برای مؤمن صالح و پرهیزگار واقع می‌شود، حقیقتاً مرتبه و جزئی از

۱. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۷۹.

۲. النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۱، ص ۲۶۵.

نبوت به معنای مزبور به شمار می‌رود؛ ولی این‌گونه رؤیاها، ربطی به نبوت به معنای کلامی آن ندارد. پیامبران الهی نیز، پیش از آنکه به مقام رسالت و پیامبری مبعوث گردند، از چنین رؤیاهایی بهره‌مند بوده‌اند.

۳. رؤیای صادقه، خواه برای مؤمنان صالح حاصل شود، یا برای پیامبران - قبل از دوران رسالت و پیامبری - وحی به معنای خاص آن در باب نبوت و رسالت به شمار نمی‌رود. آری، می‌توان آن را وحی به معنای عام آن نامید. گواه بر این مطلب این است که در حدیثی که از امام باقر علیه السلام درباره تفاوت نبی و رسول روایت شده، چنین آمده است: «رسول، کسی است که جبرئیل را مشاهده می‌کند و با او سخن می‌گوید و نبی، کسی است که حقایقی را در عالم خواب می‌بیند؛ مانند رؤیاهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قبل از آنکه به مقام نبوت نایل شود. و آنگاه که جبرئیل از جانب خداوند نزد وی آمد و او را به رسالت برگزید، از آن پس، جبرئیل با او سخن می‌گفت».^۱

ملاً صالح مازندرانی، در شرح حدیث، گفته است: «این جمله از حدیث، آشکارا بیانگر این است که رؤیای پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از آنکه جبرئیل نزد او بیاید و به مقام رسالت برگزیده شود، وحی نبوده است، چنان‌که برخی از علمای اهل سنت نیز به آن تصریح کرده‌اند، آری، این رؤیاها از این نظر که صادقند و شیطان در آنها راهی ندارد مانند وحی می‌باشند».^۲

۴. رؤیای پیامبران - پس از برگزیده شدن به مقام رسالت - وحی نبوده است. چنان‌که ملا صالح مازندرانی در ادامه سخن یاد شده گفته است: «تنها آن رؤیایی وحی است که برای پیامبران الهی، قبل از رسیدن به مقام رسالت، واقع شده است».^۳ اینک نمونه‌هایی از رؤیاهای پیامبران، در دوران رسالت آنان را یادآور می‌شویم.

۱. اصول کافی، ج ۱، کتاب حجت، باب ۵، حدیث ۳.

۲. ملا صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۵۷، ص ۱۱۷. ۳. همان.

وحی و الهام

«ابن اثیر»، در تعریف «الهام» و نسبت آن با «وحی» گفته است:

الهام عبارت است از اینکه خداوند در نفس انسان امری را القا کند که او را به انجام یا ترک کاری برانگیزد و گونه‌ای از وحی است که خداوند هر کس را که بخواهد به آن اختصاص می‌دهد.^۱

«راغب اصفهانی» نیز، در تعریف الهام چنین گفته است:

الهام عبارت است از القا چیزی در قلب و آن به القایی گفته می‌شود که از جانب خداوند و عالم بالا باشد. چنان‌که خداوند فرموده است: ﴿فَالْهَمُّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾^۲ از الهام گاهی به نفث (دمیدن) در خاطر و قلب نیز تعبیر می‌شود، چنان‌که پیامبر فرموده است: «ان روح القدس نفث في روعي؛ جبرئیل در قلب من دمید»، ریشه الهام از «الهام الشيء» به معنای بلعیدن آن است.^۳

«صدرالمتألهین» در بیان تفاوت میان وحی و الهام گفته است:

معرفتهایی که بدون آموختن و استدلال حاصل می‌شوند، دو گونه‌اند: گاهی انسان نمی‌داند که چگونه و از کجا حاصل می‌گردد و گاهی چگونگی حصول آن را می‌داند و سبب و واسطه‌ای را که آن معرفت را به وی اعطا می‌کند، می‌شناسد. قسم نخست «الهام»، و قسمت دوم «وحی» نامیده می‌شود؛ قسم اول، مخصوص اولیاء و قسم دوم، مخصوص انبیاء الاهی است.^۴

«شیخ محمد عبده» در اشاره به تفاوت یاد شده گفته است:

بین الهام و وحی چنین فرق نهاده شده است که الهام درک وجدانی این است که نفس به آن یقین دارد بدون اینکه منشأ آن را بداند؛ همانند احساس گرسنگی و تشنگی که به انسان دست می‌دهد.^۵

۲. الشمس، ۸.

۱. النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۴، ص ۲۸۳.

۴. المبدأ و المعاد، ص ۳۵۶، ۳۵۷.

۳. المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۵۵.

۵. رسالة التوحید، ص ۱۶۳.

وحی و تحدیث

در احادیث اسلامی، از افرادی به عنوان «محدّث» یاد شده است. «محدّث» کسی است که از عالم غیب حقایقی به او الهام می‌شود. خواه به واسطه فرشتگان باشد یا بدون واسطه. اینک نمونه‌ای از احادیث مربوط به تحدیث را از منابع اهل سنت و شیعه نقل می‌کنیم.

۱. در صحیح البخاری در باب مربوط به مناقب عمر در این‌باره دو حدیث نقل شده است.

هر دو حدیث را ابوهریره از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده است. در حدیث اول آمده است: «در امت‌های پیشین افرادی محدّث بودند و اگر در این امت کسی باشد او عمر است». ۱ و در حدیث دوم به جای واژه «محدّثون» واژه «مکلمون» آمده است. ۲

۲. در صحیح مسلم، در کتاب فضائل الصحابة از عایشه روایت شده که پیامبر فرمود: «در امت‌های گذشته افرادی محدّث بودند اگر در این امت فردی باشد، عمر بن خطاب از آنان است». ۳

مسلم، پس از نقل حدیث از ابن وهب، نقل کرده که وی «محدّثون» را به «ملهّمون» تفسیر کرده است. بر این اساس، تحدیث از نوع الهام است. ولی محمد عبدالباقی، محقّق کتب صحیح مسلم در پاورقی، وجوه دیگری را نیز نقل کرده که عبارت است از:

الف) در رأی خود مصیب‌اند؛

ب) سخن حق به زبان آنان جاری می‌شود؛

ج) ملائکه با آنان تکلم می‌کنند. ۴

۱. لقد كان فيما قبلکم من الأمم محدّثون فان یکن فی امتی أحدٌ، فأنّه عمر.

۲. لقد كان قبلکم من بنی اسرائیل رجال یکلّمون من غیر أن یكونوا انبیاء، فان یکن من امتی منهم أحد فعمّر. ابو عبد الله بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۲۹۵.

۳. قد كان یكون فی الأمم قبلکم محدّثون، فان یکن فی امتی منهم أحد، فانّ عمر بن الخطاب منهم.

مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۶۴؛ فضائل الصحابة، باب ۲، حدیث ۲۳. ۴. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۶۴.

دومین حدیثی که در صحیح بخاری آمده است وجه اخیر را تأیید می‌کند.

ابن اثیر جزری نیز «محدث» را به «ملهم» تفسیر کرده و گفته است:

ملهم کسی است که معنایی در نفس او القامی شود و او با فراست و از روی حدس از آن خبر می‌دهد؛ و آن به بندگان برگزیده خداوند اختصاص دارد.^۱

۳. در اصول کافی، بابی به نام: «أن الأئمة محدثون مفهمون» گشوده شده و پنج حدیث در این باره که امامان اهل بیت، محدث می‌باشند روایت شده است. در یکی از این روایات، آمده است که حمران بن اعین، از امام باقر علیه السلام روایت کرده که فرمود: علی بن ابی طالب علیه السلام محدث بود. حمران از امام علیه السلام پرسید: چه کسی با او تحدیث می‌کرد؟ امام علیه السلام فرمود: فرشته‌ای؛ حمران پرسید: آیا او پیامبر صلی الله علیه و آله بود؟ امام نسبت پیامبری را از علی علیه السلام نفی کرد و فرمود: او در این جهت همانند وزیر سلیمان (آصف بن برخیا) یا مانند مصاحب موسی (خضر) یا مانند ذی القرنین بود.^۲

۴. در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام درباره توصیف و توضیح محدث آمده است: «محدث کسی است که صدای فرشته را می‌شنود؛ ولی او را نمی‌بیند».^۳ این مطلب در احادیثی که ذیل باب: «فرق میان رسول، نبی و محدث» روایت شده نیز آمده است.^۴

فخرالدین طریحی، با الهام از احادیث یاد شده در تفسیر «محدث» گفته است: «محدث کسی است که فرشته با او سخن می‌گوید بدون اینکه آشکارا او را ببیند». وی، آنگاه این حدیث نبوی را نقل کرده که: «فی کل امة، محدثون، من غیر نبوة» و نیز این مطلب را که از «فاطمه زهرا علیها السلام» به عنوان محدثه یاد شده است.^۵

از احادیث یاد شده و آنچه از جزری و طریحی نقل گردید، نکلت ذیل به دست آمد:

۱. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۳۵۰.

۲. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجّة، باب: ان الأئمة محدثون مفهمون، حدیث ۵، ص ۲۱۳.

۳. همان، حدیث ۴. ۴. همان، ص ۱۳۴. ۵. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۴۵.

۸۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

۱. تحدیث، تعلیمی است الاهی که از جانب خداوند به برخی از انسانها الهام می‌گردد.
۲. این تعلیم الاهی، نوعاً از طریق فرشته‌ای انجام می‌شود.
۳. کسانی که از چنین تعلیم الاهی بهره‌مند می‌گردند از زبندگان و خواص بندگان خداوند می‌باشند.
۴. تحدیث هیچ‌گونه ارتباطی با نبوت و وحی مخصوص پیامبران ندارد.
۵. اعتقاد به محدث بودن افرادی - مشروط به اینکه با دلیل معتبر همراه باشد - هرگز غلو در حق آنان نخواهد بود. چنان‌که چنین اعتقادی را نمی‌توان بدعت‌آمیز دانست؛ چرا که مستند به دلیل معتبر شرعی است.

وحی و تجربه دینی

«تجربه دینی»^۱ اصطلاحی است که توسط برخی از عالمان الاهیات غربی در عصر جدید مطرح شده است. آنان حقیقت و گوهر دین یا دینداری را نوعی تجربه می‌دانند که انسانهای دیندار واجد آنند. در اینکه حقیقت تجربه دینی چیست و آیا با معرفت و ادراک مفهومی همراه است یا نه، و با واقعیت عینی مطابقت دارد یا ندارد، دیدگاههای مختلفی مطرح شده است؛ معروف‌ترین دیدگاههایی که در این باره اظهار گردید، عبارتند از:

۱. تجربه دینی، نوعی احساس و شهود درونی است که با معرفت و ادراک مفهومی همراه نیست. چنان‌که شلایر ماخر^۲ حقیقت دین را به «احساس وابستگی مطلق» تفسیر کرده و گفته است:
- احساس وابستگی مطلق، توسط هیچ صورت ذهنی به وجود نمی‌آید. این احساس، مقید و مشروط به معرفت قبلی درباره خداوند نیست و مستقل از مفاهیم و عقاید است.^۳

1. Religious Experience

۲. شلایر ماخر: Schleier Macher (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) فیلسوف و متکلم مسیحی.

۳. پراود فوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۲۸.

بنابراین، از دیدگاه وی، تجربه دینی، تجربه‌ای شهودی است که مستقل از مفاهیم، تصوّرات و اعتقادات یا اعمال می‌باشد؛ این تجربه حسی و عاطفی است نه معرفتی.^۱

۲. «ویلیام آلستون»^۲ تجربه دینی را از قبیل ادراک حسی دانسته است. همان‌گونه که ادراک حسی، شالوده معرفت علمی را تشکیل می‌دهد، تجربه دینی نیز، شالوده معرفت دینی به شمار می‌رود. در ادراک حسی، اشیاء خود را به نحوی به ما نشان می‌دهند که می‌توانیم آنها را بشناسیم، در تجربه دینی هم خداوند خود را به نحوی ظاهر می‌کند که ما بتوانیم وی و افعالش را بشناسیم.^۳

۳. «پراود فوت»^۴ معتقد است تجربه دینی، تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه، آن را دینی تلقی می‌کند؛ یعنی شخص تجربه‌گر معتقد است تبیین آن تجربه بر مبنای امور طبیعی نارسا و غیر کافی است و فقط باید آن را بر مبنای آموزه‌های دینی تبیین کرد. بنابراین، تجربه دینی را نمی‌توان بدون ملاحظه نظامهای اعتقادی صاحبان آن تجربه‌ها توصیف کرد. اما لازمه این تلقی این نیست که صاحبان تجربه دینی واقعاً موجودی ما فوق طبیعی را تجربه می‌کنند.^۵

تحلیل و بررسی اقوال یاد شده در رسالت و گنجایش بحث کنونی نیست. آنچه در اینجا یادآور می‌شویم، این است که: حقیقت وحی، در باب نبوی، با هیچ‌یک از دیدگاههای پیشین درباره تجربه دینی، قابل انطباق نیست؛ زیرا وحی، ویژگیهایی دارد که با ویژگیهای تجربه دینی تفاوت دارد.

۱. وحی الهی به پیامبران، سرچشمه معارف و احکام بسیاری است، معارف و احکامی که پیامبر ﷺ آنها را به روشنی در خود می‌یابد و بدون آنکه کم‌ترین خطایی

۱. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱.

۲. ویلیام آلستون: William Aleston (متولد ۱۹۲۱ میلادی) متکلم و دین‌شناس مسیحی.

۳. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۴.

۴. پراود فوت: Proud Foot (متولد ۱۹۳۹ میلادی) فیلسوف دین مسیحی.

۵. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۸ - ۵۰.

در آن رخ دهد، در اختیار بشر قرار می دهد. پس نمی توان وحی را نوعی احساس تهی از معرفت و آموزه های دینی دانست. معارف و آموزه های دینی، محتوای وحی را تشکیل می دهند. آری پیامبر، در هنگام وحی، احساس وابستگی مطلق دارد؛ ولی تقارن وحی با احساس وابستگی مطلق، غیر از تفسیر حقیقت وحی به آن است.

۲. وحی، چنان که یادآور شدیم، منشأ و سرچشمه معارف و احکام و آموزه های دینی است، نه اینکه نخست پیامبر صلی الله علیه و آله احکام و آموزه هایی را از طریق غیر وحی به دست می آورد، آن گاه بر این اساس این آموزه ها، وحی و شهود دینی برای او حاصل می شود. در حالی که قائلان به تجربه دینی معتقدند: تجربه دینی متأثر از نوع عقاید و باورهای دینی و شرایط فرهنگی است که در آن به سر می برد. بدیهی است، هرگاه تجربه دینی متأثر از باورها و شرایط فرهنگی صاحبان تجربه باشد، به دلیل اینکه در این باورها و شرایط فرهنگی خطا راه دارد، تجربه دینی نیز خطاپذیر خواهد بود؛ ولی وحی الهی به پیامبران، از هرگونه خطایی مصون است.

۳. وحی نبوی، به عده ای خاص از افراد بشر اختصاص دارد، کسانی که خداوند آنان را برای هدایت بشر برگزیده است. دیگر افراد بشر از این مرتبه از وحی بهره ای ندارند، در حالی که تجربه دینی دارای عمومیت و شمول است و همه دینداران، از مراتب متفاوت آن بهره مند می باشند.

۴. در تجربه دینی، از واسطه بودن فرشته وحی، سخنی به میان نمی آید و اصولاً تجربه دینی معلم بیرونی ندارد؛ اما وحی، معلم بیرونی دارد. آن معلم فرشته ای است نیرومند، که به اذن و مشیت الهی حقایق و معارف الهی را به پیامبر صلی الله علیه و آله تعلیم می دهد. «علمه شدید القول»؛ آیات مربوط به این مطلب را، پیش از این بازگو نمودیم. کسانی که وحی نبوت را به تجربه دینی تفسیر کرده اند، فرشته وحی را تأویل کرده و گفته اند: پیامبر صلی الله علیه و آله چنین تصوّر می کرد که گویا فرشته ای با او سخن می گوید و حقایقی را به او تعلیم می دهد؛ ولی این تأویل، با مفاد صریح آیت قرآن مخالف است و هیچ گونه

دلیل استواری نیز بر آن اقامه نشده است؛ بدین جهت، اعتبار عقلی و شرعی ندارد. با توجه به تعادلات یاد شده، تفسیر وحی به تجربه دینی، بی اساس و مردود است.

وحی نفسی یا مکاشفه عرفانی

برخی، وحی را نوعی مکاشفه عرفانی تفسیر کرده و آن را وحی نفسی نامیده‌اند؛ مطابق این نظریه، وحی، معارف و احکامی نیست که از بیرون وجود پیامبر ﷺ از مبدء اعلی و توسط فرشته وحی بر قلب پیامبر ﷺ نازل می‌گردد؛ بلکه حقیقتی است که پیامبر ﷺ آن را در باطن وجود خود مشاهده می‌کند و بر او چنین وانمود می‌شود که فرشته‌ای آن حقایق و معارف را بر قلب او القامی کند؛ سید احمد خان هندی از این گروه است. به گفته او: «دل پیامبر ﷺ آینه‌ای است که اشراقات الاهی را باز می‌تاباند؛ این دل پیامبر ﷺ است که پیامش را به خدا می‌برد و سپس با پیام الاهی باز می‌گردد. او موجودی است که کلام الاهی از او صادر می‌شود؛ وحی از دل او، مانند چشمه‌ای می‌جوشد و سپس به سوی او روان می‌شود. تجارب روحانی او همه دستاورد طبیعت انسانی او است. او کلام نفسی خود را با گوش جسمانی خود می‌شنود، چنان‌که گویی دیگری با او سخن می‌گوید. خود را با چشم جسمانی خود می‌بیند، چنان‌که گویی شخص دیگری در برابر او ایستاده است».^۱

از مطالب گذشته می‌توان به نادرستی این تغییر پی برد؛ زیرا مفاد صریح آیات قرآن، این است که وحی، مبدأ و منشأ بیرونی دارد و از جانب خداوند و به واسطه فرشته وحی بر قلب پیامبر نازل شده است. مطابق آیات قرآن و احادیث اسلامی، پیامبر ﷺ نسبت به وحی، تنها نقش قابلی و پذیرندگی داشته است و هرگز خود فاعل و سازنده وحی نبوده است.

۱. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، ص ۲۰۷؛ به نقل از تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۲. نویسنده کتاب بسط تجربه نبوی نیز این نظریه را برگزیده است. ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۳؛ مجله آفتاب، شماره ۱۵، ص ۷۲.

از این رو، در مواقعی که پرسشهایی از او می شد یا حادثه ای رخ می داد که می بایست حکم وحیانی آن بیان گردد، پیامبر نزول وحی از جانب خداوند و به واسطه جبرئیل را انتظار می کشید و گاهی از دیر آمدن جبرئیل و آوردن وحی اظهار دلتنگی می کرد؛ ولی جبرئیل می گفت: او تنها مأمور خداوند است و جز به اذن او وحی را بر پیامبر فرود نمی آورد. چنان که در جریان تحویل قبله می فرماید: «قَدْ تَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...»^۱ «نگاههای انتظار آمیز تو به سوی آسمان را می بینم. اکنون تو را به سوی قبله ای که از آن خشنود باشی باز می گردانیم. پس روی خود را به سوی مسجد الحرام کن».

مفسران گفته اند: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تمایل داشت که قبله مسلمانان از بیت المقدس به کعبه معظمه تغییر کند و شب هنگام به آسمان می نگریست و منتظر نزول وحی در این باره بود، تا که این آیه نازل شد.^۲

در آیه ای دیگر آمده است: «وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ، مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا»^۳ «ما جز به دستور پروردگارت فرود نمی آیم. همه چیز از آن او است، پروردگارت فراموشکار نیست». به گفته مفسران و مطابق برخی از روایات، پیامبر صلی الله علیه و آله از جبرئیل درخواست کرد که بیشتر نزد او آید. جبرئیل به پیامبر صلی الله علیه و آله عرض کرد: آمدن من نزد تو، تنها با اذن پروردگار است و بس. بنابر برخی دیگر از روایات، هنگامی که از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره اصحاب کهف و ذی القرنین و روح پرسیدند، پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ آن را به نزول وحی در این باره موکول کرد. مدتی نزول وحی به تأخیر افتاد. پیامبر از جبرئیل سبب تأخیر آن را پرسید، او آیه مزبور را به اذن خداوند بر او خواند.^۴

۱. بقره، ۱۴۴.

۲. مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۲۷؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۳۳۸، ۳۳۹.

۳. مریم، ۶۴.

۴. ر.ک: تفسیر طبری، ج ۱۶، ص ۱۲۰، ۱۲۱؛ محمد بن احمد قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۱۱، ص ۱۱۸، ۱۱۹؛ تفسیر بیضاوی، ج ۳، ص ۵۸؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۵۲۱.

با توجه به نکات یاد شده و نکاتی که پیش از این درباره ویژگیهای وحی در قرآن کریم بیان گردید، تفسیر وحی نبوت به وحی نفسی یا مکاشفه عرفانی، چنان که نقل شد، به هیچ وجه پذیرفته نیست. آری، در اینکه صاحبان وحی نبوت، صاحبان مکاشفه‌های عالی عرفان بودند سخنی نیست، سخن در این است که مکاشفه‌های عالی عرفان پیامبران، بستر یا زمینه دریافت وحی را فراهم می‌ساخت؛ نه اینکه وحی حقیقتی جز مکاشفه‌ای عرفانی عالی نداشته است؛ از این رو، عارفان بزرگی چون محی الدین ابن عربی تصریح کرده‌اند که مقام نبوت و وحی، اکتسابی نیست و عارفانی به آن دسترسی ندارند، حقیقت آن نیز بر آنان مکتوم است. به گفته وی، انبیا، آن دسته از اولیای الهی‌اند که خداوند آنان را برای خود برگزیده و شریعت‌هایی را برای آنان مقرر داشته است؛ اما آنان را مأمور ابلاغ آن شریعت‌ها به دیگران نساخته است و رسولان، آن دسته از اولیای الهی‌اند که علاوه بر مقام نبوت تشریعی، مأموریت ابلاغ آن شریعت‌ها به دیگران را نیز دارند؛ سپس، یادآور شده است که این دو مقام را جز پیامبران صاحب شریعت ندارند و درک آن نیز برای دیگران امکان‌پذیر نیست.^۱

ابن عربی، در جایی دیگر، مسئله اکتسابی بودن یا نبودن نبوت را مطرح کرده و گفته است: برخی، گمان کرده‌اند که نبوت امری اکتسابی است و چنین عقیده‌ای را به ابو حامد غزالی نسبت داده‌اند؛ ولی این سخن بی‌پایه است. آنچه می‌تواند اکتسابی باشد نبوت به معنای عام آن؛ یعنی مطلق آگاهی از حقایق غیبی است؛ نه نبوتی به معنای خاص آنکه مربوط به شریعت است و مراد غزالی و دیگران نیز همان معنای نخست بوده است.^۲

۱. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۶.

۲. همان، ص ۶. جهت آگاهی بیشتر در این باره به کتاب، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، از نگارنده رجوع شود. یادآور می‌شویم سید رشید رضا، نظریه وحی نفسی را در کتاب الوحي المحمدي به تفصیل نقل و نقد کرده است.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۴

نبوت و عصمت

«عصمت» از اساسی ترین صفات پیامبران الهی است و بحث درباره آن، از بحثهای مهم و اساسی مسئله نبوت به شمار می آید؛ بدین جهت، پیوسته مورد توجه و اهتمام متکلمان اسلامی بوده است.

حقیقت عصمت

«عصمت» در لغت، به معنی «امساک»، حفظ و منع است؛ چنانکه «ابن فارس» گفته است: عَصَمَ، يَدُلُّ عَلَى امْسَاكَ وَ مَنَعٍ وَ مِلَازِمَةٍ، وَ الْمَعْنَى فِي ذَلِكَ كَلَهُ، وَاحِدًا، مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَعِصَمَ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدَهُ مِنْ سُوءٍ يَقَعُ فِيهِ.^۱

کلمه «عصم» بر نگهداری، مانع شدن و ملازم بودن دلالت می کند و معنای این واژگان، یک چیز است و آن اینکه خداوند بنده خویش را از امر ناگواری که بر او وارد شود ننگه می دارد.

«ابن منظور» نیز گفته است:

العصمة في كلام العرب المنع، و عصمة الله عبده أن يعصمه مما يوبقه؛^۲ عصمت در کلام عرب به معنی منع است و عصمت خداوند بنده خود را به این است که او را از آنچه موجب هلاکت او است، باز دارد.

۱. احمد بن فارس، معجم المقاییس فی اللغة، ص ۷۷۹. ۲. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۷۵.

وی در ادامه گفته است:

الاعتصام، الإستمساک بالشيء، و منه شعر أبي طالب: ثمال اليتامى عصمة للأرامل، أي يمنعهم من الضياع والحاجة؛^۱ «اعتصام» به معنی تمسک نمودن به چیزی است و شعر ابوطالب از این باب است که در وصف پیامبر ﷺ گفته است: پناهگاه یتیمان و نگهبان بیچارگان است؛ یعنی آنان را از اینکه در اثر فقر و بیچارگی نابود شوند، حفظ می‌کند.

راغب اصفهانی نیز گفته است: «عَصَمَ» به معنی امساک و نگهداری است. وی سپس به آیه کریمه ﴿...لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ...﴾^۲ اشاره کرده است.

مقصود این است که چیزی مانع از تحقق امر خداوند نخواهد شد - یعنی پناه بردن فرزند نوح به کوه نمی‌تواند او را از طوفان نجات دهد.^۳

«عصمت» در اصطلاح متکلمان و حکمای اسلامی، معنای لغوی «منع» و «حفظ» را در بر دارد. آنان، معمولاً عصمت را نسبت به گناه می‌سنجند؛ یعنی معصوم کسی است که از ارتکاب گناه مصون و محفوظ است. در اینکه منشأ صیانت و حفظ معصوم از گناه اراده الاهی است، اختلاف و تردیدی وجود ندارد؛ اما از آنجا که دیدگاه آنان درباره نحوه تأثیرگذاری اراده خداوند در حوادث و رخدادهای جهان متفاوت است، درباره استناد عصمت معصومان به اراده الاهی نیز، تفسیرها و تعبیرهای متفاوتی ارائه شده است.

متکلمان اشعری، که نظام اسباب و مسببات را نپذیرفته و به استناد بی‌واسطه حوادث، به اراده الاهی اعتقاد دارند، عصمت را به «نیافریدن گناه در معصوم از جانب خداوند» تعریف کرده‌اند. چنان‌که «قاضی عضدالدین ایجی» گفته است:

۱. همان. ۲. هود، ۴۳.

۳. العصم الامساک؛ قال: «لا عاصم اليوم من امر الله»، اي، لا شيء يعصم منه؛ المفردات في غريب القرآن، ص ۳۳۷.

و هي عندنا: ان لا يخلق الله فيهم ذنباً؛^۱ عصمت از نظر ما، این است که خداوند، گناهی را در معصومان نیافریند.

«میر سید شریف گرگانی» در شرح کلام ایجی گفته است:

این تعریف مقتضای اصل کلامی ما است که همه اشیا بدون واسطه، به فاعل مختار (خداوند) استناد داده می شوند.^۲

«سعد الدین تفتازانی» نیز گفته است:

حقیقت عصمت این است که خداوند گناه را در بنده خود نیافریند؛ با اینکه بر انجام گناه توانا و مختار است.^۳

متکلمان عدلیه (امامیه و معتزله) که به وجوب لطف بر خداوند اعتقاد دارند، عصمت را بر این اساس تفسیر کرده اند، چنان که «سید مرتضی» گفته است:

اعلم ان العصمة هي اللطف الذي يفعله تعالى، فيختار العبد عنده، الامتناع من فعل القبيح؛ بدان که عصمت عبارت است از لطفی که خداوند در مورد بنده خود انجام می دهد و به واسطه آن، انسان از فعل قبیح امتناع می ورزد.

وی، آنگاه به ریشه لغوی عصمت که به معنای «منع» است، اشاره می کند. در اصطلاح متکلمان، این معنا کاربرد خاصی پیدا کرده است و آن این گونه است: «امتناع و خودداری اختیاری انسان از گناه به واسطه لطفی که خداوند در حق او انجام داده است».^۴

«خواجه نصیرالدین طوسی»، پس از نقل کلام فخرالدین رازی درباره عوامل و اسباب عصمت گفته است:

بر مبنای عقیده معتزله، خداوند در حق معصوم لطفی را اعمال می کند که با وجود آن داعی بر ترک واجب و فعل معصیت ندارد، اگر چه برانجام آن تواناست.^۵

۲. همان.

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۰.

۳. حقیقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته و اختياره. شرح العقائد

النسفية، ص ۱۱۳. ۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۲۶.

۵. تلخیص المحصل، ص ۳۶۹.

تعریف یاد شده به معتزله اختصاص ندارد؛ بلکه مورد قبول متکلمان امامیه نیز هست. این تعریف بر مبنای قاعده لطف است که متکلمان امامیه و معتزله بر آن توافق دارند، چنان‌که فاضل مقداد گفته است:

«اصحاب ما و دیگر متکلمان عدلیه، در تعریف عصمت گفته‌اند: «عصمت لطفی است که خداوند به مکلف ارزانی می‌دارد؛ به گونه‌ای که صدور معصیت از وی ممتنع می‌گردد؛ زیرا با وجود لطف، داعی بر انجام گناه ندارد، بلکه صارف از آن در او موجود است؛ اگر چه بر انجام گناه توانایی دارد. [بر این اساس]، صدور معصیت از معصوم به لحاظ قدرت او ممکن است و به لحاظ نداشتن داعی بر گناه و وجود صارف از آن، ممتنع خواهد بود».^۱

حکمای اسلامی، مطابق اصول خود در باب توحید افعالی که افعال انسانی را از طریق نفس مختار و مرید انسان به خداوند نسبت می‌دهند، عصمت را به عنوان ملکه‌ای نفسانی تعریف کرده‌اند که با بودن آن سر زدن گناه از معصوم محال خواهد بود. محقق طوسی گفته است:

انها ملکه لا یصدر عن صاحبها معها المعاصی، و هذا علی رأی الحكماء؛^۲ بر اساس دیدگاه حکما، عصمت ملکه‌ای است که از دارنده آن، معصیت سر نمی‌زند.

«قاضی عضدالدین ایجی» نیز گفته است:

وهی عند الحكماء، ملکه تمنع عن الفجور؛ عصمت از نظر حکما ملکه‌ای است که مانع انجام گناهان است.

وی، آن‌گاه به اسباب پیدایش این ملکه اشاره کرده و گفته است: این ملکه به واسطه علم به پی آمدهای ناگوار گناهان و نتایج ارزشمند طاعات و عبادات حاصل می‌شود و در اثر وحی الهی در مورد اوامر و نواهی، مورد تأکید قرار می‌گیرد:

و تحصل بالعلم بمثالب المعاصی و مناقب الطاعات و تتأكد بتتابع الوحي بالاوامر والنواهی.^۳

۱. مقداد ابن عبدالله سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۲۴۳. ۲. تلخیص المحصل، ص ۳۶۹.

۳. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۱، نیز ر.ک: اللوامع الالهیه، ص ۲۴۴.

به اعتقاد برخی از علمای اهل سنت، ملکه دانستن عصمت بر مبنای اشاعره نیز قابل تفسیر و توجیه است. چنان که «مولوی عبدالعزیز فرهاری»^۱ پس از آوردن تعریف اشاعره و حکما گفته است:

تطبیق نظریه حکما، بر اصول اهل سنت آسان است؛ به این بیان که عصمت ملکه‌ای است نفسانی که خداوند آن را در انسان می‌آفریند و سبب عادی برای نیافریدن گناه در او خواهد بود.^۲

در هر حال، سه دیدگاه پیشین بر اینکه معصوم برای انجام معصیت توانایی دارد و عصمت با اختیار منافات ندارد، توافق دارند. در این باره، دیدگاه دیگری نیز نقل شده است که عصمت را با اختیار ناسازگار می‌داند؛ مطابق این دیدگاه فرد معصوم از نظر آفرینش جسمانی و روحانی با دیگر افراد بشر متفاوت است و همین تفاوت، منشأ امتناع صدور معصیت از او می‌باشد؛ یعنی ساختار آفرینشی او مستلزم عدم اختیار است.^۳ نظریه دیگری که به «ابوالحسن اشعری» نسبت داده شده این است که: معصوم از نظر آفرینشی با دیگر افراد یکسان است، «ولی عصمت عبارت است از: قدرت داشتن بر انجام طاعات و نداشتن قدرت بر انجام معصیت»؛^۴ وی دلایل عقلی و نقلی تفسیر جبری عصمت را مردود می‌سازد.

از نظر عقل، اگر عصمت مستلزم مجبور بودن معصوم در انجام طاعات و ترک معاصی باشد، مستحق مدح و ستایش نخواهد بود، چنان که امر و نهی، تکلیف و

۱. وی، از علمای برجسته ماتریدی است؛ کتاب شرح العقائد النسفیة، تألیف سعدالدین تفتازانی را شرح کرده و آن را النبراس نامیده است. در سال ۱۲۳۹ ق وفات کرده است.

۲. عبدالعزیز فرهادی، النبراس، ص ۵۳۲.

۳. تلخیص المحصل، ص ۳۶۸؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۱.

۴. تلخیص المحصل، ص ۳۶۸؛ مقداد ابن عبدالله (فاضل مقداد)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۳۰۱؛ در کتاب اللوامع الالهية، ص ۲۴۴، این قول به اشاعره نسبت داده شده است، ولی با توجه به مطالب یاد شده در متن، چنین نسبتی پذیرفته نیست.

پاداش و کیفر نیز نامعقول خواهد بود. قرآن کریم نیز آشکارا یادآور شده است که پیامبران با دیگر انسانها از نظر آفرینشی تفاوتی ندارند: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...﴾^۱ «بگو! من فقط بشری مانند شما هستم؛ با این تفاوت که بر من وحی می شود».

همچنین «حضرت یوسف (علیه السلام)» تصریح کرده است که او چون دیگر انسانها دارای نفس امّاره به گناه است که چون مشمول رحمت خداوند است می تواند از آن مصون بماند؛ ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي...﴾^۲.

تا اینجاء روشن شد که دیدگاه کسانی که عصمت را با مختار بودن معصوم ناسازگار می دانند، نادرست است؛ خواه این ناسازگاری هم نسبت به انجام طاعات باشد و هم نسبت به ترک معاصی (دیدگاه اول) یا فقط نسبت به ترک معاصی باشد (دیدگاه ابوالحسن اشعری).

از سه دیدگاهی که عصمت را با اختیار معصوم هماهنگ می دانند، نظریه متکلمان عدلیه استوارتر از دو دیدگاه دیگر - دیدگاه اشاعره و حکما - است؛ نظریه اشاعره چون با اصل علیّت در تعارض است، پذیرفته نیست.

دیدگاه حکما نیز، اگر به گونه ای تفسیر شود که مستلزم اکتسابی بودن عصمت باشد، پذیرفته نیست؛ زیرا لازمه آن این است که معصومان در آغاز، فاقد ویژگی عصمت باشند و به تدریج، در سایه علم و عمل به آن دست یابند. نظریه درست در باب عصمت این است که: «پیامبران و امامان از آغاز خلقت دارای صفت عصمت می باشند و عصمت، موهبتی است الهی که به دلیل شایستگی ویژه آنان، به آنها اعطا شده است»^۳.

۱. کهف، ۱۱۰.

۲. یوسف، ۵۳؛ ر.ک: تلخیص المحصل، ص ۳۶۸، ۳۶۹؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۱؛ اللوامع الالهیه، ص ۲۴۳.

۳. العصمة، تفضّل من الله علی من علم انه يتمسک بعصمته؛ تصحیح الاعتقاد، ص ۱۰۶.

آری، می توان دیدگاه حکما را به گونه ای تفسیر کرد که با موهبتی بودن عصمت منافات نداشته باشد و آن این است که ملکه عصمت، محصول صفای فطرت و خلوص نفس معصوم و نیز علم ویژه ای است که او به صفات جمال و جلال خداوند از یک سو و پی آمدهای خوب و بد طاعات و گناهان از سوی دیگر دارد. در پرتو این صفای فطری، خلوص نفسانی و علم ویژه، عشق به جمال محبوب، وجود او را فرا می گیرد، جز به رضای معشوق نمی اندیشد و از هر چه جز او است نفرت دارد؛ در نتیجه، هرگز میل به گناه در او پدید نمی آید و چون میل به گناه از اسباب ارتکاب گناه است، و با فرض نبودن سبب و علت وجود، مسبب و معلول، ممتنع خواهد بود و صدور گناه از معصوم امکان وقوعی نخواهد داشت؛ این همه از آثار لطف ویژه الهی نسبت به معصومان است.

«عَلَّامَه طِبَاطِبَائِي» در این باره، چنین گفته است:

«خداوند، برخی از بندگان خود را به استقامت فطرت و اعتدال خلقت آفریده است. در نتیجه آنان از آغاز، با ذهنهایی وقّاد، ادراکهایی درست، نفوسی پاکیزه و قلبهایی سلیم، مسیر زندگی را برگزیده و نشو و نما کرده اند و در پرتو صفای فطرت و سلامت نفس، از نعمت اخلاص بهره ای شایان برده اند؛ بهره ای که بسی بالاتر از آن است که دیگران در پرتو تلاش و کوشش خویش به دست می آورند؛ چرا که درون آنان از هرگونه آلودگی که مانع رشد و کمال معنوی است، پیراسته است. ظاهر این است که این افراد همان کسانی اند که قرآن آنان را «مخلصون» نامیده است. آنان پیامبران الهی و امامان معصومند که به تصریح قرآن کریم: خداوند، آنان را برای خود گردآورده و برگزیده است؛ چنان که فرموده است:

﴿...وَأَجَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۱ و از ویژگی آنان این است که معرفت آنان به خداوند بر همگان برتری دارد. خداوند در حق آنان فرموده است: ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ

۹۴ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عَبْدًا لِلَّهِ الْمُخْلِصِينَ^۱ «خداوند از آنچه او را بدان وصف می کنند پیراسته است مگر وصف بندگان مخلص خداوند»^۲.

ابعاد عصمت و اقوال متکلمان

عصمت پیامبران دارای ابعاد گوناگونی است؛ برخی از آنها مورد اتفاق متکلمان و برخی دیگر مورد اختلاف آنان است.

۱. عصمت از شرک و کفر

در این باره، مذاهب و متکلمان اسلامی اختلافی ندارند؛ از دیدگاه همه آنان، پیامبران قبل و بعد از نبوت از شرک و کفر معصوم بوده اند. در اینجا چند نسبت حکایت شده است که در خور تأمل و نقد است: یکی اینکه به «ازارقه خوارج» نسبت داده شده که صدور کفر از پیامبران را جایز دانسته اند؛ ولی این نسبت بی اساس است. منشأ چنین توهمی این است که ازارقه ارتکاب گناه را بر پیامبران جایز دانسته اند و از طرفی، انجام گناه را موجب کفر انگاشته اند؛^۳ بنابراین، کفری که لازمه عقیده ازارقه است، کفر اعتقادی نیست؛ دیگر، اینکه به «شیعه» نسبت داده شده است که آنان اظهار کفر برای پیامبران را از روی تقیه جایز دانسته اند.^۴ این نسبت نیز بی اساس است؛ زیرا به اعتقاد شیعه، تقیه در چنین مواردی جایز نیست؛ چنان که «فاضل مقداد» گفته است:

اظهار الکفر تقیه، باطل، لانه یفرضی الی اخفاء الدین بالکلیه، لانّ اولی الزمان بالتقیه حین اظهار الدعوة، لانّ الاکثر من الناس یکون منکراً؛^۵ اظهار کفر از روی تقیه باطل است؛ زیرا لازمه آن این است که، دین به کلی مخفی بماند، چون سزاوارترین زمان به تقیه، هنگام دعوت به آیین الاهی است؛ زیرا اکثر مردم در آن هنگام منکر نبوت اند.

۱. صفات، ۱۵۹، ۱۶۰. ۲. المیزان، ج ۱۱، ص ۱۶۲.

۳. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۶۴؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۰. ۴. همان.

۵. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۳۰۳، ۳۰۴.

۲. عصمت در تلقی، حفظ و ابلاغ وحی

عصمت در دریافت وحی، حفظ و ابلاغ آن نیز مورد اتفاق مذاهب اسلامی است. این مرتبه از عصمت، چنان که متکلمان گفته‌اند، مقتضای معجزه است؛ زیرا مقتضای معجزه این است که پیامبر در این مدّعا که از جانب خداوند به پیامبری برگزیده شده است تا احکام الاهی را به بشر ابلاغ نماید، راستگو است؛ بنابراین، هرگونه احتمال خطای سهوی و عمدی در این باره منتفی است، چنان که «فتنازانی» گفته است:

ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة و ما يتعلق بها من التبليغ و شرعية الاحكام؛^۱ مقتضای معجزه، صادق بودن پیامبر در دعوی پیامبری و آنچه وابسته به آن است (یعنی تبلیغ پیامهای الاهی و احکام شرعی) می‌باشد.

به قاضی «ابوبکر باقلانی» نسبت داده شده که وی خطای در تبلیغ را جایز دانسته است، به این گمان که خطای در تبلیغ مقتضای معجزه نیست؛ زیرا معجزه، بر عصمت از تعهد بر کذب دلالت می‌کند، نه بر خطای سهوی؛^۲ ولی به اعتقاد برخی از محققان، باقلانی خطای در تبلیغ را جایز ندانسته است، بلکه دلیل آن را اجماع و نصوص دانسته است، نه معجزه؛ یعنی عصمت از خطای در تبلیغ مقتضای معجزه نیست؛ ولی نصوص و اجماع بر آن دلالت می‌کند.^۳

۳. عصمت از گناه پس از نبوت

در باره عصمت از گناه کبیره، به صورت عمدی، پس از نبوت، اختلافی وجود ندارد، مگر آنچه بر «حشویه» نسبت داده شده است؛ «حشویه» گروهی از ناقلان حدیث بوده‌اند که نه در نقل احادیث دقت لازم را به کار می‌بردند و نه در فهم آنها؛ از این رو، در گفته ایشان عقاید بی‌اساس، فراوان یافت می‌شود و بدین جهت، مورد اعتماد محققان نیستند.^۴

۲. همان.

۱. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۰.

۴. ر.ک: النبراس، ص ۴۲۵.

۳. النبراس، ص ۴۵۱.

اما در باره عصمت پیامبران از گناهان کبیره به صورت سهوی، پس از نبوت، اقوال و آراء مختلفی است. متکلمان امامیه، معتزله و محققان از متکلمان اشعری عصمت در این خصوص را لازم دانسته‌اند. ولی نظریه مشهور میان اشاعره جواز ارتکاب گناهان کبیره برای پیامبران پس از نبوت از روی سهو است.^۱

در باره عصمت از گناهان صغیره پس از نبوت نیز اقوال مختلفی وجود دارد. امامیه و محققان از معتزله و اشاعره، عصمت از گناهان صغیره را خواه سهوی باشد یا عمدی، پس از نبوت، لازم می‌دانند. ولی اکثریت معتزله و اشاعره، گناه صغیره سهوی را بدون قید و شرط جایز دانسته‌اند و گناهان صغیره عمدی را نیز اگر بر دنائت مقام دلالت نکند، روا شمرده‌اند. به گفته «قاضی عیاضی»، گروهی از محققان از فقها و متکلمان اهل سنت عصمت از صغایر را نیز همانند عصمت از کبایر، بدون قید و شرط لازم دانسته‌اند؛ زیرا اولاً: در حقیقت گناه صغیره و کبیره اختلاف است، و ثانیاً: سلف به تمام اعمال پیامبر ﷺ اقتدا می‌کردند و به آنها احتجاج می‌نمودند؛ وی این قول را برگزیده و با وجوهی دیگر آن را تقویت کرده است.^۲

۴. عصمت از گناه قبل از نبوت

در این باره نیز، اقوال مذاهب و متکلمان اسلامی متفاوت است. «شیعه امامیه» عصمت از گناه در این مرحله را نیز، به طور مطلق لازم می‌داند؛ اما اکثریت «اشاعره» و گروهی از «معتزله» عصمت از گناه در این مرحله را، خواه عمدی باشد یا سهوی، کبیره باشد یا صغیره، لازم ندانسته‌اند. اکثر معتزله و برخی از اشاعره، معتقدند که عصمت از گناهان کبیره قبل از نبوت واجب است. عده‌ای از آنان میان کبیره و صغیره تفکیک قائل

۱. ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۶۵؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۰؛ ارشاد الطالبین، ص ۳-۵؛ النبراس، ص ۴۵۲؛ علی ربانی گلپایگانی، الکلام المقارن، ص ۲۴۲.

۲. الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ج ۲، ص ۱۲۷، ۱۲۸؛ النبراس، ص ۴۵۲، ۴۵۳؛ الکلام المقارن، ص ۲۴۲، ۲۴۳.

نشده‌اند؛ به اعتقاد آنان: پیامبران از هر چیزی که نفرت آور باشد، معصومند حتی اگر از افعال آنان نباشد؛ بلکه از قبیل تبهکاری پدران و مادران باشد.^۱

به گفته نویسنده کتاب النبراس^۲: گروهی از علمای اهل سنت، عصمت از گناه قبل از نبوت را، همانند عصمت از گناه پس از نبوت، به صورت مطلق، لازم دانسته‌اند. ابوالمنتهی، ملا علی قاری و شیخ عبدالحق محدث دهلوی از آن جمله‌اند. وی، سپس یادآور شده است که این دیدگاه، با دیدگاه شیعه، در باب عصمت پیامبران الهی، هماهنگ است. هرچند، برای آنکه به پیروی از شیعه متهم نشود، نسبت جواز اظهار کفر از روی تقیه شیعه را، به عنوان فرق میان این دیدگاه با دیدگاه شیعه، در باب عصمت پیامبران بر شمرده است؛^۳ ولی، پیش از این، نادرستی نسبت مزبور را بیان نمودیم.

علمای «اباضیه» نیز، در باب عصمت پیامبران از گناه، همین دیدگاه را برگزیده‌اند. شیخ احمد بن حمد الخلیلی، مفتی اعظم اباضیه در عمان، گفته است: اصحاب ما بر این عقیده‌اند که پیامبران از کبایر و صغایر، در حال نبوت و قبل از آن، معصومند.^۴

۵. عصمت در موارد دیگر

علاوه بر موارد یاد شده، موارد دیگری نیز در باب عصمت پیامبران قابل بحث است که عبارتند از:

(الف) عصمت در تشخیص موضوعات احکام شرعی؛

(ب) عصمت در تشخیص مصالح و مفاسد امور مربوط به زندگی اجتماعی؛

۱. ر.ک: الکلام المقارن، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۲. کتاب النبراس شرح عقاید نسفیه است، و نویسنده آن یکی از علمای برجسته ماتریدی است به نام مولوی حافظ محمد عبدالعزیز فرهایز متوفای ۱۲۳۹ ق.

۳. النبراس، ص ۴۵۴؛ نیز ر.ک: ملا علی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص ۶۸، ۶۹.

۴. احمد بن حمد خلیلی، جواهر التفسیر، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۲۹.

ج) عصمت در مسائل مربوط به زندگی شخصی و عادی پیامبر ﷺ. چنان که روشن است، همه موارد یاد شده، در حقیقت به عصمت علمی (عصمت از سهو و خطا) باز می گردد.

و در کتابهای کلامی، این موارد به صورت روشن مطرح نشده است؛ ولی با توجه به اقوال متکلمان در موارد پیشین، و نیز با توجه به دلایل عقلی و نقلی عصمت، می توان حکم موارد یاد شده و موضع متکلمان را درباره آنها به دست آورد.

دلایل عقلی عصمت

متکلمان اسلامی، برای اثبات عصمت پیامبران، دلایل عقلی و نقلی اقامه کردند که در اینجا به بیان برخی از مهم ترین دلایل عقلی پرداخته می شود.

۱. لزوم بعثت در نبوت

غرض اصلی از بعثت پیامبران الهی، این بوده است که معارف و احکام الهی را در دسترس بشر قرار دهند، تا حجت الهی بر آنان تمام شود: «...لَّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ...»^۱ بدیهی است این غرض، در گرو آن است که پیامبران در دریافت، حفظ و ابلاغ معارف و احکام الهی از هرگونه خطای عمدی و سهوی مصون باشند و از طرفی، چون ابلاغ و تبیین احکام الهی، گاهی از طریق فعل پیامبر انجام می گیرد. عصمت از خطا در افعالی که مربوط به تبیین شریعت است نیز، لازم است.^۲

مفاد این دلیل، لزوم عصمت پیامبران از خطا و گناه پس از نبوت است و از این جهت فرقی میان گناه صغیره و کبیره و خطای عمدی و سهوی وجود ندارد؛ زیرا گناه و خطا در همه صورتهای آن، منشأ گمراهی مردم خواهد شد و با غرض نبوت منافات دارد.

۲. قواعد المرام، ص ۱۲۵، ۱۲۶؛ اللوامع الالهیه، ص ۲۴۵، ۲۴۶.

۱. نساء، ۱۶۵.

۲. لزوم تکلیف به محال

در وجوب پیروی از پیامبران الهی، تردیدی نیست؛ زیرا عدم وجوب اطاعت از آنان، مستلزم لغویت نبوت خواهد بود. از سوی دیگر، معصیت خداوند نیز روا نمی‌باشد و هرگاه پیروی از کسی، مستلزم معصیت خداوند باشد، پیروی از او، هم واجب می‌شود؛ چون اطاعت از پیامبر واجب است، و هم حرام خواهد بود؛ چون معصیت خداوند حرام است. در چنین صورتی انجام این دو تکلیف ناسازگار، خارج از قدرت انسان است.^۱ این دلیل نیز، به عصمت در حال نبوت اختصاص دارد، ولی از نظر اینکه گناه کبیره باشد یا صغیره، و خطا عمدی باشد یا سهوی عمومیت دارد.

۳. لزوم مخالفت با پیامبر

اگر پیامبر ﷺ از خطا و گناه معصوم نباشد، چه بسا مرتکب خطا و گناهی شود و به حکم نهی از منکر، مخالفت با او بر مؤمنان واجب خواهد بود. این کار از یک نظر مستلزم ایضاً پیامبر ﷺ است، که جایز نیست و از سوی دیگر، موقعیت و اعتبار اجتماعی وی را خدشه‌دار می‌سازد و در نتیجه، نسبت به او امر و نواهی او اعتنای لازم نخواهد شد؛^۲ عصمت حاصل از این دلیل نیز به حال نبوت اختصاص دارد.

۴. عصمت و وثوق مطلق

استوارترین و شامل‌ترین دلیل عقلی بر لزوم عصمت پیامبران، همان است که «خواجه نصیرالدین طوسی» در عبارت زیر بیان کرده است:

«و یجب من النبی العصمة لیحصل الوثوق، فیحصل الغرض»؛ پیامبر ﷺ باید معصوم باشد؛ تا مورد وثوق و اعتماد باشد و در نتیجه غرض نبوت حاصل شود.

۱. تلخیص المحصل، ص ۳۷۱؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۶۵؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۱؛ کشف المراد، ص ۴۷۲.

۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۲؛ اللوامع الالهیة، ص ۱۷۲؛ حسن بن یوسف سدید الدین، کشف المراد، ص ۴۷۲.

این استدلال، به حال نبوت اختصاص ندارد، بلکه قبل از نبوت را هم شامل می‌شود: چنان‌که گناه کبیره و صغیره و خطای عمدی و سهوی را هم شامل می‌شود؛ زیرا همه آنها به گونه‌ای به وثوق و اعتماد همه جانبه نسبت به پیامبر خدشه وارد می‌سازد. بدیهی است، خدشه‌ای که از ناحیه گناه کبیره در حال نبوت بر اعتماد مردم به پیامبر ﷺ وارد می‌شود؛ بسی شدیدتر و فراگیرتر از خدشه‌ای است که از گناه صغیره بر آن وارد می‌شود؛ ولی از آنجا که پیامبر ﷺ باید مورد اعتماد همه افراد بشر و در همه زمینه‌ها باشد، باید از عصمت همه جانبه برخوردار باشد، نه از عصمت نسبی، این همان مطلبی است که بسیاری از متکلمان اسلامی تحت عنوان «لزوم عصمت از منقرات» یاد کرده‌اند؛ یعنی بر قول و فعلی که به گونه‌ای منشأ نفرت افراد بشر از پیامبر گردد و به اعتماد آنان به او لطمه وارد سازد، بر پیامبر روا نیست و باید از آن معصوم باشد.^۱ برخی از متکلمان اهل سنت در باره عدم جواز سهو بر پیامبر ﷺ گفته‌اند: «سهو بر پیامبر ﷺ در خبرهایی که به ابلاغ احکام الهی به بشر مربوط می‌شود روا نیست؛ همین‌گونه است خبرهایی که مربوط به احکام دینی نمی‌باشد؛ زیرا سهو در این‌گونه خبرها، منشأ شبهه در خبرهای دینی برای برخی از انسانهای سطحی‌نگر خواهد شد، و این مطلب با منصب رسالت منافات دارد».^۲

بدیهی است، ملاکی که ایشان گفته‌اند به اقوال پیامبر اختصاص ندارد؛ بلکه افعال او را نیز شامل می‌شود، چنان‌که در مرتبه‌ای نازل‌تر قبل از نبوت را هم فرا می‌گیرد؛ زیرا سهو و خطای پیامبر، در دوران قبل از نبوت نیز، به لحاظ روانی در برخی از افراد، تأثیر نامطلوب خواهد داشت و وثوق و اعتماد کامل آنان به پیامبر را خدشه‌دار می‌سازد. شیخ سدید الدین حمصی، در این باره گفته است: «دلیل تنفیر، که ما بر آن

۱. علی بن الحسین شریف مرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۵.

۲. الحصون الحمیدیه، ص ۴۸، این کتاب تألیف شیخ حسین بن محمد طرابلسی، متوفای ۱۳۲۷، از عالمان ماتریدی است که از کتابهای درسی در برخی از حوزه‌های علمیه اهل سنت به شمار می‌رود.

اعتماد نمودیم، هرگونه فعل قبیح و ناروایی را که مستلزم اخلال به احکام دینی خواهد شد، خواه در حال نبوت باشد یا قبل از آن، شامل می شود، زیرا نفوس بشری نسبت به کسی که در تمام دوران زندگی خود از هرگونه خطا و گناهی مصون و معصوم است، تمایل بیشتری دارد، تا آن کسی که در برخی از دوران زندگی خود گناه و خطا کرده است.^۱ نظیر این استدلال را «قاضی عبدالجبار معتزلی» نیز آورده است؛ با این تفاوت که وی آن را به گناهان کبیره اختصاص داده است.^۲

پرسش

در باب عصمت پیامبران الهی شبهاتی مطرح شده است که متکلمان اسلامی به آنها پاسخ داده اند. یکی از شایع ترین شبهات، این است که در آیات قرآنی و نیز احادیث و اخبار به پیامبران نسبت عصیان و گناه داده شده است؛ چنان که از استغفار و توبه و انابه آنان به درگاه الهی یاد شده است. با این وصف، چگونه می توان پیامبران را از هرگونه خطا و گناهی معصوم دانست؟

پاسخ

به این پرسش، پاسخهای گوناگونی داده شده است. برخی از عالمان اسلامی در این باره کتاب جداگانه ای تألیف کرده و همه مواردی که به عنوان مخالف عصمت پیامبران از آن یاد شده را مطرح کرده و به آن پاسخ داده اند، کتاب تنزیه الانبیاء سید مرتضی، از معتبرترین این کتابهاست. مفسران اسلامی نیز در تفاسیر خود - به مناسبت آیاتی که ظاهر آنها با عصمت پیامبران ناسازگار می نماید - به این مسئله پرداخته و آن آیات را تبیین و تأویل کرده اند.

یکی از پاسخهایی که غالباً به این پرسش داده شده این است که نسبت گناه به پیامبران از قبیل نسبت گناه به انسانهای عادی نیست؛ به عبارت دیگر، مقصود این

۱. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۴۲۶.

۲. شرح الاصول الخمسة، ص ۳۸۷-۳۸۸.

نیست که پیامبران الهی واجب را ترک یا حرامی را مرتکب شده‌اند؛ بلکه مقصود این است که به دلیل مقام بالایی که در پیشگاه الهی دارند، مسؤولیت آنان نیز بسیار سنگین است؛ از این رو، ارتکاب کارهایی که برای افراد عادی مجاز شناخته می‌شود، آنان خود را در برابر آن مسئول می‌دانند و بدین جهت احیاناً مورد عتاب الهی قرار گرفته، و واژه عصیان، ذنب و مانند آن درباره آنها به کار رفته و آنان در برابر خداوند، اظهار قصور و تقصیر کرده و به تضرع و انابه و استغفار پرداخته‌اند.

صاحب مواقف، پس از اشاره به داستانهایی که درباره خطاهای پیامبران در کتب اخبار و تاریخ نقل شده گفته است: «آنچه از این داستانها به صورت خبرهای واحد است، پذیرفته نیست؛ زیرا نسبت خطا به راویان آسان‌تر است از نسبت خطا به پیامبران؛ و آنچه به تواتر اثبات شده است، تا آنجا که امکان دارد باید توجیه شود، زیرا دلایل عصمت، چنین اقتضایی را دارد؛ در غیر این صورت، باید آنها را به گونه‌ای دیگر تأویل کرد؛ مانند اینکه آنها از قبیل ترک اولی بوده و اینکه واژگان ذنب و معصیت بر آنها اطلاق شده و پیامبران از آنها استغفار کرده‌اند و به ظالم بودن در پیشگاه الهی اعتراف کرده‌اند، با مطلب یاد شده منافات ندارد؛ زیرا ممکن است این امر به خاطر عظمت خداوند و اوامر و نواهی او در نظر آنان باشد، یا اینکه خواسته‌اند در پیشگاه الهی شکسته نفسی کنند و یا گناهکار و ظالم خواندن خود نظر رحمت و عنایت الهی را به خویش، جلب کنند»^۱.

«فاضل مقداد» نیز، پس از اشاره به آیاتی که منکران عصمت پیامبران به آنها استدلال کرده‌اند، گفته است: «پاسخ اجمالی این است که معصیت و مخالفت در این آیات بر ترک اولی حمل می‌شود، چنان‌که گفته‌اند: حسنات الابرار، سیئات المقربین؛ تا بدین طریق میان دلایل عقلی بر عصمت پیامبران و ظواهر نقلی، جمع شود. و نیز با این بیان میان آیاتی که بر تعظیم و مدح و ثنای الهی نسبت به پیامبران دلالت می‌کند و

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۶۸.

آنان را برگزیدگان خاص خداوند می‌داند و آیات یاد شده جمع گردد.^۱ وی، آن‌گاه به پاسخ تفصیلی و مورد به مورد آیات پرداخته است.^۲

«قاضی عیاض» نیز فصلی از کتاب الشفاء را به تبیین و تأویل آیات و احادیثی که ظاهر گرایان بر اثبات مدعای خود، یعنی صدور گناهان صغیره از پیامبران، به آنها استناد کرده‌اند، اختصاص داده است. وی آن‌گاه این پرسش را مطرح کرده است که هرگاه از پیامبران هیچ‌گونه گناهی، اعم از کبیره و صغیره، سر نزده است، چرا در آیات قرآن، تعبیری چون عصیان و ذنب در مورد آنان به کار رفته و نیز آنان به ظالم بودن خویش اعتراف کرده و استغفار نموده‌اند؟^۳ سپس در پاسخ، نکاتی را یادآور شده است: نخستین نکته، همان است که پیش از این نقل گردید و آن اینکه این‌گونه تعبیر ناظر به مقام بلند و شخصیت معنوی والای آنان است که، هرگاه کارهایی که برای دیگران واجب یا حرام نیست و ترک و فعل آنها سبب نکوهش یا عقوبت برای آنها نمی‌باشد، از پیامبران سرزند، مورد عتاب الاهی قرار می‌گیرند و از طرفی، این عتابها در دنیاست و از قبیل عقوبتهای فردی نیست. فلسفه این عتابها، این است که به درگاه الاهی بیشتر توجه می‌کنند و به تضرع و انابه و استغفار می‌پردازند و بدین وسیله، مقام معنوی و اخروی آنان بالاتر می‌رود.^۴

۱. اللوامع الالهية، ص ۲۴۷. ۲. همان، ص ۲۴۷-۲۸۰.

۳. حسین ابن عبدالله، الشفاء، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۴۹.

۴. فاعلم، ان درجة الأنبياء في الرفعة والعلو والمعرفة بالله و سنة في عباده، و عظم سلطانه، و قوّة بطشه، مما يحملهم على الخوف منه جلّ جلاله، والاشفاق من المؤاخذه بما لا يؤاخذ به غيرهم و أنهم في تصرفهم بأمر لم ينهوا عنها ولا أمروا بها خائفون وجلون. و هي ذنوب بالاضافة الى عليّ منصبهم. و معاص بالنسبة الى كمال طاعتهم؛ لأنها كذنوب غيرهم و معاصيهم... و أنهم يؤاخذون بذلك في الدنيا، ليكون ذلك زيادة في درجاتهم، و يُبتَلون بذلك ليكون استشعارهم له سبباً لمنمأة رُتبهم كما قال ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ وَفَتَّابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه / ۱۲۲)؛ و قال لداود ﴿فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآلٍ﴾ (ص / ۲۵)؛ و قال بعض المتكلمين: زلات الانبياء في الظاهر زلات، و في الحقيقة كرامات و زُلْفَى...؛ الشفاء، ج ۲، ص ۱۵۰، ۱۵۱.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۵

خاتمیّت نبوّت و شریعت اسلام

مقدمه

مسئله «خاتمیّت»، از این جهت که در قرآن کریم و احادیث اسلامی مطرح شده است، سابقه‌ای دیرینه در عقاید و کلام اسلامی دارد؛ ولی از آن جهت که در گذشته نه در اصل مسئله و نه در تفسیر و تبیین آن اختلافی نبوده است، در کتب کلامی مورد بحث و گفتگو قرار نگرفته است؛ اما در دوران اخیر، ظهور برخی از مذاهب ساختگی در جهان اسلام، چون: بابیت و بهائیت و ادعای شریعت جدید از یک سو و ارائه تفسیرهای جدید از خاتمیّت توسط برخی از دانشمندان اسلامی از سوی دیگر، سبب شد که متکلمان اسلامی آن را به عنوان یکی از بحثهای مهم مورد بحث و بررسی قرار دهند و در کتب کلامی فصلی جداگانه را به آن اختصاص دهند، بالاتر از این، درباره آن رساله‌ها و کتابهای جداگانه‌ای نیز نگارش یافته است. بررسی حقیقت خاتمیّت و دلایل آن، تحقیق درباره فلسفه خاتمیّت و پاسخگویی به شبهات در این خصوص، محورهای اساسی بحث خاتمیّت را تشکیل می‌دهند.

حقیقت خاتمیّت

«خاتمیّت» مشتق از «خاتم» و ریشه آن کلمه «ختم» به معنی پایان است. رایج‌ترین معنایی که لغت‌شناسان، برای کلمه خاتم گفته‌اند این است که خاتم به معنی «مایختم

به: «وسیله ختم و پایان یافتن چیزی است. در این معنا تفاوتی میان «خاتم» (بر وزن ناظم) و «خاتم» (بر وزن ادم) نیست؛ چنان که «ابن فارس» گفته است: الخاتم مشتق من الختم، لأنه یختم به، و یقال: الخاتم بالكسر، والخاتام والخیتام. الخاتم بكسر التاء وفتحها، والخیتام والخاتام، کلها بمعنی واحد.^۱

کاربرد دیگری که برای «خاتم» (بر وزن ناظم) گفته شده این است که، به معنای پایان و آخر یا آخرین است؛ «ابن منظور» گفته است: «ختم القوم و خاتمهم: آخرهم». ^۲ از تتبع در کلمات واژه‌شناسان و کاربردهای واژه «خاتم» - بر وزن ناظم - به دست می‌آید که، بیشتر به معنی آخر و پایان یا آخرین به کار رفته است.^۳

«خاتم الانبیاء» که یکی از القاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، به این معناست که او آخرین پیامبر الهی است و به وسیله او پیامبری پایان یافته است. روشن است که این دو معنا، با یکدیگر ملازمه دارند. در نتیجه، مفاد خاتمیّت این است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله آخرین پیامبر الهی است و پس از وی، کسی به عنوان پیامبر از جانب خداوند برگزیده نخواهد شد.

ختم نبوت، مستلزم ختم رسالت و شریعت نیز هست؛ توضیح اینکه «نبوت» عبارت است از اینکه از جانب خداوند به فردی وحی شود که او به مقام نبوت برگزیده شده است و نیز معارف و احکام الهی، که بیانگر اصول و فروع دین است به او وحی گردد. و «رسالت» به این معناست که کسی که به مقام نبوت برگزیده شده است، از جانب خداوند مأموریت یافته است که معارف و احکام الهی را به بشر ابلاغ کند و با کوشش در جهت اجرای آنها در جامعه بشری، بشریت را به سوی کمال و سعادت سوق دهد؛ معمولاً از مسؤولیت اجرای احکام و قوانین الهی، به عنوان مقام

۱. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۲۴۵؛ و نیز ر.ک: فیروزآبادی، قاموس اللغة، ج ۴، ص ۱۰۲؛ جوهری، مختار الصحاح، ص ۱۳۰.
 ۲. لسان العرب، ج ۴، ص ۲۵.
 ۳. ر.ک: جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۳، ص ۱۱۸-۱۲۲.

امامت تعبیر می شود. بر این اساس، پیامبران الهی، دارای سه مقام نبوت، رسالت و امامت بوده اند؛ یعنی هم حامل وحی و شریعت الهی بوده اند و هم مسؤولیت ابلاغ و اجرای آن احکام را در جامعه بشری بر عهده داشته اند؛ از این رو، قرآن کریم آنجا که از نبوت عامه سخن گفته است گاهی از پیامبران با واژه «النَّبیین»^۱ تعبیر آورده است و گاهی با واژه «رُسُلنا».^۲

آری، می توان فرض کرد که کسی در شرایطی دارای مقام نبوت باشد، ولی هنوز مبعوث به رسالت نشده باشد و در زمان بعد به عنوان رسول برگزیده شود؛ ولی عکس آن معقول نیست؛ زیرا برگزیده شدن به مقام رسالت، بدون اینکه دارای مقام نبوت باشد و شریعت الهی به او وحی شده باشد، نامعقول است.

این نکته را نیز یادآور می شویم که اگرچه پیامبران صاحب شریعت، پنج پیامبر بیش نبوده اند - که عبارتند از: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - ولی وحی نبوت و شریعت به آنان اختصاص نداشته و مشترک میان همه پیامبران الهی بوده است. حتی پیامبران قبل از حضرت نوح نیز، اگرچه دارای شریعت، به معنای مصطلح آنکه با کتاب همراه بوده است، نبوده اند؛ اما آنان نیز طرف وحی الهی بودند و آنچه برای هدایت مردم نیاز داشتند، به آنان وحی می شد؛ بنابراین، خاتمیت در مبحث نبوت، بیانگر سه مطلب است:

۱. پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فردی به عنوان نبی از جانب خداوند برگزیده نخواهد شد؛ یعنی به کسی وحی نخواهد شد که او پیامبر الهی باشد.

۲. پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و شریعت اسلام، شریعت دیگری برای بشر از جانب خداوند تشریع و نازل نخواهد شد.

۳. پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هیچ کس به عنوان رسول خداوند که مأموریت ابلاغ

۱. «...فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ...» بقره، ۲۱۳.

۲. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ...» حدید، ۲۵.

شریعت جدیدی به مردم را داشته باشد، مبعوث نخواهد شد.

باید توجه داشت که ختم باب وحی و نبوت، و شریعت و رسالت، مستلزم ختم باب الهام و قطع هرگونه ارتباط بشر با عالم غیب و دریافت حقایق و معارف غیبی از طریق ارتباط با فرشتگان، نیست؛ چنانکه در احادیث اسلامی آمده است که هم در امتهای پیشین و هم در امت اسلامی کسانی بوده و هستند که بدون اینکه از مقام نبوت و رسالت برخوردار بوده باشند، از عالم غیب به آنان الهام می شود و فرشتگان با آنان سخن می گویند؛ این گونه افراد در اصطلاح «محدث» نامیده می شوند.^۱

دلایل خاتمیّت

خاتمیّت، از عقاید قطعی و ضروری دین اسلام است، همان گونه که اعتقاد به نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ضروریات دین اسلام است، اعتقاد به خاتمیّت نیز چنین است؛ بنابراین، انکار آن موجب کفر خواهد بود. منشأ این اعتقاد، آیات قرآن و احادیث مسلم و متواتر اسلامی است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می شود:

دلیل اوّل

یکی از دلایل روشن خاتمیّت، آیه ۴۰ سوره احزاب است؛ چنانکه می فرماید:

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ...﴾؛^۲ مفاد آیه کریمه این است که حضرت محمد صلی الله علیه و آله رسول خدا و آخرین پیامبران الهی است و به وسیله آن حضرت، نبوت پایان یافته است.

پاسخ به چند اشکال

۱. چگونه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آخرین پیامبر الهی است، با اینکه حضرت عیسی علیه السلام در آخرالزمان از آسمان فرود خواهد آمد؟ در این صورت، پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، پیامبری الهی در بین مردم خواهد بود؟

۱. در این باره به کتابهای، اصول کافی، ج ۱؛ صحیح بخاری، ج ۳؛ صحیح مسلم، ج ۴، رجوع شود.

۲. در قرائت عاصم، «خاتم» به فتح تاء و در قرائت دیگران، «خاتم» به کسر تاء خوانده شده است.

پاسخ

مسیح عليه السلام قبل از رسول اکرم صلی الله علیه و آله به نبوت برگزیده شده است و در آخرالزمان که او نازل خواهد شد، عامل به شریعت اسلام خواهد بود. پس پیامبری جدید و دارای شریعت جدید نخواهد بود!^۱

۲. یکی از معانی خاتم «انگشتر» است؛ بنابراین، احتمال دارد مقصود از خاتم در آیه کریمه این باشد که پیامبر اسلام همچون انگشتری است در میان دیگر پیامبران؛ کنایه از اینکه او از منزلت بالایی برخوردار است و همان‌گونه که انگشتر زینت‌بخش دست است، رسول اکرم صلی الله علیه و آله زینت‌بخش سلسله پیامبران است.

پاسخ

اطلاق لفظ خاتم بر انگشتر معنی حقیقی این کلمه نیست، معنی حقیقی کلمه خاتم - همان‌گونه که پیش از این بیان گردید - پایان چیزی یا وسیله پایان بخشیدن به کار یا چیزی است و از آنجا که در میان عرب رسم بوده است که نامه‌هایی که می‌نوشتند با انگشتر مهر می‌کردند و آن مهر نشانه پایان یافتن نامه و وسیله‌ای بود که چیزی بر آن افزوده نشود، انگشتر را خاتم گفته‌اند؛ بنابراین، بکار بردن لفظ خاتم در معنی انگشتر در گرو این است که اولاً: مناسبتی در کار باشد و ثانیاً: قرینه‌ای لفظی یا غیرلفظی وجود داشته باشد و در این آیه کریمه، هیچ‌یک از آن دو وجود ندارد؛ زیرا اولاً: استعمال لفظ خاتم به معنی زینت، در مورد افراد بشر، در کلام عرب معهود نبوده است و ثانیاً: قرینه‌ای برای اراده چنین معنایی وجود ندارد.

۳. در آیه یاد شده، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آخرین پیامبر الهی به شمار آمده است، نه آخرین رسول خداوند؛ بنابراین، آیه کریمه ظهور رسول جدید و شریعت جدید را نفی نمی‌کند.

۱. الکشاف، ج ۳، ص ۵۴۴.

پاسخ

درباره نسبت میان نبوت و رسالت دو دیدگاه است: یکی اینکه این دو از نظر مصداق، ملازم و مساوق با یکدیگر بوده‌اند؛ یعنی همه کسانی که به مقام نبوت رسیده‌اند، مقام رسالت نیز داشته‌اند و دیگری اینکه نبوت اعم از رسالت است؛ یعنی همه رسولان نبی بوده‌اند، ولی برخی از انبیا رسول نبوده‌اند. بنابر هر دو نظریه، ختم نبوت مستلزم ختم رسالت است؛ زیرا همان‌گونه که نفی یکی از دو امر متلازم، مستلزم نفی دیگری است، نفی اعم نیز مستلزم نفی اخص است.

دلیل دوم

خداوند، قرآن کریم را به عنوان کتابی معرفی کرده است که در برگیرنده همه حقایق و حیانی است و با نزول آن کلمه تشریع الاهی به مرحله اتمام رسیده است و در آن تبدل و تغیر راه ندارد. چنان‌که می‌فرماید: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا... وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ...﴾^۱ «آیا غیر از خداوند داورى برگزینم، در حالى که او است که کتاب شریعت را به تفصیل بر شما نازل کرد و کلمه تشریع پروردگارت براساس صدق و عدل تمام گردیده است و برای کلمات پروردگارت تبدیل کننده‌ای نیست».

دلیل سوم

قرآن کریم، کتابی است آسمانی که برای انذار و هدایت عموم افراد بشر در هر مکانی و هر زمانی نازل شده است. چنان‌که می‌فرماید: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ، لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^۲ کلمه «عالم» در لغت، کاربرد گسترده‌ای دارد و هر آنچه که وجودش نشانه‌ای بر وجود خداوند است و از آن می‌توان بر وجود خداوند آگاه شد

۱. انعام، ۱۱۴، ۱۱۵. ۲. فرقان، ۱.

را شامل می شود؛ اما کلمه «نذیراً» دلیل بر این است که مقصود انسان و موجوداتی مانند انسان است که از حیات عقلانی برخوردار است و قابلیت انذار و هدایت تشریعی را دارد. و چون هیچ گونه قیدی از نظر زمان و مکان ذکر نشده است، بر شمول هدایت قرآن نسبت به همه افراد بشر در هر مکان و زمان دلالت می کند.

یادآور می شویم، کلمه «عالمین» گاهی بر گروهی از افراد بشر اطلاق شده است؛ چنان که در قرآن کریم درباره بنی اسرائیل آمده است «...وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ»^۱؛ و درباره حضرت مریم آمده است «...وَأَصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»^۲؛ ولی این اطلاق، از قبیل کاربرد مجازی است و نیاز به قرینه دارد؛ چنان که در دو مورد یاد شده چنین است؛ زیرا قرآن کریم در جای دیگر امت اسلامی را برترین امتها دانسته است «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...»^۳؛ و نیز در احادیث از فاطمه زهرا (علیها السلام) به عنوان برترین زنان جهان یاد شده است.

نظیر آیه ۲۸ سوره سبا که می فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ و آیه ۱۹ سوره انعام که می فرماید: «...وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ، وَمَنْ أَبْلَغَ...». اصولاً همه آیاتی که بر عمومیت نبوّت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و شریعت اسلام دلالت می کنند، بر خاتمیّت آن نیز دلالت دارند؛ زیرا اختصاص عمومیت به زمان آن حضرت برخلاف مفاد ظاهر آیات است.

دلیل چهارم

در حدیث منزلت، که از احادیث متواتر اسلامی است، تصریح شده است که پس از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پیامبری نخواهد آمد: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى الْأَنْهَ لَا نَبِيَّ بَعْدِي».

علاوه بر این حدیث، احادیث نبوی دیگری نیز روایت شده است که بر خاتمیّت

۳. آل عمران، ۱۱۰.

۲. آل عمران، ۴۲.

۱. بقره، ۴۷.

دلالت می کنند، آن احادیث نیز اگرچه در لفظ متواتر نیستند، اما تواتر معنوی دارند.^۱ در نهج البلاغه نیز در موارد متعدّد، بر «خاتمیت» تصریح شده است؛ چنان که فرموده است:

«بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ﷺ لَانْجَازِ عِدَّتِهِ وَ إِمْتَامِ نَبْوَتِهِ».^۲

«اجعل شریف صلواتك و نامی برکاتك علی محمد ﷺ عبدك و رسولك الخاتم لماسبق و الفاتح لما انغلق».^۳

«إِيَّهَا النَّاسُ خذوها عن خاتم النبيين ﷺ، إِنَّهُ يَمُوتُ مِنْ مَاتَ مَتَا وَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ».^۴

«أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرِّسَالِ ... وَ خَتَمَ بِهِ الْوَحْيَ».^۵

احادیثی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) درباره خاتمیت روایت شده است، بیش از حد تواتر است که با توجه به قطعی بودن خاتمیت در میان امت اسلامی، به نقل همه شواهد و دلایل آن نیازی نیست.^۶

پاسخ به چند شبهه

درباره خاتمیت، از طرف پیروان برخی از فرقه های ضالّه (بابیه و بهائیه) و احیاناً برخی از مستشرقان، شبهاتی مطرح شده است که لازم است به آنها پاسخ گوئیم؛ آنان در طرح این شبهات، به پاره ای از آیات قرآن استناد جسته اند:

۱. خداوند متعال، بنی آدم را مخاطب قرار داده می فرماید: هرگاه برای شما رسولانی بیایند و آیات الهی را بر شما تلاوت کنند، هر کسی که راه تقوا و صلاح برگزیند، از ضلالت و عذاب در امان خواهد بود: ﴿يَبْنَیْءَ آدَمَ إِمًّا یَأْتِیْکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ

۱. جهت آگاهی از این احادیث به کتاب مفاهیم القرآن، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۷ رجوع شود.

۲. نهج البلاغه، خطبه اول. ۳. همان، خطبه ۷۲. ۴. همان، خطبه ۸۷.

۵. همان، خطبه ۱۳۳.

۶. جهت آگاهی از این روایات به کتاب مفاهیم القرآن، ج ۳، ص ۱۴۸-۱۶۷ رجوع شود.

خاتمیت نبوت و شریعت اسلام ۱۱۳

يَقُضُونَ عَلَيْكُمْ عَائِيَّتِي فَمَنْ أَتَقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^۱؛ از کلمه «يَأْتِيَنَّكُمْ» که فعل مضارع است، به دست می آید که باب رسالت، برای همیشه باز خواهد بود و پایانی نخواهد داشت.

پاسخ

از عبارت «يَأْتِيَنَّكُمْ» بیش از این استفاده نمی شود که مسئله رسالت تکرار خواهد شد؛ اما اینکه این امر تا قیامت ادامه خواهد داشت یا نه، به دست نمی آید. و اگر ظاهر آن نیز بر چنین مطلبی دلالت کند، آیه کریمه «...وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ...»^۲ و دلایل دیگر خاتمیت آن را مقید می سازد. البته چنین ظهوری از آیه به دست نمی آید، زیرا جمله شرطیه، غالباً بیانگر ارتباط شرط و جزا با یکدیگر است؛ یعنی با تحقق شرط، جزاهم تحقق خواهد یافت و بر تکرار شرط و جزء دلالتی ندارد.

۲. قرآن کریم، یادآور شده است که خداوند، پیوسته روح و وحی خود را به سوی افرادی می فرستد تا مردم را انذار نمایند: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ»^۳.

پاسخ

این شبهه از آنچه در پاسخ شبهه قبل بیان گردید، روشن است؛ زیرا مفاد این آیه کریمه بیش از این نیست که خداوند به مقتضای مقام ربوبیتش بشر را از هدایت تشریعی خود بهره مند می سازد و پیامبران را برای هدایت و انذار آنان می فرستد تا آنان را از روز قیامت بیم دهند؛ اما اینکه این امر پایان دارد یا ندارد، از این آیه به دست نمی آید. براین اساس، ادله خاتمیت، بیانگر پایان امر نبوت و رسالت می باشند، اگرچه شریعت آسمانی که مایه انذار و هدایت بشر است، تا قیامت باقی خواهد بود.

۳. غافر، ۱۵.

۲. احزاب، ۴۰.

۱. اعراف، ۳۵.

۳. قرآن کریم، یادآور شده است که هر امتی اجل و پایانی دارد؛ چنان که می فرماید: ﴿...لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ...﴾؛^۱ بنابراین، امت اسلامی نیز اجل و پایانی خواهد داشت، و لازمه آن این است که پیامبر دیگری مبعوث شود که امت جدیدی داشته باشد.

پاسخ

با توجه به سیاق آیات، روشن می شود که این آیه پاسخی است به اظهارات مشرکان که می گفتند: وعده قیامت و عذاب الاهی نسبت به مشرکان و کافران کی فرا می رسد؟ ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛^۲ خداوند به آنان پاسخ می دهد که این وعده حتمی است و همه امتهای گرفتار مرگ خواهند شد و در قیامت میان آنان به قسط داوری خواهد شد.

۴. قرآن کریم تصریح کرده است که راه نجات و رستگاری، در ایمان به خدا و روز قیامت و عمل صالح است؛ خواه انسان مسلمان باشد یا یهودی یا نصرانی یا صابئی؛ چنان که می فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالصَّعْدِیَّةَ وَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.^۳ بدیهی است مطلب یاد شده، با اصل خاتمیت منافات دارد؛ زیرا مفاد خاتمیت این است که شریعت اسلام ناسخ شریعتهای پیشین است و با آمدن آن شریعتهای پیشین از اعتبار ساقط شده اند.

پاسخ

این شبهه، هم جهانی بودن شریعت اسلام را زیر سؤال می برد و هم خاتمیت آن را؛ ولی آیه کریمه - و آیات نظیر آن^۴ - به هیچ وجه بر مطلبی که گفته شده، دلالت ندارد. تأمل در سیاق آیات گویای این است که آیه کریمه، بیانگر یک اصل کلی در باب

۳. بقره، ۶۲.

۲. یونس، ۴۸.

۱. یونس، ۴۹.

۴. مائده، ۶۹؛ حج، ۱۷.

هدایت و رستگاری است و آن اینکه تنها خود را مسلمان یا یهودی یا نصرانی یا صابئی دانستن، عامل نجات و رستگاری انسان نخواهد بود؛ بلکه رستگاری انسان در گرو ایمان حقیقی و عمل صالح است؛ اما اینکه ایمان و عمل صالح در هر زمانی براساس چه شریعتی باید تحقق یابد، این آیه ناظر به بیان چنین مطلبی نیست؛ بدین جهت نفرموده است: ﴿...مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ...﴾ تا اینکه ایمان به همه شریعتهایی که پیش از این ذکر شده است را در دوره رسالت اسلامی شامل شود.

بنابراین، آیات دیگر قرآن کریم که بر عمومیت و خاتمیّت شریعت اسلام دلالت می‌کند، بیانگر این است که شریعت اسلام، ناسخ شریعتهای دیگر است و با آمدن شریعت اسلام، ایمان و عمل صالح باید بر پایه این شریعت آسمانی تبلور یابد تا انسان را به رستگاری ابدی نایل سازد.

