



پروین نامه سید مرتضی ۱۳۱

مجموعه مقالات فارسی

جلد چهارم

مباحث کلامی

مکروهی از نویسندگان

نگارنده: آیت الله العظمی بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم الهدی

مجموعه مقالات فارسی

جلد چهارم

مباحث کلامی



گروهی از نویسندگان

پژوهش نامه سید مرتضی ۱۳۱



سرشناسه:	کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزارهٔ سید مرتضی علم‌الهدی (۱۳۹۸: قم).
عنوان و نام پدیدآور:	مجموعه مقالات فارسی / تهیه‌کننده: مرکز همایش‌های علمی و پژوهش‌های آزاد دارالحدیث، پیگیری و اجرا: محمدمهدی خوش‌قلب و ویراستاری حسین پورشریف، سید محمد دلال موسوی.
مشخصات نشر:	مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری:	ج ۶.
فروست:	پژوهش‌نامهٔ سید مرتضی، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۱، ۱۰، ج ۴: ۹۷۸-۶۰۰-۶-۰۳۷۴-۸.
شابک:	دوره: ۲-۳۷۹-۰۶-۰۳۷۴-۸، ۹۷۸-۶۰۰-۶-۰۳۷۴-۸.
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیا.
موضوع:	علم‌الهدی، علی بن حسین، ۳۵۵ - ۴۲۶ ق. - - کنگره‌ها.
موضوع:	مجنه‌دان و علما - - عراق - - بغداد - - سرگذشت‌نامه.
شناسهٔ افزوده:	بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
رده‌بندی دیوینی:	۲۹۷/۹۹۸.
رده‌بندی کنگره:	BP ۵۵/۲.
شمارهٔ کتاب‌شناسی ملی:	۵۸۹۴۸۶۲.



بنیاد پژوهش‌های اسلامی
آستان قدس رضوی

مرکز همایش‌های علمی و پژوهش‌های آزاد

کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزارهٔ سید مرتضی - پژوهش‌نامهٔ سید مرتضی / ۱۳

مجموعه مقالات فارسی

جلد چهارم: مباحث کلامی

گروهی از نویسندگان

پیگیری و اجرا: محمدمهدی خوش‌قلب

ویراستاری: حسین پورشریف، سید محمد دلال موسوی

نمونه‌خوانی: مهدی جوهرچی

حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی: محمدرکیم صالحی

طراحی جلد: نیما نقوی

چاپ اول: ۱۳۹۸ / ۴۰۰ نسخه، وزیری / بها: ۷۳۰۰۰۰ ریال

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد: صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵

تلفن و دورنگار واحد فروش بنیاد پژوهش‌های اسلامی: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۸۰۳

مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، قم: صندوق پستی ۸۱۶-۳۷۱۸۵

تلفن مرکز فروش مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث: ۰۲۵-۳۷۷۴۰۵۴۵

www.islamic-rf.ir

info@islamic-rf.ir

فهرست اجمالی

- مروری بر مقالات مجموعه حاضر ۷
۱. سید مرتضی و انگاره معرفت اضطراری ۱۱
 علی امیرخانی
۲. جایگاه عقل در آرای سید مرتضی با تکیه بر تنزیه الأنبیاء و جمل العلم و العمل ۳۷
 نرجس ابوالقاسمی دهاقانی
۳. اصول دین در آیات، روایات و اندیشه عالمان شیعه ۵۹
 قاسم جوادی
۴. مقایسه مهم‌ترین آراء کلامی سید مرتضی با میراث حدیثی امامیه ۹۱
 عبد الهادی اعتصامی
۵. تأملی بر رویکرد سید مرتضی در قبال آیات و ۱۱۹
 محمدهادی توکلی
۶. ماهیت و حی از دیدگاه سید مرتضی ۱۶۱
 مرتضی خوش صحبت
۷. بازشناخت نظام امامت در اندیشه سید مرتضی ۱۸۹
 روح الله شهیدی
۸. علم امام از دیدگاه سید مرتضی علم الهدی ۲۷۱
 عباس عباس زاده و طیبه محبت

۹. نظریه عصمت در مکتب امامیه اثنا عشریه با رویکردی به دیدگاه سید مرتضی ۲۹۹
سید ابو القاسم نقیبی
۱۰. تولّا و تبرّا در اندیشه و سیره سید مرتضی ۳۲۹
عبدالمجید اعتصامی
۱۱. تحلیل و بررسی نظریه بدا از نظر سید مرتضی ۳۵۹
حامد ناجی اصفهانی
۱۲. معیارسنجی غلو از دیدگاه سید مرتضی ۳۷۹
حمید احمدی جلفایی
۱۳. کارآمدی مدل اندیشه غیبت نزد سید مرتضی در عصر حاضر ۴۲۷
زهرا اخوان صراف
- فهرست مطالب ۴۷۳

سخن ناشر

عن عبدالسلام بن صالح الهروي قال: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرضا عليه السلام يقول: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا. فَقُلْتُ لَهُ وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قَالَ: يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا^۱.

حمد و سپاس بی حد خداوند بزرگ و دانا را سزد که غایت آفرینش انسان را معرفت و عبودیت ذات مقدس خود قرار داد و فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۲. درود بر پیامبران الهی به ویژه حضرت خاتم انبیاء محمد مصطفی ﷺ که با ترکیه و تعلیم کتاب و حکمت، زمینه ساز تحقق این هدف متعالی شدند و سلام بر امامان معصوم علیهم السلام، به خصوص عالم آل محمد ﷺ، حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام که ستارگان پر فروغ آسمان معرفت و عبودیت اند و راهنمایان بشر در صراط مستقیم معرفت و بندگی، و رحمت خدا بر عالمان و پژوهشگرانی که در طول تاریخ با فراگیری و نشر علوم و معارف اسلامی به احیای امر امامت و ولایت پرداخته و مردم را با زیبایی های فرهنگ اصیل اهل بیت علیهم السلام آشنا ساخته اند.

-
۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱/ ۳۰۷؛ از امام رضا علیه السلام شنیدم که می فرمود: خدا رحمت کند کسی که امر ما را زنده کند. عرض کردم: امر شما را چگونه زنده کند؟ فرمود: علوم ما را فراگیرد و به مردم بیاموزد، که اگر مردم زیبایی های کلام ما را بدانند از ما پیروی خواهند کرد.
۲. ذاریات / ۵۶: «و جن و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا بپرستند».

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی براساس نگاه ژرف تولیت فقید این آستان ملک پاسبان در سال ۱۳۶۳ به دستور معظم له تأسیس شد و با الهام از منویات رهبر کبیر انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی ره و دیدگاه‌های حکیمانه خلف صالح ایشان، مقام معظم رهبری، حضرت آیه الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی، و رهنمودهای تولیت معزز، با تشکیل گروه‌های پژوهشی و استفاده از نخبگان حوزه و دانشگاه، در راستای تأمین نیازهای فرهنگی جامعه و نظام اسلامی و نسل جوان و زائران بارگاه منور رضوی، به پژوهش و نشر علوم و معارف اسلامی نبوی و سیره اهل بیت عصمت علیهم السلام پرداخته و به فضل الهی به توفیقات ارزنده‌ای دست یافته است.

* * *

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی افتخار دارد در پی موافقت حضرت حجة الاسلام والمسلمین احمد مروی، تولیت معزز آستان قدس رضوی، در راستای معرفی و ترویج آثار یکی از پایه‌گذاران علوم اسلامی در دوره دویست ساله نخست پس از دوره حضور امامان شیعه، مسئولیت انتشار مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت هزاره سید مرتضی را عهده‌دار گردید. بی‌شک به ثمر نشستن این مجموعه بزرگ حدوداً شصت جلدی، برآیند زحمات طاقت فرسای جمعی از محققان و پژوهشگران فرهیخته مرکز همایش‌های علمی و پژوهش‌های آزاد مؤسسه دار الحديث است که اینک به عنوان بخشی از میراث مکتوب شیعی، در اختیار مخاطبان ارجمند قرار می‌گیرد؛ امید است که این اقدام مرضی ولی نعمتمان حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه افضل التحية و الثناء قرار گیرد.

بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

مروری بر مقالات مجموعه حاضر^۱

۱. علی امیرخانی در «سید مرتضی و انگاره معرفت اضطراری»، دیدگاه سید مرتضی را در باب باورهای دینی برجسته می‌کند. در حالی که عده‌ای از معاصران و پیشینیان، معارف اعتقادی را امری بدیهی و ضروری و به تعبیر دیگر اضطراری می‌دانستند، سید مرتضی بر این باور بود که معارف دینی، امری اکتسابی هستند و نیازمند تأمل و نظر. در نتیجه با تأکید بر عقل و از راه عقل است که می‌توان به معارف دینی رسید و آنها را اثبات کرد. بدین ترتیب، یکی از جنبه‌های عقل‌گرایی سید مرتضی در بحث معارف آشکارتر می‌شود.

۲. نرجس ابوالقاسمی دهاقانی در «جایگاه عقل در آرای سید مرتضی با تأکید بر تنزیه الانبیاء و جمل العلم و العمل»، می‌کوشد کاربست‌های عقل‌گرایی سید را در عمل نشان دهد. نویسنده با مرور آرای سید مرتضی در این دو کتاب، نوعی عقل‌گرایی معتدلانه را نتیجه می‌گیرد که در آن عقل در عین اعتبار، فروتر از حکم شرع و عمل معصوم قرار می‌گیرد و در این میان، قوت دلیل شرعی، برتر از قوت دلیل عقلی است. لذا عقل نیز نیازمند شرع است.

۳. تعداد اصول دین، امروزه از مسلمات به شمار می‌رود و تقریباً هر کودک دبستانی آنها را بلد است؛ اما قاسم جوادی در «اصول دین در آیات، روایات و اندیشه عالمان شیعه»، با نگاهی تاریخی، این باور تثبیت شده را به چالش می‌گیرد. وی با الهام از رساله کوتاه سید مرتضی در این زمینه و بررسی آثار بزرگان کلامی شیعه نتیجه می‌گیرد که اصول دین، تعداد مشخصی ندارد و شامل هر آن چیزی می‌شود که

پیامبر آورده است. اما با توجه به حساسیت و نیازهای زمانه، گاه اصلی برجسته و اصل دیگری کم‌رنگ می‌شود. از این منظر می‌توان گفت اصول دین، یکی است، یعنی توحید یا دوتاست، یعنی ایمان و عمل و یا سه تا یعنی ایمان به مبدء، معاد، و عمل صالح. نویسنده در آخر نتیجه می‌گیرد که تعداد اصول دین را هر مقدار بدانیم، لازم است که عمل، به مثابه یکی از اصول دین، حتماً در این سیاهه گنجانده شود و بر آن تأکید گردد.

۴. عبد الهادی اعتصامی در «مقایسه مهم‌ترین آرای کلامی سید مرتضی با میراث حدیثی امامیه»، می‌کوشد تا روش مواجهه سید مرتضی را با روایات اعتقادی نشان بدهد. وی با مفروض و مسلم گرفتن عقل‌گرایی، هنگام تفسیر آیات یا اثبات معتقدات خود به عقل متوسل می‌شود و در عین حال از روایات و آیات موجود یاری می‌گیرد. اما این یاری گرفتن، عمدتاً به صورت گزینش‌گرانه و انتخاب آیات یا روایات موافق نظر خود و کم‌توجهی به آیات یا روایات دیگر است. نتیجه این رویکرد آن است که وی با تأکید بر اکتسابی بودن معرفت به خداوند، از آیات و روایاتی که مستند نگاه مسلط دیگر عالمان شیعه و سنت شیعی بوده است، فاصله می‌گیرد و دست به تأویل آنها می‌زند.

۵. محمد هادی توکلی در «تأملی بر رویکرد سید مرتضی در قبال آیات و روایات دال بر رؤیت‌پذیری خداوند»، با محور قرار دادن دو آیه که در آن به امکان دیدار خداوند در آخرت اشاره شده است، روش مواجهه سید مرتضی با آنها را نشان می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که سید مرتضی با تأویل آنها امکان دیدار خداوند را منتفی می‌داند. با این حال، از این آیات و برخی روایات یاری می‌گیرد تا نشان دهد که مقصود از دیدار خداوند، به دست آوردن علم ضروری و حق‌الیقین نسبت به خداوند است.

۶. مرتضی خوش‌صحبت در «ماهیت وحی از دیدگاه سید مرتضی»، در پی تبیین و دفاع از دیدگاه خاص سید مرتضی در تعریف وحی است. طبق این دیدگاه، وحی

عبارت است از فعلی زبانی و پنهانی که از طریق فرشته وحی به پیامبر القا می‌شود. دلیل آن که دیگران قادر به شنیدن این وحی نیستند، آن است که یا به کمال لازم برای ادراک آن نرسیده‌اند یا آن که خداوند آنها را برای این کار برنگزیده است.

۷. روح الله شهیدی در «بازشناخت نظام امامت در اندیشه سید مرتضی»، طرحی کلی از دیدگاه سید مرتضی در باره امامت، ضرورت آن، توجیه عقلی و نقلی آن، و ابعاد آن به دست می‌دهد و ویژگی‌های امام را ترسیم می‌کند. از این منظر، مهم‌ترین دلیل توجیهی امامت، همان قاعده لطف است. وجود امام، لطف است؛ چون نگهبان شریعت و شارح احکام آن و مفسر اصیل قرآن، به خصوص آیات متشابه آن است. ۸. عباس عباس‌زاده و طیبه محبت در «علم امام از دیدگاه سید مرتضی علم الهدی»، مروری بر دیدگاه سید در این زمینه دارند و نتیجه می‌گیرند که سید، نگاهی موسع به علم امام دارد و این کار را از طریق توسعه شئون امامت انجام می‌دهد. با این حال، گاه در مقام جدل و اسکات خصم، تفسیری نسبتاً مضیق از علم امام به دست می‌دهد به این معنا که دانستن برخی علوم را برای امام واجب نمی‌شمارد، بی‌آن که منکر وجود آنها شود.

۹. سید ابوالقاسم نقیبی در «نظریه عصمت در مکتب امامیه اثنا عشریه با رویکردی به دیدگاه سید مرتضی»، در پی به دست دادن تصویری از کلیت نظریه عصمت و ابعاد و دلایل آن است. در این نگرش کلی، وی می‌کوشد نظریه سید مرتضی را بازیابی و بازگویی کند و نتیجه بگیرد که عصمت، لازمه زعامت و امامت است.

۱۰. عبدالمجید اعتصامی در «تولّد و تَبَرّا در اندیشه و سیره سید مرتضی»، به جایگاه این دو مفهوم کلیدی و اصل رفتاری در فرهنگ شیعی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که سید به شدت، این دو اصلی اندیشگی را مدّ نظر خود داشته است و در سلوک خود نیز به کار می‌برده است. با این نگرش، نویسنده برخی تعارض‌های احتمالی و شیوه تعامل سید مرتضی با حاکمان را تحلیل و بررسی می‌کند و می‌کوشد آنها را رفع نماید. ۱۱. حامد ناجی اصفهانی در «تحلیل و بررسی نظریه بَدَا از نظر سید مرتضی»،

تفاوت نظرگاه سید مرتضی را در قبال دیگر عالمان شیعه نشان می دهد. در حالی که عمده عالمان شیعه به استناد برخی روایات، بدا، یا نوعی تغییر حکم را از سوی خداوند می پذیرند، سید مرتضی با تأکید بر آحاد بودن این اخبار، «بدا» واقعی را منکر می شود و آن را به نوعی، «نسخ» حکم می شمارد. نویسنده در این مقاله، با اشاره به مشابهت این تفسیر با سخن میرداماد - که بدا را در تکوین، معادل نسخ در احکام تشریعی می شمارد -، آن را تحلیل و واکاوی می کند و به سنجشگری دست می زند.

۱۲. حمید احمدی جلفایی در «معیارسنجی غلو از دیدگاه سید مرتضی»، با تحدید و تعریف غلو و ابعاد آن در پی نشان دادن دیدگاه سید مرتضی در این زمینه است. هرچند سید مرتضی به شکلی مستقل، بحث غلو را دنبال نکرده و رساله ای مستقل در این زمینه نپرداخته است، ولی با اتخاذ مبنای سختگیرانه ای در باب اخبار واحد، عملاً دامنه غلو را محدود می کند و از امکان رشد آن می کاهد و در مواردی نیز قاطعانه مصادیق غلو را تعیین می کند و بر آنها می تازد و می کوشد با تأکید بر مرجعیت قرآن و اصل عرضه اخبار بر آن، از گسترش غلو - که پدیده ای رایج در عرصه دینداری عمومی است - پیشگیری کند.

۱۳. زهرا اخوان صراف در «کارآمدی مدل اندیشه غیبت نزد سید مرتضی در عصر حاضر»، با تحلیل دیدگاه سید مرتضی در باره غیبت امام عصر (عج) و نشان دادن ابعاد آن، می کوشد کارآمدی و قوت آن را برای امروز بسنجد. از نظر نویسنده، سید مرتضی با استفاده از موقعیت زمانه و مسائل خاص آن، مدلی نیرومند برای فکرت و مقبولیت غیبت ارائه کرد که تا سده ها استمرار یافت. اما امروزه با توجه به مسائل فراوان جهانی و تغییرات بنیادی که در مناسبات میان انسان ها رخ داده و پرسش های تازه ای که پدیدار شده است، باید با الهام از آن مدل و در عین حال گذر از آن، مدلی کارآمدتر عرضه کرد.

(۱)

سید مرتضی و انگاره معرفت اضطراری

علی امیرفانی^۱

چکیده

معیار معرفت اضطراری از منظر سید مرتضی، بی‌نیازی از نظر و استدلال است که بر اساس آن، قلمرو معارف اضطراری (غیر اختیاری)، صرفاً علوم حاصل از مشاهدات (محسوسات) و ابتدائیات (بدیهیات) است که بدون فکر و نظر در انسان‌ها حاصل می‌شوند. سایر علوم و معارف بشر، اعم از دینی و غیردینی که به نوعی محتاج فکر و نظرند، از منظر سید مرتضی، اکتسابی و اختیاری‌اند. از نظرگاه علم الهدی، از آن‌جا که معرفت الله و معرفت به امور دینی و اعتقادی، نه از محسوسات است و نه از اولیات و بدیهیات، معلوم می‌شود، معرفت به آنها اکتسابی و اختیاری است که با نظر و استدلال، حاصل می‌شوند. با این بیان، او با انگاره اکثر اندیشمندان امامیه، چه محدثان و چه متکلمان، در دو مدرسه کوفه و قم که معارف را اضطراری و معرفت الله را فطری می‌دانستند، مخالفت کرد و به سان استادش شیخ مفید، بر اکتسابی و عقلی بودن همه معارف و اعتقادات دینی تأکید ورزید. با این حال، سید مرتضی برخلاف استادش شیخ مفید، عقل را در دانش و نتایجش خودبنیاد و غیرمحتاج به سمع می‌دانست.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، معرفت اضطراری، معرفت اکتسابی، مدرسه بغداد.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی، مسئله اراده انسان در فرآیند شناخت است و این که معرفت تا چه اندازه در اختیار انسان است و تا چه اندازه از اختیار انسان خارج است؟ آیا معرفت، به صورت غیر ارادی و تحت تأثیر نیازهای درونی و بیرونی انسان شکل می‌گیرد یا آن که معرفت، کاملاً در سلطه بشر بوده، تحت اختیار اوست؟ و اساساً نقش اراده در کسب معرفت چیست؟ از این رو، مسئله معرفت‌شناسی، بویژه معرفت‌الله و چگونگی دستیابی به آن و از جمله اکتسابی یا اضطراری بودن معارف، در محافل علمی مسلمانان و در بین طیف‌ها و جریان‌های فکری آنان، همواره یک مسئله و دغدغه جدی بوده است.^۱

در یک نگاه کلی، بین اندیشمندان نخستین اسلامی در خصوص معارف، چند دیدگاه اصلی وجود داشته است:

۱. برخی مانند جمهور امامیان نخستین^۲ و کسانی چون جاحظ و ابو علی اسواری^۳، همه معارف، از جمله معرفت‌الله را اضطراری و غیر اکتسابی می‌دانستند؛
۲. عده‌ای همچون بشر بن معتمر، به اکتسابی و اختیاری بودن همه معارف، معتقد بودند و در واقع، منکر معرفت اضطراری بودند؛^۴
۳. برخی مانند ابو محمد نوبختی، در خصوص معرفت‌الله، هم به اضطراری

۱. به تعبیر جاحظ «اختلف الناس في المعرفة اختلافاً شديداً، و تباينوا فيها تبايناً مفرطاً» (رسائل الجاحظ، ص ۱۱۰).

۲. مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، ص ۵۱.

۳. أصول الإيمان (أصول الدين)، ص ۳۲.

۴. رسائل الجاحظ، ص ۱۱۰ - ۱۱۱.

بودن و هم به اکتسابی بودن آن نظر داشتند؛^۱

۴. برخی نیز بین معارف، تفصیل قائل شدند:

(الف) عده‌ای چون ابو هذیل علاف، معرفت و شناخت خداوند را اضطراری دانسته، به اکتسابی بودن بقیة معارف، باورمند شدند؛^۲

(ب) گروهی چون نظام به اکتسابی بودن معرفت الله و سایر معارف دینی و اضطراری بودن معارف به دست آمده از حواس، تأکید داشتند.^۳

بر پایه گزارش‌های تاریخی و شواهد روایی، بیشتر امامیان در دوران حضور، به اضطراری بودن همه معارف، باورمند بودند^۴ و به تعبیر دیگر، معرفت را صنع الله می‌دانستند، نه صنع انسان.^۵ به این معنا که برآیند معرفت را غیر اختیاری و الجایی می‌دانستند؛ هر چند انسان را در فرآیند و تحصیل مقدمات معرفت و شناخت، صاحب اختیار و تأثیر بر می‌شمردند^۶ و چون حصول معرفت را خارج از اراده و اختیار انسان می‌دانستند، تکلیف به معرفت و شناخت و از جمله تکلیف به معرفت الله را جایز نمی‌دانستند.^۷ با این حال، در کنار اکثر امامیان دوران حضور، ظاهراً برخی از اصحاب امامیه، به اکتسابی بودن معارف، باور داشتند.^{۸، ۹}

۱. مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۵۲.

۲. أصول الایمان (أصول الدین)، ص ۳۲.

۳. رسائل الجاحظ، ص ۱۱۲.

۴. مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۵۱.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳؛ التوحید، ص ۴۱۰.

۶. ر.ک: «بازخوانی نظریه معرفت اضطراری در مدرسه کلامی کوفه»، علی امیرخانی، ص ۳۵ - ۴۰.

۷. همان، ص ۳۳ - ۳۵.

۸. قرب الإنسان، ص ۳۵۶.

۹. بزنی به امام رضا (ع) می‌گوید: «إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَصْحَابِنَا يَزْعُمُونَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مُكْتَسَبَةٌ وَأَنَّهُمْ إِذَا نَظَرُوا مِنْهُ وَجَّهَ النَّظَرِ أَذْرَكُوا» (قرب الإنسان، ص ۳۵۶). در روایتی که در تحف العقول آمده، به یونس بن عبد الرحمان، نسبت اعتقاد به کسی بودن معرفت داده شده که گذشته از صحت و سقم ادعا، بیانگر آن

در تاریخ اندیشه نخستین اسلامی، علاوه بر اصحاب امامیه، اصحاب حدیث نیز معرفت را صُنْع و اعطای خداوند متعال و اصطلاحاً اضطراری به شمار می‌آوردند؛^۱ اما آنان بر خلاف امامیان، معرفت را تحت تکلیف می‌دانستند و وجوب آن را سمعی می‌پنداشتند.^۲ غیلابیه نیز به سان جمهور امامیه و اهل حدیث، اصل معرفت الله را ضرور می‌دانستند و معتقد بودند به این که معرفت انسان مصنوع است و خالقش غیر از خودش است، ضرور است و هر انسانی، ذاتاً و بالطبع، آن را از آغاز تولد با خود دارد^۳ و چون به ضرور بودن معرفت الله باور داشتند، آن را از حوزه ایمان و تکلیف اختیاری، خارج می‌دانستند.^۴

از بین اصحاب اعتزال، ابو هذیل عَلاَف، معرفت الله را ضرور می‌دانست؛ اما سایر علوم، حتّی علوم به دست آمده از طریق حواس را اختیاری و اکتسابی برمی‌شمرد.^۵ نظام، همه معارف بشر را که نیازمند نظر و قیاس است، اکتسابی و معارف حسّی و امثال آن را که بی‌نیاز از فکر و نظر است، ضرور می‌خواند.^۶ بشر بن معتمر، همه معارف بشر، حتّی معارف حسّی را اکتسابی خواند و در واقع، منکر معرفت اضطراری شد.^۷ در مقابل، گروهی از معتزلیان به جلوداری جاحظ

«است که لا اقل از منظر راوی، یونس - که از شاگردان برجسته هشام بن حکم است - معرفت الله را کسبی می‌دانسته است (تحف العقول، ص ۴۴۴).

۱. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ص ۶۱ و ۸۸؛ الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ج ۵، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۲. ر.ک: شرح أصول اعتقادات أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، ج ۲، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.

۳. أصول الإيمان (أصول الدين)، ص ۳۲؛ شرح الأساس الكبير، ص ۱۸۹.

۴. مقالات الإسلامیین واختلاف المصلّین، ص ۱۳۵ - ۱۳۶.

۵. أصول الإيمان (أصول الدين)، ص ۳۲.

۶. رسائل الجاحظ، ص ۱۱۲.

۷. همان، ص ۱۱۰.

(م ۲۵۵ق)، دقیقاً برخلاف بشر بن معتمر، معتقد شدند همه معارف بشر، حتی معارف حسی، خارج از سلطه و اختیار انسان و «اضطرابی» است. آنان، با عنوان «أصحاب المعارف»^۱ و به سبب اعتقاد به فرآیند طبیعی برخی از معارف، به «أصحاب الطباع»، شهره شدند.^۲

انگاره معرفت اضطرابی در بین اصحاب امامیه نیز دست‌خوش تغییر و تحول بوده است. از آغاز مدرسه کلامی بغداد در اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم توسط نوبختیان، تا اوج شکوفایی و پویایی مدرسه بغداد در دوران شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، باور به معرفت اضطرابی، دچار تغییر و تحول شد و کم‌کم جهت‌گیری عالمان شیعی در بغداد، به سمت و سوی پذیرش معرفت اکتسابی و انکار معرفت اضطرابی تغییر کرد،^۳ تا جایی که در دوران اوج پویایی و شکوفایی مدرسه کلامی بغداد و در اندیشه کلامی متکلمانی چون شیخ مفید و سپس سید مرتضی، معرفت اضطرابی، بالکل جایگاه خویش را به معرفت اکتسابی داد.