فلسفه خاتمیّت

چرا نبوّت و شریعت با آیین اسلام به پایان رسید و پس از آن شریعت دیگری نازل نخواهد شد؟ به عبارت دیگر، فلسفه و راز خاتمیّت چیست؟

پاسخ این است که فلسفه و راز خاتمیّت در کمال شریعت است؛ یعنی شریعت اسلام قلّه و اوج یک شریعت آسمانی است که تشریع و نزول آن، از جانب خداوند امکان‌پذیر بوده است. از نظر عقل، تصویر این مطلب که نظام تشریع به نقطه‌ای برسد که کامل‌ترین اصول و معیارهای و حیانی برای هدایت بشر تدوین و تعیین گردد. امری ممکن و شدنی است و در احاطه علم و قدرت الهی بر انجام این امر نیز تردیدی نیست. از طرفی، ادله خاتمیّت وقوع چنین فرض و تصویری را اثبات می‌کند. پس نتیجه می‌گیریم که ملاک، فلسفه و راز خاتمیّت، کمال شریعت است. بدین جهت است که عرفا در تعریف «خاتم» گفته‌اند: «الخاتم من ختم المراتب بأسرها»؛ «خاتم» کسی است که همه مراتب کمال را پیموده است و دیگر مرحله ناپیموده‌ای

وجود ندارد که توسط فردی دیگری طی شود و راه و رسم پیمودن آن را به بشر تعلیم دهد. اما اینکه چرا این مطلب از آغاز بعثت پیامبران انجام نشد و چرا در عصر رسول اکرم ﷺ تحقق یافت، پاسخش این است که در این باره دو جهت را باید در نظر گرفت، یک جهت، مربوط به آورندگان شریعت و دریافت کنندگان وحی از جانب خداوند؛ یعنی پیامبران است و جهت دیگر مربوط به پذیرندگان وحی و شریعت؛ یعنی افراد بشر. در هر دو جهت مقتضای اصل تدرّج در کمال این بوده است که مقدمات و مراحل طی شود تا شرایط مناسب برای انزال و ابلاغ شریعت پایانی که کامل ترین نسخه شریعت آسمانی است فراهم گردد. اگرچه درک و تحلیل همه جانبه این مسئله بسی فراتر از عقل و دانش محدود بشر است، ولی آنچه گفته شد به عنوان تحلیل و تبیین کلی در این باره، از نظر عقل و دانش و تجربه بشری کاملاً پذیرفته است.

ما اگرچه نمی توانیم کمال شریعت را به تفصیل و در همه معارف و احکام آن به تحلیل عقلی بگذاریم؛ ولی می توانیم نمونه‌ای از اصول شریعت اسلامی را در حوزه عقیده و عمل، مورد تحلیل قرار دهیم تا فلسفه خاتمیّت روشن تر گردد.

توحید اسلامی

یکی از محورهای دعوت پیامبران توحید بوده است. توحیدی که قرآن کریم تفسیر کرده است در عین سادگی بیان، عالی ترین تفسیر است. توحید قرآنی، همه مراتب توحید (ذاتی، صفاتی، خالقیت، تدبیر و عبادت) را در بر گرفته و سرچشمه آن را بسیط بودن ذات خداوند و نامتناهی بودن کمالات الهی می داند؛ یعنی یگانگی خداوند، از قبیل یگانگی عددی یا مفهومی و ماهوی نیست؛ بلکه از این قبیل است که خداوند وجود صرف است و هیچ گونه محدودیت ماهوی و فقر ذاتی در او راه ندارد. گواه این مدّعا این است که قرآن کریم، پس از مطرح کردن یگانگی خداوند، وصف

«قهاریت» را ذکر می‌کند؛ یعنی اینکه خداوند هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و مقهور هیچ حد و فقر وجودی نیست؛^۱ بنابراین، خداوند، هستی و کمال محض است. در این صورت، فرض دوگانگی از قبیل فرض متناقضان است؛ زیرا فرض دوگانگی مستلزم محدودیت هر یک از دو موجود و مرکب بودن آنها از جنبه وجودی و عدمی است؛ چون در غیر این صورت، دوگانگی و کثرت تحقق نخواهد یافت. صرف‌الشیء لایتنی ولا یتکثر. بدیهی است، فرض بساطت ذات با ترکب ذات متناقض و ناسازگار است. بنابراین، درباره توحید، کامل‌تر از آنچه قرآن کریم بیان کرده است قابل فرض و معقول نیست.

شایان ذکر است در حدیثی که از «امام زین‌العابدین (علیه‌السلام)» روایت شده، برای این مطلب که توحید قرآنی، بسیار عمیق است که متناسب با سطح فکر و عقل انسان در دوره پایانی تاریخ بشر است، تأکید شده است. در آن حدیث آمده است که چون خداوند می‌دانست که در دوره آخرالزمان انسانهای ژرف‌نگری خواهند آمد، سوره توحید و آیات نخست سوره حدید را نازل کرد. اگر کسی بخواهد از این مرتبه از معرفت درباره خداوند فراتر رود، هلاک خواهد شد؛^۲ زیرا فراتر از آن، چنان‌که قبل از این یادآوری شد، به تناقض می‌انجامد.

معاد قرآنی

آموزش قرآن در مسئله معاد نیز کامل‌ترین تعلیم و آموزش است. قرآن کریم معاد را به دو گونه جسمانی و روحانی تبیین کرده است؛ یعنی هم بدن محشور خواهد شد و هم روح. پاداشها و کیفرهای اخروی نیز، برخی مربوط به لذایذ و آلام بدنی است و

۱. ر.ک: المیزان، ج ۶، ص ۸۶-۹۱.

۲. اصول کافی، ج ۱؛ کتاب التوحید، باب النسبة، حدیث ۳؛ توحید صدوق، باب ۴۰، حدیث ۲.

برخی مربوط به لذایذ و آلام روحی. فرضهای دیگر غیر از این یا به انکار اصل معاد باز می‌گردد، و یا تصویر ناقصی از معاد را ترسیم می‌کند. بنابراین، در باب معاد، کامل‌تر از آنچه قرآن کریم مطرح کرده است، متصور و معقول نیست.

نظام اخلاقی قرآن

آنچه در یک نظام اخلاقی ایده‌آل و مطلوب، مورد توجه و اهتمام است، این است که افراد بشر به صفات کمال بشری آراسته و از صفات ناپسند اخلاقی پیراسته گردند. رسیدن به این مقصود در گرو دو چیز است: یکی عمل و دیگری، انگیزه و هدف. آنچه مربوط به عمل است، انجام کارهای پسندیده و اجتناب از کارهای ناپسند و تمرین و تداوم این روش است؛ زیرا تمرین عملی و مداومت بر انجام خوبیها و اجتناب از بدیها سبب می‌شود که فضیلت و خوبی در روح انسان ریشه‌دار، پایدار و ملکه او گردد.

از آنجا که انسان براساس انگیزه و هدف تصمیم می‌گیرد و کارهای او از هدف و انگیزه او سرچشمه می‌گیرد، هدف و انگیزه در اخلاق، نقشی بنیادی و مبنایی خواهد داشت. در اینجا سه نوع انگیزه و هدف قابل طرح است:

۱. هدف و انگیزه دنیوی؛ یعنی به دست آوردن محبوبیت و اعتبار اجتماعی که خود راهی است برای دست یافتن به منافع دنیوی. نظام اخلاقی که در مکاتب غیرالاهی پیشنهاد شده است، از این قبیل است. بدیهی است که این نوع نظام اخلاقی در تربیت روحی و معنوی انسان کامیاب نیست. چرا که سرانجام، او را به خودخواهی و نفع‌طلبی سوق می‌دهد.

۲. هدف و انگیزه اخروی؛ یعنی دست یافتن به پاداشهایی که در قیامت به نیکوکاران اعطا خواهد شد. این نظام اخلاقی، نسبت به نظام اخلاقی پیشین کامل‌تر و آرمانی‌تر است؛ ولی انسان محوری در شکل معنوی و پایدار آن، نه در شکل مادی و ناپایدار آن، در آن به چشم می‌خورد.

۳. هدف و انگیزه الاهی؛ یعنی از آنجا که عزت و قدرت واقعی جز نزد خداوند نیست، در انجام کارهای خوب برای نیل به عزّت، و در اجتناب از کارهای بد، برای در امان ماندن از قدرت برتر، جز به خدا نباید اندیشید. براساس این اعتقاد، کمترین مجالی برای ریا، شهرت طلبی، خوف از غیرخدا، امید به غیرخدا و دیگر رذایل اخلاقی، وجود نخواهد داشت.

از دوروش یاد شده، روش اخیر، از ویژگیهای قرآن کریم است و روش دوم، در ادیان آسمانی و دعوتهای پیامبران مطرح بوده است و قرآن کریم نیز آن را تأیید کرده است. و از آنجا که قرآن در عین اینکه تصدیق کننده کتب آسمانی پیشین است، مهیمن بر آنها نیز هست؛^۱ نظام اخلاقی شرایع پیشین را تکمیل کرده و عالی ترین روش را عرضه نموده است. علت اینکه قرآن روش دوم را نسخ نکرده، بلکه روش سوم را در طول آن قرار داده است، تفاوت انسانها در درک معارف عالی توحیدی و بهره گیری از آنها است.^۲

اصول اجتماعی اسلام

اصولی که قرآن کریم در زمینه روابط اجتماعی مطرح کرده است، کامل ترین اصول ممکن است. با مقایسه آیات قرآنی درباره نظام خانواده، حقوق مدنی، مسائل اقتصادی، حقوق اجتماعی، نظام حکومتی، روابط سیاسی و دیگر مسائل مربوط به مسائل اجتماعی با پیشرفته ترین قوانین بشری در این باره، درستی این مدّعا آشکار می گردد.

قوانین اجتماعی اسلام، براساس عدالت و فضیلت استوار است؛ یعنی روابط اجتماعی به گونه ای تعریف و تنظیم شده است که اصل عدالت و فضایل انسانی

۱. «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ...» مائده، ۴۸.

۲. ر.ک: المیزان، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۶۰.

رعایت شود. و از طرفی مصالح عمومی بر منافع فردی مقدم است. براین اساس، محبت و دوستی، سلم و صفا، آرامش و امنیت، از اهداف استراتژیک و اساسی اسلام در حیات اجتماعی بشر است و راه رسیدن به آنها رعایت عدالت و فضایل اخلاقی است و پشتوانه اجرایی آن، نظام حکومتی و نظارت و مراقبت عمومی - اصل امر به معروف و نهی از منکر - است.

شرح این اصول و مبانی با ذکر شواهد و نصوص قرآنی و روایی آنها از ظرفیت این بحث بیرون است. بحث در این باره را با نقل کلامی از استاد مطهری پایان می دهیم: برخی از علمای اسلامی گفته اند: «خاتم» کسی است که همه مراتب کمال را طی کرده است. در این تعریف، فلسفه خاتمیت بیان شده است و آن این است که دیگر مطلبی که بیان آن به وحی و الهام نیاز داشته باشد، باقی نمانده است، تا به آمدن پیامبر و شریعت دیگری نیاز باشد. این تعریف، هم شامل معارف الهی می شود و هم شامل مقررات اخلاقی و اجتماعی و عبادی. توحید، الاهیات و معارف ربوبی مراتبی دارد و همه این مراتب در قرآن بیان شده است.

شاخصهای اخلاقی بشر؛ یعنی رابطه انسان با خودش و کیفیت نظام دادن به غرائز که نامش اخلاق است، به صورت عالی ترین نظام اخلاقی بیان شده است. اصول و روابطی که انسان باید با اجتماع داشته باشد و آن چیزهایی که باید مردود شناخته شود، بیان شده است؛ دیگر چیزی که وظیفه وحی باشد، و از طریق آن به مردم ابلاغ شود، وجود ندارد.

سر اینکه اسلام یک دین زنده و جاودانه است، این است که تعالیم اسلام در هر مورد، تعالیمی است که نمی تواند جانشین داشته باشد؛ زیرا اسلام در تعالیم خود هرگز دنبال هدفهای جزئی و موقت برای بشر نرفته است، تا وابسته به زمان و مکان خاصی باشد. اهداف و اصولی که نهضت توحیدی اسلام مطرح کرده است، به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارد و فراتر از زمان و مکان است. این مطلب که حقیقت

قابل پرستش منحصر به خداوند است، مخصوص زمان و مکان ویژه‌ای نیست. و به قوم و فرقه خاصی اختصاص ندارد. این شعار توحیدی قرآن که به نفی هرگونه ربوبیت غیر خدا دعوت می‌کند - و می‌فرماید: ﴿...وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ...﴾^۱ - همیشه نو و زنده است، و هرگز کهنه و فرسوده نخواهد شد.

تعلیماتی که اسلام درباره معاد و معادشناسی دارد نیز همین‌گونه است، شعار قرآن این است که ای بشر! تو موجودی هستی که حقیقت و هویت تو، به گونه‌ای است که به سوی خدا باز خواهی گشت، نه اعمال تو فانی خواهد شد و نه واقعیت و هستی تو، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُتَّهَىٰ﴾^۲ ﴿...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۳.

اسلام به تفکر در حقایق هستی دعوت می‌کند، این یکی از اصول اسلامی است که هرگز کهنه نخواهد شد و جایگزین ندارد.

اسلام انسان را به علم و دانش دعوت می‌کند، و او را از ظن و گمان، و پندار بر حذر می‌دارد و آن را ریشه خرافات می‌داند. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾^۴.

کار و تلاش از دیدگاه اسلام، عبادت است و بی‌کاری و تنبلی و سربرابر دیگران بودن مذموم و ناروا است. این اصل به هیچ وجه قابل نسخ نیست، اصل تعاون و اخوت، از دیگر اصول اجتماعی اسلام است، که اصلی است همیشگی و نسخ‌ناپذیر. اصول یادشده، و دیگر اصول و قوانین اسلامی به گونه‌ای طراحی شده‌اند که به فرهنگ، قوم، زمان و مکان ویژه‌ای اختصاص ندارند، بلکه کلی، عام و همیشگی‌اند.^۵

تفسیر خاتمیّت

تلقی دانشمندان مذاهب اسلامی از آغاز تا کنون - و بلکه تلقی منکران خاتمیّت - از خاتمیّت شریعت اسلام، این بوده است که شریعت اسلام آخرین شریعت الهی و

۳. بقره، ۱۵۶.

۲. نجم، ۴۲.

۱. آل عمران، ۶۴.

۴. اسراء، ۳۶.

۵. استاد شهید مرتضی مطهری، خاتمیّت، با تلخیص و کمی تصرف در عبارات.

آسمانی است و تا پایان جهان به عنوان آیین آسمانی باید به عنوان مبنا و مقیاس عقیده و عمل ایشان قرار گیرد. بدون شک، در همه ادوار تاریخ که بشر می‌بایست از شرایع آسمانی پیروی کند، از عقل و دانش خود نیز بهره می‌گرفت و هرگز وحی و شریعت آسمانی برای کنار گذاشتن عقل و دانش و تجربه بشری نازل نشده است؛ بلکه غرض از آن، این بوده است که افق درک و بینش انسان را گسترش دهد و زوایایی از حقیقت را که فراتر از عقل و دانش بشری است برای او روشن سازد. اگرچه اندازه و دایره نیازمندیهای بشر به هدایتهای و حیانی در طول تاریخ یکسان نبوده است؛ اما آنچه مسلم است این است که اصل نیازمندی بشر به معرفتها و هدایتهای و حیانی به زمان و دوران خاصی محدود نمی‌شود و بشر پیوسته برای پیمودن راه سعادت و کمال به چنین منبع و سرچشمه‌ای نیاز دارد.

بر این اساس، مفاد خاتمیت هرگز این نیست که چون بشر به بلوغ عقلی و علمی رسیده است، از این پس به هدایتهای و حیانی نیازی ندارد و در سایه عقل و دانش خود، می‌تواند به همه نیازهای خود در حیات فردی و اجتماعی و مادی و معنوی پاسخ گوید و همه مسائل مربوط به سعادت خویش را حل کند. در احادیث اسلامی تصریح شده است که حلال و حرام اسلام تا قیامت باقی است و هرگز تغییر نمی‌پذیرد و تعطیل‌پذیر نیست، یعنی نه شریعت جدیدی خواهد آمد که آن را نسخ کند و نه بشر از عمل به آنها در زندگی خود بی‌نیاز خواهد بود.

زراره از امام صادق علیه السلام درباره حلال و حرام الاهی سؤال کرد؛ امام صادق علیه السلام فرمود: «حلال محمد صلی الله علیه و آله و سلم حلال ابداً الی یوم القیامة و حرامه حرام ابداً الی یوم القیامة لا یكون غیره و لا یجىء غیره»؛^۱ امام باقر علیه السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده که فرموده: «ایها الناس حلالي حلال الی یوم القیامة و حرامی حرام الی یوم القیامة».^۲ امام علی علیه السلام درباره اسلام فرموده

۱. اصول کافی، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب ۱۷، حدیث ۱۹.

۲. عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۴.

خاتمیّت نبوّت و شریعت اسلام ۱۲۳

است: «لا زوال لدعائمه، ولا انقلاع لشجرته، ولا انقطاع لمدته، ولا عفاء لشریعتیه...».^۱ احادیث در این باره، در مصادر و منابع شیعه و اهل سنت بسیار است.^۲

دیدگاهی دیگر

با این حال، در باره مفاد خاتمیّت، توسط برخی از متفکران جدید، تفسیر دیگری ارائه شده است که لازم است در اینجا آن را مورد بررسی و نقد قرار دهیم. حاصل این نظریه این است که خاتمیّت دین و شریعت بدین معناست که بشر جدید، به لحاظ عقل و دانش، در سطحی قرار دارد که خود می‌تواند راه و رسم زندگی خویش را بشناسد و از دستگیریهای پیامبرانه و هدایت‌های ماوراء الطبیعی و وحیانی بی‌نیاز است. این تفسیر، در کلمات اقبال لاهوری به چشم می‌خورد؛ چنان‌که گفته است:

پیغمبر اسلام ﷺ بین عالم قدیم و جهان جدید قرار گرفته است؛ یعنی تا جایی که مطلب مربوط به منشاء وحی و الهام اوست، وجود او متعلّق به عالم قدیم است و جایی که موضوع مربوط به روح وحی و الهام او می‌شود، متعلّق به جهان جدید است....

مسئله نبوّت در اسلام، به جایی رسید که حد کمالش را احراز می‌کند و نبوّت پایان می‌یابد. این جریان شامل این معنای دقیق است که از این به بعد، سر رشته‌های حیات، نباید در دست افراد معین و مشخصی باشد و بشر برای اینکه از منابع وجدان و شعور نهانی خود کاملاً استفاده کند، باید اختیارش به خودش واگذار شود.

واقع امر این است که قرآن انفس و آفاق را به عنوان منابع دانش و معرفت تلقی می‌کند و این وظیفه انسان است که از کلیه جهات و مراتب ثمربخش استعداد و لیاقت خویش استفاده کند.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸.

۲. جهت آگاهی از روایات شیعه، به مفاهیم القرآن رجوع شود؛ و برای آگاهی از روایات اهل سنت، به تفسیر ابن کثیر، ج ۵، ص ۴۷۱ به بعد رجوع شود.

ارزش عقلی این فکر این است که تمایلی در دستگاه حیات وجود دارد تا وضع حساس و مستقلى به سوى فعالیت و مجاهدت روحانی و معنوی فراهم کند و به وسیله ایجاد این عقیده بفهماند که دوره قدرت و امتیاز صاحبان قدرتهای فردی که مدعی داشتن مقام مافوق الطبیعه هستند، در تاریخ بشر به سر آمده است.^۱

برخی از نویسندگان معاصر نیز در این باره گفته‌اند:

«آنچه آشکارا می‌توان دید، استغنایی است که مجموع بشریت از انبیا و تعالیم آنان پیدا کرده است و حکایت از آن دارد که گویی نسبت آدمیان با مکتب انبیا عوض شده است و سلطه‌ای که مکتب پیامبران در دوره‌های گذشته بر آدمیان داشته است، اینک سست‌تر شده است.

بی‌نیازی بشر جدید از انبیا، بدین جهت است که تعالیم آنان در ذهن و ضمیر آدمیان رسوخ کرده و از بدیهیات به شمار می‌رود، مبارزه با بت‌پرستی که روزی به پیامبران و تلاشهای پی‌گیر نیاز داشت، امروزه نادرستی آن از بدیهیات بشر متمدن و جدید است. کامیابی انبیا در این بوده است که ارزشهای اخلاقی چون عدالت، امانت‌داری و غیره را جزء بدیهیات فرهنگی بشر قرار داده‌اند، و دیگر بشر به تذکار آنان نیازی ندارد».^۲

ارزیابی و نقد

اشکال این تفسیر از خاتمیّت، این است که اولاً: با مفاد صریح روایات که احکام اسلامی را جاودانه دانسته و نیاز بشر را به دین امری همیشگی به شمار آورده است، منافات دارد. چنان‌که با آیات مربوط به خاتمیّت نیز سازگار نیست. طبق آن آیات، قرآن پیوسته، کتاب هدایتگر و منذر خواهد بود. در این صورت چگونه می‌توان

۱. غلامرضا سعیدی، اندیشه‌های اقبال لاهوری، ص ۱۹۹، ۲۰۰.

۲. مجله کیان، مقاله «نگاهی به کارنامه کامیاب انبیا»، نوشته عبدالکریم سروش.

پذیرفت که از این پس کار هدایتگری دین پایان یافته است!!
ثانیاً: طبق این تفسیر، باید از روز طلوع اسلام و نزول قرآن، کار دنیا پایان یافته باشد؛ در حالی که طرفداران نظریه مزبور آن را به دوره جدید که بشر قرون وسطی را پشت سر گذاشته و وارد عصر علم و عقل تجربی شده است باز می‌گردانند. باید پرسید: این مطلب را از کدام آیه یا حدیث و یا دلیل عقلی استفاده کرده‌اند! وقتی پیامبر اکرم ﷺ خاتمیت دین را اعلان می‌کند، مفادش این است که با نبوت او دین پایان یافته است. ولی طبق تفسیر یاد شده این امر به حدود پنج یا شش قرن بعد مربوط می‌شود. در این صورت پیامبر می‌بایست بگوید، در آینده، دین پایان خواهد یافت؛ بلکه تاریخ دقیق و یا لااقل زمان تقریبی آن را بیان کند.

ثالثاً: بت پرستی، حتی به شکل قدیمی و ابتدایی آن، امروزه همچنان در جوامع بشری (اعم از صنعتی و غیر صنعتی) وجود دارد، پس هنوز به دین نیاز است. گذشته از این، اشکال جدید بت پرستی بسی گمراه کننده‌تر از اشکال قدیمی و ابتدایی آن است. رابعاً: مگر دین در چند اصل اخلاقی بدیهی خلاصه می‌شود که به دلیل بدیهی بودن آنها بشر را بی‌نیاز از دین بدانیم. این اصول، همیشه از بدیهیات بوده است و به بشر جدید اختصاص ندارد. اگر بدهات آنها را دلیل بر بی‌نیازی بشر از دین بدانیم، نتیجه آن انکار اصل دین و نبوت خواهد بود، چنان‌که برخی از منکران نبوت و دین به همین مطلب استناد کرده‌اند.

نقد استاد مطهری بر اقبال لاهوری

استاد مطهری، نظریه اقبال را در باب فلسفه ختم نبوت - که پیش از این یادآور شدیم - مورد نقد قرار داده است که خلاصه آن به شرح ذیل می‌باشد:

۱. این فلسفه اگر درست باشد، فلسفه ختم دیانت است، نه ختم نبوت، و کار وحی اسلامی تنها اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است. این مطلب، بر خلاف ضرورت اسلام است.

۲. نظریه یادشده، با دیدگاه خود اقبال هم مخالفت دارد؛ زیرا وی تلاش کرده است تا این مطلب را ثابت کند که بشر به دین و ایمان مذهبی، همان اندازه نیازمند است که به علم. او تصریح کرده است که زندگی نیازمند اصول ثابت و فروع متغیر است و کار اجتهاد اسلامی کشف انطباق فروع بر اصول است.^۱

۳. اقبال، تأکید کرده است که ختم نبوت به معنی تجربه باطنی - که به اعتقاد او از لحاظ کیفیت، تفاوتی با تجربه پیغمبرانه ندارد - نیست؛ یعنی الهامات و مکاشفات و کرامات اولیاءالله پایان نپذیرفته است. گرچه حجّیت و اعتبار گذشته را ندارند، و باید مانند هر حادثه دیگر مورد تجربه عقلانی قرار گیرند.^۲

تفسیر یاد شده از خاتمیّت، با این نظریه نمی سازد؛ چون وی این امور را از نوع غریزه می داند و غریزه، هدایتی است که از بیرون در یک موجود قرار می گیرد و انتخابی نیست؛ ولی عقل، تجربه و هدایتی است از درون و انتخابگرانه.

البته، باید دانست که وحی از نوع غریزه نیست؛ غریزه ادراکی است فراتر از ادراک حسی و عقلی، در حالی که وحی و الهام، ادراک فراتر از حس و عقل است.

۴. اقبال، با دیدگاه برخی از غریبهها که علم را جانشین ایمان پنداشته اند سخت مخالف است؛ ولی نظریه وی درباره فلسفه ختم نبوت به همین نتیجه نادرست می انجامد؛ یعنی جانشینی علم نسبت به ایمان.

۵. نظریه اقبال با تفسیری که عرفا از ختم نبوت کرده اند نیز سازگار نیست و این در حالی است که وی به عرفا بسیار علاقمند است. عرفا خاتمیّت را به طی کردن همه مراتب کمال توسط نبی تفسیر کرده اند؛ یعنی پیامبر خاتم، همه راهها را طی کرده و همه حقایق را در اختیار بشر قرار داده است، و دیگر به آمدن پیامبر دیگری نیاز نیست. آنان خاتمیّت را به معنی کمال نبی و دین می دانند، ولی تفسیری، که اقبال از خاتمیّت ارائه داده، خاتمیّت به معنی کمال عقلی افراد بشر است.^۳

۱. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۶۸، ۱۶۹.

۲. همان، ص ۱۴۶، ۱۴۷.

۳. عبدالکریم سروش، وحی و نبوت، ص ۵۶-۶۶، با تلخیص و کمی تصرّف در عبارات.

دین ثابت و نیازهای متغیر

در باب خاتمیّت دین، پرسش مهم و دیرینه‌ای مطرح است و آن اینکه چگونه می‌توان میان خاتمیّت و ثبات دین و پاسخگویی آن به مسائل و نیازهای متحول بشری جمع کرد؟ آیا جمع میان این دوازده قبیل جمع میان دو امر متضاد و محال نیست؟ از یک سو، حیات بشری پیوسته در معرض تحول و تطوّر است و هر روز مسائل جدیدی رخ می‌دهد که باید حکم دین را درباره آن جویا شد و از سوی دیگر، احکام دین در عصر دیگری بیان شده و متناسب با شرایط دیگری است که آن شرایط به کلی دگرگون شده است. در این صورت، چگونه می‌توان با شریعت ثابت، پاسخگوی مسائل متحوّل بود؟

پاسخ

در حل این مشکل، دو مطلب را باید در نظر گرفت:

الف) نسخ ناپذیری و جاودانگی قوانین اسلام، با انعطاف‌پذیری آن منافات ندارد؛ یعنی سیستم قانون‌گذاری اسلام به گونه‌ای است که در عین ثبات و پایداری می‌تواند با تحولات تاریخی و اجتماعی و شرایط گوناگون زمانی و مکانی هماهنگ گردد و راه و رسم زندگی دینی را در هر زمان و در هر مکان و هر دوره و برای هر نسلی به بشر عرضه کند.

ب) گرچه زمان، ذاتاً متغیّر و متحوّل است و شرایط و مقتضیات زمان، گوناگون و متفاوت؛ ولی چنین نیست که همه حقایق حاکم بر جهان طبیعت و بر انسان دستخوش تحوّل و تطوّر گردد. در همین جهان متحوّل و متکامل، یک سلسله حقایق ثابت و پایدار وجود دارد که هرگز گرد کهنگی و فرسودگی بر آن نخواهد نشست. آیا گذشت زمان، مبادی عقلی تفکر از قبیل اصل امتناع تناقض و هویت، و علّیت را باطل ساخته و یا آنها را نسخ کرده است؟ آیا این سخن سعدی که «بنی آدم اعضای یک پیکرند» چون هفتصد سال از عمرش می‌گذرد منسوخ و غیرقابل عمل است؟ آیا به

دلیل اینکه عدالت، مروت، وفاداری و نیکی هزارها سال است که دهان به دهان می‌گردد، کهنه شده است. و آیا...؟

قرنها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام
عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد آن قرن و امم
آب مبدل شد در این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار
پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار عرض آسمان^۱

ارکان پویایی شریعت خاتم

اینک به بررسی مکانیسم و ساز و کار ویژه‌ای که در سیستم قانون‌گذاری اسلام وجود دارد و به واسطه آن می‌تواند دو مقوله ثابت و متغیر را در باب دین و زندگی بشر به هم پیوند دهد و آن دو را در کنار هم بنشانند، می‌پردازیم: در این باره، عناصر و ارکان پنجگانه‌ای وجود دارد که به اختصار بیان می‌کنیم.

۱. احکام اولیه و ثانویه

در شریعت اسلام، دو گونه قانون و حکم وجود دارد: یک دسته، قوانین و احکام اولیه‌اند که مربوط به شرایط عادی و معمولی زندگی انسان‌اند. و دسته دوم، قوانین و احکام ثانویه‌اند که مربوط به شرایط اضطراری و غیر عادی‌اند. دسته نخست را قوانین اولیه، و دسته دوم را قوانین ثانویه می‌نامند. احکام ثانویه برا احکام اولیه نظارت دارند و در شرایط غیر عادی آنها را تغییر داده یا به کلی آنها را بر می‌دارند. مثلاً وجوب روزه‌داری در ماه رمضان از احکام اولیه است که مربوط به شرایط عادی است. حال اگر روزه‌داری موجب ضرر گردد و سلامتی انسان را دچار مشکل سازد، در اینجا حکم ثانوی یعنی قاعده رفع ضرر حکومت می‌کند و وجوب روزه را از انسانی که

۱. مثنوی مولوی، دفتر ششم، ۳۱۷۵.

روزه‌داری برای او ضرر دارد بر می‌دارد. همین‌گونه است اگر روزه‌داری انسان به فرد دیگری ضرر وارد سازد؛ مانند زن باردار یا زنی که بچه شیرخوار دارد و روزه گرفتن به فرزند ضرر می‌رساند.

این حکم، در جایی که روزه گرفتن موجب تکلف و مشقّت طاقت فرسا باشد نیز جاری است، تکلف و مشقّتی که از حد معمول در انجام چنین تکالیفی بیرون است، هر چند به مرحله ضرر رساندن به بدن نمی‌رسد، ولی موجب حرج و سختی غیر متعارف است؛ زیرا قاعده رفع حرج، بر حکم اولی که وجوب روزه است حکومت می‌کند.

این‌گونه احکام ثانوی، در سایر عبادات و بلکه معاملات نیز، جاری است و حکم اولی را تغییر می‌دهد، یا به کلی آن را بر می‌دارد.^۱ مثلاً حکم اولیه خوردن گوشت و دیگر غذاهای مباح، حلیّت (حلال بودن) است؛ ولی اگر خوردن آن به بدن زیان جدی و مهم وارد سازد، حرام خواهد بود، چنان‌که اگر ترک آن زیان‌آور باشد و خوردن آن برای حیات انسان ضرورت پیدا کند، واجب خواهد شد. در اینجا، حکم ثانوی ضرر، حکم اولی را تغییر می‌دهد، در حالی که حکم اولی نسخ نشده و برای همیشه باقی خواهد شد.

۲. تشریع اجتهاد در اسلام

«اجتهاد» در اصطلاح علمای اصول فقه عبارت است از: سعی و تلاش برای استنباط احکام شرعی با رجوع به کتب و سنت و قواعد عقلی. و «مجتهد» به کسی گفته می‌شود که این روش را فرا گرفته و توانایی استنباط احکام شرعی را با رجوع به ادله آنها به دست آورده است. ملکه یا قدرت اجتهاد، گرچه حقیقتی است بسیط و اجزاء ندارد؛ ولی دارای مراتب و درجات ضعیف و قوی است و بدین جهت تجزّی در اجتهاد ممکن است.^۲

۱. درباره قاعده نفی ضرر و کاربردهای آن، به کتاب القواعد الفقهیه، بجنوردی، ج ۱، ص ۱۷۶-۲۰۸.

۲. محقق خراسانی، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۲۲؛ امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۹۵.

مجتهدان، در حقیقت، گروهی از کارشناسان در دین‌شناسی‌اند. دین‌شناسی رشته‌های گوناگون دارد؛ مانند کارشناسی در تاریخ دین، در تفسیر قرآن، در عقاید اسلامی، در روایان احادیث، در شناخت متون احادیث و غیره. یکی از رشته‌های دین‌شناسی، شناخت احکام اسلامی در باره افعال مکلفان در زمینه‌های مختلف عبادات و معاملات است. این رشته، همان علم «فقه» را تشکیل می‌دهد؛ و فقها و مجتهدان کارشناسان این رشته‌اند. از آنجا که وجود افراد خبره و کارشناس در مسائل نظری و عملی، از اصول قطعی در جامعه بشری است، وجود کارشناسان احکام شرعی نیز امری قطعی و اجتناب‌ناپذیر است و تشکیک در آن جز سفسطه‌گری نخواهد بود.

تاریخ اجتهاد در جهان اسلام، به عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باز می‌گردد. در آن زمان، در میان صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله کسانی بودند که به عنوان افراد دانشمند و دین‌شناس شناخته می‌شدند. تفاوت صحابه در فهم احادیثی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌شنیدند، تعارضهای بدوی که در احادیث رخ می‌داد و منشأ آن غفلت از برخی خصوصیات و قیود موجود در یک حدیث و عدم آن در حدیث دیگر، یا نقل قید و خصوصیتی در یک حدیث و عدم نقل آن در حدیث دیگر و نظایر آن بود. نظایر این امور از عوامل پیدایش اجتهاد در میان صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است. بدین صورت که مثلاً احادیث را با یکدیگر مقایسه کرده، عمومات را تخصیص و اطلاعات را تقید زده، یا با استناد به قرینه حالیه و مقالیه، در ظاهر حدیث تصرف کنند.

این شیوه، که همان اجتهاد مصطلح در احکام شرعی است، در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توسط صحابه انجام می‌شد و آن حضرت از آن نهی نکرد و بدین صورت، روش اجتهاد مشروعیت پیدا کرد و پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ادامه یافت و با توجه به گسترش دامنه اسلام و آمیزش ملت‌های مختلف با یکدیگر و ظهور پدیده جعل احادیث و امثال آن نیاز مسلمانان به اجتهاد شدت یافت.^۱

۱. ر.ک: محمدحسین کاشف الغطاء، اصل الشیعة و اصولها، ص ۱۴۶-۱۴۸.

در هر حال، تشریع اجتهاد در شریعت اسلامی، نقش بسیار مهمی در صلاحیت فقه اسلامی جهت پاسخگویی به مسائل جدید و در نتیجه سازگاری خاتمیت شریعت با تطوّر شرایط زندگی و نیازمندیهای جدید بشر دارد. نقش اجتهاد در دگرگون ساختن قواعد و اصول کلی شریعت نیست؛ بلکه تطبیق آن قواعد و اصول بر مصادیق و موضوعات خاص و جدید است. از ائمه طاهرين علیهم السلام روایت شده است که فرموده اند: «علینا القاء الأصول وعلیکم التفریع»^۱ بر ما است که اصول و قواعد کلی را بیان کنیم و بر شما است که فروع را از این اصول استنباط کنید». فلسفه این مطلب این است که اصول و کلیات، محدود و ثابت است و می توان آنها را محصور کرد؛ ولی فروع و جزئیات غیر محدود و متغیر است و قابل شمارش نیست. البته، فروع و جزئیاتی که در زمان ائمه علیهم السلام رخ داده و چگونگی آن مورد پرسش قرار گرفته است، حکم آن را نیز بیان کرده اند؛ ولی فروع و جزئیاتی که در آن زمان پیش نیامده و حکم آنها از آنان سؤال نشده است به عهده مجتهدان واگذار شده است.

از اینجا روشن می شود که اجتهاد صحیح، نیروی محرکه اسلام است و با اینکه احکام اسلامی قابل نسخ نیست و حلال و حرام آن ثابت و تغییرناپذیر است، در عین حال، می تواند به همه مسائل جدید پاسخ گوید. تطوّر و تحوّل زمانی مسائل جدیدی را پیش روی فقیه قرار می دهد؛ ولی در اصول و کلیات اسلامی تغییری ایجاد نمی کند. حکم مسائل جدید از طریق اجتهاد صحیح به دست می آید و در نتیجه احکام ثابت و شریعت خاتم می تواند پاسخگوی مسائل جدید بشری در همه مکانها و زمانها باشد.^۲

استمرار اجتهاد، فقیه را در استنباط احکام مربوط به موضوعهای تازه و بی سابقه یاری می دهد. موضوعهای جدید همراه با تحولات اجتماعی همواره چهره

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۴۱.

۲. در این باره به کتاب اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۵؛ و نیز خاتمیت، ص ۱۳۳-۱۴۰ رجوع شود.

می نمایند. شناخت این موضوعها و استنباط احکام آنها جریان بسط معارف دینی را نیز شکل می دهد، بدون اینکه ثبات شریعت یا معرفت دینی را خدشه دار سازد.

با آگاهی به زمان و حوادث مربوط به آن، راه استنباط احکام الهی از منابع شرعی همواره باز است. به همین دلیل است که «امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «العالم بزمانه، لا تهجم علیه اللوابس»^۱ انسانی که آگاه به زمان خود باشد مورد هجوم اسباب خطا و وسایل اشتباه قرار نمی گیرد».

به برکت آگاهی از زمان و نیازهای آن، فقه شیعه، همواره در بسط و توسعه بوده است تا آنجا که دوره یک جلدی فقه شیخ مفید به دوره بیش از چهل جلدی جواهر الکلام رسیده است.

استنباط احکام، مربوط به موضوعهای جدید، مانند آنچه که پیرامون عقد بیمه، تلقیح، تشریح، عقیم سازی و ... بیان شده است و شناخت فروعهای مربوط به آنها از عناوین و اصول اولیه شرعی - بدون آنکه نوبت به استمداد از عناوین ثانوی مانند لزوم عسر و حرج برسد - شاهد گویای قدرت پاسخگویی شریعت به نیازهای جدید زمان است.

آنچه به کمال و خاتمیت دین خدشه وارد می سازد، سکوت شارع نسبت به حکم برخی از موضوعهای تازه و بی سابقه، یا انسداد باب اجتهاد است. با شمول احکام شرعی و دوام استنباط فقهی، شعاع شریعت، همچون نور خورشید و پرتو ماه همواره بر تمامی پدیده ها تابان است.^۲

برای روشن تر شدن این مطلب، مثالی را یادآور می شویم. در قرآن کریم درباره خرید و فروش و مبادله های مالی، اصلی کلی بیان شده است و آن اینکه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...»^۳ یکی از اقسام معامله باطل این است که متاع مورد معامله

۱. اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۲۹.

۲. شریعت در آینه معرفت، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۳. بقره، ۱۸۸.

خاتمیت نبوت و شریعت اسلام ۱۳۳

فایده عقلایی و مشروع نداشته باشد. بر این اساس، خرید و فروش خون را در گذشته حرام می دانستند؛ زیرا استفاده معقول و مشروعی برای آن سراغ نداشتند، ولی در زمان ما که فایده معقول و مشروع بر آن مترتب می گردد، خرید و فروش آن را جایز می دانند. در اینجا، هم موضوع ثابت است و هم قاعده کلی، ولی شرایط تفاوت کرده است. و در نتیجه حکم نیز تفاوت کرده است. از همین قاعده، و قواعد دیگری نظیر «...أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...»^۱ و «...أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...»^۲ فقها و مجتهدان حکم معاملات جدید در مورد اوراق بهادار و مانند آن را که در گذشته وجود نداشته است، استنباط کرده اند. کوتاه سخن اینکه در پر تو اصول و قواعد کلی اسلامی و با استفاده از روش اجتهاد صحیح، می توان احکام مربوط به همه مسائل جدید را استنباط کرد، خواه موضوعات جدید و مستحدث باشد، و یا شرایط متفاوت و مختلف باشد.

۳. نقش کلیدی عقل در اجتهاد

در شریعت اسلامی - به ویژه در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) - عقل جایگاه مهمی دارد تا آنجا که از آن به عنوان حجت باطنی خداوند - در کنار حجت ظاهری یعنی وحی - یاد شده است.^۳ البته، مقصود از عقل، حجیت و اعتبار آن در استنباط احکام الهی، ادراکات قطعی و روشن عقل است؛ نه احتمالات و ظنون. قضایای عقلی مواد استدلال برهانی قرار می گیرند و برهان، مفید علم و یقین است، در حالی که قضایای ظنی و احتمالی، تنها در استدلالهای خطابی و جدلی کاربرد دارند و مبتنی بر تشبیه و تمثیل اند. این همان است که در اصطلاح فقها «قیاس» نامیده می شود و در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) مردود شناخته شده است. شریعت را نمی توان و نباید بر اساس وهم، ظن و احتمال پایه گذاری کرد؛ ولی می توان و باید بر اساس علم و یقین و عقل و برهان استوار

۱. بقرة، ۲۷۵. ۲. مانده، ۱.

۳. اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل والجهل، حدیث ۱۲.

ساخت. بدین جهت است که در مذهب اهل بیت علیهم السلام از عقل به عنوان حجت باطنی و درونی خداوند بر بشر یاد شده و در کنار آن از به کارگیری قیاس در دین به شدت نهی گردیده و هشدار داده شده که دین خدا را نباید با قیاس و استحسانهای ظنی اندازه گیری کرد.^۱

ریشه این نظریه در پذیرش عقل و ردّ قیاس و استحسان آیات قرآن کریم است؛ زیرا در قرآن کریم پیروی از آنچه که انسان به آن علم ندارد نهی شده است: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾^۲ و ﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...﴾^۳.

در اصول فقه شیعه امامیه، از عقل به عنوان یکی از مدارک و ادله احکام شرعی یاد شده و در فصل جداگانه تحت عنوان مستقلات و ملازمات عقلیه در باره آن بحث شده است. و مسئله ملازمه میان حکم عقل و شرع، از مسائل مهم این باب است؛ یعنی هرگاه عقل به طور روشن و قطعی حسن یا قبح فعلی را درک کرد، بر اساس «قاعده ملازمه»، شرعی بودن آن (وجوب یا حرمت) ثابت می شود. از این قاعده با عبارت معروف «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» تعبیر می شود.

از دیدگاه عدّه‌ای از اصولیان - که شیخ انصاری از آن جمله است - اصل حسن و قبح عقلی به تنهایی برای کشف حکم شرعی کافی است؛ زیرا مفاد حسن عقلی فعل این است که فاعل آن ممدوح و مستحق پاداش است و مفاد قبح عقلی فعل این است که فاعل آن مذموم و مستحق کیفر است و از طرفی، فعل واجب آن است که فاعلش مستحق ستایش و پاداش است و فعل حرام، آن است که فاعلش مستحق نکوهش و کیفر است. بنابراین، در جایی که عقل به طور روشن حسن یا قبح فعلی را درک کند، در حقیقت حکم شرعی را درک کرده است و دیگر نوبت به ملازمه میان حکم عقل و

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب صفات القاضي، باب ۶.

۲. اسراء، ۳۶.

۳. نجم، ۲۸.

شرع نمی‌رسد؛ بلکه حکم عقل، عین حکم شرع است. و به عبارت دیگر: حکم شرع را گاهی از طریق عقل درک می‌کنیم و گاهی از طریق وحی.^۱

۴. ملاکات احکام و قاعده اهم و مهم

یکی از قواعد مسلم در اصول فقه امامیه، «قاعده اهم و مهم» است. مفاد این قاعده این است که هرگاه به لحاظ محدودیتهای زمانی و مانند آن، در مقام امتثال و انجام دو تکلیف شرعی تراحم رخ دهد؛ یعنی مکلف از امتثال دو تکلیف عاجز باشد، در این صورت، باید تکلیفی را که اهمیت بیشتری دارد امتثال کند و «اهم» را بر «مهم» ترجیح دهد؛ مثلاً تصرف در ملک دیگری، بدون اذن و رضایت مالک جایز نیست. حال اگر جان مؤمنی در آن ملک در معرض خطر قرار گرفته است و تحصیل رضایت و اذن مالک یا ممکن نیست و یا اینکه خطر جدی و فوری است و تأخیر در اقدام به نجات فرد مزبور، مایه هلاکت او می‌گردد، در این صورت، باید در آن ملک تصرف کرد و مؤمن را از خطر هلاکت نجات داد.

این قاعده فقهی عقلی، بر این مبنای کلامی استوار است که شریعت، فعل خداوند حکیم است و فعل فاعل حکیم، بدون غایت و غرض حکیمانه نیست و آن غایت و غرض که به خود مکلفان باز می‌گردد - نه به خداوند - ملاک حکم شرعی است. بدین جهت است که علمای اصول گفته‌اند: «احکام شرعی تابع ملاکات واقعی و مصالح و مفاسد نفس الامری است».

هرگاه ملاکات احکام که علل غایی آنها هستند، به دست آیند، در این صورت، در مواقع بروز تراحم، آن تکلیفی که ملاک مهم‌تری دارد، رجحان خواهد داشت. و انجام آن حتمی و لازم خواهد بود.

تفاوتی که این قاعده فقهی عقلی با دیگر قواعد فقهی نقلی، از قبیل «قاعده نفی

۱. ر.ک: علی ربانی گلپایگانی، القواعد الکلامیه، تألیف نگارنده.

ضرر» و «نفی حرج» و امثال آن دارد، این است که تشخیص مصادیق و موارد قواعدی چون نفی ضرر و نفی حرج بر عهده عرف یا افراد خبره‌ای، مانند پزشک و امثال او است و گاهی نیز خود مکلف می‌تواند آن را تشخیص دهد؛ اینکه آیا گرفتن روزه برای سلامتی انسان ضرر دارد یا نه، حرجی است یا نه، با رجوع به پزشک و یا تشخیص خود مکلف و یا افراد دیگر به دست می‌آید؛ ولی تشخیص اولویت و اهمیت یک حکم دینی نسبت به حکم دینی دیگر، کار دقیق و دشواری است که غالباً بر عهده فقیه و مجتهد است؛ یعنی در اینجا تشخیص حکم و موضوع هر دو توسط مجتهد انجام می‌گیرد. البته، برخی از مصادیق آن، مانند مثالی که پیش از این یادآور شدیم، روشن است؛ ولی همه موارد این‌گونه نیست. به این جهت، مجتهدان در علم اصول درباره موارد تراحم و مصادیق آن نیز بحثهای گسترده‌ای را مطرح کرده‌اند. به طور کلی، اولویت و اهمیت را از یکی از طرق زیر می‌توان به دست آورد:

۱. خصوصیات که در ادله احکام وجود دارد؛

۲. مطالعه مناسبت موجود میان حکم و موضوع؛

۳. دقت در ملاکات احکام شرعی.

با توجه به طرق یاد شده، برخی از معیارهای تشخیص اولویت به قرار زیر است:

الف) حکمی که مربوط به کیان اسلام و عزت و اقتدار مسلمانان است در باب تراحم بر احکام دیگر اولویت دارد.

ب) حکمی که مربوط به جان و ناموس انسانها است، در مقایسه با حکمی که مربوط به اموال مسلمانان است، اولویت و اهمیت دارد.

ج) آنچه مربوط به حقوق افراد است، در مقایسه با آنچه مربوط به حقوق افراد نیست، اهمیت دارد.

د) آنچه در یک فعل عبادی رکن به شمار می‌رود، بر آنچه رکن نیست اولویت دارد. مثلاً اگر به خاطر تنگی وقت و مانند آن، میان خواندن قرائت و انجام دادن رکوع

تراحم رخ دهد، باید رکوع را انجام داد و از خواندن قرائت صرف نظر کرد. (ها کاری که به مصلحت عمومی مسلمانان مربوط است، برکاری که فقط مصالح جزئی را در بر می گیرد، مقدّم است.

و) ایجاد صلح و دوستی میان افراد، از اهمیت ویژه ای برخوردار است و هرگاه با راستگویی تراحم داشته باشد، بر راستگویی رجحان و برتری داشته، دروغگویی تجویز می گردد.^۱

۵. مسؤولیتها و اختیارات حاکم اسلامی

قرآن کریم که از خاتمیّت شریعت اسلامی گزارش می دهد، از اصل ولایت نیز به عنوان اصل مکمل دین اسلام یاد کرده و می فرماید: «...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...»^۲ این آیه، به گواهی روایات متواتر اسلامی مربوط به واقعه ای است که در غدیر خم، به دستور خداوند و توسط پیامبر اکرم ﷺ رخ داد و آن اینکه پیامبر در میان انبوه زائران خانه خدا و به عنوان یک برنامه رسمی، علی را به عنوان والی مسلمانان پس از خود معرفی کرد و فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ». با توجه به قرائن متعدّد عقلی و لفظی که در کتب عقاید و کلام بیان شده است، مقصود از ولایت در این حدیث، رهبری و حکومت است؛ بنابراین، وجود حکومت و ولایت یکی دیگر از ارکان خاتمیّت است؛ زیرا والی و حاکم اسلامی با توجه به شناختی که از مسائل و نیازهای جامعه اسلامی دارد و نیز با توجه به علم و آگاهی او از احکام اسلامی می تواند درباره مشکلات و مسائل جدید جامعه اسلامی چاره اندیشی کند و طبق قاعده اهمّ و مهم مسائل را اولویت بندی کرده درباره آنها تصمیم گیری کند.

از طرفی، چون اصل مشورت «و شاورهم فی الامر» یکی از اصول مدیریت و

۱. در این باره به کتب اصول فقه، از جمله: کتاب علامه مظفر، اصول الفقه، ج ۳-۴، ص ۲۱۴-۲۱۹

رجوع شود. ۲. مانده، ۳.

رهبری اسلامی است، حاکم اسلامی در تشخیص مسائل، موضوعات و نیازمندیهای جامعه و اولویتهای، از صاحب نظران و کارشناسان رشته‌های مختلف استفاده کرده و بر اساس آن تصمیم‌گیری می‌کند.

ضرورت به کارگیری روش مشورت و بهره‌گیری از نظریه‌های کارشناسان امور در مورد والی و حاکم غیر معصوم (ولی فقیه) کاملاً روشن است، اما در مورد والی و حاکم معصوم (پیامبر و امام) بدان جهت است که در اداره امور اجتماعی مشارکت عمومی، نقش تعیین‌کننده دارد و بهترین راه مشارکت مردم در اداره امور جامعه این است که از آنان نظرخواهی شود و با حرمت نهادن به افکار و اندیشه‌های آنان، روحیه و حسّ مسؤولیت‌پذیری آنان تقویت و فعال گردد:

ولایت مستمر - همانند اجتهاد مستمر - شرط دیگر کمال دین است، دین بدون ولایت و سیاست ناقص است. ولایت تنها قوه مجریه احکام سیاسی نیست؛ بلکه رهبری و حکم کردن جهت تنظیم روابط و تقدیم اهم بر مهم و چاره‌اندیشی صحیح در ظرف تزام احکام و مصالح و مفاسد می‌باشد.

استمرار ولایت، برای هدایت جامعه، در هنگام اجرای احکام است؛ ولی جامعه از آن جهت که آگاه به زمان است به مصلحت نظام و موارد مزاحمت احکام با یکدیگر پی می‌برد و از آن جهت که آگاه به احکام است، به تشخیص اهم و مهم پرداخته و در نهایت با رعایت اهم، حکم لازم را اعلام نماید.

ولایت، گرچه در مرتبه اول متعلق به خداوند و در مرتبه بعد از آن رسول اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام است؛ لیکن در مراتب بعدی، به واجدان شرایط آن انتقال یافته و از این طریق استمرار می‌یابد. انتقال ولایت - از معصومان - به عاملان حکومتی در زمان پیامبر ﷺ و خلافت امیر مؤمنان علی علیه‌السلام امری مسلم است و استمرار آن در زمان غیبت، به دلایل عقلی و نقلی مبرهن می‌باشد.^۱

۱. شریعت در آیین معرفت، ص ۲۰۵-۲۰۶، جهت آگاهی از ادله عقلی و نقلی ولایت فقیه، به کتاب دین و دولت از نگارنده، رجوع شود.

۶

مصونیت قرآن از تحریف

معنی لغوی تحریف

واژه «تحریف» مشتق از کلمه «حرف» به معنی طرف و جانب هر چیزی است، «حَرْفُ الجبل» یعنی قلّه و تیزی کوه، و «حَرْفُ النهر» یعنی جانب و کنار نهر، و «حروف الهجاء» یعنی اطراف کلمه، و «حَرْفُ الشيء عن وجهه» یعنی آن را از جهت اصلیش تغییر داد، و حَرْف (به تشدید راء) مفید مبالغه در همین معناست. بنابراین، واژه تحریف در لغت به معنی تغییر دادن چیزی از وضع اصلی آن می باشد.^۱ و تحریف در کلام آن است که کلمه از معنای اصلیش تغییر داده شود.^۲

واژه تحریف در قرآن

واژه تحریف در چهار آیه از قرآن کریم، به کار رفته است که همگی در نکوهش یهود و ناظر به تحریف در کلام الاهی می باشد؛ چنان که می فرماید:

۱. ﴿...وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا...﴾.^۳

۱. به مفردات راغب؛ اقرب الموارد؛ احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر، ذیل کلمه «حرف» رجوع شود.

۲. التحریف فی الکلام، تغییر الکلمة عن معناها؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۴۱.

۳. بقره، ۷۵.

۱۴۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

۲. ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...﴾^۱
۳. ﴿...يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَتَسْوِاخًا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ...﴾^۲
۴. ﴿...يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا...﴾^۳

اطلاق کلمه تحریف در آیات یاد شده، بدون ذکر هیچ قیدی با آن، هرگونه تحریف و تغییر در مورد کلام الاهی را که تأمین کننده اهداف هواپرستانه یهود باشد، شامل می شود، خواه تغییر مربوط به صورت ظاهری کلام الاهی باشد، یا مربوط به محتوا و معنای آنکه، تغییر احکام الاهی را نیز در بر می گیرد.

یهود همه این تحریفها را در کلام الاهی انجام داده اند؛ در مورد تبدیل کلمات، آنان کلمات مربوط به صفات پیامبر ﷺ را که در تورات آمده بود تغییر می دادند تا بر حضرت محمد ﷺ منطبق نگردد، چنان که کلمه «أَسْمَرُ رُبْعَةً»؛ «گندمگون و میان بالا» را به کلمه «آدم طوال»؛ «سبزگون و بلند بالا» تبدیل نمودند^۴ و تقدیم و تأخیر و کم و زیاد کردن کلام الاهی را نیز در باره تورات موجود به کار بستند^۵ و در باره تغییر احکام الاهی نیز حکم «رَجَم» در مورد زنا، محصن را به «جلد»، و حکم قصاص در قتل عمدی را به دیه تغییر دادند.^۶

کوتاه سخن آنکه؛ چنان که امین الاسلام طبرسی گفته است: مقصود از تحریف کلام الاهی که به یهود نسبت داده شده است دو مطلب است:

۱. تفسیر به رأی و تأویل نادرست (تغییر در محتوا و معنی)؛
۲. تغییر و تبدیل کلمات الاهی.^۷

۱. نساء، ۴۶. ۲. مائده، ۱۳. ۳. مائده، ۴۱.

۴. الکشاف، ج ۱، ص ۵۱۶؛ و نیز طبرسی، جوامع الجامع، ج ۱، ص ۲۵۹.

۵. المیزان، ج ۴، ص ۳۶۴. ۶. مجمع البیان، ج ۲، ص ۱۹۴.

۷. همان، ص ۱۷۳.

تغییر و تبدیل کلام الاهی علاوه بر موارد یاد شده، قسم دیگری را نیز شامل می شود و آن اینکه کلام بشری، به لحن و آهنگ کلام الاهی ادا گردد، تا افراد ناآگاه آن را به عنوان کلام خداوند تلقی کنند. چنان که قرآن به این عمل ناشایست یهود اشاره کرده، می فرماید: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونُ السِّنَّةَ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...﴾^۱ «آنان کتابی را که خود نوشته اند به گونه ای می خواندند که شما گمان کنید کتاب الاهی است، آنگاه به دروغ آن را به خداوند نسبت می دهند و حال آنکه آن از جانب خداوند نیست»^۲.

قرآن و احتمال تحریف

اکنون که با معنای لغوی واژه تحریف و کاربرد قرآنی آن آشنا شدیم، به نقل و بررسی احتمالات تحریف درباره قرآن کریم می پردازیم:

۱. تغییر در لهجه و تعبیر

یکی از احتمالات در تحریف قرآن کریم، تغییر در ظاهر کلمات قرآن از جنبه لهجه و ادای کلمات می باشد؛ چنان که یکی از وجوهی که برای حدیث «سبعة احرف»^۳ «حروف هفتگانه» بیان شده است، همین معنی است.

«ابوشامه» از برخی مشایخ اهل سنت نقل کرده که گفته اند:

قرآن به زبان قریش و عربهای فصیح مجاور آنان نازل گردید، ولی پس از آن به قبایل دیگر عرب اجازه داده شد تا به لغات خاص خود آن را قرائت کنند و این حکم سه فایده دربر داشت: یکی اینکه در فراگرفتن قرآن گرفتار مشقت نگردند،

۱. آل عمران، ۷۸. ۲. الکشاف، ج ۱، ص ۳۷۷؛ المیزان، ج ۳، ص ۲۶۶.

۳. از طریق شیعه و اهل سنت از پیامبر ﷺ روایت شده است که قرآن بر هفت حرف نازل گردیده است. (انزل القرآن علی سبعة احرف) در تفسیر این حدیث وجوه مختلفی گفته شده است، به مقدمه مجمع البیان، فن دوم و کتاب الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۷۶ رجوع شود.

و دیگر اینکه تعصبات قومی آنان مانع از قبول اسلام نشود و سوم اینکه فهم مراد قرآن، برای آنان آسان گردد.^۱

این قول، از برخی از روایات نیز به دست می‌آید، چنان‌که در صحیح مسلم از ابی بن کعب از پیامبر ﷺ روایت شده است که فرمود: «ان ربي ارسل اليّ ان اقرأ القرآن على حرف، فرددت اليه ان هوّن على امتي، فارسل اليّ اقرأ على حرفين، فرددت اليه ان هوّن على امتي، فارسل اليّ ان اقرأه على سبعة احرف»^۲ خداوند به من دستور داد تا آنان را بر یک حرف - گونه و روش - قرائت کنم و من از خداوند خواستم تا قرائت آن را بر اتم آسان کند، پس دستور داد تا به دو حرف قرائت کنم، بار دیگر خواستم تا قرائت آن را آسان سازد، دستور داد تا بر هفت حرف قرائت گردد».

در حدیث دیگر که ابی از پیامبر ﷺ روایت کرده، آمده است: «ان رسول الله لقی جبرئیل فقال: اني بعثت الى امة اميين، منهم العجوز و الشيخ الكبير و الغلام و الحبارية و الرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط، قال: يا محمد! انّ القرآن انزل على سبعة احرف»^۳ پیامبر ﷺ جبرئیل را ملاقات کرد و به او گفت: من به سوی امتی بی‌سواد مبعوث گردیدم که در میان آنان پیرزنان و پیرمردان و جوانان و نوباوگان و مردانی که هرگز کتابی نخوانده‌اند می‌باشند؛ جبرئیل گفت: ای محمد! قرآن بر هفت حرف نازل شده است - به هفت گونه می‌توان آن را قرائت کرد».

از «امام صادق علیه السلام» نیز روایت شده که پیامبر ﷺ فرمود: «ان الرجل الاعجمي من امتي ليقراً القرآن بعجميته فترفعه الملائكة على عربيته»^۴ فرد غیر عرب از امت من قرآن را با لهجه عجمی خود قرائت می‌کند؛ ولی فرشتگان، آن را با لهجه عربی بالا می‌برند».

۱. جلال الدین سیوطی، الاتقان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۱۶۴.

۳. محمدهادی معرفه، تلخیص التمهید، ج ۱، ص ۲۸۶ به نقل از سنن ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۴.

۴. حدیث ۲۹۴۴. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۵۳.

و نیز از «امام باقر (ع)» روایت شده که فرمود: «ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجبي من قبل الرواة»^۱ قرآن یکی است و از پیشگاه خدای یکتا نازل گردیده است؛ ولی اختلاف از ناحیه راویان - قاریان - است».

از آنچه بیان گردید، می توان چنین نتیجه گرفت که هرگاه اختلاف و تغییر در لهجه و تعبیر، معنای کلام را تغییر ندهد جایز است و در غیر این صورت، برای کسانی که قادر بر تلفظ صحیح باشند - هر چند با فراگرفتن - جایز نیست. در صورت اول نیز تلفظ به عربی فصیح مقدّم و اولی است؛ چنان که از پیامبر (ص)، روایت شده که فرمود: «تعلّموا القرآن بعربيته»^۲ و امام جواد (ع) قرائت قرآن را به گونه ای که نازل شده، از جمله فضایل الاهی دانسته است.^۳

۲. تغییر در کلمات

گونه ای دیگر از تحریف، تغییر در کلمات است. به این صورت که کلمه ای، به کلمه مرادف آن تبدیل گردد؛ مانند تبدیل کلمه «عهن» به کلمه «صوف» و کلمه «انظرونا» به کلمه «امهلونا» یا «اخرونا» و کلمه «طعام الایتم» به «طعام الفاجر» و کلمه «تعال» به «اقبل» و نظایر آن. این وجه نیز، یکی از اقوالی است که در تفسیر روایت «سبعة احرف» نقل شده است. سیوطی، این قول را به سفیان بن عیینه، ابن جریر، ابن وهب و دیگران نسبت داده و گفته است: ابن عبدالبر، آن را به اکثر علما نسبت داده؛ آنگاه، روایاتی را در تأیید آن نقل کرده که در آنها تبدیل کلمه به کلمه مرادف با آن، تجویز شده است، مشروط به اینکه آیه عذاب به جای آیه رحمت و بالعکس قرار داده نشود. در یکی از این روایات آمده است که: ابن مسعود به فردی قرآن می آموخت، آن فرد قادر بر تلفظ کلمه «طعام الایتم» نبود و آن را «طعام الیتیم» تلفظ می کرد، ابن مسعود به وی گفت: آیا

۱. همان، ص ۴۶۱. ۲. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۵.

۳. همان.

می توانی «طعام الفاجر» تلفظ کنی؟ گفت: آری، ابن مسعود گفت: همین کلمه را بگو. همچنین از «ابی بن کعب» روایت شده که وی به جای کلمه «مشوا» در آیه ﴿...كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِيهِ...﴾^۱ کلمه «مَرَّو» و «سَعَو» را به کار می برد. و از ابو جعفر طحاوی، ابن عبدالبر و باقلانی و دیگران نقل شده که در توجیه این نظریه گفته اند: این حکم، مربوط به آغاز بعثت بود که مسلمانان قادر به نوشتن و حفظ و ضبط کلمات نبودند؛ ولی پس از آنکه این عذر بر طرف شد، نسخ گردید.^۲

در این باره، یادآور می شویم که این نوع از تغییر در کلمات قرآن در غیر موارد اضطرار جایز نیست؛ زیرا شکی نیست که هر کلمه ای در هر جمله ای، موقعیت و جایگاه ویژه ای دارد که در فصاحت و بلاغت و شیوایی آن مؤثر است، بدیهی است انتخاب نوع کلمات و کاربرد ویژه آنها در آیات قرآن یکی از ارکان اعجاز ادبی قرآن می باشد و جایز دانستن تغییر در کلمت به گونه مزبور با اصل یاد شده سازگار نیست. حضرت «آیت الله خویی»^۳ در این باره می فرماید:

«تجویز تبدیل کلمات قرآن به کلمات مرادف آنها، اساس قرآن را - که معجزه ابدی و حجت بر همه آدمیان است - ویران می کند و ارزش و اعتبار ویژه قرآن را خدشه دار می سازد. آیا هیچ مسلمان عاقلی احتمال می دهد که پیامبر ﷺ اجازه داده است که مثلاً به جای ﴿مِثْرًا﴾ و ﴿الْقُرْآنُ﴾ ان الْحَكِيمُ ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿تَزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ لَتَنْدِرَ قَوْمًا مَّا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴿گفته شود: «بس والذکر العظیم، انک لمن الانبیاء، علی طریق سوئی، انزال الحمید الکریم، لتخوف قوما ما خوف اسلافهم فهم ساهون»!! این در حالی است که چنین تغییری در روایت مجاز دانسته نشده است. چنان که پیامبر ﷺ به براء بن عازب دعایی را آموخت که از فقرات آن این بود: «و نسیک الذی ارسلت»، براء این جمله را چنین خواند: «و رسولک الذی ارسلت»، پیامبر ﷺ از او

۲. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۷.

۱. بقره، ۲۰.

خواست که به جای کلمه «نبی» کلمه «رسول» را به کار نبرد. بنابراین چنانچه آن حضرت، تبدیل کلمات را در دعا جایز نمی دانست، چگونه آن را در مورد قرآن جایز دانسته است؟!^۱

انکار شدید امام صادق علیه السلام نیز، نسبت به حدیث «سبعة احرف» شاید ناظر به همین وجه باشد. چنان که کلینی از فضیل بن یسار روایت کرده که گفت: به امام صادق علیه السلام گفتم مردم می گویند: قرآن بر هفت حرف نازل شده است. امام علیه السلام فرمودند: «کذبوا اعداؤ الله و لکنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد».^۲

۳. تغییر در ترتیب سور و آیات

در اینکه ترتیب همه سور و آیات در قرآن موجود، مطابق با ترتیب نزول آنها نیست شکی وجود ندارد. چنان که سوره های مدنی مانند: بقره، آل عمران، نساء و مائده در آغاز قرآن و سوره های مکی مانند: کوثر، تبّت، فلق و ناس در آخر قرآن واقع شده اند و نیز از روایات بسیاری که در شأن نزول آیات وارد شده اند به دست می آید که برخی از آیاتی که در سوره های مدنی قرار دارند، در مکه نازل گردیده و بالعکس و نیز آیاتی که در اواخر عهد مدنی نازل شده اند، در سوره هایی که در آغاز این دوره نازل شده اند جای گرفته اند؛ مثلاً سوره بقره در سال اوّل هجری نازل گردیده، ولی آیات مربوط به ربا که جزء آخرین آیات نازل شده است و نیز آیه «وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ...»^۳ که گفته شده آخرین آیه نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، در این سوره واقع شده اند.

آنچه مورد اختلاف می باشد این است که آیا ترتیب کنونی، توقیفی و مطابق با دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده، یا اینکه ناشی از اجتهاد صحابه در هنگام تدوین قرآن است؟ از نظر کسانی که معتقدند جمع و تألیف قرآن با نظم و ترتیب کنونی، در زمان

۱. البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۹۷.

۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۱.

۳. بقره، ۲۸۱.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و به دستور آن حضرت انجام گرفته است، شکی نیست که ترتیب و آیات قرآن توقیفی است. این نظریه در میان متقدمان و متأخران طرفدارانی داشته است. از بین متقدمان، «سید مرتضی» (متوفای ۴۳۶) و از میان متأخران، امام «شرف الدین عاملی» (متوفای ۱۳۸۱) را می توان نام برد.^۱

اما آنان که معتقدند قرآن با نظم کنونی آن پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله جمع آوری و تدوین گردیده، مشهور این است که آنان ترتیب آیات را توقیفی می دانند و حتی ادعای اجماع بر این مطلب شده است؛^۲ ولی در ترتیب سوره های قرآنی سه نظریه مطرح گردیده است: گروهی ترتیب آنها را توقیفی دانسته اند و گروهی دیگر که اکثریت را تشکیل می دهند ترتیب آنها را ناشی از اجتهاد صحابه، و گروهی نیز، قائل به تفصیل شده، ترتیب اکثر سوره ها را توقیفی و بقیه را اجتهادی دانسته اند.^۳

بررسی دلایل اقوال یاد شده از هدف این نوشتار بیرون است؛ ولی نکته ای که یادآور می شویم این است که هیچ یک از اقوال مزبور، مستلزم این نیست که در ترتیب آیات و سوره های قرآنی تغییری رخ داده باشد؛ بلکه از نظر همه علمای اسلام مسلم است که پس از تدوین و تألیف قرآن، نظم و ترتیب سوره و آیات آن بدون هیچ گونه تغییر حفظ گردیده و باقی است. آنچه مورد اختلاف است این است که آیا ترتیب یاد شده از طرف پیامبر صلی الله علیه و آله انجام گرفته، یا از سوی صحابه.

نکته دیگری که ناگزیر از یادآوری آن می باشیم این است که چنانچه گذشت ترتیب کنونی آیات مطابق با ترتیب نزول آنها نیست؛ اما این بدان مقصود نیست که ترتیب کنونی بکلی مخالف با ترتیب نزول است؛ بلکه این مخالفت، به مواردی که

۱. در این باره به مقدمه مجمع البیان، فن پنجم، ص ۱۵ و علی بن محمد بن صباغ، الفصول المهمة فی معرفة احوال الأئمة، ص ۱۷۵ رجوع شود.

۲. بدر الدین زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۲۳؛ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۱۱.

۳. البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۴؛ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۱۶، ۲۱۷.

دلیل خاص بر آن اقامه شود اختصاص دارد، در غیر این صورت مقتضای اصل اولیه این است که آیات، بر ترتیب نزول آنها گردآوری و تدوین گردیده‌اند.

۴. تغییر به افزایش

در این مورد، هیچ‌یک از علمای اسلام - اعم از شیعی و سنی - قائل به تحریف نمی‌باشند و همگان اذعان دارند که سوره‌ها و آیات قرآن، وحی الاهی است که بر پیامبر عظیم الشان اسلام نازل گردیده است. فقط از یکی از فرق خوارج به نام «عجارد»^۱ حکایت شده است که آنان سوره یوسف را به دلیل اینکه مشتمل بر داستان عشق و دوستی است، وحی قرآنی نمی‌دانستند؛^۲ ولی ابوالحسن اشعری صحت این نسبت را مورد تردید قرار داده است.^۳

۵. تغییر به نقصان و کاهش

در این باره، در کتابهای حدیثی شیعه و اهل سنت روایاتی نقل گردیده که مفاد آنها این است که قرآن موجود، در برگیرنده همه آنچه از جانب خداوند به عنوان وحی و قرآن نازل گردید، نمی‌باشد؛ بلکه آیات یا سوره‌هایی از آن کاسته شده است. گروهی از علمای شیعه - جمعی از اخباریان - و جمعی از علمای اهل سنت به مفاد این روایات معتقد شدند؛ هر چند علمای اهل سنت آن را تحریف ندانسته و از آن به نسخ یا انشاء تلاوت، یاد کرده‌اند.

بررسی جامع این موضوع، در گرو بحث و بررسی سه مطلب است:

۱. دلایل مصونیت قرآن از تحریف؛

۱. پیروان عبدالکریم بن عجرد که در قرن دوم هجری زندگی می‌کرد.

۲. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۷۸، حکای لنا عنهم ما لم نتحققه، انهم یزعمون ان سورة یوسف لیست القرآن.

۱۴۸ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

۲. نقد دلایل قائلان به تحریف؛

۳. بررسی مسئله نسخ یا انشاء تلاوت.

دلایل مصونیت قرآن از تحریف

عقل و بی‌پایگی فرضیه تحریف

گزارشهای قطعی تاریخی، گویای این حقیقت است که مسلمانان پیوسته نسبت به قرآن کریم اهتمام فوق‌العاده‌ای داشتند. بدون شک، تأکید و توصیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به قرائت، حفظ و فهم آیات قرآن از مهم‌ترین اسباب و عوامل این اهتمام بوده است. از سوی دیگر، فصاحت و بلاغت اعجاز‌آمیز آیات قرآن، مسلمانان عصر رسالت را که زبان عربی را به خوبی می‌شناختند و بازباییهای ادبی کلام عربی آشنا بودند، سخت شیفته خود کرده بود. و با توجه به حافظه‌نیر و مندی که داشتند، آیات و سوره‌های قرآن را که تدریجاً نازل و بر آنان تلاوت می‌شد، حفظ می‌کردند. عوامل یاد شده موجب آن گردید که جمع کثیری از مسلمانان حافظ قرآن گردند. چنان‌که عده‌ای از آنان پس از آموختن خواندن و نوشتن، علاوه بر حفظ آیات قرآن، آنها را بر روی پوست حیوانات و اشیاء دیگر می‌نوشتند. در این میان برخی که از استعداد و توانایی بیشتری برخوردار بودند، به عنوان معلّمان و قاریان قرآن شهرت یافتند، تا آنجا که گفته شده است در غزوه بئر معونه - سال چهارم هجری - هفتاد قاری قرآن به شهادت رسیدند.^۱

این اهتمام بالا نسبت به قرآن کریم، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز ادامه یافت و قرآن به عنوان گرامی‌ترین میراث نبوت، مورد توجه و اعتنای اکید مسلمانان قرار گرفت. این امر موجب شد که قرآن به صورت متواتر حفظ و نقل شود.

۱. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۴۴.

بدیهی است، با چنین عنایت و اهتمام ویژه‌ای که مسلمانان نسبت به قرآن داشتند، تحریف قرآن به کاهش یا افزایش، عادتاً امری محال است. «سید مرتضی» (متوفای ۴۳۶ هجری) در بیان این استدلال گفته است:

عنایت مسلمانان و دواعی آنان نسبت به نقل و حفظ قرآن بسیار بود، زیرا قرآن، معجزه جاویدان پیامبر ﷺ و سرچشمه علوم شرعی و احکام دینی است. دانشمندان مسلمان در حفظ و حراست قرآن اهتمام بسیار نمودند، تا آنجا - که - در باره اعراب و قرائت و حروف و آیات آن، به بحث و موشکافی پرداختند. با چنین اهتمام فزاینده‌ای چگونه ممکن است که در قرآن تغییری رخ داده یا چیزی از آن کاسته شده باشد؟^۱

«شیخ محمد جواد بلاغی» (متوفای ۱۳۵۲ هجری) نیز در مقدمه کتاب آلاء الرحمن، دلیل یاد شده را به گونه‌ای روشن تبیین کرده است. وی یادآور شده است که هیچ پدیده تاریخی مانند قرآن، مورد اهتمام قرار نگرفته و تواتری همانند آن در باره هیچ اثری سراغ نداریم.^۲

«حضرت آیت الله خویی رحمه الله» نیز دلیل یاد شده را به گونه‌ای روشن، تقریر و تبیین کرده است. وی، اسباب و جهاتی را که اعتنا و اهتمام فزاینده مسلمانان را در حفظ قرآن برانگیخت، در امور زیر بیان نموده است:

۱. بلاغت قرآن: عرب به حفظ کلام بلیغ اهتمام ویژه‌ای داشت، بدین جهت، آنان اشعار و خطبه‌های عصر جاهلیت را حفظ می‌کردند؛ چه رسد به قرآن که بلاغتش معجزه بود. بلاغت خارق‌العاده قرآن، مؤمن و کافر را به خود جلب کرده بود. مؤمن، با انگیزه ایمانی آن را حفظ می‌کرد و کافر، به قصد معارضه جویی.

۲. توصیه پیامبر ﷺ و اظهار رغبت وی نسبت به فراگیری و حفظ قرآن، و تلاوت آن: هرگاه پیشوای جامعه‌ای نسبت به امری توصیه کند، و رغبت خود را در آن مورد

۲. آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۱۷، ۱۸.

۱. مجمع البیان، مقدمه، فن پنجم، ص ۱۵.

نشان دهد، افراد جامعه به آن توجه شایان خواهند داشت. به ویژه اگر آن رهبر از احترام بالایی برخوردار باشد، و رأی و نظرش واجب اطاعه باشد.

۳. حفظ قرآن، مایه افتخار میان مسلمانان به شمار می‌رفت: هرکس با تاریخ اسلام آشنا باشد می‌داند که قاریان و حافظان قرآن نزد مسلمانان از احترام ویژه‌ای برخوردار بودند.

۴. در اسلام، حفظ و قرائت قرآن یکی از بهترین اعمال عبادی به شمار می‌رود: این امر از مؤثرترین عوامل رغبت مسلمانان نسبت به حفظ و قرائت قرآن بوده است؛ تا آنجا که، نه تنها مردان، بلکه برخی از زنان نیز، به حفظ کل قرآن همت گماردند. چنان‌که ابن سعد، در کتاب طبقات خویش نقل کرده است که: امه ورقه که در جنگ بدر برای مداوای مجروحان به جبهه نبرد آمده بود و به شهادت رسید، از زنانی بود که قرآن را جمع‌آوری کرده بود.^۱

بر این استدلال، اشکال شده است که بسیاری از احکام اسلامی که مورد ابتلای مسلمانان بود و هر روز چندین بار به آن عمل می‌شد، پس از پیامبر ﷺ مورد اختلاف واقع شد؛ مانند: اذان، که روزی چند بار به گوش مردها و زنها و کودکان می‌رسید، در جملات آن، میان شیعه و اهل سنت اختلاف شده است؛ و مانند: وضو، که در عصر پیامبر ﷺ مسلمانان برای نماز و اعمال دیگر آن را انجام می‌دادند، ولی پس از پیامبر ﷺ در اجزاء و شرایط آن اختلاف کرده‌اند.^۲

با تأمل، روشن می‌شود که قیاس احکام یاد شده به حفظ و نقل قرآن، مع الفارق است. به دلیل اینکه در مورد حفظ و نقل قرآن کریم، عنایت و اهتمام همگانی و ویژه‌ای بود که مانند آن را در باره هیچ امر دینی و غیر دینی دیگری نمی‌توان یافت. بدین جهت است که در عدم افزایش به قرآن کسی تردید نکرده است، و وحیانی بودن قرآن موجود، به تواتر اثبات شده است. با وجود چنان اهتمامی از جانب پیامبر

۱. البیان، ص ۲۵۳، ۲۵۴. ۲. سید ابوالفضل میر محمدی، تاریخ و علوم قرآن، ص ۲۹۸.

اکرم ﷺ و قاطبه مسلمانان نسبت به قرآن و انگیزه عمومی برای ضبط و نقل آیات قرآن و وجود صدها حافظ و قاری قرآن، احتمال کاهش کلمه یا آیه‌ای از قرآن در حد صفر است. اما اینکه در کیفیت اذان یا نماز اختلافاتی پدید آید که ریشه آنها نیز غالباً فهمها و برداشتهای متفاوت از آیات و روایات و احیاناً نقلهای مختلف و غیر متواتر است؛ امر دور از ذهن و خلاف انتظار نیست.

تقریر دیگری از برهان عقلی

می‌دانیم که اسلام، آخرین شریعت الاهی و پیامبر اسلام ﷺ آخرین پیامبر خداوند است؛ یعنی از عصر رسالت پیامبر اکرم ﷺ تا روز قیامت، شریعت اسلام، معیار و مبنای زندگی بشر می‌باشد. و از طرفی، اساسی‌ترین سرچشمه معارف و احکام اسلامی قرآن کریم است. قرآنی که بشر را به استوارترین روش زندگی هدایت می‌کند،^۱ و در این باره، از بیان چیزی، فروگذار نکرده است.^۲ به ویژه آنکه قرآن علاوه بر اینکه منشور نبوت پیامبر اکرم ﷺ و شریعت اسلام است، سند و برهان آن نیز می‌باشد، چرا که از ویژگی اعجاز برخوردار است. با توجه به نکات یاد شده، مقتضای حکمت الاهی این است که از راه یافتن هرگونه خللی که اصالت این منشور و حیانی و برهان ربانی را خدشه‌دار سازد جلوگیری کند، تا به عنوان آخرین کتاب آسمانی، بدون هیچ‌گونه افزایش یا کاهشی در میان بشر باقی بماند و چراغ راهنمای زندگی بشر باشد. اگر کتابهای آسمانی پیشین تحریف گردید و دستخوش کاهش و افزایش قرار گرفت، کتاب آسمانی واپسین رخنه‌ها و خللهای ایجاد شده در آنها را جبران کرد، اما این فرض در مورد قرآن - که آخرین کتاب آسمانی است - منتفی است. بنابراین، فرضیه راه یافتن هرگونه تغییری که اصالت قرآن کریم را خدشه‌دار

۱. «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...» اسراء، ۹.

۲. «...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...» نحل، ۸۹.

سازد، خواه به افزایش کلامی بر آن، و یا کاهش مطلبی از آن باشد، با غرض و فلسفه نزول آن و بالطبع با حکمت الاهی سازگاری ندارد، و در نتیجه مردود خواهد بود.

مفاد این دلیل عقلی این است که خداوند، قطعاً قرآن را از هرگونه تغییر و تحریفی که اصالت آن را خدشه دار سازد مصون داشته است؛ اما اینکه این مهم را چگونه به انجام رسانده است، می توان گفت آنچه در دلیل نخست گفته شد، در حقیقت، مکانیسم و ساز و کار حفظ قرآن را بیان می کند؛ یعنی اهتمام بالای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به حفظ، جمع و قرائت قرآن از یک سو و علاقمندی، اشتیاق و اعتنای مسلمانان نسبت به حفظ، جمع و قرائت قرآن از سوی دیگر، با توجه به استعداد ذاتی و طبیعی آنان در این خصوص، از اسباب طبیعی و عادی مصون ماندن قرآن کریم از گزند تحریف گردیده است.

گواهی قرآن بر صیانت خود

در برخی از آیات قرآن، مصونیت قرآن از تغییر و تحریف مورد تأکید قرار گرفته است. در حقیقت، این آیات همان مطلبی را یادآور شده اند که برهان عقلی اقتضا می کند و پیش از این بیان گردید. چنان که فرموده است: «إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»؛^۱ «به درستی که ما خود قرآن را نازل کردیم و خود نیز آن را حفظ خواهیم کرد».