یکی از شخصیت‌های علمی امامیه در مدرسه بغداد که در ساماندهی و نظام‌واره‌سازی دستگاه معرفتی امامیه نقش برجسته‌ای داشت، سید مرتضی علم الهدی است. از آن‌جا که اندیشه سید مرتضی در شکل‌گیری سامانه معرفتی در خلأ سامان نیافته است، بررسی دقیق دیدگاه او در خصوص معرفت اضطرابی، منوط به بررسی اجمالی اندیشه متکلمان امامی در مدرسه بغداد، به مثابه خاستگاه پیدایی نظریه سید مرتضی و اشاره اجمالی به چگونگی سیر تحول و تطور تئوری معرفت اضطرابی در مدرسه بغداد است. از این رو، در نوشتار حاضر، ضمن مفهوم‌شناسی

۱. اصطلاح «أصحاب المعارف»، فقط شامل معتقدان به اضطرابی بودن معارف از معتزلیان می‌شده است (الكلام فی التوحید: جذور المسئلة و روافدها و تطوّر الجدل فیها بین أهم الفرق الإسلامية إلى القرن الخامس الهجری، ص ۲۲۹).

۲. ر.ک: المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۱۲، ص ۳۳۱.

۳. ر.ک: «بازخوانی نظریه معرفت اضطرابی در مدرسه کلامی کوفه»، علی امیرخانی، ص ۲۷ - ۳۷.

معرفت اضطرابی و اکتسابی، برای بررسی دیدگاه سید مرتضی، دیدگاه‌های بزرگان مدرسه بغداد، بویژه دیدگاه شیخ مفید، به عنوان نظریه میانه متکلمان نخستین امامیه و سید مرتضی، مورد توجه قرار خواهد گرفت و با نظریه سید مرتضی، مقایسه خواهد شد.

۱. مفهوم شناسی

الف. معرفت اضطرابی / ضرور

معرفت اضطرابی، در میان اندیشوران اسلامی، دارای دو ملاک و معیار متفاوت و منحا‌ز بوده است:

الف) معرفتی که غیر اختیاری و الجایی است، به این معنا که تحقق معرفت، در قلمرو اختیار انسان نیست و در نتیجه، فاعل شناسا، انسان نیست، بلکه معرفت، فعل و صنع خداوند متعال است؛

ب) معرفتی که نیازمند استدلال و نظر نیست و خود به خود یا با اندک توجّهی ایجاد می‌شود و در نتیجه، فاعل شناسا، انسان است و معرفت، فعل خود اوست.^۱

نسبت میان دو معیار و سنجۀ اضطرابی بودن معرفت (غیر اختیاری بودن یا بی‌نیازی از نظر و فکر)، عامّ و خاصّ من وجه است. از این رو، ممکن است معرفتی، با معیار نخست، اضطرابی باشد و با معیار دوم، اکتسابی باشد (مانند معارف نظری از دیدگاه اصحاب امامیه و اصحاب معارف) و بالعکس، معرفتی، با معیار نخست، اکتسابی و با معیار دوم، اضطرابی باشد (مانند معارف حسّی) و ممکن است با هر دو معیار، اضطرابی باشد (مانند معارف فطری).

ملاک و معیار معرفت اضطرابی از منظر جمهور اصحاب امامیه در مدرسه کوفه، معیار نخست (غیر اختیاری) بود که بر اساس آن، همه معارف، چه معارف دینی

۱. ر.ک: شرح الأصول الخمسة، ص ۴۸؛ المعتمد فی أصول الدین، ص ۲۳.

و چه معارف غیردینی و بشری را اضطراری می‌دانستند^۱ و به تعبیر دیگر، معرفت را صنع الله می‌دانستند نه صنع انسان.^۲ به این معنا که برآیند معرفت را الجایی و غیر اختیاری می‌دانستند؛ هر چند انسان را در فرآیند و تحصیل مقدمات معرفت و شناخت، صاحب اختیار و تأثیر بر می‌شمردند^۳ و چون معرفت را خارج از اراده و اختیار انسان می‌دانستند، تکلیف به معرفت و شناخت و از جمله تکلیف به معرفت الله را جایز نمی‌دانستند.^۴

پیداست «اضطراری / ضرور»، در این جا لزوماً مرادف ضرور در اصطلاح منطق ارسطویی و به معنای «بدیهی» نیست؛ زیرا همان گونه که دانسته است، در منطق ارسطویی، معرفت ضرور، همان معرفت بدیهی است که نیازمند به فکر و استدلال نیست: «لا تحتاج إلى تجشّم الاستدلال»، بر عکس معرفت اکتسابی که نیازمند به فکر و نظر است.^۵

ب. معرفت فطری

منظور از اصطلاح معرفت فطری که بیشتر در بین امامیان نخستین و اهل حدیث، مورد استعمال قرار گرفته است، نوعی خاص از معرفت اضطراری است که از سوی خداوند متعال، در سرشت و نهاد انسان، به ودیعت گذاشته شده است. به تعبیر دیگر، خداوند متعال، انسان را بر معرفت و شناخت خویش، آفریده است.^۶ قائلان به معرفت فطری، معتقدند که خداوند، در عالمی قبل از عالم دنیا (موسوم به عالم

۱. مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۵۱.

۲. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳؛ التوحید، ص ۴۱۰.

۳. ر.ک: «بازخوانی نظریه معرفت اضطراری در مدرسه کلامی کوفه»، علی امیرخانی، ص ۳۵ - ۴۰.

۴. همان، ص ۳۳ - ۳۵.

۵. ر.ک: الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۱۵ - ۱۶؛ الجوهر النضید، ص ۲۰۰؛ المنطق، ص ۲۸۸.

۶. ر.ک: التوحید، ص ۳۲۹.

ذَر) خود را بر انسان‌ها عرضه داشته و از همه آنها بر ربوبیت خویش، اقرار گرفته است، به طوری که همه بنی آدم در آن عالم، بر ربوبیت حق تعالی، شهادت داده‌اند و از آن‌جا که این شهادت، مبتنی بر شناخت و معرفت بوده، معلوم می‌شود که همه انسان‌ها، به خداوند معرفت و شناخت پیدا کرده‌اند و این معرفت، در ذات انسان‌ها نهاده شده است، به گونه‌ای که اگر نبود، هیچ گاه معرفت الله برای انسان حاصل نمی‌شد.^۱ از این رو، معرفت به امور فطری که طبق روایات امامیه شامل معرفت به خدا، رسول و امام^۲ است، اضطراری بوده و در واقع، فاعل آن، خداوند متعال است. از همین جا معلوم می‌شود اصطلاح «فطری» و «فطریات» در بیان اندیشوران نخستین اسلامی، لزوماً به معنای اصطلاح فطری و فطریات در منطق ارسطویی نیست؛ زیرا در علم منطق، «فطریات» یکی از اقسام شش‌گانه^۳ «یقینیات / بدیهیات» است.^۴ در منطق، «فطریات»، قضایایی هستند که قیاس‌های آنها همراهشان است (قیاساتهما معها)؛ یعنی با این که قضایایی نیستند که مانند اولیات به مجرد تصور طرفین قیاس، مورد تصدیق قرار گیرند، با این حال، حدّ وسطی که برای تصدیق قضیه فطری لازم است، همواره در ذهن حاضر است و نیازمند به نظر و کسب نیست؛ مانند این که گفته شود: عدد بیست، یک‌پنجم عدد صد است،^۵ در حالی که فطری در لسان متکلمان نخستین، یعنی معرفت و شناختی از خداوند که در عوالم پیشین رُخ داده و در سرشت انسان، نهاده شده است.

۱. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۷۱ و ۷۲؛ الکافی، ج ۲، ص ۱۳.

۲. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۸۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۳۶؛ إنباء الهداة بالنصوص والمعجزات، ج ۲، ص ۲۳.

۳. در منطق، یقینیات، همان بدیهیات هستند یا نظریاتی که بازگشت به بدیهیات دارند. لذا منطق‌دانان اسلامی، بدیهیات را به حکم استقراء شش مورد برشمرده‌اند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات (ر.ک: الحاشیة علی تہذیب المنطق، ص ۱۱۱؛ الجوهر النضید، ص ۲۰۰).

۴. الجوهر النضید، ص ۱۹۹ - ۲۰۱؛ الحاشیة علی تہذیب المنطق، ص ۱۱۱ - ۱۱۲.

۵. الجوهر النضید، ص ۱۹۹ - ۲۰۱.

۲. تطوّر معرفت اضطراری در بغداد تا زمان سید مرتضی

بر خلاف اکثر اندیشوران امامی دوران حضور، چه محدّثان و چه متکلمان، که معارف را با ملاک نخست (غیر اختیاری) اضطراری می‌دانستند^۱،^۲ ظاهراً گروهی از اصحاب امامیه، معارف را اختیاری و اکتسابی می‌دانستند.^۳ اما در بغداد، پس از دوران حضور، نظرگاه متکلمان برجسته خاندان نوبختی با دیدگاه اکثریت، متفاوت بود. ابو محمد حسن بن موسی نوبختی، همه معارف را اضطراری نمی‌دانست و معرفت الله را جایز می‌دانست، اضطراری یا اکتسابی باشد.^۴ ابو سهل نوبختی نیز معتقد بود همه امور دین با استدلال دانسته می‌شود. ما خداوند تعالی را با ادله شناختیم و او را مشاهده نکردیم و کسی که او را مشاهده کرده باشد نیز به ما خبر نداده است. از این رو، اکتسابی است.^۵ پیداست ملاک و معیار نوبختی در اضطراری بودن معارف، بی‌نیازی از استدلال و نظر است که این معیار، متفاوت از معیار مورد نظر اصحاب نخستین امامیه در مدرسه کلامی کوفه است.

در باره نظرگاه ابو محمد نوبختی و این که جایز می‌دانسته که معرفت الله، هم اضطراری باشد و هم اکتسابی، دو احتمال داده می‌شود:

۱. احتمال اول، این که او، به دو فرآیند طولی برای معرفت الله معتقد بوده است؛ یعنی یک مرتبه از معرفت الله را که معرفت اجمالی به اصل وجود حق تعالی به عنوان صانع و خالق جهان است، اضطراری می‌دانسته؛ اما سطح تفصیلی و عمیق‌تر از معرفت به مراتب توحید را با تعقل و در نتیجه، اکتسابی می‌دانسته است.

۱. مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلّین، ص ۵۱.

۲. «فالفرة الأولى منهم و هم جمهورهم یزعمون أنّ المعارف کلّها إضرار» (همان‌جا).

۳. قرب الإسناد، ص ۳۵۶؛ تحف العقول، ص ۴۴۴.

۴. مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلّین، ص ۵۲.

۵. کمال الدین، ج ۱، ص ۹۲.

۲. شاید هم منظور او از این که معرفت الله، هم ممکن است اکتسابی باشد و هم ممکن است اضطراری باشد، این بوده که معرفت الله، برای عده‌ای ضرور است، اما برای دیگران، غیر ضرور و اکتسابی است.^۱

جمع‌بندی نظر بنی نوبخت در خصوص معرفت الله، آن است که دیدگاه آنان با دیدگاه امامیه نخستین، هماهنگ نیست و تفاوت‌هایی دارد. در این میان، البته دیدگاه ابو محمد نوبختی، از جهاتی موافق با امامیه نخستین است و از جهاتی، مخالف دیدگاه آنان است. از آن جهت که معرفت الله، اضطراری است، با امامیه نخستین، همسوست و از آن جهت که معرفت الله را فطری نمی‌داند و نیز از آن جهت که قائل به اکتسابی بودن معرفت است، مخالف دیدگاه آنان است.

پس از نوبختیان، از دیدگاه شاگردان کلامی ابو سهل در بغداد، همچون ناشی اصغر (م ۳۶۵ ق)، سوسنجدی (زنده در نیمه اول قرن چهارم) و ابو الجیش بلخی (م ۳۶۷ ق)، اطلاعی در دست نیست. با این حال، این احتمال که آنان نیز مانند استادشان (ابو سهل)، معرفت را اکتسابی می‌دانستند، بعید نیست؛ زیرا مانند استاد خویش، روش عقل‌گرایی و بسنده کردن به استدلال را در پیش داشتند.^۲

از دیگر متکلمان امامی، ابو القاسم کوفی است که ظاهراً دو کتاب در خصوص معرفت با نام‌های تحقیق و جوه المعرفة و دیگری با نام الرد علی من یقول ان المعرفة من قبل الوجود، داشته است.^۳ اگر عنوان اخیر، صحیح ضبط شده باشد، احتمال دارد کتاب رد کسانی باشد که معرفت را اکتسابی و از جانب مخلوق می‌دانند و به تعبیر دیگر، ابو القاسم کوفی، از طرفداران معرفت اضطراری بوده است؛ یعنی عبارت، در واقع این گونه بوده است: «الرد علی من یقول ان المعرفة من قبل

۱. ر.ک: «بازخوانی نظریه معرفت اضطراری در مدرسه کلامی کوفه»، علی امیرخانی، ص ۲۷ - ۳۰.

۲. مثلاً ناشی اصغر، در مناظره‌اش با اشعری در بحث خلق افعال (معجم الادب، ج ۱۳، ص ۲۸۶).

۳. همان‌جا؛ رجال النجاشی، ص ۲۲۶، ش ۱۴۰۷.

الموجود». بنا بر این، ظاهراً ابو القاسم کوفی، به معرفت اضطراری معتقد بوده است؛ هر چند احتمال دیگر، آن است که کتاب در رد بر معرفت پیشینی و اضطراری بوده است؛ زیرا احتمال دارد (هر چند مرجوح) که عبارت، این گونه بوده است: «الردّ علی من یقول أنّ المعرفة [تکون] من قبَل الموجود»^۱.

شیخ مفید، سردمدار کلام امامیه و کسی که کلام مدرسه بغداد در زمان او به اوج شکوفایی و پویایی رسید، از مخالفان جدی معرفت اضطراری به شمار می‌آید. ملاک و معیار شیخ مفید نیز در مسئله معرفت اضطراری، همان بی‌نیازی از نظر و استدلال است که در بین نوبختی‌ها رواج داشت و بر اساس آن به اکتسابی بودن معرفت الله، معرفت النبی و معرفت امور غایب، تصریح می‌کند: «انّ المعرفة بالله تعالی اکتساب و كذلك المعرفة بأنبيائه و کل غائب»^۲ و اضطراری بودن معرفت الله و معرفت الرسول را آشکارا، مورد انکار قرار داده و حصول معرفت به آنها را به قسمی از اقسام قیاس و استدلال و نظر دانسته است.^۳

همچنین، از آن‌جا که شیخ مفید، منکر معرفت فطری - که قسمی از معرفت اضطراری است - بوده، دلایل قائلان به معرفت فطری از آیات و روایات را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده است^۴ و از روایات مطرح در این موضوع نیز، برای مثال، روایت «فَطَرَ اللهُ الْخَلْقَ عَلَى التَّوْحِيدِ» را به معنای «فَطَرَهُمُ لِلتَّوْحِيدِ» می‌داند؛ یعنی معتقد است منظور روایت، آن است که خداوند، مخلوقات را آفرید تا به توحید برسند، نه آن که سرشت همه انسان‌ها را بر توحید خلق نموده است؛ و گر نه، از دیدگاه شیخ مفید، اگر خداوند همه مخلوقات را بر توحید آفریده بود، هیچ کدام

۱. ر.ک: «بازخوانی نظریه معرفت اضطراری در مدرسه کلامی کوفه»، علی امیرخانی، ص ۳۱.

۲. اوائل المقالات، ص ۶۱.

۳. همان، ص ۸۸.

۴. ر.ک: همان، ص ۴۶ - ۴۷.

از عباد الله نمی‌باید غیر موحد و منکر خدا باشند؛ در حالی که بالوجدان، برخی از آنان، غیر موحد و یا منکر خدا هستند.^۱

شیخ مفید، تلاش نموده است دیدگاهش در خصوص وجوب نظر و کسب معرفت را با روایات اهل بیت علیهم‌السلام همسو کند و نشان دهد که ائمه علیهم‌السلام نیز بر وجوب نظر و لزوم کسب معرفت، تأکید داشته‌اند. مثلاً در الإرشاد، ضمن اشاره به حدیثی از امام صادق علیه‌السلام در باره وجوب معرفت الله که فرموده: «وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلِّهِمْ فِي أَرْبَعٍ، أُولَاهَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ...»، می‌گوید: مفروض حدیث، کسب معرفت الله است؛ زیرا طبق مفاد آن، اول چیزی که بر عبد واجب است، معرفت و شناخت پروردگارش است.^۲ همچنین شیخ برای اثبات وجوب معرفت الله با عقل، به حدیثی از امیر مؤمنان علیه‌السلام اشاره می‌کند که فرمود:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ.

و در ادامه می‌فرماید:

و بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالنَّظَرِ تُثَبَّتُ حُجَّتُهُ، جَعَلَ الْخَلْقَ دَلِيلًا عَلَيْهِ فَكَشَفَ بِهِ عَنْ رُبُوبِيَّتِهِ...^۳

شیخ مفید، به قدری اعتقاد راسخ به وجوب کسب معرفت دارد که با صراحت، کسانی از آنان را که به رغم کمال عقل و توانایی بر استدلال، از نظر و استدلال دوری

۱. تصحیح الاعتقادات، ص ۶۱.

۲. الإرشاد، ج ۲، ص ۲۰۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۲۳ - ۲۲۴.

۴. این حدیث، در منابع مختلف آمده است. در برخی از منابع، به جای واژه «نظر» در عبارت «و بالنظر تثبت حجته»، کلمه «تفکر» آمده و در برخی دیگر از منابع، واژه «فطرة» ذکر شده است. خود شیخ مفید، همین روایت را با تعبیر «بالفطرة تثبت حجته» در کتاب الأمالی خود آورده است (الأمالی، ص ۲۵۴؛ نیز ر.ک: التوحید، ص ۳۵؛ تحف العقول، ص ۶۲؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۰؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۵۵ و ج ۴، ص ۲۲۸).

می‌جویند، کافر و مستحق خلود در جهنم می‌داند.^۱

دیدگاه شیخ مفید در خصوص معرفت، معلوم و ظاهر است. با این حال، نباید فراموش کرد که شیخ مفید، به رغم آن که معرفت و شناخت خداوند متعال را با نظر و استدلال و در یک جمله با تعقل می‌داند، با این حال، عقل را در دانش و نتایجش، نیازمند به راه‌نمایی‌های سمع می‌داند؛ سمعی که عاقل را بر کیفیت و چگونگی استدلال، رهنمون می‌سازد.^۲ بنا بر این، معرفت عقلی شیخ مفید، به نوعی محتاج راه‌نمایی‌های وحی و سمع است.

تبیین بیشتر دیدگاه شیخ مفید در مسئله جایگاه عقل در بحث معرفت و نیز جایگاه سمع در راه‌نمایی و انگیزش عقل، در کلام شاگردش ابو الفتح کراجکی (م ۴۴۹ق) منعکس شده است. از نظرگاه کراجکی، بنا بر انگاره امامیه که مبتنی بر آیات و روایاتی همچون «من مات و لم يعرف إمام زمانه، مات میتة الجاهلية» است، معرفت الله هم در گرو معرفت النبی و معرفة الحجة است؛ زیرا همه معارف عقلی و سمعی دین، تنها از طریق امام، حاصل می‌شود و این امام است که برانگیزاننده و تبیین کننده آنهاست.^۳ از منظر کراجکی، حجج الهی (نبی و امام) هم دواعی و خواطر برای نیل به معرفت الله را ایجاد می‌کنند و هم بعد از آن، در مرحله عمل، کیفیت درست و استدلال بهتر را به انسان می‌آموزند.^۴ از این رو، با آن که کراجکی نیز معتقد به معرفت الله عقلی و اکتسابی است، با این حال، معتقد است که محرک نخستین، از طریق انبیا و اولیا ایجاد می‌شود و سپس، عقل با بهره‌گیری از چگونگی استدلال، به معرفت الله نائل می‌شود.^۵

۱. «و جماعة من المقلدة عندي كفّار؛ لأنّ فيهم من القوة على الاستدلال ما يصلون به إلى المعارف فإذا انصرفوا عن النظر في طرقها فقد استحقوا الخلود في النار» (الفصول المختارة، ص ۱۱۳).

۲. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص ۴۴.

۳. کز الفوائد، ج ۱، ص ۳۲۸.

۴. همان، ص ۲۲۴ - ۲۲۵.

۵. ر. ک: جایگاه عقل در کلام امامیه، ص ۱۳ - ۱۴.

۳. معرفت اضطراری از نظرگاه سید مرتضی

سید مرتضی نیز مانند استادش شیخ مفید، ملاک و معیار معرفت اضطراری را بی‌نیازی از نظر و استدلال می‌داند و بر این اساس، معتقد است: فقط علم به مشاهدات (محسوسات) و همچنین علومی که ابتدائاً و بدون نظر و تأمل برای انسان‌ها حاصل می‌شود، ضرور است.^۱ اما سایر علوم و معارف، به دلیل آن که اسبابشان از افعال ما و در اختیار ما هستند و به تعبیر دیگر، تحت سلطه و اختیار انسان هستند، اکتسابی‌اند.^۲ از این رو، از نظرگاه سید مرتضی، معرفت الله - که نه با مشاهده حاصل می‌شود و نه ابتدائاً ایجاد می‌شود و از آن جهت که نیازمند نظر و تأمل است -، اکتسابی است. همچنین از دیدگاه او، معرفت به خداوند متعال، تقلیدی هم نیست و به دلیل آن که اقوال مختلف، نزد مقلد، یکسان است، نمی‌تواند بین اثبات یا نفی خداوند، ترجیح دهد و چون جمع هر دو ممکن نیست، تقلید باطل است.^۳

علم الهدی، در این که انسان‌ها، قادر بر معرفت هستند و آن را می‌توانند اختیار کنند، آورده است: از آن‌جا که انسان‌ها قدرت بر جهل دارند،^۴ معلوم می‌شود قدرت بر ضدّش (= علم) هم دارند و چون حصول نظر به حسب احوال و انگیزه‌های ما، محقق و به حسب نخواستن‌های ما، منتفی می‌شود، معلوم می‌شود «نظر» نیز مانند دیگر افعال ما به وجود آمده (مُحْدَث) ما و مقدور ماست و چون نظر، قطعاً تولید علم می‌کند، پس علوم و معارف، از افعال ما هستند، به دلیل آن که از اسبابی تولید

۱. الذخیره، ص ۱۵۵.

۲. همان، ص ۱۶۵ و ۱۶۶.

۳. همان، ص ۱۶۴.

۴. چون واضح است جهل ما، فعل خودمان است، نه فعل خداوند؛ زیرا خداوند، فعل قبیح (جهل) انجام نمی‌دهد!

می‌شوند که آنها، فعل ما و در اختیار ما هستند.^۱ سید، با این بیان، در واقع، حصول معارف بالطبع (دیدگاه جاحظ) را رد می‌کند؛ زیرا اگر معارف، بالطبع حاصل شود، دیگر احتیاج به نظر و تأمل و تدبّر نخواهد بود.^۲

دلیل و جهتِ وجوب نظر در نظام فکری شریف مرتضی، خوف ضرر در ترک آن و امید به دفع ضرر در انجام دادن آن است و به تعبیر دیگر، به جهت اجتناب از ضرر، «نظر» واجب است. فرقی هم ندارد که ضرر، معلوم باشد یا مظنون و در هر دو صورت، وجوب نظر را در پی دارد.^۳

علم الهدی، معتقد است این خوف، برای اکثریت مردم، از طریق انبیا و اولیا و علما (دعاة إلى الله) حاصل می‌شود. با این حال، احتمال دارد برای عده‌ای خاص، این طریق، وصول نشده باشد و چیزی از طریق آنان نشنیده باشند. این افراد یا اتّفاقی به فکر فرو می‌روند و در حدوث خود و در باره خود به فکر و اندیشه می‌افتند و یا این که اگر این هم اتّفاق نیفتاد، بر خداوند واجب است که فکر آن شخص را بر چیزی که مقتضای وجوب نظر است، متوجّه سازد.^۴

نکته دیگر که در لای لای مطالب سید مرتضی، بسیار به آن تأکید شده، آن است که از دیدگاه او، علم به وجوب نظر، اکتسابی است نه ضروری.^۵ از دیدگاه سید مرتضی، نخستین واجب بر هر مکلفی «معرفت الله» است؛ زیرا علم به استحقاق ثواب و عقاب - که لازمه تکلیف و لطف^۶ برای مکلفان است -، فقط با معرفت

۱. همان، ص ۱۶۰.

۲. همان، ص ۱۶۶.

۳. همان، ص ۱۶۷.

۴. همان، ص ۱۷۱ - ۱۷۲.

۵. همان، ص ۱۷۰.

۶. چون کسی که علاوه بر استحقاق مدح یا ذم در فعل خوب و بد، علم به استحقاق ثواب و عقاب بر انجام دادن آن هم داشته باشد، نسبت به انجام دادن یا ترک آن، مصمّم تر خواهد بود و علم به استحقاق

خداوند و صفاتش تمام می شود و منوط به آن است و به تعبیر دیگر، لطف در تکلیف، فقط با معرفت و شناخت خداوند، تمام می شود.^۱ سرانجام آن که خداوند متعال، معرفتش را بر هر عاقلی واجب می گرداند تا آن را کسب کند و اگر جهت وجوب معرفت الله را لطف در تکلیف بدانیم، این لطف در معرفت اکتسابی از معرفت اضطراری بیشتر است، به دلیل آن که معرفت اکتسابی، مشقت دارد، ولی معرفت اضطراری، آن را ندارد و پُر واضح است کسی که مشقت عظیمی متحمل می شود تا به غرضی برسد، از کسی که چنین مشقتی را متحمل نمی شود، نسبت به انجام دادن آن فعل، نزدیک تر و حریص تر است. از این رو، لطف در معرفت اضطراری به مقدار لطف در معرفت اکتسابی نیست.^۲

از آن جا که معرفت الله از دیدگاه سید مرتضی، عقلی و اکتسابی است و از راه نظر و استدلال حاصل شدنی است، سیر فرایند تحقق معرفت از نگاه او، اجمالاً آن است که: اولاً، از منظر او، نظر و تفکر، تولید علم می کند، نه ظن و شک. ثانیاً، مردم قادر به کسب معارف هستند. ثالثاً، نظر همان فکر است و فکر، تأمل در چیزی است که در باره آن، فکر می شود. رابعاً، اگر هنگام نظر، شرایط کامل باشد، حتماً «علم» تولید می شود، نه این که عادتاً علم تولید شود. خامساً، جهت وجوب نظر، خوفی است که در ترک آن، وجود دارد. سادساً، نظر و تأملی که به معرفت الله منجر می شود، واجب، بلکه اولین واجب است.^۳

علم الهدی، چون معرفت الله را کاملاً اکتسابی می داند، انگاره امامیان نخستین در معرفت الله فطری را هم قبول ندارد. از این رو، در صدد رد ادله و روایات

«ثواب و عقاب هم فقط در صورتی محقق می شود که مکلف به خداوند متعال و صفاتش علم داشته باشد (ر.ک: الاقتصاد، ص ۱۹۰).

۱. همان، ص ۱۷۹.

۲. همان، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

۳. جوابات المسائل الطرابلسیه، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.