مقصود از ذکر، قرآن کریم است؛ زیرا در آیات قبل از آیه مزبور از اتهام کافران به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سخن به میان آمده است که می گفتند: «...يَتَّبِعُهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ»؛^۲ «ای کسی که ذکر بر تو نازل شده است! تو مجنونی بیش نیستی». آنان در این گفتار خود منشأ الاهی داشتن قرآن را انکار می کردند. خداوند در این آیات اتهام مزبور را رد کرده و با تأکید فرموده است: قرآن از جانب او بر پیامبر نازل شده و خود آن را حفظ خواهد کرد. بنابراین، احتمال اینکه مقصود از ذکر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد

- چنان که برخی از مفسران گفته اند^۱ - با سیاق آیات سازگاری ندارد. گذشته از این، اگر مقصود از ذکر، پیامبر ﷺ بود، مقتضای فصاحت و بلاغت این بود که به جای کلمه «نزلنا» واژه «ارسلنا» یا «بعثنا» و مانند آن به کار برده شود.^۲

از آنجا که در این آیه، از قرآن با وصف ذکر یاد شده است، به دست می آید که ذکر بودن قرآن مورد نظر بوده است؛ یعنی مقصود، حفظ قرآن با وصف ذکر بودن آن است. ذکر بودن قرآن در حقیقت همان هدایت‌گری قرآن و بیان معارف و احکام الهی برای بشر است؛ یعنی قرآنی که بر پیامبر ﷺ نازل شده و او در دسترس بشر قرار داده است، از تغییر و تحریف محفوظ است. بنابراین، احتمال اینکه مقصود حفظ قرآن در لوح محفوظ یا در قلب پیامبر ﷺ یا نزد اولیای الهی است،^۳ با ظاهر آیه منافات دارد. آیه دیگری که بر مصونیت قرآن کریم از تحریف دلالت می‌کند، این آیه است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»؛^۴ «کسانی که به ذکر - قرآن - آن‌گاه که برای آنان آورده شد، کفر ورزیدند، در حالی که آن کتابی است عزیز که به هیچ وجه باطل در آن راه نمی‌یابد؛ چرا که از جانب خداوند حکیم و ستوده نازل شده است». این آیه، هرگونه امر باطل و نادرستی را از قرآن نفی کرده است. بدون شک، تحریف یکی از نمایان‌ترین مصادیق بطلان و نادرستی است. بنابراین، قرآن کریم از تحریف مصون مانده است.

اشکال

در صورتی می‌توان به دو آیه یاد شده بر نفی هرگونه تحریف از قرآن استدلال کرد که وحی بودن و قرآن بودن آن دو مسلّم و قطعی باشد، در حالی که می‌توان احتمال افزوده

۱. این قول از فراء نقل شده است، مجمع البیان، ج ۵-۶، ص ۳۳۱.

۲. ر.ک، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۰۸-۲۰۷.

۳. این احتمال را مؤلف کتاب فصل الخطاب، ص ۳۶۰ گفته است. نویسنده کتاب تاریخ و علوم قرآن، ص ۲۹۶ نیز گفته است: «محمّل است که مراد از حفظ قرآن، محافظت قرآن و نگه‌داری آن

در نزد امام معصوم می‌باشد». ۴. فصلت، ۴۱، ۴۲.

شدن آنها را به قرآن مطرح نمود، در این صورت، استدلال مزبور فاقد وجهت منطقی خواهد بود؛ زیرا از قبیل استدلال بر مطلبی به واسطه خود آن - استدلال دوری - است.^۱

پاسخ

اولاً: کسانی که به تحریف در قرآن قائل شده‌اند، تنها تحریف به کاهش را گفته‌اند، نه تحریف به افزایش را. و بر فرض که کسی تحریف به افزایش را نیز گفته باشد؛ اما همگان اتفاق نظر دارند بر اینکه دو آیه یاد شده از قرآن کریم و وحی الاهی‌اند. در این صورت، استدلال به آیات یاد شده بر نفی تحریف در قرآن کریم مستلزم دور نخواهد بود. بدین جهت است که مؤلف کتاب فصل الخطاب که تحریف به کاهش را قائل شده است، در نقد استدلال به آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»؛ هیچ‌گونه نقد سندی را وارد ندانسته است و تنها برخی مناقشه‌های دلالتی را یادآور شده است.

ثانیاً: با توجه به اینکه امامان معصوم علیهم‌السلام قرآن موجود را، مورد تأیید قرار داده و به آن احتجاج کرده‌اند و موافقت با قرآن را یکی از راههای تشخیص احادیث درست از نادرست دانسته‌اند، وحی بودن همه آیات قرآن موجود اثبات می‌شود. در این صورت وحی بودن آیات ذکر و حفظ آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» و مانند آن، با خود آنها اثبات نشده است، تا استدلال دوری باشد؛ بلکه نخست وحی بودن آنها با استناد به قول و فعل معصوم اثبات شده است، آن‌گاه می‌توان با استناد به این آیات، تحریف به افزایش و کاهش را از قرآن کریم نفی کرد.^۲

دلایل روایی بر نفی تحریف

روایات یادشده و روایات دیگر را می‌توان به عنوان دلایل جداگانه‌ای بر نفی تحریف قرآن به شمار آورد؛ چنان‌که برخی از متفکران اسلامی نیز از آن به عنوان دلیلی بر نفی

۱. مفاتیح الغیب، ج ۱۹، ص ۱۶۱.

۲. ر.ک: البیان، ص ۲۱۹؛ شایان ذکر است که استناد به قول و فعل معصوم، برای نفی تحریف از قرآن کریم، به گونه‌ای که بیان شد، به آیات ذکر و حفظ اختصاص ندارد، بلکه همه آیات قرآن را شامل می‌شود. و خود دلیل جداگانه‌ای بر نفی تحریف است.

تحریف از قرآن کریم یاد کرده‌اند. «علامه طباطبائی» پس از استدلال به آیات قرآنی بر نفی تحریف از قرآن کریم، به چند دسته از روایات استدلال کرده است:

(الف) احادیث بسیاری از شیعه و اهل سنت از پیامبر ﷺ نقل شده است که به مسلمانان دستور داده تا در فتنه‌ها و حل مشکلات به قرآن رجوع کنند.

(ب) حدیث ثقلین، که از احادیث متواتر اسلامی است و پیامبر اکرم ﷺ از مسلمانان خواسته است که پس از او به قرآن و عترت آن حضرت تمسک جویند تا گمراه نشوند.

(ج) احادیث فراوانی از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت آن حضرت روایت شده است که باید قرآن را مقیاس درستی و نادرستی روایات قرار داد.^۱

(د) روایاتی که بیانگر این مطلب است که اهل بیت ﷺ در ابواب مختلف معارف اسلامی به آیات قرآنی استدلال کرده‌اند، حتی در مورد آیاتی که برخی از روایات تحریف نقل شده است. و این مطلب گواهی روشن بر این است که مقصود از روایاتی که فرموده است: «کذا نزل». این گونه نازل شده است، تفسیر آیات بر حسب تنزیل آنهاست، در مقابل معانی‌ای که از بطون و تأویل قرآن به شمار می‌رود.

(ه) احادیثی که از امیر مؤمنان ﷺ و دیگر امامان معصوم ﷺ روایت شده بیانگر این می‌باشد که قرآنی که در دست مسلمانان وجود دارد، همان قرآنی است که از جانب خداوند بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است. از این باب است این سخن آنان که فرموده‌اند: «اقرأ كما قرء الناس» قرآن را همان گونه که مردم - غیر شیعه - قرائت می‌کنند، شما نیز قرائت کنید.

از سوی دیگر می‌دانیم که امیر مؤمنان ﷺ پس از رحلت پیامبر ﷺ به جمع‌آوری قرآن و تدوین آن اقدام کرد، ولی خلفا، قرآن آن حضرت را نپذیرفتند و خود به جمع‌آوری و تدوین قرآن اقدام کردند. مقتضای روایات یاد شده این است که اگر میان

۱. این احادیث را اصطلاحاً «احادیث العرض» می‌نامند.

قرآن امیر مؤمنان علیه السلام با قرآنی که توسط خلفا جمع آوری شد تفاوتی یافت می شود، مربوط به ترتیب سوره ها یا آیه های قرآن است. البته این اختلاف نیز به گونه ای نیست که به مفاد قرآن خللی برساند و اوصاف آن را - ذکر بودن، هماهنگی آیات با یکدیگر و ... - مخدوش سازد.^۱

این چند دسته از احادیث و روایت دلیل قاطع بر این مطلب اند، قرآنی که هم اکنون در میان مسلمانان موجود است، همان قرآنی است که از جانب خداوند بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل گردیده، بدون اینکه فاقد اوصاف قدسی و آثار و برکات و حیانی آن باشد.^۲

دلیلی دیگر

دلیل دیگری بر نادرستی نظریه تحریف قرآن به کاهش، این است که قائلان به چنین تحریفی، آن را در باره امامت امیر مؤمنان علیه السلام و دیگر امامان علیهم السلام مطرح کرده اند. این در حالی است که احادیث معتبر بر نادرستی این فرضیه دلالت می کند. چنان که «ابوبصیر» گوید: در باره آیه «...أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...»^۳ از امام صادق علیه السلام پرسیدم؛ امام علیه السلام فرمود: «این آیه، در شأن علی علیه السلام و اولاد معصوم او (امام حسن و امام حسین علیهم السلام) نازل شده است». به او گفتم: مردم - اهل سنت - می گویند: چرا نام علی و فرزندان او - یازده امام دیگر - در قرآن نیامده است؟ امام علیه السلام فرمود: «به آنان بگو: در آیت مربوط به فریضه نماز نیز تعداد رکعت نماز، بیان نشده است، در مورد زکات نیز، مقدار نصاب آن در قرآن نیامده است، طوافهای هفتگانه در زیارت خانه خدا نیز در قرآن ذکر نشده است، همه این احکام توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تبیین شده است...»^۴

۱. تفاوت دیگری که بین قرآنی که امیر مؤمنان علیه السلام جمع آوری کرد با قرآنی که خلفا جمع آوری کردند این است که در قرآن امیر مؤمنان علیه السلام معانی و مفاهیم آیات نیز بیان شده بود. در حقیقت با تفسیر آن همراه بود. ر.ک: المراجعات، مراجعه شماره ۱۱۰. ۲. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۰۷، ۱۰۸. ۳. نساء، ۵۹.

۴. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجّة، باب: مانصّ الله عزّ وجلّ ورسوله علی الائمه، روایت ۱، ص ۲۲۶.

در این حدیث، امام علیه السلام ذکر نشدن نام امیر مؤمنان علیه السلام و دیگر امامان ائمه علیهم السلام را در قرآن می پذیرد، و در پاسخ اشکالی که در این باره مطرح شده، به احکام دیگر اسلامی استشهاد می کند که آنچه در قرآن آمده بیان کلیات آنهاست، ولی تفصیل آنها توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیان شده است. امامت نیز از این گونه است؛ یعنی نام و تعداد امامان در قرآن نیامده است؛ ولی این مطلب که امامان معصومند و اینکه پیشوای جامعه اسلامی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باید چه اوصافی داشته باشد در قرآن بیان شده است. مانند: آیه «اولی الامر» و آیات دیگر.

همین گونه است حدیث معتبر دیگری که «فضیل بن یسار» از «امام باقر علیه السلام» روایت کرده است. مطابق این حدیث امام علیه السلام فرموده است: «خداوند، ولایت اولی الامر را واجب کرد و مسلمانان آن را نمی دانستند، تا اینکه به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دستور داد که ولایت اولی الامر را برای آنان بیان کند، همان گونه که نماز، زکات، روزه و حج را برای آنان تبیین کرد». آن گاه امام علیه السلام آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ...»^۱ را تلاوت نمود و کلمه «فی علی» که در برخی از روایات آمده است را ذکر نکرد.^۲ این روایت دلیل گویایی است بر اینکه در روایاتی که ضمن تلاوت آیه یاد شده، نام «علی علیه السلام» ذکر شده، مقصود تفسیر و بیان مصداق و مراد آیه است؛ نه اینکه نام علی علیه السلام در متن آیه بوده، و سپس از روی عمد یا سهو، حذف گردیده است.

ممکن است گفته شود: در برخی از روایات پس از اینکه همراه با تلاوت آیات نام امیر مؤمنان علیه السلام برده شده است، تصریح شده است که آن از باب تنزیل است؛ چنان که در تفسیر آیه «...هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ»^۳ «این است آنچه که تکذیب می کردید»،

۱. مائده، ۶۷.

۲. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجّة، باب ما نص الله عز وجل ورسوله على الائمة، روایت ۴، ص ۲۲۹.

۳. مطفّفین، ۱۷.

از «امام کاظم علیه السلام» روایت شده که فرمود: «یعنی امیر مؤمنان علیه السلام»، راوی پرسید: آیا این تنزیل است؟ امام علیه السلام پاسخ داد: «آری».^۱

پاسخ این است که واژه تنزیل، بر اینکه نام امیر مؤمنان علیه السلام در متن آیه بر پیامبر نازل شده است، دلالت صریح ندارد و تنها در حد یک احتمال است؛ زیرا احادیث نبوی نیز از جانب خداوند نازل شده است؛ چنان که می فرماید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»؛ «پیامبر صلی الله علیه و آله از روی هوای نفس سخن نمی گوید، هر چه می گوید وحی الاهی است».

اصولاً جمله «یعنی امیر مؤمنان» خود گویای این مطلب است که امام علیه السلام آن را به عنوان تفسیر آیه بیان کرده است. در این صورت، مقصود از تنزیل بودن آن این است که ولایت امیر مؤمنان علیه السلام مورد نزول آیه است و از قبیل تأویل و معانی باطنی قرآن نیست. از اینجا می توان به نادرستی استدلال قائلان به تحریف به روایاتی که در آنها واژه انزال و تنزیل و مانند آن به کار رفته و گفته شده است این مطلب این گونه نازل شده است «هكذا نزل» یا این مطلب تنزیل الاهی است «هذا تنزیل» و نظایر آن، پی برد. این گونه تعبیر، به هیچ وجه بر حذف کلماتی از قرآن دلالت ندارند.^۲

حدیث ثقلین و نفی تحریف از قرآن

«حدیث ثقلین» یکی از احادیث متواتر اسلامی است. این حدیث را بیش از بیست نفر از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله از آن حضرت روایت کرده اند. اگر چه در نقلهای مختلف آن تفاوت های اندکی یافت می شود؛ ولی آنچه مسلم است این است که در این حدیث، «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله» خطاب به مسلمانان فرموده است:

من، دو چیز گران بها را در بین شما باقی می گذارم، که عبارتند از: قرآن و عترت، و

۱. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجة، باب: نکت من التنزیل فی الولاية، حدیث ۹۱، ص ۳۶۱.

۲. ر.ک: محمد جواد بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ص ۲۸، ۲۹.

آن دو از یکدیگر جدا نمی شوند، تا در قیامت در کنار حوض کوثر نزد من آیند؛ پس بنگرید که پس از من چگونه با آنها رفتار می کنید؛ هرگاه شما به آن دو تمسک جوید، گمراه نخواهید شد.^۱

وجه استدلال

در این حدیث شریف، پیامبر اکرم ﷺ نخست یادآور شده است که پس از خود، کتاب الاهی و عترت نبوی را بر جای خواهد گذاشت. آنگاه از جدا ناپذیری آن دو گوهر گران بها سخن گفته است؛ چنان که مسئولیت خطیر امت اسلامی را در برابر آن دو خاطر نشان کرده است که آنان باید حرمت آن دو را پاس دارند و از تمسک به آن غفلت نورزند، تا از گمراهی نجات یابند.

۱. مقصود از «کتاب الله» کل قرآن کریم است؛ یعنی آنچه از جانب خداوند و به واسطه جبرئیل در دوران رسالت پیامبر ﷺ بر آن حضرت نازل گردید. در بسیاری از آیات قرآن از قرآن کریم به عنوان کتاب یاد شده است. چنان که می فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...»^۲ و نیز فرموده است: «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»^۳.

و نیز فرموده است: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»^۴.
«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ»^۵.

بنابراین، احتمال اینکه مقصود از «کتاب الله» بعضی از آن باشد، نه تمام آن، اولاً: با مفاد ظاهر حدیث منافات دارد؛ ثانیاً: تقیید و تخصیص کتاب به برخی از آن از نظر

۱. «انی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله و عترتی اهل بیتی، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی، وانهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض فانظروا کیف تخلفونی فیهما». ر.ک: نفحات الازهار، ج ۱، ص ۱۹۴ به بعد؛ المراجعات، مراجعه شماره ۸.

۲. آل عمران، ۷.

۳. اعراف، ۵۲.

۴. انعام، ۱۵۵.

۵. بقره، ۲.

ملاک نامعقول است؛ زیرا در هدایت‌گری کتب الاهی، تفاوتی میان آیت آن وجود ندارد.

۲. جداناپذیری کتاب و عترت؛ بیانگر این است که تا قیامت، هم کتاب الاهی در میان مسلمانان باقی است و هم عترت پیامبر ﷺ. مقصود از عترت پیامبر ﷺ مطابق احادیث دیگر، امامان معصومند که یکی پس از دیگری رهبری امت اسلامی را عهده‌دار شده‌اند و آخرین آنان امام عصر علیه السلام است؛ پس همان‌گونه که عترت (ثقل اصغر: امام معصوم) تا روز قیامت باقی است، قرآن کریم (ثقل اکبر) نیز تا روز قیامت در میان مسلمانان باقی است.

۳. هدایت کامل امت اسلامی؛ در گرو تمسک به کتاب و عترت است؛ کتاب الاهی در بردارنده اصل وحی و شریعت اسلامی است و عترت پیامبر ﷺ حاملان علوم قرآن و عالمان به تفاسیل کتاب الاهی‌اند. از آنجا که عترت پیامبر ﷺ در طول قرآن قرار دارند و نه در عرض آن؛ تا قرآن در بین نباشد، نوبت به عترت نمی‌رسد. چنان‌که همین نسبت، میان کتاب و سنت نبوی نیز برقرار است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره قرآن دو نقش را ایفا کرده است؛ یکی اینکه آن را از سرچشمه وحی دریافت نموده و به مسلمانان ابلاغ کرده است و دیگری اینکه در زمان خود متناسب با شرایط و نیازها، معارف و احکام قرآن را برای مسلمانان بیان کرده است. پس پیامبر صلی الله علیه و آله اولاً: آورنده قرآن بود و ثانیاً: مفسر قرآن. نقش اهل بیت پیامبر علیهم السلام پس از او منحصر در مطلب دوم است. آنان آن بخش از معارف و احکام قرآن را که در عصر رسالت زمینه تبیین و تفسیر آنها توسط پیامبر صلی الله علیه و آله فراهم نشد را برای امت اسلامی بیان کرده‌اند.

۴. این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که مسلمانان را مخاطب قرار داده و آنان را نسبت به تمسک به قرآن و عترت مسئول دانسته است، بیانگر این است که مسلمانان در برابر هر یک از کتاب و عترت مسئول می‌باشند؛ یعنی نسبت به هر یک مسئولیت مستقل دارند. لازمه آن این است که قرآن کریم بدون افزایش و کاهش در بین مسلمانان وجود داشته باشد.

اشکال

احتمال دارد، همان‌گونه که عترت موجود است، ولی در دسترس نیست (غایب است)، قرآن هم موجود باشد، ولی در دسترس نباشد؛ یعنی نزد عترت وجود داشته باشد.

پاسخ

برای تمسک به عترت و در دسترس بودن، برقراری تماس و رابطه مستقیم شرط نیست. آگاهی از رأی و دستور او کافی است. در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام، مردم از پیام و دستور او آگاهند و آن این است که باید به راویان احادیث - مجتهدان در معارف و احکام دین - رجوع کنند، این، علاوه بر بهره‌گیریهای دیگری است که مردم می‌توانند از امام غایب داشته باشند. اما تمسک به کتاب، بدون اینکه کتاب در دسترس باشد، امکان‌پذیر نیست.

آری، می‌توان این فرض را مطرح کرد که مردم از طریق عترت به کتاب تمسک جویند. ولی فرض مزبور قابل مناقشه است؛ زیرا چنان‌که گذشت، ظاهر حدیث ثقلین این است که تمسک به کتاب در کنار تمسک به عترت و بلکه مقدم بر آن، موضوعیت دارد. و اصولاً عترت در طول کتاب است و نه در عرض کتاب یا جایگزین آن. نقش عترت، تبیین آن دسته از معارف و احکام کتاب است که در سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یافت نمی‌شود. قرآن، اساس سرچشمه معارف و احکام اسلامی است و پس از آن سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قرار دارد، و عترت مکمل سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است؛ یعنی تبیین بخشی از معارف و احکام اسلامی بر عهده عترت گزارده شده است.

حاصل آنکه، مفاد حدیث ثقلین این است که قرآن کریم در بین مسلمانان باقی می‌ماند. اما از آنجا که در فهم و تفسیر آیات آن ممکن است اختلافاتی رخ دهد و اینکه اصولاً فهم تفصیلی بسیاری از احکام آن برای کسانی که از علم لدنی بهره‌ای ندارند، امکان ندارد، وجود عترت در کنار قرآن لازم است. پس کتاب، بنیاد و

۱۶۲ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

اساس اسلام و تکیه گاه عترت است و عترت، مبین و مفسر کتاب و مقیاس سنجش فهمهای غیر معصوم از کتاب می باشد.

نقد دلایل قائلان به تحریف قرآن

اینک، دلایل قائلان تحریف را مورد نقد و بررسی قرار می دهیم:

جمع آوری کامل قرآن، عادتاً ممکن نیست!

هرگاه قرآن توسط خود پیامبر جمع آوری و تدوین نشده و پس از او افرادی که مصون از اشتباه نبودند بر تألیف آن اقدام کرده باشند، عادتاً محال است که جمع و تألیف آنها مصون از خطا بوده و کاملاً با واقع مطابقت داشته باشد!

پاسخ

هرگز نمی توان صحت و درستی و مطابق بودن تألیف قرآن از سوی صحابه را با قرآن نازل بر پیامبر ﷺ، از محالات دانست؛ زیرا محال آن است که عقل مخالفت آن را با قرآن واقعی حتمی و لازم بداند؛ ولی قطعاً عقل در این باره چنین حکمی ندارد. حکم عقل در این مورد این است که مطابق نبودن را جایز و ممکن می شمارد؛ مگر آنکه قرائن و دلایلی بر مطابقت یا عدم مطابقت آن اقامه شود. و قرائن و شواهد نیز چنان که در دلیل نخست بر نفی تحریف بیان گردیده، مطابقت و صحت آن را تأیید می کند؛ نه عدم مطابقت و نادرستی آن را. «علامه طباطبایی» در ردّ این شبهه این گونه می نویسد:

إنّ دعوی الامتناع العادي مجازفة بیّنة، نعم يجوز العقل عدم موافقة التألیف فی نفسه للواقع الا أنّ یقوم قرائن تدلّ علی ذلك و هی قائمة کما قدّمنا، و أمّا أن یحکم العقل بوجوب مخالفتها للواقع کما هو مقتضى الامتناع العادي فلا؛^۱ ادعای امتناع عادی، گزافه گویی آشکار است؛ آری عقل، عدم موافقت تألیف قرآن با واقع را جایز

۱. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۶.

می‌شمارد، مگر اینکه قرائنی بر موافقت تألیف قرآن با واقع دلالت کند، چنین قرائنی چنان‌که بیان گردید، وجود دارد. اما اینکه عقل بر وجوب موافق نبودن تألیف قرآن با واقع حکم کند، چنان‌که مقتضای امتناع عادی این است، چنین حکم عقلی در بین نیست.

مخالفت با قرآن علی‌علیه السلام!

شیعه و اهل سنت نقل کرده‌اند که علی‌علیه السلام پس از رحلت پیامبر عزلت گزید و به جمع‌آوری قرآن پرداخت و پس از آنکه از جمع‌آوری آن فراغت یافت، آن را به خلفا عرضه کرد؛ ولی آنان قرآن وی را نپذیرفته و خود به جمع‌آوری قرآن اقدام کردند. اگر قرآن علی‌علیه السلام با قرآن آنان هیچ‌گونه مخالفتی نداشت، دلیلی برای امتناع از قبول آن نداشتند و با توجه به اینکه علی‌علیه السلام اعلم اصحاب به قرآن بود، باید گفت قرآنی که از سوی خلفا جمع‌آوری گردید با قرآن نازل بر پیامبر، مطابقت کامل ندارد!

پاسخ

در اینکه قرآنی که از سوی علی‌علیه السلام جمع‌آوری گردید با قرآن کنونی تفاوت‌هایی داشته است، تردیدی نیست؛ ولی نمی‌توان این تفاوت را مربوط به اصل آیات قرآن دانست و گفت: قرآن علی‌علیه السلام در برگیرنده آیات بیشتری بوده است؛ آنگاه نتیجه گرفت که چون وی نسبت به وحی الهی بر دیگران داناتر بوده است، قرآن موجود فاقد برخی از آیات نازل بر پیامبر ﷺ می‌باشد. و نیز این تفاوت نمی‌تواند مربوط به تغییر و تبدیل کلمات بوده و مثلاً چنان‌که قائلان به تحریف می‌گویند: کلمه «خیر ائمه» را به خیرائمه تغییر داده باشند؛ زیرا هر دو فرض، صفات عمومی قرآن، (ذکر و هدایت‌گر بودن) را مختل می‌سازد و به تبیین حقایق و معارف دینی خلل می‌رساند. و اگر چنین اختلافی میان قرآن امام علی‌علیه السلام و قرآن کنونی وجود می‌داشت قطعاً امام علی‌علیه السلام اعتراض می‌کرد؛ زیرا این مطلب از چنان اهمیتی برخوردار است که خطا و انحراف در آن، به هیچ وجه قابل اغماض نمی‌باشد و با آنکه آن حضرت در زمینه‌های دیگر و از آن

جمله مسئله جانشینی پیامبر ﷺ با خلفا به مجادله پرداخته و به آنان اعتراض کرده است، ولی هیچ گاه تحریف قرآن را به آنان نسبت نداده است.

ممکن است گفته شود: سکوت امام در این مورد به خاطر حفظ وحدت مسلمانان بود، تا اینکه آنان در مورد قرآن دچار اختلاف و پراکندگی نشوند؛ ولی نادرستی این سخن آشکار است؛ زیرا اولاً: آنگاه که امام ﷺ قرآن را جمع آوری نمود هنوز تدوین قرآن کنونی پایان نیافته و اتحادی در این مورد شکل نگرفته بود. بنابراین، آن حضرت می توانست موارد تغییر و تحریف را - اگر وجود می داشت - برای مسلمانان بیان کند و با این کار از اتفاق کلمه مسلمانان بر قرآن کنونی جلوگیری کند؛ ثانیاً: همان گونه که در مواردی از انحراف و خطای مربوط به مسئله خلافت پرده برداشت، انحراف و خطای در مورد قرآن را نیز یادآور می شد؛ ثالثاً: می توانست پس از آنکه زمام امور جامعه اسلامی را به دست گرفت آن موارد را بیان و اصلاح نماید؛ رابعاً: اگر آیه یا سوره ای به طور صریح در مورد امامت او نازل گردیده بود در احتجاجات خود به آن استناد می کرد.^۱ از اینجا روشن می شود که تفاوت قرآن امام ﷺ با قرآن کنونی مربوط به مسائل یادشده نبوده، بلکه این تفاوت درباره دو امر کلی بوده است؛ یکی در تدوین قرآن مطابق با ترتیب نزول و دیگری، مطالبی که آن حضرت در شأن نزول آیات و بیان معانی و مقاصد کلام الاهی بیان داشته است.

«سید شرف الدین عاملی» در این باره گفته است: «امام علی ﷺ قرآن را بر پایه ترتیب نزول آن تدوین نمود. آنگاه عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عزیمت و رخصت سنن و آداب آن را یادآور شده، شأن نزول آیات را بیان کرده و مشکلات آن را توضیح داده است. و نقل شده که ابن سیرین می گفت: اگر بر قرآن امام ﷺ دست یابید، در آن علم فراوان خواهید یافت. بدین جهت قرآن امام ﷺ بیشتر به تفسیر شباهت داشت.»^۲

۱. همان.

۲. المراجعات، مراجعه شماره ۱۱۰.

مشابهت با بنی اسرائیل

در روایات فراوانی که از طریق شیعه و اهل سنت نقل گردیده آمده است که حوادثی که بر بنی اسرائیل رخ داد بر امت اسلامی نیز خواهد گذشت؛^۱ و از جمله حوادثی که بر بنی اسرائیل گذشته، تحریف کتاب دینی آنان بود؛ چنان که در قرآن و روایات از آن یاد شده است. بنابراین، به حکم مشابهت امت اسلامی با بنی اسرائیل در وقایع و حوادثی که در تاریخ دینی آنان رخ داده است، باید گفت: در کتاب دینی مسلمانان - قرآن - نیز تحریف واقع شده است.

پاسخ: گرچه روایات یاد شده فراوان و نزدیک به تواترند؛ ولی شکی نیست که مقصود از آنها متابعت و مشابهت در تمام زمینه‌ها و همه حوادث نیست؛ مثلاً حوادثی مانند نزول منّ و سلوی، عبور از دریا، سرگردانی در بیابان، نزول پاره‌ای عذابها و... هیچ‌یک در تاریخ اسلام رخ نداده است. بنابراین، مقصود، همانندی کلی و به لحاظ نتایج و آثار یا پیدایش اختلاف و ظهور فرقه‌های دینی است. چنان که در برخی از روایات نیز به این مطلب تصریح شده است که ملت یهود به هفتاد و یک فرقه و نصارا به هفتاد و دو فرقه متفرق گردیدند و مسلمانان نیز به هفتاد و سه فرقه متفرق خواهند شد. چنان که عبدالله بن عمر از پیامبر ﷺ روایت کرده که فرمود: آنچه بر بنی اسرائیل گذشت بر امت من نیز وارد خواهد شد، آنان به هفتاد و دو فرقه پراکنده شدند و امت من نیز هفتاد و سه فرقه خواهند شد.^۲

بدیهی است همه این فرقه‌های دینی، در اثبات حقانیت خود به کتاب الاهی استناد می‌کنند و این ممکن نیست مگر با تحریف کلام الاهی و تفسیر آن بر پایه پیش‌داوریهای خود - تفسیر به رأی - و یا تفسیر آیات الاهی با استناد به احادیث جعلی بدون

۱. در صحیح البخاری، از ابو سعید خدری روایت شده است که پیامبر ﷺ فرمود: لتتبعن سنن من کان قبلکم شبراً بشبر و ذراعاً بذراع، حتی لودخلوا حجر ضب لتبعتموه قلنا یا رسول الله بآبائنا و امهاتنا اليهود و النصارى؟ قال: فمن؟؛ به تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۱۰ رجوع شود.

۲. ابو منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۶.

عرضه کردن آنها بر قرآن. بنابراین، روایات مربوط به مشابهت امت اسلامی با بنی اسرائیل، به هیچ وجه بر ادعای قائلان به تحریف دلالت ندارد. اگر چه در برخی از آنها از تحریف به معنای تغییر و اسقاط یاد شده است؛ ولی این دسته از روایات، گذشته از ضعف سند، چون مخالف قرآنند، قابل استناد نیستند.^۱

بررسی روایات تحریف

عمده ترین مستمسک کسانی که معتقدند آیاتی از قرآن حذف گردیده است و قرآن موجود، در بین مسلمانان، همه آیاتی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد را در بر ندارد، روایاتی است که در این باره نقل و به آنها استناد کرده اند. این روایات، به چند دسته تقسیم می شوند که در ادامه بحث به آنها خواهیم پرداخت. منکران تحریف، این روایات را از دو نظر مورد نقد قرار داده اند. یکی از نظر سند و دیگری از نظر دلالت.

الف) نقد سندی

از نظر سند، دو نقد بر روایات تحریف وارد شده است:

۱. **ضعف سند:** «علامه بلاغی» در این باره گفته است: «بخش عمده این روایات، از نظر سند، به افراد خاصی باز می گردد که از نظر علمای رجال، قابل اعتماد نیستند؛ زیرا یا مذهب آنان باطل است و در نقل حدیث استواری رأی ندارند، یا از افراد ضعیف و غیر موثق نقل می کنند؛ یا از دشمنان ائمه طاهرين علیهم السلام هستند، و یا اهل غلو می باشند. بدیهی است، کثرت روایاتی که راویان آنها این گونه باشند، مایه اتقان و استواری احادیث نخواهد بود».^۲

۲. **احتمال جعلی بودن:** «علامه طباطبائی»، علاوه بر ضعف سند، احتمال جعلی بودن آنها را نیز موجه دانسته است؛ چرا که در اصل این مطلب که دشمنان اسلام برای

۱. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۸. ۲. آلاء الرحمن، ص ۲۶.

مصونیت قرآن از تحریف ۱۶۷

مخدوش ساختن چهره اسلام احادیثی را جعل کردند، تردیدی نیست.^۱ و از طرفی، قرآن کریم اساسی ترین منبع معارف و احکام اسلامی است؛ از این رو، مخدوش کردن آن می توانست جزء نخستین اهداف دشمنان و حدیث سازان باشد، تا با شبهه تحریف قرآن، آن را از اعتبار بیندازند. با چنین احتمالی، درستی سند احادیثی که قائلان به تحریف به آنها استدلال کرده اند نیز، سودی نخواهد بخشید، زیرا درستی سند و موثق یا عادل بودن راوی، مانع از آن است که راوی حدیثی را جعل کند، اما مانع از این نخواهد بود که دیگران احادیث ساختگی را در جوامع حدیثی آنان وارد سازند.^۲

ب) نقد دلالتی

با چشم پوشی از دو اشکال پیشین، روایات تحریف از نظر دلالت نیز بر مقصود قائلان به تحریف - کاهش کلمات یا آیاتی از قرآن - دلالت نمی کنند. این روایات، ناظر به یکی از موارد زیر می باشند:

۱. مقصود از تحریف، تحریف معنوی است نه لفظی، چنان که در نامه «امام باقر (علیه السلام)» به سعدالخیبر آمده است: «وکان ان نبذهم الکتاب ان اقاموا حروفه و حرفوا حدوده»^۳ نشانه کنار گذاشتن کلام الاهی، این بود که الفاظ قرآن را حفظ کردند و حدود آن را دگرگون ساختند».

۲. بسیاری از آنها بیانگر تفسیر آیاتند نه متن آیات. چنان که امام کاظم (علیه السلام) در تفسیر آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا»^۴ پس از کلمه «وعظهم» جمله «وقد سبقت عليهم كلمة الشقاء وسبق لهم العذاب» را بیان کرده اند. روشن است که این جمله بیانگر معنای آیه و مفسر آن است، نه اینکه جزء آیه بوده و سپس حذف شده است.

۲. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۴، ۱۱۵.

۱. ر.ک: بحوث في الملل والنحل، ج ۱، ص ۷۶-۸۰.

۳. بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۵۹. ۴. نساء، ۶۳.

۳. بخش عمده‌ای از این روایات بیانگر شأن نزول آیات اند؛ مانند: روایات مربوط به آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...»^۱ که پس از کلمه «من ربك» عبارت «في علي» آمده است. و آیه در شأن امیر مؤمنان علیه السلام نازل شده است.

۴. بسیاری از این روایات از باب جری و انطباق بر مصادیق آیات هستند؛ مانند: آیه و «...وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»^۲ که پس از کلمه «ظلموا» جمله «آل محمد حقهم» آمده است؛ یعنی کسانی که به آل محمد ظلم کردند. و نیز آیه «...وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا»^۳ که پس از کلمه «و رسول» عبارت «في ولاية علي و الائمه من بعده» آمده است.

۵. در برخی از این روایات، پس از قرائت آیه توسط امام علیه السلام، جمله‌ای به صورت ذکر و دعا بیان شده است، و گمان شده است که این جمله جزء آیه بوده است. چنان که از «امام رضا علیه السلام» درباره سوره توحید سؤال شد، امام علیه السلام فرمود: «هر کسی سوره توحید را بخواند و به آن ایمان آورد، توحید را شناخته است، از امام سؤال شد، سوره توحید را چگونه بخوانیم؟ امام علیه السلام فرمود: همان گونه که مردم می خوانند». سپس دو بار جمله «كذلك الله ربی» را تکرار کرد.^۴

«آیت الله خویی»، روایات تحریف را به چهار دسته تقسیم کرده و هر یک را به تفصیل مورد ارزیابی قرار داده است:

دسته اول: روایاتی که در آنها واژه تحریف به کار رفته است، تعداد آنها بیست روایت می باشد. وی، پس از نقل نمونه‌هایی از این روایات یادآور شده است، مفاد این روایات تحریف در معانی آیات است، یعنی آیات را به غیر معانی درست آنها حمل می کنند و در نتیجه فضایل اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را انکار نموده یا عداوت با آنان را بر می گزینند.

۱. احزاب، ۷۱.

۲. شعراء، ۲۲۷.

۳. مائده، ۶۷.

۴. وجوه یاد شده برگرفته از تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۲، ۱۱۳ است. نیز ر.ک: آلاء الرحمن، ص ۲۶، ۲۷.

دسته دوم: روایاتی می‌باشند که بیانگر این است که نام ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) در برخی از آیات قرآن بوده است. تعداد این روایات بسیار است. مرحوم خوئی پس از نقل نمونه‌هایی از این روایات گفته است: «مقصود از اینکه نام ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) در تنزیل وارد شده این است که ولایت و امامت آنان به صورت خاصی از جانب خداوند بیان گردیده است؛ زیرا تنزیل از جانب خداوند، اعم از قرآن است؛ بنابراین، مقصود این نیست که نام ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) جزء آیات قرآن بوده و سپس حذف گردیده است».

وی آنگاه افزوده است، «اگر این وجه را در تبیین روایات یاد شده نپذیریم، راهی جز کنار گذاشتن آنها نیست؛ زیرا اگر مقصود از آنها تحریف در لفظ قرآن باشد، چون با آیات قرآن و روایات قطعی و دیگر دلایل نفی تحریف قرآن مخالفند قابل استدلال نخواهند بود؛ زیرا در احادیث متواتر وارد شده است که هرگاه روایتی با قرآن و سنت مخالف باشد، باید مردود شناخته شود».

معظم له، سپس حدیث غدیر را دلیل قطعی بر عدم ذکر نام امیر مؤمنان (علیه‌السلام) در قرآن دانسته و یادآور شده است، «هرگاه نام علی (علیه‌السلام) در آیات قرآن - آیات ولایت - آمده بود نیازی به حدیث غدیر با تمهید چنان مقدماتی نبود، به‌ویژه اینکه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از معرفی علی (علیه‌السلام) در میان آن جمع انبوه، به عنوان جانشین خود نگران بود و خداوند به او وعده داد که او را حفظ خواهد کرد ﴿...وَاللَّهُ يَحْصِيكَ مِنَ الْاَلْسِنِ...﴾؛^۱ زیرا فلسفه غدیر، این بود که امامت علی (علیه‌السلام) به گوش مسلمانان در شهرهای مختلف برسد، هرگاه نام آن حضرت در قرآن آمده بود، مسلمانان که شب و روز آیات قرآن را تلاوت می‌کردند از آن آگاه بودند».

وی در پایان، به حدیث «ابوبصیر» که درباره آیه «اولی الامر» از «امام صادق (علیه‌السلام)» پرسید، و گفت: مخالفان می‌گویند چرا نام علی (علیه‌السلام) و اهل بیت آن حضرت (علیهم‌السلام) در قرآن

نیامده است؟ و پاسخ امام علیه السلام به اینکه: «این مطلب توسط پیامبر صلی الله علیه و آله بیان شده است؛ مانند بیان رکعت‌های نماز و تفصیل احکام دیگر»، اشاره کرده و یادآور شده است: این حدیث صحیح، بر همه احادیثی که بیانگر این است که نام علی علیه السلام و دیگر امامان اهل بیت علیهم السلام در تنزیل بوده است، حکومت دارد و مفاد آنها را روشن می‌سازد؛ یعنی امامت آنان امری است که از جانب خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده بود، اما نه به عنوان قرآن، بلکه به عنوان سنت.

دسته سوم: روایاتی که بر تغییر برخی از واژگان قرآن و جایگزین شدن کلمات غیر قرآنی به جای آنها دلالت می‌کنند؛ مانند روایتی که در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام درباره آیه «إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»؛^۱ روایت شده که پس از «آل ابراهیم»، «آل محمد» بوده است، سپس «آل عمران» جایگزین آن شده است.

«آیت الله خویی» در نقد این دسته از روایات گفته است: این روایات گذشته از اینکه از نظر سند ضعیف‌اند، با قرآن و سنت و اجماع مسلمانان - بر اینکه چیزی بر قرآن افزوده نشده است - مخالف است. تعداد بسیاری از علمای شیعه، قائل به اجماع بر نفی افزایش چیزی بر قرآن شده‌اند که «شیخ مفید»، «شیخ طوسی»، «شیخ بهایی» و دیگر اعظام - قدس الله اسرارهم - از این جمله‌اند.

دسته چهارم: روایاتی که بر تحریف به کاهش، دلالت می‌کنند؛ درباره این روایات، یا باید گفت مقصود همان مطالبی است که امیر مؤمنان علیه السلام در قرآن خود به عنوان تفسیر آیات یا شأن نزول آنها آورده بود؛ بنابراین، مطالب یاد شده جزء آیات قرآن نبوده است و اگر چنین توجیهی در مورد آنها استوار نباشد، چون با قرآن و سنت مخالفند، باید از آنها چشم پوشی کرد؛ زیرا چنین روایاتی، اعتبار شرعی ندارند.

گذشته از اینکه سند اکثر آنها ضعیف است. «محقق کرکی رحمته الله» در رساله‌ای که در این باره تألیف کرده، گفته است: «روایاتی که بر کاهش چیزی از قرآن دلالت می‌کنند را یا باید تأویل کرد و یا کنار گذاشت؛ زیرا هرگاه حدیثی بر خلاف قرآن و سنت متواتر و اجماع باشد و تأویل آن ممکن نباشد و نتوان آن را بر پاره‌ای وجوه حمل کرد، باید طرح گردد - کنار گذاشته شود».^۱

اهل سنت و نظریه نسخ تلاوت

اگر عده‌ای از علمای شیعه، به استناد پاره‌ای روایات، به نقصان قرآن تحت عنوان تحریف معتقد گردیده‌اند، جمعی از علمای اهل سنت نیز به استناد برخی از روایات، به نقصان آن تحت عنوان «نسخ» یا «انساء تلاوت» معتقد شده‌اند. توضیح آنکه: یکی از مباحث مربوط به قرآن، مسئله ناسخ و منسوخ است که در اصل آن، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست؛ چنان‌که آیات قرآن، با صراحت، آن را بیان نموده است.^۲

و نیز، در اینکه حکم برخی از آیات قرآن نسخ گردیده، هر چند متن آن آیات در قرآن موجود است، اختلافی وجود ندارد. آنچه مورد اختلاف است این است که آیا متن آیات نیز نسخ گردیده است یا نه؟

علمای شیعه، نسخ تلاوت را جایز ندانسته‌اند؛ ولی مشهور علمای اهل سنت آن را پذیرفته و به دو قسم تقسیم نموده‌اند: یکی نسخ تلاوت با بقای حکم و دیگری نسخ تلاوت و حکم.

برای قسم اخیر، تنها یک مورد ذکر کرده‌اند؛ چنان‌که در صحیح مسلم از عایشه روایت شده که گفته است: «كان مما أنزل، عشر رضاء معلومات، فنسخن بخمس معلومات، فتوفى رسول الله ﷺ» و هي مما يقرأ من القرآن؛^۳ از جمله چیزهایی که نازل شده بود، آیه

۲. بقره، ۱۰۶.

۱. ر.ک: البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۲۶-۲۳۴.

۳. البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۴۶.

عشر رضعات معلومات (ده نوبت شیر خوردن معلوم) بود که با آیه خمس معلومات (پنج نوبت شیر خوردن معلوم) نسخ گردید و پیامبر ﷺ وفات نمود و این آیه، به عنوان قرآن قرائت می شد. ظاهر جمله «فتوفی رسول الله و هی ممّا یقرأ من القرآن» این است که پس از رحلت پیامبر، این آیه تلاوت می شده و پس از آن، حذف گردیده است؛ لیکن، در توجیه آن گفته اند: مقصود از کلمه «فتوفی» این است که وفات پیامبر ﷺ نزدیک گردید؛ ولی «زرکشی» آن را نپسندیده و گفته است: گرچه تلاوت آن، قبل از وفات پیامبر ﷺ نسخ گردیده بود ولی همگان از آن مطلع نشده بودند و در نتیجه برخی پس از وفات پیامبر ﷺ نیز، آن را تلاوت می کردند.^۱ بدیهی است هر دو توجیه برخلاف مدلول ظاهر روایت است.

و مکی بن ابی طالب قیسی مؤلف کتاب الناسخ والمنسوخ گفته است:

در این نوع از نسخ، نه منسوخ تلاوت می شود و نه ناسخ و من برای آن نظیری سراغ ندارم.^۲

برای قسم اول (نسخ تلاوت با بقای حکم) موارد بسیاری نقل کرده اند که برخی از آنها را ذیلاً از نظر می گذرانیم:

۱. سوره «حفد» و «خلع»: چنان که احمد بن جعفر منادی در کتاب الناسخ والمنسوخ گفته است: «از جمله مواردی که رسم - تلاوت - آن از قرآن رفع گردید ولی حفظ آن از دلها رفع نگردید دو سوره قنوت و وتر است». در میان گذشتگان اختلافی نیست که این دو در مصاحف منسوب به «ابی بن کعب» نوشته بوده و او از پیامبر ﷺ نقل کرده که آنها را بر او قرائت کرده است و این دو سوره به نام «خلع» و «حفد» نامیده می شوند.^۳
۲. سوره ای معادل سوره «برائت»: از «ابو موسی اشعری» روایت شده که گفته است: «سوره ای همانند برائت نازل و سپس رفع گردید».^۴

۱. همان، ص ۴۶، ۴۷. ۲. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۷۱.

۳. البرهان، ج ۲، ص ۴۴. ۴. البرهان، ج ۲، ص ۴۳.

مصونیت قرآن از تحریف ۱۷۳

۳. سوره‌ای همانند «مَسْبَحَات»^۱: همچنین، از «ابوموسی اشعری» روایت شده که گفته است: «ما سوره‌ای را قرائت می‌کردیم که همانند مَسْبَحَات بود و سپس مورد انساء واقع شد، ولی من یک آیه از آن را در حفظ دارم و آن این است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ فَتَكْتَبَ شَهَادَةٌ فِي أَعْنَاقِكُمْ فَتَسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۲.

۴. دو آیه از قرآن، که در مصحف نوشته نشدند: «ابوعبید» روایت کرده که: روزی مسلمة بن مخلد انصاری خطاب به مسلمانان گفت: مرا از دو آیه از قرآن که در مصحف نوشته نشد آگاه سازید. کسی پاسخ او را نداد؛ آنگاه وی دو آیه زیر را تلاوت کرد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَلَا يُبْشَرُوا أَنْتُمْ الْمُفْلِحُونَ وَالَّذِينَ آوَوْهُمْ وَنَصَرُوهُمْ، وَجَادَلُوا عَنْهُمْ الْقَوْمَ الَّذِينَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أُولَئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قَرَّةٍ أَعْيَنَ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^۳.

۵. سوره احزاب دویست آیه داشت: «ابوعبید» از عایشه روایت کرده که گفت: «سوره احزاب که در زمان پیامبر ﷺ تلاوت می‌شد دویست آیه داشت؛ ولی وقتی عثمان مصحفها را نوشت، بر بیش از آنچه هم اکنون می‌باشد دست نیافت».

همین مضمون رازربن حبیش نیز از ابی بن کعب روایت کرده است.^۴
۶. بسیاری از قرآن از دست رفته است: از عبدالله بن عمر، روایت شده که گفته است: هیچ کس از شما ادعا نکند که همه قرآن را به دست آورده است، کسی چه می‌داند که کل قرآن چقدر بود! بسیاری از آن از دست رفت؛ بلکه باید بگویید آنچه از آن ظاهر گردید را گرفته‌ام.^۵

۷. آیه رجم: ابن حثان در صحیح خود از ابی بن کعب نقل کرده که گفته است: سوره

۱. سوره‌هایی که با تسبیح خداوند آغاز می‌شوند.

۲. البرهان، ج ۲، ص ۴۳؛ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۸۳.

۳. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۸۴. ۴. همان، ص ۸۲.

۵. همان، ص ۸۱، ۸۲.

احزاب برابر با سوره نور بود و در آن این آیه بود: «الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما».^۱ ابو عبدالله بخاری نیز در «صحیح» خود از عمر، روایت کرده که گفت: «كان ممّا انزل الله آية الرجم قراًناها و عیناها و وعیناها».^۲ نیز ابن حبیش از ابی بن کعب روایت کرده که گفت: «ما آیه رجم را قرائت می کردیم؛ گفتم: آیه رجم کدام است؟ گفت: «اذا زنا الشیخة فارجموهما البتة نکالاً من الله و الله عزیز حکیم».^۳

۸. بی رغبتی به پدران کفر است: بخاری در صحیح خود از عمر روایت کرده که گفت: از جمله آیات قرآن که ما تلاوت می کردیم این آیه بود: «ان لا ترغبوا عن آبائکم فانه کفر بکم ان ترغبوا عن آبائکم او ان کفراً بکم ان ترغبوا عن آبائکم».^۴

۹. از انس روایت شده است که: درباره آنان که در واقعه بئر معونه به شهادت رسیدند، قرآنی (آیه ای از قرآن) نازل شد و سپس رفع گردید. آیه چنین بود: «ان بلغوا عنا قومنا انّا لقینا ربنا فرضی عنا و أرضانا».^۵

نقد و بررسی

اینها نمونه هایی از آیاتی بود که از آنها به عنوان «منسوخ التلاوة» یا «منسی التلاوة» یاد شده است.^۶ در اینجا اشکالاتی وجود دارد که مطرح می کنیم:

۱. روایات مربوط به اکثر این موارد، خبرهای واحد هستند. و بدیهی است اثبات قرآن بودن مطلبی، با خبرهای واحد، پذیرفته نیست. چنان که «قاضی ابوبکر» در کتاب الانتصار از گروهی نقل کرده که نسخ تلاوت را منکر شده و گفته اند: اخبار مربوط به آنها خبرهای واحد است و با خبرهای واحد نمی توان به قرآن بودن چیزی

۲. صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۷۹.

۴. صحیح البخاری، ص ۱۸۰.

۱. البرهان في علوم القرآن، ج ۲، ص ۴۲.

۳. الانتقان في علوم القرآن، ج ۳، ص ۸۲.

۵. الانتقان في علوم القرآن، ج ۳، ص ۸۴.

۶. علاوه بر موارد یاد شده نمونه هایی دیگر نیز یافت می شود. برای اطلاع به کتاب صيانة القرآن من التحریف، ص ۱۵۷-۱۹۵ رجوع شود.

و نسخ آن یقین حاصل کرد.^۱ و با ظن و احتمال نیز نمی توان چیزی را به عنوان وحی قرآنی به خداوند نسبت داد.

۲. ظاهر و بلکه صریح برخی از این روایات «شماره های ۴ و ۵» بر این مطلب دلالت دارد که نسخ، پس از رحلت پیامبر ﷺ واقع شده است و لازمه آن، وقوع تحریف به نقصان است، هر چند نام آن را نسخ یا انشاء تلاوت بگذاریم. چنان که «ابوبکر رازی» در احکام القرآن گفته است: نسخ رسم و تلاوت آیه، به این صورت است که خداوند آن را از یاد مسلمانان ببرد، از تلاوت و نوشتن آن در مصاحف نهی کند و در نتیجه با گذشت زمان، به کلی از خاطره ها محو گردد و این نکته از دو احتمال بیرون نیست: یکی اینکه، در زمان پیامبر ﷺ انجام گرفته باشد. دوم اینکه، پس از رحلت آن حضرت واقع شده باشد؛ ولی نسخ قرآن پس از وفات پیامبر ﷺ جایز نیست.^۲

۳. در مورد آیه رجم از عمر نقل شده که گفته است: «لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله، لكتبها ببدي». زرکشی، پس از نقل این روایت گفته است: در اینجا این سؤال مطرح می شود که ظاهر عبارت «لولا أن يقول الناس...» این است که نوشتن آن در قرآن جایز بوده است؛ ولی چیزی که به عنوان اولی جایز است، ممکن است عامل خارجی مانع از انجام آن گردد، و هرگاه نوشتن آن جایز بوده، پس ثابت بوده و نسخ نگردیده است. گاهی نیز گفته می شود که اگر تلاوت آن نسخ نگردید و باقی بود، عمر آن را می نوشت و از گفتار مردم نیز واهمه نمی کرد. در هر صورت، ملازمه یاد شده مشکل است. و شاید او آیه رجم را مدلول خبر واحد می دانست و معلوم است که قرآن با خبر واحد اثبات نمی شود، اگر چه حکم دینی به واسطه آن اثبات گردد. و به همین خاطر، «ابن اثبات» در کتاب الینبوع، منسوخ التلاوة بودن آن را انکار کرده است.^۳

۲. همان.

۱. الاتقان في علوم القرآن، ج ۳، ص ۸۵.

۳. البرهان في علوم القرآن، ج ۱۲، ص ۴۳-۴۲.

۴. سوره‌ها و آیه‌های یاد شده با اسلوب و نظم قرآنی هیچ‌گونه شباهتی نداشته و نمی‌توان آنها را از موارد نسخ قرآن دانست.

بدیهی است، کلامی که از نظر نظم و اسلوب معجزه نباشد نمی‌توان آن را قرآن دانست؛ زیرا این با آیات تحدی منافات دارد. مدلول آیات تحدی این است که: در هیچ زمانی کسی نخواهد توانست کلامی همانند قرآن بیاورد؛ حال آنکه آوردن آیات و سوری، مانند موارد یاد شده و بلکه بهتر از آنها بسیار آسان است. در این صورت چرا مخالفان اسلام در عصر رسالت، که در راه مخالفت با اسلام از هیچ توطئه‌ای فروگذار نمی‌کردند، از اقدام به چنین کار ساده‌ای صرف نظر کردند؟

۵. در کتاب الاهی، برای قرآن کریم، صفات و اهدافی بیان گردیده است که از آن جمله عبارتند از: قول فصل، نور، هدایت، فرقان میان حق و باطل، ذکر و... در این صورت، اگر به راستی آن همه آیاتی که روایات یاد شده مدعی آن است که قرآن بوده و نسخ گردیده، آیا واجد صفات یاد شده بوده‌اند یا نه؟ و اگر بوده‌اند، چرا نسخ یا انشاء گردیده‌اند؟ گذشته از این، اصولاً احکامی که نسخ گردیده‌اند در همان آیاتی که تلاوت آنها نسخ نگردیده^۱ بیان شده است. آیا آن همه آیات، بیانگر چه احکامی بود و سپس نسخ گردیده‌اند؟^۲

۶. این روایات با آیه حفظ ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْفِظُ الْقُرْآنَ وَنُحْفِظُ مَا فِيهِ﴾ منافات دارند، زیرا مفاد آیه حفظ این است که آنچه از جانب خداوند به عنوان ذکر - قرآن - نازل می‌گردد محفوظ خواهد ماند و حال آنکه مفاد روایات یاد شده این است که آیه‌ها یا سوره‌های نسخ شده به کلی رفع گردیده و محفوظ نمی‌باشند و این برخلاف آیاتی است که فقط

۱. برای اطلاع بر این آیات به الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۷۱-۷۷ رجوع شود.

۲. «هل جعل الكلام منسوخ التلاوة ومنسياً غير ابطاله واماتته؟ وهل صيرورة القول النافع بحيث لا ينفع للابد ولا يصلح شأنها مما فسد، غير الغائه وطرحه واهماله؟ وكيف يجمع ذلك كون القرآن ذكراً؟»؛ الميزان، ج ۱۲، ص ۱۱۷.

حکم آنها نسخ گردیده و تلاوت آنها باقی است؛ زیرا آیات به عنوان ذکر، همچنان باقی می‌باشند.

۷. اضطراب و اختلاف در متن روایات، از شواهد دیگری است که احتمال قرآن بودن موارد یاد شده و حتی مطلق وحی بودن آنها را باطل می‌سازد. این اختلاف و اضطراب - به‌ویژه در دو مورد - کاملاً آشکار است: یکی در مورد آیه رجم و دیگری در مورد آیه مربوط به حرص و آزمندی فرزندان آدم.

در مورد آیه «رجم» در روایت شیعه و اهل سنت، عبارتهای زیر به چشم می‌خورد:

۱. «الشیخ والشیخة فارجموهما البتة نکالاً من الله و الله عزیز حکیم» - روایت ابن ثابت.

۲. «الشیخ والشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة» - روایت ابی بن کعب.

۳. «الشیخ والشیخة فارجموهما البتة بما قضيا من الشهوة» - روایت سیاری از شیعه از امام صادق علیه السلام.

۴. «الشیخ والشیخة فارجموهما البتة» - روایت موطأ، مستدرک، مسدد، و ابن سعد از عمر.

۵. «الشیخ والشیخة فارجموهما البتة بما قضيا من الله» - روایت ابو امامه بن سهل از خاله‌اش نظیر این است؛ روایت سعد بن عبدالله و سلیمان بن خالد، از شیعه، از امام صادق علیه السلام.

نظیر این اضطراب و اختلاف و بلکه بیشتر از آن در مورد آیه مربوط به آزمندی فرزندان آدم وجود دارد که علامه بلاغی، در آلاء الرحمن آنها را ذکر نموده است.^۱ سخنی از مؤلف المنار: نامبرده، پس از نقل روایت مربوط به شهادی بئر معونه، گفته است:

هر وحی الاهی، قرآن نیست؛ زیرا قرآن، احکام و مزایای ویژه‌ای دارد و در سنت، احکام بسیاری به وحی استناد داده شده است؛ ولی پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب آنها را

۱. برای اطلاع به آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۱۹-۲۳ رجوع شود. و در زمینه نادرستی نظریه نسخ التلاوة به کتاب دیگر علامه بلاغی، الهدی الی دین المصطفی، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۹ رجوع شود.

قرآن نمی دانستند؛ بلکه همه مطالبی که پیامبر ﷺ به عنوان دین الاهی بیان نموده است از نظر عموم علمای اسلام وحی نامیده می شود؛ به دلیل آیه قرآن که در حق پیامبر می فرماید: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۱، و روشن ترین مصداق آن احادیث قدسی است. و کسانی که این تفاوت را نیافته اند در مورد پاره ای از احادیث از جنبه روایت و درایت، گرفتار اوهام گردیده و پنداشته اند که آنها قرآن بوده و نسخ گردیده است.^۲

۱. نجم، ۳، ۴.

۲. لیس کل وحی قرآناً فان للقرآن احكاماً و مزایا مخصوصة وقد ورد في السنة كثير من الأحكام مسندة الى الوحي ولم يكن النبي ﷺ ولا اصحابه يعدونها قراناً، بل جميع ما قاله ﷺ على أنه دين فهو وحی عند الجمهور واستدلوا عليه بقوله «وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحی یوحی» و اظهره الاحادیث القدسیه. و من لم يفقه هذه التفرقة من العلماء، وقعت لهم اوهام في بعض الاحادیث روایة، و درایة، و زعموا انها كانت قرآناً و نسخت. رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۴۱۴.

بخش دوم

امامت و خلافت

پیش گفتار

۱. پیشینه و اهمیت بحث امامت

۲. حقیقت امامت

۳. وجوب امامت

۴. فلسفه امامت

۵. صفات امام

۶. امامت و عصمت

۷. عقل و امامت امیرمؤمنان

۸. قرآن و امامت امیرمؤمنان

۹. امامت علی علیه السلام در حدیث غدیر

۱۰. قرآن و رهبری صادقین

۱۱. آخرین پیشوای معصوم

۱۲. آثار وجودی و شیوه رهبری امام غایب علیه السلام

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

درآمد

بحثهای «امامت» را همانند مباحث «نبوت»، می توان به دو بخش «امامت عامه» و «خاصه» تقسیم نمود. در باب امامت عامه، بحثهایی چون: «جایگاه امامت در کلام اسلامی»، «وجوب امامت»، «فلسفه امامت»، «صفات امام»، مورد بررسی واقع می شود، و در باب امامت خاصه، مسائل مربوط به امامت هر یک از امامان، بحث و بررسی می شود؛ در این بخش نخست، مباحث امامت عامه را بررسی خواهیم کرد؛ آنگاه، به بحث درباره امامت خاصه خواهیم پرداخت.

مهم ترین مسئله مورد بحث در امامت خاصه، بررسی ادله و نصوص امامت جانشینان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پیشوایان امت اسلامی است. از دیدگاه شیعه اثنا عشری، نخستین امام و جانشین بلا فصل «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله» «امیر مؤمنان علی علیه السلام» است و پس از وی «امام حسن مجتبی علیه السلام» و پس از او «امام حسین علیه السلام» عهده دار مقام و منصب امامت گردیدند. نه امام دیگر، که از نسل «امام حسین علیه السلام» بوده اند، عبارتند از: «امام زین العابدین علیه السلام»، «امام محمد باقر علیه السلام»، «امام جعفر صادق علیه السلام»، «امام موسی کاظم علیه السلام»، «امام رضا علیه السلام»، «امام محمد تقی علیه السلام»، «امام علی النقی علیه السلام»، «امام حسن عسکری علیه السلام»، و «امام مهدی موعود علیه السلام»، بیشترین بحثهای کلامی، درباره اولین و آخرین امام مطرح شده است؛ اولین امام، بدان جهت که شالوده تفکر و اعتقاد شیعی را در باب امامت تشکیل می دهد، و آخرین امام، به این جهت که او از نخستین روزهای امامت خود در

غیبت به سر می برد، و این امر موجب طرح بحثهایی درباره فلسفه و راز غیبت امام، طول عمر آن حضرت، و مسائل دیگری در این خصوص شده است. ما در این بخش برخی از ادله و نصوص امامت را بررسی خواهیم کرد، آنگاه بحث کوتاهی نیز درباره آثار وجودی امام عصر علیه السلام خواهیم داشت.

۱

پیشینه و اهمیت بحث امامت

بحث و گفت‌وگو درباره خلافت و امامت، یکی از مهم‌ترین و دیرین‌ترین بحثها و گفت‌وگوهایی است که در جهان اسلام، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله میان مسلمانان مطرح شده است. اگر چه پیش از این مسئله، درباره مسائل دیگری اختلاف نظر پیدا شد؛ اما اختلاف در مسئله امامت و خلافت، دارای ویژگیهای بی‌مانندی بود. «عبدالکریم شهرستانی»، پس از اشاره به پاره‌ای از اختلافات و مباحثه‌هایی که به هنگام رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پس از آن، میان مسلمانان رخ داد، می‌گوید:

پنجمین اختلاف آنان (که بزرگ‌ترین اختلاف میان امت اسلامی به شمار می‌رود) درباره امامت بود؛ زیرا، درباره هیچ‌یک از قواعد دینی، در هیچ زمانی، چنان نزاع و ستیزی که درباره امامت در گرفته است، رخ نداده است.

وی، آن‌گاه به ماجرای که در «سقیفه بنی ساعده» اتفاق افتاد، اشاره کرده و گفته است: مهاجران و انصار، درباره امامت، اختلاف کردند. انصار گفتند: «امیری از ما و امیری از شما، عهده‌دار امر خلافت و امامت گردد.» و «سعد بن عباد» را - که بزرگ و رهبر آنان بود - از طرف خود پیشنهاد کردند. در این هنگام، ابوبکر و عمر، وارد سقیفه شدند. عمر که از پیش، مطالبی را در نظر گرفته بود تا در آن جمع و درباره امامت ایراد کند، می‌خواست سخن بگوید؛ ولی ابوبکر، مانع شد و خود به سخنرانی پرداخت و پس از حمد و ثنای خداوند، مطالبی را ایراد کرد.

عمر می‌گوید: «او، همان چیزهایی را گفت که من در نظر داشتم بگویم. گویا، او، از غیب آگاه بود. پس از پایان یافتن سخنان ابوبکر و قبل از آنکه انصار مطلبی بگویند، من با ابوبکر بیعت کردم و مردم نیز با او بیعت کردند و در نتیجه، آتش فتنه خاموش شد. جز اینکه بیعت با ابوبکر، کاری شتاب‌زده و دور از تدبیر بود که خداوند، مسلمانان را از شر آن حفظ کرد. پس اگر فردی دیگر، آن را تکرار کند، وی را بکشید. پس، هرگاه فردی بدون مشورت با مسلمانان با فرد دیگری بیعت کند، آن دو، خود را به هلاکت افکنده‌اند، و قتل‌شان واجب است».

شهرستانی، آن‌گاه به تبیین این مطلب پرداخته است که: «چرا انصار بیعت با ابوبکر را پذیرفتند و از پیشنهاد خود مبنی بر اینکه هر یک از مهاجران و انصار، رهبری داشته باشند، دست برداشتند؟». او می‌گوید:

انصار، بدان جهت از پیشنهاد خود منصرف شدند که ابوبکر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرد که آن حضرت فرمود: **الائمة من قریش**؛ رهبران امت اسلامی، از قریش‌اند.

آن‌گاه افزوده است:

این، بیعتی بود که در سقیفه واقع شد. آن‌گاه، مردم به مسجد آمدند و با ابوبکر بیعت کردند، جز گروهی از بنی‌هاشم، و ابوسفیان از بنی‌امیه، و امیر مؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام که به تجهیز بدن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و تدفین او مشغول بود و در این منازعه شرکت نداشت.^۱

اینک، ما در پی تحلیل و بررسی ماجرای سقیفه بنی‌ساعده نیستیم، غرض از نقل این مطلب، بیان اهمیت مسئله امامت و خلافت از دیدگاه مسلمانان صدر اسلام است. اینکه انگیزه شرکت‌کنندگان در سقیفه چه بود، در نتیجه یاد شده، تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا، خواه انگیزه آنان را حفظ اسلام و جلوگیری از فتنه‌های احتمالی که

۱ الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۴.

اسلام و مسلمانان را تهدید می‌کرد، بدانیم و خواه، مسئله مقام و ریاست و نظایر آن، در هر دو صورت، رفتار آنان گویای این حقیقت است که خلافت و امامت، مسئله‌ای مهم و اساسی است و از مسائل محوری در جهان اسلام به شمار می‌رود.

شرکت نکردن امام علی علیه السلام در سقیفه و وارد نشدن در آن اختلاف، یکی، بدان جهت بود که وی، حفظ حرمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در آن زمان بر هر امر دیگری ترجیح می‌داد و بر آن بود که در آن فاصله کوتاه، مسلمانان را خطری تهدید نخواهد کرد و دیگری اینکه به اعتقاد او، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حیات خود، برای چنین مسئله مهمی چاره‌اندیشی کرده و جانشین خود را در فرصتها و مناسبتهاى مختلف (مانند غدیر خم) تعیین کرده است.

بحث درباره امامت و خلافت، صرفاً یک بحث تاریخی نیست تا در شرح و تبیین یک رخداد مهم در تاریخ اسلام خلاصه شود؛ زیرا، امامت، ابعاد و زوایای مهم دیگری نیز دارد. این مسئله، با حیات فکری، اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی امت اسلامی، رابطه‌ای استوار و تعیین کننده دارد. جایگاه مهم و برجسته بحث امامت در تفکر و تعالیم اسلامی از همین ابعاد اساسی و سرنوشت ساز آن، ناشی می‌شود. با تبیین ماهیت امامت، این مسئله روشن تر خواهد شد.

در اینجا، یادآوری این نکته لازم است که «شیعه»، امامت را از اصول دین و عقاید اسلامی می‌داند؛ ولی «معتزله» و «اشاعره» و دیگر مذاهب کلامی، آن را از فروع دین و احکام عملی اسلام می‌شمارند. ریشه این دو دیدگاه، این است که از نظر شیعه: نصب و تعیین امام، از شئون خداوند است و در تعیین امام، به «انتصاب» قائل است؛ ولی مذاهب دیگر نصب و تعیین امام را از شئون و وظایف مکلفان می‌دانند و در تعیین امام، به «انتخاب» معتقد هستند.

در بحثهای آینده، در این باره، بیشتر سخن خواهیم گفت. یادآوری آن در این

بحث، برای بیان این مطلب است که دو دیدگاه یاد شده، در لزوم امامت و اهمیت آن، اختلافی ندارند؛ زیرا، از فروع دین بودن، سبب نمی‌شود که مسئله‌ای اهمیتش کم باشد. نماز، از فروع دین است؛ ولی این امر، با جایگاه مهم آن در آیین اسلام، منافات ندارد. البته، اعتقاد به اینکه امامت در زمره اصول عقاید دینی قرار دارد، منزلت و جایگاه بهتری را به مسئله امامت می‌بخشد.

۲

حقیقت امامت

واژه «امامت»، در لغت به معنای «رهبری و پیشوایی» است و «امام» را «مقتدا و پیشوا» گویند، خواه، آن مقتدا و پیشوا، انسانی باشد یا چیزی دیگر. «ابن فارس» گفته است: «امام کسی یا چیزی است که در کارها به او اقتدا می شود و پیامبر ﷺ، امام و پیشوای همه امامان است، و خلیفه پیامبر، امام رعیت و مردم است و قرآن، امام و پیشوای مسلمانان است».^۱

«ابن منظور» نیز گفته است: «امام کسی است که قومی به او اقتدا می کنند، خواه بر صراط مستقیم باشند یا بر طریق ضلالت، چنان که در قرآن، از ائمه کفر سخن به میان آمده است. و قرآن امام مسلمانان است. پیامبر ﷺ امام امامان می باشد، خلیفه پیامبر ﷺ امام رعیت است. و امام سپاه، فرمانده آنان است. ریسمان یا چوب مخصوص بنایی و راه روشن را نیز امام گویند».^۲

قرآن کریم، همان گونه که برخی از انسانها را «امام» نامیده، کتاب آسمانی حضرت موسی علیه السلام را نیز «امام» خوانده است. درباره حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید:

۱. معجم المقایس فی اللغة، ص ۲۸. الامام: کل من اقتدی به و قدم فی الامور؛ والنبی ﷺ: امام الائمة، والخلیفة: امام الرعية، والقرآن: امام المسلمین.
۲. لسان العرب، ج ۱، ص ۱۵۷؛ نیز ر.ک: المفردات فی غریب القرآن، ذیل کلمه امام؛ اقرب الموارد، ج ۱، ص ۱۹؛ ابراهیم مصطفی، المعجم الوسیط، ج ۱، ص ۲۷.

«...إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...»^۱ و درباره بندگان خاص الهی می فرماید: آنان، از خداوند می خواهند که آنان را پیشوای پرهیزگاران قرار دهد: «...وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»^۲ درباره کتاب حضرت موسی عليه السلام می فرماید: «...وَمِنْ قَبْلِهِ، كَتَبْتُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً...»^۳

قرآن کریم، «لوح محفوظ» را نیز «امام مبین» دانسته و فرموده است: «...وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ»^۴.

متکلمان اسلامی، امامت را به «ریاست و رهبری جامعه اسلامی در زمینه امور دنیوی و دینی» تعریف کرده اند. نمونه هایی از تعاریف آنان را ذیلاً یادآور می شویم:

۱. «الإمامة رئاسة عامة، في أمور الدين و الدنيا، بالأصالة في دارالتكليف»^۵ امامت، رهبری عمومی و بالأصالة در زمینه امور دین و دنیا در سرای تکلیف است.

۲. «الإمامة، رئاسة عامة في أمور الدين و الدنيا بالأصالة»^۶ امامت، رهبری عمومی و بالأصالة (در مقابل بالنیابة) در امور دینی و دنیوی است.

۳. «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين و الدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله»^۷ امامت، رهبری عمومی مسلمانان در امور دینی و دنیوی، به عنوان نیابت از پیامبر است. نیابی بودن امامت نسبت به پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله با اصالی بودن آن نسبت به دیگر مسلمانان - چنان که در تعریف قبل آمده است - منافات ندارد.

۴. «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين و الدنيا لشخص من الاشخاص»^۸.

۱. بقره، ۱۲۴. ۲. فرقان، ۷۴. ۳. هود، ۱۷.

۴. یس، ۱۲.

۵. این تعریف، از محقق طوسی، در رساله الامامة است که به ضمیمه تلخیص المحصل به چاپ رسیده است. ۶. این تعریف، از ابن میثم بحرانی در کتاب قواعد المرام است.

۷. این تعریف از علامه حلی در کتاب الباب الحادی عشر، و فاضل مقداد در کتاب ارشاد الطالبین است.

۸. این تعریف را عضدالدین ایجی در کتاب المواقف از گروهی از اشاعره نقل کرده است. (شرح

۵. «الامامة خلافة الرسول في اقامة الدين، بحيث يجب اتّباعه على كافة الأمة؛^۱ قید اخیر در این تعریف، ناظر به عمومی بودن امامت است».

۶. «الامامة رئاسة عامّة في امر الدين و الدنيا، خلافة عن النبي ﷺ».^۲

توضیحات

۱. مقصود از قید «بالاصالة» در تعریف‌های یکم و دوم، احتراز از رهبری مسلمانان به نیابت خاصّه یا عامه از جانب امام است، مانند نواب خاصّه و عامّه امام عصر علیه السلام و مانند والیانی که از طرف امیر مؤمنان علیه السلام و دیگر خلفا برای ولایات و مناطق مختلف تعیین می‌شدند.

۲. مقصود از «دار التکلیف» این است که امامت مصطلح در علم عقاید و کلام، امامت مردم در سرای دنیا است و امامت به معنایی که در آیات قرآن درباره قیامت آمده است، از این بحث بیرون است: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنْسٍ بِاِمَامِهِمْ...﴾.^۳

۳. مقصود از «نیابة عن النبي» همان مفهومی است که از کلمه «خلافت» در قید «خلافة عن النبي» منظور است؛ یعنی، هر دو قید، ناظر به این است که امامت، مربوط به زمان پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و امام، خلیفه و جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله به شمار می‌رود. البته، واژه «خلافت» از واژه «نیابت» مناسب‌تر است؛ زیرا نیابت، معمولاً در جایی به کار می‌رود که رهبر یک جامعه زنده است، ولی چون خود حضور مستقیم ندارد، فردی را به عنوان نایب و جانشین خود بر می‌گزیند. مانند نواب خاصّ امام زمان علیه السلام؛ ولی کلمه «خلافت» که ترجمه فارسی آن «جانشین» است، در هر دو مورد به کار می‌رود.

۴. از آنچه گفته شد، نادرستی این نظریه که گاهی تفاوت میان دیدگاه شیعه و اهل

← المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵، تفتازانی، آن را از امام رازی نقل کرده است، شرح المقاصد، ج ۱۵، ص ۲۳۴.

۱. این تعریف را قاضی عضدالدین ایجی، مؤلف کتاب المواقف في علم الکلام برگزیده است.

۲. این تعریف را سعدالدین تفتازانی در شرح مقاصد، ج ۵، ص ۲۳۴ برگزیده است.

۳. اسراء، ۷۱.

سنت را در باب امامت، به این صورت بیان می‌کند که شیعه، قائل به امامت و اهل سنت قائل به خلافت است، روشن گردید؛ زیرا، در این باره که رهبر امت اسلامی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان جانشین آن حضرت عهده‌دار امر امامت و رهبری مسلمانان می‌شود، میان شیعه و اهل سنت، اختلافی وجود ندارد. خلافت و امامت، دو عنوان برای یک حقیقت‌اند و هر یک به جنبه‌ای از آن نظر دارد. خلافت، ناظر به جنبه ارتباط آن با خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله است و امامت، ناظر به جنبه ارتباط آن با امت اسلامی است. بدین جهت، هم در روایات و هم در کلمات متکلمان اسلامی، هر دو اصطلاح به کار رفته است.

۵. از تعاریف بیان شده به دست می‌آید که متکلمان اسلامی، اعم از شیعی و سنی، امامت را صرفاً یک مقام و منصب سیاسی که عهده‌دار برقراری نظم و امنیت اجتماعی و سامان بخشیدن به امور مادی و مسائل مربوط به حیات دنیوی بشر است، نمی‌دانند، بلکه آن را مقام و منصبی دینی می‌دانند که اقدام به آن، یک تکلیف دینی به شمار می‌رود. بر این اساس، قلمرو رهبری امام، امور دینی و دنیوی، هر دو است.

آری، در اینکه «رسالت امام در حوزه امور دینی چیست؟ آیا تبیین شریعت نیز از وظایف و شئون امام است یا او صرفاً، مسئول اجرای احکام الهی است؟»، میان متکلمان شیعه و اهل سنت، اختلاف نظر وجود دارد که در آینده بررسی خواهیم کرد. از اینجا، نادرستی دیدگاه کسانی که گمان کرده‌اند از نظر متکلمان اهل سنت، امامت، صرفاً، یک مقام و منصب دنیوی است و جنبه دینی و معنوی ندارد، آشکار می‌شود. از دیدگاه آنان، امامت، از دو نظر، جنبه دینی و معنوی دارد: یکی، از این جنبه که امام، خلیفه و جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله است و اگر به انتخاب اهل حل و عقد تعیین می‌شود، انتخاب آنان، جنبه طریقیّت و کاشفیّت دارد، مانند: اجماع که طریق کشف حکم شرعی است. و دیگری، از این جنبه که حفظ و اجرای دین، از اهداف و اغراض امامت است.

در بحثهای آینده، این دو مطلب روشن تر خواهد شد.

۳

وجوب امامت

اکثریت قاطع مذاهب و متکلمان اسلامی، امامت را واجب می دانند، اگر چه در اینکه وجوب امامت، وجوب کلامی است یا فقهی، عقلی است یا نقلی؟ اختلاف نظر دارند. برای روشن شدن این مطلب، دیدگاه مذاهب کلامی را یادآور می شویم:

۱. مذهب امامیه: از نظر امامیه، وجوب امامت «وجوب کلامی» است (وجوب علی الله) نه «وجوب فقهی» (وجوب علی الناس). مقصود از وجوب کلامی، این است که فعلی، مقتضای عدل یا حکمت یا جود یا رحمت یا دیگر صفات کمال الاهی است و چون ترک چنین فعلی، مستلزم نقص در ساحت خداوندی و در نتیجه، محال است، پس انجام دادن آن، واجب و ضروری است. البته، کسی آن فعل را بر خداوند واجب نمی کند؛ بلکه او، خود به مقتضای صفات کمال و جمال اش، آن را بر خود واجب می کند، چنان که فرموده است: «... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...»^۱ و نیز فرموده است: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى»^۲ و آیات دیگر.^۳ امامیه، امامت را مقتضای حکمت و لطف خداوند می دانند و بر این اساس، آن را بر خداوند واجب می شمارند.

خواجه نصیرالدین در این باره گفته است:

الإمامية يقولون: نصب الإمام لطف؛ لأنه يقرب من الطاعة و يبعد عن

۱. انعام، ۱۲. ۲. لیل، ۱۲.

۳. جهت آگاهی بیشتر در این باره، به کتاب القواعد الکلامیه، اثر نویسنده این سطور رجوع شود.

المعصية و اللطف واجب على الله تعالى؛^۱ امامیه، می‌گویند: نصب امام، لطف است؛ زیرا، مردم را به طاعت نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌سازد و لطف بر خداوند واجب است.

۲. مذهب اسماعیلیه: مشهور این است که «اسماعیلیه» نیز، مانند «امامیه»، وجوب امامت را وجوب کلامی (وجوب علی الله) می‌دانند، با این تفاوت که از نظر آنان، فلسفه وجوب امامت، تعلیم معرفت خداوند به بشر است. فاضل مقداد گفته است: «اسماعیلیه، امامت را بر خداوند واجب می‌دانند تا معرفت خداوند را به بشر تعلیم دهد».^۲ ولی محقق طوسی، این مطلب را نپذیرفته و گفته است:

آنان، به وجوب علی الله، اعتقاد ندارند و به حسن و قبح عقلی معتقد نیستند، لکن معرفت خدا را واجب می‌دانند و بر این عقیده‌اند که معرفت خداوند، از دو راه حاصل می‌شود؛ یکی، نظری و تفکر عقلی، و دیگری، تعلیم به واسطه امام. بر این اساس، معرفت امام، واجب و اطاعت از او لازم است.^۳

وی، در کتاب قواعد العقائد، گفته است، «اسماعیلیه» وجوب امامت را «وجوب من الله» می‌دانند،^۴ اما درباره اینکه مقصود از وجوب من الله چیست؟ توضیحی نداده است؛ ولی با توجه به آراء فلسفی اسماعیلیه، درباره سلسله مراتب وجود ممکنات و جایگاهی که امام در این سلسله مراتب دارد، می‌توان مقصود از «وجوب من الله» را به دست آورد.

اسماعیلیه، عالم ممکنات را به دو عالم باطن (امر و غیب) و عالم ظاهر (خلق و شهادت) تقسیم کرده‌اند. عالم باطن یا امر، مشتمل بر عقول و نفوس و ارواح است و نخستین موجود در این عالم، «عقل اول» است و سپس عقول دیگر و نفوس قرار دارند. آنان، امام را مظهر عالم باطن یا عالم امر می‌دانند و رتبه‌اش بر نبی - که مظهر نفس است - برتر است؛ از این رو، معرفت به خداوند، جز توسط امام، حاصل

۱. تلخیص المحصل، ص ۴۰۷.

۲. ارشاد الطالبین، ص ۳۲۷، نیز ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۶؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵.

۳. تلخیص المحصل، ص ۴۰۷. ۴. خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ص ۱۱۱.

نمی‌شود.^۱ بنابراین، نسبت وجود امام با وجود خداوند، نسبت مظهر و ظهور و مجلی و تجلی است؛ یعنی وجود خداوند، در وجود امام، متجلی می‌گردد. تجلی و ظهور، جز از جانب خداوند نیست و چون این تجلی و ظهور، مقتضای کمال و جمال ذاتی و صفاتی خداوند است؛ بنابراین، امامت، وجوب من الله خواهد بود.

۳. مذهب زیدیه: «زیدیّه» اگر چه به عنوان یکی از فرقه‌های شیعه به شمار می‌رود، ولی در طول تاریخ، گرایشهای فکری و مذهبی گوناگونی در آن پدید آمده است. برخی از آنان، به نصّ در امامت اعتقاد دارند و امام علی (ع) را جانشین بلافصل پیامبر اکرم (ص) می‌دانند. آنان، امام پس از امیر مؤمنان (ع) را امام حسن مجتبی (ع) و امام پس از او را امام حسین (ع) می‌دانند. از نظر آنان، تنها، این سه امام، به صورت خاص به امامت منصوب شده‌اند و دیگر امامان، منصوب به نصب عام‌اند. بدین صورت که هر یک از فرزندان حضرت فاطمه زهرا (ع) که عالم و زاهد و شجاع باشد و قیام کند و مردم را به مبارزه با ستمگران دعوت کند، «امام» خواهد بود؛ یعنی، چنین فردی، از سوی خداوند، به امامت نصب شده است. مطابق این دیدگاه، وجوب امامت، وجوب علی الله، خواهد بود. چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی، «زیدیّه»، «کیسانیه»^۲ و «امامیه» را از طرفداران «وجوب علی الله» در مسئله امامت بر شمرده است.^۳

برخی دیگر از زیدیّه، به وجود نصّ در امامت اعتقاد ندارند و عقیده آنان در این مسئله، همانند عقیده معتزله و اهل سنت است؛ طبعاً، این گروه، امامت را واجب علی الناس می‌دانند و نه واجب علی الله.^۴ مؤلف مواقف گفته است: «زیدیّه، به وجوب عقلی امامت معتقد بودند».^۵

۱. همان، ص ۱۱۴-۱۱۶.