معرفت فطری (سرشته شده در فطرت انسان‌ها در عالم دَر) بر آمده و در بارهٔ عالم دَر و اقرار بنی آدم به ربوبیت حق تعالی، که در «آیهٔ میثاق» و روایات ذیل آن بدان اشاره شده است، بیان می‌کند که:

اولاً اخبار این باب، اخبار آحاد است و مفید یقین نیست؛ لذا حجّیت ندارد. ثانیاً، ظاهر این اخبار با ادلهٔ عقلی و بیّنات واضح، در تعارض است. در نتیجه، انسان به کاذب بودن روایان آنها و نیز به واجب الطرح بودن آنها قطع پیدا می‌کند؛ مگر آن که ظاهر اخبار به گونه‌ای تأویل بُرده شود که با دلایل عقلی، متعارض نباشد که البته در این صورت، قطع بر کذب روایان، حاصل نمی‌شود.

ثالثاً از آن جا که آیات کتاب الله، قطعی الصدور هستند، در توجیه آیاتی که به عالم دَر اشاره دارند، باید گفت: لازم است ظاهر آنها را به گونه‌ای تأویل بُرد که مخالف ادلهٔ عقلی نباشند. سید، در توجیه و تأویل آیهٔ شریف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟﴾ قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ^۱، می‌گوید: ظاهر آیه، با قول اهل تناسخ (قائلان به عالم دَر) در تعارض است؛ چرا که آیه فرموده است: ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ و نگفته است «مِنْ آدَمَ» و همچنین فرموده: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ و نگفته «مِنْ ظَهْرِهِ»؛ همان گونه که فرموده: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ و نفرموده «ذریته». از این رو، منظور از ذریه، جماعتی از انسان‌های بالغ است که خداوند متعال، از آنان در بارهٔ معارف واجب، اقرار گرفته و سپس از خودشان بر آن، شهادت گرفته است. علم الهدی، اضافه می‌کند که اطلاق اصطلاح «ذریه» بر بالغان و عاقلان، نه تنها جایز است، بلکه در ادبیات عرب، استعمال هم دارد.^۲

۱. اعراف، آیه ۱۷۲.

۲. جوابات المسائل الطرابلسیة، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.

وی همچنین در تبیینی دیگر - که آن را بهتر از توجیه اول می‌داند - بیان کرده است: نوع خلقت ذریه انسان به گونه‌ای است که برای ناظر متأمل، بر خداوند دلالت دارد و به معرفت او منجر می‌شود که از آن، مجازاً به اقرار گرفتن تعبیر شده است. این نوع استعمال، نه تنها در زبان عربی کاربرد دارد، بلکه به لحاظ بلاغت و فصاحت، بسیار نیکوست؛ و گر نه اگر عالم ذری بود و در آن جاشناخت خدا و اقرار به آن رُخ می‌داد، نباید مورد فراموشی و نسیان قرار می‌گرفت.^۱

سید مرتضی، یکی از برجسته‌ترین شاگردان شیخ مفید بود و با آن که در اکتسابی بودن همه معارف، از جمله معرفه الله و معرفه النبی و معرفه الشریعة، با استادش شیخ مفید هم عقیده است؛ اما بر خلاف مفید و دیگر شاگردش کراچکی و نیز بر خلاف قاطبه امامیه، بر آن بود که عقل در دانش و نتایجش، خودبنیاد بوده و نیازی به وحی و راه‌نمایی‌های آن ندارد. از منظر او، معرفه النبی و معرفه الإمام، منوط به معرفه الله و شناخت مباحث توحید و صفات است که از طریق عقل مستقل باید به اثبات برسد. از نظرگاه شریف مرتضی، راه‌نمایی نبی یا امام، در حالی که نبوت یا امامتش اثبات نشده، مانند راه‌نمایی دیگران است و فراتر از آنان نیست.^۲

بنا بر این، سید مرتضی، بر خلاف استادش شیخ مفید، انسان را در ابتدای تکلیف، نیازمند وحی و هشدار امام یا نبی نمی‌داند و معتقد است انسان عاقل با مشاهده اختلاف اهل ادیان مختلف و اقوال آنان در این که عالم، صانعی دارد و او برای انسان‌ها در قبال اطاعت یا سرپیچی از او امرش، ثواب و عقاب در نظر دارد، ترس (خوف) از ضرر محتمل در او شکل می‌گیرد و در نتیجه، عقل او برای دفع ضرر محتمل، به وجوب نظر و استدلال و بررسی دقیق، حکم می‌کند.^۳

۱. همان، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۲۷ - ۱۲۸.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۲۸.

پیداست در این بیان، سید مرتضی، به نقش مستقل عقل در نظر و استدلال و نیز بر بی‌نیازی از هشدار وحی، اشاره دارد. البته در مبنای سید، اگر در انسانی ترس از ضرر محتمل، ایجاد نشود، خداوند از طریق «خاطر»، این ترس را در او ایجاد می‌کند. خاطر، در واقع، کلامی است که خداوند در گوش عاقل ایجاد می‌کند تا به واسطه آن، خوف از ضرر محتمل در او ایجاد شود. بنا بر این، نیازمند نقش تنبیهی نبی یا امام و راه‌نمایی آنها در چگونگی استدلال و نظر نیست:

أَنَّ الْأَقْوَىٰ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ يَكُونُ كَلَاماً يَفْعَلُهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ فِي دَاخِلِ سَمْعِ الْعَاقِلِ يَتَضَمَّنُ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى الْإِمَارَاتِ مَا يَخَافُ مِنْهُ مِنْ إِهْمَالِ نَظَرِ يَجِبُ عَلَيْهِ حِينَئِذٍ ذَلِكَ.^۱

شریف مرتضی، در کتاب‌های کلامی و استدلالی خود، روند کارکرد مستقل عقل را در راه کسب معرفت، بدون آن که نیازمند وحی و سمع باشد، به تصویر کشانده است. به تعبیر دیگر، از نظرگاه سید مرتضی، در عقلیات، نیازی به نبی و امام نیست، بلکه فقط در محدوده سمعیات، نیاز به ارسال رُسل است. بنا بر این، نیازمندی انسان‌ها به پیامبران، فقط در امور شریعت، معنا دارد که عقل به اجمال و به طور کلی به آنها معرفت دارد؛ اما در شناخت جزئیات و خصوصیات، نیازمند شرع و سمع است. سید، در تبیین ضرورت ارسال رسولان، در عین حال که نیازمندی انسان‌ها به پیامبران را محدود به حیطه سمعیات می‌داند، با این حال، تصریح می‌کند که انجام دادن تکالیف سمعی (واجبات و محرّمات)، در واقع، شرط انجام دادن تکالیف عقلی است.^۲

نظریه سید مرتضی، پس از او، در لسان علمی شاگرد برجسته‌اش شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)، تبیین و تشریح شد. شیخ طوسی نیز مانند سید مرتضی، معتقد بود راهی

۱. همان، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲. الذخیره، ص ۳۲۳.

جز طریق استدلال و نظر، به معرفت بر اصول اعتقادی و از جمله معرفه الله نیست و بدون نظر و فکر، وصول به معرفت، ممکن نیست. او راه‌های معرفت به اشیا را منحصر در چهار طریق می‌دانست: ۱. بداهت و ضرورت، ۲. ادراک به وسیله حواس، ۳. از طریق خبررسانی و اخبار، ۴. از طریق استدلال و نظر.

از نظرگاه او، هیچ کدام از راه‌های یاد شده، بجز استدلال، در مباحث اعتقادی مفید نیست و تک تک آنها باطل است. وی تبیین می‌کند که علم و معرفت به خدا، بدیهی و ضرور نیست؛ زیرا اگر معرفت به خدا ضروری بود، هیچ گاه مورد اختلاف عقلا، واقع نمی‌شد.^۱ پیداست شیخ طوسی نیز در این جا، همان معیار و ملاک استادانش شیخ مفید و سید مرتضی (بی‌نیازی از استدلال) را در معرفت اضطراری، مدّ نظر داشت، نه ملاک و معیار امامیان نخستین را در معرفت اضطراری (الجبایی و غیر اختیاری بودن).

شیخ طوسی، با شرح و تبیین برخی از کتاب‌های شریف مرتضی و نیز در پاسخ به ایرادهای مخالفان اندیشه اکتسابی بودن همه معارف دینی، در جا افتاده شدن نظرگاه استادش، نقش بسزایی داشت.^۲ شیخ طوسی، در جواب مخالفان اندیشه اکتسابی بودن معرفه الله و معارف دینی که می‌گویند اگر خدا، فقط از راه استدلال نظری و تفکر شناخته می‌شد، لازمه‌اش آن بود که ایمان بسیاری از عوام و حتی برخی از علمای فقه و ادبا و غیره و همچنین ایمان بیشتر صحابیان و تابعیان، ناصحیح و باطل باشد، چون از راه استدلال نظری به خداشناسی نرسیده‌اند و لازمه‌اش آن است که تنها عده‌ای از متکلمان، ایمان درست و صحیح داشته باشند، چنین پاسخ داده است که این، غلط فاحش و مغالطه است، به جهت آن که منظور از

۱. الاقتصاد فیما یتعلّق بالاعتقاد، ص ۳۸ - ۳۹.

۲. تمهید الأصول شیخ طوسی، شرح بخش نظری رساله کلامی - فقهی جمل العلم و العمل سید مرتضی است.

استدلال و نظر، مناظره و محاجّه نیست که متکلمان انجام می دهند؛ بلکه منظور، وجوب نظر و فکر در ادله توحید و عدل و دیگر اصول اعتقادی است که در قرآن، تنبّه به آن، فراوان آمده و در بسیاری از موارد، به تفکر و نظر، سفارش کرده است و این که مؤمن در درون خود، با حجت و دلیل به اعتقادش رسیده باشد، در حالی که در کلام بسیاری از صحابیان و تابعیان و حتی عوام مردم، استدلال‌هایی برای اثبات توحید و ... دیده می‌شود.^۱ اما این که بسیاری از استدلال‌های متکلمان در زمان صحابیان و تابعیان نبوده، این استدلال در مورد بسیاری از فروع و فقهی نیز صادق است؛ یعنی بسیاری از استدلال‌های فقها در زمان صحابیان و تابعیان نبوده است.

بنا بر این، باید بگوئیم برای عوام و غیر متخصصان، علم اجمالی کفایت می‌کند و مادام که شبهات، آنها را به شک و تحیر نیندازند، همین مقدار، کفایت می‌کند و اگر شبهه‌ای وارد شود، در حد رفع همان شبهه باید تلاش کنند و پیگیر باشند و این در مورد افراد، به اختلاف احوال آنان، متفاوت است.^۲

جمع‌بندی

فشرده سخن آن که شریف مرتضی نیز مانند استادش شیخ مفید، با ملاک و معیار الجایی و غیر اختیاری بودن معرفت، همه معارف نظری، از جمله معرفة الله را اکتسابی و عقلی می‌داند و از این ره‌گذر، مخالف جدی تئوری معرفت اضطراری است. بر اساس این معیار، قلمرو معرفت اضطراری از نظرگاه علم الهدی، منحصر در مشاهدات (محسوسات) و ابتدائیات (بدیهیات) است؛ چرا که از دیدگاه او، فقط این معارف، بی‌نیاز از نظر و استدلال هستند.

۱. الاقتصاد فیما یترتّب بالاعتقاد، ص ۴۱ - ۴۴.

۲. همان، ص ۴۵ - ۴۷.

تفاوت اساسی نظرگاه شریف مرتضی با دیدگاه استادش شیخ مفید، در آن بود که شیخ مفید، گرچه معارف را عقلی و اکتسابی می‌دانست، اما عقل از منظر او در دانش و نتایجش، محتاج راه‌نمایی‌های سمع است و به تعبیر دیگر، مستقل و خودبنیاد نیست، در حالی که علم الهدی، عقل را در کسب معارف، چه دینی و چه غیر دینی، مستقل و غیر محتاج به سمع می‌دانست، به طوری که به اعتقاد او، عقل، به تنهایی و بدون راه‌نمایی‌های سمع و وحی، می‌تواند توحید و صفات الهی و دیگر امور اعتقادی دین را استنباط کند. دیدگاه سید مرتضی، مورد پذیرش شاگرد پُرآوازه‌اش شیخ طوسی قرار گرفت و این نظرگاه، بعد از مدرسه بغداد، در مدارس کلامی ری و حله، دیدگاه رایج متکلمان امامی شد.

منابع و مأخذ

۱. إثابة الهداة بالنصوص والمعجزات، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مقدّمه: السید شهاب الدین المرعشی النجفی، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۲۲ق، اول.
۲. أصول الإيمان (أصول الدین)، عبد القاهر البغدادی، تحقیق: إبراهيم محمد رمضان، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۳م.
۳. الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن علی الطبرسی، تحقیق: محمد باقر الخرسان، مشهد: نشر مرتضی.
۴. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادی (الشیخ المفید)، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۵. الاقتصاد فیما یترتّب بالاعتقاد، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: السید محمد کاظم الموسوی، قم: دلیل ما، ۱۴۳۰ق، اول.
۶. الأمالی، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تصحیح: مؤسسه البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق، اول.
۷. الأمالی، محمد بن محمد بن النعمان البغدادی (الشیخ المفید)، تصحیح: حسین ولی و علی أكبر الغفاری، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۸. أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، محمد بن محمد بن النعمان البغدادی (الشیخ المفید)، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۹. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، محمد بن حسن الصفار، تحقیق: محسن کوچه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ق، دوم.
۱۰. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، حسن بن علی الحزّانی (ابن شعبه)، تصحیح: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. «تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد»، علی امیرخانی، فصل نامه تحقیقات کلامی، سال دوم، شماره ۴، ۱۳۹۴ش.

١٢. تصحيح الاعتقادات، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (الشيخ المفيد)، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ق، أول.
١٣. التوحيد، محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تحقيق: هاشم الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨ق، أول.
١٤. جوابات المسائل الطرابلسية، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، نسخه خطي به شماره ٣ / ١٦٩٠، كتابخانه مركز إحياء التراث الإسلامي.
١٥. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، قم: بيدار، ١٣٦٣ش.
١٦. الحاشية على تهذيب المنطق، ابن شهاب الدين الحسين اليزدي (ملا عبد الله)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣ش.
١٧. الذخيرة في علم الكلام، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣١ق، سوم.
١٨. رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ق.
١٩. «المسائل و الجوابات في المعرفة»، عبد القاهر البغدادي، منتشر شده در: رسائل الجاحظ، تقديم و شرح: علي بوملحم، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ٢٠٠٢م.
٢٠. الشافي في الإمامة، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام، ١٤١٠ق، سوم.
٢١. شرح أصول اعتقادات أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي، تحقيق: أحمد سعد حمدان، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١١ق، دوم.
٢٢. شرح الأساس الكبير، أحمد بن محمد الأشرفي (ابن الصلاح)، تحقيق: أحمد عارف، صنعاء: دار الحكمة اليمنية، ١٤١١ق.
٢٣. شرح الأصول الخمسة، أحمد بن خليل الهمداني (القاضي عبد الجبار المعتزلي)، تصحيح:

- قوام الدین مانکدیم، تعلیق: أحمد بن حسین أبی هاشم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق، اول.
۲۴. الفصل فی الملل والأهواء والنحل، علی بن أحمد الطاهری (ابن الحزم)، بیروت: دار صادر، ۱۳۲۰ش، اول.
۲۵. الفصول المختارة، محمد بن محمد بن النعمان البغدادی (الشیخ المفید)، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۲۶. قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر الحمیری، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۳ق، اول.
۲۷. الکافی، محمد بن یعقوب الکلینی، تحقیق: علی أكبر الغفاری و محمد الآخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق، چهارم.
۲۸. «بازخوانی نظریه معرفت اضطراری در مدرسه کلامی کوفه»، علی امیرخانی، دوفصل نامه کلام اهل بیت، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۴ش.
۲۹. الکلام فی التوحید: جذور المسئلة وروافدها و تطوّر الجدل فیها بین أهمّ الفرق الإسلامية إلى القرن الخامس الهجری، الحبيب عیاد، تقدیم: عبد المجید الشرفی، بیروت: دار المدار الإسلامي، ۲۰۰۹م، اول.
۳۰. کمال الدین، محمد بن علی بن بابویه القمّی (الشیخ الصدوق)، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق، دوم.
۳۱. کنز الفوائد، محمد بن علی الکراچکی، قم: دار الذخائر.
۳۲. المسائل السرویه، محمد بن محمد بن النعمان البغدادی، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۳۳. المعتمد فی أصول الدین، محمود بن محمد الملاحمی الخوارزمی، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۹۰ش، اول.
۳۴. معجم الادباء، یاقوت الحموی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۰ق.
۳۵. المغنی فی أبواب التوحید والعدل، أحمد بن خلیل الهمدانی (القاضی عبد الجبار المعتزلی)، تحقیق: جورج قناتنی، قاهرة: الدار المصرية، ۱۹۶۵ق.

۳۶. مقالات الإسلامیین واختلاف المصلّین، علی بن إسماعیل الأشعری، تصحیح: هلموت ریتز، و سیبادن: انتشارات فرانس اشتاینر، ۱۴۰۰ق، سوم.
۳۷. المنطق، محمّد رضا المظفّر، تعلیق و تحقیق: علی شیروانی، قم: دار العلم، ۱۳۷۹ش، اوّل.

(۲)

جایگاه عقل در آرای سید مرتضی با تکیه بر «تنزیه الأنبياء» و «جمل العلم و العمل»

نزهت‌س ابوالقاسمی دهقان^۱

چکیده

این مقاله با بررسی دو کتاب تنزیه الأنبياء و جمل العلم و العمل از آثار سید مرتضی، به بیان جایگاه عقل در آرای وی می‌پردازد. بررسی آرا و نظریات موجود در این دو کتاب و روشی که سید مرتضی در سیر بحث‌ها پی می‌گیرد، نشان از جایگاه ویژه عقل نزد او دارد. نزد سید مرتضی «نظر» و «تفکر» در معارف دین، بر هر مکلفی واجب است. او با استفاده از حکم عقل به تأویل و تفسیر نص قرآن و سنت می‌پردازد و دلیل عقلی را بر هر گونه روایتی اعم از روایت صحیح و قوی، روایت آحاد و ضعیف و نیز مشهورات، ارجح می‌داند. سید مرتضی، عقل را نه تنها به عنوان ابزار در فهم معارف دین به کار می‌برد، بلکه به عقل به عنوان منبعی معرفتی در دین نگاه می‌کند و در صورت فقدان نص قرآنی، سنت متواتر و اجماع، از حکم عقل استفاده می‌کند. البته منبع بودن عقل در نزد او، استقلالی نیست و تا جایی است که با حکم شرع و عمل معصوم، منافات (تعارض) نداشته باشد و در صورت وجود تعارض، حکم شرع، مبنای عمل واقع می‌شود.

۱. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، عقل، نص، تنزیه الأنبياء، جمل العلم و العمل.

مقدمه

در بحث از عقل، موضوعات متعددی نظیر کارکرد عقل در مسائل اعتقادی، احکام شرعی و فروع فقهی، موارد استفاده از عقل و نقل و نحوه مواجهه با تعارضات عقل با نقل، جایگاه عقل در سیر مباحث با وجود وفور آیات و روایات، میزان حجیت بخشی عقل در دین و ... مطرح می شود.

در این تحقیق بر آنیم تا مسائل یاد شده را از آثار سید مرتضی - که از تألیفات شاخص قرن پنجم به شمار می آید - استخراج کنیم. از آن جا که سید مرتضی مستقیماً به بسیاری از مسائل یاد شده نپرداخته و بحث مستقلی را به آنها اختصاص نداده است، برای ترسیم سیمای عقل نزد او، چاره ای جز تفحص در آثار به جامانده از او نداریم و به علت محدود بودن دایره این تحقیق، کار خود را با تأکید بر دو کتاب از آثار سید مرتضی پی می گیریم.

۱. تعریف عقل

در تعریف لغوی «عقل»، خلیل فراهیدی در العین، عقل را نقیض جهل و مرادف فهم می شمرد.^۱ ابن فارس در مقایس اللغة، آن را نیروی بازدارنده از گفتار و رفتار ناپسند می داند. راغب، معنای اصلی این واژه را پرهیز و ممانعت - که در همه اشتقاقاتش به چشم می خورد - یا نیروی آماده برای قبول می داند. برای مثال، عرب به بستن پای شتر به منظور جلوگیری از فرار، «عقل البعیر» می گوید.^۲ مصطفوی در مقام ارائه معنایی شامل از این واژه می نویسد:

عقل به معنای تشخیص صلاح و فساد در جریان مادی و معنوی زندگی

۱. العین، ج ۱، ص ۱۵۹.

۲. المفردات، ص ۵۷۷.

انسان و سپس حفظ و تثبیت جان و روان بر اساس آن است که پرهیز و امساک، از لوازم آن است.^۱

طریحی نیز در مجمع البحرین، عقل را به معنای درک کردن و فهمیدن می‌داند.^۲ در میان معانی لغوی، معروف‌ترین معنایی که برای عقل بیان کرده‌اند، نهی و باز داشتن و جلوگیری کردن است، به این معنا که عقل، انسان را از کجروی و عدول و درگذشتن از راه راست، نهی می‌کند.^۳

قرآن کریم، آیات فراوانی را به عقل اختصاص داده و مردم را به تفکر و تعقل دعوت کرده است و یا به پیامبر ﷺ، استدلال اثبات حق یا از بین بردن باطلی را آموخته است.^۴ گاهی نیز عقل در قرآن به معنای فهم و ادراک آمده است، چنان که می‌فرماید: «ثُمَّ يَخْرُفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ»^۵ یا «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۶ یا «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۷.

در روایات، عقل گاهی در مقابل «جهل»، گاهی در مقابل «نفس» و گاهی در معنای موجودی به کار می‌رود که «مجرد محض» است.^۹ به طور کلی، روایات، دو نوع نگاه متفاوت به عقل را ارائه می‌دهند: یک دسته از عقل و اصالت عقل در شناخت و کسب معرفت، حمایت فوق العاده می‌کنند و دسته دیگر علاوه بر نهی از استناد و اتکا به عقل در استنباط احکام، معتقدند که دین در دسترس عقل قرار ندارد

۱. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۸، ص ۱۹۴.

۲. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۴۲۵.

۳. الصحاح، ص ۸۹۶ - ۸۹۷.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۵.

۵. بقره، آیه ۷۴.

۶. بقره، آیه ۷۵.

۷. بقره، آیه ۱۴۱: مؤمن، آیه ۶۶.

۸. فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۷۰.

۹. ر.ک: الکافی، ج ۱ (کتاب العقل و الجهل).

و باید از طریق وحی به دست آید.^۱ در جمع‌بندی روایات می‌توان گفت که عقل در معرفت حجت، لازم است؛ ولی کافی نیست.^۲

نهایتاً اعتبار و کارکردهای درون‌دینی و برون‌دینی عقل را در سه مورد می‌توان خلاصه کرد:

۱. عقل، منبع استنباط و استدلال در کنار کتاب و سنت؛
 ۲. عقل، ابزار و وسیله‌ای برای استنباط و استدلال از کتاب و سنت؛
 ۳. عقل، ابزاری برای کشف مفاد و مدلول صحیح و درست در کتاب و سنت.
- گفتنی است که در جریان‌های کلامی، نزاع در منبعیت عقل است و ابزار بودن آن، مورد پذیرش اغلب آنهاست.^۳

۲. جریان‌های کلامی در تفکر اسلامی

جریان‌های فکری و کلامی در تاریخ تفکر اسلامی در کشاکش میان عقل و دین، غالباً در دو سوی افراط و تفریط قرار داشته‌اند. خردباوران یا عقل‌گرایان در جستجوی توجیه و تأویل عقلانی گزاره‌های دینی بوده‌اند و باورهای دینی را تا آن‌جا که مجال یافته‌اند، در قالب‌های فلسفی خاص گنجانده‌اند. در مقابل، نص‌گرایان و ایمان‌باوران، عقل را نامحرم شمرده و سرسختانه از ورود آن به حریم امن دیانت جلوگیری کرده‌اند.^۴ این نکته مخصوصاً با توجه به شیوه معتدلانه قرآن در این موضوع، شگفت می‌نماید.

بر خلاف آنچه میان اهل سنت دیدیم، در تشیع تا قرن سوم هجری، میان

۱. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۴۳ و ۱۵۶.

۲. همان، ص ۱۹ و ۲۷.

۳. ر.ک: «نقش عقلانیت در فرهنگ و علوم اسلامی»، مشکوة النور، ش ۳۵؛ دلیل العقل عند الشيعة الإمامية، ص ۱۰۵.

۴. کلام شیعه: ماهیت، مختصات و منابع، ص ۵۴.

متکلمان و محدثان، اختلاف نظر چندانی وجود نداشت. البته بین متکلمان و اصحاب ائمه، گاهی مباحثات و کشمکش‌هایی در می‌گرفت؛ اما شکافی که در این دوران میان عقل‌گرایان و نص‌گرایان وجود داشت، در نص‌گرایی و خردگرایی تشیع نبود. دلیل این امر، اعتدال دانشمندان شیعه در کار بست عقل و استناد به نصوص دینی بود. وجود روایات اهل بیت علیهم‌السلام و به ویژه حضور آنان در کنار شیعیان نیز از بروز افراط و اختلاف کاست. اساساً شیوه امامان شیعه، به گونه‌ای بوده است که با وجود استقبال از عقل و طرح مباحث عقلی، دایره ادراک عقل را محدود کرده، مؤمنان را از کشاندن عقل به فراسوی مرزهای آن بر حذر می‌دارد.

این دو جریان، به تدریج در قرن سوم و چهارم هجری در دو جریان عقل‌گرایی و نص‌گرایی، کاملاً متمایز و تقریباً رو در روی یکدیگر قرار گرفتند که بارزترین شخصیت‌های کلامی جریان عقل‌گرایی را باید در خاندان نوبختی جست و بزرگ‌ترین نمایندگان نص‌گرایی را محدثان قم و ری برشمرد.^۱

الف. نص‌گرایی

نص‌گاهی در مقابل «ظاهر» به کار می‌رود و گاهی نیز به معنای «نقل» است و در مقابل «عقل» مطرح می‌شود. مقصود از «نص» در این نوشتار، کاربرد دوم آن است و مراد از آن، هر متنی است که ریشه در وحی داشته باشد.^۲

نص‌گرایی، نظامی فکری است که یگانه مرجع و منبع دستیابی به معارف دینی را نصوص و ظواهر کتاب و سنت می‌داند، بر نصوص دینی جمود می‌ورزد، اندیشه بشری را از دستیابی به توجیه و تبیین عقلانی بسیاری از معارف دینی ناتوان می‌پندارد و از دخالت دادن عقل و اجتهاد در فهم و نقادی معنای احادیث

۱. «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، محمدتقی سبحانی، مجله نقد و نظر، ش سوم و چهارم.

۲. سیر تطور کلام شیعه، ص ۹۷.

می‌پرهیزد.^۱ انگیزه‌های پیدایش این جریان، نشان دادن اهلّیت و جایگاه متون دینی و حفظ آن است. از دیدگاه این روش، راه‌نمایی عقل فقط تا زمانی سودمند است که دست ما را در دست رهبران دینی قرار دهد و از آن پس باید خود را خادم شریعت بدانیم و دنباله‌رو ظواهر آیات و روایات باشیم.

این رویکرد، دنباله‌رو جریان حدیث‌گرایی شیعه در دوره دوم حضور امامان، یعنی دوره امام رضا علیه السلام و بعد از آن است؛ زیرا کلام شیعی پس از امام صادق علیه السلام به مرور، توجّه بیشتری به حدیث نمود و در زمان امام رضا علیه السلام و بعد از آن، به اوج خود رسید و در اوایل عصر غیبت توسط شیخ صدوق، غالب و حاکم بر تفکر شیعی شد.^۲ پیروان اعتدالی این نگرش، هم فراوان‌اند و هم مطرح و در طول زمان نیز طرفداران زیادی داشته‌اند.

ب. عقل‌گرایی

عقل‌گرایی، مفهومی عام است که بر هر گونه نظام فکری - فلسفی که نقش اساسی را به عقل می‌دهد، اطلاق می‌شود. آنچه این جا مورد نظر است، «عقل‌گرایی» در مقابل «نص‌گرایی» است که مقصود از آن، همان نظام و یا مکتب فکری است که در برابر معارف وحیانی، بر نقش قوه عقل در کسب معرفت، تأکید دارد و علاوه بر ارج و حرمتی که برای عقل قائل است، آن را ابزاری برای کسب شناخت و معرفت می‌داند و در صدد است تا گزاره‌های کلامی را با استدلال عقلانی تبیین نماید.^۳

از سردمداران این جریان در شیعه می‌توان به خاندان نوبختی که پایه‌گذار عقل‌گرایی در کلام شیعه بوده‌اند، اشاره کرد که مهم‌ترین آثارشان، الیاقوت نوشته ابو

۱. همان، ص ۹۸.

۲. دلیل العقل عند الشيعة الإمامية، ص ۷۸.

۳. سیر تطوّر کلام شیعه، ص ۵۶ و ۱۵۶.

اسحاق ابراهیم بن نوبخت است.^۱ این جریان کلام عقلی، در قرن پنجم تا ششم در دوران بزرگانی چون: شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و... به گفتمان غالب میان شیعیان تبدیل گردید. ما در ادامه، از علمای این جریان فکری، بیشتر به بررسی گرایش‌های عقل‌گرایانه سید مرتضی در دو اثر او خواهیم پرداخت.

عقل‌گرایان با اعتقاد به هماهنگی بین عقل و نقل، معتقدند همان‌گونه که وحی و شریعت، منبع معرفت انسانی‌اند، عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است و از آن‌جایی که هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش می‌کنند، گزارش آنها هماهنگ با یکدیگر است. آنان در مواردی که بین این دو منبع معرفتی، تعارضی پیش آید، عقل را بر می‌گزینند و البته نقل را نیز به کلی طرد نمی‌کنند؛ بلکه در ظاهر آن، تصرف و آن را بر اساس عقل تأویل می‌کنند.^۲

۳. انواع کاربرد عقل در «تنزیه الانبیاء»

سید مرتضی، جهات عقلی شیخ مفید را پیش برد و به اوج خود رسانید. او اخبار آحاد را رد کرد و پس از وفات شیخ مفید، به نحوی به اجتهاد در فقه نیز دعوت کرد و یک امامی - اصولی مخالف محدثان و اخباریان شناخته شد. البته سید مرتضی نیز از دوگانگی روش خالی نیست: گاه گرایش کلی به اجتهاد دارد و گاه متقابلاً بر اهمیت نص تأکید می‌کند.^۳

فقیهان در طول تاریخ همواره بیم آن داشته‌اند که گشودن باب رأی و اجتهاد، به انکار و نفی نص و در نتیجه، بطلان امامت بینجامد. سید مرتضی نیز که تمام تلاش خود را به کار گرفت تا اعتقادات شیعه را صبغه‌ای عقلانی ببخشد، پیوسته بیم آن داشت که چنین عقلانیتی به بنیاد «امامت» آسیب وارد کند، به طوری که وی با اندک

۱. کلام شیعه: ماهیت، مختصات و منابع، ص ۱۵۳.

۲. همان، ص ۱۵۶.

۳. «سیر اندیشه اخباری در اندیشه تشیع»، علیرضا ذاکوتی فراگرلو، آینه پژوهش، ش ۶.

احساس خطری در این باب، به ناگاه لحن استدلالش صورت دیگری به خود می‌گیرد و بر تمام گونه‌های «رأی»، «قیاس» و «اجتهاد»، خطّ بطلان می‌کشد.^۱

برای بررسی عقل در آرای سید مرتضی، دو کتاب جمل العلم و العمل و تنزیه الأنبياء را برگزیدیم. ابتدا از انواع کاربرد عقل در این آثار سخن می‌گوییم و سپس به تحلیلی از جایگاه عقل از منظر سید مرتضی بر مبنای این دو کتاب می‌پردازیم.

الف. عقل به عنوان ابزاری در دریافت معارف الهی

در این جا کاربرد عقل به عنوان ابزاری برای فهم، استنباط، اثبات، دفاع، تعلیم و تدوین معارف و آموزه‌های دین، بررسی می‌گردد. سید مرتضی در کتاب تنزیه الأنبياء ابتدا به بیان نظر شیعه در باب عصمت انبیا و امامان می‌پردازد و امامان و انبیا را از هر گونه گناه صغیره و کبیره‌ای در قبل و بعد از نبوت و امامتشان مصون می‌داند.^۲

وی این اعتقاد شیعیان را به «دلیل المعجز» مستند می‌داند و با استفاده از ابزار عقل در تبیین عصمت، این گونه استدلال می‌کند که:

هر آنچه انبیا را از آن منزّه و آنان را از آن منع می‌کنیم، مستند به دلیل معجزه است که به وسیله خودشان یا با واسطه صورت می‌گیرد. وقتی معجزه در جایگاه تصدیق مدّعی نبوت و رسالت رخ می‌دهد و گویای قول خداوند به پیامبر است که «تو را به عنوان رسولم تصدیق کردم»، پس چاره‌ای نیست که این معجزه، مانع از کذب او به خداوند در آنچه از او دریافت کرده، باشد؛ زیرا جایز نیست که خداوند، دروغگو را تصدیق کند و این امر، قبیح است، همان گونه که دروغ، قبیح است.... هیچ شکّی در این نیست که کسی که گناه کبیره بر او جایز باشد و هر آن،

۱. رک: ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه.

۲. تنزیه الأنبياء، ص ۲.

امکان گناه او باشد، سکون و آرامشی در قبول کلامش و شنیدن و عطفش، همچون سکون و آرامشی که از کسی که این امور بر او جایز نیست به دست می آوریم، نداریم. این، همان معنای کلام ماست که وقوع کبائر، مانع از قبول می شود.^۱

وی سپس در پاسخ به شبهاتی که در باب عصمت انبیا مطرح می شود، به بیان استدلال هایی از این دست می پردازد و عصمت انبیا را قابل دفاع عقلانی می داند و تمام آیات و احادیثی را که ناقض عصمت انبیا باشند، تأویل و تفسیر می کند و گاهی نیز روایاتی را نامعتبر می شمارد.

با توجه به این تأکیدی که سید مرتضی بر اهمیت فکر و نظر در فهم معارف دین دارد، می بینیم که سید مرتضی، نه تنها به استفاده از عقل در فهم دین تأکید دارد، خود نیز در بیان اصول و معارف دین (برای مثال در مقدمه کتاب جمل العلم و العمل، بخش «ما یجب الاعتقاد به» که به اصولی چون: توحید، عدل، نبوت و امامت می پردازد)، رویکرد اعتزالی دارد و ادبیاتی عقلی و استدلالی به کار می برد.

در بحث از توحید و صفات خدا سید مرتضی به پیروی از معتزلیان بصره، اراده خدا را از صفات فعل خدا و عین ذات می داند و همچون عبد الجبار معتقد است که خدا با یک فعل اراده حادث شده در زمان، اراده می کند که ذاتی هیچ موضوعی نیست، بر خلاف شیخ مفید که مرید بودن خدا را برگرفته از سمع می داند نه عقل و اراده فعل کردن خدا را خود فعل می داند، در صورتی که اراده خدا بر فعل دیگران، امر کردن به انجام دادن آن افعال است.^۲

سید مرتضی در تبیین وجوب لطف خدا نیز با تکیه بر عدل خدا، خداوند را موظف و مکلف به لطف می داند. در نظر او خدا مکلف است هر لطفی را

۱. همان، ص ۴.

۲. جمل العلم و العمل، ص ۲۹ - ۳۰؛ اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۲۹۶ - ۲۹۸.

که می‌داند سبب می‌شود تا بنده‌اش راه طاعت پیش گیرد و از معصیت دوری کند، انجام دهد.^۱

البته توافق سید مرتضی با معتزلیان در استفاده ابزاری از عقل و تبیین معارف دینی، به معنای توافق کامل آن دو و معتزلی بودن سید مرتضی نیست؛ بلکه سید با تأکید بر مسئله نیازمندی به یک امام معصوم در هر عصر^۲ و با انکار آموزه «منزله بین المنزلتین» در باره گناه کبیره^۳ و انکار وعید، خود را از معتزلیان متمایز می‌کند.^۴ از دیگر نکات در کلام سید مرتضی، تأکید بر قوی بودن دلالت عقل نسبت به دیگر دلالت‌هاست. وی دلالت عقل را «أقوی الدلالة» می‌داند.^۵

ب. عقل به عنوان منبع شناخت

در این که عقل به عنوان منبعی در معرفت دینی قرار بگیرد، مسائلی چون: استقلال و وابستگی آن، هم‌ترازی آن با دیگر منابع معرفت (کتاب، سنت و اجماع) و تکلیف آور بودن آن مطرح می‌شود که در باره آنها میان متکلمان، نظریات گوناگونی مطرح است. برخی، عقل را هم‌رتبه با دیگر منابع می‌گیرند و عده‌ای، پایین‌تر و برخی دیگر، برتر از دیگر منابع.

یکی از نکات کلیدی در آرای سید مرتضی، «وجوب نظر (تفکر)» در معارف دینی بر تمام کسانی است که عقلشان کامل شده است. دلیل وجوب این امر از نظر سید مرتضی، این است که نظر یا تفکر، به معرفت می‌انجامد و همچنین علم به استحقاق ثواب و عقاب، جز به واسطه معرفت حاصل نمی‌شود. بنا بر این، «نظر» به

۱. جمل العلم و العمل، ص ۳۳.

۲. همان، ص ۴۲ - ۴۵.

۳. همان، ص ۳۹.

۴. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۵۱۹.

۵. تنزیه الانبیاء، ص ۲۳ و ۷۴.

عنوان یکی از منابع کسب حکم و تکلیف، واجب است.^۱ اشارات متعددی در آثار سید مرتضی، در باب قلمرو و جایگاه عقل در تشریع، موجود است. در نظر وی در شناخت احکام، عقل، نه تنها همسنگ کتاب و سنت نیست، بلکه تنها به هنگام فقدان نص قرآن و سنت متواتر و اجماع، می‌توان به آن رجوع کرد.

وی در رساله جوابات المسائل الطرابلسیات الثالثة در باب نحوه شناخت آن دسته از احکام شرعی که نصی در باب آنها وارد نشده است، این گونه می‌گوید:

حادثه شرعی‌ای که حکمش در نصوص قرآن (به صورت کلی یا تفصیلی) یا در خبر متواتر علم آور و در احکام شرعی نادر، نباشد، یا از اجماع قوم امامیه - که پیش از این اشاره کردیم اجماع آنها حجت است -، مستفاد نگردد، در آن حادثه، اصل را حکم عقل می‌گیریم و آن، همان حکم خداوند متعال است.^۲

سید مرتضی با محوریت عقل، دلیل عقلی را به جز روایات متواتر، بر هر گونه روایتی اعم از روایت صحیح و قوی، روایت آحاد و ضعیف و نیز مشهورات، ارجح می‌داند:

اگر روایت مخالف باشد با آنچه مقتضای ادله عقلی است، به آن روایت توجهی نمی‌شود، اگر چه روایت، قوی و صحیح باشد، چه برسد به این که روایت، موهوم و ضعیف باشد.^۳

وی هر آنچه را که منافی دلیل عقل، محکم قرآن و صحیح سنت باشد، بی اعتبار می‌داند و بر همین مبنا روایاتی چون: «محمد بن جریر طبری با اسناد از ابو هریره از

۱. جمل العلم و العمل، ص ۳۶.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۱۷ - ۳۱۸.

۳. تنزیه الانبیاء، ص ۹۳.

پیامبر ﷺ نقل می‌کند: هنگامی که اهل آتش در آن ریخته می‌شوند، آتش می‌گوید: آیا بیشتر نیست؟ و در آن هنگام، خدا پایش را بر آنها می‌گذارد و جهنم پر می‌شود» را به این دلیل که با سه اصل ذکر شده منافات دارد، بی‌اعتبار می‌داند و این گونه دلیل می‌آورد که:

دلیل عقلی، محکم قرآن و سنت صحیح، دلالت بر این دارد که خداوند، جوارح ندارد و شبیه هیچ یک از مخلوقات نیست و هر آنچه در خبر ذکر کردیم، واجب است که رد کنیم یا حمل بر چیزی کنیم که مطابق با ادله باشد.^۱

در بحث از وجوب دوام عقاب و ثواب، با این که سمع بر دوام آن دلالت دارد، سید، رأی عقل را بر می‌گزیند و عقاب را به واسطه عفو و نیز تفضل خداوند بر بندگان به وسیله قبول توبه، دائم نمی‌داند و همچنین عقاب فاسق اهل نماز را قطعی نمی‌داند؛ زیرا علاوه بر حکم عقل بر عدم عقاب او، نقل مشخصی هم دال بر عقاب او وجود ندارد.^۲ پس حکم عقل را می‌پذیرد.

البته گاهی سید مرتضی با وجود فقدان دلیل عقلی در وجوب امری (مثلاً وجوب نهی از منکر)، به صرف وجود دلیل سمع، آن را (چه در دفع ضرر و چه مواقع دیگر) واجب می‌داند.^۳

در نهایت، این موضوع، شایان توجه است که با وجود دفاع و حمایت سید مرتضی از دلیل عقلی در برابر آیات متشابه و روایاتی که بر خطای انبیا و ائمه دلالت دارند و تأکید او بر وجوب «نظر» در معارف دین، آن‌جا که به تقابل عقل با احکام شرعی می‌رسد، حکم شرع و عمل امام علی (ع) را ملاک می‌داند و آن را «اقوی

۱. همان، ص ۱۲۲ - ۱۲۳.

۲. جمل العلم والعمل، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۳۶.

حجّة» می‌داند و عقل را کنار می‌گذارد. برای مثال، در باب نکاح با کفّار تأکید می‌کند اگر چه عقل، هیچ منعی بر این کار ندارد، اما شرع و عمل علی‌السلام خود به تنهایی می‌تواند قوی‌ترین دلیل در منع این عمل بشود.^۱

ج. عقل به عنوان خاستگاه حجّیت

ما به خدا، ارسال پیامبر ﷺ و نزول وحی از سوی خدا بر پیامبر اکرم ﷺ ایمان داریم. خاستگاه حجّیت این امور نزد ما از چیست؟ پیامبر یا دین؟ برخی معتقدند حتّی شناخت خدا نیز از راه امام حاصل می‌شود؛ اما عقل‌گرایان، اتفاق نظر دارند که این شناخت از طریق عقل حاصل می‌شود؛ یعنی عقل، دست ما را می‌گیرد و به وادی دین می‌کشاند و حجّیت‌بخشی می‌کند.

یکی از نکات کلیدی در آرای سید مرتضی، این است که وی بر تمام کسانی که عقلشان کامل شده است، «نظر (تفکّر)» در معارف دینی را واجب می‌داند و دلیل وجوب این امر در نظر او، معرفتی است که «نظر» به آن منجر می‌شود.

سید مرتضی، نخستین وظیفه انسان را به کار انداختن عقل برای شناخت خداوند می‌داند. در نظر او در آغاز این شناسایی، از حدیث، کاری برنمی‌آید، و تنها راه رسیدن به شناخت و معرفت خدا، عقل و استدلال است و آن، حجّیت خود را از عقل دریافت می‌کند. پس از آن که خدا و اوصاف او به اثبات رسید، آن‌گاه می‌توان وحی را صحیح و راست دانست و از آن به عنوان دلیلی همراه با عقل استفاده کرد.^۲

د. عقل به عنوان ابزار فهم و کشف مدلول صحیح کتاب و سنت

در آن‌جایی که مفهوم و مدلول متن کتاب و سنت، روشن نیست، عقل می‌تواند به عنوان ابزاری در فهم و کشف آن، استفاده شود. برای مثال، عقل می‌تواند قرینه‌ای در

۱. تنزیه الانبیاء، ص ۱۴۱.

۲. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۴۹۳؛ الذخیره، ص ۱۷۱؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۵.

خبر واحد محفوف به قرائن باشد و یا می تواند مجوزی در تأویل و حمل نص بر معنایی غیر مرجوح و غیر ظاهر باشد. همچنین در ترجیح یک روایت در هنگام تعارض دو خبر نیز می تواند قرینه واقع شود.

سید در فقه، توجه زیادی به ظواهر نصوص دارد؛ ولی آن توجه را از او در تفسیر قرآن و حدیث نمی بینیم.^۱ با بررسی روش شناسانه دو اثر سید مرتضی (تنزیه الأنبياء و جمل العلم و بالعمل) آنچه مشاهده می شود، اهتمام ویژه او به عقل در برابر قرآن و سنت است. با توجه به معلومات لغوی بسیار بالایی که سید دارد، وی در موارد زیادی به تأویل، بحث های زبانی و بحث های سندی می پردازد تا این که بتواند آیه ای از قرآن و یا روایتی را که مخالف با دلیل عقل است، به گونه ای موافق با دلیل عقلی، تفسیر و تأویل کند یا بالکل از آن روایت، سلب اعتبار نماید.

سید مرتضی، در تفسیر آیات مربوط به حضرت آدم علیه السلام «فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^۲ و «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى»^۳ و پاسخ سؤالاتی که در باره گناه و توبه کردن او مطرح می شود، به بیان معنای توبه در اصول مورد قبول خود می پردازد و می گوید: توبه، موجب از بین رفتن استحقاق عقاب نمی شود؛ بلکه از بین رفتن استحقاق عقاب، تفضلی از سوی خداوند است و در حقیقت، توبه، موجب استحقاق ثواب است و «تاب علیه»، قبول توبه از سوی خداوند و اعطای ثواب توبه از سوی خدا به آدم علیه السلام است.^۴ بنا بر این، این گونه نیست که این آیه بر گناهکار بودن پیامبر دلالت کند؛ زیرا خود در ابتدای کتاب، عقلاً گناه را از پیامبران و نیز امامان نفی می کند.

۱. «شخصیت سید مرتضی، کتاب آمالی و احادیث آن»، مهرداد عباسی، علوم حدیث، ش ۲۲.

۲. بقره، آیه ۳۷.

۳. طه، آیه ۱۲۲.

۴. تنزیه الأنبياء، ص ۱۰.

سید مرتضی، کلامی از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که اشاره به نوعی جبر دارد:
 قول النبی ﷺ و قد سئل عن العقیقة فقال: لا أحب العقیقة و من شاء منكم
 أن یعق عن ولده فلیعق.

او سپس در تبیین این روایت می‌گوید:

به آنچه در این حدیث آمده، نباید توجه کرد؛ زیرا اخبار وارد شده باید
 بر مبنای دلیل عقلی باشد و آنچه خلاف عقل باشد، مورد قبول نیست.^۱
 بنا بر این، اخباری را که بر پایه جبر و تشبیه باشند، باید رد و یا تأویل کنیم. وی
 در باب این حدیث نیز از آن جایی که خلاف دلیل عقلی است، به قدح سند روایت
 آن می‌پردازد و آن را شایسته توجه نمی‌داند.

سید مرتضی در بخشی دیگر، در بیان آیات ﴿و نادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ
 أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ
 صَالِحٍ فَلَا تُصَلِّنْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ^۲ در پاسخ کسی که
 مدعی شود در این آیه، ظاهر ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ با ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ سازگاری ندارد
 و گویی پیامبر خدا ﷺ در این جا ادعایی کذب نموده است، می‌گوید:

و جوه هر یک از اینها مطابق با دلیل عقل، صحیح است. نخست،
 آن جا که نفی می‌کند او از اهلش نیست، در حقیقت، نفی نسبت نمی‌کند؛
 بلکه این را نفی می‌کند که از «اهلی» باشد که خداوند به نجات آنها
 وعده داده است؛ زیرا خدا در آن قولش که فرمود: ﴿اٰخِمْ فِيْهَا مِنْ كُلِّ
 زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ به نوح وعده داد که اهلش را
 نجات می‌دهد و سپس از اهلش هر آن که را می‌خواست به وسیله

۱. تنزیه الانبیاء، ص ۱۶ - ۱۷.

۲. هود، آیه ۴۵ - ۴۶.

غرق شدن هلاک کند، مستثنا کرد.^۱

وی همچنین در تأویل دیگری از این آیه، چنین بیان می‌کند:

وجه دوم، این است که مراد خداوند از کلامش که می‌فرماید: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ این است که «بر دین تو نیست» و منظور، این است که او کافر و مخالف با پدرش بود و کفر او، او را از این که بر او احکام اهل نوح جاری شود، خارج کرد، و شاهد بر این تأویل، قول خداوند در بیان علّت است که می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ ضَالِحٍ﴾.^۲

می‌بینیم که سید مرتضی با تأویل آیه، حضرت نوح علیه السلام را از گناه، مبرا می‌کند و بار دیگر با تکیه بر عقل به تأویل می‌پردازد.

سید مرتضی در تئزیه حضرت ابراهیم علیه السلام نیز پس از بیان حدیثی از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با این مضمون که ابراهیم، جز سه بار به عمد دروغ نگفت که در هر سه در دین خود، مجادله کرد (یکی این قول که گفت: «إِنِّي سَقِيمٌ» و بر قومش تمارض کرد و دیگری این قول که گفت: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ»، در صورتی که خود، آن عمل را انجام داده بود و دیگری، قول او در این که ساره را در برابر ظالمی که قصد گرفتن ساره را داشت، خواهر خود خواند)، به این امر تأکید می‌کند که پس از بیان دلیل عقلی‌ای که در آغاز کتاب گفته و هیچ احتمال خطایی در آن نیست، اگر به چنین احادیثی برخورد کردیم که با دلیل عقلی سازگار نبود یا هر حدیثی که موافق با جبر و تشبیه بود، به آنها نباید

۱. و جوه کل واحد منها صحیح مطابق لأدلة العقل أولها أن نفيه لأن يكون من أهله لم يتناول نفي النسب و إنما نفي أن يكون من أهله الذين وعده الله تعالى بنجاتهم؛ لأنه لا كان وعد نوحاً عليه السلام بأنه ينجي أهله في قوله ﴿أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ أَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ فاستثنى من أهله من أراد إهلاكه بالفرق (همان، ص ۱۷).

۲. الوجه الثاني أن يكون المراد بقوله تعالى ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ أي أنه ليس على دينك و أراد أنه كان كافراً مخالفاً لأبيه فكان كفره أخرجه من أن يكون له أحكام أهله و يشهد لهذا التأويل قوله تعالى على طريق التعليل ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ ضَالِحٍ﴾ (همان، ص ۱۸).

توجه کرد و به قطع، آنها را باید دروغ دانست یا اگر توانستیم، باید آن روایات را برای هماهنگ شدن با دلیل عقلی تأویل کنیم، به گونه‌ای که با آن سازگار باشد. سید مرتضی در ادامه به تأویل سه موردی می‌پردازد که در حدیث به عنوان دروغ‌های پیامبر خدا به آن اشاره شده است.^۱

جای دیگری که سید به قرینه عقل و با کمک بحث‌های زبانی و عقلانی به تأویل و بیان قرائتی سازگار با عقل از آیات و روایات می‌پردازد، در باره آیه‌ای از سوره یوسف: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَضْرِفَ عَنْهٗ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ»^۲ است که علی‌الظاهر، اشاره به خطای یوسف پیامبر دارد؛ ولی سید مرتضی با بررسی زبانی که از این روایت ارائه می‌دهد، یوسف علیه السلام را از هر گونه گناهی منزّه می‌کند.

وی برای واژه «هَمَّ»، وجوه معنایی مختلفی را ذکر می‌کند که یکی از آنها «العزم علی الفعل» و دیگری «خطور الشيء بالبال و إن لم يقع العزم علیه» است. سید در نظر گرفتن هر یک از این دو وجه را برای معنای واژه «هَمَّ» و عدول از ظاهر کلام، جایز می‌داند؛ زیرا معتقد است:

مُجَاز هَسْتِمُ از معنای ظاهر عدول کنیم و آن را بر مبنای دلیل عقلی‌ای که بر تنزیه انبیا از امور قبیح دلالت دارد، بر خلاف معنای ظاهر حمل نماییم.^۳

در این جا شاهدیم که سید مرتضی به واسطه بحث‌های لغوی و زبانی،^۴ باز دلیل

۱. ر.ک: همان، ص ۲۴ - ۲۵.

۲. یوسف، آیه ۲۴.

۳. لجاز أن نعدل عنه و نحمله على خلاف الظاهر للدليل العقلي الدال على تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن القبايح (همان، ص ۴۷ - ۵۰).

۴. ر.ک: همان، ص ۱۰۲ و وجوهی که سید مرتضی برای کلمه «نفس» در آیه «وَنَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» ذکر کرده و تأویلی که نهایتاً از آیه ارائه داده است. موارد زیادی از این دست بحث‌های زبانی و لغوی در این کتاب موجود است که به دلیل طولانی شدن مطلب، به آنها اشاره نمی‌کنیم.

عقلی را بر نقل ترجیح می‌دهد.

همچنین در بررسی این روایت از پیامبر ﷺ: «سترون ریتکم کما ترون القمر لیلۃ البدر لا تضامون فی رؤیته» که جزء مشهورات به حساب می‌آید، آن را مخالف با دلیل عقلی می‌داند و به این دلیل که راوی آن، قدح شده و مطعون است، قابل اعتنا نمی‌داند.^۱

همان‌گونه که در نظر سید مرتضی، انبیا بر مبنای دلیل عقل، از گناه و عصیان مبرا هستند، به این دلیل، هر روایت، خبر و یا آیه متشابهی از قرآن را که بر خلاف این امر است، به گونه‌ای تفسیر و تأویل می‌کند که با دلیل عقلی سازگار باشد، حتی گاهی آن روایات را نامعتبر می‌شمارد. وی درباره ائمه نیز این روش را پی می‌گیرد و چون با توجه به دلیل عقلی، آنها را معصوم می‌داند، مواردی را که در ظاهر در بر دارنده خطا و گناه ائمه است، با این استدلال، مردود می‌داند که وقتی ثابت کردیم امیر مؤمنان علیه السلام امام است، با دلیل عقلی اثبات شد که معصوم از خطا و لغزش است. پس چاره‌ای نیست که همه افعالش را بر خوبی و عدم قبح حمل کنیم و اگر ظاهر، دلالت بر آن امر داشت، از ظاهر عدول می‌کنیم و وجه مطابق با ادله را بر می‌گزینیم.^۲

در نهایت می‌توان گفت بسیاری از این کاربردهای عقل، به عنوان قرینه، به نوعی استفاده ابزاری از عقل در فهم، استنباط، اثبات، دفاع، تعلیم و تدوین آموزه‌ها و معارف دین نیز به شمار می‌آیند.