۲. گروهی از شیعه، پس از شهادت امام حسین (ع) به امامت محمد بن حنفیه معتقد شدند. آنان بر این عقیده‌اند که او از دنیا نرفته است؛ بلکه در غیبت به سر می‌برد و او، همان مهدی موعود است.

۳. قواعد العقائد، ص ۱۱۰.

۴. جهت آگاهی از گرایشهای اعتقادی مختلف زیدیه، به کتاب الزیدیه، تألیف دکتر احمد محمود

صبحی، رجوع شود. ۵. شرح المواقف، ج ۷، ص ۳۴۵.

۴. معتزله: اکثریت قاطع «معتزله»، امامت را واجب می‌دانند و تنها، دو متکلم معتزلی؛ یعنی ابوبکر اصم و هشام بن عمرو فوطی، به وجوب امامت اعتقاد نداشته‌اند. ابوبکر اصم، گفته است: «هرگاه عدل و داد در جامعه حکم فرما باشد، نیازی به امام نیست؛ اما هرگاه ظلم و جور بر جامعه حاکم باشد، امام، لازم است». هشام بن عمرو فوطی، دیدگاهی مخالف وی داشته است. به گمان وی، هرگاه عدل و انصاف بر جامعه سایه گستر باشد، امام، لازم است تا احکام شرع را اجرا کند - زیرا در این صورت، مردم از او اطاعت خواهند کرد - اما هرگاه ظالمان و ستمکاران بر جامعه حکومت کنند، جامعه، از امام اطاعت نخواهد کرد و وجود امام در چنین جامعه‌ای، موجب تعمیق و گسترش نزاع و اختلاف خواهد شد.

اکثریت معتزله - که به وجوب امامت، اعتقاد دارند - از نظر عقلی یا نقلی بودن وجوب آن، دو دسته شده‌اند. جاحظ، ابوالقاسم کعبی، ابوالحسن خیاط، ابوالحسن بصری، وجوب آن را عقلی و دیگران، وجوب آن را نقلی (شرعی) دانسته‌اند.^۱ به گفته علامه حلی، معتزله بغداد، به وجوب عقلی امامت، معتقد بوده‌اند.^۲

در هر حال، وجوب امامت از نظر آنان، «وجوب علی الناس» است و نه «وجوب علی الله» به عبارت دیگر، وجوب امامت از نظر معتزله، وجوب فقهی است و نه وجوب کلامی. ۵. خوارج: اقوال متکلمان درباره دیدگاه «خوارج» درباره وجوب و عدم وجوب امامت، مختلف است. برخی از آنان، اعتقاد به عدم وجوب امامت را، به طور مطلق به خوارج نسبت داده‌اند: «فخرالدین رازی»،^۳ «محقق طوسی»،^۴ «عضدالدین ایجی»،^۵ از این دسته‌اند. «سعدالدین تفتازانی» و «فاضل مقداد»، قول به عدم وجوب امامت را به فرقه نجدات (پیروان نجدة بن عامر) نسبت داده‌اند.^۶

۱. قواعد العقائد، ص ۱۱۰؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۵؛ تلخیص المحصل، ص ۴۰۶.

۲. کشف المراد، ص ۴۹۰. ۳. تلخیص المحصل، ص ۴۰۶. ۴. قواعد العقائد، ص ۱۱۱.

۵. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵.

۶. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۶؛ ارشاد الطالبین، ص ۳۲۷.

«علامه حلی»، قول به عدم وجوب امامت را به جماعتی از خوارج نسبت داده است.^۱

«شهرستانی»، نظریه عدم وجوب امامت را به فرقه محکمه (نخستین فرقه خوارج که در جریان جنگ صفین پدید آمد) نسبت داده و گفته است: «و جوزوا ان لا یكون فی العالم امام اصلاً».^۲

در هر حال، تا امروز تنها فرقه‌ای که از فرقه‌های خوارج باقی مانده است، فرقه «اباضیه» است و آنان هم به وجوب امامت اعتقاد دارند. «علی یحیی معمر»، گفته است: «ولا يجوز أن تبقى الأمة الإسلامية دون امام أو سلطان»^۳ جایز نیست که امت اسلامی، بدون امام یا سلطان باشد.

مؤلف کتاب جواهرالنظام (از علمای اباضیه عمان) نیز بر لزوم نصب امام تصریح کرده است.^۴

۶. اشاعره: اشاعره، به وجوب امامت معتقدند، لیکن از آنجا که به حسن و قبح عقلی و وجوب علی الله اعتقاد ندارند، طبعاً، وجوب امامت را «وجوب علی الناس» و «نقلی» می‌دانند. «قاضی عضدالدین ایجی» گفته است: «نصب الامام عندنا واجب علینا سمعاً».^۵ این مطلب، در همه کتابهای کلامی اشاعره، بیان شده و مورد قبول همه آنان است.

۷. ماتریدیّه: متکلمان ماتریدی نیز بر وجوب امامت، اتفاق نظر دارند. وجوب امامت از نظر آنان، «وجوب فقهی» و «علی الناس» است و در نقلی بودن وجوب امامت، با اشاعره همداستان‌اند. ملا علی قاری، شارح فقه اکبر گفته است: «مذهب

۱. کشف المراد، ص ۴۹۰. ۲. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳. الاباضیه مذهب اسلامی معتدل، ص ۲۶.

۴. جواهرالنظام فی علمی الادیان و الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۰. ۵. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵.

اهل سنت و جماعتی از معتزله، این است که نصب امام، بر مسلمانان واجب است و وجوب آن نقلی است.^۱

دلایلی که متکلمان ماتریدی بر وجوب امامت آورده‌اند، برخی، نقلی و برخی، عقلی است؛ یعنی، از باب ملازمات عقلیه است.^۲ این نحوه استدلال، در کلمات اشاعره نیز آمده است. بنابراین، مقصود آنان از نفی عقلی بودن وجوب امامت، دلیل عقلی خالص - مستقلات عقلیه - است.

۸. وهابیه: محور بحثهای کلامی در کتابهای اعتقادی «وهابیه»، مسئله توحید و شرک است و مسائل دیگر، یا مورد توجه قرار نگرفته و یا در حد اشاره و به اجمال مطرح شده است؛ از این رو، آنان، درباره خلافت و امامت، بحث قابل توجهی ندارند. یکی از وهابیان معاصر، در شرح کتاب لمعة الاعتقاد (تألیف ابن قدامة مقدسی، متوفای ۶۲۰ ق) سخنی دارد که دیدگاه آنان را در این باره روشن می‌کند. عبارت وی، چنین است:

«الخلافة منصبٌ كبير ومُسؤولية عظيمة وهي تولّى تدبیر أمور المسلمين بحيث يكون هو المسؤول الاول في ذلك، وهي فرض كفاية؛ لأنّ أمور الناس لا تقوم الا بها؛^۳ خلافت، منصبی بزرگ و مسؤولیتی عظیم است و آن، عبارت است از عهده‌دار شدن تدبیر امور مسلمانان به گونه‌ای که وی - خلیفه و والی - مسئول نخستین در این باره به شمار می‌رود. خلافت، واجب کفایی است؛ زیرا، امور مردم، بدون آن قوام نخواهد یافت. عبارت اخیر، این را می‌رساند که وجوب خلافت و امامت، وجوب عقلی و نقلی است؛ یعنی، از یک سو، نیاز به خلافت، یک نیاز اجتماعی است و عقل به روشنی به

۱. شرح الفقه الاکبر، ص ۱۷۹.

۲. شرح العقاید النسفیة، ص ۱۱۰؛ اصول الدین، جمال الدین حنفی، ص ۲۶۹.

۳. لمعة الاعتقاد، شرح محمد بن صالح عثیمین، ص ۱۵۶.

آن حکم می کند و از سوی دیگر، آنچه نیاز ضروری جامعه بشری به شمار می رود، مورد اهتمام شریعت اسلام نیز هست.

دلایل وجوب امامت

ادله وجوب امامت را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. **ادله نقلی محض**؛ یعنی، ادله ای که به صورت مستقیم و روشن، از نصوص و ظواهر دینی استفاده می شود.
 ۲. **ادله عقلی محض**؛ یعنی، ادله ای که همه مقدمات آنها، از قواعد و اصول عقلی تشکیل می شود - مستقلات عقلیه.
 ۳. **ادله عقلی - نقلی**؛ یعنی ادله ای که برخی از مقدمات آنها، عقلی و برخی دیگر، نقلی است - ملازمات عقلیه.
- اینک، به تبیین ادله وجوب امامت می پردازیم و پس از تقریر و تبیین هر دلیل، عقلی یا نقلی بودن آن را بیان خواهیم کرد.

۱. آیه اولی الامر

قرآن کریم، اطاعت و پیروی از «أولی الامر» را بر مسلمانان واجب کرده و فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...»؛^۱ ای مؤمنان، از خداوند و پیامبر و متولیان امر خودتان، پیروی کنید.

«سعدالدین تفتازانی» در کتاب شرح المقاصد این دلیل را یادآور شده و گفته است: «وجوب اطاعت از اولی الامر، مقتضی وجوب تحقق آن است».^۲

«محقق طوسی» نیز در تلخیص المحصل، این آیه را به عنوان دلیل نقلی و شرعی بر وجوب امامت بر شمرده است.^۳

۱. نساء، ۵۹. ۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۹.

۳. تلخیص المحصل، ص ۴۰۷.

ممکن است گفته شود: از وجوب فعلی بر انسان، نمی توان وجوب تحقق بخشیدن و تحصیل موضوع آن را استنباط کرد؛ همان طور که از وجوب زکات یا خمس، نمی توان وجوب کسب مال و ثروتی را که متعلق زکات یا خمس است، نتیجه گرفت؛ بلکه چنین احکامی، در حقیقت، به صورت قضیه شرطیه اند که بر وجوب تالی در فرض وجود مقدم، دلالت می کنند و نه بر وجود قطعی مقدم؛ یعنی اگر کسی، اموالی که زکات به آن تعلق می گیرد به دست آورد، باید زکات آن را بپردازد. در بحث ما نیز مفاد آیه، چنین خواهد شد که اگر «اولی الامر»، موجود باشد، باید از آن اطاعت کرد؛ اما اینکه باید «اولی الامر» موجود باشد یا نه، از این آیه به دست نمی آید.

در پاسخ این اشکال، می توان گفت: اگر چه مقتضای قاعده اولیه، همان است که گفته شد؛ ولی در اینجا، از قرینه سیاق، به دست می آید که وجود «اولی الامر»، مسلم و مفروغ عنه گرفته شده است؛ زیرا «أولی الأمر»، بر رسول، عطف شده است و می دانیم که نبوت، امری است قطعی و در وجوب آن، سخنی نیست.

آری، از این آیه، به دست می آید که وجوب امامت «اولی الامر» وجوب کلامی است و نه فقهی؛ یعنی همان گونه که نصب و تعیین پیامبر، فعل خداوند است، نصب و تعیین امام نیز، فعل خداوند است.

ممکن است گفته شود: کلمه «منکم» بیان کننده این مطلب است که «أولی الأمر» را خود مسلمانان بر می گزینند؛ ولی این احتمال، اعتبار و ارزش علمی ندارد؛ زیرا، درباره نبوت نیز کلمه «من أنفسهم» آمده است. مقصود از این گونه تعبیر، این است که پیامبر و امام، از جنس بشرند و گذشته از این، از میان خود مردم برگزیده شده اند. برگزیده شدن پیامبر و امام از میان مردم، غیر از برگزیده شدن آنان به دست مردم است.

۲. حدیث «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ...»

در حدیث نبوی معروف آمده است: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً؛ هر کس بدون اینکه امام زمان خویش را بشناسد، از دنیا برود، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است».^۱

سعدالدین تفتازانی، در شرح المقاصد^۲ و شرح العقائد،^۳ و ملاحی قاری در شرح الفقه الأكبر^۴ و حافظ محمد عبدالعزیز در کتاب النبراس،^۵ و خواجه نصیرالدین طوسی در تلخیص المحصل،^۶ این حدیث را به عنوان دلیل نقلی بر وجوب امامت مورد استناد قرار داده‌اند.

وجه استدلال به حدیث، این است که در این حدیث، معرفت امام، به عنوان یک تکلیف دینی، بر هر مسلمانی واجب شده است تا آنجا که شناختن او، اصل ایمان و اسلام انسان را خدشه‌دار می‌سازد. روشن است که چنین حکم قطعی، مستلزم آن است که زمان، هیچ‌گاه از امام خالی نباشد.

از این حدیث، نکته دیگری نیز استفاده می‌شود و آن، این است که «امامت»، صرفاً یک مقام و منصب عادی و در حدّ یک رهبری سیاسی که عهده‌دار برقراری نظم و

۱. این حدیث، با اندکی تفاوت در تعبیر به صورت متواتر، در منابع حدیث شیعه و اهل سنت روایت شده است. منابع آن، مطابق تحقیق برخی از محققان بدین قرار است:

الف) منابع شیعی: الکافی، ج ۱، ص ۳۷۷؛ ابو عبدالله برقی، المحاسن، ص ۱۵۳-۱۵۵؛ عیون اخبار الرضا^{علیه السلام}، ج ۲، ص ۵۸؛ اکمال الدین، ص ۴۱۳؛ عقاب الاعمال، ص ۲۴۴؛ غیبة النعمانی، ص ۱۳۰.

ب) منابع اهل سنت: مسند أبی داود، ص ۲۵۹؛ حلیة الاولیاء، ج ۳، ص ۲۲۴؛ مستدرک الحاکم، ج ۱، ص ۷۷؛ المعجم الکبیر، طبرانی، ج ۱۰، ص ۳۵۰؛ مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۲۲۴؛ حنفی، ینابیع المودة، ص ۱۱۷؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۱۵۵.

ر.ک: مجلد هفتم از مصنفات شیخ مفید، الرسالة الأولى فی الغیبة، پاورقی، ص ۱۱، سید محمدرضا حسینی جلالی.

۳. شرح العقائد النسفیة، ص ۱۱۰.

۵. النبراس، ص ۵۱۲.

۶. تلخیص المحصل، ص ۴۰۷.

امنیت جامعه بشری است، نمی باشد؛ بلکه مقام و منصب امامت، با ایمان و دین مردم ارتباط دارد، تا آنجا که شناختن او، زندگی انسان را به زندگی جاهلیت پیش از اسلام مبدل می سازد. از اینجا روشن می شود که جایگاه امامت در جهان بینی اسلامی، همان جایگاه نبوت است همان گونه که شناختن پیامبر و عدم اطاعت از او، ایمان و اسلام انسان را مخدوش می سازد، شناختن و عدم اطاعت از امام نیز چنین است؛ در این صورت، شرایط و صفات امام نیز باید در مرتبه شرایط و صفات پیامبر باشد. این، همان دیدگاه شیعه در مسئله امامت است که در بحثهای آینده هم بیان خواهد شد.

۳. سیره مسلمانان

با رجوع به سیره مسلمانان - به ویژه مسلمانان صدر اسلام - روشن می شود که آنان، وجوب امامت را امری مسلم و تردیدناپذیر می دانستند؛ از این رو، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بی درنگ، به این مسئله پرداختند. اگر چه همه صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله - که در مدینه بودند - در اجتماع سقیفه حضور نداشتند؛ ولی آنان که شرکت نکرده بودند، هرگز اصل نیاز جامعه اسلامی به امام را منکر نبودند، بلکه عدم حضور آنان دلایل دیگری داشت.

از جمله کسانی که در سقیفه شرکت نداشت، «امام علی علیه السلام» بود که دلایل عدم حضور ایشان را در فصل اول اشاره کردیم.

در هر حال، اختلافاتی که میان صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله درباره خلافت و امامت رخ داد، مربوط به مصداق آن بود و نه وجوب آن. خواجه نصیرالدین طوسی، در تقریر این دلیل، گفته است:

روشن است که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله پس از وفات او بر لزوم اطاعت از امام پس از وی، اجماع داشتند، اگر چه برخی از آنان، معتقد بودند که پیامبر صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را به امامت نصب کرده است و برخی دیگر می گفتند، نصب امام به ما واگذار شده است

و آنان، ابوبکر را بعنوان امام و خلیفه برگزیدند و علی علیه السلام نیز - پس از مدتی - با او بیعت کرد. اگر نصب امام، واجب نبود، می‌بایست حداقل یکی از افراد، با عمل آنان مخالفت کند.^۱

این استدلال، در غالب کتابهای کلامی اهل سنت نیز آمده است. «عضدالدین ایجی»، در کتاب المواقف،^۲ و سعدالدین تفتازانی در شرح المقاصد^۳ و شرح العقائد النسفیة،^۴ و شهرستانی در نهایة الاقدام^۵ و آمدی در غایة المرام^۶ بدان استدلال کرده و به عنوان دلیل اجماع، ذکر کرده‌اند. متکلمان معتزلی نیز به اجماع صحابه، بر وجوب امامت استدلال کرده‌اند. «قاضی عبدالجبار» گفته است:

ابوعلی و ابوهاشم جبایی و دیگران، به اجماع صحابه، بر «وجوب امامت» استناد کرده‌اند؛ زیرا، آنان، پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله به گونه‌ای به مسئله امامت اهتمام ورزیدند که بر وجوب آن دلالت می‌کند. آنچه در ماجرای سقیفه و بیعت با ابوبکر و سپس خلافت عمر و ماجرای شورا و سرانجام امامت امیر مؤمنان علیه السلام رخ داد، به روشنی، بر وجوب امامت گواهی می‌دهد.^۷

شایان ذکر است که سیره مسلمانان یا اجماع صحابه بر وجوب امامت، دلیل شرعی مستقلی به شمار نمی‌رود؛ زیرا مدرک و منشأ آن، یکی از وجوه پیشین و یا وجوهی است که پس از این بر وجوب امامت بیان خواهد شد. اصطلاحاً، چنین اجماعی را «اجماع مدرکی» می‌نامند. غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد گفته است: «ولسنا نکتفی بمافیة من إجماع الأمة بل ننبه علی مستند الإجماع»^۸ ما در این مسئله (وجوب امامت) به اجماع امت بسنده نمی‌کنیم، بلکه مستند آن را بیان خواهیم کرد».

۱. همان. ۲. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۶.

۳. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۶. ۴. شرح العقائد النسفیة، ص ۱۱۰.

۵. نهایة الاقدام، ص ۴۷۹. ۶. غایة المرام، ص ۳۶۴.

۷. المغنی، مبحث امامت، ج ۱، ص ۴۷.

۸. ابو حامد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۴۵.

۴. اجرای حدود و حفظ نظام اسلامی

شکی نیست که شارع مقدّس، از مسلمانان خواسته است که حدود اسلامی را اجرا کنند؛ مرزهای کشور اسلامی را از تجاوز دشمنان حفظ نموده و پاسدار کیان اسلام و امت اسلامی باشند. از طرفی، تحقق این هدف، بدون وجود امام و پیشوایی با کفایت و تدبیر، امکان‌پذیر نیست و از آنجا که مقدّمه واجب، چون خود واجب، واجب است، پس نصب امام واجب خواهد بود.

ممکن است گفته شود: اگر اجرای حدود و امور دیگری که در استدلال، به آنها اشاره شده، مشروط به وجود امام است، در این صورت، از قبیل واجب مشروط خواهد بود و تحصیل شرط در واجب مشروط، بر مکلف واجب نیست؛ وجوب حج، مشروط به استطاعت است؛ ولی تحصیل استطاعت، بر مکلف واجب نیست، بلکه هر گاه «شرط»، تحقق یافت، «مشروط» هم واجب خواهد بود. واجب، اگر مشروط به وجود امام نباشد، پس وجود امام لازم نخواهد بود و نصب امام بر خداوند یا بر مسلمانان، واجب نیست.

پاسخ، این است که فرق میان وجوب مشروط و واجب مشروط، این است که هرگاه وجوب فعل، مشروط باشد، تا شرط تحقق نیابد، وجوبی در کار نیست، مانند وجوب حج که مشروط به استطاعت است؛ ولی هرگاه واجب، مشروط باشد، معنایش این است که وجوب، مطلق است؛ ولی تحقق آن، متوقف بر تحقق شرط خاصی است. نماز، بر مکلف واجب است؛ ولی انجام دادن آن، مشروط به داشتن طهارت است، در این صورت، تحصیل شرط، یعنی طهارت، برای انجام دادن واجب؛ یعنی نماز، واجب خواهد بود. وجوب اجرای حدود و حفظ ثغور اسلام و دفاع از کیان اسلام و امت اسلامی، نسبت به وجود امام، از این قبیل است؛ یعنی، شارع مقدّس، امور یاد شده را از مسلمانان خواسته است، ولی تحقق این خواست شارع، مشروط به وجود امام و پیشوای با کفایت و با تدبیر است.

این استدلال، در شماری از کتابهای کلامی آمده است. «تفتازانی»، در تقریر این دلیل گفته است:

انّ الشارع أَمَرَ بِإِقَامَةِ الْحُدُودِ وَ سَدِّ الثُّغُورِ وَ تَجْهِيزِ الْجِيُوشِ لِلْجِهَادِ وَ كَثِيرٍ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِحِفْظِ النِّظَامِ وَ حِمَايَةِ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ، مِمَّا لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْإِمَامِ، وَ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمَطْلُوقُ إِلَّا بِهِ وَ كَانَ مَقْدُورًا، فَهُوَ وَاجِبٌ؛^۱ شارع، به اقامه حدود و حفظ مرزها و مجهز ساختن سپاه برای جهاد و بسیاری از اموری که به حفظ نظام امت اسلامی و پاسداری از کيان اسلام مربوط می شود، آن هم اموری که بدون امام تحقق نمی پذیرد، امر کرده است و آنچه تحقق واجب مطلق، متوقف بر آن است و ایشان قدرت بر آن دارد، واجب است.

«عَلَامَهُ حَلَّى» در کتاب الألفین، اموری را که تحقق آنها منوط به وجود امام است، به تفصیل بیان کرده است، برخی از آنها عبارت است از:

(الف) جمع آراء بر امور اجتماعی، که مناط تکلیف شارع در آنها، اجتماع است، مانند جنگ و جهاد و آنچه در برگیرنده مصالح عمومی است؛

(ب) حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از اختلال و هرج و مرج؛

(ج) اجرای حدود الهی که الطاف الهی به شمار می روند؛

(د) تولی و تصدی امر قضاوت که از نیازهای مبرم اجتماعی است.^۲

این دلیل، از اقسام دلیل عقلی محض نیست و وجوب امامت، وجوب مقدّمی و غیری است و نه وجوب نفسی.

۵. وجوب دفع ضررهای عظیم

دلیل دیگری که عدّه‌ای از متکلمان اسلامی بر وجوب امامت اقامه کرده‌اند، این است که امامت در بردارنده منافع عظیم اجتماعی است که نادیده گرفتن آنها، فرد و جامعه

۱. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۶، ۲۳۷؛ نیز رجوع شود: شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۶؛ شرح العقائد النسفیة، ص ۱۱۰؛ سیف الدین آمدی، غایة المرام فی علم الکلام، ص ۳۶۶.

۲. حسن بن یوسف سدید الدین، الالفین فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۷، ۸.

را دچار زیانهای بزرگی خواهد کرد و دفع چنین ضررهایی، عقلاً و شرعاً واجب است. «فخرالدین رازی» در تقریر این دلیل گفته است:

إِنَّ نَصَبَ الْإِمَامِ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ، فَيَكُونُ وَاجِباً؛ أَمَّا الْأَوَّلُ، فَلَا تَأْتِي نَعْلَمُ أَنَّ الْخَلْقَ إِذَا كَانَ لَهُمْ رَئِيسٌ قَاهِرٌ، يَخَافُونَ بَطْشَهُ وَ يَرْجُونَ ثَوَابَهُ، كَانَ حَالُهُمْ فِي الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْمَفَاسِدِ، أَتَمُّ مِمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ هَذَا الرَّئِيسُ. وَأَمَّا إِنْ دَفَعَ الضَّرَرُ عَنِ النَّفْسِ وَاجِبٌ، فَبِالْإِجْمَاعِ عِنْدَ مَنْ لَا يَقُولُ بِالْوَجُوبِ الْعَقْلِيِّ، وَبِضَرُورَةِ الْعَقْلِ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِهِ؛^۱ نَصَبُ إِمَامٍ، دَر بَرگیرنده دفع ضرر از خود است، پس واجب است. بیان مقدمه نخست، این است که ما می‌دانیم که مردم، هرگاه رهبری توانمند داشته باشند که از هیبت‌اش واهمه کنند و به پادشاهایش امید برند، از نظر احتراز از مفاسد، نسبت به اینکه دارای چنین رهبری نباشند، در وضعیت بهتری خواهند بود.

اما وجوب دفع ضرر از خود، از نظر آن کس که به وجوب عقلی اعتقاد ندارد، اجماعی است و از نظر قائلان به وجوب عقلی، از بدیهیات عقلی به شمار می‌رود.

«تفتازانی» نیز این استدلال را با شرح و بسط بیشتری آورده است و پس از تقریر آن، اشکالی را مطرح کرده و به آن پاسخ داده است.

اشکال، این است که مقتضای تقریر یاد شده، جز این نیست که هر اجتماع بشری به رهبر و فرمانروا نیازمند است تا نظم اجتماعی را برقرار سازد. اما این مطلب را اثبات نمی‌کند که رهبری او باید عمومیت داشته و امور دنیوی و دینی را شامل شود، در حالی که امامت، در اصطلاح اسلامی، چنین معنایی را در بر دارد.

وی، در پاسخ این اشکال گفته است:

برقراری نظم عمومی به گونه‌ای که در برگیرنده مصالح دنیوی و دینی مردم باشد، نیازمند رهبری عمومی، در عرصه امور دینی و دنیوی است؛ زیرا، تعدد رهبری در مناطق مختلف، به اختلاف و نزاع می‌انجامد، و با اختصاص امامت به امور

۱. تلخیص المحصل، ص ۴۰۷.

دنیوی، مصالح دینی که مهم‌ترین مقصود شارع است، تأمین نخواهد شد.

«تفتازانی»، سپس درباره مقدمه دوم گفته است:

اما دلیل بر کبرای استدلال، از نظر ما، اجماع است و از نظر قائلان به وجوب عقلی، حکم قطعی و بدیهی عقلی است.^۱

«محقق طوسی»، بر این استدلال به عنوان دلیل نقلی، اشکال کرده و گفته است:

این دلیل که فخرالدین رازی آن را به عنوان دلیل نقلی بر وجوب امامت آورده است، هر دو مقدمه‌اش، عقلی است؛ زیرا، مقدمه نخست آن، از قضایای حسن و قبح عقلی است و عقلی بودن مقدمه دوم آن نیز که وی به اجماع نسبت داده است، روشن‌تر از مقدمه نخست آن است، در حالی که او به حسن و قبح عقلی اعتقاد ندارد.^۲

«تفتازانی»، در پاسخ به اشکال «محقق طوسی» گفته است:

این مطلب که چیزی موجب صلاح یا فساد جامعه بشری باشد، به آنچه در حسن و قبح عقلی مورد نزاع و اختلاف است، ربطی ندارد و وجوب دفع ضرر به این معنا که هر کس آن را ترک کند، مستحق عقاب الهی باشد، از نظر عقل، روشن نیست، تا چه رسد به اینکه روشن‌تر از مقدمه نخست باشد.^۳

نقد تفتازانی بر محقق طوسی، وارد نیست؛ زیرا، درست است که مسئله مورد نزاع در باب حسن و قبح عقلی، این است که «فعل»، به گونه‌ای باشد که از نظر عقل، فاعل‌اش مستحق مدح و پاداش یا نکوهش و کیفر باشد؛ ولی این حکم عقلی، بدون منشأ و ملاک نیست. ملاک این حکم عقلی، می‌تواند مصالح و مفاسد عمومی باشد، چنان‌که می‌تواند کمال و نقص وجودی باشد.^۴ بنابراین، هرگاه قبول داشته باشیم که امامت، در بر دارنده مهم‌ترین مصلحت نوعی است، چنان‌که رازی و تفتازانی و دیگر متکلمان

۱. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۷، ۲۳۸.

۲. تلخیص المحصل، ص ۴۰۷.

۳. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۸.

۴. برای آگاهی بیشتر در این باره، به کتاب القواعد الکلامیه، از این نویسنده رجوع شود.

اهل سنت به آن اذعان کرده‌اند، قطعاً، از مصادیق حسن و قبح عقلی خواهد بود و از نظر عقل، اهتمام به این مسئله، کاری است در خور ستایش و فاعلش مستحق مدح و پاداش است و بی‌اعتنایی به آن، کاری است نکوهیده و فاعلش مستوجب نکوهش و کیفر خواهد بود. پس، هر دو مقدمه استدلال مذکور، عقلی است و در نتیجه، دلیل مزبور، از ادله عقلی و جوب امامت خواهد بود و کسی می‌تواند به آن استدلال کند که حسن و قبح عقلی را پذیرفته باشد.

از اینجا، تفاوت این دلیل با دلیل پیشین نیز روشن شد و آن، اینکه دلیل پیشین، از ادله عقلی محض نیست، ولی این دلیل، از ادله عقلی محض است، و جوب امامت طبق این دلیل، و جوب نفسی است و نه غیری و مقدمی.

۶. قاعده لطف و جوب امامت

مهم‌ترین دلیل عقلی متکلمان امامیه بر جوب امامت، مبتنی بر «قاعده لطف» است. قاعده لطف، یکی از قواعد مهم و اساسی در کلام عدلیه به شمار می‌رود. که بسیاری از مسائل کلامی بر پایه آن استوار گردیده است. و جوب نبوت، لزوم عصمت پیامبران، و جوب تکالیف شرعی، وعد و وعید، از جمله مسائل کلامی مبتنی بر قاعده لطف می‌باشند. از دیدگاه متکلمان امامیه، امامت نیز یکی از مصادیق برجسته این قاعده است.

«لطف»، عبارت است از: فعلی که مکلفان را به سوی طاعت برمی‌انگیزد و از معصیت بر حذر می‌دارد، اما به سر حد الجاء و اجبار نمی‌رسد، زیرا لطف، متفرع بر تکلیف است و اجبار بر فعل با تکلیف سازگاری ندارد. بر این اساس، ممکن است مکلف از لطف استفاده مطلوب را نکند و به جای آنکه اطاعت خدا را برگزیند، به معصیت او روی می‌آورد. و نیز ممکن است مکلف از فعل لطف، استفاده مطلوب را ببرد و طاعت را برگزیند و معصیت را رها سازد. در فرض اخیر، لطف را «محصل» و در فرض نخست، لطف را «مقرب» گویند. قاعده لطف، یکی از نتایج و فروع قاعده

حسن و قبح عقلی است، بدین جهت «متکلمان اشعری» که حسن و قبح عقلی را قبول ندارند، قاعده لطف را نیز نپذیرفته‌اند. گفته شده است: «بشر بن معتمر» از متکلمان معتزلی نیز، وجوب لطف را انکار کرده است. بحث درباره دلایل له و علیه این قاعده، به مجال و فرصت دیگری نیاز دارد و پرداختن به آن، در اینجا ما را از بحث اصلی دور می‌کند.^۱ آنچه در اینجا باید بیان شود این مطلب است که امامت از مصادیق قاعده لطف است.

همان‌گونه که پیش از این اشاره نمودیم، قاعده لطف متفرع بر تکلیف است. بنابراین، لطف بودن امامت نیز، باید در مقایسه با تکلیف بررسی شود و چون تکلیف بر دو قسم است: تکلیف عقلی و تکلیف شرعی - عقلانی و وحیانی -، لطف بودن امامت را هم می‌توان با توجه به تکالیف عقلی تقریر نمود و هم با توجه به تکالیف شرعی، چنان‌که هر دو تقریر در کلمات متکلمان امامیه به چشم می‌خورد.

«سید مرتضی» در تقریر قاعده لطف گفته است: «امامت را به دو شرط لازم می‌دانیم: یکی اینکه تکالیف عقلی وجود داشته باشد؛ و دیگری اینکه مکلفان معصوم نباشند. هرگاه هر دو شرط یا یکی از آن دو منتفی گردد، امامت لازم نخواهد بود. دلیل وجوب امامت، با توجه به دو شرط یاد شده، این است که هر انسان عاقلی که با عرف و سیره عقلانی بشر آشنایی داشته باشد، این مطلب را به روشنی تصدیق می‌کند که هرگاه در جامعه‌ای رهبری با کفایت و تدبیر وجود داشته باشد که از ظلم و تباهی جلوگیری می‌کند و از فضیلت و عدالت دفاع می‌نماید، شرایط اجتماعی برای بسط فضایل و ارزشها فراهم‌تر خواهد بود و مردم از ستمگری و پلیدی دوری می‌گزینند و در اجتناب از پلیدی و تبهکاری، نسبت به جامعه‌ای که چنین رهبری در بین آنها نباشد، وضعیت مناسب‌تری دارند. و این مطلب چیزی جز لطف نیست؛ زیرا لطف،

۱. در این باره به کتاب القواعد الکلامیه از نگارنده رجوع شود.

آن است که با تحقق آن، مکلفان به طاعت و فضیلت روی می‌آورند و از پلیدی و تباهی دوری می‌گزینند، و یا این که در شرایط مناسب تری قرار می‌گیرند. نتیجه اینکه امامت و رهبری، لطف خداوند در حق مکلفان است؛ زیرا آنان را به انجام واجبات عقلی و ترک قبايح برمی‌انگیزد، و مقتضای حکمت الاهی این است که مکلفان را از آن محروم نسازد. این مطلب از بدیهیات عقلی است و اگر کسی آن را انکار کند، چونان کسی است که منکر بدیهیات شود؛ چنین فردی شایستگی بحث و گفتگوی علمی را از دست خواهد داد.^۱

«شیخ طوسی» نیز، در کتاب الغیبة، برهان لطف بر وجوب امامت را با توجه به تکالیف عقلی تقریر کرده است.^۲ اما «ابن میثم بحرانی»، وجوب امامت بر اساس قاعده لطف را با توجه به تکالیف شرعی اثبات کرده و گفته است: «ان نصب الامام لطف من فعل الله تعالى في اداء الواجبات الشرعية التكليفية و كل لطف بالصفة المذكورة واجب في حكمة الله تعالى ان نفعله، فنصب الامام، واجب من الله».^۳

برخی از متکلمان امامیه، بدون اینکه از عقلی یا شرعی بودن تکلیف، سخنی به میان آورند، به تبیین لطف بودن وجود امام پرداخته‌اند و یادآور شده‌اند که وجود امام و پیشوایی با کفایت و عادل در جامعه بشری نقش مؤثر و تعیین کننده و بی‌مانندی در گسترش خیر و صلاح دارد، چنان‌که نبود چنین پیشوایی، خلاف آن را نتیجه می‌دهد؛ یعنی زمینه‌ساز گسترش فساد و تباهی در جامعه بشری است. «ابوالصلاح حلبی»، «سدید الدین حمصی»، «علامه حلی» و «فاضل مقداد»، چنین روشی را برگزیده‌اند.^۴

۱. الذخيرة في علم الکلام، ص ۴۰۹، ۴۱۰.

۲. محمد بن ابراهيم نعمانی، الغیبة، ص ۴، ۵.

۳. قواعد المرام في علم الکلام، ص ۱۷۵.

۴. ر.ک: ابوالصلاح حلبی، تقریب المعارف، ص ۹۵، المنقذ من التقليد، ج ۱۲، ص ۲۴۰؛

کشف المراد، ص ۴۹۰؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۳۲۸.

شایان ذکر است که امامت و رهبری، که متکلمان امامیه به عنوان مصداق لطف الاهی در مورد آن سخن گفته‌اند، به معنای عام آن است که شامل امامت و رهبری پیامبران الاهی نیز می‌شود؛ بنابراین، تکلیف مورد نظر، تکلیف عقلی خواهد بود؛ چنان‌که «سیدمرتضی» گفته است:

لا فرق بین ان یکون الرئيس الذي اوجبناه منبئاً یوحى اليه و متحملاً شریعتہ و بین ان لا یکون كذلك، لانا انما نوجب الرئاسة المطلقة.^۱

«ابوصلاح حلبی» نیز به این مطلب تصریح کرده است:

و هذه الرئاسة قد تكون نبوة، و قد تكون امامة لیست بنبوة.^۲

۱. الذخیره، ص ۴۰۹.

۲. تقریب المعارف، ص ۱۱۲.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۴

فلسفه امامت

با توجه به ادله عقلی و جوب امامت، می توان به «فلسفه امامت» پی برد. اساسی ترین فلسفه امامت این است که زمینه رشد و هدایت و فلاح و رستگاری افراد بشر به گونه ای مطلوب فراهم گردد و افراد جامعه بتوانند با بهره گیری از رهبری حکیمانه و عالمانه امام، راه سعادت را یافته و به وجه مطلوب آن را بپیمایند. بدیهی است که هدف مزبور، در گرو آن است که معارف و احکام اسلامی به طور صحیح تبیین گردد و حدود و مقررات شرعی به نحو مطلوب تحقق پذیرد. دست یافتن به این هدف والا نیز، مشروط به آن است که از نظر شرایط زندگی مادی و دنیوی، امکانات لازم فراهم شود؛ از این رو، امامت، هم در خدمت حیات مطلوب و معقول دنیوی است، هم حیات طیبه اخروی؛ برای آنکه با دیدگاه متکلمان اسلامی در این باره بیشتر آشنا شویم، آراء تنی چند از آنان را یادآور می شویم؛ «ابوحامد غزالی» آنجا که وجوب امامت را تبیین کرده، چنین گفته است:

۱. نظام دین، نیازمند نظام دنیا است؛

۲. نظام دنیا به امامت نیازمند است؛

۳. پس نظام دین و دنیای بشر، به امامت نیاز دارد.

وی آن گاه این اشکال را مطرح کرده است که: چگونه نظام دین به نظام دنیا بستگی دارد، در حالی که دین و دنیا متضاد با یکدیگرند، و آباد ساختن یکی موجب خرابی

دیگری خواهد بود. سپس در پاسخ به آن گفته است: این اشکال، ناشی از نداشتن درک صحیح از دنیا در این بحث است، زیرا گاهی مراد از دنیا لذت‌گرایی، زیاده‌طلبی در خوردن و آشامیدن و امور مادی، و گاهی مقصود از آن اموری است که قوام زندگی انسان را قبل از مرگ تشکیل می‌دهند. آنچه با دین در تعارض است، معنای نخست است، نه معنای دوم که مورد نظر در بحث ما است.

بر این اساس، می‌گوییم: نظام دین، از طریق معرفت و عبادت تحقق می‌یابد و این دو، در گرو آن است که انسان از تندرستی، امنیت و رفاه لازم در معیشت دنیوی برخوردار باشد، و این امور بدون وجود رهبری لایق و مقتدر و مطاع به دست نمی‌آید.^۱

«خواجه نصیرالدین طوسی» در باره فلسفه امامت گفته است:

از آنجا که ممکن است مکلفان واجبات را ترک کرده و محرمات را انجام دهند، باید امام و پیشوایی وجود داشته باشد که آنان را از این کار باز دارد، و کسانی را که قوانین الهی را رعایت نمی‌کنند، تنبیه نماید تا در نتیجه مکلفان به اطاعت و فرمانبرداری از خداوند بگروند و از معصیت و نافرمانی دوری گزینند.^۲

مؤلف و شارح موافق، در باب ضرورت وجود امام، بر اجرای احکام و حدود الهی تأکید کرده و یادآور شده‌اند:

هدف شارع مقدس از تشریح احکام مربوط به معاملات و ازدواج، جهاد و برپایی نماز جمعه و اظهار شعائر در اعیاد و حدود الهی، مصالح دنیوی و اخروی بشر بوده است. و این امر، بدون وجود امامی از سوی شارع که مردم در مشکلات دنیوی دینی خود به او رجوع کنند، دست یافتنی نخواهد بود؛ از این رو، نصب امام از بزرگترین مقاصد دین و مهمترین مصالح مسلمانان است.^۳

«سعدالدین تفتازانی» از احیای دین، برپایی سنت، دفاع از مظلومان و استیفای حقوق افراد جامعه به عنوان اهداف امامت یاد کرده است.^۴

۱. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۲۵۴، ۲۵۵.

۲. رسالة الامامة، این رساله به ضمیمه تلخیص المحضّل به طبع رسیده است، ص ۴۲۹.

۳. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۶.

۴. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳.

«ابو حفص نسفی» امور مزبور را به عنوان اهداف امامت بر شمرده است:

اجرای احکام اسلامی، اقامه حدود الهی، حفظ مرزهای مسلمانان از تجاوز بیگانگان، مجهز و آماده ساختن سپاه و قدرت نظامی و دفاعی، گرفتن زکات و صدقات واجب، سرکوب کردن آشوب طلبان و راهزنان، برپایی نمازهای جمعه و اعیاد اسلامی، داوری در منازعات و فصل خصومات، سرپرستی کودکان بی سرپرست، تقسیم غنائم و ثروتهای عمومی میان مردم.^۱

«علامه حلی» وظایف امام را امور زیر دانسته است:

۱. در امور اجتماعی، که تکلیف شرعی جز به وسیله اجتماع و هماهنگی تحقق نمی پذیرد، امام باید مردم را به وحدت و وفاق و هماهنگی سوق دهد؛ مانند: جنگ با دشمنان؛ زیرا به صورت عادی، مردم دارای عقاید، آراء و سلیقه های مختلف می باشند و وحدت نظر حاصل نمی شود؛ بنابراین، رهبر باید با توجه به مصالح عمومی، آنان را هماهنگ و متحد سازد.

۲. اصولاً زندگی بشر، زندگی اجتماعی است و زندگی اجتماعی به نظم نیاز دارد و از طرفی، غرائز و تمایلات، زمینه ساز بروز اختلاف و نزاع میان افراد می باشد. برای جلوگیری از اختلال در نظم اجتماعی به امام و پیشوایی نیاز است که این گونه اختلافات را مهار کند و از بی نظمی و هرج و مرج جلوگیری نماید.

۳. حدود اسلامی، از جمله الطاف خداوند در حق مکلفان بوده و باید اجرا شوند؛ یکی از اهداف امامت، اجرای حدود اسلامی است.

۴. داوری در منازعات و فصل خصومتها، یکی از نیازهای مهم جامعه اسلامی است. در سایه نظام قضایی اسلامی جان، مال، عفت و آبروی مسلمانان حفظ می شود. یکی از وظایف امام این است که قاضیان شایسته را به انجام این مهم بگمارد و امر قضای اسلامی را رهبری کند.

۱. شرح العقائد النسفیة، ص ۱۱۰.

۵. برقراری امنیت در داخل مملکت اسلامی و حفظ مرزهای کشور اسلامی از تجاوز دشمنان، از دیگر نیازهای مهم جامعه اسلامی است. وظیفه امام این است که با تشکیل قوای انتظامی و نظامی و تعیین فرماندهان شایسته و لایق به این نیاز مهم پاسخ گوید.

۶. خداوند برای تأمین نیازهای مالی فقیران و مستمندان حقوقی را بر ثروتمندان واجب کرده است - زکات، خمس و ... - تحقق بخشیدن به این مهم، از دیگر وظایف رهبر جامعه اسلامی است، تا تدبیری بیاندیشد که حقوق مستمندان به آنان پرداخت گردد.

۷. وقایع و رخدادهایی که در زندگی افراد بشر رخ می دهد، بی شمار است و احکام همه این وقایع در - نص یا ظاهر - کتاب و سنت، بیان نشده است؛ لذا باید پیشوایی معصوم، از جانب خداوند در میان مردم باشد که احکام اسلامی را در باره این گونه وقایع و حوادث بیان کند.

۸. حفظ شریعت اسلامی، از تحریف و تغییر، از دیگر اهداف امامت است؛ زیرا رأی و نظر امام که از هرگونه خطایی مصون است، مقیاس حق و باطل خواهد بود و انحرافات فکری و اعتقادی را می توان با آن سنجید.^۱

از اقوال یاد شده به دست می آید که امامت، هم به حیات دنیوی و مادی بشر مربوط می شود و هم به حیات معنوی و اخروی آنان. طبعاً، با توجه به اینکه در جهان بینی اسلامی، حیات دنیوی و مادی، مقدمه حیات معنوی و اخروی است، آنچه فلسفه حقیقی و نهایی امامت را تشکیل می دهد، همانا حیات معنوی و سعادت اخروی بشر است که راه آن منحصر در اعتقاد و التزام به معارف و احکام اسلامی است. بدین جهت امامت در خدمت اسلام و مسلمانان است و در این باره، میان متکلمان اسلامی اختلافی نیست. تنها مسئله مورد اختلاف میان شیعه و دیگران، مورد هفتم و هشتم در

۱. الالفین فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۷، ۹.

کلام «عَلَّامَهُ حَلِّی» است؛ یعنی اینکه از اهداف امامت و وظایف امام، تبیین آن بخش از معارف و احکام اسلامی است که در نص یا ظاهر قرآن و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد نشده است. این معارف و احکام، توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به خلیفه بلا فصل او و از طریق او به امامان پس از وی سپرده شده است تا در وقت مناسب، آنها را در اختیار مردم قرار دهند. از سوی دیگر اختلافاتی که در تفسیر قرآن کریم و فهم سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رخ خواهد داد، به مقیاس و معیاری خطاناپذیر نیاز دارد، و رأی و نظر امام، مقیاس و معیار آن خواهد بود.

اختلاف درباره لزوم و عدم لزوم عصمت امام نیز، عمدتاً به همین دو مطلب باز می‌گردد.

اسماعیلیه و فلسفه امامت

از دیدگاه اسماعیلیه، تعلیم معارف الهی، مهم‌ترین هدف امامت است؛ از این رو، آنان را «تعلیمیّه» نامیده‌اند. به اعتقاد آنان امام علیه السلام مظهر عالم امر، که عالم باطن و غیب است می‌باشد. در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله مظهر عالم نفس، یعنی نفس کل که همان امام است، می‌باشد؛ بدین جهت امام علیه السلام حاکم بر عالم باطن و غیب است و از آن آگاه است و غیر امام جز از طریق او به عالم باطن و غیب آگاه نمی‌گردد. بر این اساس، یگانه راه نیل به معرفت کامل خداوند نیز، تنها به واسطه امام تحقق می‌پذیرد.^۱

ائمه اهل بیت علیهم السلام و فلسفه امامت

در احادیثی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام روایت شده است، درباره فلسفه امامت و وظایف امام، مطالب مهم و ارزشمندی بیان شده است که در اینجا نمونه‌هایی را یادآور می‌شویم. امام علی علیه السلام درباره وظایف امام چنین فرموده است: «بر امام جز آنچه که خداوند بر عهده او نهاده، وظیفه‌ای نیست». آن‌گاه وظایف امام را به شرح ذیل بیان کرده‌اند:

۱. قواعد العقائد، ص ۱۱۶.

۱. موعظه بلیغ؛ الابلاغ فی الموعظة: یعنی با کلام و بیانی روشن، حقایق را برای مردم تبیین، و آنان را، در مسیر حقیقت و سعادت، هدایت کند.

۲. کوشش در نصیحت و خیرخواهی؛ الاجتهاد فی النصیحة: یعنی در خیرخواهی و خیراندیشی برای مردم، کوتاهی نکند و آنچه را مایه خیر و صلاح آنان است، به آنها بیاموزد. تفاوت دو مطلب یاد شده در این است که مطلب نخست، ناظر به شیوه موعظه است، یعنی گویا و رسا بودن آن، ولی مطلب دوم، مربوط به محتوای موعظه است، یعنی کوشش در اینکه آنچه از نظر حکم یا موضوع به خیر و صلاح مردم است، برای آنان بیان شود.

۳. احیای سنت پیامبر اکرم ﷺ؛ والاحیاء للسنة: با توجه به اینکه پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ به خاطر دنیاگرایی برخی و سهل انگاری برخی دیگر، در مسیر خلافت رخنه‌ای پدید آمد و سنت پیامبر اکرم ﷺ به صورت صحیح اجرا نشد، امام علی علیه السلام یکی از وظایف امام را احیای سنت پیامبر ﷺ دانسته است. البته، می توان تداوم بخشیدن به سنت پیامبر ﷺ را نیز، احیای سنت نامید.

۴. اجرای حدود الاهی؛ واقامة الحدود علی مستحقیها: آیین مقدس اسلام، برای مبارزه با برخی بیماریهای مهلک اخلاقی - که مایه انحطاط معنوی جامعه بشری می شوند - حدود و مجازاتهایی را مقرر داشته است. عدم اجرای این حدود، سبب می شود که بیماریهای اخلاقی جامعه اسلامی را به تباهی و نابودی سوق دهد. امام - که در حقیقت طبیب معنوی بشر است - باید به اجرای حدود الاهی اقدام کند.

۵. پرداختن سهم افراد از بیت المال؛ و اصدار السهمان علی أهلها^۱: فقر مالی و تبعیض در مسائل اقتصادی، زمینه ساز فساد و تباهی اخلاقی است.

از این رو، امام علیه السلام پس از یادآوری اجرای حدود الاهی، مسئله حقوق مالی افراد

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۵.

جامعه و سهم آنان از سرمایه‌های عمومی را یادآور می‌شود و دادن سهم افراد جامعه از بیت‌المال و سرمایه‌های عمومی را، یکی دیگر از وظایف امام بر می‌شمارد؛ یعنی، آنگاه می‌توان از اجرای حدود و مجازاتهای اسلامی این انتظار را داشت که جامعه را از تباهی و فساد پاک سازد، که در یک نظام هماهنگ و جامع‌نگر، مشکلات و ناهنجاریهای اخلاقی و اقتصادی مورد توجه قرار گیرند و برای آنها به صورت صحیح و همه‌جانبه، چاره‌اندیشی شود.

امام علیه السلام در جای دیگر، درباره اهداف خود از حکومت فرموده است:

خدایا! تو می‌دانی که هدف ما از حکومت، کسب قدرت و ثروت نبوده است؛ بلکه هدف این بوده است که جامعه بشری را اصلاح و احکام دین را که تعطیل شده‌اند، اجرا کنیم؛ تا انسانهای مظلوم، امنیت یابند و حدود معطل مانده الهی اجرا شود.^۱

شایان ذکر است که این مضمون، از امام حسین علیه السلام نیز روایت شده است.^۲

امام رضا علیه السلام، در پاسخ به این سؤال که: چرا خداوند مسئله اولی الامر را مقرر داشته و اطاعت از آنان را بر مردم واجب کرده است؟ فرموده:

خداوند، برای بندگان خود، حدود و تکالیفی را مقرر داشته است که عمل به آنها مایه سعادت بشر و مخالفت با آنها، موجب بدبختی او خواهد بود. از طرفی، غریزه منفعت‌طلبی و لذت‌جویی، انسان را به قانون شکنی و تجاوز از حدود الهی برمی‌انگیزد. در این صورت، باید انسان امین و شایسته‌ای از جانب خداوند تعیین شود. تا آنان را از تعدی و تجاوز از حدود الهی باز دارد.

از سوی دیگر، مطالعه تاریخ بشر، بیانگر این واقعیت است که جوامع بشری، هیچ‌گاه بدون حاکم و سرپرست نبوده‌اند و این امر نشانگر نیاز بشر به حکومت و رهبر در

۱. «اللّٰهُمَّ اِنَّكَ تعلم اَنَّهُ لم یکن الَّذی کان منّا منافسة فی سلطان ولا التماس شیء من فضول الحطام، و لكن لئلا نرد المعالم من دینک ونظهر الاصلاح فی بلادک، فیاامن المظلومون من عبادک و تقام المعطلة من حدودک». نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱.

۲. ر.ک: ابن شعبه حرّانی، تحف العقول، بخش سخنان امام حسین علیه السلام.

مسائل دینی و دنیوی است. در این صورت، بر خداوند حکیم روا نیست که بندگان خود را بدون راهبر و سرپرست واگذارد؛ زیرا او می‌داند که آنان به راهبر و زمامدار نیاز دارند، تا تحت رهبری او با دشمنان خود مبارزه کنند و اموال عمومی میان آنان تقسیم شود. وجود رهبر، عامل وحدت و انسجام مردم و نیز پناهگاه مظلومان می‌باشد. اگر خداوند، برای مردم، امام، سرپرست، امین و حافظ دین معین نمی‌کرد، دین از دست می‌رفت و سنتها و احکام الهی تغییر می‌کرد و بدعت‌گزاران و ملحدان، مطالبی را از دین کم یا به آن می‌افزودند و حقیقت را بر مردم مشتبه می‌کردند.^۱

مطالبی را که «امام رضا (علیه السلام)» به عنوان اهداف و فلسفه امامت بیان کرده‌اند، عبارتند از:

۱. اجرای حدود و احکام الهی؛
۲. پاسداری از جامعه اسلامی، در برابر هجوم بیگانگان؛
۳. تقسیم سرمایه‌های عمومی، میان افراد جامعه؛
۴. ایجاد وحدت و انسجام، میان اقشار جامعه اسلامی؛
۵. حمایت از مظلومان؛
۶. حفظ دین، از تحریف و دستبرد بدعت‌گزاران و کج‌اندیشان.

۱. علل الشرایع، ص ۲۵۳، باب ۱۲۸، حدیث ۹.

۵

صفات امام

با توجه به جایگاه والای امامت، هر کسی شایستگی احراز چنین مقام و منصب والایی را ندارد؛ از این رو، کسی که عهده‌دار مقام امامت می‌شود، باید صفات و ویژگی‌هایی داشته باشد که او را از دیگران ممتاز سازد و منصب امامت را زیبنده و برازنده او کند. در این باره که امام چه صفات و ویژگی‌هایی باید داشته باشد، متکلمان اسلامی اقوال مختلفی دارند. در میان متکلمان شیعه، در این خصوص اختلافی به چشم نمی‌خورد؛ اما متکلمان اهل سنت در این باره دیدگاه‌های متفاوتی را اظهار نموده‌اند.

صفات امام، از دیدگاه اهل سنت

«قاضی ابوبکر باقلانی» (متوفای ۴۰۳ ق) صفات ذیل را برای امام بر شمرده است:

۱. قریشی بودن. دلیل این شرط، حدیثی است که از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده که فرموده است: «الائمة مني من قریش»؛ گواه بر درستی این حدیث، این است که ابوبکر و عمر در سقیفه بنی ساعده با این حدیث، علیه انصار احتجاج کردند و آنان این احتجاج را پذیرفتند و سعد بن عباد به این امر رضایت داد که امارت و رهبری از قریش باشد، و وزارت از انصار «نحن الوزراء و انتم الأمراء».

۲. از نظر علم به احکام اسلامی، باید در حد کسی باشد که می‌خواهد عهده‌دار منصب قضاوت شود؛ زیرا اولاً: اجماع امت بر این است که امام، تا آنجا که امکان‌پذیر

است، خود عهده‌دار منصب قضاوت گردد، پس باید علم قضاوت را داشته باشد و ثانیاً: امام می‌خواهد قضات را نصب، و در امور آنان دخالت کند و این امر، در گرو آن است که از نظر علم دین، در مرتبه آنان و بلکه بالاتر از آنها باشد.

۳. کفایت و شایستگی تدبیر امور مسلمانان را داشته باشد؛ یعنی بتواند فرماندهی سپاه اسلام را عهده‌دار شود و امور اجتماعی را به خوبی رهبری کند، تا مصالح امت اسلامی را برآورده سازد. دلیل این صفت این است که اگر امام، دارای چنین صفتی نباشد، غرض و هدف از امامت، به دست نخواهد آمد.

۴. از نظر روحی، باید چنان باشد که بتواند حدود الهی را اجرا کند و تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار نگیرد؛ زیرا اگر چنین نباشد، هدف از امامت، که اجرای حدود الهی است، تحقق نخواهد یافت.

۵. در علم و صفات دیگر، که تفاضل‌پذیر است، بر دیگران برتری داشته باشد؛ مگر آنکه امامت افضل، مستلزم مفاسدی باشد که در آن صورت، امامت مفضول جایز خواهد بود. دلیل بر شرط فضیلت احادیثی است که از «پیامبر اکرم ﷺ» درباره تقدم افضل بر غیر افضل روایت شده است. چنان‌که فرموده است: «من تقدم علی قوم من المسلمین، یری ان فیهم من هو افضل منه فان الله ورسوله و المسلمین؛ کسی که بر جمعیتی از مسلمانان پیشی بگیرد، در حالی که در میان آنان افضل از خویش را می‌شناسد، به خدا و پیامبر و مسلمانان خیانت کرده است». علاوه بر این، از گفتار و رفتار مسلمانان صدر اول به دست می‌آید که صحابه، بر تحقق شرط فضیلت اجماع داشته‌اند. چنان‌که وقتی عمر به ابوعبیده گفت: دست خود را دراز کن تا با تو بیعت کنم، ابوعبیده به او گفت: چگونه این پیشنهاد را می‌کنی در حالی که ابوبکر حاضر است. هیچ‌یک از حاضران این سخن ابوعبیده را انکار نکرد و عمر نیز سخن او را پذیرفت.^۱

۱. ابوبکر باقلانی، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، ص ۴۷۱-۴۷۵.

«عبدالقاهر بغدادی» (متوفای ۴۲۹ ق) چهار صفت را برای امام لازم دانسته است که عبارتند از:

۱. علم؛ و حداقل آن این است که از مرتبه اجتهاد در حلال و حرام برخوردار باشد.
۲. عدالت و پرهیزگاری؛ حداقل این صفت این است که از کسانی باشد که شهادت او پذیرفته شود.
۳. آگاهی به روش سیاست و تدبیر امور جامعه؛ که هر کس را در جایگاه مناسب قرار دهد و هر کاری را به کسی که شایستگی آن را دارد، بسپارد.
۴. از قریش باشد.^۱

«ابوحامد غزالی» (متوفای ۵۰۵ ق) گفته است: صفات امام، همان صفاتی است که برای قاضی لازم است که عبارتند از: علم، پارسایی و کفایت در تدبیر امور؛ علاوه بر این، امام باید از قریش باشد و دلیل بر این شرط حدیث نبوی است که فرموده است: «الائمة من قریش».^۲

«عبدالکریم شهرستانی» (متوفای ۵۴۸ ق) می‌گوید: «امام باید مسلمان، قریشی، مجتهد در علم، بصیر در سیاست و دارای اصالت و کفایت باشد، سپس یادآور شده است که این صفت مورد اتفاق نیست، برخی از آنها کاسته و برخی به آنها افزوده‌اند».^۳

«سیف‌الدین آمدی» (متوفای ۶۳۱ ق) صفاتی را که باقلانی گفته بود - به جز صفت افضلیت - را یادآور شده و صفات: مرد بودن، آزاد بودن، مسلمان بودن و عادل و ثقة در گفتار بودن را نیز افزوده است و به اتفاق امت بر این صفات و نیز اینکه تحقق اهداف امامت در گرو آنهاست، استدلال کرده است.^۴

«قاضی عضدالدین ایجی» (متوفای ۷۵۶ ق) گفته است: «از دیدگاه جمهور

۱. اصول الدین، ص ۱۴۷. ۲. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۲۵۶، ۲۵۷.

۳. شهرستانی، نهاية الاقدام في علم الکلام، ص ۴۹۶.

۴. غاية المرام في علم الکلام، ص ۳۸۳.

اهل سنت، امام باید در اصول و فروع دین مجتهد باشد تا بتواند به مشکلات و مسائل دینی جامعه پاسخ گوید و دارای رأی و تدبیر باشد تا بتواند از عهده رهبری جامعه اسلامی بر آید و شجاع و قوی القلب باشد تا بتواند از کیان اسلام و مسلمانان دفاع کند. برخی، این صفات را لازم ندانسته و گفته اند: چون این صفات به صورت کامل و یک جا در کسی یافت نمی شود، شرط دانستن آنها یا عبث و بی فایده است و یا تکلیف به مالایطاق است. از نظر آنان، امام باید عادل باشد و به کسی ستم روا ندارد. عاقل باشد؛ تا اینکه تصرفات او مشروع و معقول باشد. بالغ باشد؛ زیرا کودک، رشد عقلی ندارد. مرد باشد؛ زیرا زنان از نظر عقل و دین نارسایی دارند. آزاد باشد؛ زیرا برده، باید به امور مولای خود پردازد و نیز در این صورت مورد تحقیر دیگران خواهد بود و در نتیجه از او اطاعت نخواهند کرد.^۱

سخن «سعدالدین تفتازانی» (متوفای ۷۹۳ ق) درباره صفات امام، با سخن صاحب مواقف در این باره، تفاوتی ندارد. وی نیز همان صفات هشت گانه ای را که از صاحب مواقف نقل کردیم، یادآور شده و اختلاف متکلمان را در مورد سه صفت اجتهاد در اصول و فروع، صاحب رأی و تدبیر بودن و شجاعت و قوت قلب، نقل کرده است.^۲

«ابوحفص عمر نسفی» (متوفای ۵۳۷ ق) از متکلمان ماتریدی، درباره صفات امام، چنین گفته است: «و یشرط ان یکون من اهل الولاية المطلقة الكاملة، سائساً، قادراً علی تنفيذ الاحکام و حفظ حدود دارالاسلام و انصاف المظلوم من الظالم».^۳ سعد الدین تفتازانی در شرح جمله: «من اهل الولاية المطلقة الكاملة»؛ گفته است: یعنی مسلمان، آزاد، مرد، عاقل و بالغ باشد. مولوی محمد عبدالعزیز، آن را به ولایت تصرف در امور مسلمان تفسیر کرده است.^۴

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹، ۳۵۰.

۳. شرح العقائد النسفية، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۴.

۴. النبراس، ص ۵۳۵.

لازم به ذکر است که «نسفی»، قریشی بودن را نیز، از شرایط امام دانسته و گفته است: «و یكون من قریش ولا يجوز من غیرهم»؛ بر این اساس، دیدگاه ابو حفص ماتریدی، با دیدگاه امثال ایجی و تفتازانی درباره صفات امام تفاوتی ندارد.

«جمال الدین احمد حنفی» (متوفای ۵۹۳ ق) از دیگر متکلمان ماتریدی نیز عقل، بلوغ، عدالت، علم به حلال و حرام، مرد بودن، آگاهی به روش رهبری و تدبیر امور جامعه، قدرت بر اجرای عدالت و آنچه که حیات اجتماعی به آن نیازمند است و قریشی بودن را از صفات لازم برای امام دانسته است.^۱

«ملا علی قاری» در شرح فقه اکبر، همان صفاتی را که در شرح عقاید نسفیه آمده است، بازگو کرده است.^۲

صفات امام، از دیدگاه متکلمان امامیه

عصمت و افضلیت، از مهم ترین صفاتی است که متکلمان امامیه برای امام لازم دانسته اند. طبعاً، لازمه این دو صفت این است که امام، دارای صفاتی چون: علم، شجاعت، حسن تدبیر، قوت رأی و نظر و دیگر صفاتی که مقتضای رهبری امت اسلامی است، باشد. از سوی دیگر، از آنجا که عصمت، از صفات درونی است، و کسی جز خداوند از آن آگاه نیست، امام باید منصوص از جانب خداوند باشد؛ از این رو، برخی از متکلمان منصوص و منصوب بودن امام از جانب خداوند را به عنوان یکی از صفات و ویژگیهای امام به شمار آورده اند. برخی نیز، آن را در بحثی جداگانه تحت عنوان «طریق تعیین امام» مطرح کرده اند. اکنون برای آگاهی از آراء متکلمان امامیه در این باره، اقوال برخی از آنان را یادآور می شویم:

«شیخ مفید» (متوفای ۴۱۳ ق) درباره عصمت امام گفته است:

پیشوایانی که جانشین پیامبرانند در اجرای احکام و حدود الهی و حفظ شرایع و

۱. اصول الدین، ص ۲۷۲. ۲. شرح فقه اکبر، ص ۱۸۱.

تربیت مردم، مانند پیامبران معصومند. این مذهب امامیه است؛ ولی معتزله آن را نپذیرفته و ارتکاب کبایر را بر امام جایز دانسته‌اند.^۱

«سید مرتضی» (متوفای ۴۳۶ ق) صفات امام را به شرح زیر بیان کرده است:

۱. «ان یكون معصوماً عن كل قبيح، منزها عن كل معصية؛ از هر عمل ناروا و معصیتی معصوم و منزّه باشد».

۲. «ان یكون منصوباً علی عینه بنصّ منه تعالی، او بامر، او مدلولاً علی عینه بعلم معجز؛ باید به صورت معین و خاص، از جانب خداوند نصی بر امامت او وجود داشته باشد، یا اینکه به امر خداوند، پیامبر او را به امامت منصوب نماید و یا از طریق معجزه امامت او اثبات شود».

۳. «ان یكون افضلهم و اکثرهم ثواباً؛ باید نزد خداوند بر دیگران برتری داشته باشد و از پاداش بیشتری برخوردار باشد».

۴. «ان یكون اشجعهم؛ باید شجاع‌ترین افراد باشد».

۵. «ان یكون اعلم الامة بالاحکام الشریعة و بوجوه السیاسة و التدبیر؛ باید داناترین افراد به احکام شریعت و آگاه‌ترین آنان از روش سیاست و تدبیر باشد».

۶. «ان یكون واحداً فی الزمان بلا ثانی؛ امام در هر زمانی، نباید بیش از یک نفر باشد». وی سپس به بیان صفات یاد شده پرداخته و گفته است: «برخی از این صفات، مقتضای حکم عقل است و برخی دیگر، از طریق نقل، اثبات می‌شود. صفت عصمت، منصوص بودن، برتری به دیگران در سیاست و تدبیر، از مستقلات عقلی‌اند؛ اما آگاهی از احکام شریعت و اعلم بودن در آن و نیز برتری بر دیگران در ثواب و پاداش اخروی و یگانه بودن امام در هر زمان، از مستقلات عقلیه نیستند؛ بلکه - یا از ملازمات عقلیه‌اند و یا - مقتضای اجماع یا ادله نقلی می‌باشند».^۲

۱. محمد بن نعمان مفید، اوائل المقالات، ص ۶۵.

۲. الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۲۹، ۴۳۰.

«ابوالصلاح حلبی» (متوفای ۴۴۷ ق)، از عصمت، اعلم بودن در تدبیر سیاسی، افضل بودن در صفات کمال و برتری در پاداش اخروی و منصوص بودن، به عنوان صفات رهبر و پیشوایی - که مقتضای قاعده لطف است - یاد کرده است.^۱

«سدیدالدین حمصی» (متوفای اوایل قرن هفتم هجری) عصمت، افضلیت در امر رهبری و تدبیر و نیز در قرب به خداوند، اعلم بودن به احکام شریعت و شجاع ترین افراد بودن را به عنوان صفات چهارگانه امام بر شمرده است. وی نیز مانند «سید مرتضی» یادآور شده است که: برخی از این صفات از مستقلات عقلیه اند و برخی دیگر، از مستقلات عقلیه نیستند.^۲

«خواجه نصیرالدین طوسی» (متوفای ۶۷۲ ق) در کتاب تجرید الاعتقاد تنها به ذکر صفت عصمت، افضلیت و منصوص بودن، اکتفا کرده است، ولی در «رساله امامت»، صفات هشت گانه ای را برای امام یادآور شده است که عبارتند از:

۱. عصمت؛

۲. علم به آنچه امامت در امور دنیوی و دینی اقتضا می کند؛ مانند احکام شریعت و امور سیاسی و مبارزه با دشمنان و غیره؛ زیرا بدون داشتن چنین علومی نمی تواند عهده دار امر رهبری گردد.

۳. شجاعت؛ تا بتواند فتنه ها را سرکوب و اهل باطل را مجازات کند.

۴. برتری بر دیگر افراد در صفات کمال؛ مانند: شجاعت، سخاوت و غیره؛ زیرا تقدم غیر افضل بر افضل از نظر عقلی قبیح است.

۵. پاکی از عیوبی که نفرت آور است؛ خواه جسمانی باشد، خواه نفسانی و خواه نسبی، زیرا پاکی از این عیوب مقتضای لطف بودن امامت است و در هدایت مردم نقش مؤثری دارد.

۱. تقریب المعارف، ص ۱۰۰، ۱۰۱.

۲. المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۷۸.

۶. نزدیک ترین افراد به خداوند باشد و در پیشگاه الهی از پاداش بیشتری بهره مند باشد؛ زیرا امام توسط خداوند پیشوای مردم شده و بر آنان مقدم گردیده است و خداوند جز افراد برتر را به رهبری بر نمی گزیند.

۷. اختصاص او به آیات و معجزاتی که هرگاه راه اثبات امامت وی منحصر به اظهار معجزه گردید، بتواند آن را اثبات کند.

۸. یگانه بودن امام در هر عصر و زمانی؛ برخی بر این مطلب، از طریق عقل استدلال کرده و گفته اند: وجود دو یا چند امام در یک زمان، زمینه ساز اختلاف در رأی و تصمیم گیری می شود و آن موجب اختلاف و منشأ فساد است؛ ولی بر این استدلال اشکال شده است که با فرض معصوم بودن امام چنین محذوری لازم نخواهد آمد؛ از این رو، بهتر آن است که در این باره به دلیل نقلی استناد شود.^۱

صفاتی را که «ابن میثم بحرانی» (متوفی ۶۷۹ق) برای امام بر شمرده است، عبارتند از: عصمت، واجد بودن اصول کمالات نفسانی، یعنی: علم، عفت، شجاعت و عدالت، افضل بودن در کمالات نفسانی، منزّه بودن از هرگونه عیب نفرت آور - خواه جسمانی باشد و خواه غیر جسمانی -، منصوص بودن از جانب خداوند و داشتن آیت و کرامت.^۲

«عَلَّامَه حَلّی» (متوفی ۷۲۶ق) در کتب الباب الحادی عشر و کتاب نهج المسترشدين صفات امام را در عصمت، افضلیت و منصوص بودن خلاصه کرده است.^۳ وی در کتاب نهج الحق نیز این صفات را یاد آور شده است، با این تفاوت که منصوص بودن را تحت عنوان «طریق تعیین امام» بیان کرده است.^۴

۱. تلخیص المحصل، ص ۴۲۹-۴۳۱، رساله امامت؛ یاد آور می شویم، محقق طوسی بر عصمت نیز استدلال کرده است. ولی چون مسئله عصمت اهمیت ویژه دارد، دلایل آن را جداگانه بررسی خواهیم کرد.
۲. قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۷۷-۱۸۲.
۳. الباب الحادی عشر، ص ۶۸-۷۱؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۳۳۲-۳۳۷؛ یوسف سدید الدین (عَلَّامَه حَلّی)، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۶۴-۱۶۸.
۴. نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۶۴-۱۶۸.

افضلیت امام

از مطالب یاد شده روشن شد که افضلیت در دو مورد به کار می‌رود؛ یکی: افضلیت در صفات و کمالاتی چون علم، شجاعت، عدالت و مانند آن است. صفاتی که به گونه‌ای در تحقق اهداف امامت تأثیرگذار می‌باشند و دیگری: افضلیت به معنای قرب به خداوند و استحقاق ثواب و پاداش اخروی؛ از دو معنای یاد شده، آنچه در بحث امامت بیشتر مورد تأکید متکلمان امامیه است، افضلیت به معنای نخست است، چنان‌که برخی از آنان، تنها این معنا را یادآور شده و از صفات امام بر شمرده‌اند؛ ولی گروهی دیگر، هر دو معنا را لازم دانسته‌اند.

دلیل افضلیت به معنای نخست، روشن است؛ زیرا برتری امام در صفاتی که در دست یافتن به اهداف امامت، یعنی رهبری مردم در امور دینی و دنیوی، مؤثر است، از نظر عقل، امری است لازم و تقدیم مفضول بر فاضل یا افضل، قبیح و نارواست. اما افضلیت به معنای دوم به این پایه از وضوح نیست، مگر آنکه گفته شود: چون تربیت معنوی افراد یکی از اهداف و آرمانهای امامت است، هرگاه امام در قرب به خداوند بر دیگران برتری داشته باشد، اسوه و الگو بودن او کامل‌تر خواهد بود و نقش تربیتی بیشتری خواهد داشت.

البته، هرگاه از طریق عصمت، لزوم منصوص و منصوب بودن امام از جانب خداوند اثبات شود، می‌توان افضل بودن به معنای مقرب‌تر بودن به خداوند را نیز از آن نتیجه گرفت؛ زیرا فعل خداوند - چه در تکوین و چه در تشریع - نیکوترین و برترین است. «و الله الاسماء الحسنی»، بنابراین، او کامل‌ترین فرد را به عنوان امامت و رهبری بشر بر می‌گزیند.^۱

اهل سنت درباره شرط افضلیت، دو دیدگاه دارند؛ دیدگاه مشهور میان آنان این

۱. ر.ک: المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۸۸.

است که افضلیت در موردی که قوام امامت و رهبری به آن است، لازم است؛ مثلاً مقدم داشتن فقیهانی که در درجه‌ای پایین‌تر از شافعی قرار دارند، بر شافعی در باب فقاہت قبیح است. اما در آنچه خارج از حوزه امامت و رهبری است قبیح نیست؛ زیرا چه بسا فردی که در فقاہت مقام پایین‌تری دارد، ولی در امر سیاست و رهبری جامعه از مقام برتری برخوردار است.

دیدگاه دیگر این است که هرگاه امامت افضل با موانعی مواجهه نگردد، باید او عهده‌دار امر امامت گردد؛ ولی اگر امامت وی با موانعی مواجه شود، مثلاً مستلزم جنگ و نزاع در میان مردم گردد، امامت مفضول مقدم است.^۱

«ابوبکر باقلانی» که از طرفداران این نظریه است، با استدلال به احادیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امامت افضل را لازم دانسته، ولی یادآور شده است که هرگاه امامت وی مستلزم فتنه، اختلاف و اختلال در جامعه اسلامی شود؛ امامت مفضول، جایز و مشروع خواهد بود.^۲

یادآور می‌شویم، این سخن که «افضلیت در صفاتی که مربوط به امامت نیست، لزومی ندارد»، سخن استواری است؛ آنچه متکلمان امامیه در این باره ادعا کرده‌اند نیز چیزی جز این نیست، ولی باید توجه داشت که هرگاه ما امامت را به عنوان رهبری عمومی امت اسلامی در امور دینی و دنیوی آنان پذیرفتیم، چنان‌که متکلمان اهل سنت نیز آن را پذیرفته‌اند، باید این واقعیت را نیز پذیرا باشیم که کمالات نفسانی چون: عدالت، شجاعت، علم و پارسایی، در تحقق یافتن اهداف امامت، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند و بدون شک از صفات لازم امامت به شمار می‌روند. در این صورت، برتری در آنها، برتری در امور مربوط به امامت و رهبری است، نه خارج از آن و نباید

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۷۳.

۲. تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، ص ۴۷۳-۴۷۵.

امامت را صرفاً امری سیاسی و از قبیل رهبری در امور دنیوی و مادی تلقی کرد، تفکری که ماتریالیستها و سکولارها دارند.

بنابراین، دیدگاه کسانی چون باقلانی، که افضلیت را از شرایط و صفات امام دانسته‌اند، دیدگاه استواری است و آنچه وی به عنوان مانع بر سر راه رهبری و امامت افضل بر شمرده است، بر مبنای اهل سنت که وجود نص در امامت را نپذیرفته و راه تعیین آن را، انتخاب و بیعت مردم می‌دانند، قابل قبول است و در این صورت، امامت مفضول مشروعیت خواهد داشت؛ ولی بر مبنای شیعه، که امامت را منصوص می‌داند، تبصره یاد شده وجهی نخواهد داشت و با نپذیرفتن امام منصوص از جانب خداوند، توسط مسلمانان، نه بر مشروعیت امامت او خدشه‌ای وارد می‌شود و نه امامت مفضول با رأی و بیعت افراد مشروعیت می‌یابد. آری، آن مقدار از تصمیم‌گیریهایی که با موافقت امام معصوم و منصوص انجام می‌گیرد، به دلیل اینکه با رأی او هماهنگ است، مشروعیت خواهد داشت. البته، حسن این گونه تصمیمها حسن فعلی است و به لحاظ حاکم و امام مفضول قبیح است، یعنی قبح فاعلی دارد.

در پایان، یادآور می‌شویم که گویا «فاضل قوشجی» شرط افضلیت امام را پذیرفته است؛ زیرا پس از شرح کلام «محقق طوسی»، نقدی بر آن وارد نکرده است.^۱

۱. ر.ک: ملا علی قوشجی، شرح التجرید، ص ۳۶۷.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۶

امامت و عصمت

همان‌گونه که در بحث قبل یادآور شدیم، عصمت یکی از مهم‌ترین صفاتی است که امامیه برای امام لازم دانسته‌اند، آنان بر اثبات این مدّعی خویش، دلایل عقلی و نقلی فراوانی را اقامه کرده‌اند. «عَلَّامَه حَلّی» کتاب الالفین را برای اثبات همین مطلب تألیف نموده و در آن، یک‌هزار و سی و هشت دلیل را بیان نموده است.^۱

متکلمان غیر شیعی - اعم از معتزله و اشاعره - برخی از این ادله را در کتب کلامی خود مورد نقد قرار داده‌اند و متقابلاً متکلمان امامیه، به آنها پاسخ گفته‌اند. گسترده‌ترین نقدها، در کتب المغنی قاضی عبدالجبار معتزلی بیان شده است که در کتب الشافی سید مرتضی به نقدهای وی پاسخ داده است و مادر اینجا برخی از دلایل عقلی و نقلی عصمت امام را تقریر و تبیین کرده و نقدهای مخالفان را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

۱. برهان تسلسل

یکی از دلایل و وجوه ضرورت امام این است که وجود امام، لطف در حق مکلفان است، چنان‌که در بحث مربوط به ادله وجوب امامت بیان گردید. و از طرفی، لطف بودن امامت متفرّع بر آن است که مکلفان معصوم نیستند و احتمال خطا و لغزش در

۱. وی در پایان کتاب چنین گفته است: «و هذا آخر ما أردنا إيرادَه في هذا الكتاب من الأدلة الدالة على وجوب عصمة الإمام عليه السلام وهي ألف و ثمانية و ثلاثون دليلاً. و هو بعض الأدلة، فإن الأدلة على ذلك لا تحصى...». نگارش این کتاب در آغاز ماه رمضان ۷۱۲ ق پایان یافته است.

قلمرو علم و عمل آنها می‌رود، چنانچه امام فردی معصوم نباشد، به مقتضای قاعده مزبور، خود نیز به امام نیاز دارد، این سخن درباره امام دوم نیز جاری خواهد شد و لازمه آن تسلسل امامان است و تسلسل باطل است. پس معصوم نبودن امام نیز باطل است. در این صورت نقیض آن، یعنی معصوم بودن امام، ثابت می‌شود.

استدلال مزبور را در قالب قیاس استثنایی این‌گونه می‌توان تقریر کرد:

اگر امام معصوم نباشد، تسلسل در امامت لازم می‌آید و تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است؛ بنابراین، نقیض آن حق است، پس امام معصوم است. این استدلال در بسیاری از کتابهای کلامی امامیه بیان شده است.^۱

اشکال

هرگاه ملاک احتیاج افراد به امام جایز الخطا بودن - معصوم نبودن - آنها باشد، در این صورت فردی که معصوم است به امام نیاز ندارد. بر این اساس، امیر مؤمنان علیه السلام در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز امام حسن و امام حسین علیه السلام در زمان امیر مؤمنان علیه السلام نه امام بوده‌اند و نه مأموم. و این سخن برخلاف اجماع و باطل است؛ زیرا هر مکلفی یا امام است یا مأموم.

پاسخ

یکی از جهات نیاز مکلفان به امام، عدم عصمت و جایز الخطا بودن آنهاست. این وجه، اکثریت قاطع افراد امت را شامل می‌شود؛ اما فرد معصوم از این جهت به امام نیاز ندارد؛ ولی، از جهات دیگر، مانند کسب معرفت و غیره ممکن است به امام نیاز داشته باشد. سید مرتضی در پاسخ به این اشکال، چنین گفته است: «انا ائما نفینا حاجة

۱. ر.ک: الذخيرة، ص ۴۳۰؛ الشافعي، ج ۱، ص ۲۸۹، ۲۹۰؛ محمد بن حسن طوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵، ۳۰۶؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۷۸؛ قواعد المرام، ص ۱۷۷؛ كشف المرام، ص ۴۹۲؛ ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، ص ۳۳۲؛ اللوامع الالهية، ص ۳۳۰.

المعصوم الى امام يكون لطفا في ارتفاع القبيح منه و لم ننف حاجته في غير هذا الوجه من تعليم و توقيف و غيره؛^۱ نیاز معصوم به امام را از جهت لطف بودن در ارتفاع فعل قبیح از او نفی کردیم، ولی نیاز او را به امام از جنبه‌های دیگر، چون تعلیم معارف و مانند آن نفی نکردیم». شیخ طوسی نیز همین پاسخ را برگزیده است.^۲

۲. حفظ و تبیین شریعت

شکی نیست که شریعت اسلامی، شریعتی است جاودانه و به مردم عصر رسالت اختصاص ندارد؛ بنابراین، باید این شریعت پس از پیامبر حفظ گردد و به دست مکلفان برسد و برای آنان تبیین گردد. اکنون باید دید این مطلوب از چه طریقی ممکن است تحقق یابد. در اینجا، چند فرض قابل بررسی است که یکی از آنها، فرض امامت معصوم است و هیچ‌یک از این فرضها جز فرض اخیر، درست نیست. این فرضها عبارتند از:

۱. شریعت، از طریق کتاب و سنت نبوی، حفظ و تبیین گردد و به دست ما برسد. این فرض قابل قبول نیست؛ زیرا کتاب و سنت در برگیرنده تفصیل احکام شریعت نمی‌باشند.
۲. این مطلوب از طریق اجماع تحقق یابد؛ یعنی: احکامی که مورد اجماع امت اسلامی است، هر چند در کتاب و سنت وارد نشده باشد، احکام اسلامی به شمار می‌روند؛ بنابراین، می‌توان تفصیل احکام را از طرق اجماع به دست آورد.

این فرض، از دو نظر مردود است؛ اولاً: مسائل و احکام مورد اجماع، غیر از کلیات و ضروریات دین بسیار اندک است و وافی به بیان تفصیل احکام شریعت نمی‌باشد، ثانیاً: حجیت اجماع، نیازمند دلیل معتبر شرعی است. اگر این دلیل وجود معصوم در میان اهل اجماع باشد، نظریه شیعه اثبات خواهد شد و اگر کتاب و سنت باشد مانند

۱. الذخیره، ص ۴۳۱؛ نیز ر.ک: المنقذ، ج ۲، ص ۲۸۰.