۴. تحلیل و بررسی جایگاه عقل در آرای سید مرتضی

پس از پیگیری آرای سید مرتضی در باب عقل، جایگاه عقل و مصادیق استفاده از آن در آثارش و نیز با جمع‌بندی مطالب ذکر شده، به اختصار در یازده شماره، کلیت

۱. ر.ک: همان، ص ۱۲۸.

۲. همان، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

- آرا و اندیشه‌های وی را در باره عقل بیان می‌کنیم:
۱. وجوب تفکر و نظر در معارف و آموزه‌های دینی.
 ۲. قوی‌تر بودن دلالت عقلی از هر دلالتی.
 ۳. استفاده از عقل به عنوان ابزار فهم خطابات قرآن و سنت.
 ۴. استفاده از عقل به عنوان منبعی در دین و معارف دینی در کنار کتاب و سنت (البته با در نظر گرفتن شماره ۹).
 ۵. تبیین معارف دینی به وسیله عقل و استدلال.
 ۶. استفاده از عقل، تا جایی که با حکم شرع و عمل معصوم، منافات نداشته باشد (در این صورت، با وجود حکم عقل، حکم شرع ارجحیت می‌یابد و شرع، «أقوی الحجّة» می‌شود و این امر، خود دال بر نیاز عقل به وحی است).
 ۷. حکم به وجوب امری، به صرف تأکید سمع بر آن، در حالی که حکم عقلی‌ای دال بر وجوب آن نباشد.
 ۸. تأکید بر ملازمه عقل و شرع.
 ۹. استفاده از حکم عقل در صورت فقدان نصّ قرآنی، سنت متواتر و اجماع.
 ۱۰. تأویل یا ردّ اخباری که بر پایه جبر و تشبیه یا خلاف عقل باشند.
 ۱۱. ترجیح دادن دلیل عقلی بر هر گونه روایتی اعم از روایت صحیح و قوی، روایت آحاد و ضعیف و نیز مشهورات.

منابع و مأخذ

۱. أدب المرتضی، من سیره وآثاره، محی الدین عبد الرزاق، بغداد: مطبعة المعار، ۱۹۵۷م، اول.
۲. اندیشه های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
۳. تاریخ فقه و فقهها، ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵، هشتم.
۴. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، نرم افزار نور.
۵. التعریقات، میر سید شریف، تهران: ناصر خسرو، ۱۴۱۲ق، چهارم.
۶. تنزیه الانبیاء، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، نرم افزار کلام اسلامی نور.
۷. جمل العلم والعمل، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، مطبعة الآداب، نرم افزار کلام اسلامی نور.
۸. الخلاصة، حسن بن یوسف حلّی، نرم افزار درایه نور.
۹. «درآمدی بر نقد متن محور احادیث با تکیه بر عقل»، علی معموری، مجله رواق اندیشه، آذر ۱۳۸۱، ش ۱۲.
۱۰. دلیل العقل عند الشيعة الإمامية: بحث موضوعی للدلیل الرابع من أدلة الأحكام الشرعیة مقارن بآراء المذاهب الإسلامية، علیان رشدی، بیروت: مرکز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ۲۰۰۸م، اول.
۱۱. الذخيرة فی علم الکلام، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، مؤسسه النشر الإسلامي، نرم افزار کلام اسلامی نور.
۱۲. رجال نجاشی، احمد بن علی النجاشی، نرم افزار درایه نور.
۱۳. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، انتشارات دار القرآن الکریم، نرم افزار کلام اسلامی نور.
۱۴. «سیر اندیشه اخباری در اندیشه تشیع»، علی رضا ذکاوتی قراگزلو، مجله آینه پژوهش، ش ۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰ش.

۱۵. سیر تطور کلام شیعه، محمد صفر جبرئیلی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش، اول.
۱۶. «سیری کوتاه در زندگانی سید مرتضی علم الهدی»، بی بی فیضیه سید محسنی، حدیث اندیشه، ش ۲.
۱۷. «شخصیت سید مرتضی، کتاب اُمالی و احادیث آن»، مهرداد عباسی، مجله علوم حدیث، ش ۲۲، زمستان ۱۳۸۰.
۱۸. شرح المصطلحات الکلامية، جمعی از نویسندگان، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ ق، اول.
۱۹. الصحاح، إسماعیل بن حماد الجوهري، بيروت: دار العلم للملايين، ۱۳۹۹ ق.
۲۰. «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، محمد تقی سبحانی، مجله نقد و نظر (فصل نامه)، شماره ۳ و ۴.
۲۱. فرهنگ معارف اسلامی، سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش، سوم.
۲۲. کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، نرم افزار نور.
۲۳. کلام شیعه؛ ماهیت، مختصات و منابع، محمد رضا کاشفی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش، سوم.
۲۴. «ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه، فلسفه، کلام و عرفان»، محمد تقی کرمی، نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ش ۲۷ و ۲۸.
۲۵. مجمع البحرين، فخر الدین طریحی، نرم افزار نور.
۲۶. معالم العلماء، محمد بن علی مازندرانی (ابن شهر آشوب)، نرم افزار درایه نور.
۲۷. معجم القاموس المحيط، محمد بن یعقوب فیروزآبادی، بيروت: دار المعرفة، ۲۰۰۷ م.
۲۸. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، نرم افزار نور.
۲۹. «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید»، محسن کدیور، مجله آینه پژوهش، بهمن ۱۳۷۱ و اردیبهشت ۱۳۷۲، ش ۱۷ و ۱۸.

۳۰. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، عبد الله جوادی آملی، تحقیق: احمد واعظی، قم: اسراء، ۱۳۸۷ ش، اول.

۳۱. «نقش عقلانیت در فرهنگ و علوم اسلامی»، مجله حکمت سینوی (مشکوة النور)، زمستان ۱۳۸۵، ش ۳۵.

۳۲. «نگرشی بر فقه سید مرتضی»، سید مهدی طباطبائی، فقه اهل بیت (فارسی)، بهار و تابستان ۱۳۷۸، ش ۱۷ و ۱۸.

(۳)

اصول دین در آیات، روایات و اندیشه عالمان شیعه

قاسم جوادی^۱

چکیده

امروزه توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت در میان شیعیان دوازده امامی به عنوان اصول پنج‌گانه دین، مشهور و معروف است. آیا شیعیان از ابتدای ایجاد تفکر شیعی، اصول اعتقادی را بر این پنج اصل استوار می‌ساختند یا مباحث دیگری را اساس تفکر شیعی، می‌دانستند؟ این نوشتار با بررسی کتاب‌های اعتقادی پیشینیان، به دنبال پاسخگویی به پرسش طرح شده است. پاسخی که از رهگذر مرور کتاب‌های اعتقادی تا سده دهم هجری به دست آمده، گویای این مطلب است که این پنج اصل از قرن دهم به بعد، انسجام و شهرت یافته و در سده‌های پیشین، به اقتضای مسائل هر دوره، برخی از مباحث اعتقادی، برجسته و اصل شده است. علاوه بر این، نویسندگان مدعی است که «عمل» از اصول دین است و بر پایه آیات و روایات، در صدد به کرسی نشاندن مدّعی خویش است.

واژگان کلیدی: اعتقادات شیعی، اصول دین، عمل.

درآمد

سید مرتضی علم الهدی، رساله‌ای در باره اصول دین در دو صفحه نوشته که در مجموعه رسائل الشریف المرتضی به چاپ رسیده است. مرور این نوشته و دیدگاه سید در باره تعداد اصول دین، نویسنده این سطور را بر آن داشت تا به مناسبت برگزاری کنگره بزرگداشت سید مرتضی، مقاله‌ای در باره اصول دین بنویسد و در آن، دیدگاه صاحب‌نظران متقدم شیعه را در باره تعداد اصول دین بررسی کند.

سید مرتضی در این رساله در پاسخ سؤالی که در باره تعداد اصول دین از ایشان شد، می‌نویسد:

أَنَّ الذی سطره المتکلمون فی عدد أصول الدین أنها خمسة: التوحید، و العدل، و الوعد و الوعد، و المنزلة بین المنزلتين، و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر. و لم یذكروا النبوة.

فإذا قیل: کیف أخللتم بها؟

قالوا: هی داخله فی أبواب العدل من حیث کانت لطفاً، کدخول الألفاظ و الاعراض و ما یجرى مجرى ذلك؛

فقیل لهم: فالوعد و الوعد و المنزلة بین المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر أيضاً من باب الألفاظ، و یدخل فی باب العدل کدخول النبوة، ثم ذکرتم هذه الأصول مفصلة، و لم تکتفوا بدخولها فی جملة أبواب العدل مجملة، و حیث فصلتم المجمل و لم تکتفوا بالإجمال فالأ فعلتم ذلك بالنبوة؟

و هذا سؤال رابع، و بها اقتصر بعض المتأخرین علی أَنَّ أصول الدین اثنان التوحید و العدل، و جعل باقی الأصول المذكورة داخلأ فی أبواب العدل.

فمن أراد الإجمال اقتصر علی أصلین التوحید و العدل، فالنبوة و الإمامة

التي هي واجبة عندنا و من كبار الأصول، و هما داخلتان في أبواب العدل.

و من أراد التفصيل و الشرح و جب أن يضيف إلى ما ذكره من الأصول الخمسة أصليين: النبوة، و الإمامة. و إلا ما كان مخللاً ببعض الأصول.^۱ و هذا بين لمن تأمله.^۲

تعداد اصول دین در نزد متکلمان، پنج تاست: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر،^۳ و نبوت را ذکر نمی کنند. هنگامی که سؤال می شود: چرا چنین کرده اید؟ پاسخ می دهند که نبوت، داخل در مباحث عدل است؛ چون نبوت هم لطف^۴ است؛ نظیر سایر الطاف و اعواض و

به آنها گفته می شود که سه اصل وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر هم از الطاف هستند. بنا بر این، مثل نبوت، داخل در عدل هستند؛ در حالی که این اصول را با تفصیل ذکر کرده اید و به دخول آنها در باب عدل اکتفا نکردید و چون مجمل را تفصیل دادید و به اجمال اکتفا نکردید، چرا این کار را نسبت به نبوت انجام ندادید؟ و برخی از متأخران اکتفا کردند به این که اصول دین، دو اصل بیشتر نیست: توحید و عدل و بقیه اصول را داخل در ابواب عدل نمودند.

پس کسی که می خواهد به اجمال اکتفا نماید، به دو اصل توحید و عدل اکتفا کند. بنا بر این، نبوت و امامت که در نزد ما واجب اند و از کبار

۱. عبارت این است: «و إلا ما كان مخللاً بالأصول» که به نظر می رسد، «ما» اضافه باشد و عبارت بدون «ما» ی نافی، درست است.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۶۵ - ۱۶۶.

۳. منظور از متکلمان در این جا معتزله است؛ چون این اصول در اندیشه های آنهاست (ر.ک: الأصول الخمسة، مانکدیم - که به قاضی عبد الجبار معروف است -).

۴. لطف در مباحث کلامی، یعنی چیزی که نزدیک کننده انسان به طاعت و دور کننده از معصیت است.

اصول هستند، داخل در عدل‌اند و کسی که شرح و تفصیل را می‌خواهد، واجب است که بر اصول پنج‌گانه، دو اصل دیگر نبوت و امامت را اضافه کند و گر نه به بعضی از اصول اخلال می‌رساند. و برای کسی که تأمل کند، مطلب روشن است.

از عبارات سید چنین برداشت می‌شود که اصول دین، تعداد مسلمی ندارد و با یک نگاه می‌توان دو اصل را اصول دین نامید که عبارت از دو اصل توحید و عدل است. از دیدگاه معتزلیان، اصول دین شامل پنج اصل است و امامیان اثنا عشری، هفت اصل را اصول دین برمی‌شمارند و در تمام این سه نظر، جایگاهی برای معاد رستاخیز در نظر گرفته نشده است. ممکن است گفته شود که می‌توان با تسامح، وعد و وعید را معاد بنامیم، در پاسخ باید گفت که قطعاً یکی از مباحث رستاخیز، بحث وعد و وعید است؛ اما ده‌ها مسئله دیگر در موضوع معاد مطرح است که نمی‌توان آنها را ذیل وعد و وعید آورد.

تفاوت آشکار آنچه سید مرتضی مطرح ساخته با آنچه امروزه به نام اصول دین در نزد شیعیان مشهور گردیده، این پرسش را در پی دارد که بر پایه آیات و روایات، اصول دین اسلام بر چند پایه استوار است؟ و اندیشمندان شیعه، کدام مباحث دینی را در زمره اصول دین بر شمرده‌اند؟ از این رو، ابتدا نگاهی اجمالی به نوشته‌های اندیشمندان شیعه می‌اندازیم تا دریابیم در سیر تاریخی کتاب‌های کلامی، اصول دین را چگونه مطرح کرده‌اند و آیا بر اصول خاصی اتفاق داشته‌اند یا این که برخی از اصول نظیر توحید، نزد همه آنها اتفاقی بوده و در بسیاری از مباحث - که به عنوان اصل دین مطرح می‌کرده‌اند - دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند؟

بعد از اشاره تاریخی به دیدگاه‌های برخی از اندیشمندان شیعی، به آیات قرآن کریم در این موضوع اشاره می‌کنیم و سپس به سراغ روایات می‌رویم و در پایان، این بحث را پی خواهیم گرفت که آیا اصول دین، با اصول اعتقادی، برابر است یا

خیر؟ و بر فرض مساوی بودن با اصول اعتقادی، آیا اصول اعتقادی فقط بحث‌های قلبی و ذهنی را شامل می‌شود یا فراتر از آن است؟

مدعا این است که با تأمل در آیات و روایات، غیر از مباحث نظری، بر عمل نیز تأکید شده و می‌توان استنباط نمود که عمل هم از اصول دین است و ورود عمل در حوزه اصول می‌تواند نقش تربیتی در زندگی مسلمانان داشته باشد.

این که چرا دیدگاه برخی از عالمان را طرح خواهیم ساخت و به همه اقوال در این موضوع نمی‌پردازیم، از آن روست که بررسی تعدادی از آنها در زمان‌های مختلف برای نتیجه‌گیری کافی است و از آن درخواست می‌یافت که این عالمان، نگاه واحدی به اصول دین نداشته‌اند. عالمان دیگر نیز یا دیدگاه‌هایشان مطابق دیدگاه عالمان ذکر شده است یا دیدگاه‌های دیگری داشته‌اند که در هر دو صورت، اختلاف را به اثبات می‌رساند.

قطعاً برخی از مباحث همچون: توحید، نبوت، معاد و امامت، جزء مسلمات است و هدف ما از طرح بحث، این است که برخی مباحث، مخصوصاً با توجه به آنچه در آیات و روایات آمده، قابل کم و زیاد شدن است.

۱. اندیشمندان شیعی و اصول دین

برای این که بتوانیم نگاه تاریخی دقیقی به این مسئله بیندازیم و سیر تاریخی مبحث یاد شده را به خوبی برنماییم، بحث را از قدیمی‌ترین دیدگاه‌هایی که به صورت مکتوب به دست ما رسیده، آغاز می‌کنیم، و سپس به دیدگاه‌های صاحب‌نظران دیگر در سده‌های پس از آن اشاره می‌نماییم.

شیخ صدوق (حدود ۳۰۵-۳۸۱ق)

کتاب الاعتقادات شیخ صدوق، مشتمل بر ۴۵ باب است که شیخ در هر باب با عنوان «باب الاعتقاد فی...» آن را آغاز کرده است. عناوین برخی از این ابواب بدین شرح است: بیان اعتقادات شیعه در توحید، صفات ذات و صفات افعال، افعال بندگان،

نفی جبر و تفویض، اراده و مشیت، قضا و قدر، فطرت و هدایت، استطاعت، بداء، لوح و قلم، عرش، کرسی، نفوس و ارواح، موت، رجعت، رستاخیز و مباحث مربوط به آن، بهشت و دوزخ، وحی، امر و نهی، قرآن، مقام انبیا و رسل و حجج و ملائکه و عصمت ایشان، نفی غلو و تفویض، تقیه، مقام اجداد پیامبر ﷺ، شأن علویان، احادیث حظر و اباحه و

می‌بینیم که شیخ صدوق مباحث فراوانی را به عنوان مباحث اعتقادی مطرح می‌کند که آخرین آنها هم اعتقاد در باره دو حدیثی است که با هم اختلاف دارند؛ اما سخن خاصی در باره اصول دین به میان نیاورده و تعدادی را بدین عنوان برنشمرده است.

شیخ مفید (م ۴۱۳ق)

دو کتاب به مرحوم مفید نسبت داده شده است: النکت الاعتقادیة و النکت فی مقدّمات الأصول (فی علم الکلام).

کتاب النکت الاعتقادیة در پنج فصل تنظیم شده که هر فصل در یکی از اصول دین بحث کرده و هر فصل به چند باب تقسیم شده است: فصل اول: در معرفت خداوند متعال و صفات ثبوتی و سلبی؛ فصل دوم: در عدل؛ فصل سوم: در نبوت؛ فصل چهارم: در امامت؛ فصل پنجم: در معاد.

در کتاب دوم، یعنی النکت فی مقدّمات الأصول، این مطالب، مطرح شده است: باب الکلام فی التوحید، الکلام فی الرسالة، الکلام فی الإمامة، الکلام فی الوعد و الوعد.

استاد سید محمدرضا حسینی جلالی در مقدمه‌ای که بر کتاب نوشته، بر این باور است که کتاب النکت فی مقدّمات الأصول، نوشته شیخ مفید است و معتقد است که شواهد، این ادعا را تأیید می‌کند، ولی کتاب النکت الاعتقادیة از شیخ مفید نیست؛ یعنی کتابی که حاوی اصول پنج‌گانه اعتقادی شیعیان اثناعشری

زمان ماست، از شیخ مفید نیست.^۱

نتیجه بحث، این که اصول چهارگانه‌ای که در کتاب شیخ مفید مطرح شده، سه اصل آن از اصول پذیرفته شده بین شیعیان است و یک اصل آن، از اصول اعتقادی معتزله است.

ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (ح ق ۵)

یکی از کتاب‌های کلامی شیعه که به دست ما رسیده، کتاب الیاقوت فی علم الکلام، نوشته یکی از نوبختیان است. گرچه در باره این که او دقیقاً در چه زمانی به دنیا آمده و در چه سالی از دنیا رفته اختلاف است، ولی مسلم در قرون نخستین و حداکثر در قرن پنجم زندگی می‌کرده است. علامه حلی در کتاب أنوار الملکوت در توصیف این کتاب می‌گوید: «و قد صَنَّفَ شیخنا الأقدم و إمامنا الأعظم، ابواسحق ابراهیم بن نوبخت - قدس الله روحه الزکیة و نفسه العلیة - مختصراً سماء الیاقوت، قد احتوی من المسائل علی اشرفها و اعلاها و من المباحث علی أجلها و اسناها إلا أنه صغیر الحجم کثیر العلم مستصعب علی الفهم فی غایة الایجاز و الاختصار بحیث یعجز عن تفهمه اکثر النظائر».^۲

مباحثی که او در کتابش مطرح نموده، عبارت‌اند از: اثبات صانع، اثبات توحید، احکام صفات خداوند و اثبات ابتهاج حضرت حق به ذات خویش. مباحث مربوط به عدل مانند: افعال قلوب، تکالیف، جواب از شبهات مخالفان عدل، مباحث مربوط به وعد و وعید و جواب از شبهات مخالفان آن.

مباحث مربوط به نبوت، مانند: جواب به شبهات مخالفان نبوت، اثبات عصمت انبیا و جواب به شبهات مخالفان آن.

مباحث مربوط به امامت، مانند: اثبات وجوب امامت و عصمت امام، اثبات امامت

۱. مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰، ص ۳.

۲. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، مقدمه.

بلافصل حضرت امیر مؤمنان علیه السلام بعد از پیامبر، نص بر امامت امیر مؤمنان علیه السلام، اثبات امامت ائمه حادی عشر بعد از امیر مؤمنان علیه السلام و رد شبهات مخالفان مطالب فوق.

در این عناوین، عنوانی به نام معاد نداریم؛ ضمن این که عنوان وعد و وعید معتزله آمده است. همچنین اصلی به نام توحید در آن وجود ندارد؛ با این که مطالبی در باره توحید در کتاب آمده است. حتی مباحث دیگری که امروز به عنوان اصول اعتقادی بین ما وجود دارد، به عنوان اصول نیست و در شمار مجموعه‌ای از مباحث نظیر نبوت و امامت مورد بحث قرار گرفته است. می‌توان گفت در این کتاب، دیدگاهی نظیر دیدگاه سید مرتضی مطرح نیست که اصولی خاص و غیر قابل کم و زیاد شدن وجود داشته باشد.

سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق)

سید مرتضی افزون بر مقاله‌ای که در ابتدای این نوشتار ذکر شد، کتاب‌های کلامی فراوانی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. کتاب الذخیره. سید مرتضی در کتاب الذخیره بحثی در باره تعداد اصول دین ندارد و مباحث اعتقادی را تحت عنوان «الکلام فی...» بحث کرده و عناوینی چون: الاستطاعة، التکلیف، الاعادة، المعارف و النظر و احکامها، اللطف، الاصلح، الآلام، احکام العقاب، النبوات، الأخبار، النسخ، الإمامة، الوعيد السمعی، الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و ... را در این کتاب مطرح ساخته و به برخی از مباحثی که نزد معتزله اصل شمرده می‌شد (نظیر دو عنوان آخر) پرداخته است. همچنین، سید به برخی مباحث نظیر نبوت و امامت پرداخته که معتزلیان آنها را مطرح نکرده‌اند؛ اما به باور سید، خیلی مهم هستند.

۲. کتاب الملخص فی أصول الدین. اگر چه این کتاب، ناقص است و برخی از ابواب آن پیدا نشده، ولی نسخه‌ای که چاپ شده دارای این عناوین است: الکلام فی الصفات: ... نفی الرؤية و الادراک عنه، العدل، الإرادة و ما يتعلق بها، الکلام و

احواله و احکامه، و المخلوق.

۳. کتاب شرح جمل العلم والعمل. اصل کتاب و شرح آن، هر دو از سید است. این کتاب از پنج باب تشکیل شده است: باب اول: توحید؛ باب دوم: عدل؛ باب سوم: نبوت؛ باب چهارم، امامت؛ باب پنجم: بحث از أجل ها و ارزاق و قیمت ها. بحث معاد - که امروزه به عنوان پنجمین اصل اعتقادی شیعه شناخته شده است - در کتاب نیست و سه بحث ذکر شده به عنوان باب پنجم آمده است.

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)

شیخ طوسی، علاوه بر این که رساله هایی در موضوع علم کلام نوشته است، کتاب الشافی سید مرتضی را هم در امامت، تلخیص نموده است. وی دارای دو کتاب است که جامع مباحث اعتقادی هستند. یکی از آنها الاقتصاد فیما یجب علی العباد است. شیخ طوسی در این کتاب، مباحث اعتقادی را در شش قسم (بخش) بیان نموده که عبارت اند از: بخش اول: مباحث توحید؛ بخش دوم: مباحث عدل و ملحقات آن؛ بخش سوم: مباحث وعد و وعید؛ بخش چهارم: مباحث نبوت؛ بخش پنجم: امامت؛ بخش ششم: در عبادات شرعی. در این جا هم می بینیم که شیخ طوسی، بخشی را به معاد - که از اصول پنج گانه اعتقادی شیعیان دوازده امامی روزگار ماست - اختصاص نداده است و به جای آن، بحث وعد و وعید را مطرح ساخته است.

کتاب دیگر او تمهید الأصول است و از آن جا که اصل آن، کتاب جمل العلم والعمل سید مرتضی است، شامل مباحث همان کتاب است. بنا بر این، در کتاب تمهید الأصول هم بحث معاد وجود ندارد.

ابو الحسن علی بن حسن ابوالمجد حلی (ق ع)

او از عالمان قرن ششم هجری است و کتابی به نام اشارة السبق نوشته که در آن، بیشتر به فقه پرداخته است. او بر اساس سنتی که بین عده زیادی از عالمان بوده، ابتدا مباحث اعتقادی و سپس مباحث فقهی را مطرح ساخته است. مباحث اعتقادی ذکر

شده در این کتاب، عبارت‌اند از: توحید، عدل، نبوت، امامت و غیبت امام مهدی علیه السلام. چنان‌که ملاحظه می‌شود، او نیز همچون برخی از عالمان پیش از خود، به مبحث معاد نپرداخته است.

سیدالدین محمود حمصی (ق ۶ق)

حمصی، عناوین موجود در کتاب المنقذ من التقليد خود را با «القول» ذکر می‌کند؛ مثل: القول فی حدوث الجسم. عنوان‌های فصول کتاب او بدین قرار است: محدث جسم، صفات محدث، کونه تعالی عالم، حیاً، موجوداً، سمیعاً بصیراً مریداً ... القول فی العدل، القضاء و القدر، الهدی و الضلال ...، القول فی النبوات ...، القول فی الوعد و الوعد (عنوان معاد که در فهرست ذکر شده، ظاهراً از مصحح است)، القول فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، ... القول فی الإمامة.

نویسنده در بیان مباحث اعتقادی، برخی از اصول پذیرفته شده معتزله را نظیر بحث وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر ذکر کرده است. گرچه گفته شده ایشان عناوین را با «القول» می‌آورد - که ده‌ها عنوان هست -، ولی می‌توان برخی از عناوین را به عنوان مهم‌ترین اصول انتخاب نمود که در این صورت اصول می‌شود شش اصل که چهار اصل از اصولی که امروز نزد شیعه هست، به اضافه دو اصل از اصول معتزله به عنوان اصول محوری، مورد بحث قرار گرفته و بحثی از معاد با این عنوان وجود ندارد.