۲. الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۷؛ نیز ر.ک: المنقذ، ج ۲، ص ۲۸۰.

آیه «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ...»^۱ و حدیث نبوی: «لا تجمع امتی علی الخطاء»^۲ دلالت این گونه ادله بر حجیت اجماع، در گرو این است که احتمال نسخ و اضممار و تخصیص، منتفی گردد؛ ولی راه نفی چنین احتمالاتی جز این نیست که گفته شود: اگر این امور رخ داده بود، برای ما نقل می شد. و این مطلب مشروط به این است که احتمال خطای امت، در نقل آنچه مربوط به شریعت است، نفی گردد. و این مستلزم دور است.

۳. تفصیل احکام، از طریق اجتهاد مبتنی بر قیاس، به دست آید.

این فرض هم پذیرفته نیست؛ زیرا اولاً: قیاس مفید ظن و گمان است و حجیت ذاتی ندارد و باید حجیت آن از طریق ادله عقلی یا نقلی اثبات گردد و چنین دلایلی در دست نیست. ثانیاً: مبنای قیاس بر تمثیل است و تمثیل، مربوط به امور متمائل و متشابه است. در حالی که در شریعت اسلامی بسیاری احکام، از باب جمع میان امور متفاوت و تفریق میان امور متمائل می باشد. مثلاً: قتل و ظهار که دو امر متفاوتند، سبب کفاره اند و یا بول و غائط، ناقض وضو می باشند و در نقطه مقابل، روزه گرفتن در ایام ماه رمضان، واجب و در اول شوال، حرام، و در روز دوم شوال مستحب است. این امر، مانع از به کار بردن قیاس در استنباط احکام شریعت خواهد بود.

۴. تفصیل احکام شریعت، توسط امام معصوم به دست می آید؛ یعنی پیامبر اکرم ﷺ همه احکام شریعت را به او سپرده است و او در وقت مناسب، آنها را در اختیار مکلفان قرار می دهد.^۳

این فرض، همان است که شیعه امامیه معتقد است و با بطلان فرضهای دیگر، یگانه فرض متعین و درست همین است؛ بنابراین، مقتضای جامعیت و جاودانگی اسلام

۱. نساء، ۱۱۵. ۲. ر.ک: الطرائف، ص ۵۲۶.

۳. ر.ک: ارشاد الطالبین، ص ۳۳۳-۳۳۶؛ الالفین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام،

ص ۶۱-۶۳؛ ص ۵۶-۵۷.

این است که امام و جانشین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معصوم باشد. این استدلال نیز - مانند استدلال پیشین - در بسیاری از کتب کلامی امامیه بیان شده است.^۱

اشکال

«قاضی عبدالجبار» در نقد این استدلال گفته است: راه حفظ و نقل شریعت به مکلفان پس از عصر رسالت منحصر در امام معصوم نیست، بلکه احکام شریعت از طریق نقل متواتر، به دیگران خواهند رسید. همان گونه که در عصر رسالت نیز، همگان از طریق مشافهه و حضوری، احکام را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دریافت نمی کردند؛ بلکه بسیاری از افراد که در غیر مدینه اقامت داشتند، از طریق نقل متواتر، از احکام اسلامی آگاه می شدند. وی، سپس یادآور شده است که: انکار حفظ و نقل شریعت از طریق تواتر، مستلزم خدشه در طریق تواتر است و خدشه در این طریق، اساس اسلام را خدشه دار می سازد؛ زیرا دعوی نبوت توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اقامه معجزه بر اثبات این مدعا، از طریق تواتر اثبات شده است. هرگاه نقل متواتر را در حفظ و نقل شریعت نپذیریم، درباره اصل نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نباید پذیرا شویم، در نتیجه اسلام از اساس مورد تردید قرار می گیرند، بدین جهت، وی این گونه استدلالها را شبهاتی نام نهاده است که در حقیقت مخالفان اسلام تحت عنوان امامت و غیره، برای خدشه دار کردن اسلام، مطرح ساخته اند.^۲

پاسخ

اشکال عبدالجبار، بسیار سست و بی پایه است و با مقام علمی وی سازگاری ندارد. چنان که اتهام خدشه وارد کردن بر اسلام، به قائلان به عصمت امام، اتهامی است بس

۱. به منابع دلیل نخست رجوع شود.

۲. المغنی، الامامة، ج ۱، ص ۶۹-۸۳.

واهی و مناسب شأن و مقام متکلم برجسته‌ای چون قاضی عبدالجبار نیست. آری، در اینکه نقل متواتر عقلاً و شرعاً حجت و معتبر است، تردیدی نیست و معارف و احکام بسیاری نیز از این طریق اثبات شده و به دست مکلفان عصر رسالت و پس از آن رسیده است، ولی سخن در این است که آیا همه احکام شریعت، از طریق تواتر بیان شده است؟ قطعاً، پاسخ منفی است.

در این صورت، از عبدالجبار می‌پرسیم که: این‌گونه احکام، از چه طریق دیگری - که مصون از هرگونه لغزش و خطا باشد - برای مکلفان بیان می‌گردد؟ حتی اگر از متواتر بودن خبر نیز چشم‌پوشیم، آیا سنت پیامبر ﷺ - اعم از اخبار متواتر و غیر متواتر - در برگیرنده تفصیل احکام شریعت می‌باشد؟ اگر پاسخ منفی است، - که قطعاً چنین^۱ است - باید راه استوار دیگری وجود داشته باشد که مکلفان بتوانند احکام اسلامی را از آن راه دریافت کنند و آن راه - چنان‌که بیان گردید - جز امام معصوم نخواهد بود.^۲

اشکال

هرگاه، یگانه راه آگاهی از شریعت، دریافت احکام از طریق امام معصوم است؛ در این صورت، در عصر غیبت امام معصوم، مردم چگونه از احکام شریعت آگاه می‌شوند؟ در اینجا، تنها دو فرضیه متصور است؛ یکی اینکه گفته شود: افراد معذورند و نسبت

۱. دلیل روشن، بر ناکافی بودن احادیث، برای استنباط احکام اسلامی این است که مذاهب فقهی اهل سنت، قیاس را در عرض کتاب و سنت و اجماع از منابع احکام شرعی دانسته‌اند، تا بدین وسیله احکامی را که در کتاب و سنت و اجماع از منابع احکام شرعی دانسته‌اند، تا بدین وسیله، احکامی را که در کتاب و سنت بیان نشده است از طریق قیاس به دست آورند. شایان ذکر است که دلیل یا طریق عقلی که شیعه آن را در عرض دلیل وحیانی - کتاب و سنت - قرار داده است، دلیل عقلی قطعی است. و قطع و یقین حجیت ذاتی دارد. برخلاف قیاس که تنها مفید ظن و گمان است. نه حجیت ذاتی دارد و نه دلیل معتبری بر حجیت آن اقامه شده است.

۲. ر.ک: الشافعی، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۵.

به آنچه از امام معصوم به آنها نمی‌رسد، تکلیفی ندارند. فرضیه دیگر اینکه: آنان از طریق دیگری چون: اجتهاد و خبر واحد، احکام شریعت را به دست می‌آورند. اگر فرض اول را بپذیریم، می‌توان آن را در دوران قبل از غیبت نیز به کار گرفت؛ یعنی مردم پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به آنچه از طریق معتبر از پیامبر صلی الله علیه و آله به آنان نرسیده است، معذورند و لازمه آن بی‌نیازی از امام معصوم است. چنان‌که اگر فرض دوم را نیز بپذیریم، همین نتیجه را خواهد داد؛ یعنی مردم می‌توانند از راههای دیگری غیر از امام معصوم به احکام شریعت دست یابند.^۱

پاسخ^۲

قیاس عصر غیبت، به عصر حضور - از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا ۲۶۰ هجری قمری - قیاس مع الفارق است. در طول دوران حضور، تفصیل احکام شریعت توسط ائمه اهل بیت علیهم السلام بیان شده است. به گونه‌ای که با بهره‌گیری از اجتهاد صحیح - نه به کارگیری روشهایی چون قیاس و استحسان - می‌توان از سرچشمه جوشان احادیث ائمه طاهرین علیهم السلام به همه مسائل و وقایع فردی و اجتماعی امت اسلامی پاسخ گفت. اما کسانی که به حبل المتین امامت معصوم، تمسک نکرده‌اند، از این سرچشمه جوشان محروم مانده‌اند؛ آنان یا باید به مرسلات و موضوعات تمسک نمایند و یا دست به قیاس و استحسان بزنند. معروف است که «ابوحنیفه» پیشوای مذهب حنفی، تنها هفده حدیث نبوی را در باب احکام شریعت، معتبر می‌دانسته است و «مالک» پیشوای مذهب مالکیه، حدود سیصد حدیث را در کتب الموطاء خود گرد آورده است.^۳

گذشته از این، غیبت امام معصوم علیه السلام به خاطر عدم آمادگی مردم است. و اگر مردم

۱. المغنی، الامامة، ج ۱، ص ۷۱.

۲. ر.ک: الشافی، ج ۱، ص ۱۸۵، ۱۸۶.

۳. فابوحنیفه یقال: «بلغت روايته الى سبعة عشر حدیث أو نحوها، و مالک انما صحّ عنده ما فی کتاب الموطا و غایتها ثلاثمائة حدیث أو نحوها»؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۴۴۴.

از بهره‌گیری از سرچشمه زلال معارف او محروم‌اند، بر خداوند عیب و نقصی وارد نیست، زیرا او امام را موجود کرده است، چنان‌که امام نیز آمادگی ایفای مسؤولیت امامت را دارد، اما این مهم، در گرو فراهم شدن شرایطی است که باید به دست مردم تحقق یابد.

۳. آیه امامت ابراهیم علیه السلام

قرآن کریم، درباره «حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام» فرموده است: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَتْهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^۱ در این آیه کریمه، این مطلب بیان شده است که: خداوند متعال، ابراهیم خلیل علیه السلام را مورد امتحانات مهمی قرار داد و او از عهده این امتحانات الهی برآمد. آنگاه خداوند وی را به مقام امامت نایل ساخت. در این هنگام، ابراهیم علیه السلام از خداوند درخواست کرد که از ذریه او نیز کسانی به این منصب مهم الهی نایل گردند و خداوند در پاسخ او فرمود: عهد امامت، شامل حال ستمگران نمی‌گردد.

از آنجا که حضرت ابراهیم علیه السلام امامت را برای ذریه خود نیز درخواست می‌کند، به دست می‌آید که او در آن وقت دارای فرزند بوده است و یا لااقل از داشتن فرزند مأیوس نبوده است. در حالی که به نص آیات قرآن کریم حضرت ابراهیم علیه السلام تا دوران کهنسالی فرزند نداشت و هنگامی که فرشتگان او را به داشتن فرزند بشارت دادند شگفت زده شد و این بیانگر آن است که او از داشتن فرزند مأیوس گردیده بود. ﴿قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمِ تَبَشِّرُونَ ۖ قَالُوا بَشَرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ الْقَاطِئِينَ﴾^۲ «ابراهیم علیه السلام به فرشتگان گفت: آیا مرا به داشتن فرزند بشارت می‌دهید با اینکه پیری بر من عارض شده است، پس به چه چیز مرا بشارت می‌دهید. فرشتگان گفتند: تو را به حق بشارت می‌دهیم، پس از ناامیدان مباش.» و در جای دیگر، از اینکه خداوند در حال پیری اسماعیل و اسحاق را به او عطا کرد، خدا را ستایش کرده و گفته است:

۱. بقره، ۱۲۴.

۲. حجر، ص ۵۴، ۵۵.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ...﴾^۱

بنابراین، ابراهیم علیه السلام پیش از آنکه به مقام امامت نایل گردد، دارای مقام نبوت و رسالت بود، در این صورت نمی توان عهد امامت را به نبوت تفسیر کرد.

گواه دیگر بر اینکه این مقام در دوران کهنسالی و در زمانی که او صاحب فرزند بود به وی اعطا گردید این است که قطعاً یکی از مهم ترین امتحانات ابراهیم علیه السلام، همانا امتحان او به ذبح فرزندش اسماعیل علیه السلام بود.

تا اینجا روشن گردید که مقصود از عهد امامت، امامت به معنای نبوت نیست، بنابراین، سخن کسانی که امامت را به نبوت تفسیر کرده اند.^۲ نادرست است. اکنون باید دید مقصود از ظالم چه کسی است؟ از آیات قرآن کریم به روشنی به دست می آید که شرک و معصیت، ظلم به شمار می رود. چنان که فرموده است: ﴿...إِنَّ الشِّرْكََ ظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾.^۳ و نیز فرموده است: ﴿...وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.^۴

بنابراین، کسی که به خدا شرک بورزد، یا مرتکب گناه گردد، شایستگی رسیدن به مقام امامت را ندارد. پس تنها کسی به مقام امامت نایل می گردد که معصیت و گناهی از او سر نزنند و چنین فردی معصوم خواهد بود.

در تفسیر این آیه و چگونگی دلالت آن بر عصمت امام، بیان دیگری نیز گفته شده است و آن اینکه: ذریه و فرزندان حضرت ابراهیم را می توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. کسانی که در طول عمر خود مرتکب گناه گردیده و از گناه خود توبه نکرده اند؛
۲. کسانی که در بخش نخست عمر خویش گناه کار و ظالم نبوده اما در بخش دوم عمر خود گناه کار و ظالم گردیده اند؛

۳. عکس صورت دوم؛

۴. کسانی که در طول زندگی خود، از اینکه مرتکب گناه شوند منزه بوده اند.

۲. التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۳۹؛ المنار، ج ۱، ص ۴۵۵.

۱. ابراهیم، ۳۹.

۴. بقره، ۲۲۹.

۳. لقمان، ۱۳.

شکی نیست که حضرت ابراهیم خلیل، برای گروه اول و دوم از ذریه خویش، از خداوند درخواست مقام امامت را نکرده است. چنین درخواستی شایسته یک مؤمن پرهیزگار نیست، چه رسد به ابراهیم خلیل علیه السلام؛ بنابراین، درخواست وی منحصر در دو دسته سوم و چهارم است. از این دو دسته، خداوند گروه سوم را مستثنی کرده است. چرا که آنان در طول حیات خود مشمول عنوان ظالم شده‌اند و در نتیجه ﴿...لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ آنها را از مقام امامت محروم ساخته است؛ در نتیجه، کسانی شایستگی مقام امامت را دارند که در طول زندگی خویش مرتکب گناه نشده‌اند.^۱

اشکال

مفاد آیه، جز این نیست که مشرک و گنه کار ظالم شناخته شده و شایستگی رسیدن به مقام امامت را ندارند؛ ولی از آن استفاده نمی‌شود که تنها معصوم، شایسته مقام امامت است؛ زیرا مشرک و گنه کار نبودن، اعم از معصوم بودن است، چه بسا افراد مؤمن و پرهیزگاری که گناه نمی‌کنند، هر چند از ملکه عصمت نیز برخوردار نیستند. به عبارت دیگر، چنین نیست که هر غیر معصومی گنه کار باشد، تا گفته شود چون از آیه استفاده می‌شود که گنه کار شایستگی امامت را ندارد، به دست می‌آید که امامت مخصوص معصومان است.^۲

پاسخ

اولاً: این اشکال بر مبنای اشاعره که معصوم را کسی می‌دانند که خداوند گناه را در او نمی‌آفریند،^۳ وارد نیست؛ زیرا بر این اساس، هر کس مرتکب گناه نشود، معصوم

۱. المیزان، ج ۱، ۲۷۴.

۲. ان غیرالمعصوم، لایلمز ان یکون مرتکباً للذنوب، لجواز ان لایکون للشخص ملکه الاجتناب و مع هذا یکون محفوظاً عن الذنب؛ النبراس، ص ۵۳۳.

۳. صاحب مواقف گفته است: «و هي عندنا، ان لا یخلق الله فیهم ذنبا و عندالحکماء ملکه، تمنع عن الفجور»؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۱.

خواهد بود. و ثانیاً: هرگاه کسی در طول عمر خویش نه در پنهان و نه در آشکار مرتکب گناه نشود، چنین فردی از اغوای شیطان مصون بوده است و به نص قرآن کریم، کسی که از اغوای شیطان مصون باشد، از مخلصین است و اغوای شیطان در آنان تأثیری ندارد: «...فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ»؛^۱ و «مخلص» کسی است که خداوند او را برای عبادت خود برگزیده است، قرآن کریم کسانی چون حضرت موسی علیه السلام را از مخلصین دانسته است. چنانکه می‌فرماید: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا»^۲.

اشکال

معصیت، اعم از ظلم است. هر ظالمی معصیت کار است، ولی هر معصیت کننده‌ای ظالم نیست؛ زیرا اگر کسی معصیت کند و از گناه خویش توبه نماید، دیگر پس از آن، ظالم نخواهد بود؛ بنابراین، ظالم، ملازم با فاسق است، نه ملازم با گناه کار.^۳

پاسخ

اگر چه ممکن است به لحاظ قرائن و شواهد لفظی گفت: عنوان ظالم بر کسی منطبق می‌گردد که هنگام احراز مقام امامت، ظالم نباشد و در نتیجه بر کسی که قبلاً گناه کرده و اینک از گناه خود توبه کرده است، منطبق نمی‌شود؛ ولی با توجه به تقریری که پیش از این در تفسیر آیه بیان گردید، باید گفت: مقصود از ظالم در آیه امامت، اعم از ظالم در گذشته و در زمان حال است.

زیرا مطابق آن، بیان این فرض (کسی که در گذشته گناه کرده و اینک از گناه خود توبه کرده است) داخل در سؤال حضرت ابراهیم علیه السلام بوده است و خداوند آن را استثناء نموده و فرموده است: «...لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ».

۱. ص، ۸۲، ۸۳. ۲. مریم، ۵۱.

۳. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۵۱؛ شرح العقائد النسفيه، ص ۱۱۲، ۱۱۳.

۴. آیه اولی الامر

قرآن کریم، درباره لزوم اطاعت از اولی الامر فرموده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾.^۱ در این آیه کریمه، همان گونه که به اطاعت از خداوند و رسول اکرم امر شده، به اطاعت از اولی الامر نیز امر شده است. «اولی الامر» یعنی؛ صاحبان و متولیان امر و مقصود از امر در این آیه، همان است که در آیه ﴿...وَسَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾^۲ و آیه ﴿...وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾^۳ مقصود است؛ یعنی: مسائل مربوط به زندگی اجتماعی امت اسلامی. بر این اساس، اولی الامر، یعنی کسانی که متولی امر رهبری جامعه اسلامی می باشند.

از سوی دیگر، عطف «اولی الامر» بر رسول خدا، بدون تکرار لفظ «اطیعوا» بر وحدت ملاک وجود اطاعت از اولی الامر و پیامبر دلالت می کند. می دانیم که پیامبر اکرم ﷺ دارای دو مقام بود؛ یکی، مقام ابلاغ احکام الهی به مردم و دیگری: مقام رهبری و حکومت در امور اجتماعی مسلمانان؛ یعنی: در مورد جنگ یا صلح و دیگر امور اجتماعی مسلمانان، صاحب رأی و تصمیم بود و بر آنان ولایت داشت ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...﴾.^۴ اطاعت از پیامبر ﷺ در مورد نخست (ابلاغ احکام الهی) در حقیقت همان اطاعت از خداوند است؛ زیرا اطاعت از خداوند معنایی جز این ندارد که از احکام او اطاعت شود؛ بنابراین، مقصود از اطاعت از رسول خدا، در جمله «و اطیعوا الرسول» اطاعت از آن حضرت در مورد مقام دوم است؛ یعنی تصمیم گیریهای آن حضرت در امور مربوط به رهبری سیاسی و حکومتی جامعه اسلامی. تکرار لفظ «اطیعوا» در آیه کریمه نیز بیانگر همین تفاوت است. چنان که عطف اولی الامر بر رسول بدون تکرار لفظ «اطیعوا» بیانگر وحدت ملاک اطاعت از اولی الامر و اطاعت از رسول است و از طرفی، پیامبر از ویژگی عصمت برخوردار

۳. الشوری، ۳۸.

۲. آل عمران، ۱۵۹.

۱. نساء، ۵۹.

۴. احزاب، ۶.

بود. مقتضای وحدت حکم معطوف و معطوف علیه این است که اولی الامر نیز از این ویژگی برخوردار باشند، مگر آنکه دلیلی برخلاف آن اقامه شود.

از سوی دیگر، اطاعت از اولی الامر، بدون هیچ گونه قید و شرطی واجب شده است، چنان که اطاعت از رسول نیز به صورت مطلق واجب گردیده است، و جوب اطاعت مطلق بر معصوم بودن کسی که اطاعت او واجب گردیده است، دلالت می کند؛ زیرا یقیناً خداوند به اطاعت مطلق و بی قید و شرط از کسی که ممکن است مرتکب خطا و گناه شود، امر نمی کند؛ بنابراین، «اولی الامر» کسانی هستند که معصوم از خطا و گناه می باشند.^۱

اشکال

با توجه به اینکه خداوند هرگز به اطاعت از کسی که مرتکب خطا و گناه شود امر نمی کند، اطلاق آیه، تقیید می گردد و مفاد آیه، این خواهد بود که: اطاعت از اولی الامر در غیر معصیت خداوند واجب است؛ زیرا «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» چنان که اطاعت از فرماندهانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تعیین می کرد، بر افراد سپاه واجب بود. در حالی که آنان معصوم نبودند و مقصود از وجوب اطاعت از آنان، اطاعت در غیر معصیت خداوند بوده است؛ بنابراین، از وجوب اطاعت از اولی الامر، نمی توان عصمت آنان را اثبات کرد.

پاسخ

اولاً: سیاق آیه کریمه، مانع از چنین تقییدی است؛ زیرا چنان که گفته شد، ملاک اطاعت از اولی الامر، با ملاک اطاعت از رسول، یک چیز است و حکم معطوف و

۱. انه تعالى، اوجب طاعة اولي الامر على الاطلاق، كطاعته و طاعة الرسول، و هو لا يتم الا بالعصمة اولي الامر، فان غير المعصوم قد يأمر بمعصية و تحرم طاعته فيها، فلو وجبت، ايضا اجتماع الضدان: وجوب طاعته و حرمتها؛ دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۷.

معطوف علیه یکسان است. و این سخن که درباره پیامبر اکرم ﷺ گفته شود، اطاعت از او واجب است، مگر آنکه موجب معصیت خدا باشد، موهن مقام آن حضرت است. اصولاً، اطاعت از رسول خدا و اولی الامر در سیاق اطاعت از خداوند قرار گرفته است و این سیاق دلیل بر تعظیم و تکریم آنان است، چنین تکریم و تعظیمی با تقیید یاد شده سازگاری ندارد.^۱

و ثانیاً: خداوند حکیم، در مورد لزوم احسان به والدین، یادآور شده است که هرگاه احسان به آنان مستلزم معصیت خداوند باشد، آن احسان پسندیده نخواهد بود و نباید از آنان اطاعت کرد چنان که می فرماید: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَلَدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا...﴾؛^۲ هرگاه در مورد اولی الامر نیز چنین احتمالی وجود داشت، به طریق اولی لازم بود آن را مقید نماید به اینکه در معصیت خدا از آنان اطاعت نشود، چرا که مسئله اطاعت از اولی الامر، به مراتب از مسئله اطاعت از والدین مهم تر است.^۳

گفتاری از فخرالدین رازی

«فخرالدین رازی»، از آیه کریمه بر حجّیت اجماع از دیدگاه اهل سنت استدلال کرده و گفته است: خداوند در این آیه به طور جزم به اطاعت از اولی الامر، امر کرده است و هر کس را که خداوند به صورت جزم و قطع به اطاعت از او امر کند، از خطا معصوم است، زیرا اگر از خطا معصوم نباشد، پس اگر مرتکب خطا گردد، در آن صورت مقتضای امر به اطاعت از او این است که فعل خطا، مأمور به باشد، در حالی که فعل خطا، از آن نظر که خطاست، منهی عنه است، در این صورت، اجتماع امر و نهی در یک فعل و به یک اعتبار لازم خواهد آمد که محال است؛ بنابراین، اولی الامر مذکور، در این آیه، معصوم می باشند. اکنون می گوئیم: مقصود از آنان یا مجموع امت است و یا برخی از امت، فرض دوم

۳. المیزان، ج ۴، ص ۳۹۱.

۱. دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷. ۲. عنکبوت، ۸.

نادرست است؛ زیرا لزوم اطاعت از اولی الامر، مستلزم آن است که شناخت آنان ممکن باشد و بتوان به آنها دسترسی پیدا کرد، در حالی که در این زمان، چنین فردی را نمی شناسیم و به او دسترسی نداریم؛ بنابراین، مقصود از اولی الامر بعضی از افراد امت اسلامی نیست؛ بلکه مجموع امت؛ یعنی اهل حل و عقد است و در نتیجه، اجماع امت، حجّت خواهد بود.^۱

بررسی و نقد

اولاً: اهل حل و عقد، برخی از امت می باشند و نه مجموع امت؛ بنابراین، مقتضای استدلال فخر، حجّیت رأی اهل حل و عقد است، نه اجماع امت. ثانیاً: حجّیت، اعم از عصمت است. رأی مجتهد در حق عامی، حجّت شرعی است، در حالی که عصمت ندارد.

ثالثاً: چگونه می توان از تراکم آراء خطاپذیر، به عصمت دست یافت؟ عصمت از مقوله کیفیت است نه کمّیت و اجماع از مقوله کمّیت است.

رابعاً: هر گاه بپذیریم که خداوند ما را به اطاعت از اولی الامر معصوم، امر کرده است، باید اذعان نماییم که راه شناخت آنان نیز گشوده است؛ زیرا تکلیف ما لایطاق قبیح و بر خداوند حکیم محال است. رجوع به قرآن و سنت این راه را روشن می سازد؛ با تأمل در آیه تطهیر، حدیث ثقلین، حدیث سفینه و مانند آن روشن می شود که اهل بیت پیامبر اکرم علیهم السلام از مقام عصمت بهره مندند. در نتیجه، مقصود از اولی الامر در آیه همان اهل بیت معصوم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می باشند.

دلایل منکران عصمت

منکران عصمت، بر اثبات مدّعی خود، دلایلی آورده اند که در اینجا به نقل و نقد آنها می پردازیم:

۱. التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۴؛ این تفسیر با اندکی تفاوت در تعبیر، در تفسیر المنار، ج ۵، ص ۱۸۲ نیز آمده است.

۱. اجماع بر امامت ابوبکر و اجماع بر اینکه او معصوم نبود، دلیل بر این است که عصمت از شرایط امامت نیست. مؤلف موافق، پس از ذکر شرط عصمت از سوی امامیه، گفته است: «و یبطله ان ابابکر لا تجب عصمة اتفاقاً مع ثبوت امامة».^۱

«سعدالدین تفتازانی» نیز، گفته است: «اصحاب ما بر عدم وجوب عصمت به اجماع بر امامت ابوبکر، عمر و عثمان، و اجماع بر عدم عصمت آنان، استدلال کرده‌اند؛ مفاد این دو اجماع این است که عصمت از شرایط امام نیست».^۲

۲. شرط معصوم بودن امام، مستلزم تکلیف‌های مالایطاق است؛ زیرا عصمت، صفتی است درونی و افراد نمی‌توانند از آن آگاه شوند؛ بنابراین، واجب بودن نصب امام معصوم بر آنان، مستلزم تکلیف مالایطاق است.^۳

نقد

هیچ‌یک از این دو استدلال تمام نیست؛ اما استدلال نخست؛ زیرا در مورد خلافت خلفای سه‌گانه، اجماع و اتفاقی در میان نبوده است؛ چنان‌که در جریان سقیفه، عده‌ای مخالفت کردند؛ از آن جمله سعد بن عبادہ بود که تا هنگام مرگ از بیعت با ابوبکر سر باز زد؛ همچنین علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) در آغاز با ابوبکر بیعت نکرد و بیعت بعدی او نیز دلیل بر اعتقاد آن حضرت به حقانیت خلافت ابوبکر نبود، چنان‌که در سخنان آن حضرت شواهد بسیاری بر ناحق دانستن خلافت خلفای سه‌گانه وجود دارد؛ بیعت آن حضرت با آنان به خاطر مصالح اسلام و مسلمین بود.^۴

۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۹.

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۱.

۳. همان.

۴. چنان‌که در خطبه شششنبه، خلافت سه خلیفه نخستین را به سکوت، مورد انتقاد قرار داده و تصریح کرده است که مقام خلافت تنها شایسته او بود، ولی آنان به ناحق متصدی آن شدند. و در خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه فرموده است: «فوالله الذی لا اله الا هو انّی لعلی جادة الحق، وانهم لعلی مزلة الباطل» و در خطبه ۷۴ فرموده است: «لقد علمتم انّی احق بها من غیری، و والله لأسلمن ما سلمت امور المسلمین و لم یکن فیها جور إلا علی خاصّة».

دلیل دوم نیز بی پایه است، زیرا مقتضای شرط بودن عصمت در امام این است که امام از طریق نص شرعی تعیین شود، نه از طریق انتخاب مردم تا اینکه تکلیف مالایطاق لازم آید. گویا سعدالدین تفتازانی به آنچه در نقد این دو استدلال گفته شد، توجه داشته است، زیرا پس از نقل دو دلیل یاد شده، گفته است: و فی انتهاز الوجهین علی الشیعة نظر.^۱ در اینکه دو دلیل یاد شده قابل احتجاج با شیعه باشد، نظر و تأمل است.

پرسش

اگر امیر مؤمنان علیه السلام معصوم بود، چرا خود تصریح کرده است که احتمال خطا در رأی و نظر او راه دارد و از مردم خواسته است که از اظهار نظر در تصمیم گیریهای او در امر حکومت و رهبری امت اسلامی دریغ نورزند. چنان که فرموده است: فلا تکفوا عن مقالة بحق، او مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی، و لا امن ذلك من فعلی، الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املك به منی؛^۲ از گفتار حق و مشورت عادلانه خودداری نکنید، زیرا من به لحاظ اینکه یک انسانم، مصون از خطا نیستم. مگر آنکه خداوند مرا از خطا مصون بدارد.

پاسخ

تأمل در کلام امام علیه السلام این حقیقت را روشن می سازد که امام علیه السلام نمی خواهد خطاپذیری خود را نسبت به مردم بیان کند و اینکه مردم با رأی درست خود می توانند خطاهای امام را جبران کنند و یا از وقوع آن پیشگیری نمایند، آنچه از این کلام به دست می آید، جز این نیست که امام علیه السلام می خواهد اصل مشورت که یکی از اصول مهم رهبری اسلامی است و در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کاملاً اجرا می شد، ولی در دوره های بعد، به ویژه در عصر عثمان، به فراموشی سپرده شده بود، را احیا نماید. امام علیه السلام از مردم

۱. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۹.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

می خواهد که در سرنوشت سیاسی خود دخالت کنند و نسبت به مسائل سیاسی جامعه اسلامی بی تفاوت نباشند، او قطعاً از آراء مردم در اداره امور بهره خواهد گرفت. و این با عصمت امام، منافات ندارد؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز چنین روشی را به کار می گرفت.

این جمله امام علیه السلام که می فرماید: فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی، الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املك به منی؛ نظیر این آیه کریمه درباره حضرت یوسف است که فرمود: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي...﴾.^۱ همان گونه که این جمله از حضرت یوسف علیه السلام بر عدم عصمت او دلالتی ندارد، جمله امام علی علیه السلام نیز بر عدم عصمت او دلالتی ندارد.

اصولاً هرگاه دلایل عقلی و نقلی، روشنی عصمت آن حضرت را اثبات نمود، هر قول یا فعلی که به ظاهر برخلاف عصمت دلالت کند، باید به گونه ای توجیه و تأویل شود، چنان که مفسران اسلامی - اعم از شیعه و سنی - این روش را در آیاتی که به ظاهر برخلاف عصمت پیامبران دلالت دارد، برگزیده اند.

۷

عقل و امامت امیر مؤمنان علیه السلام

معیار عقل در امامت و رهبری این است که برترین و شایسته‌ترین فرد عهده‌دار امر امامت گردد. این افضلیت و برتری در مقایسه با آرمانها و اهداف امامت قابل تشخیص است. علم، عدالت، شجاعت، پرهیزگاری و کفایت در مدیریت از مهمترین صفات و معیارهای رهبری به شمار می‌روند. بالاتر از اینها صفت عصمت است که برای تبیین آن دسته از معارف و احکامی که کلیات آنها در کتاب و سنت بیان گردیده است، اما بیان تفصیل آنها بر عهده امام نهاده شده است، ضرورت دارد. هرگاه این معیار عقلانی را بر صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منطبق سازیم، خواهیم یافت که امیر مؤمنان کامل‌ترین مصداق آنهاست. چنان‌که در عصر دیگر ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز، هر یک از آن بزرگواران کامل‌ترین مصداق آنها بوده‌اند. این استدلال با تعبیر مختلف، پیوسته در کتب کلامی شیعه بر امامت بلافضل امیر مؤمنان علیه السلام مطرح شده است. خواجه نصیرالدین طوسی در عبارتی موجز در این باره گفته است: «ولانّه افضل، و امامة الفضول قبیحة عقلا»؛ یعنی یکی از دلایل امامت علی علیه السلام این است که او بر دیگران برتری داشت و از نظر عقلی امامت غیر افضل بر افضل قبیح است. وی، سپس به بیان جهات برتری امیر مؤمنان علیه السلام و دلایل آن پرداخته است و پس از اشاره به مجاهدت و پیکارهای بی‌مانند او در راه خدا و یاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دفاع از کیان اسلام و مسلمین، برتری علمی آن حضرت را یادآور شده و گفته است: «ولانّه اعلم لقوة حدسه

و ملازمته للرسول ﷺ و رجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلظهم و قال النبي ﷺ: اقضاكم علي؛ علی علیه السلام در علم و دانش بر همگان برتری داشت، زیرا اولاً دارای حدس قوی بود و ثانیاً: پیوسته با پیامبر اکرم ﷺ ملازم و همراه بود و پیش از دیگران از سرچشمه علم نبوی بهره گرفت و ثالثاً: صحابه در اکثر وقایع پس از آنکه دچار اشکال می شدند، به او رجوع می کردند و رابعاً؛ پیامبر اکرم ﷺ به برتری او در قضاوت تصریح کرده است.

محقق طوسی؛ سپس به وجوه دیگر افضلیت امام علی علیه السلام بر دیگر صحابه اشاره کرده است که عبارتند از: سخاوت، زهد، عبادت، حلم، شجاعت، فصاحت، تقدم در ایمان، استواری در رأی، حریص بودن در اجرای حدود الاهی و غیره.^۱ وی، درباره دلایل امامت دیگر ائمه اهل بیت علیهم السلام پس از اشاره به ادله نقلی گفته است: «ولوجود الكمالات فيهم»؛ یعنی یکی از دلایل امامت هر یک از ائمه یازده گانه شیعه، پس از حضرت علی علیه السلام، این است که هر یک از آنان در عصر خود همه کمالات انسانی را دارا بودند و در این جهت بر دیگران برتری داشتند و از نظر عقل، امامت از آن کسی است که بر دیگران برتری دارد. چنان که علامه حلی در شرح کلام محقق طوسی گفته است: «لانه افضل من كل احد في زمانه و يقبح عقلا تقديم المفضل على الفاضل، فيجب ان يكون كل واحد منهم اماماً».^۲

ابن میثم بحرانی، نخستین دلیل بر امامت امیر مؤمنان علی را افضلیت آن حضرت بر دیگر افراد بشر، پس از رسول خدا ﷺ قرار داده و گفته است: الاول؛ انه كان افضل الخلق بعده ﷺ؛ و كل من كان كذلك فهو اولي بخلافته و احق بامرته من غيره؛ دلیل اول بر اینکه امام بر حق و بلا فصل پس از پیامبر اکرم ﷺ، علی علیه السلام بوده است، این است که او پس از رسول خدا ﷺ بر همه افراد برتری داشت و هر کس

۱ کشف المراد، ص ۵۱۴-۵۳۸.

۲. همان، ص ۳۵۹، ۵۴۰.

دارای چنین ویژگی باشد، سزاوارترین فرد به خلافت پیامبر و شایسته ترین فرد به امر امامت می باشد. وی، مقدمه دوم این استدلال را از بدیهیات عقلی دانسته است و در اثبات مقدمه نخست، یادآور شده است که اصول فضایل انسانی عبارتند از: علم، عفت، شجاعت و عدالت، و امیر مؤمنان (علیه السلام) در این صفات بر همگان برتری داشت. ابن میثم، سپس به تبیین برتری امام (علیه السلام) بر دیگران در صفات چهارگانه مزبور پرداخته است.^۱

ابن ابی الحدید معتزلی درباره برتری امیر مؤمنان (علیه السلام) بر دیگر افراد بشر به جز پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) گفته است: عدالت کامل، پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برای احدی از بشر تحقق نیافته است؛ زیرا ارکان عدالت را شجاعت، عفت و حکمت، تشکیل می دهد. جود و سخاوت از جلوه های شجاعت، و زهد و قناعت از جلوه های عفتند، و هر کس با دیده انصاف بنگرد این حقیقت را خواهد یافت که صفات یاد شده به صورت کامل، به جز پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، در احدی از افراد بشر تبلور نیافته است. چون شجاعت، جود، عفت، قناعت و زهد او جزء ضرب المثل های تاریخ است. و نخستین فردی که در میان عرب باب حکمت و بحث در الاهیات را گشود، علی (علیه السلام) بود. او در این باره از حقایقی پرده برداشته است که دیگران نه آنها را تصوّر می کردند و نه توان فهم و هضم آنها را داشتند و همین امر موجب شده است که هر یک از مذاهب اسلامی به گونه ای خود را به آن حضرت نسبت دهند.^۲

متکلمان اهل سنت در این باره، یا لزوم افضل بودن امام بر دیگران را انکار کرده اند، و یا در اصل افضلیت امیر مؤمنان (علیه السلام) بر دیگران به صورت مطلق و در همه صفات کمال، تردید نموده اند و نصوص دال بر برتری امیر مؤمنان (علیه السلام) را برتری نسبی، یعنی برتری در پاره ای از صفات و امور حمل کرده اند و احیاناً جوهری در باره افضلیت

۱. ر.ک: قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۸۲-۱۸۶.

۲. شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۲۹۴-۳۲۸.

ابوبکر بر دیگر صحابه پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده و آنها را به عنوان معارض نصوص دال بر افضلیت امیر مؤمنان ﷺ بر شمرده‌اند.^۱

درباره لزوم افضلیت امام بر دیگران، به‌ویژه در صفاتی که در امر رهبری عمومی جامعه اسلامی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، در بحث امامت عامّه، به قدر کافی سخن گفته شد، و روشن گردید که علاوه بر متکلمان شیعه، جمعی از متکلمان غیر شیعی نیز آن را پذیرفته‌اند. تفتازانی این عقیده را به معظم اهل سنت نسبت داده و گفته است:

ذهب معظم اهل السنّة و کثیر من الفرق علی انه تعین للإمامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه مرج و هیجان فتن؛^۲ اکثر اهل سنت و بسیاری از فرقه‌های دیگر معتقدند که امامت افضل اهل هر عصری متعین است مگر اینکه امامت او مستلزم فتنه و هرج و مرج گردد.

این سخن که ادله افضلیت امیر مؤمنان ﷺ بر افضلیت نسبی دلالت می‌کند، نه افضلیت مطلق، سخنی است سست و بی‌اساس، چرا که نصوص افضلیت مانند آیه مباهله، حدیث طیر مشوی و حدیث منزلت و نظایر آنها، اطلاق دارند، و احتمال تقیید، بدون دلیل عقلی و لفظی، مردود است.

اما ادله‌ای که بر افضلیت ابوبکر نقل شده است، گذشته از اینکه همگی خبرهایی هستند که فقط از طریق اهل سنت نقل شده‌اند و نمی‌توانند معارض نصوص افضلیت امیر مؤمنان ﷺ باشند که هم از طریق شیعه روایت شده است و هم از طریق اهل سنت، اصولاً از نظر سند - بر اساس معیارهای پذیرفته شده نزد اهل سنت - فاقد اعتبارند. چنان‌که برخی از محققان این مطلب را ارزیابی و نقد کرده‌اند.^۳ به این جهت، برخی از علمای اسلامی، احادیث فضایل ابوبکر را از موضوعات فرقه بکریّه دانسته‌اند، چنان‌که ابن ابی الحدید معتزلی گفته است:

۱. ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۶۶-۳۷۳؛ شرح المقاصد، ج ۲۵، ص ۲۹۰-۳۰۰.

۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۹۱.

۳. ر.ک: سیدعلی میلانی، الامامة في اهم الكتب الكلامية.

فرقه «بکریه» به عنوان مقابله با شیعه، در مقابل احادیثی که شیعه درباره فضایل علی (علیه السلام) و امامت بلافصل او نقل کرده‌اند، احادیثی را درباره فضایل و امامت ابوبکر جعل کرده‌اند. از باب مثال: احادیثی را که در باب فضیلت ابوبکر و خلافت بلافصل او وضع نمودند. در مقابل حدیث مؤاخاة، حدیث «لو کنت متخلاً خلیلاً دون ربی لاتخذت ابابکر خلیلاً». را وضع کردند و حدیث سداً ابواب که در حق علی (علیه السلام) است را قلب کرده و به عنوان حدیثی در باب فضیلت ابوبکر قلمداد کردند.^۱

۱. ر.ک: شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۴۹.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۸

قرآن و امامت امیر مؤمنان علیه السلام

در قرآن کریم، آیات بسیاری یافت می شود که بر امامت ائمه اهل بیت علیهم السلام به طور عام و بر امامت امیر مؤمنان علیه السلام به طور خاص دلالت می کنند. ما در اینجا به تبیین دو آیه بسنده می کنیم:

آیه ولایت

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رُكْعُونَ﴾^۱ «جز این نیست که خداوند و پیامبرش و کسانی که ایمان آورده و نماز برپا می دارند، و در حال رکوع زکات می پردازند، بر شما ولایت دارند».

در تفسیر این آیه کریمه و دلالت آن بر امامت امیر مؤمنان علیه السلام نکات ذیل قابل توجه و بررسی است.

۱. کلمه «انما» به اعتراف اساتید ادبیات عرب از ادوات حصر است. چنان که خطیب قزوینی در کتاب تلخیص المفتاح، آنجا که ادوات حصر را بیان کرده، گفته است: یکی از ادوات قصر و حصر، کلمه «انما» است؛ چنان که در قصر موصوف بر صفت گفته می شود: «انما زید کاتب؛ فقط زید نویسنده است». و در قصر صفت بر موصوف گفته می شود: «انما قائم زید؛ فقط ایستاده زید است». مفاد کلمه «انما» نفی و

استثنا است. علمای نحو گفته‌اند: «أَنَّمَا»، آنچه را پس از آن آمده است، اثبات و غیر آن را نفی می‌کند و فرزدق شاعر گفته است:

أنا الذائد الحامی الدمار و أَنَّمَا يدافع عن احسابهم انا او مثلي^۱

اگرچه، حصر بر دو گونه است: حقیقی و اضافی و کلمه «أَنَّمَا» نیز در هر دو گونه به کار رفته است، ولی اصل اولی در کاربرد آن، حصر حقیقی است و حصراً اضافی دلیل خاص می‌خواهد.

بر این اساس، مفاد آیه کریمه، این است که ولایت بر مسلمانان به خدا، پیامبر و مؤمنانی که با دو صفت یاد شده در آیه توصیف شده‌اند، اختصاص دارد و فرد دیگری بر مسلمانان ولایت ندارد؛ مگر آنکه از طرف خداوند یا پیامبر ﷺ یا مؤمنان مذکور در آیه، برای آنان اثبات ولایت شود.

۲. واژه ولایت و مشتقات آن مانند ولی و مولی، کاربردهای بسیاری دارند؛ مانند مالک، عبد، رفیق، همسایه، هم سوگند، شریک، پسرخواهر، پروردگار، یاور، دوست، پسرعمو، پیر و، داماد و... کلمه ولاء به فتح واو - بر وزن رها - بیانگر این است که دو یا چند چیز به گونه‌ای با یکدیگر ارتباط داشته و به هم نزدیک‌اند که چیز دیگری میان آنها فاصله نشده است. برخی گفته‌اند: واژه ولاء به کسر واو - بر وزن ندا - نیز بر همین معنا دلالت می‌کند. این قرب و نزدیکی هم در امور محسوس و رابطه مکانی به کار می‌رود و هم در رابطه غیر مکانی مانند: نسبت خویشاوندی، دوستی، نصرت و امور اعتقادی.^۲

هرگاه این ارتباط و قرابت در امور معنوی به کار رود، مستلزم این است که ولی، نسبت به کسی که طرف ولایت او واقع شده است، از حق ویژه‌ای برخوردار باشد و دیگران نسبت به او چنین حقی را نداشته باشند، مگر اینکه از جانب وی مأذون باشند؛

۱. سعدالدین تفتازانی، مختصر المعانی، باب القصر، ص ۸۲-۸۳.

۲. المفردات فی غریب القرآن، کلمه «ولی».

مثلاً انسان در دوران حیات خود، به عنوان مالک، حق تصرف در اموال خود را دارد و پس از مرگ او، ولی میت به عنوان وارث می تواند در آن اموال تصرف کند. ولی صغیر نیز می تواند در اموال وی تصرف کرده و به تدبیر امور او بپردازد. در مورد ولایت نصرت نیز، ناصر می تواند به عنوان دفاع از منصور، در امور او دخالت کند.

خداوند سبحان که خالق و مالک موجودات است، بر آنان ولایت تدبیری دارد و امور تکوینی و تشریعی مؤمنان را تدبیر می کند و بر آنان ولایت و ویژه ای دارد و آنان را از هدایت، توفیق و نصرت خاصی بهره مند می سازد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بر مؤمنان ولایت تشریعی دارد، بر آنان حکومت می کند و به امر قضاوت در میان آنان می پردازد. حاکم و زمامدار جامعه نیز متناسب با گستره و قلمرو حکومت خویش بر جامعه ولایت دارد. دیگر موارد ولایت در امور معنوی نیز همین گونه است.

بنابراین، از بررسی موارد کاربرد ولایت به دست می آید که ولایت در همه موارد بر نوعی قرابت و ارتباط دلالت می کند که منشأ نوعی حق تصرف و تدبیر است.^۱

۳. در باره اینکه مقصود از ولایت در آیه کریمه چیست، دو قول است؛ شیعه معتقد است مقصود از ولایت در آیه، ولایت زعامت و رهبری است؛ یعنی ولایت تدبیر و تصرف در امور دینی و سیاسی مسلمانان، و اهل سنت بر این عقیده اند که مقصود از آن ولایت محبت و نصرت است. مفاد آیه، طبق دیدگاه شیعه، این است که تدبیر امور دینی و اجتماعی مسلمانان، به خداوند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مؤمنانی که در آیه توصیف شده اند، اختصاص دارد. طبق دیدگاه اهل سنت، مفاد آیه این است که محبت نسبت به مسلمانان و نصرت آنان، مخصوص خداوند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مؤمنان ویژه است.

اهل سنت، بر مدّعی خود به سیاق آیه استدلال کرده اند: «فخر رازی» در این باره گفته است: «ظاهر این است: ولایتی که در این آیه به آن امر شده است، همان ولایتی

۱. المیزان، ج ۶، ص ۱۱، ۱۲.

است که در آیات قبل و بعد، از آن نهی شده است، و ولایتی که از آن نهی شده عبارت است از: ولایت نصرت؛ یعنی برگزیدن یهود و نصاریٰ به عنوان ناصر و یاور خویش در مقابل مشرکان و بت پرستان.^۱

مؤلف تفسیر المنار نیز گفته است: «علمنا من السياق: انّ الولاية ههنا ولاية النصر؛ لا ولاية التصرف والحکم، اذ لا مناسبة له في هذا السياق».^۲

مفسران و متکلمان شیعه، این استدلال را نادرست دانسته و گفته‌اند: محبت و نصرت، از اقسام ولایت عام است که اسلام و ایمان، شرط لازم و کافی آن است؛ یعنی، هر مسلمانی نسبت به مسلمان دیگر ولایت محبت و نصرت دارد. در حالی که کلمه «إنما» بر ولایت خاص دلالت می‌کند، ولایتی که اسلام شرط لازم آن است، نه شرط کافی آن، و آن چیزی جز ولایت تصرف و تدبیر نیست؛ این ولایت قطعاً برای غیر مسلمان بر مسلمانان ثابت نیست؛ ولی عمومیت نیز ندارد، و مسلمانی، اگر چه شرط لازم آن است ولی، شرط کافی آن نیست؛ بلکه در غیر خداوند، به جعل و اذن ویژه نیاز دارد. ممکن است گفته شود: قصر و حصر در آیه، از اقسام قصر اضافی است نه قصر حقیقی، و قصر اضافی در مورد محبت و نصرت پذیرفته است. و مفاد آیه این است که عالی‌ترین مرتبه نصرت و محبت نسبت به مسلمانان، به خداوند، پیامبر اکرم ﷺ و مؤمنان ویژه اختصاص دارد. روشن است که این معنا با عمومیت ولایت نصرت و محبت منافات ندارد، ضمن اینکه با سیاق آیات نیز هماهنگ است.

پاسخ این است که اولاً: اصل در حصر، این است که حصر حقیقی باشد، نه حصر اضافی، و ثانیاً: لازمه اختصاص عالی‌ترین مرتبه محبت و نصرت، این است که تدبیر امور مسلمانان به کسانی که از چنین مرتبه‌ای از محبت و نصرت برخوردارند، اختصاص داشته باشد. به عبارت دیگر، چنین افرادی برای تصدّی امر تدبیر

۱. فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۸.

۲. سید رشید رضا، المنار، ج ۶، ص ۴۴۳.

امور مسلمانان بر دیگران برتری دارند؛ بنابراین، مدلول التزامی آیه کریمه همان است که شیعه معتقد است و ثالثاً؛ هرگاه واژه ولایت به کسی نسبت داده شود که قطعاً از مقام و منصب تدبیر و رهبری برخوردار است؛ بر اولویت او در تصرف در شئون اجتماعی مسلمانان دلالت می‌کند. و روشن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رهبر جامعه اسلامی بوده است؛ بنابراین، مفاد ولایت در مورد او این است که وی سزاوارترین فرد در تدبیر امور مسلمانان است، چنان‌که در جای دیگر فرموده است: «الَّتِي أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...»^۱ و از آنجا که حکم معطوف و معطوف علیه یکسان است. مفاد ولایت در جمله «والذين امنوا» همان است که در معطوف علیه - ولایت رسول - بیان شده است.^۲

دلیل دیگر بر اختصاصی بودن ولایت، احادیث بسیاری است که در شأن نزول آیه، روایت شده است. مطابق این احادیث، آیه کریمه در شأن امیر مؤمنان علیه السلام نازل شده است. این شأن نزول را بسیاری از محدثان و مفسران اهل سنت روایت کرده‌اند. در کتاب غایة المرام^۳ ۲۴ حدیث، از طریق اهل سنت روایت شده است. ابن جریر طبری، سیوطی، ابن کثیر، قرطبی، ثعلبی، حاکم حسکانی، محب‌الدین طبری و واحدی از جمله ناقلان این احادیث در کتب تفسیری و حدیثی خود می‌باشند.^۴

این مطلب که آیه ولایت در شأن امیر مؤمنان علیه السلام نازل شده است، از مسائل مسلم در نزد علمای اسلامی است، تا آنجا که فقیهان، در دو مسئله به آن استشهاد کرده‌اند: یکی در مسئله فعل کثیر در حال نماز و دیگری در باب اینکه صدقه مستحبی زکات نامیده می‌شود.^۵

۱. احزاب، ۵. ۲. سید علی موسوی، مصباح الهدایة فی اثبات الولاية، ص ۳۲۱.

۳. غایة المرام، ج ۲، ص ۵-۱۴.

۴. تفسیر طبری، ج ۶، ص ۳۴۴؛ الدر المنثور، ج ۳، ص ۹۸-۹۹؛ جلال‌الدین سیوطی، لباب النقول، مطبوع در حاشیه تفسیر الجلالین، ص ۱۹۸؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۵۹۷؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۶، ص ۲۰۷، ۲۰۸؛ الحاکم الحسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۶۱؛ المحب الطبري، الرياض النضرة، ج ۴، ص ۱۵۳؛ الواحدي النيشابوري، اسباب النزول، ص ۱۳۳.

۵. ر.ک: تفسیر قرطبی، ج ۶، ص ۲۰۸؛ المراجعات، ص ۱۶۰، ۱۶۱؛ المیزان، ج ۶، ص ۲۵.

با توجه به روایات شأن نزول، نمی توان ولایت در آیه را به محبت یا نصرت تفسیر کرد، چرا که مطابق این احادیث، مصداق ولایت در آیه - در خصوص ولایت مؤمنان - امیر مؤمنان علیه السلام است و روشن است که ولایت محبت و نصرت به آن حضرت اختصاص ندارد. و اگر عالی ترین مرتبه محبت و نصرت نیز مقصود باشد، به دلالت التزامی بر امامت و رهبری او دلالت می کند؛ چنان که پیش از این بیان گردید.

پرسش

اگر آیه در شأن امیر مؤمنان علیه السلام نازل شده و دیگر مسلمانان در حکم مزبور داخل نیستند، چرا به صورت جمع ذکر شده است و به جای اینکه گفته شود «الذی آمن» گفته شده است: «الذین آمنوا؟».

پاسخ

مفسران اسلامی، اعم از شیعی و سنی، به این مطلب توجه کرده و آن را توجیه نموده اند، از آن جمله زمخشری گفته است: وجه آن این است که دیگر مؤمنان به اهمیت اتفاق در راه خدا واقف شوند و در هیچ حالتی از آن غفلت نورزند، حتی اگر در نماز هم می باشند، تا آنجا که امکان دارد، این عمل ارزشمند را به جای آورند.^۱ شیخ طوسی و علامه طبرسی، وجه تعبیر جمع در آیه را تکریم و تعظیم دانسته اند. این روش، در کلام عرب - و بلکه در ادبیات عمومی بشر - شناخته شده و مرسوم است.^۲

اشکال

لازمه روایات شأن نزول، این است که اتفاق کردن انگشتر در حین نماز توسط امیر مؤمنان علیه السلام زکات نامیده شده باشد. چنین تعبیری در کلام عربی فصیح معهود نیست، تا چه رسد به قرآن کریم، که از ویژگی اعجاز ادبی برخوردار است.^۳

۱. الکشاف، ج ۱، ص ۶۴۹. ۲. التبیان، ج ۳، ص ۵۶۲؛ مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۱۱.

۳. المنار، ج ۶، ص ۴۴۲.

پاسخ

اختصاص یافتن واژه زکات در معنای خاص آن، که در فقه اسلامی معروف و معهود است، اصطلاحی است که بعدها در عرف متشرعه پدید آمده است؛ اما کاربرد لغوی آن معنای گسترده تری دارد و بر مطلق انفاق مالی در راه خداوند، دلالت می کند، به ویژه آن گاه که با واژه «صلاة» همراه باشد، قرآن کریم در باره پیامبرانی چون: ابراهیم، اسحاق، یعقوب، اسماعیل و عیسی علیهم السلام واژه زکات را به کار برده و دادن زکات را یکی از اوصاف برجسته آنان دانسته است. روشن است که مقصود از آن، مطلق انفاق مالی در راه خداوند است، نه زکات مصطلح در فقه اسلامی.

همین گونه است واژه زکات در آیات مکی، که هنوز حکم زکات به معنای خاص آن در شریعت اسلامی ابلاغ نشده بود. بالاتر از این، از آیه زکات نیز، استفاده می شود که زکات واجب، یکی از مصادیق صدقه به معنای عام آن است.^۱

چنان که می فرماید: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...﴾^۲

پرسش

از ویژگیهای امیر مؤمنان علیه السلام این بوده است که در حال عبادت، جز به خداوند به چیزی نمی اندیشید و در یاد خداوند و مناجات با او مستغرق می شده است؛ در این صورت، چگونه آن حضرت از درخواست سائل باخبر شده و انگشت خود را در حال رکوع به وی انفاق نموده است؟^۳

پاسخ

لازمه مستغرق شدن در یاد خدا، در حال عبادت، این نیست که دستگاههای ادراکی انسان از کار بیفتند و حواس انسان تعطیل شوند، به گونه ای که انسان هیچ امر

۳. التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۰.

۱. المیزان، ج ۶، ص ۱۰، ۱۱. ۲. توبه، ۱۰۳.

محسوسی را ادراک ننماید؛ بلکه مقصود این است که انسانی که غرق در یاد خدا و عبادت است، به چیزی که خارج از دایره عبودیت و یاد خداوند است، توجه ندارد؛ بلکه همه توجه او جذب معبود و معشوق خویش است. روشن است که انفاق در راه خداوند خارج از دایره عبودیت و یاد خداوند نیست، تاگفته شود توجه به آن با توجه به خداوند در حال نماز منافات دارد. آری، آنان که ظرفیت وجودیشان محدود است، هرگاه به یک عمل عبادی توجه نمایند، نمی توانند عمل عبادی دیگری را، بدون آنکه به توجه و التفات آنان در عبادت نخست صدمه‌ای وارد شود، انجام دهند؛ اما نباید چنین ظرفیتهای محدودی را مقیاس شخصیت بیکران امام علی علیه السلام قرار داد.

اشکال

بدون شک، مقصود از ولایت و رهبری امیر مؤمنان علیه السلام این نیست که آن حضرت در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از چنین ولایتی برخوردار بوده است؛ زیرا در آن زمان، رسول خدا صلی الله علیه و آله ولی و رهبر همه مسلمانان بود. در این صورت، مقصود این خواهد بود که آن حضرت پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر مسلمانان ولایت داشته باشد. و این مطلب را اهل سنت نیز قبول دارند، زیرا آنان به امامت امیر مؤمنان علیه السلام پس از عثمان معتقدند.^۱

پاسخ

هرگاه دلالت آیه را بر ولایت و رهبری امیر مؤمنان علیه السلام بپذیریم، باید این مطلب را نیز اذعان کنیم که مقصود از آن، ولایت و رهبری بلا فصل است؛ زیرا متفاهم عرفی از چنین خطابهایی جز این نیست، گذشته از این، سخن مزبور در حقیقت خرق اجماع است؛ زیرا مسلمانان در باب امامت و خلافت دو دسته‌اند: آنان که به نص در امامت قائلند و به امامت بلا فصل حضرت علی علیه السلام اعتقاد دارند؛ و کسانی که به امامت آن حضرت پس از عثمان معتقدند و به نص در امامت عقیده ندارند. هیچ کس قائل به این

۱. التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۹.

نشده است که امامت امام علی علیه السلام به نص و پس از عثمان باشد.^۱
گذشته از این، فرض مزبور، با اختصاص داشتن ولایت به امیر مؤمنان علیه السلام، نسبت به دیگر صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله، ناسازگار است.

نقدی دیگر

گذشته از وجوه یاد شده که بر نادرستی فرضیه «ولایت نصرت» در آیه مورد بحث دلالت می‌کنند وجه دیگری نیز وجود دارد که فرضیه مزبور را مردود می‌سازد و آن این است که «ولایت نصرت» نسبت به خداوند صحیح است؛ اما نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صحیح نیست؛ زیرا هرگاه گفته شود خداوند یا پیامبر، ناصر و یاور مسلمانان می‌باشند، مقصود از آن نصرت در دین است و مفاد آن این است که مسلمانان دین اسلام را پذیرفته‌اند و ایمان آوردن به آنان اختصاص دارد و خداوند که فاعل و تشریع کننده دین است، مسلمانان را که قابل و پذیرنده دین می‌باشند، یاری می‌دهد و فتنه دشمنان و بدخواهان را خنثی می‌سازد.

این مطلب در مورد خداوند کاملاً معقول است؛ ولی در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معقول نیست؛ زیرا در این جهت، پیامبر صلی الله علیه و آله با دیگر مسلمانان تفاوتی ندارد. درست است که او واسطه و آورنده دین از جانب خداوند است؛ ولی او نیز چون دیگر مسلمانان، از پذیرندگان دین و از مؤمنان به آن است و چنین نیست که ایمان آوردن به دین، مخصوص مسلمانان باشد؛ آن‌گاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این امر که به مسلمانان اختصاص دارد، آنان را یاری می‌دهد؛ از این رو، در قرآن کریم، حتی در یک مورد نیز، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان یاور و نصرت دهنده مؤمنان یاد نشده است. در حالی که اگر چنین مطلبی از شئون آن حضرت به شمار می‌رفت، می‌بایست در قرآن کریم، بیان شده باشد؛ چنان‌که یاری خداوند نسبت به مسلمانان در آیت متعددی آمده است.^۲

۱. المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۳۰۹.

۲. المیزان، ج ۶، ص ۷.

مطلب یاد شده، قرینه، یا احتمال سیاق در آیه را که عمده ترین دلیل اهل سنت در تفسیر آیه است، مردود می سازد.

قرینه سیاق، اگر چه در تفسیر آیات قرآن کریم معتبر است، ولی صرف اینکه آیه ای بعد یا قبل از آیه دیگر قرار گرفته است، دلیل بر وحدت سیاق نخواهد بود؛ زیرا این مطلب، فی الجمله مورد اتفاق است که ترتیب کنونی سوره ها و آیه های قرآن کریم، مطابق ترتیب نزول نیست؛ بنابراین، هرگاه قرینه ای برخلاف سیاق در میان باشد، خواه آن قرینه عقلی باشد یا نقلی، نمی توان به سیاق، استدلال کرد.

آیه تبلیغ

﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ، وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾؛^۱ «ای پیامبر، آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده است را ابلاغ کن. اگر این مأموریت را انجام ندهی، رسالت خداوند را ابلاغ نکرده ای، خداوند تو را از - توطئه - مردم حفظ می کند، به درستی که خداوند کافران را هدایت نمی کند».

اگر بدون هیچ گونه پیش داوری در آیه دقت شود، این مطلب به دست می آید که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از جانب خداوند مأموریت می یابد که حکمی را که بر وی نازل شده است به مسلمانان ابلاغ کند، این حکم به قدری مهم و تعیین کننده است که اگر پیامبر آن را انجام ندهد، رسالت الاهی را که همانا رساندن اسلام به مردم بوده است، انجام نداده است؛ یعنی این حکم از نظراهمیت با کل احکام و تعالیم اسلامی برابری می کند. و از طرفی، حکم مزبور به گونه ای است که ابلاغ آن، با مخالفت عده ای مواجهه خواهد شد و چه بسا آنان علیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دست به توطئه بزنند؛ ولی، خداوند، پیامبر را از این بابت آسوده خاطر می سازد که او را از کید و نقشه خائنان حفظ خواهد کرد، و او هرگز کافران را هدایت نخواهد بود.

در اینجا، پرسشهایی مطرح می شود که پاسخگویی به آنها در فهم دقیق آیه کریمه، مؤثر است:

۱. این آیه، چه وقت نازل شده است، در آغاز بعثت، یا در دوره پایانی نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، یا در وقتی دیگر؟
۲. حکم مورد نظر در آیه کریمه، چه حکمی بوده است؟
۳. مقصود از مردم - ناس - که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ابلاغ این حکم الاهی به آنان نگران بوده، چه کسانی اند، مسلمانان، منافقان، کافران یا اهل کتاب؟
۴. جمله «ان الله لا يهدي القوم الکافرين» چه ارتباطی با حکم مورد نظر در آیه دارد؟

اقوال مفسران

در تفسیر آیه و پاسخ به همه یا برخی از پرسشهای یاد شده، از سوی مفسران اسلامی، اقوالی نقل شده است، که آنها را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم:

۱. هرگاه پیامبر، در نقطه ای فرود می آمد، اصحابش درختی را به عنوان منزلگاه او انتخاب می کردند و آن حضرت در سایه آن درخت استراحت می کرد. روزی فردی اعرابی با شمشیر برهنه بالای سر او قرار گرفت و گفت: چه کسی تو را از خطر نجات می دهد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند. در این هنگام دست اعرابی لرزان شد و شمشیر از دستش فرو افتاد. آنگاه آیه یاد شده نازل شد.^۱

در اینکه چنین قصه ای در تاریخ زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منقول و مشهور است، سخنی نیست، ولی تطبیق آن بر آیه کریمه، محل تأمل است؛ زیرا امر به تبلیغ حکم الاهی و حفظ پیامبر صلی الله علیه و آله از کید و مکر دشمنان، با قصه مزبور مناسبتی ندارد؛ آری، این قصه با ذیل آیه هماهنگ است. در این صورت، باید در نزول صدر و ذیل آیه قائل به تفکیک شد و این احتمال نه قائل دارد و نه موجه به نظر می رسد.

۱. این وجه را طبری، در تفسیر خود ذیل آیه شریفه، به عنوان سبب نزول آن ذکر کرده است.

۲. از آنجا که آیات قبل و بعد این آیه، مربوط به اهل کتاب است، با توجه به سیاق آیات، باید گفت: مقصود این است که خداوند پیامبر ﷺ را از خطر آنان ایمن ساخته است، که در تبلیغ احکام اسلامی از آنان بیم و هراسی نداشته باشد.^۱

این وجه نیز پذیرفته نیست؛ زیرا اگر آیه ناظر به اهل کتاب باشد، با توجه به سیاق آیات، باید مقصود، ابلاغ این حکم به اهل کتاب باشد که آنان اگر تورات و انجیل و قرآن را به طور کامل رعایت نکنند، در پیشگاه الهی ارزش و اعتباری ندارند، چنان که می فرماید: ﴿قُلْ يَتَاهُلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ...﴾^۲

ولی، این مطلب با سیاق آیه تبلیغ، سازگاری ندارد؛ زیرا مفاد آیه این است که ابلاغ این حکم الهی کسانی را بر آشفته خواهد ساخت و آنان دست به توطئه خواهند زد، و پیامبر از این بابت نگران بود. در حالی که اهل کتاب از چنان اقتداری برخوردار نبودند که پیامبر اکرم ﷺ در تبلیغ احکام الهی، از آنان احساس خطر کند. به ویژه آنکه آیات مربوط به اهل کتاب، بخش عظیمی از سوره مائده را به خود اختصاص داده است؛ بنابراین، آیات یاد شده، در همین سوره نازل شده است و در آن شرایط، اهل کتاب، به عنوان یک اقلیت دینی، در سرزمین اسلامی زندگی می کردند و جزیه می پرداختند؛ بنابراین، وجهی نداشت که پیامبر اکرم ﷺ از خطر آنان نسبت به تبلیغ احکام الهی نگران باشد.^۳

۳. برخی از مفسران گفته اند: این آیه، در آغاز بعثت بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است و در این باره به حدیثی که از ابن عباس روایت شده است، استدلال کرده اند: طبق این حدیث، از پیامبر اکرم ﷺ سؤال شد: نزول کدام آیه بر شما سنگین تر و دشوار تر بود؟ پیامبر ﷺ فرمود: در ایام حج در «منا» بودم. مشرکان عرب نیز در موسم حج

۱. این وجه را، فخرالدین رازی برگزیده است؛ التفسیر الکبیر، ج ۲۸، ص ۴۹، ۵۰.

۲. مائده، ۶۸. ۳. المیزان، ج ۶، ص ۴۲، ۴۳.

اجتماع کرده بودند. در این هنگام، جبرئیل نزد من آمد و این آیه را از جانب خداوند آورد ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾^۱

آنگاه، من در عقبه ایستادم و مشرکان را به توحید و رسالت خویش دعوت کردم. آنان به جای آنکه دعوت مرا بپذیرند، از کودک و بزرگ و پیر و جوان با سنگ و خاک مرا مورد حمله قرار دادند و دروغگویم خواندند، این برخورد بر من بسیار ناگوار بود. جبرئیل به من گفت: اگر می خواهی، آنان را نفرین کن؛ چنان که نوح قوم خود را نفرین کرد؛ ولی من گفتم: خدایا! قوم مرا هدایت کن! زیرا آنان نادانند و مرا یاری ده! تا آنان دعوت مرا اجابت کنند. در این هنگام، عمویم (عباس) مرا از دست آنان نجات داد؛ اما علت اینکه، این آیه در آخرین سوره قرآن، قرار داده شده، این است که در پایان دوره رسالت، آغاز رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) یادآوری شود.^۲

این قول، از چند نظر مردود است؛ اولاً: این روایت، خبری واحد و غیر مشهور نزد مفسران و محدثان است و نمی تواند با روایت فراوانی که پس از این درباره شأن نزول آیه بیان خواهیم کرد، مقابله کند. مفاد آن روایت این است که این آیه، در «حجة الوداع» نازل شده است؛ نه در آغاز بعثت. این روایات را گروه عظیمی از بزرگان محدثان و مفسران اهل سنت نقل کرده اند، چنان که متسالم علیه نزد شیعه امامیه نیز می باشد.

و ثانیاً: قبول این حدیث، مستلزم قبول مطلب دیگری است و آن اینکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در آغاز نبوت خود، از ابلاغ احکام و معارف الهی بر جان خود بیم داشت. حال، یا به دلیل اینکه از کشته شدن در راه خدا واهمه داشت، یا اینکه نگران این بود که با کشته شدن وی، آیین اسلام از بین برود و اثری از آن بر جای نماند. بدیهی است که این مطلب، به هیچ وجه با سجایای عالی پیامبر (صلی الله علیه و آله) سازگاری ندارد؛ چنان که واقعیتهای تاریخی نیز، آن را مردود می سازد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نه از مرگ در راه ایفای رسالت الهی واهمه داشت و نه نگران این بود که مرگ وی موجب از بین رفتن آیین

۲. المنار، ج ۶، ص ۴۶۷.

۱. مائده، ۶۷.

اسلام گردد. او بهتر از هر کس، به مشیت و اراده الاهی در جهت بسط و گسترش آیین اسلام، ایمان و اعتقاد داشت و می دانست که «...وَاللَّهُ مَتِّمٌ نُورِهِ، وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ».^۱ و نیز کارگردان امور جهان در حوزه تکوین و تشریع، جز خداوند نیست و او در این باره واسطه‌ای بیش نبود که می‌بایست رسالت الاهی را ابلاغ می‌کرد؛ «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ...»^۲ «...وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ».^۳

ثالثاً: بنابراین، اگر آیه در آغاز بعثت نازل شده باشد، مفاد آن این خواهد بود که: ای پیامبر! آیین اسلام را که بر تو نازل شده است به مردم ابلاغ کن؛ زیرا اگر آن را ابلاغ نکنی، مأموریت الاهی خویش را انجام نداده‌ای.

روشن است که مأموریت الاهی پیامبر، چیزی جز ابلاغ شریعت اسلام به مردم نبوده است، در این صورت، مفاد آیه این است که: ای پیامبر! دین اسلام را به مردم ابلاغ کن! و گرنه دین اسلام را به مردم ابلاغ نکرده‌ای. و این جمله‌ای لغو است که با ساحت الاهی سازگاری ندارد.^۴

۴. با توجه به نکات یاد شده، روشن می‌شود که نمی‌توان گفت: آیه تبلیغ در آغاز نبوت نازل شده است؛ چنان‌که نمی‌توان گفت: مراد از ابلاغ آنچه بر پیامبر نازل شده است، مجموع دین اسلام، یا اصل دین اسلام است، خواه در آغاز بعثت نازل شده باشد و یا در وقتی دیگر؛ زیرا اشکال لغویت در کلام وارد خواهد شد.

۵. وجه دیگری که در این باره می‌توان گفت و با سیاق آیه نیز کاملاً سازگار است و احادیث شأن نزول هم آن را تأیید می‌کند، این است که مقصود از حکم مورد نظر در آیه کریمه، مسئله امامت امیر مؤمنان (علیه السلام) بوده است. در نقش امامت، در تداوم آیین اسلام، جای کمترین تردیدی نیست. از سوی دیگر، نسبت خویشاوندی امام علی (علیه السلام) با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌توانست مستمسکی در دست منافقان باشد، تا ذهن

۳. نور، ۵۴.

۲. آل عمران، ۱۲۸.

۱. صف، ۸.

۴. المیزان، ج ۶، ص ۴۳، ۴۴.

مسلمانان را نسبت به آیین اسلام مخدوش و مشوش سازند و کار پیامبر را کاری بشری و عادی بنمایانند، نه مأموریت الهی، که به روش و آداب قبیله‌گی، از آنجا که فرزند پسری نداشت، پسر عمو و داماد خود را به جانشینی خود برگزید. اگر این پندار در میان مسلمانان - ولو برخی از آنان - رواج می‌یافت، زحمات طاقت‌فرسای پیامبر صلی الله علیه و آله را در راه ترویج آیین اسلام بی‌ثمر می‌ساخت و جا داشت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این بابت نگران باشد. به‌ویژه اینکه او با منافقان و تفسیرهای شیطانی آنها به خوبی آشنا بود. این مطلب از ذیل آیه تبلیغ به روشنی استفاده می‌شود؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿...وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾؛^۱ بر این اساس، مقصود از کافران در آیه، کافران به حکمی است که پیامبر اکرم مأمور ابلاغ آن بود. چنان‌که در آیه مربوط به حج نیز فرموده است: ﴿...وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾.^۲ اما خداوند متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اطمینان خاطر می‌دهد که کافران از نقشه‌های شیطانی خود طرفی نخواهند بست و او باید بدون هیچ‌گونه دل‌نگرانی، در این باره، مأموریت الهی خویش را به مردم ابلاغ نماید.^۳

این نظریه، علاوه بر اینکه با سیاق آیه سازگاری دارد، با احادیث فراوانی که از طریق شیعه و اهل سنت، در باره سبب نزول آیه، روایت شده است نیز هماهنگ است. علامه طبرسی، پس از نقل روایات شیعه در این باره که آیه تبلیغ در مورد امامت امیر مؤمنان علیه السلام نازل شده است، می‌گوید: «این خبر را سید ابوالحمد، از حاکم ابی القاسم حسکانی، در کتاب شواهد التنزیل از ابن ابی عمر و ابن عباس، روایت کرده است؛ ثعلبی نیز، در تفسیر خود، این خبر را از ابن عباس نقل کرده است».^۴

«علامه امینی» حدود سی نفر از مفسران و محدثان اهل سنت را که از راویان این حدیث هستند، نام برده است.^۵

۱. مائده، ۶۷. ۲. آل عمران، ۹۷. ۳. المیزان، ج ۶، ص ۴۵-۵۲.

۴. مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۲۳.

۵. عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۱۰، ص ۲۱۴-۲۲۳.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۹

امامت امیر مؤمنان علیه السلام در حدیث غدیر

یکی از نصوص روشن امامت امیر مؤمنان علی علیه السلام «حدیث غدیر» است. این حدیث در حقیقت تجسم و تبلور «آیه تبلیغ» است؛ یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مأموریت ویژه خود را در حجة الوداع، به هنگام بازگشت از مکه به مدینه، در منطقه‌ای که «غدیر خم» نامیده می‌شد، ابلاغ کرد. در این سفر، جمعیت انبوهی از مسلمانان مدینه و دیگر شهرهای سرزمین اسلامی، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را همراهی می‌کردند. کمترین رقمی که در این باره نقل شده است، نود هزار نفر است. رقمهای دیگری که نقل شده است: یکصد و چهارده هزار، یکصد و بیست هزار و یکصد و بیست و چهار هزار نفر است. پس از آنکه مراسم حج به پایان رسید، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با دیگر مسلمانانی که از مدینه و دیگر بلاد اسلامی به مکه آمده بودند، مکه را به قصد شهرهای خود ترک گفتند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حاجیان به جحفه - غدیر خم - رسیدند. منزلگاهی که راه اهل مدینه، مصر و عراق از یکدیگر جدا می‌شد. آن روز، روز پنجشنبه، هجدهم ذی الحجة الحرام بود. به دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کاروان توقف کرد و آنانی که از آن مکان عبور کرده بودند، بازگشتند و آنان که در راه بودند به آن مکان رسیدند، هنگام ظهر شد و مسلمانان نماز ظهر را به امامت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به جماعت به جای آوردند؛ هوا بسیار گرم و سوزان بود. مسلمانان برای آنکه از آن هوای سوزان خود را حفظ کنند،

قسمتی از ردای خود را زیر پاها و قسمتی دیگر را بر سر خود افکنده بودند، پس از اقامه نماز از جهاز شتران منبری فراهم گردید و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر بالای منبر رفت و با صدای بلند برای آنان سخنرانی کرد.

متن حدیث غدیر

پیامبر صلی الله علیه و آله نخست حمد و ثنای الهی را بجای آورد، آن‌گاه، به توحید و نبوت شهادت داد، سپس فرمود: «من و شما همگی از آنچه در جهان انجام می‌دهیم، مورد سؤال واقع خواهیم شد، نظر شما درباره من چیست؟» آنان گفتند: «ما شهادت می‌دهیم که تو احکام الهی را به ما ابلاغ کرده و خیر خواه ما بوده و در این راه مجاهدت نموده‌ای، خداوند تو را جزای خیر دهد». پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب به آنان گفت: «آیا شما به یگانگی خداوند و نبوت من و حقانیت بهشت و دوزخ و حق بودن مرگ و روز قیامت شهادت نمی‌دهید؟» آنان گفتند: «چرا شهادت می‌دهیم». پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خدا یا! تو بر این مطلب شاهد باش؛» سپس فرمود: «آیا سخن مرا می‌شنوید؟» گفتند: «آری»، فرمود: «من قبل از شما، نزد حوض - مکانی در بهشت - خواهم رفت و شما در کنار حوض، بر من وارد خواهید شد؛ پس نیک بنگرید که پس از من با ثقلین چگونه رفتار می‌کنید؟» در این هنگام فردی گفت: «مقصود شما از ثقلین چیست؟» پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «یکی، ثقل اکبر؛ یعنی کتاب خدا است، پس به آن تمسک جوید تا گمراه نشوید و دیگری، ثقل اصغر؛ یعنی عترت من است. خداوند به من خبر داده است که این دو از هم جدا نمی‌شوند تا نزد حوض، پیش من آیند، پس بر آن دو پیشی نگیرید و از آن دو عقب نمانید که هلاک خواهید شد».

در این هنگام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دست امیر مؤمنان علیه السلام را گرفت و بالا برد، به گونه‌ای که همگان او را شناختند. آن‌گاه خطاب به حاضران فرمود: «من اولی الناس بالمؤمنین من انفسهم؟ چه کسی بر مسلمانان از خود آنان اولویت دارد؟».

گفتند: «خدا و رسول او داناترند». پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند مولای من و من مولای مؤمنان هستم و از این جهت بر آنان سزاوارترم». پس سه بار فرمود^۱: «من کنت مولاه فعلی مولاه؛ هر کس که من مولای او هستم، علی علیه السلام مولای او می باشد». آنگاه گفت: «اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، و احب من احبه، و ابغض من ابغضه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله، و ادر الحق معه حیث دار، الا فلیبلغ الشاهد الغایب».

هنوز جمعیت متفرق نشده بودند که جبرئیل نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و آیه اکمال الدین ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...﴾^۲ را بر او تلاوت کرد. در این هنگام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر این نعمت بزرگ الهی تکبیر گفت: «الله اکبر علی اکمال الدین و اتمام النعمة، و رضی الرب برسالتی و الولاية لعلی من بعدی». پس از آن، به امر پیامبر صلی الله علیه و آله مسلمانان نزد امام علی علیه السلام آمدند و ولایت او را به وی تبریک گفتند. پیشاپیش همه آنان ابوبکر و عمر بودند که ولایت علی علیه السلام بر مسلمانان را به او تبریک گفتند.

سند حدیث غدیر

«حدیث غدیر»، از احادیث متواتر اسلامی است که از طریق بسیاری از صحابه و تابعین روایت شده است. احمد بن حنبل، آن را از چهل طریق، ابن جریر طبری، بیش از هفتاد طریق، جذری مقری از هشتاد طریق، ابن عقده از یکصد و پنج طریق، ابوسعید سجستانی از یکصد و بیست طریق، ابوبکر جعابی از یکصد و بیست و پنج طریق، حدیث غدیر را روایت کرده اند. علامه امینی پس از ذکر نام یکصد و ده نفر از راویان حدیث غدیر گفته است: افراد یاد شده یکصد و ده نفر از بزرگان صحابه اند که حدیث غدیر را روایت کرده اند و ما نام آنان را یافته ایم، و چه بسا راویانی که ما به آنها دست نیافته ایم. این احتمالی است که طبیعت حال در رابطه با حادثه غدیر آن را تأیید

۱. مطابق نقل احمد بن حنبل، پیامبر صلی الله علیه و آله این مطلب را چهار بار تکرار کرد.

۲. المائدة، ۳.

می‌کند؛ زیرا کسانی که در آن اجتماع انبوه حدیث غدیر را از پیامبر اکرم ﷺ شنیدند، متجاوز از یکصد هزار نفر بودند و طبعاً آنان پس از بازگشت به شهر و دیار خود آن را برای دیگران حکایت کرده‌اند. وی، همچنین نام هشتاد و چهار نفر از تابعین و سیصد و شصت نفر از علمای اهل سنت از قرن دوم تا قرن چهاردهم هجری که حدیث غدیر را نقل کرده‌اند، یادآور شده است؛ چنان‌که نام عده‌ای از محققان را که در باره حدیث غدیر تألیفی مستقل داشته‌اند، نیز یادآور شده است.^۱

دلالت حدیث غدیر

در متن «حدیث غدیر» قرائن حالیه و مقالیه بسیاری وجود دارد که در دلالت آن، بر امامت امیر مؤمنان ﷺ مجال تردیدی باقی نمی‌گذارد؛ برخی از این قرائن، بدین شرحند:

۱. پیامبر اکرم ﷺ در آغاز خطبه خود، مسئله توحید، نبوت و معاد را که از اصول عقاید اسلامیند، مطرح کرده و از مسلمانان بر آنها اقرار گرفت. با توجه به اینکه پیامبر اکرم ﷺ حکیمانه سخن می‌گوید و از طرح این مسائل در آن شرایط حساس غرض حکیمانه‌ای داشته است، چه معنایی از ولایت علی ﷺ با عقاید یاد شده مناسبت دارد؟ بدون شک، محبت و نصرت از چنان ویژگی برخوردار نیست که با امور یاد شده تناسب کامل داشته باشد. اما ولایت به معنای «زعامت» و رهبری جامعه اسلامی پس از پیامبر اکرم ﷺ از چنین ویژگی برخوردار است.

۲. پیامبر اکرم ﷺ قبل از آنکه در باره ولایت علی ﷺ سخنی بگوید، از ولایت خود بر مسلمانان سخن گفت و از آنان در این باره اقرار گرفت. آن‌گاه فرمود: «هر کس که من مولای او هستم، علی مولای اوست». بدون شک قرینه سیاق بیان‌گر این است که از ولایت علی ﷺ همان معنا مقصود است که از ولایت پیامبر اکرم ﷺ که رهبری دینی و سیاسی امت اسلامی را بر عهده داشت، فهمیده می‌شود.