سید حمزة بن علی بن زهره حلبی (۵۱۱-۵۸۵ق)

ابن زهره هم، نظیر برخی از عالمان دیگر، مباحث را با عبارت «الکلام فی ...» شروع می‌کند و عناوین فراوانی را ذکر می‌کند؛ مانند: الکلام فی التوحید، الکلام فی صفة المتکلم، الکلام فی العدل، فی الحسن و القبح، فی المعرفة و الفطرة ... فصل فی النبوة، الکلام فی الصرفة، الکلام فی الإمامة، الکلام فی الوعد و الوعد ... الکلام فی الشفاعة، الکلام فی الصراط، الکلام فی شکر أهل الجنة. وی هیچ تصریحی به

تعداد اصول دین ندارد و مباحث فراوانی را ذکر نموده که برخی از مباحث مانند بحث وعد و وعید و بحث امر به معروف و نهی از منکر با اندیشه معتزله، سازگار است. از طرفی مباحث چهارگانه «توحید، عدل، نبوت و امامت» را نیز ضمن مباحث ذکر نموده؛ ولی مبحث معاد در کتاب او جای ندارد، با این که بسیاری از مباحث معاد را در آن آورده است. آنچه مسلم است، این که تعداد خاصی به عنوان اصول دین نزد ابن زهره، شناخته شده نیست.

محقق حلی صاحب شرائع (۶۰۲-۷۶۶ق)

ایشان در کتاب المسلك فی أصول الدین، مباحث اعتقادی را با عنوان «نظر» ذکر می نماید و می نویسد: نظر اول در توحید، نظر دوم در افعال خداوند متعال. وی در ذیل مباحث مربوط به افعال خداوند، چند بحث مطرح ساخته که بحث محوری، عدل خداوند است؛ ولی عنوان بحث «فی افعاله سبحانه و تعالی» است. نظر سوم در مباحث مربوط به نبوت هاست و نظر چهارم در بحث امامت. پس محور مباحث محقق حلی، چهار اصل است، بدون پرداختن به معاد. همچنین، عنوان عدل هم وجود ندارد؛ گرچه محور اصلی مباحث نظر دوم، مبحث عدل است. در انتهای این کتاب، رساله ای به نام الماتعیه گنجانده شده که آن هم نوشته محقق حلی است و مباحث اصول دین در آن آمده است. مباحث ذکر شده در آن کتاب نیز مانند کتاب المسلك فی أصول الدین، عبارت اند از: معرفة الله و این که خداوند قبیح انجام نمی دهد و بحث نبوت و امامت. در این کتاب نیز به چهار اصل می پردازد و عنوانی را به عدل اختصاص نداده است؛ هر چند مباحث بخش دوم، مربوط به عدل است.

نصیر الدین طوسی (۵۹۷-۷۷۲ق)

خواجه نصیر طوسی در نوشته های متعدد خود، نظیر تجرید الاعتقاد، الفصول النصیریة و قواعد العقاید، به مباحث مربوط به اصول دین پرداخته است. او در کتاب قواعد العقاید، تحت چهار باب، مباحث اعتقادی را آورده است: اثبات وجود

خداوند، صفات خداوند، افعال خداوند و نبوت و امامت.

بنا بر این، در این کتاب در نگاه خواجه نصیر، سه باب مهم، اثبات وجود خداوند و صفات و افعال باری تعالی است و یک باب هم مربوط به بحث نبوت و امامت؛ یعنی عدل و معاد به عنوان دو اصل، بررسی نمی‌شوند؛ با این که خیلی از مباحث معاد را آورده است.

در کتاب تجرید الاعتقاد، مثل کتاب قواعد العقاید، در بحث خداوند به وجود خداوند و صفات و افعال پرداخته و سه فصل را به نبوت، امامت و معاد اختصاص داده است؛ یعنی اگر عناوین بحث‌ها را به عنوان اصول نگاه کنیم، شش اصل ذکر شده که در این شش اصل، عدل جایگاهی ندارد.

در کتاب الفصول النصیریة مباحث در چهار فصل آمده است: توحید؛ عدل؛ نبوت و امامت؛ و آخرین فصل معاد. شاید الفصول النصیریة از نخستین کتاب‌هایی است که همه پنج اصلی که امروزه در شیعه مطرح است، در آن ذکر می‌شود و در عنوان می‌آید؛ با این که امامت و نبوت در یک فصل ذکر می‌شوند که با نوشته‌های بعدی - که امامت به صورت مستقل ذکر می‌شود و گاهی مفصل‌ترین فصل هم هست - متفاوت است.

میثم بن علی بن میثم بحرانی (زنده در ۶۸۷ق)

مرحوم ابن میثم، مباحث فراوانی را در کتاب قواعد المرام فی علم الکلام آورده و مباحث را تحت عنوان «قاعده» مطرح کرده است و ذیل هر قاعده‌ای، ارکانی را بیان نموده است؛ ولی در مجموعه مباحث، بر اصول محدودی تکیه نکرده است. او در مجموع، هشت قاعده ذکر کرده که از این قرارند: قاعده اول در مقدمات. ذیل این قاعده، چهار رکن ذکر نموده است که هیچ کدام، به اصول دینی که تا به حال ذکر شد، ربطی ندارد. قاعده دوم در احکام کلی معلومات است. با این که نوشته است ذیل این قاعده، ارکانی هست؛ ولی یک رکن ذکر می‌کند و ذیل این رکن، ده بحث را

می‌آورد که در همه ده مبحث، از مباحث اصول دین خبری نیست. قاعده سوم در حدوث عالم است و دو رکن ذیل آن می‌آورد. قاعده چهارم در اثبات علم به صانع و صفات او - جلّ و علا - است و در ذیل این قاعده، سه رکن ذکر می‌کند: اثبات علم به وجود خداوند متعال؛ صفات سلبی؛ صفات ثبوتیه. در قاعده پنجم، بحث افعال و اقسام آن و حکم آنها بحث شده و در مجموع، در باره چهار رکن بحث کرده است: فعل و اقسام آن؛ تکلیف؛ لطف؛ الم و عوض.

قاعده ششم در نبوت هاست و مباحث آن را تحت سه رکن، بیان نموده است. قاعده هفتم در معاد است و مباحث آن در چهار رکن بیان می‌شود و برخی از مباحث که کمتر در اندیشه شیعه امروز به آنها پرداخته می‌شود، نظیر بحث وعد و وعید، مورد بحث قرار گرفته است. هشتمین و آخرین قاعده در بحث امامت است و مجموعه مباحث آن، تحت سه رکن بحث و بررسی شده است.

او بر خلاف بسیاری از متفکران پیشین - که بحث معاد را کمتر مورد توجه قرار می‌دادند، بویژه با همین عنوان (چون خیلی از مباحث مربوط به آن آورده می‌شد) - عنوان معاد را ذکر نموده است؛ ولی بحث عدل را نه تنها به عنوان قاعده ذکر نکرده، بلکه در مباحثی نیز که در رکن‌ها مورد توجه قرار گرفته، بحث عدل برجسته نیست.

علامه حلی (۶۴۸-۷۲۸ق)

علامه حلی، کتاب‌های فراوانی در باب اصول دین نوشته است. او در کتاب باب حادی عشر^۱ مباحث را در هفت فصل تنظیم نموده است: اثبات واجب الوجود؛ صفات ثبوتی؛ صفات سلبی؛ عدل؛ نبوت؛ امامت؛ معاد. در این جا به بحث‌های عدل و معاد به عنوان دو اصل مستقل، توجه شده است. گرچه عنوان توحید در عناوین

۱. کتاب مصباح‌المنتهجد شیخ طوسی دارای ده باب در مباحث عبادات و ادعیه بود و علامه حلی، یک باب به ده باب اضافه نمود و آن را باب حادی عشر نامید.

علامه وجود ندارد، اما سه فصل را به مباحث توحید اختصاص داده؛ بدون این که از عنوان توحید استفاده کند.

در کتاب رساله سعدیه، مباحث را تحت عنوان «مسئله» بحث کرده که مجموعه مباحث طرح شده، نه مسئله است. این مسائل عبارت‌اند از: حقیقت خداوند، خداوند در چیزی حلول نمی‌کند و با آن اتحاد پیدا نمی‌کند، دیدن خداوند محال است، کلام خداوند، صفات خداوند ذاتی اوست، افعال خداوند، نبوت، امامت، معاد. علامه در این جا از توحید و عدل، ذکر می‌کند به میان نمی‌آورد؛ گرچه مباحث آنها را بیان نموده است.

علامه حلی، مباحث کتاب مناهج الیقین فی اصول الدین را در دوازده منهج بیان کرده که عبارت‌اند از: ۱. تقسیم معلومات؛ ۲. تقسیم موجودات؛ ۳. احکام موجودات؛ ۴. اثبات واجب الوجود تعالی؛ ۵. آنچه بر خداوند محال است؛ ۶. عدل؛ ۷. نبوت؛ ۸. امامت؛ ۹. معاد؛ ۱۰. وعد و وعید؛ ۱۱. اسماء و احکام؛ ۱۲. امر به معروف و نهی از منکر.

علامه در این کتاب، تقریباً به هیچ یک از دیدگاه‌هایی که سید مرتضی در رساله اصول دین بیان کردند و همچنین آنچه به عنوان اصول پنج‌گانه اعتقادی معروف است، پای‌بند نبوده و ضمن این که بحث از عدل، نبوت، امامت و معاد را طرح کرده، ولی از عنوان توحید یاد نکرده و دو عنوان از عناوین معتزله را - که عبارت‌اند از: وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر - بحث کرده است. عناوین دیگری هم، نظیر اسماء و احکام را در ردیف اصول امامی^۱ و معتزلی مطرح کرده است.

علامه در کتاب تسلیک النفس، مباحث را در نه مرصع تدوین نموده که عبارت‌اند از: ۱. امور عامه؛ ۲. تقسیم موجودات؛ ۳. اقسام موجودات؛ ۴. احکام موجودات؛

۱. منظور از اصول امامی، آن چیزی است که امروزه بین امامیان به عنوان اصول پنج‌گانه توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد معروف است.

۵. اثبات واجب الوجود و صفاتش؛ ۶. عدل؛ ۷. نبوت؛ ۸. امامت؛ ۹. معاد.
- در کتاب معارج الفهم در هفت باب، مطالب را تنظیم نموده که عبارت‌اند از:
۱. مباحث نظر؛ ۲. حدوث؛ ۳. اثبات صانع؛ ۴. عدل؛ ۵. نبوت؛ ۶. امامت؛ ۷. معاد.

فاضل مقداد (م ۸۲۶ق)

فاضل مقداد، کتاب‌های متعددی نوشته که بسیاری از آنها شرح کتب پیشینیان است. ایشان در کتاب اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، در دوازده لامع، مباحث زیر را طرح نموده است: ۱. مباحث نظر؛ ۲. تقسیم معلوم؛ ۳. وجوب و امکان و امتناع و قدم و حدوث؛ ۴. ماهیت و لواحق آن؛ ۵. تقسیم ممکنات؛ ۶. حدوث عالم؛ ۷. وجود صانع و احکام وجودش؛ ۸. صفات صانع؛ ۹. افعال؛ ۱۰. نبوت؛ ۱۱. امامت؛ ۱۲. حشر و جزا.

مرحوم فاضل مقداد با این که خیلی از مباحث طرح شده توسط امامیان را در این کتاب آورده، ولی توحید و عدل را ذکر نکرده و سه لامع را به خداوند متعال اختصاص داده است. همچنین عنوان معاد را نیاورده و مباحث را تحت عنوان حشر و جزا، یادآوری نموده است.

وی در کتاب ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين - که شرح کتاب نهج المسترشدين علامه حلی است - عبارت ماتن (نویسنده متن) را می‌آورد که کتاب را طبق این فصول، مرتب نموده است:

۱. در تقسیم معلومات؛ ۲. در اقسام ممکنات؛ ۳. در تعریف وجود؛ ۴. احکام موجودات؛ ۵. اثبات واجب الوجود؛ ۶. احکام صفات [خداوند]؛ ۷. آنچه نسبت به خداوند محال است؛ ۸. عدل؛ ۹. فروعات عدل؛ ۱۰. نبوت؛ ۱۱. امامت؛ ۱۲. امر به معروف و نهی از منکر؛ ۱۳. معاد.

متأسفانه کسی که تحقیق کتاب را انجام داده، فصول کتاب را بر هم زده و بر اساس اصول پنج‌گانه‌ای که امروز رایج است، کتاب را تنظیم نموده است؛ به گونه‌ای

که خواننده خیال می‌کند کتاب بر اساس این اصول پنج‌گانه اعتقادی تنظیم شده؛ در حالی که فاضل مقداد، شرح را بر پایه فصل‌بندی یاد شده نویسنده متن کتاب (علامه حلی) سامان داده است.

زین الدین علی بن محمد بن یونس نباطی بیاضی بقاعی (۷۹۱-۸۷۷ق)

مرحوم بیاضی از عالمان شیعی قرن نهم، در کتاب عصرة المنجود در بیست و یک باب، مطالب خویش را بیان نموده است: ۱. ماهیت نظر و آنچه به آن مربوط می‌شود؛ ۲. راهی که [انسان را] به خداوند می‌رساند؛ ۳. شناخت حدوث اجسام؛ ۴. اثبات صانع؛ ۵. انسان، مکلف به شناخت اصول دین است. ایشان در این باب، مباحثی را که شناخت آنها در اصول دین لازم است، مطرح نموده است؛ مباحثی چون: توحید، صفات ثبوتی و صفات سلبی. وی در بحث صفات، از عدل سخن گفته که مربوط به افعال خداوند است. همچنین در مبحث عدل، به انبیا و صفات آنها، نزول کتاب‌های آسمانی، وضع شرایع، نصب اوصیا و معاد برای پاداش دادن پرداخته و در پایان، همه آنها را اصول عقاید دانسته که محور اختلافات واقع شده‌اند و بر لزوم شناخت حق از باطل تأکید کرده است. در این قسمت، نکته‌ای که قابل ذکر است این که مرحوم بیاضی، امامت را با این عنوان ذکر نکرده است؛ بلکه تحت عنوان «نصب اوصیا» از آن سخن به میان آورده است. البته در ادامه ابواب، در باب ۲۱ عنوان امامت را می‌آورد.

عناوین بقیه ابواب بدین شرح است: ۶. امر به معروف و نهی از منکر؛ ۷. اثبات قدرت خداوند؛ ۸. اثبات علم خداوند؛ ۹. اثبات حیات؛ ۱۰. اثبات سمیع و بصیر و مدرک بودن خداوند؛ ۱۱. چگونگی استحقاق خداوند در این صفات؛ ۱۲. آنچه از خداوند سلب می‌شود؛ ۱۳. اثبات عادل بودن خداوند؛ ۱۴. خلق اعمال؛ ۱۵. استطاعت؛ ۱۶. اثبات مرید و کاره بودن خداوند؛ ۱۷. شناخت حُسن و قبح آلام؛ ۱۸. تکلیف و لطف؛ ۱۹. الکلام فی الکلام؛ ۲۰. نبوت؛ ۲۱. امامت.

با این که معاد برای جزا را در بحث اصول دین آورده، ولی در عنوان باب‌های کتاب، عنوان مستقلی برای بحث معاد به چشم نمی‌خورد؛ در حالی که تحت عناوین دیگر، برخی از مباحث مربوط به قیامت را ذکر کرده است.

البته از عصر بیاضی به بعد، عنوان پنج اصل در کتاب‌ها برجسته می‌شود و برخی کتاب‌ها فقط از این پنج اصل نام می‌برند، نظیر کتاب النظامیه فی مذهب الامامیه، نوشته محمد بن احمد خواجهگی شیرازی و اصول دین، نوشته مقدس اردبیلی؛ هر چند همه نویسندگان پای‌بند به طرح مباحث اعتقادی در چارچوب یاد شده نیستند. مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد، نوشته ملا محمد فضولی و گوهر مراد، نوشته عبد الرزاق لاهیجی از این دسته‌اند.

مقصود از ذکر نسبتاً طولانی روش عالمان گذشته، این بود که روشن سازیم اتفاق نظری در تمام اصول دین به شکل امروزی دست‌کم تا قرن دهم وجود نداشته است. با این که بحث توحید، عدل خداوند، نبوت، امامت و رستاخیز، مورد پذیرش همه است، ولی تأکید فقط بر این اصول پنج‌گانه - چنان که ملاحظه شد - وجود ندارد. روش متفکران شیعی چنان بوده که گاهی عناوینی بیش از این اصول و گاهی کمتر را مطرح ساخته‌اند.

گاهی نیز همچون سید مرتضی بر این باورند که علاوه بر اصول معتزله، دو اصل نبوت و امامت را هم باید اضافه کرد و اصول را به هفت اصل رساند و گاهی اصولی کمتر و یا افزون‌تری را با تفاوت‌هایی مطرح ساخته‌اند. روشن است که هیچ اتفاقی بر اصول پنج‌گانه‌ای که امروزه از آنها به عنوان اصول دین یاد می‌شود، وجود نداشته است.

۲. آیات قرآن و اصول دین

آنچه تا این جا مورد بحث قرار گرفت، این بود که در اندیشه شیعی، تا قرن دهم، اصول اعتقادی مسلمی که قابل کم و زیاد شدن نباشد، به عنوان اصول دین

پذیرفته شده وجود نداشت؛ گرچه برخی اصول مورد اتفاق بوده، ولی برخی دیگر را عده‌ای پذیرفته‌اند و گروهی نپذیرفته‌اند. نکته‌ای که باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد، این است که آیا اصول اعتقادی، با اصول دین مساوی است، یا می‌توان بین این دو فرق گذاشت؟ اصول اعتقادی، اصولی است که برخاسته از عقیده، نظر، قلب، اندیشه و عقل است (البته با مقداری تسامح، چون واژه‌های یاد شده، دقیقاً یک معنا ندارند).

ممکن است برخی از مباحث به عنوان اصول اعتقادی شمرده شوند، ولی آیا این اصول در هر سطحی، با اصول دین مساوی‌اند؟ یا می‌توان اصلی را در دین پیدا کرد که مهم‌تر از برخی از اصول اعتقادی باشد؟ (صرف نظر از این که خود اصول اعتقادی هم لازم است برخاسته از دین باشند).

ممکن است کسی به نحوی تمام مباحث دینی را به اعتقاد برگرداند؛ چنان که بین متفکران شیعه، شیخ بهایی چنین کاری را در کتاب رساله الاعتقادات^۱ - که شامل بسیاری از مباحث اصول و فروع است - انجام داده و همه آنها را به اعتقاد برگردانده است. او مباحث اعتقادی را از بحث حدوث عالم و قدیم بودن الله تعالی شروع کرده و با اعتقاد به وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به شرط تأثیر و ایمن بودن از ضرر، به پایان رسانده است. مجموعه آنچه او به عنوان «نعتقد» مطرح کرده، شامل بیست موضوع است.

گفتنی است که ایشان در ذیل برخی از «نعتقد»ها موارد فراوانی را بیان می‌کند که از مباحث فقهی به شمار می‌روند؛ مثلاً در ذیل اعتقاد به حرمت خرید و فروش خمر، به حرمت خرید و فروش آلات لهو و آلات قمار و حرمت فروش انگور و خرما که برای درست کردن خمر تهیه می‌شود و همچنین چوبی که برای ساخت

۱. اصل کتاب، همراه با سه ترجمه و شرح، با مقدمه‌ای محققانه - که در آن، مباحث گوناگونی مطرح شده - به گونه‌ای منقح به وسیله آقای جویا جهانبخش به چاپ رسیده است.

آلات لهو و قمار مورد استفاده قرار می‌گیرد، اشاره می‌کند.^۱

همچنین ممکن است کسی نیز تمام مباحث اعتقادی را به عمل برگرداند.

ما بدون این که در مقام نقد و بررسی این دو دیدگاه باشیم، آنچه در عصر ما مشهور است و مطالبی که به عنوان عقیده و آنچه در حوزه عمل مطرح می‌شود، اصول قرار داده و از نگاه قرآن وارد این بحث می‌شویم که آیا آیات قرآن فقط آنچه را مربوط به عقیده است، اصل معرفی می‌کند یا خیر؟

مدّعی ما در این مقاله این است که نکاتی در قرآن و سپس در روایات مطرح شده که حوزه عمل را از مباحث اصلی دین می‌شمارد. به نظر می‌رسد اگر متفکران در طول تاریخ از این مسئله بحث نکرده‌اند، گاهی به این دلیل بوده که اصل اعتقادی با اصل دین مساوی دانسته شده و نکته دیگر - که مهم‌تر از نکته اول است - این که مباحثی به عنوان اصول مطرح شده که غیر مسلمانان و یا فرقه‌های دیگر مسلمان، آنها را بحث و نقد کرده‌اند و اگر مسائلی چندان نقد نمی‌شد، مورد بحث هم قرار نمی‌گرفت؛ مثلاً در بین اوصاف ذات و افعال خداوند، قطعاً صفاتی چون: علم، حیات و قدرت، مهم‌تر از اصل عدل هستند؛ ولی هیچ‌گاه آن صفات به عنوان اصول مطرح نشدند، در حالی که عدل به عنوان اصل مطرح شد. دلیل آن فقط شرایط زمانی بوده که این وصف، محور بحث قرار می‌گرفت؛ در حالی که اوصاف دیگر، این گونه نبودند.

علاوه بر مطالب یاد شده، هیچ دلیلی بر این که مباحث مربوط به عمل نمی‌توانند اصل قرار گیرند، وجود ندارد و به هیچ دلیل عقلی یا نقلی بر نمی‌خوریم که نافی اصل بودن مباحث عملی باشد. به نظر می‌رسد که برخی از آیات قرآن و روایات، عمل را به عنوان اصل اساسی در کنار مباحث نظری و اعتقادی مطرح نموده‌اند.

۳. اصول دین در قرآن

قرآن در آیات فراوانی، نکاتی را مطرح فرموده که در این جا به بررسی تعدادی از آنها می‌پردازیم:

الف. ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾.^۱

قرآن کریم در این آیه می‌فرماید: ما همه رسولان را فرستادیم که خدا را پرستش کنید و از طاغوت دوری گزینید. پس اصل و اساس ارسال رسولان برای عبودیت حق و دوری از طاغوت است. طاغوت هم به شیطان و هر کسی که دعوت به گمراهی کند^۲ و کسی که از راه غیر حق منصرف می‌کند، تفسیر شده است.^۳ در این جا محور اصلی و اساسی دین، عبودیت خداوند و دوری از طاغوت است. بر اساس این آیه، اصول اساسی دین، این دو اصل است: یک. عبودیت خداوند؛ دو. دوری از طاغوت.

البته در این جا می‌توان رسولان را اضافه کرد؛ زیرا کسانی که از طرف خداوند، این خط را ترسیم می‌کنند، رسولان هستند. همچنین در همین جا اندیشه امامت شیعی، یعنی وصایت پیامبر را هم به عنوان اصل می‌توان اضافه کرد؛ چرا که آنها به همان چیزی دعوت می‌کنند که پیامبر دعوت نموده است.

آنچه این جا شایسته است بر آن تأکید شود، این است که قرآن، هدف، محور و اساس دعوت انبیا را «اعبدوا الله» می‌داند، نه فقط الله یا توحید؛ بلکه مهم، عبودیت حق و سر تسلیم فرود آوردن در پیشگاه حق است.

ب. آیات فراوانی در قرآن محور اساسی دین را «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» با ذیل‌های دیگری می‌داند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. نحل، آیه ۳۶.

۲. مجمع البیان، ذیل آیه ۳۶ سورة نحل.

۳. ر.ک: مفردات راغب.

﴿وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾،^۱ ﴿لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾،^۲ ﴿لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾،^۳ ﴿فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾،^۴ ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾،^۵ ﴿لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾،^۶ ﴿فَنُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ﴾^۷ و ﴿أُولَئِكَ هُمُ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾.^۸

بر اساس این آیات، دو اصل در دین وجود دارد: ۱. ایمان؛ ۲. عمل. البته ایمان می‌تواند مصادیق اصلی و فرعی داشته باشد، چنان که عمل بشر می‌تواند مصادیق اصلی و فرعی داشته باشد؛ ولی محور اساسی دین، دو بخش است: ایمان و عمل. بنا بر این، چرا ما نباید عمل را به عنوان اصل قرار دهیم؟ چرا مسئله‌ای همچون عدل الهی که با همه اهمیت آن، در آیات و روایات، کمتر مورد تأکید قرار گرفته، به عنوان اصل پذیرفته شود، ولی عمل با این همه تأکید، اصل نشود؟

ج. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.^۹

بر پایه این آیه، اصول دین، سه اصل است: توحید، معاد و کردار شایسته. اگر

۱. أعراف، آیه ۵۵. ۲. عنکبوت، آیه ۷.

۳. عنکبوت، آیه ۹. ۴. روم، آیه ۱۵.

۵. فاطر، آیه ۷. ۶. فصلت، آیه ۸.

۷. جاثیه، آیه ۳۰. ۸. یس، آیه ۷.

۹. بقره، آیه ۶۲. یک نکته در باره این آیه لازم به یادآوری است که گاهی از این آیه برای دیدگاه پلورالیستی استفاده می‌شود، در حالی که آیه، کاملاً مخالف با این نگاه است. شاید این اسم‌ها اشاره به تفاوت ظاهری است. قرآن می‌فرماید: مسلمان، یهودی، مسیحی و صابئی آن‌گاه مورد پذیرش هستند و پاداش داده می‌شوند که به خداوند متعال و روز رستاخیز ایمان داشته و کردار شایسته داشته باشند. مثلاً در زیر یک سقف، چهار نفر موجودند که هر یک خود را به نام‌هایی می‌نامد؛ ولی هر چهار نفر معتقد به خداوند و رستاخیزند و دارای کردار شایسته‌اند؛ یعنی هر چهار نفر راستگو هستند، غیبت نمی‌کنند، امانتدار هستند و خداوند را عبادت می‌کنند. اگر این چنین بودند، پاداش داده می‌شوند. این آیه چگونه بر پلورالیسم دلالت می‌کند؟ البته نیاز به بحث تفصیلی دارد که جایگاه آن، جای دیگری است.

کسی به این سه اصل، پایبند باشد، اهل نجات است. نکته‌ای که در این آیات وجود دارد، این است که بر عمل تأکید دارند.

آیات دوم و سومی که آمد، به روشنی بر عمل تأکید دارند و اگر چه در آیه اول، واژه عمل نیامده است، ولی واژه «اعبدوا» آمده که کاملاً بر عمل دلالت می‌کند.

د. «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»^۱.

چهار اصل توحید (خداوند متعال)، فرشتگان، کتاب‌ها و پیامبران در این جا محور ایمان قرار گرفته‌اند؛ ولی اشاره‌ای به عمل نشده است. در ادامه نیز سخن از «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» است که دقیقاً مربوط به عمل است. اگر چه واژه عمل به کار نرفته، ولی اطاعت، تفاوتی با عمل ندارد.

در این جا با توجه به نکته یاد شده، می‌توان اصول را به پنج اصل برگرداند و از آن جا که ضمایر در ملائکه و کتاب‌ها و رسولان همه به خداوند بر می‌گردند، می‌توان به دو اصل برگرداند؛ یعنی قبل از مؤمنان، انبیاء علیهم‌السلام هستند که به کل «ما أنزل الله» - که شامل همه چیز در حوزه عمل و نظر می‌شود - ایمان آوردند و آنچه مربوط به مؤمنان می‌شود، چهار اصل به اضافه اطاعت است که از آنها نقل می‌شود؛ یعنی تا این جا دیدیم که در آیات بر عبودیت، عمل و اطاعت تأکید می‌شود.