۱. الغدیر، ج ۱، ص ۱۴-۱۵۷.

امامت امیر مؤمنان علیه السلام در حدیث غدیر ۲۷۵

۳. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از ایراد خطابه و بیان ولایت امیر مؤمنان و نزول آیه اکمال الدین از جانب جبرئیل. بر اکمال توحید و اتمام نعمت و رضایت پروردگار به رسالت آن حضرت و ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام تکبیر گفت. روشن است که از معنای ولایت، جز ولایت رهبری و زعامت که موجب تداوم یافتن رهبری معصوم در جامعه اسلامی است، با اکمال دین، اتمام نعمت و رضایت پروردگار از نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مناسبت ندارد.

۴. تهنیت و تبریک گفتن مسلمانان به علی علیه السلام به دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گواه روشن دیگری بر این است که مقصود از «ولایت» در حدیث غدیر «امامت و رهبری» است؛ نه صرف محبت و نصرت.

۵. دعای مخصوص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پایان حدیث نیز، با ولایت به معنی امامت و رهبری امام علی علیه السلام مناسبت دارد. اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله از خداوند می خواهد که دوستان و یاوران امیر مؤمنان علیه السلام را دوست بدارد و آنان را یاری دهد و دشمنان و بدخواهان او را خوار و زبون سازد؛ بیانگر این است که آن حضرت، پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عهده دار رهبری جامعه اسلامی خواهد بود.

۶. قرینه دیگری که روشنگر معنی ولایت در حدیث غدیر است این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قبل از آنکه مسئله ولایت علی علیه السلام را مطرح کند، از رحلت قریب الوقوع خود خبر داد: «یوشک ان ادعی فاجیب» این مطلب گویای این حقیقت است که ولایت علی علیه السلام به دوره پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله مربوط می شود و پیامبر صلی الله علیه و آله با نصب او به مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی، مشکل مربوط به رهبری پس از خود را چاره اندیشی نمود.

۷. علاوه بر قرائن نقلی و لفظی یاد شده، قرینه مقامی و عقلی روشنی نیز وجود دارد که بیانگر معنای «ولایت» در حدیث غدیر است و آن این است که با توجه به حکمت و رحمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با توجه به گرمی شدید هوا که مسلمانان را به

سختی رنج می‌داد، باید معنایی از ولایت مورد نظر پیامبر ﷺ باشد که با حکمت و رحمت آن حضرت سازگاری داشته باشد. بدون شک، بیان این مطلب واضح، که علی علیه السلام دوست و یاور مسلمانان است، نمی‌تواند تأمین‌کننده این غرض حکیمانه و رحیمانه باشد؛ زیرا محبت و نصرت مسلمانان نسبت به یکدیگر از لوازم و آثار ایمان و از وظایف عمومی مسلمانان به شمار می‌رود و بر کسی پوشیده نبود تا نیازمند چنان تشریفات ویژه‌ای، در آن شرایط غیر عادی باشد؛ اما مسئله امامت و رهبری امت اسلامی پس از پیامبر اکرم ﷺ از مهم‌ترین مسائل امت اسلامی به شمار می‌رفت. برای بیان چنین مسئله مهمی واقعه غدیر کاملاً حکیمانه و خردمندانه است.

آنچه گفته شد، برخی از قرائن نقلی و عقلی مربوط به حدیث غدیر است که اگر با دقت و انصاف و دور از هرگونه پیشداوری مورد مطالعه قرار گیرد، تردیدی در اینکه حدیث غدیر از نصوص قطعی و آشکار امامت امیر مؤمنان علیه السلام است، باقی نخواهد گذاشت.^۱ علاوه بر قرائن مزبور، قرائن دیگری نیز وجود دارد که ذکر آنها موجب گسترده‌گی بحث خواهد شد.^۲ قرائن یاد شده، برای کسی که واقع‌بینانه و منصفانه به این مطلب بیاندیشد، حجت کافی و آشکار خواهد بود.

توجیهی نااستوار

برخی در توجیه عقلانی و حکیمانه بودن عمل پیامبر اکرم ﷺ در واقعه غدیر، با فرض اینکه مقصود از ولایت «محبت» است نه «زعامت و رهبری»، گفته‌اند: در آن سال امیر مؤمنان علیه السلام، با گروهی از مسلمانان به یمن رفته بودند و از آنجا رهسپار مکه شدند؛ امام علی علیه السلام برای آنکه زودتر پیامبر اکرم ﷺ را ملاقات کند، رهبری سپاه را به فردی سپرد و خود عازم مکه شد، آن شخص به رأی خود پارچه‌هایی که به عنوان غنیمت همراه داشتند، بین افراد سپاه تقسیم کرد. وقتی حضرت علی علیه السلام این امر را

۱. ر.ک: المراجعات، ص ۲۰۱-۲۰۴.

۲. ر.ک: الغدير، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۸۲.

مشاهده نمود او را به خاطر این کار، به شدت سرزنش کرد و گفت: چرا قبل از آنکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در این باره تصمیم بگیرد، طبق میل خود دست به تقسیم غنائم زده‌اید، و بعد دستور داد تا پارچه‌ها را بازگردانند. این عمل حضرت علی (علیه السلام) سبب شد کسانی که در آن سفر با او همراه بودند، از وی، نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) شکایت کنند. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در غدیر خم می‌خواست این بدبینی و رنجش خاطر را از ذهن مسلمانان بزدايد و دوستی علی (علیه السلام) را مورد تأکید قرار دهد.^۱

این توجیه، بی‌اساس و سست است؛ زیرا اولاً: رخداد یاد شده به عده‌ای از مسلمانان، - عده‌ای از کسانی که در سفر یمن با امیر مؤمنان (علیه السلام) همراه بودند - اختصاص داشت، در این صورت مقتضای حکمت این بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در نخستین فرصت از عمل حضرت علی (علیه السلام) دفاع کند و بر مودت وی تأکید نماید و این کاری است که به نقل از ابن هشام؛ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) پس از آنکه آن گروه از عمل حضرت علی (علیه السلام) انتقاد کردند، با آنان سخن گفت و فرمود: «ایها الناس! لا تشکوا علیا، فوالله انّه لا خشن فی ذات الله، او فی سبیل الله، من أن یشکی؛^۲ ای مردم، از علی (علیه السلام) شکایت نکنید، سوگند به خدا، که او در راه خدا قاطع‌تر از آن است که از وی شکایت شود».

ثانیاً: اگر هدف از واقعه غدیر این بود که لزوم دوستی امیر مؤمنان (علیه السلام) را به مردم یادآور شود، مناسب‌تر این بود که در آغاز خطبه و قبل از بیان ولایت علی (علیه السلام) آیاتی نظیر: «...قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...»^۳ را که بر وجوب مودت اهل بیت (علیهم السلام) و اقربای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دلالت می‌کند را یادآوری نماید. و ثالثاً: مناسب‌تر این بود که بگوید: هر کس مرا دوست دارد، باید علی را دوست داشته باشد. نه اینکه بگوید: «هر کس من مولای او هستم، علی مولای او است».

۱. این وجه را، شیخ سلیم بشری، در مباحثه‌های خود با امام شرف‌الدین عاملی، مطرح کرده است. ر.ک: المراجعات، شماره ۵۷.

۲. شوری، ۲۳.

۳. ابن هشام، السیره النبویه، ج ۲، ص ۶۰۳.

اشکال

برخی، بر اینکه لفظ «مولى» در حدیث غدیر، به معنای زعامت و رهبری باشد، اشکال کرده و گفته‌اند: مقتضای این تفسیر این بود که «مولى» به معنی اولویت در تصرف و تدبیر امور مسلمانان باشد؛ یعنی مولى به معنی اولی بالتصرف باشد؛ در حالی که «مولى» بر وزن «مفعّل» و «اولی» بر وزن «افعل» است و در کلام اساتید ادبیات عرب، مفعّل به معنای افعل به کار نرفته است و کلمه «مولاکم» در آیه «...مَأْوَنُكُمْ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ...»^۱ به معنای مقر و مأوی است، نه به معنی اولی، علاوه بر این، اگر مولى به معنی اولی باشد، باید بتوان هر یک را به جای دیگری به کار برد؛ در حالی که چنین استعمالی معهود نیست؛ مثلاً گفته می‌شود: «هو اولی من کذا» ولی گفته نمی‌شود: «هو مولى من کذا»^۲

پاسخ

اولاً: کلمه «مولى» به معنی «اولی» در کلام عرب استعمال شده است. چنان‌که فخرالدین رازی در تفسیر «مأواکم النار و هی مولاکم» گفته است: درباره معنی لفظ مولى دو قول است: یکی آنچه از ابن عباس نقل شده که معنای «مولى»، «مصیر» و «عاقبت کار» است و دیگری آنچه کلبی گفته است که معنای مولاکم، اولی بکم می‌باشد. زجاج، ابوعبیده و فراء نیز همین قول را برگزیده‌اند.^۳

ثانیاً: لازمه وحدت معنای الفاظ و کلمات این نیست که از نظر قواعد مربوط به ظاهر کلام نیز یکسان باشد؛ بنابراین، تفاوت «مولى» و «اولی» در اینکه واژه «مولى» بدون حرف «من» به کار می‌رود و واژه «اولی» با کلمه «من» به کار می‌رود، با وحدت معنای آن دو تعارض ندارد. چنان‌که یکی از معانی یا کاربردهای لفظ «مولى» «منعمّ علیه

۱. حدید، ۱۵. ۲. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۶۱، ۳۶۲.

۳. التفسیر الکبیر، ج ۲۹، ص ۲۲۷.

است، که با کلمه «علی» استعمال می شود، ولی کلمه «اولی» بدون حرف «علی» به کار می رود. ممکن است گفته شود: واژه «منعم علیه» روی هم به معنی «مولی» است. نه فقط کلمه «منعم» تا اینکه حرف «علی» فارق میان آن دو باشد. ولی پاسخ این است که این وجه را در باره «اولی منه» یا «اولی به» هم می توان گفت؛ یعنی مجموع این ترکیب به معنی «مولی» است نه فقط لفظ «اولی» تا گفته شود حرف «من» فارق آن دو می باشد.^۱ سعدالدین تفتازانی و فاضل قوشچی، نادرستی اشکال مزبور - که مؤلف و شارح مواقف و فخرالدین رازی بیان کرده اند - را یادآور شده و گفته اند: استعمال کلمه «مولی» به معنی متولی و مالک امر و «اولی» به تصرف در امور، در کلام عرب شایع است و از بسیاری از اساتید لغت عرب نقل شده است و مقصود این است که «مولی» اسم است و بر این معنا دلالت می کند؛ نه اینکه مانند «اولی» صفت است، تا گفته شود: واژه «مولی» افعال تفضیل نیست و کابردهای لفظی آن، با لفظ «اولی» متفاوت است.^۲

احتجاج به حدیث غدیر

گاهی گفته می شود: اگر حدیث غدیر بر امامت علی (علیه السلام) دلالت می کند، چرا آن حضرت در باب ولایت و امامت خود به آن احتجاج نکرده است؟ این سخن، ناشی از نداشتن آگاهی کافی از تاریخ اسلام است؛ به نقل مورخان و محدثان، امام علی (علیه السلام) در موارد گوناگون به این حدیث احتجاج کرده است که برخی را یادآور می شویم:

۱. «خطیب خوارزمی» در کتاب مناقب، از ابوطفیل عامر بن واثله نقل کرده است که: «امیر مؤمنان (علیه السلام) در روز شورا، به فضایل و ویژگیهای خود بر اعضای شورا احتجاج نمود که از جمله احتجاجات او حدیث غدیر بود».^۳

۱. الغدیر، ج ۱، ص ۳۵۲. ۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۷۳؛ شرح التجرید، ص ۳۶۹.
۳. این مطلب را امام خمینی، در فرائد السمطین، باب ۵۸ و ابن حاتم شامی، در الدر المنظیم و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۶۱ نقل کرده اند. ر.ک: الغدیر، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۲.

۲. «امام حمومینی» در فرائد السمطین - باب ۵۸ - از تابعی بزرگوار «سلیم بن قیس هلالی» نقل کرده که گفت: «در ایام خلافت عثمان، روزی گروهی از مسلمانان که بیش از دویست نفر بودند در مسجد پیامبر ﷺ گرد آمده و درباره فضایل و برتریهای قریش سخن می گفتند. علی علیه السلام نیز در آن جمع حاضر بود، اما سخنی نمی گفت. از او خواستند که او نیز درباره فضایل خویش سخن بگوید. آن حضرت برخی از فضایل و ویژگیهای خود را بر شمرد که از آن جمله حدیث غدیر بود».

۳. در سال ۳۵ هجری، هنگامی که امیر مؤمنان علیه السلام شنید، عده ای ادعای ایشان بر اینکه امامت از آغاز حق مشروع وی بود را مورد تشکیک قرار می دهند، به رحبه کوفه آمد و با حاضران در مجلس، به حدیث غدیر احتجاج نمود. این احتجاج مورد توجه و اهتمام مسلمانان قرار گرفته و آن را در کتب خود نقل کرده اند.^۱

سیوطی، در تاریخ الخلفاء به نقل از احمد بن حنبل، از ابوالطفیل، گفته است: علی علیه السلام در سال ۳۵ هجری مردم را در رحبه کوفه جمع کرد و به آنان گفت: شما را به خدا سوگند می دهم هر کسی حدیث غدیر را از پیامبر اکرم ﷺ شنیده است بر آن گواهی دهد. در این هنگام سی نفر برخاستند و شهادت دادند که رسول اکرم ﷺ فرمود: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه».^۲

۴. «حافظ ابو عبدالله» حاکم نیشابوری در کتاب المستدرک^۳ روایت کرده است که در جریان جنگ جمل - سال ۳۶ هجری - علی علیه السلام با حدیث غدیر بر طلحة بن عبیدالله

۱. علامه امینی، نام چهار صحابی و چهارده تابعی که این واقعه را نقل کرده اند، یادآور شده است: تابعین عبارتند از: ابوسلیمان مؤذن، ابوالقاسم اصبح بن ثباته، زاد بن عمر، زر بن جیش اسدی، زیاد بن ابی زید، زید بن یثیع، سعید بن حدان، سعید بن وهب، ابوعماره همدانی، عبدالرحمن بن ابی لیلی، عمرو ذی مرّة، عمیرة بن سعد، هانی بن هانی همدانی، حارثة بن نصر. صحابیها، عبارتند از: حبة بن جوین عرنی، زید بن ارقم انصاری، ابوالطفیل عامر بن واثله لیشی و ابو مرازم یعلی بن مرّة بن وهب ثقفی.

۲. جلال الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۶۹.

۳. المستدرک، ج ۳، ص ۳۷۱.

احتجاج کرد و به او گفت: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیا از پیامبر (صلی الله علیه و آله) شنیده‌ای که گفت: «من كنت مولاة فعلي مولاة، اللهم! وال من والاه و عاد من عاداه»؛ طلحه گفت: آری شنیده‌ام، علی (علیه السلام) فرمود: پس چرا با من جنگ می‌کنی؟ طلحه گفت: متذکر این مطلب نبودم.^۱

۵. «فاطمه زهرا (علیها السلام)» نیز به حدیث غدیر بر امامت امیر مؤمنان (علیه السلام) احتجاج کرده است. شمس الدین جزری دمشقی شافعی، در کتاب اسنی المطالب فی مناقب علی بن ابی طالب روایت کرده که فاطمه زهرا (علیها السلام) خطاب به مهاجران و انصار گفت: آیا سخن پیامبر را در روز غدیر خم، فراموش کرده‌اید که فرمود: «من كنت مولاة فعلي مولاة» و نیز فرمود: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى».^۲

امام حسن مجتبی (علیه السلام)، امام حسین (علیه السلام)، عبدالله بن جعفر، عمار بن یاسر، اصبع بن نباته، قیس بن سعد، از دیگر احتجاج کنندگان به حدیث غدیر بر امامت امیر مؤمنان (علیه السلام) بوده‌اند، علامه امینی، علاوه بر اشخاص یاد شده، افراد دیگری را نیز نام برده است که از احتجاج کنندگان به حدیث غدیر بوده‌اند.^۳

۱. مسعودی در مروج الذهب، ج ۱۲، ص ۱۱؛ خوارزمی در مناقب، ص ۱۱۲؛ ابن عساکر در تاریخ الشام، ج ۷، ص ۸۳؛ سبط ابن جوزی در تذکره، ص ۲۴؛ حافظ ابوبکر هیشمی در مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۰۷؛ ابن حجر در التهذیب، ج ۱، ص ۳۹۱؛ نیز این مطلب را نقل کرده‌اند.

۲. الغدیر، ج ۱، ص ۱۹۶، ۱۹۷. ۳. همان، ص ۱۹۹-۲۱۲.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۱۰

قرآن و رهبری راستگویان

قرآن کریم، از مؤمنان خواسته است که با راستگویان باشند. چنان که می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾؛^۱ «ای کسانی که ایمان آورده اید! پروای الاهی را برگزینید و با صادقان باشید».

واژه «صدق» در اصل، به گفتار و خبری گفته می شود که مطابق با واقع باشد و انسان، بدان جهت، به صادق توصیف می شود که گفتار و خبرش با واقع مطابقت داشته باشد. از آنجا که عقیده و عزم و اراده نیز مجازاً قول نامیده می شوند، صفت صدق، بر آنها نیز اطلاق می گردد؛ بر این اساس، هر گاه انسان گفتارش مطابق با واقع باشد و عملش با عقیده اش مطابقت داشته باشد و به آنچه اراده کرده عمل کند، به صفت صدق توصیف می شود.

کلمه «مع» به معنی مصاحبت است و مقصود این است که مؤمنان در قول و فعل خویش، با راستگویان همراه باشند؛ یعنی قول و فعل خود را با آنان هماهنگ سازند. به عبارت دیگر، پیرو آنان باشند. با توجه به اینکه «صادقین» به صورت مطلق ذکر شده است و به صلق در قول یا فعل یا عقیده یا عزم و اراده مقید نشده است، معنای مطلق آن مقصود است؛ یعنی مقصود کسانی اند که قول، فعل، عقیده و عزم و اراده آنان صادق است.^۲

۲. المیزان، ج ۹، ص ۴۱۲.

۱. توبه، ۱۱۹.

به عبارت دیگر، «صادق» صفت مدح است و جز بر کسی که شایستگی آن را داشته باشد، اطلاق نمی شود و ملاک صدق این است که قول و فعل انسان با حق مطابقت داشته باشد و مفاد آیه این است که مؤمنان باید بر مذهب و طریقه کسی باشند که در گفتار و رفتار خود صادق است و راست گو؛ یعنی قول و فعلش مطابق با حق است.^۱

سخن فخرالدین رازی

از توضیحات یاد شده، روشن شد که مقصود از «صادقین» در آیه کریمه، کسانی اند که در عقیده، گفتار و کردار خویش معصومند؛ یعنی، عقیده، گفتار، و کردارشان پیوسته مطابق با حق است. «فخرالدین رازی» درباره دلالت آیه بر عصمت راستگویان گفته است: آیه کریمه به مؤمنان دستور داده است که پرهیزگار باشند؛ این امر الهی بیانگر این مطلب است که این مؤمنان جایز الخطا می باشند؛ بدین جهت، لازم است از کسانی که مرتکب خطا نمی شوند، پیروی کنند تا از خطا مصون بمانند. از طرفی، اطلاق آیه، همه زمانها را شامل می شود؛ بنابراین، در هر زمانی لازم است افراد معصومی وجود داشته باشند که حق و باطل با آنان محک زده شود. وی آن گاه به بحث درباره مصداق راستگویان معصوم پرداخته و گفته است: فرد یا افراد خاصی را نمی توان مصداق صادقین دانست؛ زیرا چنین افرادی برای ما شناخته شده نیستند، در این صورت، نمی توان در شناخت حق از باطل از آنان الهام گرفت؛ بنابراین، مقصود از صادقین، همه امت اسلامی است و این آیه، بر عصمت اجماع دلالت می کند.^۲

نقد سخن رازی

سخن فخرالدین رازی در این باره که آیه، بر عصمت راستگویان دلالت می کند، استوار است. اما این مطلب که مصداق صادقین معصوم، مجموع امت است، نه فرد یا

۱. مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۱.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۱۶، ص ۲۲۰-۲۲۱.

افرادی معین از امت اسلامی، گفتار سنجیده و استواری نیست؛ زیرا اولاً: مخاطب در این آیه کریمه مؤمنانند، و معقول نیست که از مجموع مؤمنان خواسته شود که با مجموع مؤمنان همراه شوند؛ به عبارت دیگر، لازمه اینکه مقصود از صادقین در آیه مورد بحث، مجموع مؤمنان باشد، این است که تابع و متبوع یکی باشد؛ که در نادرستی آن تردیدی نیست، پس باید مقصود از صادقین، برخی از افراد مؤمنان باشد، نه همه آنان.

ثانیاً: جز در مورد ضروریات و مسلمات دین اسلام، در اصول و فروع دین، موارد اجماع اندک است که با این موارد اندک، مقصود آیه کریمه که رهایی از خطا در تشخیص حق از باطل است، حاصل نخواهد شد.

آیه تطهیر و عصمت اهل بیت (علیهم السلام)

ثالثاً: قرآن کریم که در این آیه از مؤمنان خواسته است تا از افراد معصوم پیروی کنند، در جای دیگر، آنان را معرفی کرده است. آیه تطهیر، بیانگر عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او می باشد. چنان که فرموده است: ﴿...إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^۱ «جز این نیست که خداوند می خواهد که پلیدی را از شما اهل بیت دور سازد و به گونه ای خاص شما را پاکیزه سازد».

شکی نیست که خطا و گناه، رجس و پلیدی است، چرا که منشأ شیطانی دارد. مفاد آیه کریمه این است که اراده حکیمانه خداوند به این تعلق گرفته است که رجس (گناه و خطا) را از اهل بیت دور سازد و از طرفی، این اراده نمی تواند اراده تشریعی باشد، زیرا اراده تشریعی به اهل بیت اختصاص ندارد، اراده تشریعی همه مؤمنان را شامل می شود، مفاد اراده تشریعی این است که خداوند احکام و قوانینی را تشریع نموده است و از مکلفان خواسته است تا با اجرای این احکام و قوانین از پلیدیهای شیطانی

پیراسته گردند. چنان‌که درباره وجوب وضو و تیمم برای اقامه نماز می‌فرماید: «...مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ...»^۱ «خداوند نخواسته است که - با تشریع وضو و تیمم - در حوزه دین و شریعت، شما را در حرج و مشقت قرار دهد، بلکه خواسته است شما را پاکیزه سازد». در آیه تطهیر، دو قرینه وجود دارد که بر اختصاصی بودن طهارت مربوط به اهل بیت دلالت می‌کند؛ یکی: کلمه «انما» است که از ادوات حصر است، و دیگری: اینکه آیه کریمه در مقام مدح و ستایش اهل بیت علیهم‌السلام است و این امر با عمومی بودن طهارت سازگاری ندارد.

از آنچه گفته شد، روشن گردید که مقصود از اراده در آیه کریمه، اراده تکوینی است؛ یعنی اراده‌ای که مراد از آن تخلف نمی‌پذیرد و قطعاً تحقق می‌یابد؛ بنابراین، طهارت اهل بیت از رجس - خطا و گناه - مورد اراده تکوینی خداوند بوده است و قطعاً تحقق یافته است. و این، چیزی جز عصمت اهل بیت علیهم‌السلام نیست.^۲ تا اینجا روشن شد که اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معصومند؛ اکنون باید دید مقصود از اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چه کسانی اند و آیا مجموع خاندان و بستگان آن حضرت را شامل می‌شود یا به برخی از آنان اختصاص دارد؟ با رجوع به احادیث مربوط به شأن نزول آیه، پاسخ این پرسش روشن می‌شود. در این روایات بیان شده است که آیه تطهیر، هنگامی نازل شد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در منزل ام سلمه بود و امیر مؤمنان علیه‌السلام، فاطمه زهرا علیها‌السلام و امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام نیز نزد آن حضرت بودند، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنان را زیر کسای خود گرد آورد و در حق آنان دعا کرد و از خداوند خواست تا هرگونه پلیدی را از آنان دور سازد. در این هنگام، جبرئیل نزد او آمد و آیه تطهیر را از پیشگاه خداوند بر وی نازل کرد.

ام سلمه گوید: در این هنگام، من نزدیک رفتم و از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پرسیدم: «آیا من هم از اهل بیت مورد نظر در این آیه، به شمار می‌روم؟» پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پاسخ داد: «تو بر خیر و نیکی هستی».^۳

۱. مانده، ۶. ۲. ر.ک: مجمع البیان، ص ۷، ۸.

۳. اسباب النزول، ص ۲۳۹.

از طریق اهل سنت و شیعه، بیش از هفتاد حدیث در این باره، که مقصود از اهل بیت در آیه تطهیر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امیر مؤمنان علیه السلام، حضرت زهرا علیها السلام، امام حسن و امام حسین علیهما السلام هستند، روایت شده است. حدود چهل حدیث آن را اهل سنت از ام سلمه، عایشه، ابوسعید خدری، ابن عباس، عبدالله بن جعفر، وائله بن اسقع، علی بن ابی طالب علیه السلام، حسن بن علی علیهما السلام و دیگران روایت کرده‌اند، و بیش از سی حدیث را شیعه، از ائمه طاهرين علیهم السلام، ابوذر، ابولیلی، ابوالأسود دثلی و دیگران، روایت کرده‌اند.^۱

علاوه بر آیه تطهیر، حدیث ثقلین، حدیث سفینه نوح و احادیث دیگر نیز بر عصمت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت می‌کنند. با وجود چنین دلایل روشن و گویایی این سخن رازی که راهی برای شناخت معصومان وجود ندارد و ما ناگزیریم صادقین در آیه را، بر مجموع امت منطبق سازیم، بی پایه و بی اساس است.

راستگویان در روایات

این مطلب که مقصود از صادقین در آیه کریمه، ائمه اهل بیت علیهم السلام می‌باشند، در احادیثی که در تفسیر آیه وارد شده نیز، آمده است. چنان‌که خطیب خوارزمی، در حدیثی مسند، از ابن عباس روایت کرده که گفته است: مقصود از صادقین در آیه مورد بحث «علی بن ابی طالب علیه السلام» است.^۲

سیوطی نیز، به نقل از ابن مردویه، همین مطلب را از ابن عباس نقل کرده است.^۳ ابراهیم بن محمد حموی نیز در کتاب فرائد السمطين^۴ این مطلب را از ابن عباس روایت کرده است.

۱. غایة المرام، ج ۳، ص ۱۷۷-۲۱۱؛ نیز ر.ک: التبیان، ج ۸، ص ۳۴۰؛ مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۵۷؛ المیزان، ج ۱۶، ص ۳۰۹-۳۱۳.

۲. موفق بن احمد خوارزمی، المناقب، ص ۲۸۰، حدیث ۲۷۳. ۳. الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۸۶.

۴. فرائد السمطين، ج ۱، ص ۳۶۹، باب ۶۸.

ابو نعیم اصفهانی، نیز حدیث مزبور را از ابن عباس روایت کرده است.^۱
در احادیثی که از طریق شیعه روایت شده است، صادقین، در آیه مورد بحث بر
ائمہ اهل بیت علیهم السلام منطبق گردیده است. سیدهاشم بحرانی در کتاب غایة المرام ده
حدیث را در این باره روایت کرده است.^۲

یادآور می شویم: در احادیثی که از طریق اهل سنت روایت شده است، صادقین، بر
همه یا برخی از صحابه نیز منطبق گردیده است؛ ولی اولاً: در مقام احتجاج مذهبی،
نمی توان به این گونه احادیث استدلال کرد؛ چرا که فقط از طریق اهل سنت، روایت
شده اند؛ در حالی که تطبیق صادقین بر اهل بیت علیهم السلام، هم از طریق شیعه روایت شده
است و هم از طریق اهل سنت. ثانیاً: هر گاه احادیث در یک موضوع مختلف باشند،
سازگاری یا ناسازگاری آنها با قرآن کریم، معیار ارزیابی و داوری خواهد بود و
همان گونه که پیش از این بیان گردید، قرائن و شواهد قرآنی بر معصوم بودن صادقین
دلالت می کند، و در مورد صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله غیر از امیر مؤمنان علیه السلام، ادعای
عصمت نشده است؛ چنان که در مورد دیگر افراد امت نیز، غیر از اهل بیت طاهرین علیهم السلام
برای کسی ادعای عصمت نشده است.

۱. غایة المرام، ج ۳، ص ۵۱. ۲. همان، ص ۵۲-۵۴.

۱۱

آخرین پیشوای معصوم

مقدمه

آخرین وصی و جانشین بر حق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پیشوای معصوم بشر، حضرت «مهدی موعود» علیه السلام است. ادیان و مذاهب مختلف در این اعتقاد، اتفاق نظر دارند که در پایان تاریخ، نظامی یک پارچه و عادلانه در جهان پدیدار خواهد گشت. طبعاً، رهبری این نظام را، فردی که از نظر صفات والای انسانی فوق العاده و ممتاز است بر عهده خواهد گرفت. هر یک از پیروان ادیان و مذاهب، وی را با نام و نشانه ویژه‌ای معرفی کرده‌اند. این پیشوای بزرگ، در آیین اسلام، به عنوان «مهدی موعود» معرفی شده است. او از خاندان رسالت و از ذریه حضرت زهرا علیها السلام می‌باشد. نام و کنیه‌اش با نام و کنیه رسول اکرم صلی الله علیه و آله یکسان است. در حدیث متواتری که شیعه و اهل سنت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده‌اند، ظهور چنین پیشوایی در پایان عمر دنیا و قبل از برپایی قیامت وعده داده شده است. آنچه گفته شد، مورد قبول همه مذاهب و فرقه‌های اسلامی است و اگر اختلافی هم وجود دارد، مربوط به پاره‌ای از فروع و خصوصیات آن است. عمده‌ترین مسئله مورد اختلاف میان شیعه امامیه و اهل سنت این است که آیا آن حضرت به دنیا آمده و اینک زنده و غایب است، یا اینکه در آینده به دنیا خواهد آمد؟ نخست، دیدگاه شیعه را درباره ولادت و غیبت آن حضرت بیان می‌کنیم، آن‌گاه به بیان دیدگاه اهل سنت خواهیم پرداخت.

دیدگاه امامیه، درباره «مهدی موعود» علیه السلام

از دیدگاه شیعه امامیه، «مهدی موعود» علیه السلام فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است که در سال ۲۵۵ هجری قمری، در شهر سامرا، دیده به جهان گشود و با شهادت پدر بزرگوارش در سال ۲۶۰ ق، عهده‌دار امر امامت گردید. اینکه او در پنج سالگی به مقام امامت رسید، جای شگفتی ندارد؛ زیرا مسئله امامت، همچون نبوت، مسئله‌ای است که با مشیت حکیمانه خداوند تبیین و تفسیر می‌شود و خداوند بهتر از هر کسی می‌داند که این مقام شامخ الهی را به چه کسی و در چه زمانی اعطا نماید: ﴿...اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...﴾.^۱ چنان‌که حضرت مسیح علیه السلام در شیرخوارگی دارای مقام نبوت بود: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾^۲ و حضرت یحیی علیه السلام در کودکی به مقام رسالت برگزیده شد: ﴿...وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾.^۳

از آنجا که زمامداران عباسی وقت، از چنین اعتقادی درباره مهدی موعود آگاه بودند و نیز می‌دانستند که از ویژگیهای او این است که تقیه نخواهد کرد و بیعت کسی را - هر چند از روی تقیه و اکراه - نخواهد پذیرفت، امام عسکری علیه السلام و خدمت‌گزاران او را کاملاً زیر نظر داشتند، تا اگر فرزند پسری برای او متولد شد، او را از بین ببرند؛ اما چون مشیت خداوند بر حفظ این حجت الهی تعلق گرفته بود، دوران بارداری مادرش را خارق‌العاده قرار داد تا کسی از آن آگاه نشود، بدین جهت، هیچ‌گونه اثر و نشانه‌ای از اینکه نرگس خاتون باردار است، یافت نمی‌شد. پس از ولادت نیز، او را از چشم مخالفان و معاندان پنهان داشت تا گزندى به او نرسد.

غیبت و نیابت

بدیهی است، پس از شهادت امام عسکری علیه السلام و سپرده شدن منصب امامت به حضرت مهدی علیه السلام، اگر او به صورت عادی در بین مردم زندگی می‌کرد و از دیدگان

۳. مریم، ۱۲.

۲. مریم، ۳۰.

۱. انعام، ۱۲۴.

پنهان نمی شد، زمامداران جابر عباسی او را به شهادت می رساندند. در نتیجه، زمین از حجت خداوند خالی می شد و وعده الهی که بسط عدالت در گستره جهان توسط «مهدی موعود علیه السلام» است، تحقق نمی یافت؛ از این رو، امامت آن حضرت، با غیبت آغاز شد. غیبت آن حضرت، در دو مرحله ادامه یافت؛ مرحله نخست، هفتاد سال بود که آن را «غیبت صغری» نامیده اند و مرحله دوم از سال ۳۲۹ ق آغاز و تا کنون ادامه یافته است و پایان آن را جز خداوند، کسی نمی داند. این مرحله را «غیبت کبری» نامیده اند. در عصر غیبت امام عصر علیه السلام، رهبری شیعیان، در اموری که نیابت پذیر است، به نواب آن حضرت سپرده شده است. در عصر غیبت صغری نایبان امام علیه السلام افراد خاصی بودند که از طرف آن حضرت «نیابت خاصه» داشتند؛ آنان عبارت بودند از: عثمان بن سعید»، «محمد بن عثمان»، «حسین بن روح نوبختی» و «علی بن محمد سمري».

«عثمان بن سعید»، پیش از این، از جانب «امام هادی» و «امام عسکری علیه السلام» نیز افتخار نیابت خاصه را داشته است. جلالت مقام وی نزد آن بزرگواران تا حدی بوده است که درباره اش فرموده اند: «هر چه او بگوید مورد قبول ماست».^۱

«محمد بن عثمان» نیز، پیش از آنکه به افتخار نیابت خاصه «امام عصر علیه السلام» نایل گردد، به نیابت از جانب «امام عسکری علیه السلام» مفتخر شده است. وی در سال ۳۰۴ ق وفات نمود.^۲

«حسین بن روح» توسط «محمد بن عثمان» از جانب «ولی عصر علیه السلام» به نیابت خاصه آن حضرت برگزیده شد. وی در سال ۳۲۶ ق از دنیا رفت؛ بنابراین، مدت نیابت او ۲۳ سال بود. «ابوسهل نوبختی» که از متکلمان برجسته شیعه است، درباره صلابت و پایداری او گفته است: «اگر دشمنان، با مقراضی، بدن او را قطعه قطعه می کردند، هرگز آنان را از مکان امام زمان علیه السلام با خبر نمی ساخت».

۱. بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۴۴. ۲. همان، ص ۳۴۷.

«علی بن محمد سمری» از برجستگان و خواص شیعه بود و به دستور «امام عصر علیه السلام» و توسط «حسین بن روح» به نیابت خاصه آن حضرت منصوب گردید. مدت نیابت او سه سال بود و در سال ۳۲۹ ق به سرای باقی شتافت. «امام عصر علیه السلام» چند روز قبل از آنکه عمر او به پایان رسد، وی را از مرگش باخبر ساخت و به او فرمود: از این پس کسی را به عنوان نیابت خاص خود بر نخواهد گزید.^۱

از آن زمان، دوره «نیابت عامه» آغاز شده و تا ظهور «امام عصر علیه السلام» ادامه خواهد داشت. «نیابت عامه» همان است که در یکی از توقیعات امام عصر علیه السلام، به نواب خاصه اش آمده است در آن توقیع چنین ذکر شده است: «اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا؛ فإِنَّهُمْ حَجَّتِ عَلَیْكُمْ و انا حَجَّةُ اللَّهِ»؛^۲ در مورد حوادثی که پیش خواهد آمد، به راویان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شما هستند و من، حجت خداوندم.

این توقیع، در پاسخ به پرسشهای فردی به نام «اسحاق بن یعقوب» نوشته شده است. وی پرسشهای خود را به «محمد بن عثمان» داد تا نزد امام علیه السلام برده و پاسخ آنها را بیاورد. یکی از پرسشهای وی این بوده است که در عصر غیبت، در حوادث و رخدادها، رأی چه کسی ملاک و معیار است؟ امام علیه السلام در پاسخ وی فرموده است: «در چنین وقایع و حوادثی باید به آنان که بیانگر احادیث ائمه اهل بیت علیهم السلام می باشند، رجوع شود؛ زیرا آنان حجت امام بر مردم اند».

این حدیث شریف، یکی از ادله ولایت فقیه در عصر غیبت امام عصر علیه السلام است. توضیح اینکه: مقصود از راویان حدیث، کسانی نیستند که صرفاً نقل حدیث کرده ولی خود، مجتهد در فهم معنای آن نیستند؛ زیرا اگر چنین باشد، رجوع به سخن آنان در حقیقت، رجوع به حدیث است، نه رجوع به راوی حدیث؛ بنابراین، مقصود از

۱. همان، ۳۵۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ابواب صفات القاضي، باب ۱۱، حدیث ۹.

آخرین پیشوای معصوم ۲۹۳

راویان حدیث، کسانی است که از قوه اجتهاد و استنباط احکام الاهی از منابع آن - کتاب و سنت - برخوردارند.

از سوی دیگر، مقصود از اینکه در حوادث و رخدادها، باید به چنین افرادی رجوع شود، این نیست که در شناخت احکام الاهی باید به مجتهدان و فقیهان رجوع شود؛ زیرا این مطلب، از امور واضح و روشن است، و مطلب مجهولی نبوده است که اسحاق بن یعقوب آن را از امام معصوم علیه السلام بپرسد. رجوع به مجتهدان، در احکام دینی، اولاً؛ مقتضای حکم عقل بوده و سیره عقلا در رجوع، رجوع غیر متخصص، به متخصص در آن رشته و فن است. ثانیاً؛ این مسئله، در عصر حضور ائمه طاهرین علیهم السلام معمول و متداول بوده است؛ بنابراین، مقصود از رجوع به مجتهدان و فقیهان در حوادث و رخدادها، این است که تدبیر و رهبری این امور، به آنان سپرده شده است.

آری، از اطلاق جمله: «فانهم حجتی علیکم»، به دست می آید که مجتهدان عادل و پارسا، هم در بیان احکام الاهی، و هم در قلمرو تدبیر سیاسی و رهبری جامعه، مرجع و مقتدای مردمند.^۱

دیدگاه امامیه، درباره «مهدی موعود علیه السلام» را می توان در امور ذیل خلاصه کرد:

۱. «مهدی موعود علیه السلام» از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و از ذریه فاطمه زهرا علیها السلام و از نسل امام حسین علیه السلام است. او یگانه فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است که پس از شهادت پدر بزرگوارش، عهده دار امر امامت گردیده است.

۲. «مهدی موعود علیه السلام» در سال ۲۵۵ ق به دنیا آمد و هم چنان زنده است و در غیبت به سر می برد. دوران غیبت او از دو دوره «غیبت صغری» و «غیبت کبری» تشکیل

۱. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۴؛ علی ربانی گلپایگانی، دین و دولت، ص ۱۵۵، ۱۵۶.

گردیده است.

۳. فلسفه غیبت امام عصر علیه السلام را به طور کامل، جز خداوند کسی نمی داند؛ اما بدون شک، حفظ امام از خطر دشمنان تا وقتی که شرایط برای ظهور آن حضرت آماده شود، و نیز امتحان و آزمایش مؤمنان از آثار و نتایج مترتب بر غیبت آن حضرت می باشد. چنان که در احادیثی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام روایت شده، به نکات یاد شده اشاره گردیده است.^۱

۴. رهبری مردم، در عصر غیبت، در اموری که نیابت پذیر است، مانند بیان احکام الاهی و رهبری سیاسی جامعه، به مجتهدان و فقیهان عادل و پارسا و با کفایت سپرده شده است؛ آنان حجت‌های امام علیه السلام بر مردم می باشند.^۲

۵. زمان دقیق ظهور امام عصر علیه السلام برای کسی روشن نیست؛ ولی در احادیث، یک سلسله علایم و نشانه‌ها برای ظهور آن حضرت بیان شده است که به دو قسم حتمی و غیر حتمی تقسیم شده‌اند: قسم اول، نشانه‌هایی هستند که اولاً: وقوع آنها حتمی نیست و ثانیاً: بر فرض وقوع، ظهور حتمی امام عصر علیه السلام، را به دنبال نخواهد داشت؛ بلکه صرفاً وقایعی هستند که پیش از ظهور آن حضرت رخ خواهند داد. قسم دوم: نشانه‌هایی هستند که هم وقوعشان قطعی است و هم پس از وقوع آنها، ظهور «مهدی موعود علیه السلام» قطعاً تحقق خواهد یافت.^۳

در احادیث، از گسترش ظلم و جور، نزاع و نفاق در جوامع بشری، خسوف و کسوف در زمان، مخالف آنچه معمولاً رخ می دهد و از طریق علم نجوم قابل پیش بینی است، خروج سفیانی و دجال، کشته شدن فردی پاک و طاهر (نفس زکیه) و شنیده شدن ندایی آسمانی که ظهور «مهدی موعود علیه السلام» را بشارت می دهد، به عنوان

۱. در این باره، به کتاب: درآمدی بر شیعه‌شناسی، ص ۲۸۴-۲۸۹، اثر همین نگارنده رجوع شود.

۲. در باره چگونگی بهره‌مندی مردم از امام عصر علیه السلام در دوران غیبت، پس از این به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۳. سید صدرالدین صدر، المهدی، ص ۱۹۳.

حوادثی که در آستانه ظهور آن حضرت رخ خواهد داد، خبر داده و بر حتمی بودن برخی از آنها تصریح شده است.^۱

ولادت «مهدی موعود»، از دیدگاه اهل سنت

پیش از این، یادآور شدیم که اعتقاد به «مهدی موعود»علیه السلام مورد قبول همه مذاهب اسلامی است و این عقیده به شیعیان اختصاص ندارد؛ با این حال، در پاره‌ای از مسائل، دیدگاه اهل سنت با دیدگاه شیعه هماهنگ نیست؛ یکی از این مسائل ولادت مهدی موعود است. عقیده مشهور میان علمای اهل سنت این است که «مهدی موعود»علیه السلام هنوز به دنیا نیامده است؛ او پیش از آنکه ظهور کند متولد خواهد شد. البته، عده‌ای از دانشمندان آنان، بر این عقیده‌اند که آن حضرت متولد شده و در غیبت به سر می‌برد. در اینجا نام و سخن برخی از آنها را یادآور می‌شویم:

۱. «حافظ ابو عبدالله گنجی شافعی» (متوفای ۶۵۸ ق) ولادت «مهدی موعود»علیه السلام را مسلم دانسته و در باب ۲۵ کتاب البیان فی اخبار صاحب الزمان، به بحث درباره غیبت و طول عمر آن حضرت پرداخته و یادآور شده است که بقاء آن حضرت از زمان ولادت تا کنون و تا وقت ظهورش ممتنع نیست؛ چنان‌که عیسی، الیاس و خضر از اولیاء خداوند، و دجال و ابلیس از دشمنان خداوند، قرن‌ها است که زنده‌اند. آن‌گاه ادله قرآنی و روایی وجود آنها را بیان کرده است.^۲

۲. «ابن صباغ مالکی» (متوفای ۸۵۵ ق) در کتاب الفصول المهمة گفته است: «ابوالقاسم، حجة بن الحسن که مشهورترین لقبش «مهدی» است، در شب پانزدهم ماه شعبان سال ۲۵۵ ق در سامرا متولد شد، پدرش حسن بن علی و مادرش، ام ولدی است که نرجس نام دارد».^۳

۱. ر.ک: غیبت نعمانی، باب ۱۸؛ کمال الدین شیخ صدوق، باب ۵۷؛ بحار الانوار، ص ۲۵-۵۲؛ منتخب‌الآثر، ص ۴۲۴-۴۶۲.

۲. البیان، ص ۱۴۸.

۳. الفصول المهمة فی معرفة احوال الائمة، ج ۲۴، ص ۲۹۲.

۳. «ابن حجر هیثمی شافعی» در کتاب الصواعق المحرقة گفته است: «ابو محمد حسن عسکری، فرزندی جز ابوالقاسم محمد، ملقب به حجت، از خود باقی نگذارد؛ او هنگام وفات پدرش پنج سال داشت، ولی خداوند به او حکمت را آموخت، او را «القائم المنتظر» می‌نامند؛ زیرا او از دیدگان پنهان گردید و کسی ندانست که او کجاست».^۱

۴. «کمال الدین محمد طلحه شافعی»، (متوفای ۶۵۲ ق) باب دوازدهم کتاب خود، مطالب السنول فی مناقب آل الرسول را به حضرت «مهدی» علیه السلام اختصاص داده و او را به عنوان فرزند امام حسن عسکری که در سامرا متولد شد و نامش محمد و کنیه اش ابوالقاسم و القابش «حجت»، «خلف صالح» و «منتظر» است، معرفی کرده است. سپس برخی از احادیث مربوط به «مهدی موعود» را نقل کرده و یادآور شده است: او صافی که در این روایات برای «مهدی موعود» بیان شده است، بر حضرت مهدی که فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است - و پیش از این معرفی شد -، منطبق می‌باشد؛ بنابراین، او «مهدی موعود» است.^۲

۵. «حافظ سلیمان قندوزی حنفی»، (متوفای ۲۹۴ ق)، مؤلف کتاب ینابیع المودة، در باره «مهدی موعود» علیه السلام مطالب زیادی را از کتابهای برخی از علمای برجسته اهل سنت نقل کرده و سپس گفته است: «خبر ثابت و مسلم نزد ثقات و زبدگان دین، این است که قائم آل محمد علیه السلام در شب پانزدهم ماه شعبان سال ۲۵۵ ق متولد شده است».^۳

۶. «شیخ محی الدین» معروف به «ابن عربی» (متوفای ۶۳۸ ق) در باب ۳۶۶ کتاب الفتوحات المکیة گفته است: «بدانید که قیام مهدی علیه السلام قطعی است و او قیام نخواهد کرد تا اینکه زمین را ظلم و جور فراگیرد؛ آنگاه او آن را سرشار از عدل و قسط خواهد کرد و اگر از عمر دنیا فقط یک روز باقی مانده باشد، خداوند آن را طولانی خواهد کرد، تا آن خلیفه الاهی ولایت خویش را اعمال کند. و او از عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و از

۱. سلیمان قندوزی حنفی، ینابیع المودة، ص ۴۵۲.

۲. مطالب السنول فی مناقب آل الرسول، ص ۳۱۱ - ۳۲۰. ۳. ینابیع المودة، ص ۴۵۲.

آخرین پیشوای معصوم ۲۹۷

فرزندان «فاطمه علیها السلام» است. جد او «حسین بن علی بن ابی طالب علیهما السلام» و پدرش «حسن عسکری علیهما السلام»، فرزند «امام علی نقی علیهما السلام» است. او هم نام با پیامبر ﷺ است؛ مسلمانان بین رکن و مقام، با او بیعت خواهند کرد.^۱

۷. «شیخ عبدالوهاب شعرانی حنفی» (متوفای ۹۳۷ ق) در این باره، چنین گفته است: «مهدی موعود علیهما السلام از فرزندان امام حسن عسکری است و در شب نیمه شعبان سال ۲۵۵ ق به دنیا آمد. او باقی خواهد ماند تا با عیسی بن مریم گرد آید^۲ - یعنی ظهور کند و عیسی بن مریم به امامت او نماز گذارد، چنان که در احادیث آمده است».

۸. «عبدالرحمن جامی» در کتاب شواهد النبوة گفته است: «محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی در بیست و سوم ماه رمضان یا پانزدهم شعبان سال ۲۵۸ در سامرا به دنیا آمد. مادرش، ام ولد بود که «صیق» نام داشت و نام او «سوسن» و «نرجس» گفته شده است. او تاکنون از دیدگان پنهان است. امامیه، او را «حجت»، «قائم»، «منتظر» و «صاحب الزمان»، لقب داده و آخرین امامهای دوازده گانه خود می دانند.^۳

۹. «سید محمد خواجه پارسا» مؤلف کتاب فصل الخطاب گفته است: «ابو محمد حسن عسکری، به جز ابوالقاسم محمد منتظر، فرزندی برجای نگذاشت. او به نامهایی چون: «قائم»، «حجت»، «مهدی» و «صاحب الزمان» نامیده می شود و آخرین امام نزد امامیه است. در شب نیمه شعبان سال ۲۵۵ ق متولد شده؛ پنج ساله بود که پدرش وفات کرد. او تاکنون از دیدگان پنهان است».^۴

در کتاب منتخب الاثر، نام بیش از شصت نفر از علمای اهل سنت، که ولادت امام مهدی علیهما السلام را در کتابهای خود بازگو کرده اند، نقل شده است.^۵

۱. البیواقیت و الجواهر، ج ۲، ص ۵۶۲. شایان ذکر است که در فتوحات مطبوع و موجود، جد امام مهدی علیهما السلام، امام حسن علیهما السلام گفته شده است و نام پدر او نیز ذکر نشده است. الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۱۹.

۲. البیواقیت و الجواهر، ج ۲، ص ۵۶۲.

۳. مناقب اهل بیت از دیدگاه اهل سنت، ص ۲۸۶.

۴. ینابیع المودة، ص ۳۸۶.

۵. لطف الله صافی، منتخب الاثر، ص ۳۲۲ - ۳۴۰.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۱۲

آثار وجودی و شیوه رهبری امام غایب

در فصل قبل، دیدگاه «شیعه امامیه» را درباره ولادت و غیبت «مهدی موعود علیه السلام» بیان نمودیم و یادآور شدیم که جمع کثیری از علمای اهل سنت نیز در این عقیده با شیعه امامیه هماهنگ می باشند؛ با این تفاوت که آنان به امامت و رهبری فعلی او اعتقاد ندارند، بلکه معتقدند امامت و رهبری آن حضرت مربوط به آینده است. ولی شیعه امامیه بر این عقیده است که او هم اینک امام و پیشوای مسلمانان است، اگر چه به عللی در غیبت به سر می برد و به صورت ظاهری، امت اسلامی را رهبری نمی کند.

پرسشی که در این باره مطرح شده این است که: با توجه به فلسفه امامت، چگونه می توان غیبت امام را توجیه و تفسیر کرد؟ فلسفه امامت این است که افراد بشر بتوانند در عرصه های مختلف زندگی - به ویژه در حوزه دین شناسی و تربیت اخلاقی و معنوی - از هدایتها و رهنمودهای امام بهره مند شوند. دستیابی به این هدف، در گرو آن است که مردم بتوانند امام را ببینند و بشناسند و با او رابطه برقرار کنند؛ این امر، با غیبت امام سازگاری ندارد. این مسئله، یکی از مستمسکات و شبهات منکران وجود امام عصر علیه السلام بوده است. به زعم آنان، هر گاه مردم نتوانند از فیوضات، برکات و آثار هدایت گرانه امام بهره مند شوند، وجود امام لغو و بی فایده خواهد بود. به عبارت

دیگر، وجود امام غایب و عدم وجود او، یکسان است.^۱

بحث درباره آثار وجودی امام غایب و نحوه بهره‌مندی بشر از او، حتی به دوران پیش از عصر غیبت باز می‌گردد. زیرا مسئله غیبت امام دوازدهم علیه السلام در احادیث اسلامی پیشگویی شده است. این پیشگوییها، ذهن کنجکا و برخی را برانگیخت تا از چگونگی بهره‌مندی مردم از امام غایب سؤال کنند. بنابر حدیثی که شیخ صدوق روایت کرده است: «جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرسید: آیا شیعه، در عصر غیبت امام قائم علیه السلام از وجود او بهره‌مند می‌شوند؟ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پاسخ داد: آری، همان‌گونه که مردم از خورشید پشت ابر سود می‌برند، از نور ولایت امام خویش برخوردار می‌شوند».^۲ همین پرسش را «سلیمان اعمش» از امام صادق علیه السلام پرسید و امام علیه السلام نیز همان پاسخ را بیان فرمود.^۳

ابعاد امامت

پیش از آنکه به تبیین آثار وجودی «امام زمان علیه السلام» در عصر غیبت بپردازیم، لازم است به اختصار، ابعاد امامت را بررسی کنیم، چرا که این بحث می‌تواند سهم بسزایی در روشن شدن آثار وجودی امام غایب داشته باشد. توضیح اینکه: برخی فلسفه وجودی امام را، رهبری سیاسی جامعه و حداکثر، اجرای احکام و حدود اسلامی در جوامع بشری می‌دانند. اما هدایت معنوی و جذب دل‌های مستعد به سوی قله‌های کمال و اسوه بودن در فضایل اخلاقی را از شأن امامت نمی‌شمارند. دیدگاه رایج اهل سنت در مسئله امامت این‌گونه است؛ آنان درباره اهداف و وظایف امامت، عمدتاً بر اجرای احکام و حدود اسلامی و برقراری نظم و عدالت در جامعه تأکید می‌ورزند

۱. تفتازانی در این باره گفته است: «إِنَّ اخْتِفَاءَ الْإِمَامِ وَ عَدَمَهُ سَوَاءٌ فِي عَدَمِ حُصُولِ الْأَغْرَاضِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْ وَجُودِ أَيْ إِمَامٍ». شرح العقائد النسفية، ص ۱۱۱.

۲. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۹۳. ۳. همان، ص ۹۲.

و از هدایت معنوی (اخلاقی - عرفانی) امام سخنی به میان نمی آورند.^۱ ولی این دیدگاه نه با موازین عقلی سازگار است و نه با معیارهای وحیانی.

از دیدگاه عقل و وحی، انسان در مسیر تکامل معنوی، استعداد و قابلیت ویژه‌ای دارد که می‌تواند با دست یافتن به آن، به مقام خلافت الاهی نایل گردد. به عبارت دیگر، یکی از اهداف آفرینش انسان این است که از طریق علم و عمل به چنین مقام و منزلتی برسد. رسیدن به چنین مقامی، قبل از هر چیز، نیازمند آگاهیهای اصیل و عمیقی در حوزه جهان‌بینی - هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی - است و در مرحله بعد، نیازمند شناخت راه، روش، اسوه و الگویی شایسته و مطمئن، جاذبه و کششی درونی به سوی کمال مطلوب و قله سعادت است. بدیهی است، این صفات، پس از پیامبران الاهی، جز در اولیای برگزیده خداوند یافت نمی‌شود و از آنجا که مردم از رهبران سیاسی و اجتماعی خود نقش می‌پذیرند، معقول و منطقی نیست که آنان در حوزه امور معنوی و تربیتی، فاقد صفات و بایستگیهای مطلوب و لازم در این خصوص باشند. «امام علی (علیه السلام)» در باره جایگاه والای امام می‌فرماید: «إِنَّمَا الْأَئِمَّةُ قُؤَامُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، وَ عِرْفَاؤُهُ عَلَى عِبَادِهِ، وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُمْ وَ عَرَفُوهُ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَ أَنْكَرُوهُ»^۲ امامان، مدیران و رهبران^۳ الاهی بر بشر می‌باشند. کسی داخل بهشت نمی‌شود، مگر اینکه آنان را بشناسد و آنان نیز او را بشناسند. و کسی داخل دوزخ نمی‌شود، مگر اینکه آنان را انکار کند و آنان نیز او را انکار کنند». مقصود از معرفت، به قرینه اینکه در مقابل انکار قرار داده شده، تصدیق قلبی و ایمان و اعتقاد است، نه فقط تصدیق و معرفت علمی.

۱. در این باره، به شرح المواقف، شرح المقاصد، شرح العقائد النسفية، غاية المرام، نهاية الاقدام، اصول الدین و دیگر کتابهای کلامی اهل سنت و فصل دوم از بخش دوم این کتاب رجوع شود.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲.

۳. «قوام» جمع «قیّم» به معنی «مدبر» است و «عرفاء» جمع «عریف» به معنی «رئیس» است.

این سخن امام علیه السلام، در حقیقت، بیانگر حدیث نبوی معروف است که: «من مات ولم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة؛ هر کسی بدون اینکه امام زمان خود را بشناسد از دنیا برود، به مرگ جاهلیت مرده است». «ابن ابی الحدید»، در شرح کلام مزبور از امام علی علیه السلام می‌گوید: «این سخن امام، اشاره است به آیه کریمه ﴿يَوْمَ نَدْعُ أَكْثَرَ الْأَنْسَامِ بِإِمَامِهِمْ...﴾^۱ چنان‌که مفسران گفته‌اند، روز قیامت، هر قومی را به امام و پیشوایش می‌خوانند؛ بدین جهت، امامان در قیامت، پیروان خود را می‌شناسند، هر چند در دنیا آنان را ندیده باشند. چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله له یا علیه مسلمانان شهادت می‌دهد، هر چند اکثر آنان را در دنیا ندیده است، چنان‌که می‌فرماید: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾^۲ و در خبر مرفوع - منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله - آمده است: «من مات بغير امام، مات میتة جاهلیة»^۳.

بدون شک، با توجه به چنین تعبیری درباره شأن و جایگاه امامت، نمی‌توان آن را در مدیریت و رهبری سیاسی و اجتماعی جامعه، در چارچوب قوانین اسلامی خلاصه کرد. هر گاه، معرفت امام، شرط مسلمانی، و انکار آن، مایه کفر است؛ چگونه می‌توان آن را در حد رهبری سیاسی و اجتماعی تفسیر کرد؟ این‌گونه تعابیر، گویای این حقیقت است که امامت، علاوه بر رهبری سیاسی و اجتماعی، رهبری فکری، اخلاقی و عرفانی نیز هست و از این جهت تداوم بخش نبوت است. چنین مقام رفیع و والایی است که با هرگونه ظلم و ستمی منافات دارد و مستلزم داشتن مقام عصمت از خطا و گناه است. چنان‌که خداوند خطاب به حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود: ﴿...لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^۴.

آری، با چنین ژرفا و ابعادی که جایگاه امامت داراست، جز خاندان رسالت، که از

۳. شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۱۲۵.

۲. نساء، ۴۱.

۱. اسراء، ۷۱.

۴. بقره، ۱۲۴.

مقام عصمت برخوردار بوده و راسخان در علمند، کسی شایستگی آن را دارا نمی باشد. امام علی علیه السلام، پس از اشاره به اینکه: جز خاندان رسالت، هر کسی مدّعی شود که از راسخان در علم است، دعوی دروغ نموده است؛ به حدیث «الائمة من قریش» اشاره کرده و یادآور شده است: این پیشوایان که مطابق حدیث نبوی مزبور از قریش می باشند، جز در ذریه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از دودمان هاشم نخواهند بود، و ولایت و رهبری جز به واسطه آنان، به صلاح و سداد نخواهد رسید.^۱

از اینجا می توان به حقانیت دیدگاه شیعه در باب امامت آگاه شد که می گوید: تعیین امام، باید توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و از جانب خداوند متعال، که عالم به آشکار و نهان است، انجام گیرد، نه توسط مردم که جز به حالات و صفات ظاهری افراد - آن هم در محدوده خاصی - آگاهی ندارند. «امام رضا علیه السلام» در بخشی از گفتار جامع خود درباره امامت فرموده است: «آیا مردم قدر و منزلت امامت و جایگاه و نسبت او را با امت می دانند تا بتوانند درباره انتخاب امام اقدام کنند؟ قدر و منزلت و شأن و ژرفای امامت، برتر، بزرگتر، والاتر و عمیق تر از آن است که عقول بشر به آن راه یابد و آراء آنان بدان نایل گردد و بتوانند فردی را به مقام امامت برگزینند».

امامت مقام ویژه ای است که خداوند، ابراهیم خلیل را، پس از آنکه به شرف نبوت و خلّت نایل شده بود، به آن مقام برگزید و فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا».^۲

حاصل آنکه، امامت، مقام و منصبی است که علاوه بر رهبری سیاسی، اجتماعی، اجرای احکام و حدود الهی، هدایت معنوی و عرفانی و اسوه و الگوی اخلاقی،

۱. «إِنَّ الْأئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ، غَرَسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ، لَا تَصْلُحُ عَلَي سِوَاهُمْ، وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ». نهج البلاغه، خطبه ۱۴۴.

۲. هل يعرفون قدر الإمامة و محلّها من الأمة فيجوز فيها اختيارهم؟ إنّ الإمامة، أجلّ قدرّاً و أعظم شأنّاً و أعلا مكاناً و أمتع جانباً و أبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بأرائهم أو يقيموا إماماً باختيارهم، إنّ الإمامة، خصّ الله عزّ و جلّ بها ابراهيم الخليل بعد النبوة و الخلّة مرتبة ثالثة... (اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجّة، باب نادر جامع في فضل الإمام و صفاته).

تبیین معارف و احکام دینی را نیز، بر عهده دارد. گذشته از اینکه چون واجد عالی ترین مقام انسانی و مصداق انسان کامل است، در حقیقت، فلسفه آفرینش نیز، به شمار می رود. چنان که در حدیث قدسی، خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ».

آثار وجودی امام غایب

اینک، با توجه به آنچه در باره مقام رفیع «امامت» ابعاد و شئون آن بیان گردید، به بررسی آثار وجودی «امام عصر علیه السلام» در عصر غیبت می پردازیم.

۱. پایداری جهان

یکی از آثار وجودی «امام»، پایداری جهان است؛ تبیین این مطلب در گرو چند چیز است. الف) «امام»، انسان کامل است؛

ب) انسان کامل، فلسفه آفرینش جهان است؛

ج) حدوث و بقای خلقت، در گرو تحقق غایت و فلسفه آن است.

در بحث پیشین، یادآور شدیم که «امام» در جهان بینی اسلامی جایگاهی بس بالا و والا دارد. مقام امامت، به نص قرآن کریم، مقامی است که حضرت ابراهیم علیه السلام پس از نبوت، بدان نایل شده است. روشن است که دارنده چنین مقام بلندی، انسان کامل، بلکه کامل ترین انسان روزگار خویش است. از سوی دیگر، قرآن کریم آشکارا این حقیقت را یادآور شده است که انسان خلیفه خداوند در زمین است: «...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»^۱ روشن است که این مقام، همه فرزندان آدم را شامل نمی شود، چرا که به نص قرآن کریم، کافران، مشرکان و گنه کاران؛ یعنی همه کسانی که از حدود الاهی تجاوز می کنند، ستمکارند: «...وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^۲ روشن است که چنین افرادی شایستگی مقام والای خلافت الاهی را ندارد. مقامی که کسانی

۱. بقره، ۳۰.

۲. بقره، ۲۲۹.

چون داود پیامبر علیه السلام از آن برخوردار شده‌اند: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...﴾^۱؛ این مقام، همان است که قرآن کریم از آن به عنوان «عهد الاهی» یاد کرده است و آن عهد نبوت و امامت است، که ستمگران از آن بهره‌ای ندارند: ﴿...لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

قرآن کریم، در بسیاری از آیات و با تعابیر مختلف، یادآور شده است که خداوند، جهان را برای انسان آفریده است.^۲ و از سوی دیگر، فرموده است: «فلسفه آفرینش زمین و مواهب طبیعی، آزمودن آدمیان بوده است: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَتَنَّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾»^۳.

آزمون الاهی، از طریق پرستش خداوند و صبر و پایداری در برابر ناملایمات، که از ایمانی سرشار به خداوند سرچشمه می‌گیرد، به انجام می‌رسد: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۴ و باز، قرآن کریم، با صراحت بیان کرده است که: نیل به مقام امامت، در گرو داشتن صبر و استقامتی عالی در برابر آزمونهای الاهی است: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾^۵؛ «برخی از بنی اسرائیل را که صبر پیشه نموده و به آیات ما یقین داشتند، پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما، مردم را هدایت می‌کردند». در اینجا، علاوه بر صبر و استقامت، از یقین نیز سخن به میان آمده است. یقین در حقیقت، منشأ و عامل صبر و پایداری در راه خدا است. چنان‌که درباره حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^۶.

۱. ص، ۲۶.

۲. ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾ بقره، ۲۹؛ ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فُرُشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً...﴾ بقره، ۲۲؛ ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا...﴾ یونس، ۶۷.

۳. سجده، ۲۴.

۴. بقره، ۱۵۶.

۵. کهف، ۷.

۶. انعام، ۷۵.

ابراهیم علیه السلام، با برخورداری از چنین یقینی است که از امتحانات الهی سرفراز بیرون می آید و به مقام والای امامت نایل می شود. «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...»^۱

از آیات یاد شده و نظایر آنها، به روشنی می توان نتیجه گرفت که امام، نمونه انسان کامل، بلکه کامل ترین انسان در روزگار خویش است و چنین انسانی است که فلسفه عالی آفرینش جهان به شمار می رود. روشن است که چون جهان، فعل خداوند حکیم است و در فعل الهی، لغو، عبث و بطلان راه ندارد، حدوث و بقای جهان، در گرو وجود چنین انسانی است. بدین جهت است که در روایات آمده است: «اگر لحظه ای زمین بدون امام باشد، بر ساکنان خود خشم خواهد گرفت».^۲

و امام علی علیه السلام تأکید کرده است که: «خداوند هرگز زمین را از حجت الهی خالی نخواهد گذاشت. خواه آن حجت ظاهر و شناخته شده باشد و خواه پنهان و ناشناخته».^۳ نکته جالب توجه اینکه، امام علیه السلام آنان را خلفای الهی در زمین می داند: «اولئك خلفاء الله في ارضه»؛ از اینجا می توان معنای این فقره از دعای «عدلیّه» را به نیکی باز شناخت که می فرماید: «بیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء؛ به یمن و مبارکی وجود مقدس امام زمان، موجودات، روزی داده می شوند و به واسطه وجود او آسمان و زمین برقرار و پایدارند».

۲. هدایت نهانی

شکی نیست که بر مبنای جهان بینی توحیدی، «هدایت» به صورت مستقل و بالذات، چه در عرصه تکوین و چه در قلمرو تشریع، به خداوند اختصاص دارد. آن کس که

۱. بقره، ۱۲۴.

۲. لو انّ الإمام رفع من الارض ساعة، لساخت بأهلها؛ النعمانی، کتاب الغیبة، باب ۸، روایت ۱۰ و روایات دیگر.

۳. اللّٰهم بلی لاتخلوا الارض من قائم لله، بحجّة اما ظاهرا مشهورا و اما خائفا مغمورا...؛ نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷.

دنیا و آخرت، مخلوق و مملوک او است، سرچشمه هدایت نیز می‌باشد: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾^۱؛ اما خداوند به مقتضای علم و حکمت خود، جهان را بر اساس نظام اسباب و مسببات استوار ساخته است و برای امور مختلف مدبران و کارگزاران مخصوص قرار داده است، که همگی به اذن و مشیت او، در تدبیر و اداره امور جهان، نقشهای ویژه‌ای را ایفا می‌کنند: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾^۲؛ بر این اساس، خداوند برای هدایت بشر، اسباب و راههای گوناگونی را مقرر داشته است.

هدایت‌های مختلف انسان و اسباب و راههای آن، متناسب با ابعاد وجودی انسان است؛ زیرا انسان هم وجود طبیعی و غریزی دارد و هم وجود عقلانی و روحانی. هدایت‌های او نیز، همه این ابعاد را شامل می‌شود؛ ولی آنچه از ویژگیهای بشر به شمار می‌رود، هدایت عقلانی و روحانی است. بدون شک، عقل و خرد از ابزارهای درونی و مهم چنین هدایتی است. درک وجدانی و کشش فطری به سوی ارزشهای متعالی و کمال وجودی نیز از دیگر ابزارهای درونی هدایت انسانی است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^۳ «سوگند به نفس و آراستگی‌اش * پس - خداوند آن را بیاراست و - پلیدیها و پاکیزه‌ها را به آن الهام کرد». اما اهمیت خلقت انسان و برجستگی هدف و غایت آفرینش او از یک سو، و خطرهای مهمی که از درون و بیرون، سعادت و رستگاری او را تهدید می‌کنند از سوی دیگر، مقتضای این گردیده است که خداوند او را از اسباب هدایت‌های بیرونی، که پیشوایان الاهی‌اند، برخوردار سازد. این است فلسفه شریعت‌ها و نبوت‌های الاهی. اینک سخن در چگونگی هدایت‌گری این پیشوایان الاهی است، آیا هدایت‌گری آنان صرفاً از بیرون تحقق می‌پذیرد و در حد نشان دادن راه وصول به مقصود است، یا اینکه هدایت‌گری آنان جنبه درونی نیز دارد و با نفوذ در روح و روان افراد، آنان را به سوی

۱. لیل، ۱۲، ۱۳.

۲. نازعات، ۵.

۳. شمس، ۷، ۸.

خود جذب کرده و از این رهگذر، آنها را به سر منزل مقصود می‌رساند؟ از تأمل در آیات و روایات و نیز شواهد تاریخی و تجربی، درستی فرض دوم روشن می‌شود. پیشوایان الهی، از چنان قدرت معنوی برخوردارند که می‌توانند در دل‌های مستعد و آماده، نفوذ کنند و آنها را چونان مغناطیسی به کمال و جمال خود - که جلوه عالی کمال و جمال الهی است - جذب کنند؛ یعنی آنان، هم ولایت تشریعی دارند و هم ولایت تکوینی، و البته این دو ولایت در طول ولایت الهی و به اذن و مشیت خداوند است. یعنی خداوند، خود به آنان چنین قدرت و نفوذی را اعطا کرده است. قرآن کریم پس از اشاره به پیامبرانی چون ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَبِيدِينَ﴾^۱ «آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کنند و به آنان، انجام کارهای خوب، برپاداشتن نماز و پرداختن زکات را وحی کردیم و آنان برای ما عبادت کننده بودند». با توجه به اینکه حضرت ابراهیم، پیش از اینکه به مقام امامت نایل گردد، دارای مقام نبوت و عهده‌دار هدایت تشریعی بود؛ یعنی شریعت الهی را که به او وحی می‌شد به مردم ابلاغ می‌کرد و راه حق را به آنان نشان می‌داد، باید گفت: هدایتی که در این آیه مطرح شده و بر مقام امامت متفرع گردیده است، «هدایت تشریعی» و به معنی ارائه طریق نیست؛ بلکه «هدایت تکوینی» و ایصال به مطلوب است؛ بر این اساس، مقصود از کلمه «امر» در «یهدون بأمرنا» که سبب هدایت، شناخته شده است نیز احکام دینی نیست؛ بلکه امر تکوینی خداوند است. همان امری که در آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲ مطرح شده است؛ یعنی: فیوضات معنوی و مقامات باطنی امام است که به واسطه آن در دل مؤمنان نفوذ کرده و آنان را در مسیر مستقیم هدایت، قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که پیامبر، در مورد فیوضات ظاهری که

همان شرایع آسمانی است، واسطه میان خدا و خلق است و از طریق وحی آنها را دریافت کرده و به بشر ابلاغ نموده است، امام نیز در فیوضات باطنی، واسطه میان خدا و خلق است و از طریق نهان و نفوذ در روح و روان مؤمنان، آنان را در طریق حق قرار می‌دهد. البته، این دو مقام مانعة الجمع نیستند، و پیامبران الهی نیز، از آن برخوردار بوده‌اند.^۱

آری، از آنجا که پیامبران در کمالات وجودی متفاوت بوده‌اند: ﴿تِلْكَ الْأَرْسُلُ قَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ...﴾^۲، هدایت تکوینی و تشریعی آنان نیز، متفاوت بوده است؛ چنان‌که تنها برخی از آنان به عنوان «اولوا العزم» شناخته شده‌اند و فقط عده‌ای از آنان صاحب شریعت بوده‌اند.

«امام باقر (علیه السلام)» را نوری دانسته است که دل‌های مؤمنان را روشن می‌کند و روشنایی آن از روشنایی خورشید، تابنده‌تر است. البته همه دل‌ها، شایستگی اینکه از پرتو نور درخشان امامت بهره‌مند شوند را ندارند، شرط بهره‌مندی از نور امامت و ولایت، این است که دل از آلودگی به رذایل پاک شود و به پیشوایان الهی محبت بورزد. «نور الإمام في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار».^۳

بدیهی است، چنین تأثیرگذاری، همچون تأثیر نخست، مشروط به حضور امام نیست، با این تفاوت که در مورد اثر نخست، شناخت و معرفت و ایمان به امام نیز لازم نیست، ولی در این مورد، یقین و ایمان لازم است. اما یقین و ایمان، به مشاهده و معرفت حسی نیاز ندارد، چنان‌که انسان به وجود خداوند یقین و ایمان دارد. بدون اینکه به او معرفت حسی داشته باشد. «علامة طباطبائی» در این باره گفته است: «وظیفه امام، تنها بیان صوری معارف و راهنمایی ظاهری مردم نیست، امام، چنان‌که وظیفه راهنمایی ظاهری مردم را به عهده دارد، هم چنان، ولایت و رهبری باطنی

۲. بقره، ص ۲۵۳.

۱. ر.ک: المیزان، ج ۴، ص ۳۰۴.

۳. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجة، باب ان الائمة (علیهم السلام) نور الله عز وجل، حدیث ۱ و ۴.

۳۱۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

اعمال را به عهده دارد و او است که حیات معنوی مردم را تنظیم می کند و حقایق اعمال را به سوی خدا سوق می دهد.

بدیهی است که حضور و غیبت جسمانی امام، در این باب تأثیری ندارد و امام از راه باطن بر نفوس و ارواح مردم اشراف و اتصال دارد، اگر چه از چشم جسمانی آنها مستور است و وجودش پیوسته لازم است، اگر چه موقع ظهور و اصلاح جهانی اش تا کنون نرسیده است».^۱

۳. حضور غیر عادی

گاهی تصور می شود که امام عصر علیه السلام در منطقه ای زندگی می کند که هیچ گونه ارتباطی با مردم ندارد، مانند فردی که از سرزمین خود بیرون می رود و به صورت مخفیانه در مکانی دور دست به سر می برد؛ ولی روایاتی که درباره چگونگی غیبت «امام زمان علیه السلام» وارد شده است این فرض را تأیید نمی کند. در این روایات، آشکارا بیان شده است که «امام علیه السلام» در میان مردم زندگی می کند، آنان را می بیند و می شناسد؛ ولی آنان او را نمی بینند، یا می بینند و نمی شناسند. به ویژه در این روایات تأکید شده است که: امام علیه السلام در موسم حج، در جمع زائران خانه خدا حضور دارد و آنان را می بیند، ولی آنان او را نمی بینند - یا نمی شناسند. در ذیل، برخی از این روایت را یادآور می شویم:

۱. «امام علی علیه السلام»، پس از یادآوری این مطلب که در عصر غیبت بسیاری از امت اسلامی دچار حیرت و سرگردانی خواهند شد و در وجود امام شک نموده یا آن را انکار می کنند، سوگند یاد کرده است که: «حجت خداوند در میان مردم به سر می برد، سخن آنان را می شنود، مردم را می بیند، ولی آنان او را نمی بینند».^۲

۲. «امام صادق علیه السلام» فرموده است: «زمین هرگز از حجت خداوند خالی نخواهد بود؛

۱. علامه سید محمد حسین طباطبائی، شیعه در اسلام، ص ۱۵۲.

۲. غیبت نعمانی، ص ۱۴۴.

ولی در آینده، به دلیل ظلم و ستم مردم، خداوند آنان را از دیدن حجت الهی محروم می‌سازد؛ حجت الهی، مردم را می‌شناسد ولی آنها او را نمی‌شناسند؛ همان‌گونه که حضرت یوسف مردم را می‌شناخت، ولی آنان او را انکار می‌کردند.^۱

۳. آن حضرت در حدیث دیگری فرموده است: «مردم به امام خویش دسترسی ندارند؛ امام (ع) در موسم - حج - حضور دارد و مردم را می‌بیند و آنان او را نمی‌بینند».^۲ مطابق حدیث دوم، مردم شخص امام را می‌بینند؛ ولی او را نمی‌شناسند، و مطابق دو حدیث دیگر، مردم شخص امام را نمی‌بینند. مفاد حدیث دوم، در کلامی که «شیخ طوسی» از «محمد بن عثمان»، دومین نایب خاص امام عصر (ع) نقل کرده است، نیز وارد شده است. «محمد بن عثمان» گفته است: «به خدا سوگند! صاحب این امر - ولی عصر (ع) - هر سال در موسم حج حاضر می‌شود و مردم را می‌بیند و آنان را می‌شناسد، و مردم نیز او را می‌بینند؛ ولی او را نمی‌شناسند».^۳ این وجه، در توقیعی که از امام عصر (ع) نقل شده است نیز وارد شده است.^۴

روشن است که این دو دسته از روایات، با یکدیگر ناسازگار نیستند؛ زیرا می‌توان گفت: مقصود از روایاتی که بر نادیدن امام عصر (ع) توسط مردم دلالت می‌کنند، نشناختن امام است. چنین تعبیری، اولاً: در عرف محاورات رایج است و ثانیاً: می‌توان روایات دسته دوم را قرینه و شاهد بر چنین تفسیری دانست. گذشته از این، به تأویل نادیدن به ناشناختن نیز نیازی نیست؛ زیرا می‌توان هر یک از نادیدن و ناشناختن را ناظر به مکانها یا زمانها یا افراد مختلف دانست.

در هر حال، مطابق این روایات، «امام عصر (ع)» در بین مردم زندگی می‌کند و از این طریق می‌تواند علاوه بر دو گونه تأثیرگذاری پیشین، از طریق القاء مطلب و

۱. همان، ص ۱۴۱.

۲. همان، ص ۱۷۵.

۳. کتاب الغیبة، ص ۲۲۱.

۴. همان، ص ۲۱۹.

اندیشه‌هایی در زمینه معارف و احکام دینی، در فرهنگ و معارف تأثیر بگذارد؛ بنابراین، باب هدایت‌جویی از امام غایب به کلی بسته نشده است.

۴. ملاقاتهای ویژه

در میان شیعیان، پیوسته کسانی بوده‌اند که با امام عصر علیه السلام ملاقاتهای ویژه‌ای داشته‌اند. برخی از این ملاقاتها، مربوط به دوران غیبت صغری (۲۶۰ - ۳۲۹ ق) است و برخی دیگر، مربوط به دوران غیبت کبری - پس از غیبت صغری -. در دوران غیبت صغری چهار نفر از برجسته‌ترین شیعیان «نایبان خاص امام عصر علیه السلام» بودند که با آن حضرت دیدار می‌کردند و واسطه میان امام و امت بودند.

شایان ذکر است که دیدار با امام عصر علیه السلام در دوران غیبت صغری، به نواب خاص آن حضرت اختصاص نداشت. ویژگی نایبان این بود که از اقامتگاه آن حضرت به طور دقیق آگاه بودند؛ ولی دیگران تنها به ملاقات آن حضرت نایل می‌شدند، اما از اقامتگاه خاص امام علیه السلام آگاهی نداشتند.^۱

به اعتقاد «شیعه»، در عصر غیبت کبری نیز، باب ارتباط با امام عصر علیه السلام به کلی مسدود نگردیده است و افرادی خاص، در شرایطی ویژه، می‌توانند با امام عصر علیه السلام ارتباط برقرار کنند.

«سید مرتضی» در پاسخ به این سؤال که هرگاه امام غایب باشد، به گونه‌ای که هیچ کس نتواند با او رابطه برقرار سازد و از او بهره‌مند شود، وجود و عدم او یکسان خواهد بود، گفته است: «ما هرگز به این مطلب قطع نداریم که در دوران غیبت، هیچ کس با امام رابطه نخواهد داشت». وی در جای دیگر، در پاسخ به این سؤال که: اگر خوف از دشمنان، سبب غیبت امام زمان علیه السلام شده است، چرا او از شیعیان خود غایب است؟ فرموده است: «به هیچ وجه غیر ممکن نیست که امام علیه السلام، برای برخی از شیعیان

۱. بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۳۲۵.

خود - هرگاه هیچ‌گونه مانعی در بین نباشد - ظاهر گردد. و این مطلبی است که هر یک از شیعیان نسبت به خویش آگاه است و کسی، از حال دیگری آگاه نیست».^۱

«شیخ طوسی» نیز در این باره گفته است: ما هرگز علم به این مطلب نداریم که امام علیه السلام از همه دوستان و پیروانش پنهان است؛ بلکه ممکن است برای بیشتر آنان ظاهر گردد، از حال آنان، جز خود او آگاه نیست».^۲

گذشته از اینکه ارتباط با امام عصر علیه السلام در عصر غیبت امکان‌پذیر است، حکایتهای بسیاری در باره ارتباط عده‌ای از شیعیان در دوران غیبت کبری با امام زمان علیه السلام و بهره‌گیری از فیض وجود او نقل شده است. این حکایتها، مربوط به اشخاص مختلف و در زمانها و مکانهای گوناگون است که هرگز نمی‌توان آنها را ساختگی و بی‌اساس دانست؛ به‌ویژه آنکه، بسیاری از آنها توسط افراد برجسته حکایت شده است. برخی از این ملاقاتها مربوط به شخصیت‌های برجسته‌ای نظیر «علامه حلی» و «سید بحر العلوم» است؛ در این ملاقاتها، گاهی مسائل و مشکلات فردی اشخاص، حل و فصل شده است و گاهی مسائل دینی و اعتقادی. بدین ترتیب، امام عصر علیه السلام، هم در زندگی فردی شیعیان تأثیر گذارده و هم در زندگی عمومی آنان.^۳

در اینجا لازم است یادآور شویم که این‌گونه ارتباطها با امام عصر علیه السلام در «غیبت کبری» با آنچه در برخی روایات آمده است، مبنی بر اینکه اگر کسی در دوران غیبت کبری مدعی مشاهده امام عصر علیه السلام باشد، او را تکذیب کنید، منافات ندارد؛ زیرا چه بسا مقصود از این روایات این است که فردی، مدعی مشاهده امام عصر علیه السلام و ملاقات با او به گونه‌ای که نایبان خاص داشتند، باشد. به عبارت دیگر: دعوی نیابت خاصه در

۱. تنزیه الانبیاء، ص ۱۸۲ - ۱۸۴.

۲. الغیبة، ص ۶۸.

۳. ملاقاتهایی که در عصر غیبت کبری با امام عصر علیه السلام صورت گرفته است، در کتابهای بسیاری مطرح شده است. از آن جمله به کتابهای: اثبات الهداة، ج ۷؛ بحار الانوار، ج ۵۳؛ نجم الثاقب، باب هفتم، رجوع شود.

عصر غیبت کبری مردود است؛ و نه دعوی هرگونه مشاهده یا ملاقات و ارتباط با امام زمان علیه السلام. در این باره، وجوه دیگری نیز گفته شده است.^۱

۵. توسل و دعا

راه دیگری که می‌توان از آن برای ارتباط با «امام زمان علیه السلام» و بهره‌جویی از وجود مبارک آن حضرت استفاده کرد، راه دعا و توسل است. دعا و توسل، دو مفهوم اصیل اسلامی‌اند و مورد تأکید قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشند. چنان‌که سیره مسلمانان نیز پیوسته بر آن جریان داشته است. انسان از طریق دعا با خداوند بزرگ ارتباط برقرار می‌کند و خواسته‌های خود را به پیشگاه ربوبیش عرضه می‌دارد و از او درخواست اجابت می‌نماید. روشن است، که چنین رابطه‌ای بیانگر اخلاص در بندگی و پرستش خداوند است. بدین جهت، ترک دعا، تکبر و سر بر تافتن از عبادت خداوند خواهد بود. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿...أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾.^۲ از سوی دیگر، خداوند از مؤمنان خواسته است که از طریق وسایل مناسب، با او رابطه برقرار نمایند: ﴿يَتَّخِذُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفُوا لِلَّهِ وَأَبْنَعُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ...﴾.^۳

شکی نیست که پیامبران الهی و اوصیای آنان، مناسب‌ترین رابطان برای ارتباط با خداوند می‌باشند. یکی از راههای توسل به آنان این است که انسان از آنها، که مقرب درگاه الهی‌اند، بخواهد که در حق او دعا کنند و برایش استغفار نمایند و حل مشکلاتش را از پیشگاه الهی بخواهند. قرآن کریم، در تأیید این روش می‌فرماید: ﴿...وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾.^۴ چنان‌که در جای دیگر یادآور می‌شود که فرزندان یعقوب از او خواستند که

۱. ر.ک: میرزا حسین طبرسی، نجم الثاقب، ص ۷۱۷-۷۲۸. ۲. غافر، ۶۰.

۳. مانده، ۳۵. ۴. نساء، ۶۴.

برای آنان، از درگاه خداوند استغفار کند: ﴿قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾.^۱

روشن است که برای درخواست دعا از کسی، مشاهده او ضرورتی ندارد؛ آنچه لازم است این است که درخواست کننده، حاجت خود را مطرح کند، و کسی که از او طلب دعا شده است از این حاجت آگاه باشد؛ چنان که اگر فردی درخواست خود را بنویسد و آن نوشته به دست کسی که از او تقاضای کمک شده است، برسد و او بتواند در حل مشکل مطرح شده اقدام کند، همین مقدار ارتباط، برای برآورده شدن هدف مزبور کافی است و به ارتباط مستقیم و مشاهده حسی نیازی نیست.

با توجه به آنچه درباره شخصیت معنوی امام، به عنوان کامل ترین انسان، یادآور شدیم، در آگاهی امام علیه السلام از درخواستهای شیعیان و استغاثه کنندگان به آن حضرت، تردیدی نیست؛ از این رو، آنان که به وجود او معتقدند و به مقام و منزلتش در پیشگاه خداوند ایمان دارند، می توانند از او طلب کنند تا در حل مشکلات و رفع ناملایمات و بخشش گناهانشان، از خداوند طلب عنایت و مغفرت نماید. روایات و حکایات بسیاری، در این باره که چنین مطلبی در دوران غیبت کبری به وقوع پیوسته است، نقل شده است.

ارتباط با امام زمان علیه السلام از طریق دعا، در استغاثه، درخواست کمک، طلب دعا و استغفار توسط آن حضرت، در پیشگاه خداوند، خلاصه نمی شود. گونه دیگر آن، این است که دیگران برای سلامتی امام عصر علیه السلام و تعجیل فرج او دعا کنند. نتیجه این دعاها، قبل از آنکه به آن حضرت باز گردد، به دعا کنندگان باز خواهد گشت؛ چرا که انسان، از این طریق با حجت و خلیفه خداوند ارتباط برقرار می کند و عشق و ارادت خود را به آن انسان والا اظهار می کند. بدیهی است، عشق و محبت به پاکان و نیکان، نقش تربیتی مهمی در عاشقان و محبان دارد.

۶. لطف بودن و جود امام

در بحث مربوط به وجوب امامت، درباره اینکه وجود امام در جامعه بشری لطف در حق مکلفان است، بحث نمودیم. بدیهی است، لطف بودن امامت به صورت کامل، با حضور امام، تحقق خواهد یافت؛ ولی، نکته مهم این است که تحقق نیافتن آثار کامل لطف امامت، در فرض غیبت امام، ناشی از قصور یا تقصیر مکلفان است، نه از جانب خداوند یا امام علیه السلام.

اگر خداوند، امام رانمی آفرید، یا او را به عنوان امام بر نمی گزید، فضل الاهی نقص و کاستی داشت و امام نیز - به حکم اینکه معصوم و پیراسته از خطا و گناه است - سبب غیبت نبوده است، محرومیت از بهره‌مندی از لطف امامت به طور کامل ناشی از کاستی و نارسایی بشر است. چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی گفته است: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منّا؛ وجود امام لطف است و تصرف او در امور لطف دیگری است و عدم این لطف از جانب ما - انسانها - است».

لطف بودن امام، در فرض غیبت، بدین جهت است که او از وضعیت افراد آگاه است. امام - چنان‌که در بحثهای پیشین گذشت - در میان مردم است و آنان را می‌شناسد و از اعمال و رفتار آنان آگاه است. از سوی دیگر، زمان ظهور امام عصر علیه السلام، نیز به طور دقیق برای افراد بشر معلوم نیست و از نظر عقل و نقل، انسانی که منتظر ظهور امام زمان علیه السلام است، باید هر لحظه خود را برای چنان واقعه عظیم آماده کند؛ یعنی پیوسته در حالت آمادگی به سر برد تا بتواند در زمره یاران و پیروان آن رهبر الاهی باشد. بدیهی است، چنین اعتقادی می‌تواند نقش بسیار سازنده‌ای در تربیت دینی افراد داشته و انگیزه‌ای برای آنان به سوی عبادت خداوند، در اطاعت از فرامین او باشد؛ بنابراین، چنین نیست که اعتقاد به وجود امام عصر علیه السلام در زمان غیبت در هدایت افراد بشر بدون تأثیر باشد.

۷. رهبری با واسطه

رهبری جامعه، در زمینه‌های فکری، فرهنگی، اخلاقی و سیاسی به دو صورت امکان‌پذیر است؛ یکی: به صورت مستقیم و بی‌واسطه و دیگری: به صورت غیر مستقیم و با واسطه. رهبری با واسطه و مستقیم، در جوامع کوچک امکان‌پذیر است؛ اما در جوامع بزرگ - حداقل - در همه امور، رهبری بی‌واسطه امکان‌پذیر نیست. چنان‌که در طول تاریخ بشر - اعم از جوامع دینی و غیر دینی - رهبران جوامع پاره‌ای از مسئولیت‌ها را به افراد مورد وثوق خود می‌سپارند. آنان با توجه به اصول و معیارهای جهان‌بینی و مکاتب مورد قبول آن جامعه و با در نظر گرفتن موازین قانونی، که جایگاه رهبری کل را نیز تعیین کرده است، به حل و فصل امور اجتماعی می‌پردازند. این شیوه، در دوران حضور ائمه علیهم‌السلام نیز به کار گرفته می‌شد. چه در دورانی که رهبری سیاسی جامعه اسلامی را نیز بر عهده داشتند و چه در دورانی که تنها عهده‌دار رهبری فکری و علمی و اخلاقی جامعه بودند. «امام علی علیه‌السلام»، برای شهرهای مختلف مملکت اسلامی و الیانی را انتخاب می‌کرد و آنان در آن شهرها، در چارچوب اصول و معیارهای اسلامی و رهنمودهای امام علی علیه‌السلام، به اداره امور مردم می‌پرداختند. در حقیقت، ولایت و رهبری امام علی علیه‌السلام در ارتباط با مسائل و امور خاص، به صورت غیر مستقیم بود. همین‌گونه است دیگر ائمه اهل بیت علیهم‌السلام که برای مناطق مختلف جهان اسلام، نایبان و وکیلانی را تعیین می‌کردند و آنان نیز به هدایت و رهبری مردم در مسائل دینی و اجتماعی می‌پرداختند و چنین نبود که در هر مسئله‌ای به صورت مستقیم به امام معصوم علیه‌السلام رجوع کنند.

این روش، درباره امام عصر علیه‌السلام نیز قابل اجرا است، آن حضرت نیز، نمایندگانی را برگزیده است تا در عصر غیبت، جامعه اسلامی را رهبری و هدایت کنند؛ این نمایندگان، در دوران غیبت صغری به صورت خاص گزینش شده بودند؛ آنان، نایبان

چهارگانه امام عصر علیه السلام بودند و در دوران غیبت کبری، به صورت کلی انتخاب شده‌اند. آنان، همان کسانی‌اند که در توقیع امام عصر علیه السلام به محمد بن عثمان، (دومین نایب خاص حضرت)، به عنوان راویان احادیث اهل بیت علیهم السلام معرفی شده‌اند؛ یعنی فقیهان و مجتهدانی که می‌توانند با رجوع به کتاب و سنت، احکام الاهی را استنباط کنند. این افراد از یک سو، هدایت و رهبری مردم را در حوزه بیان احکام خداوند بر عهده دارند و از سوی دیگر، هر یک از آنان که از کفایت و درایت سیاسی، در حد رهبری و مدیریت سیاسی جامعه برخوردار باشد، مسئولیت زعامت و رهبری سیاسی جامعه را نیز بر عهده خواهد داشت و این همان مسئله معروف ولایت فقیه است.

بخش سوم

معاد یا سرای آخرت

۱. کلیاتی درباره معاد
۲. براهین اثبات معاد
۳. معاد جسمانی و روحانی
۴. بررسی اشکالات و شبهات
۵. قیامت و تجسم اعمال
۶. قیامت و شفاعت
۷. بهشت و دوزخ

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۱

کلیاتی درباره معاد

واژه‌شناسی معاد

واژه «معاد» در لغت، به سه معنا به کار رفته است:

(الف) معنای مصدری؛ یعنی: عود و بازگشتن؛

(ب) اسم زمان؛ یعنی: زمان بازگشتن.

(ج) اسم مکان؛ یعنی: مکان بازگشتن؛^۱

این واژه، در قرآن کریم، یک بار به کار رفته است؛ آنجا که می‌فرماید:

﴿إِنَّ إِلَهِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأُذَكَ إِلَىٰ مَعَادٍ...﴾.^۲

این آیه شریفه مربوط به پیامبر ﷺ است و مقصود از معاد در آن، مکان بازگشت است. لیکن درباره اینکه مراد از آن چیست، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. برخی از مفسران، آن را به بازگشت پیامبر اکرم ﷺ به مکه تفسیر کرده‌اند، یعنی خداوند به او وعده می‌دهد که پس از هجرت از مکه به مدینه، پیروز مندانه به مکه باز خواهد گشت. برخی نیز آن را به بازگشت به بهشت تفسیر کرده‌اند.^۳

واژه «معاد» در اصطلاح متکلمان، در دو معنا به کار می‌رود؛ یکی: به معنای عام؛ و

۱. «المعاد» يقال للعود وللزمان الذي يعود فيه، وقد يكون للمكان الذين يعود اليه؛ مفردات راغب،

۳. مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۶۹.

۲. قصص، ۸۵.

ماده «عود».

دیگری: به معنای خاص؛ معنای عام آن، همه بحثهای مربوط به عالم پس از مرگ را شامل می‌شود، و معنای خاص آن، مربوط به خصوص سرای قیامت و آخرت است.

جایگاه معاد، در ادیان آسمانی

ایمان به معاد و حیات اخروی یکی از اصول جهان‌بینی الهی، و مهم‌ترین اصل پس از توحید است که، پیامبران الهی مردم را به آن دعوت کرده‌اند. قرآن کریم سخنان حضرت نوح علیه السلام را با قوم خود، در این باره، این‌گونه یادآور شده است:

﴿وَاللَّهُ أَتَبَنُّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ۖ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾؛^۱ «خداوند شما را به گونه‌ای از زمین رویند، سپس بار دیگر شما را به آن باز می‌گرداند - می‌میراند - آن‌گاه، به گونه‌ای از زمین بیرون‌تان می‌آورد - حیات اخروی -».

در جای دیگر، حضرت نوح علیه السلام قوم خود را از عذاب روز قیامت، این چنین بیم داده و می‌فرماید:

﴿...يَقُومُ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾؛^۲ «ای قوم من! خدا را که جز او معبودی به حق نیست، پرستید، من از عذاب روزی بزرگ بر شما ترسانم».

«ابراهیم خلیل علیه السلام» پس از آنکه قوم خود را به یکتاپرستی دعوت نموده، و از پرستش تنها بر حذر می‌دارد، در ضمن دعوت آنان به شکرگزاری نعمتهای الهی، بازگشت آنان به سوی خدا را، به آنان گوشزد می‌نماید؛ قرآن کریم، دعوت او را چنین بازگو کرده است:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَعْْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ ۚ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾؛^۳ «معبودانی که غیر از خدا می‌پرستید، مالک و مدبر روزی شما نیستند، پس، از پیشگاه خدا، روزی خواسته و او را پرستش کنید و شکرگزار او باشید، به سوی او باز می‌گردید».

۳. عنکبوت، ۱۷.

۲. اعراف، ۵۹.

۱. نوح، ۱۷، ۱۸.

همچنین «حضرت موسی (علیه السلام)» در پاسخ فرعون که می گفت: «برای جلوگیری از تباهی در روی زمین، باید موسی را به قتل برسانم»، فرمود: ﴿...إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾^۱؛ «من از هر انسان متکبری که به روز حساب ایمان نمی آورد، به خدا پناه آورده ام».

نیز «حضرت مسیح (علیه السلام)» در نخستین سخنان خود با مردم، که برای اثبات پاکدامنی مادر خود ایراد نمود، حیات پس از مرگ را به آنان خاطر نشان کرد و فرمود: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾^۲. «از جانب خداوند - سلامتی است بر من، روزی که به دنیا آمدم و روزی که می میرم و روزی که زنده و برانگیخته می شوم».

قرآن و جهان آخرت

مسئله معاد، در قرآن کریم اهمیت ویژه ای دارد و به گفته «علامه طباطبایی (رحمه الله)»: «در میان کتابهای آسمانی، قرآن کریم تنها کتابی است که درباره روز رستاخیز به تفصیل سخن رانده و در صدها مورد، با نامهای گوناگون از آن یاد کرده است و بارها تذکر داده است که ایمان به روز جزا، هم طراز با ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانه اسلام است که منکر آن، از آیین اسلام خارج شده و سرنوشتی جز هلاکت ندارد»^۳.

قرآن کریم، در مورد عالم قیامت تعبیرات مختلفی دارد؛ هر یک از این تعبیرها، بابی از معرفت است، یکی از آنها «اليوم الآخر» است، این تعبیر به ما می آموزد که: اولاً: حیات انسان و جهان، مجموعاً به دو دوره تقسیم می شود: یکی، دوره آغاز و حیات دنیوی و دیگری، دوره پایان و حیات اخروی.

ثانیاً: سعادت انسان، در گرو ایمان به معاد و فراهم نمودن ابزار و وسایل لازم برای حیات اخروی است؛ زیرا، حیات اخروی دوره نهایی حیات انسان است، و حیات دنیوی دوره آغازین و به منزله مقدمه آن، و سعادت‌مندی حیات دنیوی در گرو

۳. شیعه در اسلام، ص ۱۰۲.

۲. مریم، ۳۳.

۱. غافر، ۲۷.

سعادتمندی فرجام آن است، چنان که می فرماید: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^۱.
و حدیث نبوی معروف که می فرماید: «الدنیا مزرعة الآخرة» نیز بیانگر این مطلب است.^۲

آثار و نتایج ایمان به معاد

ایمان به معاد و حیات اخروی، آثار شگرفی در زندگی فردی و اجتماعی انسان - به ویژه از جنبه روانی و تربیتی - دارد:

۱. آرامش دل و تسکین خاطر

افرادی که به جهان آخرت ایمان راسخ ندارند و فقط به لذایذ و کامیابیهای دنیوی اهمیت می دهند؛ از جهات مختلف گرفتار تشویش خاطر و اضطراب می گردند:
۱. در اثر احساس شکست در برابر موانع طبیعی، قانونی و اجتماعی که سد راه آنان در رسیدن به کامیابیهای مطلوب و دلخواهشان می باشد.
۲. به خاطر مصایب و ناملازمات طبیعی و غیر طبیعی که از زندگی دنیوی انفکاک پذیر نیست.

۳. اندیشه و تصور مرگ، که در نظر آنان به منزله پایان مطلق حیات می باشد.
ایمان راسخ به جهان پس از مرگ، همه عوامل یاد شده را خنثی می کند: زیرا:
اولاً: زندگی دنیوی جز مزرعه و کشتزاری برای حیات اخروی نیست و تمتعات مادی تا آنجا مجاز می باشد که مانع رسیدن انسان به سعادت ابدی نگردد:
﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^۳.
ثانیاً: تحمل شداید و ناگواریها، به انگیزه به دست آوردن رضای الهی، پادشاهی اخروی بزرگی را به دنبال دارد:

۱. اعلی، ۱۷.

۲. ر.ک: مرتضی مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ص ۶، ۷.

۳. عنکبوت، ۶۴.

﴿...وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ۚ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾^۱

قرآن کریم، در جای دیگر، پس از بیان اینکه انسان طبیعتاً در برابر ناملازمات بی‌قراری و بی‌تابی می‌کند، از اقامه نماز، کمک به محرومان، ایمان به جهان آخرت و ترس از عذاب الاهی، به عنوان عوامل آرامش بخش یاد کرده و می‌فرماید:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ۖ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۚ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ۚ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ۚ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۚ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ۚ وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بَيِّمَ الدِّينِ ۚ وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾^۲

ثالثاً: بر پایه ایمان به معاد، مرگ، پایان حیات نیست؛ بلکه در چیه‌ای به سوی جهان ابدی است، چنان‌که علی‌علیه‌السلام فرموده: «ایها الناس اتوا وایاکم خلقنا للبقاء لا للفناء و لکنکم من دار الی دار تنقلون».^۳

ای مردم! ما و شما برای بقا و پایداری آفریده شده‌ایم نه برای فنا و نابودی؛ لیکن شما از سرایی به سرای دیگر منتقل می‌شوید».

۲. تقوی و پاکدامنی

فرد و جامعه‌ای که به جهان آخرت، پاداشها و کیفرهای الاهی در سرای دیگر ایمان دارد و بر این عقیده است که ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۚ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^۴؛ از گناه و پلیدی دوری گزیده و به فضیلت و پاکی روی می‌آورد، و اگر احیاناً به گناهی آلوده گردد، ابراز ندامت کرده و به درگاه الاهی استغفار می‌کند. از این رو، قرآن کریم، یکی از صفات پرهیزگاران و هدایت یافتگان را، ایمان راسخ به عالم آخرت دانسته و می‌فرماید:

۱. بقره، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۴. ۲. معارج، ۱۹-۲۷. ۳. شیخ مفید، ارشاد، ص ۱۲۷.

۴. زلزله، ۷، ۸.

﴿...وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾^۱

و در جای دیگر، پس از آنکه مؤمنان را به پرهیزگاری فرا می خواند، آنان را به توجه و تأمل در آنچه برای سرای دیگر تدارک می بینند، سفارش نموده و بار دیگر آنان را به پرهیزگاری دعوت می کند؛ آنجا که می فرماید: ﴿يَتَذَكَّرُ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^۲ آن گاه، وضعیت بهشتیان و دوزخیان را یاد آور می شود که آنان، باهم یکسان نبوده و فقط بهشتیان رستگار خواهند بود: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ﴾^۳

۳. تعهد و احساس مسؤولیت

فردی که به روز بازپسین اعتقاد دارد، در برابر خدا و خلق، احساس مسؤولیت نموده و در برخورد با تباهیها و نابسامانیها بی تفاوت نمی باشد. قرآن کریم، یکی از صفات منکران معاد را بی تفاوتی نسبت به تهی دستان و بی مهری نسبت به یتیمان دانسته می فرماید: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ۖ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ۖ وَلَا يَحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾^۴

ایمان به معاد، یعنی اعتقاد به اینکه انسان در جهان آخرت در برابر اعمالی که انجام داده مورد بازخواست قرار خواهد گرفت: ﴿...وَلْتَسْأَلْنَنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۵ بالاتر از آن، اعمال خود را حاضر می یابد: ﴿...وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا...﴾^۶ بدون شک، چنین ایمان و اعتقادی با هوس رانی و بی بندوباریها سازگار نیست، بدین جهت، انسانهای هوس ران و بی بندوبار، عالم قیامت را زیر سؤال برده و در وجود آن ابراز شک می نمایند. قرآن کریم در این باره می فرماید:

﴿كُلُّ يَرِيدٌ إِلَّا سَنَ لِيفْجَرُ أَمَامَهُ رِيَسُلُ أَيَّانَ يَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾^۷ از اینجا اهمیت این سخن «امام علی (علیه السلام)» روشن می گردد که فرمود: «ان الغاية القیامة، وكفى بذلك واعظا لمن عقل»^۸

۳. حشر، ۲۰.

۲. حشر، ۱۸.

۱. بقره، ۴.

۶. کهف، ۴۹.

۵. نحل، ۹۳.

۴. ماعون، ۱۰۳.

۸. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰.

۴. ایمان به معاد و آینده‌نگری

یکی از آثار سازنده ایمان به معاد این است که قلمرو اندیشه و نظر انسان را گسترش می‌دهد؛ انسان «با ایمان»، دنیا را گذرگاه، و سرای آخرت را، قرارگاه ابدی می‌داند. این باور دینی، مایه بلند همتی و تلاش فزاینده برای نیل به آینده‌ای سرنوشت ساز و تابناک می‌گردد؛ چرا که از نظر روانی، آینده‌نگری و داشتن امید به فردایی روشن و تعیین کننده در خودباوری، از خود مایه گذاشتن، پشتکار و پایداری انسان، نقش بسیار مؤثر دارد. «امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

دنیا، چشم‌انداز نهایی انسانهای کوردل و ناآگاه است؛ آنان جهانهای دیگر را نمی‌بینند؛ اما انسان بصیر و روشن بین، آینده را هم می‌بیند و می‌داند که سرای ابدی در پس دنیا است. انسان بصیر، از طریق دنیا به آخرت می‌نگرد (به دنیا با دید ابزاری می‌نگرد)، ولی انسان فاقد بصیرت به خود دنیا می‌نگرد (به دنیا با دید غایی نگاه می‌کند). انسان بصیر، از دنیا برای آینده خویش زاد و توشه بر می‌گیرد و انسان فاقد بصیرت برای دنیا، توشه و زاد آماده می‌کند.^۱

«امام حسن مجتبی (علیه السلام) درباره تفاوت مؤمن از کافر فرموده‌اند: «المؤمن یتزوّد، و الکافر یتمتّع»؛^۲ مؤمن، از دنیا برای آخرت خود زاد و توشه می‌سازد و کافر، از دنیا فقط بهره دنیوی می‌برد».

قرآن کریم می‌فرماید: عده‌ای از دوزخیان خواهند گفت: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»؛^۳ «اگر گوش شنوا داشته و عاقل می‌بودیم، در میان دوزخیان نبودیم».

و نیز می‌فرماید: «...وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ»؛^۴ «کافران، همچون چارپایان، می‌خورند و بهره می‌جویند و دوزخ جایگاه آنها است».

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳. ۲. بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۱۴۷.

۳. اگر شنوا و عاقل می‌بودیم، در جمع دوزخیان نبودیم؛ ملک، ۱۱.

۴. محمد، ۱۲.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۲

براهین اثبات معاد

مهم ترین منبع و منشأ ایمان به معاد و حیات اخروی، «وحی الاهی» است، که به وسیله پیامبران علیهم السلام به بشر ابلاغ شده است. انسان، پس از آنکه خدا را شناخت و به صدق گفتار پیامبران ایمان آورد، به روز قیامت و حیات جاوید اخروی که همه پیامبران، ایمان به آن را در سر لوحه تبلیغ و دعوت خود قرار داده اند، ایمان می آورد. این خود، نوعی برهان عقلی بر معاد است؛ ولی از آنجا که معرفت تفصیلی، در تقویت و تحکیم ایمان مؤثر است و از سوی دیگر، قرآن کریم نیز با دلایل روشن عقلی، قطعی بودن جهان پس از مرگ و برانگیخته شدن انسانها را در قیامت اثبات نموده است، در این فصل برخی از براهین معاد را مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. برهان حکمت و غایت

جهان، آفریده و فعل خداوند حکیم است و فعل فاعل حکیم، بدون غایت نخواهد بود؛ بنابراین، جهان دارای غایت است و غایت،^۱ عبارت است: از فعلیت و کمالی که

۱. «فلاسفه»، حرکت را کمال اول، و غایت را کمال ثانی می نامند، چنان که علامه طباطبائی رحمته الله در این باره فرموده است: «ان الحركة کمال اول، لما بالقوة من حيث انه بالقوة، فهناك کمال ثان يتوجه اليه المتحرك و هو المطلوب لنفسه، و الحركة مطلوبة لاجله ... و هذا الكمال الثانی هو المسمى غاية الحركة يستكمل بها المتحرك نسبتها الى الحركة نسبة التام الى النقص ...»؛ سید محمد حسین طباطبائی، نهاییة الحکمة، مرحله ۸، ص ۱۰.

متحرک به واسطه حرکت به آن نایل می‌گردد و با وصول به آن از حرکت باز می‌ایستد؛ مانند دانه و هسته گیاه که پس از رسیدن به آخرین مرحله فعلیت و کمال ممکن برای آن گیاه، غایت خود را باز یافته و حرکت آن پایان می‌پذیرد.

از سوی دیگر، وقتی به جهان طبیعت می‌نگریم، آن را نمایشگاه بزرگی از پدید آمدنها و فانی شدن‌ها، وزندگی‌ها و مرگ‌ها، می‌بینیم؛ یعنی هیچ چیز حالت ثبات و قرار ندارد؛ بلکه یک پارچه حرکت و تغییر است و ثبات و قرارهای آن موقت و مقطعی است، نه دایمی و نهایی. بسان ایستگاه‌های میان راه، که مقصد نهایی حرکت نمی‌باشند؛ بنابراین، اگر در ورای حیات این جهان، که بی‌ثباتی و بی‌قراری بر آن حاکم است، حیاتی ثابت، پایدار و لایتغیر وجود نداشته باشد، هیچگاه به غایت نهایی نخواهد رسید، و در نتیجه، آفرینش این جهان، بدون غایت و بیهوده خواهد بود؛ لیکن چون آفریدگار جهان، حکیم است و فعل او بدون غایت نمی‌باشد، حیات دنیوی غایتی دارد که همان حیات اخروی است.^۱

قرآن کریم، برهان مزبور را، چنین بیان نموده است: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.^۲

استفهام در آیه شریفه، انکاری است و مفاد آن این است که: ما شما را عبث نیافریده‌ایم؛ بلکه آفرینش شما، بر اساس حکمت بوده است؛ برای این اساس، شما را در این جهان مکلف نمودیم و در سرای دیگر که دار جزاست نه دار تکلیف، شما را پاداش و کیفر خواهیم داد.^۳

۱. قرآن کریم، عالم آخرت را سرای ثبات و قرار توصیف نموده و می‌فرماید: ﴿...وَأَنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾، غافر، ۳۹؛ جهت تحقیق بیشتر در پیرامون این برهان به: کتاب استاد شهید مطهری، زندگی جاوید، ص ۵۶-۶۰؛ شیعه در اسلام، بخش سوم؛ معادشناسی، ص ۱۰۳؛ آیه‌الله جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، ص ۲۸۴-۲۸۴؛ استاد آیه‌الله سبحانی، منشور جاوید، ج ۹، ص ۳۱-۳۹ رجوع شود. ۲. مؤمنون، ۱۱۵. ۳. الکشاف، ج ۳، ص ۲۰۶.

برهان حکمت، در آیات دیگر

برهان حکمت، در آیات دیگر قرآن نیز، بیان گردیده است. در اینجا، برخی از این آیات را، یادآور می‌شویم:

۱. «مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۚ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَتُهُمْ أَجْمَعِينَ»^۱.
 «ما آسمانها و زمین و آنچه در میان آنهاست را به بازیچه نیافریده‌ایم، ما آنها را جز به حق (جز بر پایه علم و حکمت) نیافریده‌ایم، لیکن اکثر آنان نمی‌دانند؛ چون چنین است، پس جهان طبیعت دارای غایتی است و آن همان روز فصل (قیامت) است که وعده‌گاه همگان می‌باشد».

۲. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبِينَ»^۲. «ما آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست را به بازیچه نیافریده‌ایم».

۳. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»^۳. «ما آسمان و زمین و آنچه در میان آنهاست را باطل (بدون غایت) نیافریده‌ایم؛ این گمان کافران است. وای بر کافران از دوزخ».

در همه این آیات، نکته‌گاه استدلال، این است که چون آفرینش جهان هستی که فعل خداوند است، حکیمانه و غایت‌دار است؛ لذا جهان آخرت، ضرورت دارد؛ زیرا اگر جهان طبیعت که مجموعه‌ای از حوادث گذرا و ناپایدار است، به غایتی ثابت و پایدار منتهی نگردد، باطل و بیهوده و بازیگرانه خواهد بود؛ ولی چون خداوند حق مطلق است، فعل او نیز حق بوده، و باطل و عبث در آن راه ندارد.

قیامت و غایت در کلام امام علی (علیه السلام)

در کلمات امام علی (علیه السلام) نیز «قیامت» به عنوان غایت دنیا بیان گردیده و تأکید شده است که آفرینش این عالم، تا به آن غایت منتهی نگردد، قرار و ثبات نخواهد داشت، آنجا که

۳. ص، ۲۷.

۲. انبیاء، ۱۶.

۱. دخان، ۳۹، ۴۰.

می فرماید: «انّ الخلق لا مقصر لهم عن القيامة، مُرقلين في مضمارها الى الغاية القصوى»^۱ برای انسانها قبل از قیامت قرارگاهی نیست، آنان در میدان قیامت (زندگی دنیا) به سوی غایت نهایی (بهشت یا دوزخ) با شتاب به پیش می روند.

نیز فرموده است: «انّ الغاية القيامة وكفى بذلك واعظا لمن عقل»^۲ غایت - دنیا - قیامت است. برای فردی که بیندیشد همین مطلب برای وعظ و اندرز کافی است.

۲. برهان عدالت

انسانها در برابر دعوت پیامبران الهی به ایمان و نیکوکاری، به دو گروه مؤمنان و کافران، مطیعان و عاصیان، تقسیم می شوند. از نظر عقل، ایمان و نیکوکاری پسندیده و شایسته ستایش و پاداش است و کفر و تبهکاری، مستحق نکوهش و کیفر می باشد. و برخورد یکسان با آن دو و برابر دانستن نیکوکار و بدکار عادلانه نیست. نظیر اینکه آموزگار، تفاوت های موجود در دانش آموزان را از نظر سعی و کوشش در فراگیری و انضباط و اخلاق، نادیده گرفته و به همگان نمره مساوی بدهد.

از سوی دیگر، هر دو گروه در این جهان، به طور یکسان، از مواهب حیات بهره مند می باشند و چه بسا کافران و عاصیان از مؤمنان و مطیعان برخوردار ترند و اصولاً پاداش دادن به برخی از نیکوکارها - مانند شهادت در راه خدا - و کیفر برخی از تبهکارها - مانند گمراه ساختن انسانها و کشتن نسل های بی شمار - در این جهان امکان پذیر نیست؛ بنابراین، دنیا جایگاه مناسبی برای اجرای عدالت الهی در مورد صالحان و تبهکاران به طور کامل نمی باشد؛^۳ پس باید جهان دیگری باشد، تا عدل

۱ نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶؛ «مقصر» بر وزن مقعد، به معنای مجلس می باشد. و «مرقلين» یعنی: شتابان. و «مضمار» به معنای میدان، و مقصود از مضمار قیامت، زندگی دنیاست؛ چنانکه در جای دیگر فرموده است: «الا وانّ اليوم المضمار و غدا السباق»؛ ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۶۲.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰.

۳. «ان الله لم يرضها ثواباً لأوليائه لا عقاباً لأعدائه»؛ نهج البلاغه، حکمت ۴۱۵، ابن میثم بحرانی

الاهی در مورد نیکان و بدان به طور کامل تحقق یابد.

در آیاتی از قرآن کریم به این برهان اشاره شده است، دو نمونه را یادآور می‌شویم:

۱. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ؟»^۱ «آیا مؤمنان و صالحان را مانند مفسدان در زمین، و پرهیزکاران را مانند تبهکاران قرار می‌دهیم؟» استفهام در این آیه، انکاری است و مقصود این است که اگر جزا و کیفر و پاداشی در کار نباشد، چنان‌که کافران می‌پندارند، مصلحان و مفسدان نزد خداوند یکسان خواهند بود. در حالی که یکسان نگرى مصلح و مفسد نشانه سفاهت است.^۲

۲. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۚ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟»^۳ «آیا انسانهای فرمانبردار را مانند مجرمان قرار می‌دهیم؟ چگونه داورى می‌کنید؟».

۳. برهان رحمت

یکی از صفات کمال خداوند، صفت «رحمت» است که مفاد آن این است که خداوند نیاز موجودات را برآورده و هر یک را به سوی کمالی که شایستگی آن را دارد، هدایت کرده و نایل می‌سازد. چنان‌که «علامه طباطبایی^۴» فرموده است:

«الرحمة، رفع حاجة كل محتاج و ایصال كل شيء الى ما يستحقه و افاضته عليه»^۴ رحمت، عبارت است از برآوردن نیاز هر نیازمند و رساندن هر چیز به آنچه استحقاق آن را دارد و افاضه آن به او».

آفرینش انسان، با ویژگیهایی که دارد، به روشنی بر اینکه او شایستگی حیات ابدی

← (م ۶۷۹ یا ۶۹۹) در تقریر این برهان گفته است:

«أنا نرى المطيع والعاصي يدرکهما الموت من غیر ان یصل الی احد منهما ما یستحقه من ثواب او عقاب، فان لم یحشرا لیتوصل إلیهما ذلك المستحق، لزم بطلانه أصلا و ذلك ظلم لا یجوز علی الصانع الحکیم»؛ قواعد المرام، ص ۱۴۶ با اندکی تصرّف در عبارات؛ و نیز ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۹۱. ۱. ص، ۲۸. ۲. الکشاف، ج ۵، ص ۹.

۳. قلم، ۳۵. ۴. المیزان، ج ۷، ص ۲۵.

را داراست دلالت دارد؛ زیرا:

اولاً: اندیشه حیات جاودانی را داراست؛

ثانیاً: خواهان حیات ابدی بوده و آن را آرزو می‌کند؛

ثالثاً: انسان، بر پایه نظام ایمان و عمل صالح در سطحی فراتر از حیات طبیعی و حیوانی قرار گرفته و استعداد حیاتی برتر و سعادت‌ی جاودانه را کسب می‌کند، چنان‌که بر پایه نظام کفر و فسق نیز، استحقاق حیاتی فروتر از حیات حیوانی را به دست می‌آورد که آن نیز در قالب حیات دنیوی نمی‌گنجد، چنان‌که، «امام علی (علیه السلام) فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْضَهَا ثَوَاباً لَّا وَلِيَّائِهِ وَلَا عِقَاباً لَّا عِدَائِهِ».^۱

بنابراین، اگر پس از این حیات موقت و ناپایدار، حیاتی پایدار و ابدی نباشد، شایستگی و استحقاق یاد شده در انسان، هیچ‌گاه به فعلیت نخواهد رسید، و این با عنایت و رحمت الاهی سازگار نیست. در واقع، منتهی نشدن حیات دنیوی به حیات اخروی، مانند این است که هیچ جنینی با وجود این‌که به یک سلسله تجهیزات متناسب با حیات بیرون از رحم آفریده شده و استعداد آن را دارد، به آن دست نیابد و حیات او پس از پایان یافتن زندگی موقت در رحم، به کلی پایان پذیرد که این برخلاف حکمت و رحمت الاهی است.^۲

قرآن کریم، در این باره فرموده است: «قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهٖ الرَّحْمَۃَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ اِلٰی يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيْهِ...»؛^۳ «بگو - بپرس - آسمانها و زمین از آن کیست؟ بگو - همان‌گونه که شما نیز اذعان دارید - از آن خداست؛ او رحمت را بر خود واجب کرده است، هر آینه شما را در روز قیامت که تردیدی در آن نیست جمع می‌آورد».

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۴۱۵.

۲. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۷، ص ۲۶؛ استاد شهید مرتضی مطهری، زندگی جاوید، ص ۵۲-۵۴.

۳. انعام، ۱۲.

پاسخ به یک پرسش

چگونه می‌توان قیامت را مظهر رحمت خداوند دانست، با آنکه بسیاری گرفتار عذاب دوزخ می‌گردند؟

پاسخ این است که فلسفه قیامت، آن است که شایستگیها و استحقاقها مهمل نمانده و بشر بتواند از رحمت کامل الاهی بهره‌مند گردد؛ اما نوع شایستگی و استحقاق منوط به نظام اندیشه و عمل او است، که یا بر پایه ایمان و عمل صالح است و یا بر پایه کفر و فسق، و این هر دو به انتخاب و اختیار او واگذار شده است. شاید جمله «...الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»^۱ که در پایان آیه گذشته آمده است، ناظر به همین مطلب باشد.

۴. لزوم وفای به عهد

خداوند به واسطه پیامبران علیهم‌السلام، وقوع قیامت و پاداش به نیکوکاران را وعده داده است و از نظر عقل وفای به عهد نیکو و تخلف از آن ناپسند و ناروا است و چون خداوند از هرگونه صفت ناپسند و ناروا منزّه می‌باشد؛ بنابراین، به طور قطع به وعده خود جامه عمل پوشانده و قیامت را برپا خواهد کرد. محقق طوسی رحمته‌الله در این باره گفته است:

«وجوب ایفاء الوعد و الحکمة يقتضي وجوب البعث»^۲ واجب بودن وفای به وعده و حکیم بودن خداوند، مقتضی واجب بودن برانگیخته شدن مردگان است.

قرآن کریم نیز، در آیات متعدّد بر اینکه قیامت وعده الاهی بوده و در تحقق آن تردیدی نیست، تصریح و تأکید کرده است؛ آنجا که خردمندان (اولوالالباب) را ستایش نموده و یادآور شده است که آنان در مقام نیایش به درگاه خداوند می‌گویند: «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ»^۳ «پروردگارا! تو

۱. انعام، ۱۲. ۲. کشف المراد، ص ۵۴۸، ۵۴۹؛ شرح تخرید قوشچی، ص ۳۸۲.

۳. آل عمران، ۹؛ «المیعاد»، به معنای وعده است، مانند: «میقات» که گاهی به معنای وقت می‌باشد. مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۱۱.

انسانها را در روزی که تردیدی در آن نیست گرد می آوری، به درستی که خداوند خلف وعده نمی کند».

نیز می فرماید: «وَأُزِلَّتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ هَذَا مَا تُوعَدُونَ...»^۱؛ «بهشت، برای پرهیزگاران نزدیک آورده می شود، این است آنچه وعده داده شده اید». همچنین می فرماید: «...كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ، وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»^۲؛ «همان گونه که آفرینش را در آغاز آفریدیم، آن را باز می گردانیم، این وعده ای است بر ما و ما عمل کننده به وعده خود می باشیم».

و جمله: «...كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ...»؛ ناظر به این است که اعاده حیات موجودات پس از مرگ، برای خداوند، همان گونه میسر و آسان است که آفرینش نخست آنها.

جمله «...إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ...» ناظر به این است که عمل به وعده، سنت الاهی و تخلف ناپذیر است.^۳

۵. قیامت، گزارش غیبی و قطعی الاهی

برهان وفای به وعده، تنها لزوم معاد را در مورد موحدان و صالحان - یعنی آنان که وعده پاداش داده شده اند - اثبات می کند. در اینجا برهان عقلی دیگری نظیر برهان چهارم وجود دارد که مدلول آن اعم است؛ تقریر آن چنین است:

۱. خداوند از وقوع قیامت خبر داده است؛

۲. خبرهای الاهی صادق و مطابق با واقع است؛

۳. بنابراین، وقوع قیامت، امری یقینی و حتمی است.

«فخرالدین رازی» در این باره گفته است: «معاد»، یعنی گردآوری اجزای مردگان، پس از متلاشی و متفرق شدن آنها، ممکن است و گزارش دهنده راستگویی از آن خبر داده است؛ پس باید به آن معتقد بود.^۴

۳. المیزان، ج ۱۴، ص ۳۲۹.

۲. انبیاء، ۱۰۴.

۱. ق، ۳۱، ۳۲.

۴. تلخیص المحصل، ص ۳۹۲.

۳

معاد جسمانی و روحانی

از بحثهای مهم مسئله «معاد»، بحث درباره چگونگی معاد از نظر جسمانی و روحانی بودن آن است. در این زمینه، از سوی فیلسوفان و متکلمان اسلامی، سه نظریه مطرح گردیده است:

۱. فقط معاد جسمانی: در قیامت جز بدن و لذایذ و آلام بدنی و حسی تحقق ندارد؛
 ۲. فقط معاد روحانی: در قیامت جز روح و لذایذ و آلام روحی و عقلی تحقق ندارد؛
 ۳. اعتقاد به هر دو معاد: در قیامت هم روح محشور می شود و هم بدن، و علاوه بر لذایذ و آلام حسی، آلام و لذایذ روحی و عقلی نیز تحقق دارد.
- از آنچه گفته شد، روشن می شود که اعتقاد به هر دو نوع معاد: جسمانی و روحانی، مبتنی بر امور زیر است:

الف) حقیقت انسان را بدن مادی او تشکیل نمی دهد؛ بلکه حقیقت انسان، عبارت است از نفس و روح او که مجرد از ماده می باشد و با مرگ بدن، به حیات خود ادامه می دهد.

ب) در سرای آخرت، بدنهای مردگان، صورتهای پیشین خود را باز یافته، نفس و روح آدمیان که با مرگ، از بدن قطع علاقه کرده بود، به بدن تعلق گرفته و در نتیجه بدنهای مرده زنده می شوند.

ج) پاداشها و کیفرهای اخروی منحصر در آلام و لذایذ حسی و بدنی نبوده، بلکه یک رشته لذایذ و آلام کلی و عقلانی نیز تحقق می یابند.

بنابراین، کسانی که حقیقت انسان را در همان جنبه مادی و بدنی او خلاصه کرده و روح را نیز امری مادی دانسته‌اند، معاد را منحصر در معاد جسمانی می‌دانند. اکثریت متکلمان و محدثان طرفدار این قول بوده‌اند، چنان‌که صدر المتألهین علیه السلام گفته است: «اکثر متکلمان و عموم فقیهان و محدثان، قائل به معاد جسمانی می‌باشند؛ زیرا آنان روح را جسمی می‌دانند که مانند آب در گل، و آتش در ذغال، و روغن در درخت زیتون، ساری و نافذ در بدن می‌باشد».

برعکس، آنان که روح را واقعیتهایی مجرد از ماده می‌دانند که پس از مرگ بدن هم چنان به حیات خود ادامه می‌دهد، ولی به تعلق دوباره آن به بدن معتقد نیستند، فقط به معاد روحانی قائل شده‌اند، چنان‌که اکثریت فلاسفه بر این عقیده بوده‌اند. صدر المتألهین علیه السلام در این باره گفته است:

اکثر فلاسفه و پیروان طریقه مشاء فقط قائل به معاد روحانی می‌باشند؛ زیرا به نظر آنان ماده و صورت بدن پس از مرگ نابوده شده و دیگر اعاده نخواهد شد. و از طرفی، نفس، جوهری است باقی و فنا ناپذیر که پس از مرگ بدن، علاقه او از عالم طبیعت قطع گردیده و به عالم مجردات می‌پیوندد.

ولی آنان که در عین اعتقاد به مجرد نفس، از ماده و بقای آن پس از مرگ، اعاده بدن‌ها را به صورت پیشین و تعلق نفوس را به آنها پذیرفته‌اند و بر این عقیده‌اند که در سرای دیگر علاوه بر لذایذ و آلام حسی و بدنی، آلام و لذایذ روحی و عقلی نیز وجود دارد، به هر دو معاد جسمانی و روحانی معتقد می‌باشند. صدر المتألهین علیه السلام در این باره گفته است: بزرگان حکیمان و عارفان و گروهی از متکلمان، مانند غزالی، کعبی، حلیمی، راغب اصفهانی، قاضی ابویزید دبوسی و بسیاری از دانشمندان و اساتید امامیه اثنا عشریه، مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، علامه حلی و دیگران، قائل به معاد جسمانی و روحانی می‌باشند؛ زیرا آنان نفس را مجرد از ماده می‌دانند که بار دیگر تعلق به بدن پیدا می‌کند.^۱

۱. مبدأ و معاد، ص ۲۷۳؛ اسفار، ج ۹، ص ۱۶۵؛ و نیز ر.ک: شرح مقاصد، ج ۵، ص ۸۸-۹۰؛ حکیم لاهیجی، گوهر مراد، ص ۶۲۰، ۶۲۱؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۹۷.

عقل و معاد روحانی

براهین چهارگانه‌ای که بر لزوم قیامت و معاد اقامه گردید، معاد روحانی را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا تحقق چنین معادی هم مقتضای حکمت، رحمت و عدل الهی است و هم مورد وعده و خبر الهی.

اینکه معاد روحانی، مورد وعده و خبر الهی است، در آینده بیان خواهد شد؛ اما اینکه معاد روحانی، مقتضای عدل، حکمت و رحمت خداوند است؛ بیان آن این است که: «چون عده‌ای از انسانها، در مراتب عالی از کمال علمی و عملی قرار دارند، تا آنجا که لذا ید و آلام حسّی و بدنی در نظر آنان ارزش چندانی ندارد و جز به رضای دوست و لقای محبوب نمی‌اندیشند، بدون شک شایستگی پاداشی متناسب با کمالات خود را دارند. در این صورت، اکتفا نمودن به پاداشهای حسّی و بدنی (معاد جسمانی) موجب بطلان این شایستگی و تضييع حق آنان است. و این با رحمت و حکمت عدل الهی منافات دارد».

«حکیم سبزواری رحمته الله» برهان یاد شده را این گونه تقریر کرده است:

انّ الخلق طبقات، فالمجازات متفاوتة فلکل منها محبوب و مرغوب و جزاء یلیق بحالها، و الذائد الحسیة و المبتهجات الصورية للکمل فی العلم و العمل کالظل غیر الملتفت الیه بالذات.^۱

تفاوت انسانها، از نظر مراتب کمال، که در حقیقت، به تفاوت مراتب عبودیت و بندگی در برابر خداوند باز می‌گردد، در منابع دینی نیز، تصریح شده است. قرآن از افرادی به عنوان «مخلصون» یاد کرده و یادآور می‌شود که آنان به هیچ وجه تحت تأثیر اغوای شیطان قرار نگرفته^۲ و هیچ گونه لغزش و خطایی در عقیده آنان راه ندارد^۳ و

۱. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، مبحث معاد، فریده دوم. ۲. ص، ۸۳.

۳. صافات، ۱۶۰.

۳۴۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

حضرت یوسف علیه السلام را از جمله مخلصان می‌داند؛^۱ آن‌گاه مقامات ویژه آنان را در قیامت بیان می‌کند.^۲

و نیز گروهی از انسانها، در قیامت به عنوان «اصحاب اعراف» یاد کرده و برای آنان اوصاف و مقامات ویژه‌ای را بیان می‌نماید.^۳

همچنین صاحبان «نفس مطمئنه» را به بهشتی ویژه بشارت می‌دهد و می‌فرماید: «يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۖ وَادْخُلِي جَنَّاتٍ ۖ»^۴ در هر حال، آنان که خدا را فقط به انگیزه محبت^۵ او پرستش کرده‌اند، نه به سودای بهشت یا خوف از دوزخ، بدون شک شایستگی پاداشی فراتر از بهشت دیگران را دارند.

عقل و معاد جسمانی

براهین عقلی که بر اثبات لزوم معاد و جهان آخرت اقامه گردید، دو گونه‌اند:

۱. برخی از آنها عقلی صرف می‌باشند؛ یعنی هر دو مقدمه آنها عقلی است. مانند برهانهای اول تا سوم.

۲. برخی از آنها عقلی محض نبوده و یکی از مقدمات آنها نقلی و شرعی است؛ مانند برهانهای چهارم و پنجم، که صغرای آن (موعود بودن قیامت) نقلی است، هر چند کبرای آن (لزوم وفا نمودن به وعده) از بدیهیات عقلی می‌باشد.

با توجه به مطلب یاد شده، یادآور می‌شویم که از براهین قسم اول (عقلی محض)، معاد جسمانی به دست نمی‌آید، لیکن از براهین قسم دوم می‌توان معاد جسمانی را

۱. یوسف، ۲۴. ۲. صافات، ۴۰-۱۲۸.

۳. «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلَّامٍ بِسِيمَاهُمْ...» اعراف، ۴۶؛ در بحثهای آینده، به تفصیل در این باره بحث خواهیم کرد. ۴. فجر، ۲۷-۳۰.

۵. در روایات، از این نوع عبادت، به عبادت آزادگان و به عنوان برترین عبادت یاد شده است؛ ر.ک: المیزان، ج ۱، ص ۳۷.

نیز اثبات کرد؛ زیرا بخشی از پاداشهای اخروی جزئی و حسّی است و تحقق آنها متوقف بر معاد جسمانی می باشد.

«محقق لاهیجی رحمته الله» در این باره چنین گفته است:

باید دانست که آنچه در وجوب معاد گفتیم، دلالت می کند بر وجوب معاد جسمانی؛ بنابر آنکه ثواب و عقاب موعود، ثواب و عقاب جسمانی است و ایصال ثواب و عقاب جسمانی، لامحاله، موقوف است به اعاده بدن، به سبب آنکه بی واسطه بدن، قبول لذت و الم جسمانی نتوان کرد.^۱

از آنجا که این برهان، برهان عقلی محض نبوده و مبتنی بر یک اصل نقلی و مستفاد از وحی می باشد، کسانی چون «ابن سینا» گفته اند:

اثبات معاد جسمانی جز از طریق وحی و شریعت قابل اثبات نیست؛ ولی از آنجا که اصل شریعت، به دلیل عقلی ثابت شده است، اثبات معاد جسمانی، بر پایه وحی و شریعت، صحیح و استوار بوده و هیچ گونه مناقشه عقلی ندارد.^۲

معاد جسمانی و روحانی، از دیدگاه قرآن

از مطالعه آیات قرآن، به روشنی به دست می آید که معاد، هم جسمانی است و هم روحانی؛ یعنی علاوه بر اینکه ارواح در قیامت محشور خواهند شد، بدنهای نیز بار دیگر صورت و شکل پیشین خود را باز یافته و مورد تعلق ارواح قرار می گیرند و نیز پاداشها و کیفرها منحصر در لذایذ و آلام حسّی و بدنی نبوده؛ بلکه یک رشته لذایذ غیر حسّی و غیر بدنی نیز تحقق دارد؛ اینک نمونه هایی از آیات قرآنی را در زمینه معاد روحانی و معاد جسمانی یادآور می شویم:

الف) قرآن و معاد روحانی

در این رابطه، دو دسته از آیات قابل بررسی است:

۱. آیات مربوط به بقای نفس پس از مرگ؛

۱. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۶۰.

۲. الشفاء، الالهیات، مقاله ۹، فصل ۷.

۲. آیات مربوط به آلام و لذا اید غیر بدنی.

آیاتی که بر بقای نفس پس از بدن دلالت دارند، بسیارند. برخی از آنها را یادآور می‌شویم:

۱. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...»^۱ «خداوند جانها را به هنگام مرگ به طور کامل می‌گیرد».

مقصود از کلمه «أَنْفُس» در این آیه شریفه، همان ارواح است که به بدن‌ها تعلق داشته و مدبر آنها می‌باشند؛ بنابراین، از این آیه استفاده می‌شود که اولاً: نفس واقعی مستقل از بدن دارد؛ ثانیاً: با مرگ بدن و متوقف شدن حیات جسمانی انسان، نفس او هم چنان باقی می‌باشد و چون حیات انسان در گرو نفس او است؛ بنابراین، حیات اخروی او بدون نفس و روح او نخواهد بود.

۲. «قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ...»^۲ «بگو! فرشته مرگ، که گرفتن جانهای شما به او واگذار شده است، جانهای شما را به طور کامل می‌گیرد».

این آیه شریفه، پاسخ کسانی است که واقعیت انسان را همین کالبد حسی او می‌پنداشتند و با توجه به اینکه بدن پس از مرگ متلاشی شده و ذرات آن در سطح زمین پراکنده و ناپدید می‌گردند، معاد را امری باور نکردنی می‌انگاشتند؛ قرآن کریم سخن آنان را این‌گونه بازگو نموده است:

«وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ...»^۳ «آیا هنگامی که ما در بین زمین پراکنده و ناپدید شدیم، زندگی جدیدی خواهیم داشت».

قرآن با بیان اینکه واقعیت روح و جان انسانها امری غیر مادی است و توسط فرشته مأمور از جانب خدا، به طور کامل دریافت می‌گردد و پس از مرگ تن، هم چنان به حیات خود ادامه می‌دهد، نادرستی پندار آنان را آشکار نموده است.

۱. زمر، ۴۲؛ التوفی، فیض الشیء الایفاء والایتمام.

۲. سجده، ۱۱.

۳. سجده، ۱۰.

۳. «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»^۱ «گمان مبرید، افرادی که در راه خدا کشته شده‌اند، مردگانند؛ بلکه آنان زندگانی هستند که از رزق پروردگارشان برخوردار می‌باشند».

شکی نیست که حیات و بهره‌مندی از نعمتهای الهی، مربوط به جسم آنان نیست؛ بنابراین، حیات و رزق مذکور در آیه شریفه فوق مربوط به روح و جان شهیدان است. و همان‌گونه که مفسران گفته‌اند: حیات و بقای روح، پس از مرگ، اختصاص به شهیدان ندارد و ذکر آنان به خاطر احترام ویژه‌ای است که قرآن برای شهیدان قائل است.

«رضوان‌الله» برترین پاداش اخروی

از آیات قرآن، به دست می‌آید که در سرای آخرت، علاوه بر پاداشها و کیفرهای بدنی و حسّی، پاداشها و کیفرهای غیر حسّی نیز برای صالحان و تبهکاران وجود دارد که تحقق آنها، متوقف بر وجود بدن و قوای بدنی نیست. قرآن کریم پس از یادآوری پاداشها و لذتهای حسّی بهشت برای مؤمنان، از رضایت و خشنودی خداوند به عنوان بزرگترین پاداش اخروی یاد کرده و چنین می‌فرماید:

«وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^۲؛ در آیه دیگر، از «رضوان‌الله» به عنوان یکی از پاداشهای اخروی پرهیزگاران یاد کرده و فرموده است:

«قُلْ أَوْفَيْتُكُمْ... لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»^۳.

۱. آل عمران، ۱۶۹.

۲. توبه، ۷۲؛ محقق طوسی رحمته‌الله علاوه بر آیه مذکور، بر دو آیه دیگر نیز به معاد روحانی استدلال کرده است. یکی، آیه «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» سجده، ۱۷؛ و دیگری، آیه «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ...» یونس، ۲۶؛ تلخیص المحصل، ص ۳۹۳.

۳. آل عمران، ۱۵.

«علامه طباطبائی (ره)» در تفسیر آیه نخست کلامی دارد که حاصل آن چنین است: «ممکن است، وجه اینکه کلمه «رضوان» به صورت نکره آورده شده، اشاره به عظمت رضای الهی باشد که فوق تصور انسان است و نیز ممکن است، مقصود از آن، بیان برتری رضای خداوند بر سایر نعمتهای بهشتی باشد. گواه براین مطالب، جمله «...ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» است که رستگاری را منحصر در «رضوان الله» می داند؛ زیرا پادشاهای بهشتی نیز، در پرتو رضایت خداوند، نعمت محسوب می شوند، و گر نه لذت بدون محبت و رضای خداوند، نعمت نخواهد بود».^۱

به گفته مولوی:

از خدا غیر خدا را خواستن ظنّ افزونی است، کَلّی کاستن
زندگی بی دوست جان فرسودن است مرگ حاضر، غایب از حق بودن است

حسرت جانکاه

اگر رضا و خشنودی محبوب، گواراترین نعمت اخروی است؛ آتش حسرت نیز، سوزنده تر و کشنده تر از آتش دوزخ می باشد. قرآن کریم یادآور می شود که روز قیامت، اعمال گمراهان به آنان ارائه می شود و مایه حسرت آنان می گردد؛ چنان که می فرماید:

«...كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ».^۲

از «امام باقر (ع)» روایت شده که فرموده اند: «از جمله عوامل حسرت در قیامت، این است که فردی، مال و ثروتی را می اندوزد و در راه خدا به کار نمی برد؛ ولی، وارثان او آن مال را، در راه خدا مصرف می کنند و شایسته پاداش می گردند».^۳

شاید به همین جهت است که قرآن، روز قیامت را «یوم الحسرة» (روز حسرت) نامیده و فرموده است:

«وَأَنْذَرُكُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ...».^۴

۳. مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۵۱.

۱. المیزان، ج ۹، ص ۳۳۹. ۲. بقره، ۱۶۷.

۴. مریم، ۳۹.

ب) قرآن و معاد جسمانی

در این بخش به نقل و بررسی نمونه‌هایی از آیات قرآن، پیرامون معاد جسمانی می‌پردازیم:

۱. ابراهیم علیه السلام و چگونگی احیای مردگان: قرآن کریم یادآور می‌شود که ابراهیم خلیل علیه السلام از خداوند درخواست کرد، تا چگونگی احیای مردگان را به او نشان دهد. خداوند درخواست او را پذیرفت و دستور داد، تا چهار پرنده را ذبح و بدنهای آنها را ذره ذره کند، آن‌گاه، آنها را به هم در آمیزد و سپس، هر یک از آن پرندگان را با نام او بخواند و بنگرد که چگونه اجزای پراکنده، از نقاط مختلف، گرد آمده، و آن پرنده، شکل نخست خود را باز یافته و زنده می‌گردد؛ چنان‌که می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝۲﴾

آیه یاد شده، به روشنی بر معاد جسمانی و زنده شدن بدنهای مردگان دلالت دارد؛ زیرا ابراهیم از خداوند درخواست می‌کند تا چگونگی احیاء مردگان را در قیامت به او نشان دهد، و از پاسخ خداوند و دستوری که به ابراهیم داده شد، معلوم می‌شود که سؤال او، مربوط به حشر و بعث بدنهای متلاشی شده و پراکنده در زمین بوده است و هرگاه پرسش او فقط ناظر به معاد روحانی و حشر ارواح بود، نیازی به انجام آن برنامه ویژه نبود و اصولاً مسئله معاد روحانی، قابل مشاهده حسی نمی‌باشد.

۲. سرگذشت عزیز: قرآن از پیامبری یاد می‌کند که از شهری ویران عبور کرد که ساکنان آن همگی هلاک شده بودند؛ با دیدن آن منظره، مسئله معاد و احیای مردگان، در

۱. یعنی: می‌خواهم چیزی را که از طریق برهان عقلی می‌دانم و به آن معتقدم، مشاهده حسی نمایم، یا اینکه مطمئن شوم که مرا به مقام خُلَّت (خلیل الهی بودن) برگزیده‌ای؛ زیرا از طرف خداوند، به آن مقام، مژده داده شده بود و علامت آن، اجابت درخواست او در مورد احیای مردگان قرار داده شده بود؛ ر.ک: مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۷۲. ۲. بقره، ۲۶۰.

ذهن او راه یافت و با شگفتی با خود گفت: خداوند چگونه این مردگان را زنده می کند - این سخن یا حدیث نفس، از روی تردید نبود؛ بلکه او به احیای مردگان و توانایی خداوند بر آن یقین داشت؛ لیکن بزرگی و شگفت آور بودن آن، وی را به آن اندیشه فرو برد و گویا می خواست به گونه ای آن را مشاهده نماید؛ بدین جهت -، خداوند او را به مدت صد سال میراند، آن گاه او را زنده کرد و این در حالی بود که مرکب او نیز مرده و استخوانهای او پوسیده و از هم متلاشی شده بود ولی خوراک و نوشیدنی که همراه داشت هم چنان سالم باقی مانده بود. آن گاه خداوند باز زنده کردن مرکب او، چگونگی احیاء مردگان را به او نشان داد. چنان که می فرماید:

﴿أَوَكَلَّيْنَا مَرًّا عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَأَنْزَلُوهُ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِتَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱

شیوه استدلال به آیه مزبور، بر معاد جسمانی، از آنچه در رابطه با ارائه کیفیت احیای مردگان، برای ابراهیم علیه السلام، بیان گردید روشن است.

۳. تشبیه احیای مردگان، به احیای زمین: قرآن، برای اثبات اینکه معاد و احیاء مردگان کاری ناممکن نبوده و خداوند بر انجام آن توانا است، احیای زمین، که در همین دنیا به طور مکرر رخ می دهد، را یادآوری می کند؛ چنان که می فرماید:

﴿وَمِنْ آيَاتِنَا إِنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمُخِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۲ «از نشانه های تدبیر الاهی، این است که توزمین را خشک و تهی از گیاه می بینی، پس آن گاه که آب بر آن نازل نماییم، حرکت و

۱. بقره، ۲۵۹؛ جهت آگاهی بیشتر درباره تفسیر آیه فوق، به مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۷۱؛ و المیزان، ج ۲، ص ۳۶۵، ۳۶۲ رجوع نمایید.
۲. فصلت، ۳۹.

جنبش کرده و بالا می آید، به درستی که آن کس که زمین را احیاء نمود، احیا کننده مردگان می باشد، حقا که او بر هر کاری توانا است».

و نیز می فرماید: ﴿فَإَنْظُرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱ «به آثار رحمت الاهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مردنش زنده می کند؛ چنین کسی - که زمین مرده را زنده کرد - زنده کننده مردگان - در قیامت - است؛ او بر همه چیز تواناست».

بدیهی است آنچه محکوم به مرگ می شود و حیات او متوقف می گردد، روح انسان نیست، بلکه بدن او است؛ بنابراین، تشبیه احیاء مردگان به احیاء بدنها است، به ویژه اینکه کلمه «تخرجون» در آیه اخیر گویای این مطلب است که انسانها بسان گیاهان که از دل خاک بیرون می آیند، از زمین خارج می شوند و آنچه در درون زمین جای می گیرد، بدنها است نه ارواح و جانها.

۴. همانندی زنده شدن پس از مرگ با زنده شدن نخست: برخی از آیات قرآن، بیانگر این مطلب می باشند که چگونگی زنده شدن مردگان همانند زندگی یافتن نخست آنان است، یعنی همان گونه که در آغاز از زمین پدید آمده اند، بار دیگر نیز از زمین بیرون می آیند؛ چنان که می فرماید: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾^۲ و نیز می فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَتَبَّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ۖ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾^۳.

۵. آیات مربوط به پاداشها و کیفرهای حسی و بدنی: آیات، در این باره، بسیار است که نمونه هایی از آنها را می توان در سوره های الرحمن، واقعه و دهر، مطالعه نمود.

۶. آیات مربوط به گواهی دادن اعضای بدن بر گناهان:

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^۴

۳. نوح، ۱۷، ۱۸.

۲. طه، ۵۵.

۱. روم، ۵۰.

۴. نور، ۲۴.

﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۱

۷. آیات مربوط به شبهات منکران معاد و پاسخ آنها: در این آیات، آنچه مورد استبعاد و انکار مخالفان قرار گرفته، زنده شدن بدن‌ها و استخوان‌های پوسیده و متلاشی شده انسان‌ها است. قرآن نیز با تکیه بر امکان عقلی آن، از یک سو و قدرت نامتناهی خداوند از سوی دیگر، به آنها پاسخ داده است و هیچ‌گاه، در پاسخ، نفرموده است که حشر و معاد مربوط به بدن‌ها نبوده و تنها ارواح، در قیامت حاضر می‌شوند. به آیات زیر توجه نمایید:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۚ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^۲

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ۖ بَلَىٰ قَدَرِينَا عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ﴾^۳
 ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَذُكُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^۴

آیا آیات مربوط به معاد جسمانی، قابل تأویل است؟

گروهی از منکران معاد جسمانی گفته‌اند: تنها مدرک برای اثبات معاد جسمانی، ظاهر ادله نقلی (قرآن و روایات) در زمینه پاداش‌ها و کیفرهای حسی است؛ ولی این ادله قابل تأویل است و آن اینکه چون درک آلام و لذایذ عقلی و کلی، فراتر از سطح فکر و اندیشه انسان‌های معمولی است؛ بشارت و انداز آنان به چنین پاداش‌ها و کیفرهایی در تربیت آنان مؤثر نمی‌باشد. از این جهت، برای اینکه آنان بتوانند به گونه‌ای پاداش‌ها و کیفرهای اخروی را تصور نمایند، از نمونه‌های حسی آن بهره گرفته شده است؛ آن‌گاه، افزوده‌اند: آیات مربوط به پاداش‌ها و کیفرهای حسی، از قبیل آن دسته از آیات

۱. یس، ۶۵.

۲. یس، ۷۸، ۷۹.

۳. قیامت، ۳، ۴.

۴. سباء، ۷.

مربوط به صفات خداوند است که ظاهر آنها بر تجسیم و تشبیه دلالت دارد ولی، همگی می دانیم که آن ظواهر، مقصود نبوده و باید آنها را تأویل نمود.^۱

نظریه یاد شده، از سه نظر قابل مناقشه است:

۱. آیاتی که بر معاد جسمانی دلالت دارند، منحصر به آیات مربوط به پاداشها و کیفرهای حسی نیست، چنان که نمونه هایی را یادآور شدیم.
۲. مقایسه آیات معاد جسمانی با آیات صفات، نادرست است؛ زیرا تشبیه و تجسیم در مورد خداوند عقلاً محال است؛ ولی معاد جسمانی چنین نیست.
۳. «آیات صفات» از آیات متشابه قرآن می باشند و به مقتضای اصل ارجاع متشابهات به محکومات، باید آنها را به محکومات ارجاع داد و از این طریق، بر مفاد واقعی آنها دست یافت؛ ولی آیات معاد جسمانی، از آیات متشابه قرآن نیستند.
- «محقق طوسی» پس از اشاره به اینکه آیات مربوط به معاد جسمانی بسیار است؛ گفته است: «و اکثره ممّا لا یقبل التأویل» و از آن جمله آیات زیر را یادآور شده است:

۱. «...قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ...»^۲

۲. «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَدَرِينَا عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ»^۳

۳. «أَفَذَاكُنَا عِظْمًا تَنْخَرَةً»^۴

۴. «...فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ»^۵

۵. «يَوْمَ تَشَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكُمْ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ»^۶

۶. «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ»^۷

۷. «...وَأَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا...»^۸

۱. قواعد المرام، ص ۱۴۵؛ شرح مقاصد، ج ۵، ص ۹۳.

۲. قیامت، ۳، ۴. ۳. نازعات، ۱۱.

۴. عادیات، ۹. ۵. یس، ۵۱. ۶. قی، ۴۴.

۷. عادیات، ۹. ۸. بقره، ۲۵۹.

۳۵۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

۸. ﴿وَقَالُوا الْجُلُودُ لَهُمْ لَمْ يَشْهَدُوا عَلَيْنَا قَالُوا أَنْظِقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾^۱

۹. ﴿...كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا...﴾^۲

وی سپس، مقایسه آیات معاد جسمانی، به آیات صفات را نادرست دانسته و گفته است: «مقایسه کردن معاد جسمانی با تشبیه، نادرست است؛ زیرا تشبیه، مخالف دلیل عقلی است که بر امتناع آن دلالت دارد، پس چاره‌ای جز تأویل نیست. اما در مورد معاد بدنی، هیچ دلیل عقلی و نقلی بر امتناع آن اقامه نشده است، پس باید نصوص مربوط به آن را بر ظواهرشان حمل کرد».^۳

«سعد الدین تفتازانی» نیز گفته است:

إِنَّمَا يَجِبُ التَّأْوِيلُ عِنْدَ تَعَذُّرِ الظَّاهِرِ وَلَا تَعْزُرُ هُنَا سَيِّمًا عَلَى الْقَوْلِ بِكُونَ الْبَدَنِ الْمَعَادِ
مِثْلَ الْأَوَّلِ لَا عَيْنَهُ...^۴ تأویل در جایی واجب است که اخذ به ظاهر ممکن نباشد؛ ولی در اینجا اشکالی در کار نیست؛ مخصوصاً، بنابراینکه بدن اخروی، مثل بدن دنیوی باشد، نه عین آن.

وی، سپس افزوده است: «این سخن که گزارشهای پیامبران الهی از پاداشها و کیفرهای محسوس و جسمانی در سرای آخرت، همگی ناظر به پاداشها و کیفرهای غیر محسوس و روحانی است، مستلزم نسبت کذب به پیامبران است و اینکه آنان مردم را بر عقیده‌ای نادرست باقی گذاشته و بلکه آنان را براین عقیده ترغیب کرده‌اند؛ زیرا مردم از این گونه بیانات، چیزی جز معاد جسمانی نمی فهمند. در حالی که بنابر نظریه مزبور، مقصود، معاد روحانی بوده است، نه معاد جسمانی».^۵

۱. فصلت، ۲۱. ۲. نساء، ۵۶.

۳. اما القیاس علی التشبیه، بغیر صحیح، لأن التشبیه، مخالف للدلیل العقلی الدال علی امتناعه؛ فوجب فیہ الرجوع الی التأویل واما المعاد البدنی، فلم یقم دلیل - لا عقلی و لا نقلی - علی امتناعه، فوجب اجراء النصوص الواردة فیہ، علی مقتضی ظواهرها؛ تلخیص المحصل، ص ۳۹۴؛ و نیز ر. ک: قواعد المرام، ص ۱۴۵. ۴. شرح مقاصد، ج ۵، ص ۹۳.

۵. همان.

«تفتازانی»، در پایان، به نکته دقیقی اشاره کرده است و آن اینکه ظواهر این گونه گزارشها مقصود است و معاد جسمانی حقیقتاً وجود دارد ولی این گونه پاداشها و کیفرها مثالهایی هستند که انسان می تواند از طریق آنها، پاداشها و کیفرهای روحانی را درک کند و در نتیجه، معاد هم جسمانی است و هم روحانی.^۱

۱. همان.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۴

بررسی اشکالات و شبهات

در زمینه معاد، اشکالات و شبهاتی مطرح گردیده است، که غالب آنها ناظر به معاد جسمانی است. در این فصل به بررسی مهم ترین آنها می پردازیم.

۱. معاد جسمانی، اعاده معدوم است

منکران معاد جسمانی گفته اند: بدن انسان پس از مرگ، پوسیده شده و اجزای آن متلاشی گردیده و صورت و اعراض آن به کلی نابود می شود؛ بنابراین، زنده شدن آن در آخرت، مستلزم اعاده معدوم بعینه^۱ است که از محالات عقلی است.

متکلمان اسلامی شبهه مزبور را به صورت های مختلف پاسخ داده اند:

۱. برخی از آنان، اعاده معدوم بعینه را جایز دانسته اند. چنان که تفتازانی گفته است: «والجواب منع امتناع الاعادة»^۲ ولی، چنان که در بحث های فلسفی اثبات شده است،

۱. اعاده معدوم بعینه: آن است که چیزی که در یک زمان موجود بوده است و در زمان بعد معدوم شده است، در زمان سوم با تمام خصوصیات پیشین موجود گردد؛ یعنی: از نظر مواد، اجزاء، حجم، وزن، آثار، مکان و زمان همان موجود پیشین باشد. چنین فرضی محال است؛ ولی اگر از هر جهت، عین موجود پیشین نباشد، امتناع عقلی ندارد و اگر فاعل، از نظر علم و قدرت در حد اعلی باشد، قادر بر انجام آن خواهد بود، و معاد جسمانی از این قبیل است؛ باید توجه داشت که عینیت و مثلثیت از نگاه فلسفی و عرفی، متفاوت است: در نگاه عرفی همین که اجزا و مواد پیشین با شکل و آثار گذشته اعاده شود، عینیت صادق است؛ بر خلاف نگاه فلسفی، که این مقدار را کافی در عینیت نمی داند.

۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۹۵.

اعاده معدوم بعینه از محالات عقلی می باشد؛ بنابراین، پاسخ یاد شده، فاقد اعتبار است.

۲. گروهی از آنان گفته اند: بدن انسان، از دو نوع اجزای اصلی و فرعی تشکیل گردیده است، آنچه در معرض تغییر و تبدیل واقع می شود، همان اجزای فرعی است؛ ولی اجزای اصلی از آغاز تا پایان عمر و نیز، پس از مرگ، ثابت و باقی می باشند. این گروه معتقدند: واقعیت انسان را نیز، همان اجزای اصلی تشکیل می دهند و طاعت و عصیان، به آنها نسبت داده می شود و اجزای یاد شده، بار دیگر در قیامت با یکدیگر ترکیب و تألیف گردیده و باضمیمه شدن اجزای غیر اصلی به آن، پادش و کیفر می بینند.^۱ این نظریه از دو نظر، قابل مناقشه است:

یکی: از نظر حرکت جوهری ماده، که فرقی میان اجزای اصلی و فرعی بدن باقی نمی گذارد.

دیگری: از نظر علوم تجربی، که می گویند: سلولهای بدن انسان، پیوسته در حال تبدل و تغیر است و تقریباً در هر هشت سال، کلیه سلولهای بدن، دگرگون می گردند. در این صورت، فرض اجزای اصلی و ثابت در بدن صحیح نیست.

علت اینکه این گروه، به چنین فرضیه ای روی آورده اند، این است که به نفس مجرد از ماده، معتقد نیستند و اوصافی که آنان به اجزای اصلیه نسبت داده اند، در حقیقت مربوط به نفس انسان است؛ زیرا نفس است که از آغاز خلقت تا قیامت باقی است و تغیرات بدن در آن تأثیر نمی گذارد، و تکلیف، پادش و کیفر مربوط به او است. ۳. گروهی دیگر، در پاسخ اشکال یاد شده گفته اند: ما هیچ دلیلی بر اینکه در

۱. قواعد المرام، ص ۱۴۴؛ از طرفداران این نظریه، ابن میثم بحرانی در قواعد المرام می باشد؛ چنان که گفته است: «لم لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يجوز عليها التبدل والتغير، وهي التي ينسب اليها الطاعة والمعصية، ثم عند الموت، تنفصل تلك الاجزاء و تبقى على حالها، وعند الاعادة تؤلف و تضم معها اجزاء اخر، زائدة و يوصل اليها الثواب والعقاب».

قیامت، عین بدن دنیوی اعاده می‌گردد، نداریم؛ بلکه آنچه از برخی آیات قرآن و نیز احادیث به دست می‌آید، آن است که بدن اخروی، همانند و مشابه بدن دنیوی است؛ نه اینکه عین اجزای تشکیل دهنده بدن، با تمام ویژگیهایی که داشته است اعاده شود. از جمله دلایل آنان بر این مطلب، آیه کریمه زیر، است که در پاسخ آنان که زنده شدن بدنهای متلاشی شده و استخوانهای پوسیده را امری ناشدنی یا باور نکردنی می‌دانستند، می‌فرماید:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^۱

نیز، قرآن کریم، در جای دیگر، نخست سخن منکران معاد جسمانی را یادآور شده، می‌فرماید:

﴿...وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَوَّٰنَا لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾^۲

آن‌گاه، در پاسخ آنان، می‌فرماید:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...﴾^۳

از دو آیه یاد شده، تنها استفاده می‌شود که در آخرت «مثل» بدنهای دنیوی اعاده و محشور می‌گردد؛ نه عین آنها.

همچنین، در حدیثی از «امام صادق (علیه السلام)» آمده است که:

خداوند، روح مؤمن را پس از مرگ، در بهشت برزخی متنعم می‌سازد، و در روز رستاخیر، با همان صورتی که در دنیا داشت، محشور می‌نماید.^۴

۱. یس، ۸۱.

۲. اسراء، ۹۸.

۳. اسراء، ۹۹.

۴. بحار الانوار، ج ۶، باب احوال برزخ، حدیث ۳۲؛ لازم به یادآوری است که عینیت نداشتن و متحد نبودن بدن اخروی با بدن دنیوی در تمام خصوصیات، به معنای متحد نبودن انسان اخروی و دنیوی نیست؛ زیرا شخصیت انسان به نفس او است، نه بدن او. توضیح این مطلب، در پاسخ اشکال دوم خواهد آمد.

مقصود از صورت در روایت، شکل و هیأت ظاهری است.

یکی از کسانی که عینیت را لازم ندانسته و قائل به مثلثیت شده است، «سعدالدین تفتازانی» - در شرح مقاصد - است. وی چنان که گفته است: «بر فرض قبول امتناع اعاده معدوم، مقصود از اعاده مردگان، این است که اجزای بدن مردگان، تألیف پیشین خود را، باز خواهند یافت و حیات و آثار آن، به آنها تعلق خواهد گرفت و در این صورت، این مطلب که آنچه اعاده شده مثل بدن پیشین است نه عین آن، به عقیده ما در معاد، خدشه‌ای وارد نخواهد کرد».^۱ تفتازانی در جایی دیگر، پس از یادآوری اینکه غزالی از معتقدان به معاد جسمانی و روحانی می‌باشد، گفته است:

از کلام او و بسیاری از قائلان به دو معاد (جسمانی و روحانی) چنین به دست می‌آید که خداوند از اجزای متفرقه، همانند بدن دنیوی را آفریده و نفس مجرد بار دیگر به آن تعلق می‌گیرد و مغایرت شخصی این بدن با بدن نخست، اشکالی ندارد؛ چنان که از نصوص دینی نیز، مماثلت استفاده می‌شود نه عینیت.^۲

۲. فرد دیگر، مُثاب و معاقب خواهد بود

معتزضان گفته‌اند: هرگاه بدن محسوس در آخرت، عین بدن دنیوی نباشد، لازم می‌آید که فردی که پاداش داده می‌شود، یا کیفر می‌بیند، غیر از فردی باشد که اعمال صالح، انجام داده، یا مرتکب گناه گردیده است.

در پاسخ این اشکال، گفته‌اند: «پاداش و کیفر، جز به ادراک لذاذ و آلام تحقق نمی‌یابد و ادراک کننده، همان نفس و روح انسان است که پس از مرگ باقی بوده و بار دیگر به بدن تعلق پیدا می‌کند و پاداش و کیفر می‌بیند و ملاک تشخیص انسان، نفس است نه بدن؛ به همین دلیل، با اینکه بدن در زندگی دنیوی نیز، پیوسته در معرض تغییر و تحول است، هرگاه فرد سالمندی را که در ایام جوانی مرتکب جنایتی شده است کیفر دهند، هرگز گفته نمی‌شود که مجازات بر غیر جنایتکار وارد شده است».^۳

۱. شرح مقاصد، ج ۵، ص ۹۵. ۲. همان، ص ۹۰، ۹۱، نقل با تلخیص.

۳. همان، ص ۹۱.

از اینجا روشن می شود که انسان اخروی، عین انسان دنیوی است؛ هر چند بدن او، عین بدن دنیوی نیست؛ از این رو، قرآن کریم، آنجا که به شبهات منکران معاد و استبعاد آنان در مورد بدنهای پوسیده و متلاشی پاسخ می دهد، «مماثلت» را مطرح می کند؛ ولی در جای دیگر، احیای مردگان را به طور مطلق ذکر نموده و فرموده است:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُمْ بَقْدِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى...﴾^۱

از ظاهر جمله ﴿...يُحْيِيَ الْمَوْتَى...﴾ بر می آید که «احیاء»، متعلق به اعیان مردگان است، و نه امثال آنها.^۲

«محقق لاهیجی رحمته الله» در پاسخ اشکال یاد شده گفته است:

بدن، بعد از مفارقت روح، معدوم شود، به حسب صورت، و باقی باشد به حسب ماده، و در وقت اعاده، فایض شود بر ماده بدن، صورتی مثل صورت اول، و تعلق گیرد به این بدن، معاد روحی، که مجرد است و باقی است، و تشخص انسانی نیست مگر به تشخیص نفس ناطقه، که روح، عبارت از اوست؛ نمی بینی که شخص طفل بعینه همان شخص کهل و شیخ است؟ با آنکه بدن کهل و شیخ، بعینه بدن طفل نیست.^۳

۳. شبهه آکل و مأکول

هر گاه بدن انسانی - به طور مستقیم یا غیر مستقیم - طعمه انسان دیگری شود، قسمتی از اجزای بدن ما کول با بدن آکل، ترکیب شده و جزء آن می گردد. در این صورت، اجزای یاد شده، در قیامت، یا با بدن آکل می باشند و یا با بدن مأکول.^۴ و هر دو فرض از دو نظر دارای اشکال است:

۱. احقاف، ۳۳.

۲. آنچه بیان گردید، حاصل کلام علامه طباطبایی در جمع میان آیات سوره یس، اسراء و احقاف است؛ به المیزان، ج ۱۷، ص ۱۱۳، ۱۱۴ رجوع شود. ۳. سرمایه ایمان، ص ۱۵۹، ۱۶۰.

۴. دو فرض دیگر نیز، در اینجا، قابل تصور است: یکی اینکه، اجزای مفروض، با هیچ یک اعاده نشود و دیگری اینکه همراه با هر دو باشد؛ لیکن فرض اخیر، محال و فرض اول، قائل ندارد.

یکی اینکه، بدن آکل یا مأکول به طور کامل محشور نگردیده است. دیگری، اینکه اگر یکی از آن دو شایسته پاداش و دیگری مستحق کیفر باشد، در کیفر و پاداش عدالت رعایت نخواهد شد.

پاسخ این اشکال، با توجه به مطالب گذشته، روشن است؛ زیرا پاداش و کیفر در حقیقت مربوط به نفس است و ملاک عینیت و شخصیت انسان نیز، همان نفس است، نه بدن. و نیز در فرض مزبور تنها قسمتی از اجزای بدن مأکول جزء بدن آکل می‌گردد نه تمام آن؛ هم چنان که پیش از این یادآور شدیم، دلیلی بر اتحاد بدن اخروی با بدن دنیوی از همه جهات، حتی از جهت کیفیت و حجم، در دست نیست.^۱

آری، اگر فرض شود بدنی در اثر تبدل و تحول مکرر در جهان طبیعت به کلی از بین رفته و جزء بدنهای دیگر گردد، به گونه‌ای که هیچ جزئی از آن باقی نماند، در این صورت، شبهه آکل و مأکول صورت جدی تری به خود می‌گیرد. با این حال، خداوند به اجزای بدن مأکول علم دارد و می‌تواند آنها را از بدنهای دیگر جدا کرده و با هم ترکیب نماید و بدن او را اعاده کند.