خداوند در سوره عصر نیز چهار شرط برای بیرون آمدن انسان از خسران و ضرر مطرح نموده که از مجموعه چهار شرط، یکی مربوط به ایمان و نظر است و بقیه مربوط به عمل.

«عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» همه حوزه عمل است و نه اعتقاد صرف و یک مورد هم مربوط به ایمان است؛ گر چه ممکن است کسی ایمان

را هم به عمل برگرداند؛ زیرا آن عمل مربوط به جوانح است و عمل جوانح، ایمان است و عمل جوارح، از نوع دیگری است، ولی همه عمل هستند.

۴. اصول دین در روایات

به یقین، روایات در امتداد آیات قرار دارند و بین آنها تنافی نیست. در صورتی که بین آیات قرآن و روایتی تنافی مشاهده شود و آن تنافی از نوع تفسیر نباشد و به آن بازگشت نکند، باید دست از روایت برداشت و به قرآن تکیه کرد.^۱

پیامبر اسلام در ابتدای بعثت، خطاب به مردم فرمود: «قولوا لا إله إلا الله تغلحوا».^۲ روایات فراوان دیگری، نظیر روایت نقل شده از پیامبر ﷺ آمده که در آنها «لا إله إلا الله» با نکاتی کم یا زیادتر نقل شده است؛ مانند: «ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلا الله لأن الله لا يعذب شيئاً» و «لا يشرك بالله شيئاً أحسن أو أساء دخل الجنة»، «من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة»، «قول لا إله إلا الله ثمن الجنة...»^۳ و روایات دیگر.

همه این روایات، توحید را محور قرار می‌دهند و با نگاهی به برخی از آیات قرآن و حقیقت توحید در می‌یابیم که ما در این جا یک اصل بیشتر نداریم و آن «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ»^۴ است. در این آیه نیز رستاخیز و معاد به الله تعالی برمی‌گردد و رسولان و اوصیا نیز چگونگی رسیدن به الله و در نهایت مسیر رستاخیز را بیان کرده‌اند. پس این آیه و این روایات، همه از توحید سخن می‌گویند. با این ملاک، یک اصل اساسی داریم که توحید است. در برخی از روایات، «لا إله إلا الله» به گونه‌ای تفسیر شده که با آیات «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» مطابق می‌شود؛ تفسیر

۱. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۹.

۲. تاریخ پیامبر اسلام، ص ۱۰۵.

۳. التوحید، صدوق، ص ۱۹ - ۲۱.

۴. بقره، آیه ۱۵۶.

نیز از پیامبر اکرم ﷺ است:

من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة وأخلاه أن تحجزه عما حرم الله ﷻ^۱

همچنین از امام صادق ﷺ روایت شده است:

من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة وأخلاه أن تحجزه لا إله إلا الله عما حرم الله ﷻ^۲

در این جا اصل می تواند یکی باشد که آن توحید است؛ یعنی اگر از آنچه خداوند نهی فرموده، اجتناب بورزید، اهل نجات می شوید. بر اساس این روایت، می توان تمام دین را این گونه تحلیل و تفسیر نمود؛ چون نباید مرتکب محرمات شد و واجبات را نباید ترک کرد. پس خداوند از ترک واجبات هم نهی فرموده است. بنا بر این، ما یک اصل داریم که توحید خالص است و توحید خالص، این گونه معنا می شود که نباید آنچه را خداوند نهی فرموده، مرتکب شد و عمل به واجبات را نباید ترک کرد.

در روایتی از امام علی ﷺ همه دین به یک اصل بر می گردد:

الاسلام هو التسليم، و التسليم هو اليقين، و اليقين هو التصديق، و التصديق هو الإقرار، و الإقرار هو الأداء، و الأداء هو العمل^۳.

بر پایه این روایت، گویی اسلام یک اصل دارد که با یک نگاه، تسلیم است و سرانجام تسلیم، ضمن برشمردن نکاتی دیگر، همان عمل است.

در برخی روایات هم تصریح شده که ایمان، تمامش عمل است. روایتی طولانی در الکافی نقل شده که راوی سؤال می کند که: آیا ایمان، گفتار و کردار است یا گفتار

۱. التوحيد، صدوق، ص ۲۸.

۲. همان، ص ۲۷.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۱۲۵.

بدون کردار؟ حضرت جواب می دهند که ایمان، تماش عمل است و گفتار، بخشی از این کردار است.^۱

در برخی روایات، شهادتین به اضافه فرائض الهی ایمان شمرده شده اند. امام باقر علیه السلام از امام علی علیه السلام نقل می کنند که به حضرت گفته شد: آیا کسی که شهادت به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر بدهد، مؤمن است. حضرت فرمود: جایگاه فرائض الهی کجاست؟ همین مضمون، با مقداری تفاوت، از امام باقر علیه السلام نیز نقل شده است.^۲

در بخشی از روایات فراوانی که تحت عنوان «دعائم اسلام» در الکافی آمده، «شهادتین و الاقرار بما جاء به من عند الله» اصول اسلام دانسته شده است؛ یعنی سه اصل توحید، نبوت و آنچه از جانب خداوند آمده است. «ما انزل الله» یا «ما جاء به النبی» اگر به تفصیل بیان شود، شامل رستاخیز و صایت، فرائض و ... است که نام دین را به خود می گیرد. قطعاً بخش عظیمی از «ما جاء به النبی» مربوط به حوزه عمل است.

شاید مفصل ترین روایت موجود در حوزه یاد شده، روایتی است که در آن، مأمون از امام رضا علیه السلام می خواهد خالص اسلام را برای او بنویسد. ایشان در نامه ای نسبتاً طولانی، مطالبی را بیان فرموده اند.^۳ در بسیاری از روایات - البته نه به تفصیلی که در نامه امام رضا علیه السلام آمده است - برخی از مهم ترین ها اشاره شده اند که برخی از آنها را در این جا می آوریم: شهادتین، اقرار به آنچه از ناحیه خداوند آمده، نمازهای پنج گانه، پرداخت زکات، روزه ماه رمضان، حج، ولایت اولیای اهل بیت و عداوت دشمنان اهل بیت علیهم السلام و داخل شدن همراه صادقان.^۴

۱. الکافی، ج ۳، ص ۱۰۳ و ۹۱.

۲. همان، ص ۸۹.

۳. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ص ۲۱ - ۱۲۷.

۴. ر.ک: الکافی، ج ۳، ص ۵۲.

یا شهداتین و اقرار به آنچه از ناحیه خداوند آمده و حق در اموال، زکات و ولایتی که خداوند بدان امر فرموده ولایت آل محمد علیهم السلام.^۱

در روایت دیگر، سه موضوع نخستین و ولایت اولیای اهل بیت، دشمنی دشمنان، تسلیم امر اهل بیت، انتظار قائم و اجتهاد و ورع آمده است.^۲

در برخی روایات هم آنچه در روایت قبلی آمده، به جز اجتهاد ذکر شده و به جای آن، تواضع آمده است.^۳

باز در روایت دیگری، غیر از شهداتین، از ذکر رستاخیز و این که خداوند کسانی را که در قبرها هستند، مبعوث می کند و نماز، زکات، روزه، حج، و ولایت ائمه علیهم السلام یاد شده و تا امام باقر علیه السلام نام برده شده است.^۴

در برخی دیگر نیز آمده که اسلام بر پنج [چیز] بنا شده که عبارت اند از: لا اله الا الله، محمد عبده و رسوله، اقامه نماز، پرداخت زکات، حج خانه [ی خدا] و روزه ماه رمضان و حدودی که خداوند نازل فرمود و تقسیم ارث و آگاهی پیامبر از گناهانی که ارتکاب آنها را موجب داخل شدن در آتش قرار داد.

در حالی که در روایت، عدد پنج ذکر شده، ولی آنچه آمده، بیشتر است. احتمالاً عدد پنج، اشتباهی است که از ناحیه راوی رخ داده است.

نتیجه گیری

اصول دین، لزوماً این گونه نیست که تحت یک، دو یا سه اصل بیان شود. می توان همه آنها را به یک اصل - که توحید است - برگرداند، یا به دو اصل ایمان و اطاعت، یا به سه اصل ایمان به مبدأ و معاد و ما جاء به النبی، یا سه اصل ایمان به مبدأ و معاد و

۱. ر.ک: همان، ص ۸-۵۷.

۲. ر.ک: همان، ص ۶۳.

۳. ر.ک: همان، ص ۶۵.

۴. ر.ک: همان، ص ۶۴.

عمل صالح، یا به چهار اصل یا پنج اصل یا بیشتر برگرداند. یکی از علل کم و زیاد شدن‌ها در زمان‌های مختلف، این است که «ما جاء به النبی» از اصول است و درون آن، مباحث فراوانی وجود دارد؛ چنان که امام رضا (ع) به تفصیل بیان فرمود. از این رو، در هر زمانی می‌تواند یکی از مطالب درون «ما جاء به النبی»، به هر دلیلی به عنوان اصل، برجسته شود؛ در حالی که «کُلُّ ما جاء به النبی» یک اصل اساسی است. از سوی دیگر، تمام صفاتی که خداوند داراست، اصل هستند؛ ولی ممکن است زمانی عدل الهی برجسته شود و در زمانی دیگر، صفتی چون خالقیت، مهم جلوه کند. نکته‌ای که این مقاله درصدد بیان آن بود و بر اساس آیات و روایات بدان تأکید داشت، این بود، چنان که سید مرتضی بدان تصریح نمود، اصول دین، محصور در عدد مسلم خاصی نیست که نه کم شود و نه زیاد؛ لکن عمل، یکی از مباحث اصلی و اساسی در اسلام است که می‌تواند طرح آن و پرداختن بدان، نقشی هر چند کوچک در رفتار مسلمانان ایجاد کند؛ چرا که یکی از اصول اسلام، عمل است و آنچه بدان تأکید شده، اصل عمل است. ممکن است برخی از اعمال از اهمیت کمتری برخوردار باشند، چنان که ممکن است برخی از مباحث مطرح شده در مجموعه مطالب مربوط به رستاخیز، اهمیت کمتری داشته باشند، ولی اصل رستاخیز، مهم است.

این مقاله روشن ساخت که اصل عمل صالح، مهم است؛ چنان که آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا»، بر عمل تأکید دارد. همچنین، روایتی که همه ايمان را عمل می‌دانست، بر عمل تأکید داشت.

منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه.

۲. ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی (فاضل مقداد)، تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.

۳. اشاره السبق، علی بن الحسن ابی المجد الحلّی، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری، مقدّمه: جعفر سبحانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.

۴. اصول دین، احمد بن محمد مقدس اردبیلی، تحقیق: محسن صادقی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چهارم، ۱۳۸۷ش.

۵. اعتقادات، بهاء الدین محمد عاملی بهائی، به کوشش و پژوهش: جویا جهانبخش، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۷ق، اول.

۶. الاعتقادات (مصنّفات شیخ مفید)، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

۷. الاقتصاد فيما يجب على العباد، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: السید محمد کاظم الموسوی قم: مرکز نور الأنوار فی إحياء بحار الأنوار، ۱۴۳۰ق، اول.

۸. الأنوار الجلالیة فی شرح القصول النصیریة، جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی (فاضل مقداد)، تحقیق: علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۰ق، اول.

۹. الباب الحادی عشر للعلامة الحلّی مع شرحه النافع يوم الحشر لمقداد بن عبد الله السیوری، و مفتاح الباب لأبی الفتح بن مخزوم الحسینی، حسین بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق و تقدیم: مهدی محقق، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش، سوم.

۱۰. تاریخ پیامبر اسلام، محمد ابراهیم آیتی، تجدید نظر و اضافات: ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ش، پنجم.

۱۱. تسليک النفس إلى حظيرة القدس، حسين بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، تحقيق: فاطمه رمضان، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۶ق، اول.
۱۲. تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي، تصحيح و تعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۱۳. تمهيد الأصول في علم الكلام، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، تصحيح و مقدمه: عبد المحسن مشکوة الديني، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۴. التوحيد، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح و تعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، تهران: مكتبة الصدوق، ۱۳۸۷ق.
۱۵. الرسالة السعدية، حسين بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، قم: كتابخانه عمومي حضرت آية الله العظمی مرعشي نجفی، ۱۴۱۰ق، اول.
۱۶. رسائل الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدی)، تقويم: السيد احمد الحسيني، قم: نشر دار القرآن الكريم، ۱۴۰۵ق.
۱۷. الذخيرة في علم الكلام، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدی)، تحقيق: السيد احمد الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۱ق.
۱۸. شرح الأصول الخمسة، قاضي عبد الجبار، تعليق: احمد بن الحسين بن ابي هاشم، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
۱۹. شرح جمل العلم والعمل، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدی)، تصحيح و تعليق: يعقوب جعفری مراغه‌ای، تهران: دارالاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۳۰ق، الطبعة الثالثة.
۲۰. عصرة المنجود في علم الكلام، زين الدين علي بن محمد بن يونس العاملي النباطي البياضي، تحقيق: حسين تنكابي، مقدمه: جعفر سبحاني، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۸ق.
۲۱. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح و تزييل:

- السید مهدی الحسینی اللاجوردی، قم: رضا مشهدی، ۱۳۶۳ش، دوم.
۲۲. غنیة النزوع إلى علمی الأصول والقروء، سید حمزة بن علی بن زهرة الحلبي، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری، قم: مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام)، ۱۴۱۷ق.
۲۳. غنیة النزوع، سید حمزه بن علی بن زهره، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری، قم: مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام)، ۱۴۱۸ق، اول.
۲۴. قواعد العقائد، نصیر الدین طوسی، تحقیق: علی الربانی الغلپایگانی، قم: لجنة ادارة الحوزة العلمیه بقم، ۱۴۱۶ق.
۲۵. قواعد المرام فی علم الکلام، میثم بن علی بن میثم البحرانی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق، دوم.
۲۶. الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی، تحقیق: قسم احياء التراث مركز بحوث دار الحديث، قم: دار الحديث للطباعة والنشر، ۱۴۳۰ق.
۲۷. كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، حسین بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مكتبة المصطفوی.
۲۸. گوهر مراد، عبد الرزاق فیاض لاهیجی، تصحیح و تحقیق: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام)، مقدمه: زین العابدین قربانی، ۱۳۸۳ش، اول.
۲۹. اللوامع الالهیه فی المباحث الكلامیه، جمال الدین مقداد بن عبد الله السيوري الحلّی (فاضل مقداد)، تعليق: محمد تقی المصباح اليزدی، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۲۸ق، دوم.
۳۰. مجمع البیان، فضل بن الحسن الطبرسی (أمين الاسلام)، بیروت: احياء التراث العربی، ۱۳۷۹ق.
۳۱. مجموعه رسائل فارسی (دفتر سوم: رساله تشریقات)، عبد الرزاق لاهیجی، زیر نظر: نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.

۳۲. الملخص فی أصول الدین، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: محمدرضا انصاری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ش، اول.

۳۳. المسلك فی أصول الدین، جعفر بن الحسن بن سعید الحلّی (محقق حلّی)، تحقیق: رضا استادی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۳ش، اول.

۳۴. مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ والمعاد، ملا محمد فضولی (پگاه باور)، ترجمه، مقدمه و تعلیقات: حسین محمدزاده صدیق، قم: نشر ادیان، ۱۳۹۰ش، اول.

۳۵. معارج الفهم فی شرح النظم، حسین بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق: قسم الکلام و الفلسفة فی مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۳۰ش، اول.

۳۶. معجم مفردات الفاظ القرآن، حسین بن محمد الراغب الإصفهانی، تحقیق و تقدیم: ندیم مرعشلی، قم: دار الکتب العلمیة.

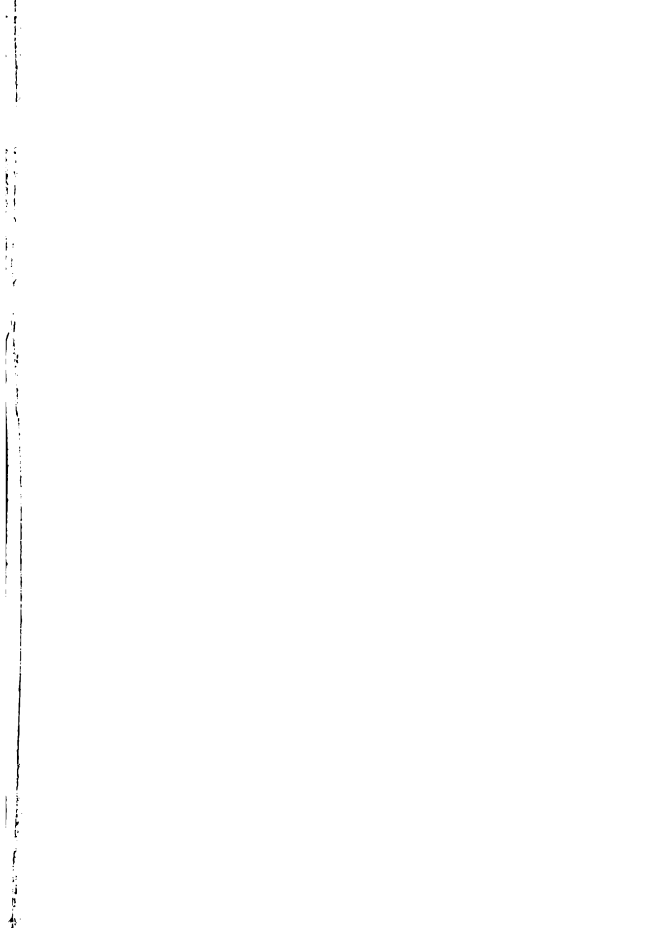
۳۷. مناهج یقین فی أصول الدین، حسین بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، ناشر: محقق، ۱۳۷۴ش، اول.

۳۸. المتقذ من التقليد، سدید الدین محمود الحمصی الرازی، تحقیق: مؤسسه النشر الإسلامی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.

۳۹. النظامیة فی مذهب الإمامیة، محمد بن احمد خواجهکی شیرازی، تصحیح و تحقیق: علی اوجبی، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵ش، اول.

۴۰. النکت (مصنفات شیخ مفید)، محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی (الشیخ المفید)، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

۴۱. الباقوت فی علم الکلام، ابی اسحق ابراهیم بن نوبخت، تحقیق و تقدیم: علی اکبر ضیائی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۲۸ق، دوم.



مقایسه مهم‌ترین آرای کلامی سید مرتضی با میراث حدیثی امامیه

عبد الهادی اعتصامی^۱

چکیده

مواجهه سید مرتضی با میراث حدیثی امامیه و میزان بهره‌گیری وی از این میراث، در موضوعات کلامی، متفاوت است. بررسی و مقایسه آرای کلامی وی با میراث حدیثی امامیه، نشان می‌دهد که سید مرتضی، ضمن بهره‌مندی از این میراث گران، رویکردی انتقادی و گزینشی نسبت به کاربرد برخی روایات در موضوعات کلامی داشته است. رویکرد انتقادی وی را می‌توان در موضوعاتی همچون: معرفت فطری، عالم ذر و خلقت ارواح، مشاهده نمود. سید مرتضی در موضوعات یاد شده، با قائل شدن به معرفت اکتسابی، از قول مشهور در روایات - که همان اعتقاد به «معرفت فطری» است - فاصله گرفته است. رویکرد گزینشی وی را می‌توان در برخی از موضوعات همچون: اراده، قدر و قضا، و استطاعت، جستجو کرد. از منظر سید مرتضی، اراده، قضا و قدر پروردگار، تنها شامل «افعال نیک» انسان است و «معاصی»، متعلق به اراده و قضا و قدر تکوینی خداوند نیستند. واژگان کلیدی: سید مرتضی، آرای کلامی، میراث حدیثی.

مقدمه

در این نوشتار، ابتدا مستندات روایی سید مرتضی در مباحث کلامی ذکر می‌شود و سپس به میزان اشتراکات و اختلافات دیدگاه کلامی وی با میراث حدیثی، اشاره می‌شود. در این زمینه، این پرسش‌ها به انتظار پاسخ، مطرح می‌شوند که سید مرتضی در تبیین نظریات متناسب با زمان، تا چه اندازه از میراث حدیثی - کلامی استفاده نموده است؟ و در صورت استفاده، در کدام موضوعات، اهتمام بیشتری داشته است؟ و در کدام موضوع از میراث حدیثی فاصله گرفته است؟ ثانیاً نحوه بهره‌گیری سید مرتضی از میراث حدیثی چگونه بوده؟ آیا به همه احادیث وارد شده در تمام موضوعات یاد شده، متعبد بوده و از خود، هیچ تأویل و تفسیری ابراز نکرده یا این که به صورت انتقادی و گزینشی با این احادیث، برخورد نموده است؟ سپس با عرضه مهم‌ترین آرای کلامی سید مرتضی بر میراث حدیثی امامیه، بر آنیم تا میزان و نحوه استفاده ایشان از این منبع معرفتی را نشان دهیم.

۱. معرفت فطری از منظر سید مرتضی

یکی از منابع مهم در خداشناسی، «فطرت» است. امامیه، بنا بر نصوص و حیانی،^۱ فطرت را یکی از منابع مستقل در معرفت می‌دانستند.^۲ «فطر»، به معنای آغاز و ابتداست و «فطرت»، به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز است.^۳ از آن‌جا که معرفت قلبی و اعطایی خداوند، نخستین معرفت انسان نسبت به اوست و در هنگام

۱. یکی از این شواهد، آیه ۳۰ سوره روم است که خداوند می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ خَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ﴾.

۲. کلام و عقاید، ص ۴۲.

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵۱۰.

تولد و قبل از هر شناختی با انسان همراه است، به آن «معرفت فطری» گفته می‌شود. در حقیقت، خلقت اولیه انسان، بدین گونه است که انسان، خدا را قلباً می‌شناسد و معرفتی از خدا در نهاد او قرار دارد و مبدأ معرفت‌های قلبی انسان به خدا، همین معرفت اولیه و فطری است.^۱

در روایات امامیه، احادیث فراوانی با بیان‌های گوناگون آمده است که خصوصیات و ویژگی‌های معرفت فطری را بیان کرده‌اند و از جمله این که این معرفت، کجا و چگونه شکوفا می‌شود؟ این معرفت، قبلاً چه بوده و الآن چیست؟ و چه تأثیری در معرفت دینی انسان دارد؟ در روایات شیعه، بر منبع بودن و حجیت معرفت فطری تصریح شده و این نکته بیان شده که این سنخ از معرفت، کسبی نیست و انسان‌ها، ابزار و اختیاری برای کسب آن ندارند.^۲

شیخ صدوق، در کتاب الاعتقادات،^۳ به معرفت فطری و عالم ذر اشاره کرده و این دو را جزو اعتقادات مسلم امامیه می‌داند.

اما سید مرتضی، برخلاف وی و هماهنگ با شیخ مفید، معرفت را عقلی و اکتسابی می‌داند.^۴ سید مرتضی در باره «آیه میثاق»، تفسیر خاصی دارد. وی بر خلاف مفسران که از این آیه، معرفت فطری را ثابت می‌کنند، می‌گوید چنین برداشتی از آیه میثاق، خلاف حکم عقل است.^۵ وی در الأملی، این تفسیر برخی مفسران را که آیه را حمل بر ظاهر می‌کنند و معتقدند خداوند، فرزندان آدم ﷺ را از صلب او خارج کرده و از آنها پیمان گرفته و سپس به صلب آدم ﷺ، باز گردانیده

۱. کلام و عقاید، ص ۴۲ - ۴۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

۳. الاعتقادات، ص ۳۶.

۴. الأملی، ج ۱، ص ۲۴.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۰ - ۲۴.

است، گزارش و نقد می‌کند.^۱

وی قدمت ارواح و خلق ارواح، دو هزار سال قبل از ابدان را نیز نمی‌پذیرد.^۲ او در ردّ دلایل معتقدان به معرفت فطری از اصحاب امامیه نخستین و در خصوص عالم ذر و اقرار انسان‌ها بر ربوبیت پروردگار، می‌گوید: اخبار این باب، اخبار آحاد است و مفید یقین نیست. بنا بر این، حجّیت ندارد. افزون بر این، از منظر وی، ظاهر این اخبار با حکم عقل در تعارض است. شواهد قرآنی که ایشان در نقد این تفسیر بیان کرده، عبارت‌اند از:

یک. خداوند در این آیه فرموده: ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ و نفرمود: «من آدم»؛

دو. فرموده: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ و نفرموده: «من ظهره»؛

سه. فرموده: ﴿مِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ و نفرموده: «من ذرّيته».

به تصریح آیه، هدف از این پیمان، این است که آنها نگویند از این امر، غافل بودیم یا آن‌که عذر بیاورند که پدرانشان مشرک بوده‌اند و آنها بر همین دین و سنت، رشد یافته‌اند. به عقیده سید مرتضی، این برداشت از آیه، خلاف حکم عقل نیز هست؛ زیرا افرادی که از صلب آدم ﷺ خارج شده‌اند یا دارای عقل کامل بوده، شرایط تکلیف را دارند یا نه. اگر از عقل کاملی برخوردار بوده‌اند، باید آن پیمان را به یاد آورند، چون شخص عاقل، چنین اموری را فراموش نمی‌کند و اگر از عقل کامل برخوردار نبوده‌اند و شرایط تکلیف را نداشته‌اند، خطاب آنها به اقرارگیری از آنها، عبث و قبیح است.^۳

به هر روی، سید مرتضی، در بحث خداشناسی، قائل به معرفت فطری نیست و تنها راه شناخت خداوند را عقل می‌داند. وی معرفت خداوند را اکتسابی دانسته،

۱. ر.ک: سید مرتضی، اسعدی، ص ۱۵۶ - ۱۵۹.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۰ (جوابات المسائل المصریات).

۳. الأمالی، ج ۱، ص ۲۰ - ۲۴؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۱۳ - ۱۱۵ (جوابات المسائل الرازیه).

معتقد است معرفت ضرور، نمی‌تواند در لطف بودن، جانشین معرفت اکتسابی شود. او بر این مدعا دلایلی اقامه کرده است. وی در این خصوص می‌گوید: ما نسبت به دریافت درونی‌مان، هیچ گونه اضطراری را نسبت به معرفت، احساس نمی‌کنیم. دیگران هم مثل ما چنین دریافتی دارند؛ چون اگر معارف اضطراری باشد، همه در آن شریک‌اند.^۱ به عبارت دیگر، اختلاف عقلا در مورد خداوند، گواه ضرور نبودن شناخت خداوند است.^۲

با توجه به مطالب بیان شده از سید مرتضی در باره فطرت، می‌توان گفت که سید مرتضی، از اساس، منکر معرفت فطری است. نکته‌ای که این‌جا باید مد نظر قرار گیرد، این است که آیا در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، علاوه بر روایات دال بر معرفت فطری، روایاتی وجود دارد که بتوان از آنها معرفت اکتسابی را استظهار کرد؟ آیا چنین دوگانگی ظاهری‌ای در روایات وجود داشته که متکلمی همچون سید مرتضی، قائل به معرفت اکتسابی شده یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش مهم، می‌توان گفت که در سخنان توحیدی اهل بیت علیهم‌السلام، دو دسته از احادیث، قابل مشاهده است: دسته اول، احادیث متواتری است که در آنها معروف بودن خدای متعال برای عموم بشر، مفروض است و بیان قرآن و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام، تذکار به خدای شناخته شده، تلقی می‌گردد؛ مانند روایات فطری بودن معرفت خدا، روایاتی که معرفت را فعل خدا می‌شمارد، روایاتی که به صراحت، دلالت بر عدم اکتسابی بودن معرفت می‌کند و روایاتی که در تفسیر و تبیین آیه ذر، وارد شده است.^۳ برای نمونه

۱. الذخیره، ص ۱۷۹ - ۱۸۱.