۴. معاد جسمانی، تکرار حیات دنیوی است

گاهی گفته می‌شود: معاد جسمانی عبارت از جمع اجزای پراکنده بدنها و صورت‌پردازی دوباره و تعلق ارواح به آنها است و این در حقیقت، تکرار زندگی دنیوی است؛ حال آنکه قرآن، از دنیا به «نشأ اولی» و از آخرت به «نشأ آخری» تعبیر آورده و می‌فرماید:

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ...﴾^۲

۱. پاسخ دیگری که متکلمان از اشکال یاد شده داده‌اند، مبتنی بر فرضیه اجزای اصلی در بدن انسان و تغییر نکردن آنها در طول حیات و پس از مرگ می‌باشد؛ ولی چون قبول آن مشکل است، از ذکر آن صرف نظر کردیم؛ به کشف المراد، ص ۵۴۹، ۵۵۰؛ شرح مقاصد، ج ۵، ص ۹۴، ۹۵ رجوع شود.

۲. عنکبوت، ۲۰.

﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشَأَ الْآخِرَىٰ﴾^۱

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾^۲

و نیز معاد به حکم دلایل عقلی و نقلی، غایت خلقت دنیوی است نه بازگشت به آن.^۳ پاسخ این است که، مقصود از نشأ آخری بودن قیامت و غایت بودن آن، نسبت به زندگی دنیوی، این نیست که بدنهای اخروی، با بدنهای دنیوی، مغایرت داشته و مادی و عنصری نباشد؛ بلکه مراد این است که دنیا، زمان کشت و مکان بذرافشانی و آخرت، فصل برداشت و زمان نتیجه گیری است: «الدنيا مزرعة الآخرة»^۴ دنیا، جایگاه عمل است و آخرت سرای حساب و جزا:

«إِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابٌ وَغَدَا حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ»^۵

به عبارت دیگر: آخرت نسبت به دنیا، از دو جهت غایت است:

یکی، از جنبه حساب، جزا، تجسم اعمال و دریافت نتایج آنها؛ چنان که بیان گردید می باشد.

دیگری، از جنبه فعلیت یافتن استعدادها و متوقف شدن حرکتهای استکمالی. لیکن، باید توجه داشت که هیچ یک از این دو مطلب، بازنده شدن بدنهای مادی و عنصری، منافات ندارد؛ از نظر دریافت نتایج اعمال و تجسم آنها، کاملاً روشن است. اما از نظر فعلیت یافتن استعدادها و متوقف شدن حرکت استکمالی، برای آنکه تعلق اخروی نفس به بدن، با تعلق دنیوی آن متفاوت است؛ چرا که تعلق آن به بدن، در دنیا برای تدبیر قوای بدن و بهره گیری از آن، برای دریافت کمالات علمی و عملی است؛ ولی تعلق آن به بدن در آخرت برای دریافت پاداشها و کیفرهای حسی، لذا ید و آلام جسمانی است.

۱. نجم، ۴۷.

۲. واقعه، ۶۲.

۳. اسفار، ج ۹، ص ۱۵۳.

۴. حدیث نبوی معروف.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۴۲.

پاسخ به یک اشکال

اگر گفته شود: ماده، ملازم با حرکت، تغییر، کون و فساد است.

می‌گوییم: این در صورتی است که همه شرایط کنونی حاکم بر ماده، در جهان آخرت نیز، فراهم باشند؛ ولی با توجه به تفاوت این دو جهان، نمی‌توان تمام لوازم ماده دنیوی را برای ماده اخروی اثبات کرد. چنان‌که آبهای موجود در دنیا، گاهی در معرض عوامل خارجی قرار گرفته، رنگ و مزه آنها تغییر می‌کند؛ ولی به صریح قرآن، «آبهای موجود در بهشت هیچ‌گاه متغیر نمی‌گردند. نیز، در بهشت نه‌های شیر موجود است که هرگز فاسد نمی‌شوند».^۱ و این به خاطر شرایط برتر و کامل‌تر سرای آخرت است؛ همان‌گونه که در دنیا نیز می‌توان در شرایط کامل‌تر و برتر، از فاسد شدن مواد فاسد‌شدنی جلوگیری کرد و چنان‌که در سرگذشت عزیر علیه السلام آمده است که طعام او - که گفته شده است، انجیر و انگور بود - مدت یک قرن به حال خود باقی ماند و تغییر نکرد.^۲

«عَلَّامَهُ طَبَاطَبَايِي» در ذیل آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ...»^۳ فرموده است: «المسلم، من التبدل، ان حقيقة الارض والسماء وما فيهما يومئذ، هي غير أن النظام الجاري فيهما يومئذ هو غير النظام الجاري فيهما في الدنيا» درباره تبدل آسمانها و زمین، آنچه مسلم است این است که آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست، در قیامت، همین آسمان و زمین کنونی است، جز اینکه نظام حاکم بر آنها، غیر از نظام دنیوی آنها است.

۱. «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ...»

۲. «...فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ...» بقره، ۲۹۵.

محمد، ۱۵.

۳. ابراهیم، ۴۸.

۵

قیامت و تجسم اعمال^۱

مسئله «تجسم اعمال»، از مسائل مربوط به جهان پس از مرگ است. این مسئله، اگر چه شاخه‌ای از کیفر و پاداش اخروی است، ولی در بحث شهود و گواهان قیامت، نیز می‌تواند راه‌گشا باشد، زیرا هر گاه کردار انسان گناه کار و در سرای دیگر تجسم یابد، خود بهترین شاهد و گواه، بر جرم بوده و راه هرگونه انکار را بر او می‌بندد.

مقصود از تجسم اعمال چیست؟

مقصود از «تجسم» یا «تمثل»، این است که آنچه انسان در این جهان انجام داده است، در جهان دیگر به صورتی متناسب با آن جهان، نمودار گردد. به عبارت دیگر: پاداشها، کیفرها، نعمتها و نعمتها، شادمانی و سرور، درد و شکنجه‌های اخروی، همه و همه، همان حقایق اعمال دنیوی انسانها است که در حیات اخروی خود را نشان می‌دهند.

و به دیگر سخن، هر کرداری که انسان انجام می‌دهد - خواه خوب باشد و خواه بد - یک صورت دنیوی دارد، که ما آن را مشاهده می‌کنیم و یک صورت اخروی، که هم اکنون در دل و نهاد عمل نهفته است و روز رستاخیر، پس از تحولات و تطوراتی که در آن رخ می‌دهد، شکل کنونی و دنیوی خود را از دست داده و با واقعیت اخروی

۱. از آنجا که بحث تجسم اعمال، در کتابهای کلاسیک کلامی مطرح نشده است، این بحث بر اساس آیات قرآن و روایات، تبیین گردیده است.

خود، جلوه می‌کند و موجب لذت و شادمانی و یا عامل آزار و اندوه وی می‌گردد. بنابراین، اعمال نیک این جهان، در روزگار رستاخیز، تغییر شکل داده و به صورت نعمتهای بهشتی در خواهد آمد؛ چنان‌که اعمال بد، به صورت آتش و زنجیر و انواع عذاب نمودار خواهند شد.

در کنار بحث «تجسم اعمال»، که غالباً ناظر به کردارهای مربوط به اعضای انسان است، مسئله دیگری مطرح می‌شود که از آن به تبلور یا تجسم نیتها و ملکات نفسانی تعبیر می‌شود و مقصود این است که صورت حقیقی انسان، بستگی به همان نیتها، خصلتها و ملکات نفسانی او دارد و بر این اساس، اگر چه انسانها از نظر صورت ظاهری یکسانند؛ ولی از نظر صورت باطنی؛ یعنی خصلتها و ملکات، انواع یا اصناف گوناگونی دارند.

«حکیم سبزواری رحمته الله» در این باره می‌گوید:

انسان، به اعتبار اخلاق و ملکاتش، یا فرشته است یا حیوان، یا درنده و یا شیطان؛ بنابراین، اگرچه انسان از نظر صورت دنیوی، یک نوع بیش نیست، ولی از نظر صورت اخروی، چهار نوع خواهد بود؛ زیرا اگر شهوت و غضب بر او غلبه کند و کارهای او، پیوسته از این دو گزینه صادر گردد، صورت اخروی او حیوان و درنده خواهد بود، و اگر اخلاق پسندیده در نفس او رسوخ کرده باشد، به صورتهای زیبای بهشتی تمثّل خواهد یافت.^۱

تجسم اعمال در آیات قرآن

تجسم اعمال، یک حقیقت قرآنی است که در آیات متعدد بیان شده است؛ نمونه‌هایی از این آیات را یادآور می‌شویم:

۱. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...»^۲ «روزی که انسان کارهای نیکی که انجام داده است، نزد خود حاضر

۱. شرح منظومه، بحث معاد. ۲. آل عمران، ۳۰.

می یابد و هر کار بدی که مرتکب شده است را نیز، حاضر و آماده می یابد و آرزو می کند که میان او و آن عمل ناروا فاصله مکانی و یازمانی بسیاری وجود می داشت و او آن عمل ناروا را که در دنیا انجام داده است، در قیامت مشاهده نمی کرد.^۱

۲. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ، ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ...﴾؛^۲ «کسانی که به خاطر به دست آوردن مالی اندک، آیات الاهی را کتمان می کنند، چیزی جز آتش، در شکم خود جای نمی دهند».

۳. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾؛^۳ «آنان که از روی ستم، اموال یتیمان را می خورند، در حقیقت، آتش می خورند و در آینده وارد دوزخ خواهند شد».

این دو آیه شریفه، آشکارا بیانگر آن است که آنچه افراد از راه کتمان حقایق الاهی و یا از راه ستم بر یتیمان به دست می آورند، در حقیقت، آتشی است که در درون خود جای می دهند. شکی نیست که صورت ظاهری و دنیوی اموال یاد شده، آتش نیست؛ بلکه به صورت انواع لذتهای دنیوی نمایان می شوند؛ بنابراین، باید بگوییم: این گونه اموال، صورت دیگری دارد که اکنون از چشم ظاهر بین انسان، پوشیده است؛ ولی در سرای دیگر، که پرده ها بالا می رود و حقایق پنهان آشکار می گردد: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾؛^۴ چهره واقعی این اعمال، نمایان می گردد و آن چیزی جز آتش و عذاب خداوندی نیست.

۴. ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ...﴾؛^۵ «روزی که مردان و زنان با ایمان را می بینی که نور وجود آنان در پیشاپیش و جانب راست آنان در حرکت است».

۱. نظیر این آیه است آیه ﴿...وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ کهف، ۴۹ و آیه

۲. بقره، ۱۷۴.

۳. عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ﴾ تکویر، ۱۴.

۵. حدید، ۱۲.

۴. الطارق، ۳۱.

۳. نساء، ۱۰.

آنچه از ظاهر این آیه شریفه استفاده می‌شود، این است که در قیامت، وجود انسانهای با ایمان به صورت منبع نوری در می‌آید و این نور، پیش رو و اطراف آنان را روشن می‌سازد. اکنون باید دید آنان، این نور را از کجا آورده‌اند؟ پاسخ این سؤال را می‌توان از گفتار خود آنان به دست آورد؛ زیرا آنگاه که منافقان از آنان درخواست می‌کنند که اندکی درنگ کنند، تا این گروه نیز در پرتو نور آنان حرکت نمایند، به منافقان می‌گویند:

﴿...أَرْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا...﴾^۱ «به عقب - دنیا - بازگردید و برای خود نور به دست آورید».

یعنی: ما این نور را در دنیا کسب کرده‌ایم و شما اگر می‌توانید - که نمی‌توانید - به دنیا بازگردید و برای خود تحصیل نور نمایید؛ اما در اینکه این نور چگونه از دنیا نشأت گرفته است، دو احتمال وجود دارد:

الف) شخصیت والای آنان، در پرتو اطاعت و عبادت خداوند، به صورت کانون ملکات زیبا درآمده و در جهان دیگر، به صورت نور تجلی می‌کند؛

ب) چهره واقعی اعمال صالح و صفات نیک آنان، نمایان گردیده و به صورت نور تجسم یافته است.

۵. قرآن کریم، به مستکبرانی که طلاها و نقره‌ها را از راههای غیر مشروع به دست آورده و به صورت گنجهایی پنهان ساخته و از مسیر تولید و مصرف خارج می‌سازند، هشدار می‌دهد که همین اندوخته‌ها در سرای دیگر سرخ گردیده و بر پیشانی و پشت و پهلوی آنان نهاده می‌شود، آنجا که می‌فرماید:

﴿...وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَتَرْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ

فَذَوْقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ»^۱ «کسانی را که طلا و نقره می‌اندوزند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به عذاب دردناکی بشارت بده، روزی که آن طلاها و نقره‌ها در آتش دوزخ سرخ گردیده و بر پیشانی پهلوی و پشت آنان نهاده و به آنان گفته می‌شود: این همان چیزی است که از قبل، برای خودتان اندوخته‌اید؛ پس آنچه را اندوخته‌اید، بچشید». نکته قابل دقت در این آیه، آن است که می‌فرماید: ﴿...هَذَا مَا كُنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ...﴾؛ یعنی: این آتش و عذاب، همان است که شما برای خود اندوخته‌اید و به عبارت دیگر، این طلاها و نقره‌ها، در دنیا و آخرت، به دو صورت مجسم می‌گردد: در این جهان به صورت فلز خیره‌کننده چشمها، و در جهان آخرت، به صورت عذاب دردناک خداوندی.

۶. ﴿وَلَا يَخْسِرَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ، يَوْمَ الثَّغَمَةِ...﴾^۲ «کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان عطاء کرده است، بخل می‌ورزند، گمان نکنند که این بخل و امساک برای آنان بهتر است؛ بلکه این کار برای آنان بدتر می‌باشد - زیرا - به زودی آنچه را به آن بخل ورزیده‌اند، به صورت طوقی بر گردن آنان خواهد افتاد».

این آیه شریفه نیز، بسان آیه قبل، می‌رساند: اموالی که انسان بر خلاف حکم الهی، روی هم انباشته کند، در قیامت به صورت طوقی آزاردهنده، تجسم یافته و مایه عذاب بخل‌ورزان خواهد شد.

۷. لقمان حکیم در نصایح خود به فرزندش می‌گوید:

﴿يَبْنِيْ اِنَّهَا اِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِيْ صَخْرَةٍ اَوْ فِي السَّمَوَاتِ اَوْ فِي الْاَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللّٰهُ...﴾^۳ «فرزندم! (هر کاری که از انسان سرزند) هر چند به اندازه سنگینی خردلی در میان صخره‌ها و یا آسمانها و زمین باشد، خداوند آن را در روز رستاخیز می‌آورد».

۱. توبه، ۳۴، ۳۵.

۲. آل عمران، ۱۸۰.

۳. لقمان، ۱۶.

از ظاهر این آیه شریفه نیز بر می آید که: خداوند در روز قیامت، خودِ عمل انسان را می آورد و آن را ملاک پاداش و کیفر قرار می دهد.

۸ قرآن کریم در آیه دیگر، همین واقعیت را به گونه ای دیگر یادآور شده و می فرماید: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۖ﴾^۱ «هر کس به اندازه سنگینی ذره ای، کار نیک انجام دهد آن را می بیند و هر کس به اندازه سنگینی ذره ای، کار بد انجام دهد، آن را می بیند».

نکته قابل توجه در این آیه شریفه، کلمه «یره» است؛ زیرا ضمیر مفعولی موجود در آن، به خودِ عمل، که از کلمه «يعمل» استفاده می شود و یا به کلمه «خيراً و شراً» بر می گردد. در هر صورت، ظاهر آن، این است که انسان، در سرای دیگر، خودِ عمل را می بیند؛ بنابراین، کسانی که می گویند: «مقصود از آیه شریفه، این است که انسان پاداش و کیفرِ عمل را می بیند»، آیه را برخلاف ظاهر آن حمل و معنا می کنند.

۹. قرآن کریم در باره موادی که آتش دوزخ از آن شعله ور می گردد (وقود)، چنین می فرماید: ﴿...فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ...﴾^۲ «از آتش دوزخ که مواد مشتعل کننده آن، انسانها و سنگها (بتان) می باشد، بپرهیزید».^۳

خداوند، همین مطلب را در جای دیگر، به کافران هشدار داده و می فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾^۴ «کسانی که کفر ورزیدند، روز قیامت، اموال و فرزندانِشان، آنان را از خدا بی نیاز نکرده (از عذابِ الهی نمی رهند) و آنان خودِ آتش افروز دوزخ می باشند». همین هشدار، در آیه زیر به این صورت آمده است:

۱. زلزله، ۷، ۸.

۲. بقره، ۲۴.

۳. این آیه، در سوره تحریم، آیه ۶ با اندک تفاوتی آمده است؛ آنجا که می فرماید: ﴿...قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ...﴾؛ «خود را از آتشی که آتش گیره آن، انسانها و سنگها می باشد، حفظ نمایید».

۴. آل عمران، ۱۰.

﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرِدُونَ﴾^۱: «شما و آنچه جز خدا پرستش می کنید، آتش افروز دوزخ خواهید بود و وارد آن خواهید شد».

مفاد این آیات آن است که: دوزخیان، خود عامل مشتعل شدن آتش دوزخ می باشند؛ یعنی: کفر، شرک و ملکات رذیله ای که در اثر گناهان، در نفس، رسوخ نموده است، در شرایط خاص رستاخیز به صورت «آتش گیره» در می آید.

۱۰. آیات بسیاری درباره جزای، اعمال وارد شده است که ظاهر آنها این است که کارهایی که در دنیا انجام گردیده است، جزای عاملان خواهد بود. دو نمونه از این دسته آیات را یادآور می شویم:

الف) ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۲: «آنان که گنه کار و زشت کردار، گام به محشر می نهند، به صورت، در جهنم فرو می افتند؛ آیا به چیزی جز آنچه انجام داده اند، جزا داده می شوند؟»
یعنی: وضعیت ناگوار آنان در دوزخ، در حقیقت، تجسم کارهای ناروای آنان در دنیا است.

ب) ﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۳: «امروز (قیامت) به کسی ستم نمی شود و جزای شما چیزی جز اعمالی که در دنیا انجام داده اید، نیست».^۴
۱۱. از جمله آیاتی که بیانگر نظریه تجسم اعمال است، این آیه کریمه است: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^۵: «به گنه کار خطاب می شود - تواز این روز (قیامت و حقایق آن) غافل بودی پس پرده غفلت را از تو برگرفتیم، پس دیدگانت تیز گردیده، حقیقتها را درک می کنی».

کلمه های «غفلت» و «کشف غطاء» می رساند که چیزی در دنیا، پیوسته با انسان

۳. یس، ۵۴.

۲. نمل، ۹۰.

۱. انبیاء، ۹۸.

۴. آیات، در این باره بسیار است، برای نمونه به آیات: صافات، ۳۹؛ جاثیه، ۲۸؛ طور، ۱۶؛ تحریم، ۷؛

۵. ق، ۲۲.

قصص، ۸۴؛ اعراف، ۱۴۸، ۱۸۰؛ سباء، ۳ رجوع شود.

همراه بوده و او از آن غفلت داشته است، و همان، در روز رستاخیز، که پرده‌های انانیت و غرور کنار می‌رود، به روشنی مشاهده می‌شود؛ بنابراین، ورای این صورت ظاهری و دنیوی اعمال، صورتی اخروی وجود دارد که انسان سرگرم به ظواهر زندگی مادی و بی‌خبر از حقیقت غیبی آفرینش، به کلی از آن غافل است؛ ولی در جهان رستاخیز، آنها را مشاهده خواهد کرد. لیکن افسوس که آن هنگام، هنگامی دیگر است و تنبّه و تذکر دیگر سودی ندارد؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿...يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾؛^۱ «این روز، انسان (از خواب غفلت) بیدار شده و یادآور حقایق اعمال خود می‌شود؛ ولی آن تذکر و یادآوری چه سودی دارد؟».

تجسّم اعمال در روایات

مسئله تجسّم اعمال، نه تنها مورد تصدیق و تأکید قرآن است؛ بلکه در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. رسول گرامی ﷺ فرمودند: «از ستمگری پرهیزید؛ زیرا ظلم و ستم در روز قیامت، به صورت تاریکیها نمایان خواهد شد». «اتَّقُوا الظُّلُمَ؛ فانه ظُلُمَات يوم القيامة»؛^۲ ظاهر این روایت آن است که خود ظلم در قیامت، به صورت ظلمت و تاریکی تجسّم می‌یابد.

۲. علی علیه السلام فرمود: «و اعمال العباد في عاجلهم، نصب اعينهم في آجلهم»؛^۳ کارهایی که افراد در دنیا انجام می‌دهند، در آخرت در برابر آنان قرار داده خواهد شد.

۳. ابوبصیر می‌گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: «من اكل مال اخيه ظلما ولم يرده اليه اكل جذوة من النار يوم القيامة»؛^۴ هر کس مال برادر خود را از روی ستم بخورد و

۱. الفجر، ۲۳. ۲. کافی، ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، روایت ۹ - ۱۱.

۳. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۶.

۴. کافی، ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، روایت ۱۵.

عوض آن را به او باز نگرداند، روز قیامت قطعه‌ای از آتش را می‌خورد».

یعنی: مالی که ظالمانه تصرف شود، در روز قیامت، خود به صورت آتش دوزخ تجسم می‌یابد و غاصب را عذاب می‌نماید.

۴. امام صادق (ع) می‌فرمود: «جبرئیل نزد پیامبر (ص) آمد و به او گفت: عَشْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مِيتٌ وَ احِبْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مَفَارِقُهُ وَ اعْمَلْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مَلَاقِيهِ»^۱ هر طور که میل داری زندگی کن؛ ولی سرانجام باید بمیری و هر چه و هر کس را می‌خواهی دوست بدار، لیکن سرانجام از او جدا خواهی شد و هر عملی که می‌خواهی به جای بیاور، در قیامت آن را ملاقات خواهی کرد».

شاهد بر مدّعی ما، جمله اخیر روایت است «و اعْمَلْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مَلَاقِيهِ»؛ یعنی در قیامت، انسان خود عملی را که در دنیا انجام داده است، ملاقات خواهد کرد.

نیز، می‌توان روایاتی را که در مورد قبر و عالم برزخ آمده است، دلیل بر تجسم عمل دانست؛ زیرا در این روایات، سخن از این است که در عالم برزخ آنچه مصاحب و قرین انسان است، همان اعمال او است که مایه خرسندی و یا آزرده‌گی، و سعادت و شقاوت برزخی او خواهد بود. در ادامه این بحث، برخی از این احادیث را یادآور می‌شویم.

۵. امام صادق (ع) فرمودند: «وَقَتِي أَنْسَانَ مُؤْمِنًا رَأَى فِي قَبْرِهِ مِثْلَ مَا كَانَ فِي دُنْيَا مِنْ عَمَلٍ»^۲ وقتی انسان مؤمن را در قبر می‌گذارند، دری از جهان غیب به روی او گشوده می‌شود و او جایگاه خود را در بهشت می‌بیند، در این حال، مردی با چهره زیبا مشاهده می‌کند که هرگز زیباتر از او را ندیده است و به او می‌گوید: تو کیستی؟ او در پاسخ می‌گوید: «أَنَا رَأَيْتُكَ الْحَسَنَ الَّذِي كُنْتَ عَلَيْهِ، وَ عَمَلُكَ الصَّالِحَ الَّذِي كُنْتَ تَعْمَلُهُ» من همان نیت یا عقیده پسندیده و عمل شایسته تو می‌باشم».

درباره انسان کافر هم فرموده است: او نیز عقیده باطل و کردار زشت خود را به صورت زشت‌ترین انسان، مشاهده می‌کند.^۲

۱. کافی، ج ۳، ص ۲۵۵.

۲. کافی، ج ۳، ص ۲۴۱.

۶. در روایت دیگر از رسول گرامی ﷺ روایت شده است که وقتی انسانها از قبرها بیرون می آیند، اعمالی که آنان در دنیا انجام داده اند، آنها را همراهی خواهد کرد؛ زیرا اعمال انسان در قبر، قرین و همراه او خواهد بود.^۱

۷. در حدیثی نقل شده است که امام صادق (ع) فرمودند: «آن گاه که مؤمن از قبر بیرون می آید، اعمالی او را همراهی می کند و پیوسته او را به شادمانی و کرامت بشارت می دهد. در این هنگام، آن مؤمن از او می پرسد؛ تو کیستی که در همه این مراحل هولناک، مرا دلداری داده و همراهی نمودی؟ در پاسخ می گوید: انا السرور الذی کُنتَ تدخله علی إخوانک فی الدنیا، خلقت منه لا بشرک و اونس وحشتک؛^۲ خداوند مرا از آن شادمانیهایی که تو در دنیا برای برادران خود فراهم نمودی، آفریده است، تا در این هنگام مونس تو باشم و تو را به رحمت الاهی بشارت دهم».

۸. در کتاب محاسن، از یکی از باقرین (امام باقر (ع) و امام صادق (ع)) نقل شده است که فرمود: «هنگامی که انسان مؤمن را در قبر می گذارند، شش صورت با او داخل قبر می شوند، که هر یک از آنها از دیگری زیباتر و خوش بوتر و پاکیزه تر است... یکی از این صورتها از صورتهای دیگر می پرسد که شما کیستید؟ صورتی که در جانب راست است، می گوید: من نمازم و صورتی که در جانب چپ است، می گوید: من زکاتم و صورتی که روبرو است، می گوید: من روزه ام و صورتی که پشت سر است می گوید: من حج و عمره ام و صورتی که نزد پای اوست، می گوید: من احسان و نیکی ام. در این هنگام صورتهای یاد شده از آن صورت می پرسند تو کیستی؟ و او پاسخ می دهد: من ولایت خاندان پیامبرم».^۳

عقل و تجسم اعمال

برخی از دانشمندان اسلامی نظریه تجسم اعمال را از دو جهت مورد انتقاد قرار داده اند: جهت نخست اینکه: اعمال از سنخ عرض هستند؛ نه جوهر؛ بنابراین، پس از آنکه

۱. تفسیر برهان، ج ۴، ص ۸۷. ۲. بحار الانوار، ج ۷، باب ۸، روایت ۶۹.

۳. محاسن برقی، ج ۱، ص ۲۸۸.

از انسان صادر شدند و یا پس از مرگ، نابود می شوند و دیگر چیزی وجود ندارد تا در قیامت تجسم یابد.

دیگری اینکه: تجسم اعمال، مستلزم تبدل عرض به جوهر است؛ زیرا لازمه آن، این است که اعمال، بدون موضوع تحقق و تجسم یابند.^۱

پاسخ این است که آنچه تحقق یافته و نام هستی بر آن صدق می کند، خواه جوهر باشد یا عرض، از متن هستی بیرون نخواهد رفت؛ زیرا تبدل هستی به نیستی - مانند تبدل نیستی به هستی - عقلاً، محال و مستلزم اجتماع نقیضین است. گذشته از این، قرآن کریم تصریح کرده است که همه چیز در «کتاب مبین»^۲ ثابت و باقی است. این حکم کلی، اعمال انسان را نیز شامل می شود.

و از نظر عقل، محال نیست که وجود اعراض در این جهان، در سرای دیگر وجود جوهری داشته باشند؛ یعنی: وجودشان لنفسه باشد، نه لغيره؛ زیرا احکام آخرت با احکام دنیا متفاوت است. قرآن کریم، با صراحت بیان نموده است که در قیامت، زمین و آسمان و آنچه در آنهاست تبدل می یابند.^۳

بنابراین، از نظر عقلی، تجسم اعمال، کاملاً امکان پذیر است و دلایل نقلی نیز، بر تحقق آن دلالت دارند و هیچ گونه ضرورتی برای تأویل آنها وجود ندارد.

فقیه و عارف نامی، «شیخ بهاء الدین عاملی (رحمته الله)» در باره تجسم اعمال گفته است: «مسئله تجسم اعمال، در روایات بسیاری از شیعه و اهل سنت وارد شده است. اهل معرفت در این باره گفته اند: مارها، عقربها و آتشیهای که در قبر و قیامت ظاهر می شوند. در حقیقت همان کارهای زشت و صفات ناپسند و عقاید باطل است که در

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۱۳؛ بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۲۹.

۲. «...وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي

كِتَابٍ مُبِينٍ» یونس، ۶۱. ۳. «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ...» ابراهیم، ۴۸.

نشئه برزخ و قیامت، به صورتهای یاد شده ظاهر می شوند؛ چنان که روح و ریحان و نعمتهای لذت بخش دیگر، در حقیقت همان اخلاق پسندیده و اعمال شایسته و عقاید حقّه است که در جهان برزخ و قیامت، بدان صورت نمایان گردیده اند؛ زیرا حقیقت یک چیز است که در نشئه های مختلف، آثار گوناگونی دارد». شیخ بهایی رحمته الله، سپس برخی از آیات و روایاتی را که پیش از این نقل کرده است، به عنوان شاهد بر مدّعی خود یادآور شده است.^۱

علم و تجسّم اعمال

اگر چه تجسّم اعمال بسی فراتر و عمیق تر از تبدلها و تحولات عالم طبیعت است، اما برای تقریب به ذهن می توان از قانون تبدل ماده به انرژی و تبدل انرژی به ماده که یکی از قوانین مسلّم علمی است، در این باره کمک گرفت؛ زیرا طبق این قانون و با توجه به اینکه حقیقت کار و عمل انسان، از نظر علمی چیزی جز تبدل ذخایر مادی به انرژی نیست؛ می توان چنین نتیجه گرفت:

۱. حقیقت کار، در انسان عبارت است از تبدل ماده به انرژی؛
 ۲. مقدار انرژی، از نظر علم، همیشه ثابت است و فقط صورتهای آن تغییر می یابد؛
 ۳. ماده و انرژی دو چهره یک واقعیت می باشند؛
 ۴. همان گونه که ماده به انرژی، تبدل می شود، انرژی نیز در شرایط خاص به ماده تبدل می گردد.
- بنابراین، از نظر علم جدید، تبدل یافتن اعمال انسان در جهان دیگر، به ماده دیگر، امری ممکن و قابل قبول است؛ در نتیجه علم تجربی نیز به گونه ای تجسّم اعمال را تأیید می کند.^۲

۱. بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۲۸. ۲. منشور جاوید، ج ۸، ص ۴۲۲، ۴۲۳.

در پایان، یادآور می‌شویم که اعتقاد به تجسم اعمال با وجود پاره‌ای پاداشها یا کیفرهای قراردادی که متناسب با نوع اعمال و بر اساس علم و حکمت الهی مقرر گردیده است، منافات ندارد؛ زیرا اگر از هرگونه پیش داوری بپرهیزیم و صرفاً با استناد به آیات قرآن و روایات در این باره داوری کنیم، باید هر دو گونه پاداش و کیفر را پذیرا باشیم.

چنان‌که اعتقاد به تجسم اعمال با مسئله شفاعت که از ضروریات شریعت اسلام است، نیز منافات ندارد؛ زیرا همان‌گونه که در این جهان قوانین الهی از طریق اسباب و علل ویژه عمل می‌کنند، در سرای آخرت نیز چنین است و هیچ اشکالی ندارد که شفاعت به عنوان یک علت و سبب قوی‌تر، در موارد خاص، بر تجسم اعمال غلبه کند، همان‌گونه که اسباب و علل طبیعی نیز گاهی یکدیگر را خنثی می‌سازند. به عبارت دیگر: همان‌گونه که توبه، قبل از فرارسیدن مرگ، مانع از تجسم و تمثل گناه در سرای دیگر می‌شود، شفاعت نیز، در جهان دیگر، از موانع تجسم عمل به شمار می‌رود.^۱

۱. همان، ص ۴۳۴، ۴۳۵.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۶

قیامت و شفاعت

معنای شفاعت

واژه «شفاعت»، در لغت، از ریشه «شفع»، به معنای جفت و زوج، در مقابل وتر، به معنای طاق و فرد است و حقیقت آن، عبارت است از: ضمیمه و همراه شدن فردی به فرد دیگر، به انگیزه یاری دادن او، یا درخواست یاری از او در حق دیگری؛ بنابراین، در شفاعت پای سه فرد در میان است:

۱. شفاعت کننده: شفیع؛
۲. شفاعت شونده: مشفوع له؛
۳. شفاعت پذیر: مشفوع عنده.

شیوه شفاعت

«شفاعت»، به گونه‌ای که در بین افراد مرسوم و رایج است، به یکی از شیوه‌های زیر انجام می‌شود:

- الف) «مشفوع له» از شفیع درخواست شفاعت می‌کند؛ یعنی: از او می‌خواهد تا نزد مشفوع عنده برود و از او بخواهد که به درخواست وی، جامه عمل بپوشاند؛
- ب) فرد دیگری از شفیع می‌خواهد تا در حق مشفوع له شفاعت کند؛
- ج) «مشفوع عنده» یا شفاعت‌پذیر، از شفیع می‌خواهد تا نزد او، در حق مشفوع له شفاعت کند؛

- د) خود «شفیع» بدون آنکه کسی از او بخواهد، به شفاعت اقدام می‌کند. همه صورتهای یاد شده، در مورد شفاعتهای اخروی نیز ممکن است؛ یعنی:
۱. امکان دارد کسانی که حق شفاعت دارند، خود در حق افرادی که سزاوار آن هستند، نزد خداوند متعال شفاعت کنند.
 ۲. ممکن است برخی از اهل شفاعت، از برخی دیگر، بخواهند تا در حق فردی شفاعت نمایند؛
 ۳. ممکن است مشفوع له، از صاحبان شفاعت درخواست شفاعت کند؛
 ۴. ممکن است خداوند متعال، که یگانه شفاعت‌پذیر در قیامت است، از شفیع بخواهد تا در حق مشفوع له شفاعت نماید.
- البته، در همه موارد یاد شده، شفاعت، جز به اذن و مشیت و رضای خداوند، انجام نخواهد شد.

نتیجه شفاعت

- شفاعت‌هایی که در دنیا انجام می‌شود، یکی از نتایج یا اهداف زیر را به همراه دارد:
۱. بر رتبه یا درجه و مقام مشفوع له افزوده می‌شود و از طریق شفاعت، امتیاز او بالا می‌رود.
 ۲. به واسطه شفاعت، نقص و کاستی مشفوع له برطرف شده و به حداقل امتیاز و نمره قبولی می‌رسد؛ هر چند اگر نقص و کاستی او رفع نمی‌شد، مستحق عقوبت و کیفر هم نبود.
 ۳. مشفوع له، مرتکب خطایی شده که مستحق عقوبت است و از طریق شفاعت از خطای او چشم‌پوشی می‌شود، گرچه امتیازی هم به او داده نمی‌شود.
- نتایج یاد شده، در مورد شفاعتهای اخروی نیز، امکان‌پذیر است؛^۱ زیرا:

۱. معتزله، شفاعت را منحصر در قسم اول دانسته‌اند؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۵۸.

۱. قسم اول؛ در مورد کسانی قابل فرض است که شایستگی پادشاهی اخروی را دارند و مستحق کیفر و عذاب نیستند؛ ولی مقام و درجه یا پاداش آنان محدود و ناچیز است؛ لذا از طریق شفاعت، پاداش آنها افزایش می یابد و مقام و درجه بالاتری پیدا می کنند.

۲. قسم دوم؛ در مورد کسانی امکان پذیر است که نه شایسته ورود در بهشت و دریافت پاداشند و نه سزاوار دوزخ و کیفرند. آنان، گروهی از اهل اعرافند.

۳. گروه سوم، افرادی هستند که به خاطر گناهایی که انجام داده اند، سزاوار عقوبت و کیفرند؛ ولی شرایط ویژه ای دارند که می توانند از امتیاز شفاعت استفاده کنند و از طریق شفاعت، مورد عفو و مغفرت الاهی واقع شوند.

آنچه در روایات مربوط به شفاعت در قیامت به چشم می خورد و برجستگی دارد، همین قسم است؛ چنان که در روایت معروف از رسول اکرم ﷺ نقل شده است که فرمود: «انما اُذْخِرَتْ شَفَاعَتِي لاهل الكبائر من امتي؛ همانا شفاعت خود را برای آن دسته از امتم که مرتکب گناهان کبیره شده اند، نگاه داشته ام».^۱

همچنین، از آن حضرت روایت شده است که فرمود: «آن گاه که در مقام محمود قرار گیرم، درباره گناه کاران امت خود شفاعت خواهم کرد. و خداوند شفاعت مرا خواهد پذیرفت؛ ولی در حق کسانی که ذریه ام را اذیت کرده اند، شفاعت نمی کنم».^۲

قرآن و شفاعت

مسئله شفاعت، در آیات فراوانی از قرآن کریم مطرح شده است. از مجموع این آیات، نکات زیر به دست می آید:

۱. طبرسی می نویسد: این حدیث مورد قبول همه مسلمانان است؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۰۴ و سعدالدین تفتازانی آن را متواتر معنوی دانسته است؛ شرح المقاصد، ج ۵، ۱۵۷.
۲. امالی صدوق، ص ۱۷۷.

۱. شفاعت مخصوص خداوند است؛ چنان که می فرماید:

﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا...﴾^۱ «بگو! همه شفاعتها مخصوص خدا است».

مقصود از اختصاص شفاعت به خدا، این است که، اولاً و بالذات، جز او کسی حق شفاعت ندارد و شفاعت دیگران، آن گاه نافذ است که با اذن الاهی همراه باشد؛ چنان که می فرماید:

﴿...مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...﴾^۲

و نیز می فرماید:

﴿...مَنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ...﴾^۳

۲. از آنجا که بت پرستان، به شفاعت معبودان خود در پیشگاه خداوند عقیده داشتند؛ قرآن کریم، این اعتقاد را مردود دانسته و آن را عقیده ای پنداری و بی اساس می شمارد؛ آنجا که می فرماید:

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَدْعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^۴ «جز خداوند، چیزهایی که زیان و سودی برای آنها ندارند را می پرستند و می گویند: آنها شفیعان ما نزد خداوند می باشند، به آنان بگو: آیا خداوند را به آنچه در آسمانها و زمین به آن علم ندارد، آگاه می کنید. او از آنچه شما بدان شرک می ورزید منزّه و برتر است». در این آیه شریفه، بر دو مطلب تأکید شده است.

یکی، اینکه بتها و معبودان بت پرستان، مالک هیچ گونه سود و زیانی نیستند و در نتیجه شایستگی پرستش را ندارند.

دیگری، اینکه اعتقاد مشرکان به شفاعت بتها و مبعودانشان بی پایه و موهوم است

۳. یونس، ۳.

۲. بقره، ۲۵۵.

۱. زمر، ۴۴.

۴. یونس، ۱۸.

و هیچ‌گونه واقعیتهایی در نظام خلقت، نه در آسمانها و نه در زمین، ندارند و قیامت و بهشت و دوزخ نیز از آسمانها و زمین بیرون نخواهد بود.

۳. فرشتگان از شفاعت‌کنندگان می‌باشند؛ چنان‌که می‌فرماید:

﴿...بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۖ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ۖ... وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرْزَقْنِي...﴾؛^۱ «فرشتگان، بندگان گرامی خداوندند، پیش از خدا سخن نمی‌گویند و به فرمان او عمل می‌کنند... و جز در حق کسی که خداوند رضایت دهد، شفاعت نمی‌کنند».

۴. پیامبر اکرم ﷺ دارای مقام شفاعت است؛ چنان‌که می‌فرماید:

﴿وَمِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَتَهَجَّدْ بِهِ، نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾؛^۲

«مرحوم طبرسی» می‌گوید: «مفسران اسلامی اتفاق نظر دارند که مقصود از مقام محمود، مقام شفاعت است؛ یعنی: در روز قیامت، پیامبر اکرم ﷺ پرچم ستایش (لواء الحمد) را در دست می‌گیرد و تمام پیامبران زیر پرچم او گرد می‌آیند و او نخستین شفاعت‌کننده و نخستین فردی است که شفاعتش پذیرفته می‌شود».^۳

مستند این تفسیر، روایات بسیاری است که از پیامبر اکرم ﷺ و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام در این باره نقل شده است.^۴

۵. شفاعت، جز در حق کسانی که خداوند بپسندد، انجام نخواهد شد؛ چنان‌که می‌فرماید:

﴿...لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرْزَقْنِي...﴾^۵

و نیز می‌فرماید:

﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ...﴾^۶

۶. ستمگران، از شفاعت محروم خواهند بود؛ چنان‌که می‌فرماید:

۱. انبیاء، ۲۶-۲۸. ۲. اسراء، ۷۹. ۳. مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۳۵.

۴. الدر المنثور، ج ۵، ص ۲۸۴-۲۸۷؛ تفسیر البرهان، ج ۲، ص ۴۳۸-۴۴۰.

۵. انبیاء، ۲۸. ۶. سباء، ۲۳.

۳۸۰ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)

﴿...مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾؛^۱ «برای ستمگران، نه رفیق مهربانی است و نه شفیع اطاعت شونده‌ای».

مبانی کلامی شفاعت

مبانی کلامی شفاعت را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. رحمت گسترده خداوند

عقل و وحی، بر گستردگی رحمت خداوند دلالت دارند و حقیقت رحمت الاهی این است که استعدادها و شایستگیهای موجودات را به فعلیت می‌رساند و این، مقتضای ربوبیت کامل و شامل الاهی است؛ قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

﴿...رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا...﴾^۲

و نیز می‌فرماید: ﴿...فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَسِعَةٍ...﴾^۳

مقتضای چنین رحمت گسترده‌ای آن است که شایستگان شفاعت را از آن بهره‌مند سازد.

۲. قانون علیّت در جهان

عالم آفرینش، بر پایه نظام اسباب و مسببات استوار است و این حقیقتی است که وحی و خرد و دانش تجربی بشر بر آن گواهی می‌دهد. بر این اساس، رحمت خداوند، چه در قلمرو تکوین و چه در قلمرو تشریع، خواه در دنیا و خواه در آخرت، از طریق وسائط و اسباب ویژه تجلّی می‌کند و شفاعت، واسطه تجلّی مغفرت خداوند در قیامت است.

۳. دعای پیامبران و مغفرت الاهی

از قرآن کریم بر می‌آید که دعای پیامبران علیهم‌السلام از عوامل و اسباب مغفرت الاهی است. فرزندان حضرت یعقوب علیه‌السلام، آن‌گاه که از کرده‌های خود پشیمان شدند، از پدر

۱. غافر، ۱۸.

۲. غافر، ۷.

۳. انعام، ۱۴۷.

خواستند تا برای آنان از خداوند درخواست آمرزش کند. ﴿...يَتَابَانَا أَسْتَغْفِرُ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾^۱

قرآن کریم، در جلی دیگر، یادآور شده است که هرگاه گناه کاران نزد پیامبر اکرم ﷺ آمده و در حضور او از خداوند درخواست آمرزش کنند و پیامبر نیز، آمرزش آنان را از خداوند بخواهد، رحمت الاهی آنها را فرا خواهد گرفت؛ چنان که می فرماید:

﴿...وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَأَسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا...﴾^۲

نقش شفاعت در جلب رحمت خداوند، همان نقش دعاست؛ بلکه واقعیت شفاعت، چیزی جز دعای شفاعت کننده در حق گناه کارانی که شایستگی آن را دارند، نیست. چنان که قرآن کریم در آیه ۷ سوره غافر می فرماید: فرشتگان حامل عرش، که گرداگرد عرش الاهی قرار دارند، به حمد و تسبیح خداوند مشغولند و برای مؤمنان طلب آمرزش می کنند، به خداوند عرضه می دارند: پروردگارا! رحمت و علم تو فراگیر است، پس توبه کنندگان را بیامرز و آنان را از عذاب دوزخ نجات بده... آنان را از بدیها نکه دار، زیرا هر کس را که در آن روز از بدیها نگاه داری، قطعا او را مورد رحمت خود قرار داده ای؛ ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ، وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ۚ وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ...﴾^۳

پاسخ به چند اشکال

از طرف معترضان و مخالفان شفاعت اشکالاتی مطرح شده است، که ناشی از عدم درک صحیح حقیقت شفاعت می باشد. در اینجا، این اشکالات را نقل و به آنها پاسخ می گوئیم:

۳. غافر، ۷، ۹.

۲. نساء، ۶۴.

۱. یوسف، ۹۷.

۱. گفته شده است: اعتقاد به شفاعت موجب جرأت بر گناه شده و در نتیجه، احکام الاهی مورد بی اعتنائی قرار خواهد گرفت.

در پاسخ یادآور می شویم؛ اولاً: این اشکال، به مسئله شفاعت اختصاص ندارد؛ زیرا آیات قرآن، بر رحمت و اسعه الاهی و اینکه، جز شرک، همه گناهان را می آمرزد، و توبه گناه کاران را می پذیرد، تصریح و تأکید نموده است؛ چنان که می فرماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...﴾^۱

و نیز می فرماید:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ...﴾^۲

ثانیاً: در صورتی وعده شفاعت مایه تجرّی بر گناه می شود که به صورت مطلق و بدون هیچ گونه قید و شرط باشد، در صورتی که واقعیت امر در باب شفاعت، چنین نیست؛ زیرا همان گونه که پیش از این بیان شد، تحقق شفاعت، مشروط به یک سلسله شرایط است و تا اذن و رضایت خداوند به شفاعت تعلق نگیرد، شفاعت سود نخواهد بخشید و اینکه چه گناهانی و در چه وقت مشمول شفاعت واقع خواهند شد، دقیقاً روشن نیست.

بنابراین، با توجه به شرایط یاد شده، ایمان به شفاعت، نه تنها موجب تجرّی به گناه نمی شود، بلکه انسان را به رعایت قوانین الاهی بر می انگیزد.

ثالثاً: علاوه بر دو پاسخ گذشته، می توان گفت: شفاعت، روحیه امید و جبران کمبودها و کاستیها را در انسان زنده می کند؛ زیرا ایمان به شفاعت، مانند اعتقاد به توبه و رحمت و اسعه الاهی عناصر سازنده ای است که یأس و ناامیدی را از حریم نفس و روان انسان بیرون می سازد و روحیه امیدواری و تلاش را در او زنده می کند و این عامل از نظر دانشمندان امور تربیتی نقشی تعیین کننده و سرنوشت ساز در هدایت و سازندگی افراد دارد.

۲. گفته شده است: شفاعت با عدل و حکمت و علم ازلی خداوند ناسازگار است؛ زیرا حکمی که برای شخص گناه کار مقرر شده است از دو حال بیرون نیست: یا اینکه مطابق با عدل و حکمت است و یا نه؛ در صورت اخیر، عدل و حکمت الاهی خدشه دار خواهد شد و در صورت اول نیز، اگر حکم دوم که به واسطه شفاعت صادر می شود، مطابق عدل و حکمت نباشد، باز هم اصل عدل و حکمت الاهی خدشه دار می گردد و اگر حکم دوم، مطابق عدل و حکمت بوده و حکم نخست، مطابق عدل و حکمت نباشد و خداوند، از روی علم، چنان حکمی را صادر نموده باشد، مخالف حکمت خداوند است و اگر از روی علم نباشد، مخالف علم ازلی خداوند است. بر این اساس، از آنجا که همه صورتها و احتمالات این مسئله باطل است، اصل شفاعت نیز باطل خواهد بود.

در پاسخ می گوئیم: این اشکال، همان اشکالی است که منکران نسخ در شریعت وارد کرده اند و آن این است که: اگر حکم منسوخ، دارای مصلحت و حکمت است، نباید نسخ شود؛ زیرا نسخ آن، برخلاف حکمت و مصلحت خواهد بود. و اگر دارای مصلحت و حکمت نیست، باز هم اشکال حکیمانه نبودن تشریع خداوند وارد خواهد بود. مشابه این اشکال را، یهود، در مورد تغییر قبله مسلمانان از بیت المقدس به کعبه، بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وارد نمودند و آن حضرت در پاسخ آنان فرمود: هر دو حکم (منسوخ و ناسخ)، دارای مصلحت و حکمت بوده است.

توضیح آن این است که: مصلحت احکام شرعی، مربوط به مکلفان است و از اوصاف ذاتی حکم، که تغییر پذیر نیست، نمی باشد. بنابراین، هرگاه شرایط در مورد مکلفان تغییر کند، حکم الاهی نیز تغییر می کند. چنان که حقیقت در عالم تکوین نیز همین گونه است. برای نمونه: اگر انسانی - مثلاً - صله رحم نکند، مدت عمر محدودی خواهد داشت و اگر صله رحم کند، مدت عمر او بیشتر خواهد بود؛ مسئله صدقه دادن و دعا کردن و امثال آن نیز به همین صورت است.

در مورد شفاعت نیز، مسئله دو صورت دارد: اگر شخص گناه کار، توبه نکند، یا مورد شفاعت قرار نگیرد، از نظر کیفر و جزا، حکمی دارد و هرگاه توبه کند و یا مورد شفاعت قرار گیرد، حکم دیگری خواهد داشت؛ هر دو حکم، مبتنی بر عدل و حکمت است و خداوند نیز نسبت به حالات افراد از پیش، عالم است؛ بنابراین، نه در علم خداوندی تغییری رخ می‌دهد و نه حکمی برخلاف عدل و حکمت صادر شده است.

۳. تصوّر شده است که چون شفاعت همگانی نیست، مستلزم تبعیض در مجازات خواهد بود و این با اصل عدل الاهی در مقام کیفر منافات دارد؛ زیرا اگر قرار است شفاعت، گناه کاران را از عذاب دوزخ نجات دهد، نباید تفاوت و تبعیضی در کار باشد، چرا که گناه هر چه باشد حریم الاهی را نقض می‌کند و همین نقض حریم الاهی است که سزاوار کیفر است.

پاسخ این اشکال روشن است؛ زیرا درست است که گناه به هر شکلی که انجام گیرد حریم الاهی را نقض می‌کند؛ ولی این مطلب نیز، بدیهی است که نقض حریم خداوند دارای درجات و مراتبی است و این تفاوت، گاهی ناشی از حالات روحی و اعتقادی فرد گناه کار است؛ چرا که میان فردی که به ربوبیت خداوند و حرمت احکام الاهی ایمان دارد و با هزار شرمندگی و سرافکنندگی دست به گناه می‌زند و فردی که بدان اعتقاد ندارد و متهورانه و بی‌باکانه دست به گناه می‌زند، تفاوتی آشکار وجود دارد. و کیفر این دو فرد از نظر عقل و شرع یکسان نیست. زیرا گناه‌های، پی آمدهای سوء فرهنگی و اجتماعی دارد، مانند شرک، ظلم، سرقت، قتل، زنا و ربا که از گناهان کبیره و بسیار بزرگ شناخته شده است و گاهی چنین نیست و فقط به خود فرد گناه کار مربوط می‌شود.

بر این اساس، تفاوت در شفاعت، عین عدل در حکمت است و تبعیض نخواهد بود. نسبت میان تفاوت و تبعیض (معنای ضد ارزشی آن) نسبت «عموم و خصوص» است؛ یعنی: هر جا تبعیض صورت پذیرد، تفاوت نیز موجود است؛ ولی چنین نیست که

همیشه تفاوت ملازم با تبعیض باشد؛ بلکه در مواردی، تفاوت، عین عدل و حکمت است. ۴. گاهی تصوّر می شود که شفاعت در قیامت، از قبیل پارتی بازیهای دنیوی است که امری مذموم و ناپسند است؛ ولی چنین برداشتی از شفاعت، اشتباه محض است؛ زیرا آنچه در پارتی بازی مذموم است، نفس وساطت کردن یا وساطت پذیری نیست؛ بلکه نکوهش مربوط به شیوه ای است که به کار گرفته می شود که مستلزم تضییع حقوق دیگران و تبعیض ناروا و قانون شکنی است؛ ولی چنان که از پاسخ به اشکالات گذشته روشن گردید، در مورد «شفاعت اخروی»، هیچ یک از جهات نکوهش یاد شده و غیر آن وجود ندارد؛ چرا که در آنجا، نه حق کسی ضایع می گردد، نه تبعیض ناروا صورت می گیرد و نه حرمت قانون الهی در هم شکسته می شود.^۱

۱. جهت آگاهی از اشکالات یاد شده و اشکالات دیگر و همچنین پاسخ آنها به المیزان، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۸ و نیز منشور جاوید، ج ۸، ص ۱۲۲ رجوع شود.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

۷

بهشت و دوزخ

از شاخص ترین مسائل مربوط به جهان آخرت، «بهشت و دوزخ» است که به صورت مکرر، در آیات مربوط به معاد، درباره آن دو سخن گفته شده است و پیرامون آن دو، مطالبی مطرح است که در این فصل، به طور فشرده آنها را مورد بررسی قرار می دهیم:

آفرینش کنونی بهشت و دوزخ

اکثریت متکلمان اسلامی، بر این عقیده اند که بهشت و دوزخ هم اکنون آفریده شده اند، ولی بسیاری از معتزله، آفرینش کنونی آنها را منکر شده اند.^۱ از جمله دلایل قول نخست آیه یاد شده در زیر است:

﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۖ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ۖ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ۖ﴾^۲

پیامبر ﷺ فرشته وحی را، بار دیگر نزد «سدرۃ المنتهی» دید، نزد آن (سدرۃ المنتهی) «جنة المأوی» است.

این آیه، به روشنی دلالت دارد بر اینکه پیامبر ﷺ فرشته وحی را در کنار «سدرۃ المنتهی» که در جنب آن بهشت جاودان قرار دارد، دیده است و اگر «جنة المأوی» وجود نداشت، چنین تعبیری صحیح نبود.

۱. اوائل المقالات، ص ۱۰۲، ۱۰۳؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۰۸؛ شرح المواقف، ج ۸،

ص ۳۰۱-۳۰۳. ۲. نجم، ۱۳-۱۵.

در آیات بسیاری که درباره بهشت وارد شده است، آمده است که بهشت، برای مؤمنان و پرهیزگاران آماده شده است:

﴿...أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^۱؛

﴿...أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا...﴾^۲؛

﴿...أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾^۳؛

نظیر این تعبیر در مورد دوزخ نیز آمده است:

﴿وَأَنفُخُ النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^۴؛

﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾^۵.

در روایات نیز، بر خلقت کنونی بهشت و دوزخ تأکید شده است.^۶ «محقق لاهیجی» پس از اشاره به اینکه، اعتقاد به آفرینش کنونی بهشت و دوزخ، مفاد ظواهر آیات و روایات است، آن را از مصادیق «قاعده لطف» دانسته است.^۷ مقصود از قاعده لطف، افعالی است که انجام آن از جانب خداوند، در تشویق مکلفان به انجام دستورات الهی مؤثر است؛ بدیهی است که اعتقاد به وجود کنونی بهشت و دوزخ، از چنین تأثیری برخوردار می‌باشد.

جایگاه بهشت و دوزخ

با توجه به آنچه گفته شد، این سؤال مطرح می‌شود که بهشت و دوزخ در کجا قرار دارند؟ نظریه مشهور میان متکلمان اسلامی در این باره، این است که جایگاه بهشت، در آسمانها و جایگاه دوزخ، در زمین می‌باشد؛ ولی برخی از محققان بر این عقیده‌اند که دلیل روشنی بر این مطلب در دست نیست و نمی‌توان در این باره اظهار نظر قطعی

۱. آل عمران، ۱۳۳. ۲. حدید، ۲۱. ۳. توبه، ۱۰۰.

۴. آل عمران، ۱۳۱. ۵. احزاب، ۵۷.

۶. ر.ک: بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۱۹، ۱۹۶؛ روایات ص ۱۸۶، ۱۸۷، باب الجنة، روایات

ص ۳۴، ۱۲۹، ۱۳۰. ۷. گوهر مراد، ص ۴۸۲.

کرد؛ ولی از برخی آیات قرآن، می توان به گونه ای مکان بهشت را به دست آورد. آنجا که می فرماید: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۖ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ۖ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾؛^۱ پیامبر جبرئیل را یک بار دیگر نزد سدره المنتهی دید و نزد سدره المنتهی بهشتی که جایگاه پرهیزگاران است.

و در آیه دیگر، می فرماید: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾؛^۲ «رزق شما و آنچه به آن وعده داده شده اید، در آسمان است»؛ مقصود از «ما توعدون»، همان بهشت است که به مؤمنان و پرهیزگاران وعده داده شده است.

برخی گفته اند: جمله «ما توعدون» اعم از بهشت و دوزخ و پاداش و کیفر است، ولی این احتمال صحیح نیست؛ زیرا قرآن در جای دیگر می فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ...﴾؛^۳ «آنان که آیات ما را تکذیب کرده و در برابر آنها کبر ورزیدند، درهای آسمان بر آنان گشوده نخواهد شد و وارد بهشت نمی شوند؛ مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد».

آری، قرآن کریم، نزول عذاب دنیوی را از جانب آسمان می داند چنان که می فرماید: ﴿...فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ...﴾؛^۴ و آیات بسیار دیگر.^۵

«محقق طوسی» در این باره گفته است: «والحق، انا لا نعلم مكانهما، و يمكن ان يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى: ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾؛ یعنی ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾».^۶

«سعدالدین تفتازانی»، نیز گفته است: «والحق، تفويض ذلك، الى علم العليم الخبير».^۷ برخی از آیات قرآن، وسعت و پهناوری بهشت را، برابر با همه آسمانها و زمین دانسته و فرموده است: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ

۱. نجم، ۱۳-۱۵. ۲. ذاریات، ۲۲. ۳. اعراف، ۴۰.

۴. بقره، ۵۹. ۵. المیزان، ج ۱۸، ص ۳۷۵؛ ج ۱۹، ص ۳۱، ۳۲.

۶. تلخیص المحصل، ص ۳۹۵. ۷. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۱۱.

أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ^۱؛ ولی ممکن است تعبیر یاد شده، کنایه از وسعت فوق تصور بهشت باشد؛ چنان که در جای دیگر فرموده است: «سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...»^۲.

چه کسانی مخلد در عذابند؟

از مسائل مورد اختلاف میان متکلمان، اسلامی مسئله خلود در عذاب دوزخ است. متکلمان امامیه، اشاعره و اهل حدیث، بر این عقیده اند که جز کافران و مشرکان کسی مخلد در عذاب دوزخ نخواهد بود.

بنابراین، از خداپرستان، اگر کسی به خاطر گناهایی که مرتکب شده است به دوزخ افکنده شود، پس از آنکه کیفر گناه خود را دید، نجات یافته و وارد بهشت می گردد؛ ولی، «متکلمان معتزله» بر این باورند که خلود در عذاب، اختصاص به کافران نداشته و موحدانی که مرتکب گناهان کبیره شده اند را نیز شامل می شود.^۳

در حقیقت، اختلاف میان «معتزله» و دیگران در این مسئله، در دو چیز است:

۱. کسی که مرتکب گناه گردیده است و بدون توبه از دنیا برود، حتما وارد دوزخ خواهد شد؛ البته، این نظریه مورد قبول همه معتزله نیست؛ طرفداران این قول را «وعیدیه» می نامند؛ ولی از نظر «امامیه» و نیز، عده ای از معتزله، عمل به «وعید»، از نظر عقل، بر خداوند واجب نیست؛ زیرا در مورد «وعید»، خداوند برای کسی جعل و اعتبار حق نکرده است، تا اینکه عمل به آن وعده، واجب باشد؛ بلکه، عقاب، حق خداوند است و او می تواند با شرایط خاصی از حق خود بگذرد؛ چنان که محقق طوسی گفته است: «والعفو واقع، لانه حقه، فجاز اسقاطه... وللمسمع»؛ یعنی: بخشش گناه کار،

۱. آل عمران، ص ۱۳۳.

۲. حدید، ۲۱؛ ر.ک: مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۰۴؛ المیزان، ج ۴، ص ۱۹.

۳. جهت آگاهی از دیدگاه معتزله، در این باره، به شرح الاصول الخمسة، ص ۴۳۹-۴۵۳ رجوع شود.

بر خداوند، به حکم عقل و نقل جایز است؛ زیرا عقاب، حق خداوند است و او می تواند آن را اسقاط کند و نیز خود فرموده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...﴾^۱ مقصود از این مغفرت، مغفرت بدون توبه است؛ زیرا با توبه، شرک نیز بخشوده می شود.^۲

۲. کسانی که وارد دوزخ شدند، برای همیشه گرفتار عذاب آن خواهند بود و راه نجاتی برای آنان وجود نخواهد داشت، این همان مسئله مورد بحث است.
شیخ مفید، آراء متکلمان را در این باره چنین نقل کرده است:

امامیه، بالاتفاق معتقدند که وعید به خلود در دوزخ، متوجه کفار است و ناظر به مسلمانانی که مرتکب کبائر شده اند نمی باشد و همه «مرجئه» جز محمد بن شیب و نیز همه اصحاب حدیث (پیروان احمد بن حنبل) با امامیه موافقت، لیکن اجماع «معتزله» برخلاف این است؛ به گمان آنان، وعید به خلود در دوزخ، علاوه بر کافران، شامل فاسقان نیز می باشد.^۳

«محقق طوسی» نیز گفته است: «والکافر، مخلد و عذاب صاحب الکبیره، ینقطع لاستحقاقه الثواب بایمانه و لقبه عند العقلاء؛ کافر، مخلد در دوزخ خواهد بود؛ ولی عذاب مرتکب کبیره قطع خواهد شد؛ زیرا او به خاطر اینکه دارای ایمان است مستحق پاداش می باشد» - و دریافت این پاداش قبل از آنکه کیفر گناه خود را ببیند صحیح نیست؛ زیرا به صراحت آیات قرآن، هر کس وارد بهشت گردد، در آن جاودانه خواهد بود. پس اگر او به عقوبت رسد، باید قبل از دریافت پاداش باشد؛ در نتیجه، عقاب او قطع خواهد شد - و نیز لازمه اینکه عقوبت او همیشگی باشد، این است که هرگاه فردی با ایمان، که در ایام عمر خویش به دستورات الهی عمل کرده است، در پایان عمر، مرتکب گناه کبیره ای شد و بدون توبه از دنیا رفت و مورد بخشش قرار نگرفت و وارد

۲. کشف المراد، ص ۵۶۴.

۱. نساء، ۴۸.

۳. ر.ک: اوائل المقالات، چاپ دوم، ص ۵۳؛ نیز ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

دوزخ شد، مخلد در آن باشد و در این جهت، با کافر یکسان باشد و این، از نظر عقل ناروا است.^۱

لازم به ذکر است که حکم خلود در دوزخ، مشرکان و منافقان و مرتدان را نیز شامل می‌شود؛ زیرا آنان، در حقیقت، کافر می‌باشند و در قرآن نیز، حکم خلود در مورد آنان وارد شده است^۲ و در این مورد، اختلافی نیز وجود ندارد. اختلاف، در مورد عناوین دیگری است که احیاناً در آیات قرآن تعبیر به خلود در دوزخ شده است؛ ولی با توجه به قرائن موجود در آن آیات، به دست می‌آید که مقصود، کافران و مشرکان هستند، چنان که در کتب تفسیر نیز بیان شده است.^۳

پاسخ به یک اشکال

در رابطه با مسئله خلود در عذاب، اشکال معروفی مطرح شده است و آن اینکه: باید میان جرم و جریمه، گناه و کیفر، نوعی موازنه برقرار باشد و کیفر، متناسب با جرم و گناه تعیین گردد؛ در این صورت، چگونه عذاب ابدی قابل توجیه است، با اینکه زمان انجام جرم محدود بوده است؟

پاسخ این است که اولاً: مقصود از تناسب جریمه با جرم و کیفر با گناه، مساوات از نظر زمان نیست، که اگر جرمی در زمان کوتاه انجام گرفت، جریمه آن هم در زمان کوتاه انجام گیرد و بالعکس؛ بلکه این تناسب مربوط به اهمیت و بزرگی خطا و جرم است، هر چند در زمان کوتاهی انجام گرفته باشد؛ چنان که در قوانین بشری و عقلایی

۱. کشف المراد، ص ۵۶۱، ۵۶۲؛ نیز ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۳۱-۱۴۰؛ تلخیص المحصل، ص ۳۹۷-۴۰۰.

۲. در مورد مشرکان به سوره‌های نحل، ۲۹؛ احزاب، ۶۴، ۶۵؛ زمر، ۷۱، ۷۲؛ غافر، ۷۶؛ تغابن، ۱۰؛ بینه، ۶؛ و در مورد منافقان به سوره‌های توبه، ۶۸؛ مجادله، ۱۷؛ و در مورد مرتدان به سوره آل عمران آیات ۶۸-۸۸ رجوع شود.

۳. در این باره، به تفسیر منشور جاوید، ج ۹، ص ۳۸۴-۴۰۲ رجوع شود.

نیز این مطلب کاملاً رعایت می‌شود. و برای جرم‌هایی چون: تجاوز به جان و ناموس دیگران، ایجاد آشوب، اختلال در نظم اجتماعی، جرمه‌هایی چون قتل و حبس ابد وضع کرده و می‌کنند. چنین تفسیری را در مورد عذاب ابدی در قیامت نیز، می‌توان گفت. و ثانیاً: ماهیت عذاب‌های اخروی، در همه موارد، از قبیل عقوبتها و کیفرهای وضعی، و اعتباری نیست؛ بلکه ناشی از حالات و ملکات نفسانی است که خود، نتیجه عقیده باطل و عمل ناروا می‌باشند؛ این حالات و ملکات، فعلیت و صورت خاصی را در نفس پدید می‌آورند و آن فعلیت و صورت، منشأ و مبدأ پیدایش صورتهایی ترسناک و دردناک می‌گردند. از آنجا که صورتهای مزبور در نفس رسوخ کرده و حالت ثبات به خود گرفته و به اصطلاح، طبیعت ثانوی انسان گردیده‌اند، آثار آنها نیز ثابت و دایمی خواهند بود؛ هر چند عوامل زمینه‌ساز پیدایش آن ملکات و صورتهای موقت بوده‌اند؛ همان‌گونه که نفس انسانی، در مسیر تکامل ماده و به دنبال یک رشته عوامل موقت زیستی، در مرحله حیات حیوانی، تحقق می‌یابد؛ آن‌گاه، آثار ویژه آن، به طور ثابت و دائم، از آن حاصل می‌گردد.

بنابراین، عقوبتها و عذابها، معلول علتی ثابت و همیشگی می‌باشند که همان ملکات و صورتهای پلید و شیطانی راسخ در نفس است؛ نه معلول گناهان موقت، گناهان موقت، علل معده آن کیفرها می‌باشند و نه علل حقیقی آنها.^۱

«حکیم سبزواری» نیز به طور اجمال، پاسخ مزبور را یادآور شده و گفته است: «تصیر کیفیة الظلمانية جوهریة و العرضیة السیئة ذاتیة، فان الفطرة الانسانیة ذاتیة لا تزول، و

۱. المیزان، ج ۱، ص ۴۱۵؛ «ان العذاب في الحقيقة، ترتب اثر غیر مرضی، علی موضوعه الثابت، حقیقة و هو صورة الشقاء، فهذا الاثر، معلول الصورة الحاصلة بعد تحقق علل معدة، و هی المخالفات المحدودة، و ليس معلولا لتلك العلل المحدودة، حتی يلزم تأثیر المتناهی اثر غیر متناه، و هو محال، و نظيره ان عللا معدة و مقربات معدودة محدودة، اوجبت ان تتصور المادة بالصورة الانسانیة فیصیر انسانا یصدر عنه اثار الانسانیة المعلولة للصورة المذكورة...».

الفطرة الثانية ايضاً ذاتية اذا صارت ملكة جوهرية، اذا العادة، طبيعة ثانوية».^۱

کیفیت ظلمانی گناه، صورت جوهری می یابد و آلودگی عرضی آن، ذاتی می گردد؛ زیرا فطرت اولیه انسان، ذاتی او است و زوال پذیر نیست و فطرت ثانوی نیز، هرگاه به صورت ملکه جوهری مبدل شود، جنبه ذاتی به خود می گیرد؛ زیرا «عادت» طبیعت ثانوی انسان به شمار می رود».

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ق.
۳. آمدی، سیف‌الدین، غایة المرام في علم الکلام، المجلس الاعلى، لشئون الاسلامیة، قاهره، ۱۳۹۱ق.
۴. ابراهیم مصطفی، المعجم الوسيط، المكتبة الاسلامیة، استانبول، [بی تا].
۵. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، دارالساقیه للعلوم، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۶. ابن اثیر، النهایة في غریب الحديث و الاثر، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۷ش.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، دارالقلم، بیروت، ۱۹۷۸م.
۸. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، النجاة، المكتبة المرتضویة، تهران، ۱۳۶۴ش.
۹. —، الشفاء، الالهیات، انتشارات بیدار، قم، [بی تا].
۱۰. ابن صباغ، علی بن محمد، الفصول المهمة في معرفة احوال الاثمة، مؤسسة الأعلمی، طهران، [بی تا].
۱۱. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، [بی تا].
۱۲. ابن فارس، معجم المقاییس في اللغة، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۳. ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، دار الآندولس، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۱۴. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۲۰۰۰م.
۱۵. ابن هشام، السیرة النبویة، دارالمعرفة، بیروت، [بی تا].
۱۶. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۱۷. السالمی، عبدالله ابن حمید، جواهر النظام، مطبعة الوان الحديثة، عمان، ۱۴۱۰ق.
۱۸. امینی، عبدالحسین، الغدير، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۶ش.
۱۹. باقلانی، ابوبکر، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، مؤسسة الکتب الثقافیة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۲۰. بجنوردی، القواعد الفقهیة، مطبعة الآداب، نجف اشرف، ۱۳۸۹ق.

۲۱. بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، مؤسسة النصر، [بی جا]، [بی تا].
۲۲. —، سید هاشم، البرهان في تفسير القرآن، دارالکتب العلمیه، قم، ۱۳۹۳ ق.
۲۳. —، غایة المرام و حجة الخصام، مؤسسة التاريخ العربي، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۴. بخاری، ابو عبدالله، صحیح البخاری، دارالمعرفة، بیروت، [بی تا].
۲۵. برقی، ابو عبدالله، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه، قم، [بی تا].
۲۶. بغدادی، ابو منصور، اصول الدین، دارالفکر، قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. —، الفرق بین الفرق، دارالمعرفة، بیروت، [بی تا].
۲۸. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مكتبة الوجدانی، قم، [بی تا].
۲۹. —، الهدی الى دین المصطفی، دارالکتب الاسلامیه، قم، [بی تا].
۳۰. بیضاوی، تفسیر البیضاوی، مؤسسة الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. پراود فوت، تجرید دینی، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. تفتازانی، سعدالدین، شرح العقائد النسفیة، مطبع الشوكة الاسلام، هندوستان، [بی تا].
۳۳. —، شرح المقاصد، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. —، مختصر المعانی، دارالحکمة، قم، ۱۳۷۱ ش.
۳۵. جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، قم، [بی تا].
۳۶. جعفری، محمد تقی، فلسفه دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۳۷. جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا].
۳۸. —، شریعت در آینه معرفت، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. حرّانی، ابن شعبه، تحف العقول، مكتبة البصیرتی، قم، ۱۳۹۴ ق.
۴۰. حلبی، ابوالصلاح، تقریب المعارف، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، مؤسسة نشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۴۲. حنفی، جمال الدین، اصول الدین، دارالبشائر الاسلامیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۴۳. حنفی، قندوزی، شیخ سلیمان، ینابیع المودة، مكتبة بصیرتی، قم، ۱۳۸۵ ق.
۴۴. خراسانی، محمد کاظم، (آخوند خراسانی)، کفایة الاصول، المكتبة الاسلامیه، تهران، [بی تا].
۴۵. خلیلی، احمد بن حمد، جواهر التفسیر، مكتبة الاستقامة، عمان، ۱۴۰۴ ق.
۴۶. خمینی، سید روح الله، الرسائل، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۵ ق.
۴۷. خوارزمی، موفق بن احمد، المناقب، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق.
۴۸. خویی، سید ابوالقاسم، البیان في تفسير القرآن، منشورات انوار الهدی، قم، [بی تا].
۴۹. رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، [بی تا].
۵۰. راغب اصفهانی، المفردات في غريب القرآن، المكتبة المرتضوية، تهران، [بی تا].

۵۱. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، انتشارات الزهراء، قم، ۱۳۶۴ ش.
۵۲. —، گوهر مراد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۵۳. ربانی گلپایگانی، علی، القواعد الکلامیة، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، قم، ۱۴۱۸ ق.
۵۴. —، الکلام المقارن، دفتر نماینده مقام معظم رهبری در امور اهل سنت بلوچستان، قم، ۱۳۸۰ ش.
۵۵. —، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۲ ش.
۵۶. —، درآمدی به شیعه‌شناسی، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲ ش.
۵۷. —، دین و دولت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۵۸. —، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۲ ش.
۵۹. رشیدرضا، تفسیر المنار، دار المعرفة، بیروت، [بی تا].
۶۰. رضی الدین، علی بن موسی، الطوائف فی معرفته مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قم، ۱۴۰۰ ق.
۶۱. زرکشی، بدر الدین، البرهان فی علوم القرآن، دارالحجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۶۲. زمخشری، الکاشف، نشر ادب الحوزه، [بی جا]، [بی تا].
۶۳. سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، مؤسسة الامام صادق، قم، ۱۴۱۳ ق.
۶۴. —، منشور جاوید، انتشارات توحید، قم، ۱۴۰۱ ق.
۶۵. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، النسخة الناصریة، [بی جا]، ۱۳۶۷ ق.
۶۶. سدید الدین، حسن بن یوسف، الالفین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، المكتبة الحیدریة، نجف اشرف، ۱۳۸۸ ق.
۶۷. —، الباب الحادی عشر، انتشارات مصطفوی، قم، [بی تا].
۶۸. —، کشف المراد، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۶۹. سدید الدین، یوسف (علّامه حلّی)، نهج الحق و کشف الصدق، دار الحجره، قم، ۱۴۱۴ ق.
۷۰. سروش، عبدالکریم، اسلام، وحی و نبوت، مجله آفتاب، شماره ۱۵.
۷۱. —، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۷۲. —، «نگاهی به کارنامه کامیاب انبیا»، مجله کیان، شماره ۲۹.
۷۳. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۷۴. سعیدی، سید غلامرضا، اندیشه‌های اقبال لاهوری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۷۵. سید رشیدرضا، الوحی المحمدی، وزارة الاوقاف، قاهره، ۱۴۲۱ ق.
۷۶. سید مرتضی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، مؤسسة النور، بیروت، [بی تا].

۷۷. سیوری، مقداد ابن عبدالله، اللوامع الالهية، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۰ ش.
۷۸. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، منشورات الرضی، قم، [بی تا].
۷۹. —، الدر المنثور، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۸۰. —، تاریخ الخلفاء، مطبعة السعادة، مصر، ۱۳۷۱ ق.
۸۱. —، لباب النقول، مطبوع در حواشی تفسیر الجلالین، [بی تا]، [بی جا]، [بی تا].
۸۲. شرتونی لبنانی، اقرب الموارد، مكتبة المرعشی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۸۳. شریف مرتضی، علی بن الحسین، تنزیه الانبیاء، مكتبة البصیرتی، قم، [بی تا].
۸۴. —، الشافی فی الإمامة، مؤسسة الصادق، تهران، ۱۴۱۰ ق.
۸۵. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۸۶. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، دار المعرفة، بیروت، [بی تا].
۸۷. —، نهاية الأقدام فی علم الکلام، مكتبة الثقافة الدينية، [بی جا]، [بی تا].
۸۸. صافی، لطف الله، منتخب الاثر، مكتبة الداوری، قم، [بی تا].
۸۹. صبحی، احمد محمود، الزیذیه، الزهراء للاعلام العربی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۹۰. صدر الدین، محمد، (ملا صدرا)، الاسفار الأربعة، مكتبة المصطفوی، قم، [بی تا].
۹۱. —، المبدء و المعاد، مكتبة المصطفوی، قم، [بی تا].
۹۲. صدر، صدر الدین، المهدي، انتشارات انصاریان، قم، [بی تا].
۹۳. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، اکمال الدین و اتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ ق.
۹۴. —، التوحید، دار المعرفة، بیروت، [بی تا].
۹۵. —، عیون اخبار الرضا، انتشارات جهان، بیروت، [بی تا].
۹۶. —، علل الشرائع، المكتبة الحیدریة، نجف اشرف، ۱۳۸۵ ق.
۹۷. تانه گی دوکه نتن، حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی، ترجمه: مهندس بیانی، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۵۷ ش.
۹۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة اعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ ق.
۹۹. —، شیعه در اسلام، دار التبلیغ الاسلامی، قم، ۱۳۴۸ ق.
۱۰۰. —، نهاية الحکمة، دار التبلیغ الاسلامی، قم، [بی تا].
۱۰۱. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۴۰۹ ق.
۱۰۲. —، مجمع البیان فی علوم القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ق.
۱۰۳. طبری، محب الدین، الریاض النضرة، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۰۴. طبرسی، میرزا حسین، نجم الثاقب، انتشارات مسجد مقدس جمکران، قم، ۱۳۷۷ ش.

۱۰۵. طبري، ابن جرير، تفسير طبرسي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۲۱ ق.
۱۰۶. طرابلسي، شيخ محمد حسن، الحصول الحميدية، منشورات نور محمد، كراچی، [بی تا].
۱۰۷. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۰۸. طوسي، محمد بن حسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الازواء، بيروت، ۱۴۰۶ ق.
۱۰۹. —، التبيان في تفسير القرآن، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۱۰. طوسي، نصيرالدين، قواعد العقائد، مركز مديريت حوزه علميه، قم، ۱۴۱۶ ق.
۱۱۱. —، تلخيص المحصل، دار الاضواء، بيروت، ۱۴۰۵ ق.
۱۱۲. طوسي، نصيرالدين، رسالة الامامة، دار الاضواء، بيروت، ۱۴۰۵ ق.
۱۱۳. عاملی، سيد شرف الدين، الفصول المهمة في تأليف الأمة، دارالزهراء، بيروت، ۱۳۹۷ ق.
۱۱۴. —، المراجعات، دارالقرآن الكريم، قم، [بی تا].
۱۱۵. عاملی، وسایل الشیعه، المكتبة الاسلامية، تهران، [بی تا].
۱۱۶. عبده، شيخ محمد، رسالة التوحيد، دار ابن حزم، بيروت، ۱۴۲۱ ق.
۱۱۷. عثيمين، محمد بن صالح، شرح لمعة الاعتقاد، ازواء السلف، رياض، ۱۴۱۹ ق.
۱۱۸. علي بن الحسين، سيد مرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة نشر الاسلامي، قم، ۱۴۱۱ ق.
۱۱۹. غزالي، ابو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ۱۴۲۱ ق.
۱۲۰. فرهاري، عبدالعزيز، النبراس، مكتبة امدادية، [بی جا]، [بی تا].
۱۲۱. فيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير، [بی نا]، مصر، ۱۳۴۷ ق.
۱۲۲. قاری، ملا علی، شرح الفقه الاكبر، مطبع مجتبایی، دهلی، [بی تا].
۱۲۳. قرطبي، محمد بن احمد، تفسير قرطبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۴۲۳ ق.
۱۲۴. قوشجي، ملا علی، شرح التجريد، انتشارات بيدار، قم، [بی تا].
۱۲۵. كاشف الغطاء، محمد حسين، اصل الشيعة و اصولها، دار الاضواء، بيروت، ۱۴۱۳ ق.
۱۲۶. كليني، محمد بن يعقوب، اصول كافي، المكتبة الاسلامية، تهران، ۱۳۸۸ ق.
۱۲۷. كمال الدين، محمد بن طلحه، مطالب السئول في مناقب آل الرسول، مؤسسة البلاغ، بيروت، ۱۴۱۹ ق.
۱۲۸. گنجی شافعی، محمد بن يوسف، البيان في اخبار صاحب الزمان عليه السلام، مؤسسة الهادي، قم، ۱۳۹۹ ق.
۱۲۹. ماتريدي، ابو منصور، التوحيد، تحقيق ومقدمه دكتور فتح الله خليف، طبع مصر، [بی جا]، [بی تا].
۱۳۰. مايكل پترسون و ديگران، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۳۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۳۲. مراغی، مصطفی، تفسير المراغی، دار احياء التراث العربي، بيروت، [بی تا].

۱۳۳. مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، دار الکتب العلمیة، بیروت، [بی تا].
۱۳۴. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۳۵. —، انسان و ایمان، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۳۶. —، خاتمیت، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۳۷. —، زندگی جاوید یا حیات اخروی، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۵۸ ش.
۱۳۸. —، وحی و نبوت، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۵۷ ش.
۱۳۹. مظفر، شیخ محمد حسن، دلائل الصدق، مکتبة النجاح، تهران، ۱۳۹۶ ق.
۱۴۰. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، انتشارات المعارف الاسلامیة، تهران، [بی تا].
۱۴۱. معرفة، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ ق.
۱۴۲. —، تلخیص التمهید، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، ۱۳۶۹ ش.
۱۴۳. معمر، علی یحیی، الاباضیة مذهب اسلامی معتدل، وزارة العدل والادارة، عمان، [بی تا].
۱۴۴. مفید، محمد بن نعمان، الارشاد، المؤتمر العالمی لشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۴۵. —، الرسالة فی الغیبة، مصنفات الشیخ المفید، ج ۷، [بی تا]، [بی جا]، [بی تا].
۱۴۶. —، اوائل المقالات، المؤتمر العالمی لشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۴۷. —، تصحیح الاعتقاد، انتشارات رضی، قم، [بی تا].
۱۴۸. مقداد ابن عبدالله (فاضل مقداد)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، مکتبة المرعشي، قم، ۱۴۰۵ ق.
۱۴۹. ملا صالح، شرح الاصول الکافی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۱۵۰. موسوی، سید علی، مصباح الهدایة فی اثبات الولاية، مدرسة دار العلم، اهواز، ۱۴۱۸ ق.
۱۵۱. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۵۲. میر محمدی، سید ابوالفضل، تاریخ و علوم قرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، [بی تا].
۱۵۳. میلانی، سید علی، الامامة فی اهم الکتب الکلامیة، منشورات شریف رضی، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۵۴. —، نفحات الأزهار فی خلاصة عبقات الانوار، مرکز تحقیق و ترجمه و نشر آلاء، قم، ۱۴۲۳ ق.
۱۵۵. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، مکتبة النیونی، الحدیث، تهران، [بی تا].
۱۵۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، [بی تا].
۱۵۷. واحد، علی بن احمد، اسباب النزول، انتشارات الشریف الرضی، قم، ۱۳۶۱.
۱۵۸. هاشمی، سید محمد طاهر، مناقب اهل بیت از دیدگاه اهل سنت، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۸ ش.
۱۵۹. همدانی، عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، دار الکتب، بیروت، ۱۳۸۲ ش.
۱۶۰. —، شرح الاصول الخمسة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.