۲. شرح جمل العلم والعمل، ص ۱۲۵.

۳. روایات فراوانی در تفسیر و تبیین آیه ذر ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف، آیه ۱۷۲) آمده است. در این احادیث، بیان شده که همه انسان‌ها در عالم ذر، خدا را بالمعاینه (نوعی معرفت اعطا

به چند روایت اشاره می‌کنیم:

یک. زراره، از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که در تفسیر آیه «فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهِا» فرمود:

«خدا، انسان‌ها را هنگام میثاق بر معرفت خویش به این که پروردگار انسان‌هاست، بر توحید، مفعول ساخت». زراره می‌گوید که گفتیم: آیا خدا، آنها را مورد خطاب قرار دارد؟ امام علیه السلام، سرِ خویش را فرو افکند و سپس فرمود: «اگر این خطاب نبود، آدمیان، پروردگار و روزی‌رسان خویش را نمی‌شناختند».^۱

دو. محمد بن حکیم از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: معرفت، کار چه کسی است؟ امام علیه السلام می‌فرماید:

مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ.^۲

کار خداست، و بندگان در آن [معرفت] کار [و تکلیفی] ندارند.

سه. ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در خصوص اکتسابی بودن معرفت پرسیدند که آیا اکتسابی است؟ فرمود: «نه». به ایشان گفتند: آیا معرفت، کار خداوند متعال و از عطایای اوست؟ فرمود:

نَعَمْ وَلَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ وَلَهُمُ الْاِكْتِسَابُ الْأَعْمَالُ.^۳

آری. بندگان در [به دست آوردن] معرفت، کار [و تکلیفی] ندارند و کسب اعمال برای آنهاست.

➡ شده از جانب خداوند)، مشاهده کرده‌اند، به نحوی که هیچ گونه شک و شبهه‌ای در وجود او نداشته‌اند و اگر این معرفت نمی‌بود، کسی قادر نبود پروردگار خویش را در این دنیا بشناسد.

۱. التوحید، صدوق، ص ۳۳۰. از این حدیث، معلوم می‌شود که مراد از کلمه «فطرت»، همان فطرت توحیدی است که هنگام میثاق و پیمان در باره معرفت خدا، حاصل گشته و این میثاق، به صورت مکالمه انجام یافته است و اگر این معرفت نبود، کسی پروردگار و روزی‌رسانش را نمی‌شناخت.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

۳. التوحید، صدوق، ص ۴۱۶.

چهار. زراره می گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد «آیه میثاق»^۱ سؤال کردم. فرمود:
 تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ سَيِّذُ كُرُونُهُ يَوْمًا مَا وَلَوْ لَا ذَلِكَ
 لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقُهُ وَلَا مِّنْ رَّازِقُهُ.^۲

شناخت خدا در قلب ها ثابت ماند و آنها، موقف میثاق را فراموش کردند. روزی آن به یادشان خواهد آمد و اگر این مسئله نبود، کسی نمی دانست آفریننده و روزی رسانش کیست؟

دسته دوم، احادیثی هستند که در آنها در مورد معروف بودن خدای متعال، سکوت شده و امامان علیهم السلام بنا بر فرض عدم تذکار مخاطب به خداوند، در صدد اثبات عقلی صانع بر آمده بوده اند.

یک. در مناظره ای، زندیقی از امام علیه السلام می پرسد: چه دلیلی بر وجود خدای یگانه وجود دارد؟ امام علیه السلام می فرماید:

وُجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ صَانِعًا صَنَعَهَا. أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى
 بِنَاءِ مُشِيدٍ مَّبْنًى، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا؟...^۳

وجود افعال، دلیل است که سازنده ای آنها را ساخته است. آیا نمی بینی که چون به ساختمان محکمی نگاه می کنی که ساخته شده، می دانی که سازنده ای داشته است؟...

دو. شاهد دوم، مندرج در گفتگوی منتسب به امام صادق علیه السلام با مفضل است که امام علیه السلام در آن می فرماید:

... فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكْرِكَ وَ خَبَرْتَهُ بِعَقْلِكَ وَ جَدَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمَبْنِيِّ
 الْمَعْدُ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ.^۴

۱. أعراف، آیه ۱۷۲: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۹۹.

۴. توحید المفضل، ص ۴۷.

اگر در اندیشه خود در باره جهان تأمل کنی و با عقل خود در صدد شناخت آن برآیی، آن را همچون خانه‌ای خواهی دید که ساخته و پرداخته شده و هر چه مورد نیاز بندگان بوده، در آن فراهم آمده است. سه. در گفتگویی که امام رضا علیه السلام با زندقی در باب توحید داشته، امام علیه السلام در پاسخ او که می‌گوید: «دلیلی بر آن بیاور؟»، می‌فرماید:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُكُنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ
وَالطَّوْلِ وَدَفَعَ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَزَّ الْمُنْفَعَةُ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الثَّنْيَانِ بَانِيًا
فَأَقَرَرْتُ بِهِ.^۱

چون به تن خود می‌نگرم و می‌بینم توانا نیستم که در طول و عرض کم و زیادی کنم و همه بدی‌ها را از آن دور کنم و هر سودی را برای آن جلب کنم، می‌دانم که این ساختمان، سازنده‌ای دارد و بدان، اعتراف می‌کنم.

چهار. سخنان امام صادق علیه السلام در باره عقل که فرمود:

فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنْتَهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنْتَهُمُ
الْمُدَبَّرُونَ... اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَ
شَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ بِأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ.^۲

بنندگان، با عقل، آفریدگار خود را می‌شناسند و می‌دانند که خود، آفریده‌اند و تدبیر کار ایشان با اوست ... و به عقل‌های خود، از آنچه در آفرینش او از آسمان و زمین و خورشید و ماه و روز و شب می‌بینند، استدلال می‌کنند که خودشان و این همه دیگر، آفریدگار و مدبری دارند که پیوسته بوده است و پیوسته خواهد بود.

سید مرتضی نیز در آغاز مباحث توحیدی، هم‌راستا با روایات دسته دوم،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۲۹.

بر ضرورت نظر در ادله و اکتسابی بودن معرفت، تأکید می‌کند. به عقیده سید مرتضی، خداوند، نظر در طریق معرفتش را بر هر کس که عقل او را به کمال رسانده، واجب کرده است.^۱ وی همچون معتزله، وجوب نظر را عقلی می‌داند و با دیدگاه اشاعره - که وجوب نظر را سمعی می‌دانند -، مخالفت می‌کند^۲ و در این خصوص می‌گوید که معرفت خداوند از طریق سمع، ممکن نیست؛ زیرا صحت سمع، فرع بر معرفت خداوند است. از این رو، تنها از طریق نظر، ممکن است.^۳

۲. قدر و قضا

از منظر سید مرتضی، معانی مختلفی برای قضا وجود دارد. به گفته وی، «قضا» در لغت، به چند معنا آمده است:

یک. اعلام و علم.

﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَثِيرًا﴾.^۴

مطابق این معنا، هیچ چیزی از محدوده قضای الهی خارج نیست.
دو. امر.

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾.^۵

مطابق این معنا، خداوند به معاصی امر نکرده است. پس آنها متعلق قضای او نیستند، همچنان که به همه کائنات، امر نکرده و همه آنها نیز متعلق قضای او نیستند.^۶

۱. شرح جمل العلم والعمل، ص ۱۲۳ - ۱۲۴.

۲. همان‌جا؛ الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۵۷۱.

۳. شرح جمل العلم والعمل، ص ۱۲۵.

۴. اسراء، آیه ۴.

۵. اسراء، آیه ۲۳.

۶. شرح جمل العلم والعمل، ص ۲۳.

سه. حکم و الزام. خداوند به ظلم، حکم و الزام نکرده است. در نتیجه، متعلق قضای او نیست.^۱

این معانی در باره قضا، دقیقاً مطابق حدیث امیر مؤمنان علیه السلام است که وقتی از ایشان در باره اراده و مشیت سؤال می‌شود، این معانی را ذکر می‌کند. در این حدیث، امام علیه السلام، چهار معنا برای قضا بیان فرموده است:

مِنْهَا: قَضَاءُ الْخَلْقِ، وَ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمٍ مِّنْهَا: خَلَقَهُنَّ. وَ الثَّانِي: قَضَاءُ الْحُكْمِ، وَ هُوَ قَوْلُهُ ﴿وَ قَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ﴾ مَعْنَاهُ: حُكْمٌ. وَ الثَّالِثُ: قَضَاءُ الْأَمْرِ، وَ هُوَ قَوْلُهُ ﴿وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ مَعْنَاهُ: أَمَرَ رَبُّكَ. وَ الرَّابِعُ: قَضَاءُ الْعِلْمِ.^۲

سید مرتضی، در پاسخ به این اشکال که: «با نفی فاعلیت خداوند نسبت به افعال بندگان، آیا آنها بر اساس قضای الهی تحقق می‌یابند یا خیر؟»، می‌نویسد: طاعات، متعلق قضای الهی اند، چون خداوند به آنها امر کرده است، اما کفر و فجور و فسق، متعلق قضای او نیستند. به عقیده وی، شواهدی از قرآن نیز این سخن را تأیید می‌کند، از جمله «وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ»^۳ و «وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»^۴. بنا بر این، قضای الهی به عبادت بت‌ها و عقوق والدین، تعلق نگرفته است. افزون بر این، خداوند بر ما واجب کرده که به قضای او راضی و از کفر، بر حذر باشیم. بنا بر این، معلوم می‌شود که کفر، متعلق قضای الهی نیست. همچنین خداوند از ما خواسته است که با منکرات، برخورد کرده، از ظلم، جلوگیری کنیم. اگر منکرات و ظلم، متعلق قضای او باشند، مستلزم آن است که خداوند از ما خواسته باشد با قضا و قدر او برخورد کنیم.

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۹۶ (مسئله فی خلق الأفعال).

۲. فقه الرضائیه، ص ۴۱۰.

۳. غافر، آیه ۲۰.

۴. اِسْرَاء، آیه ۲۳.

شاهد دیگر مقدر نبودن کفر، آیه شریف ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسُوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^۱ است. خداوند در این آیه نفرموده که گمراهی یا شقاوت، مقدر است؛ زیرا او در این جا خود را می ستاید و این امر با تقدیر کفر، گمراهی و شقاوت، روان نیست.^۲ در تبیین این سخن، می توان گفت که آنچه سید مرتضی در معنای قضا و قدر بیان کرده، تنها یکی از معانی قضا و قدر الهی است. از سوی دیگر، کفر و معصیت، منافاتی با قضای تکوینی خداوند در افعال اختیاری انسان ها ندارد؛ چون قدر و قضای تکوینی خداوند، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می کند و سلطنت خداوند را بر افعال انسان، حکم فرما می سازد و با این حال، با آزادی و اختیار انسان، منافاتی ندارد.

بنا بر این، می توان گفت که تمام افعال، اعم از خیر و شر و کفر و ایمان، با قضای تکوینی خداوند، قابل جمع است. سخن امیر مؤمنان علیه السلام در باره قضا و قدر الهی، گویای این مدعاست:

الأَعْمَالُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ: فَرَائِضٌ وَفَضَائِلٌ وَمَعَاصِي. وَأَمَّا الْفَرَائِضُ فَبِأَمْرِ اللَّهِ ﷻ وَبِرِضَى اللَّهِ وَقَضَاءِ اللَّهِ وَتَقْدِيرِهِ وَمَشِيَّتِهِ وَعِلْمِهِ. وَأَمَّا الْفَضَائِلُ فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِرِضَى اللَّهِ وَبِقَضَاءِ اللَّهِ وَبِقَدَرِ اللَّهِ وَبِمَشِيَّتِهِ وَبِعِلْمِهِ. وَأَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَبِقَدَرِ اللَّهِ وَبِمَشِيَّتِهِ وَبِعِلْمِهِ، ثُمَّ يُعَاقِبُ عَلَيْهَا.^۳

کارها بر سه گونه اند: واجبات، فضیلت ها و نافرمانی ها. واجبات به فرمان خدای ﷻ به خشنودی خدا، قضا، تقدیر، اراده و علم اوست. فضیلت ها به امر خدا نیست ولی به خشنودی، قضا، قدر، مشیت و علم اوست. نافرمانی ها به امر خدا نیست، ولی به قضا، قدر، مشیت و علم اوست و سپس بر آن، کیفر می دهد.

۱. اعلی، آیه ۱-۳.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۲۷-۲۱۸ (برگرفته از کتاب، سید مرتضی، ص ۲۲۶-۲۲۷).

۳. التوحید، صدوق، ص ۳۷۰.

بنا بر این تعبیر، «الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَبِقَدَرِ اللَّهِ»، بهترین گواه بر این است که معاصی و کفر نیز می‌تواند متعلق قضای تکوینی خداوند، واقع شود، با این توضیح که خدای متعال در عرصه فاعلیت بنده مختارش، او را لحظه‌ای به خودش وا نگذاشته و از طریق تقدیر و تحدید قدرت بنده در انجام دادن فعل هنگام وقوع فعل، ربوبیت تکوینی خود را در حق بنده و افعال اختیاری‌اش اعمال می‌کند، بدون آن که بنده‌اش را مجبور به انجام دادن هیچ فعلی کند.^۱

افزون بر این، حدیث امام صادق علیه السلام نیز می‌تواند تأکید بر همین نکته باشد. امام علیه السلام در این خصوص می‌فرماید:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخَصَالِ السَّنْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ.^۲

چیزی در زمین و آسمان موجود نمی‌شود، مگر همراه این هفت ویژگی: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل. پس هر که گمان برد که می‌تواند یکی از اینها را نقض کند، کافر شده است.

در حدیثی دیگر شبیه حدیث پیشین از امام کاظم علیه السلام نقل شده است:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَنَعِ بِقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ زَعَمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ ﷻ.^۳

چیزی در آسمان‌ها و زمین موجود نمی‌شود، مگر همراه با هفت چیز:

۱. اگر بخواهیم در یک جمله، تعریف دقیق و جامعی از مقدر بودن افعال اختیاری مطرح کنیم، چنین می‌گوییم: تقدیر افعال اختیاری بنده از جانب خداوند، یعنی تعیین اندازه و محدوده برای افعال، از طریق تعیین اندازه و محدوده قدرت انجام دادن آنها. خدای متعال از طریق تعیین اندازه قدرت انجام دادن فعل، خود آن فعل را محدود و اندازه‌گیری می‌کند.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۹.

۳. همان‌جا.

قضا، قدر، اراده، مشیت، کتاب، اجل و اذن. پس هر که غیر از این گمان کند، به خدا دروغ بسته یا خدای عز و جل را رد کرده است.

مطابق این دو حدیث، تمام افعال اختیاری انسان‌ها، مشمول قضا و قدر الهی است؛ یعنی بنده و مخلوق خدا در هیچ لحظه و حالی از ملک طلق خالق خود در نمی‌آید، بلکه در همان قدرتی که مستقلاً آن را اعمال می‌کند، از هر جهت، مملوک خداست. به بیان دیگر، بنده، در همان لحظه‌ای که فعل یا ترک عملی مانند دروغ‌گویی را بر می‌گزیند، به خود واگذار نشده و به هیچ وجه، متکی به خودش نیست و معصیتش در سلطنت خداوند و با اذن خداوند، نه رضای الهی، به وقوع می‌پیوندد. به دیگر سخن، خداوند، اذن گناه را با مانع نشدن نسبت به ارتکاب معصیت توسط بنده، صادر کرده است، هر چند که به ارتکاب آن، راضی نیست و در حدیث پیشین به این مسئله، اشاره شد. برای روشن شدن رابطه تقدیر با فعل اختیاری انسان، به روایتی دیگر از امام سجّاد علیه السلام استناد می‌کنیم.

امام سجّاد علیه السلام ارتباط میان تقدیر خدا و فعل اختیاری بنده را با بیان تمثیلی توضیح فرموده است. این تمثیل، کمک بسیاری به فهم دقیق این رابطه می‌کند. در این حدیث، آمده است:

إِنَّ الْقَدْرَ وَالْعَمَلَ بِمَنْزِلَةِ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ فَالرُّوحُ بِغَيْرِ جَسَدٍ لَا تُحَسُّ وَ
الْجَسَدُ بِغَيْرِ رُوحٍ صُورَةٌ لَا حَرَكَاتَ بِهَا. فَإِذَا اجْتَمَعَا قُوَّيَا وَصَلَحَا كَذَلِكَ
الْعَمَلُ وَالْقَدَرُ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْقَدَرُ وَاقِعًا عَلَى الْعَمَلِ لَمْ يُعْرِفِ الْخَالِقُ مِنَ
الْمَخْلُوقِ وَكَانَ الْقَدَرُ شَيْئًا لَا يُحَسُّ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْعَمَلُ بِمُوَافَقَةٍ مِنَ
الْقَدَرِ لَمْ يَمُضْ وَلَمْ يَتِمَّ وَلَكِنَّهُمَا بِاجْتِمَاعِهِمَا قُوَّيَا.^۱

همانا تقدیر و عمل، مانند روح و جسم‌اند. روح بدون جسم، حس نمی‌شود و جسم بدون روح، صورتی بی حرکت است. هر گاه با

یکدیگر جمع و ترکیب شوند، هر دو توانمند و شایسته (منشأ اثر) می شوند. همچنین است رابطه عمل و تقدیر. اگر تقدیر بر عمل واقع نمی شد، خالق از مخلوق، شناخته نمی شد و تقدیر چیزی غیر قابل حس بود و اگر عمل با تقدیر وفق پیدا نمی کرد، انجام نمی شد و تحقق نمی یافت؛ ولی این دو با جمع و ترکیب شدنشان، هر دو توانمند [و منشأ اثر] شده اند.

در حدیثی دیگر، امام رضا علیه السلام فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَطْعَ بِأَكْرَاهٍ وَلَمْ يُعْصَ بِغَلْبَةٍ وَلَمْ يُهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ»^۱

تعبیر «هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ»، یعنی خداوند بر همان چیزی که شما را بر آن قادر فرمود، قادر است. به عبارت دیگر، می توان گفت که مالکیت ما نسبت به مقدوراتمان - که به تملیک قدرت از جانب خدا به ما محقق شده -، مالکیت خداوند را نسبت به مقدورات ما محدود نمی کند و خداوند، لحظه به لحظه و آن به آن، صاحب اختیار آن چیزی است که به بندگان خود، تملیک فرموده است. نتیجه اعتقاد به مالکیت خداوند، این است که ما «به خود» مالک قدرت نشده ایم؛ بلکه در واجدیت این کمال، متکی و نیازمند اویم و این نیاز، در لحظه لحظه مالکیت ما وجود دارد. بنا بر این، فرض این که بدون وابستگی به خدا و تملیک او مالک قدرتی باشیم، به کلی منتفی است.

۳. استطاعت

از دیدگاه سید مرتضی، استطاعت به معنای تمکّن انجام دادن فعل، با فراهم آمدن همه آن چیزهایی است که فعل و فاعل به آن نیازمندند، البته اگر به اموری نیاز داشته باشد.^۲

۱. التوحید، صدوق، ص ۳۶۱.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۶۴ (الحدود و الحقائق).

وی در جای دیگر، استطاعت را به قدرت برای انجام دادن فعل، تعریف کرده است.^۱ وی در اثر دیگر خود، قدرت را به «صَحَّت»، معنا کرده است^۲ که مراد او به قرینه تعبیر الذخیره^۳ و نیز تعریف وی از قادر، صَحَّت فعل است.^۴

از جمله مباحثی که ذیل استطاعت مطرح می شود، این است که فاعل، چه هنگام مستطیع می شود؟ آیا استطاعت باید قبل از فعل باشد یا همراه فعل؟ برخی به استطاعت قبل از فعل و برخی به استطاعت همراه فعل، باور دارند.^۵ سید مرتضی، مانند معتزله و برخی متکلمان امامیه،^۶ قائل به استطاعت قبل از فعل است. به عقیده وی، قدرت بر فعل، مقدّم است؛ اما آن چنان که علّت و سبب، معلول و مسبب را ضرور می کنند، ایجاب کننده فعل نیست، زیرا اگر چنین باشد، اختیار قادر در انجام دادن فعل، از بین می رود. حال که ثابت شد قدرت، موجب فعل نیست، باید بر آن مقدّم باشد؛ زیرا قادر برای ایجاد فعل به آن نیازمند است و اگر با وجود فعل همراه

۱. همان، ج ۱، ص ۱۴۴ (جوابات المسائل الطبریّه). علامه حلی به سید مرتضی نسبت داده که قدرت آن حالت و ویژگی در موجود زنده است که در صورت فقدان موانع، امکان انجام دادن فعل را برای او فراهم می آورد (أنوار الملکوت، ص ۱۴۱).

۲. همان، ج ۲، ص ۲۶۴ (الحدود والحقائق).

۳. الذخیره، ص ۸۰.

۴. ایشان در تعریف قادر می نویسد: قادر، کسی است که هرگاه موانع فعل برطرف شوند و فعل محال ذاتی هم نباشد، ممکن است فعل را انجام دهد. از دیدگاه وی، قدرت باید دارای مقدوری باشد که به آن تعلّق گیرد و بدون آن تحقّق نمی یابد. همچنین سید مرتضی از برخی گزارش کرده که قدرت در مورد ما به معنای سلامت اعضاست، چنانچه خواجه نصیر در تلخیص المحصل (ص ۴۷۷) و نیز علامه حلی در أنوار الملکوت (ص ۱۴۱) بیان کرده اند. این، تعریف معتزله و ابوالحسن بصری از قدرت است. سپس سید مرتضی در تعریف قدرت، با ایشان مخالفت کرده و نیز به نقد آن پرداخته است (ر. ک: سید مرتضی، اسعدی، ص ۲۷۱ - ۲۷۲).

۵. مقالات الإسلامیین، ص ۴۲ - ۴۳.

۶. همان جا. از جمله متکلمان امامیه، شیخ مفید است که وی نیز به استطاعت قبل الفعل، معتقد بود (ر. ک: تصحیح الاعتقادات، ص ۶۳).

باشد، چون فعل موجود است، از آن بی نیاز خواهد بود، حال آن که مفروض نیازمندی فعل به آن است.^۱

برای تبیین قول سید مرتضی، می توان روایاتی را که در باره استطاعت وجود دارد، به چند دسته تقسیم کرد:

یک. روایاتی که استطاعت به معنای عام را ثابت می کند و مربوط به تحقق فعل در خارج است.^۲ در این روایات، عباراتی چون «لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ» به کار رفته است.

دو. روایاتی که ناظر به استطاعت همراه با فعل است و نفی استطاعت پیش از فعل می کند.^۳ عباراتی چون «فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ وَقَدْ الْفِعْلُ مَعَ الْفِعْلِ» یا «لَيْسَ لَهُ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ وَلَكِنْ مَعَ الْفِعْلِ» در آنها به کار رفته است. سه. روایاتی که ناظر به استطاعت قبل الفعل است.^۴ در این روایات، عباراتی چون «الْإِسْطَاعَةُ قَبْلَ الْفِعْلِ» یا «فَلَا يَكُونُ الْعَبْدُ آخِذًا وَلَا تَارِكًا إِلَّا بِإِسْطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ» به کار رفته است.

چهار. روایاتی که مستقلاً نفی استطاعت از خداوند می کنند.^۵ در این روایات، عباراتی چون «إِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدْ ادَّعَيْتَ الرُّبُوبِيَّةَ» به کار رفته است.

پنج. روایاتی که می گویند استطاعت، شرط تکلیف است.^۶ در این روایات،

۱. شرح جمل العلم والعمل، ص ۹۷ - ۹۸. برای مطالعه بیشتر، ر.ک. سید مرتضی، اسعدی، ص ۲۷۱ - ۲۷۲.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۶۱.

۴. التوحید، ص ۳۵۲.

۵. همان، ص ۳۵۲.

۶. همان، ص ۳۴۵ - ۳۴۶ و ۳۵۲.

عباراتی چون «إِنَّمَا وَقَعَ التَّكْلِيفُ مِنَ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - بَعْدَ الْإِسْطَاعَةِ» یا «لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ» به کار رفته است.

با توجه به دسته بندی ای که از روایات ذکر شد، می توان گفت سید مرتضی، در بحث استطاعت به روایاتی تمسک کرده است که استطاعت را پیش از فعل، ثابت می کند. متکلمان نیز در مسئله استطاعت، بر دو گروه هستند. عده ای استطاعت را قبل از فعل و عده ای دیگر، حین الفعل می دانند. در روایات نیز به هر دو مضمون، اشاره شده است و این اختلاف در میان متکلمان، می تواند ناشی از اختلاف در روایات باشد. این دو دسته روایات نیز در مقام بیان دو مقام هستند و منافاتی با هم ندارند. روایاتی که استطاعت را قبل از فعل می دانند، ناظر به داشتن شرایط لازم (اسباب تهيئاً) برای انجام دادن فعل هستند. مثلاً شرط استطاعت در نگاه کردن، داشتن چشم و سلامت بینایی است و روایاتی که استطاعت را حین الفعل می دانند، ناظر به سبب وارد از جانب خدا هستند که برای تحقق هر فعل خارجی باید این سبب، موجود باشد.^۱ عدم جمع صحیح بین این دو دسته از روایات، باعث شده که

۱. «سُئِلْتُ أبا الحسن الرضا عَنِ الْإِسْطَاعَةِ، فَقَالَ: يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَزْبَعِ خِصَالٍ أَنْ يَكُونَ مُخْلًى الشَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ سَلِيمَ الْجَوَارِحِ - لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ...! از امام رضا ع در باره استطاعت، سؤال شد. فرمود: بنده، پس از وصول چهار ویژگی، مستطیع می شود: ۱. راه برای او، باز گذاشته شود؛ ۲. بدنش سالم باشد؛ ۳. اعضای بدنش سالم باشند؛ ۴. سبب از جانب خدا برایش وارد شود».

روای حدیث، سه ویژگی اول را می فهمد؛ اما از امام ع می خواهد تا ویژگی چهارم (سببی از جانب خدا) را برای او تفسیر فرماید. ایشان با مثالی آن را تفسیر می کند. «تفسیر آن، این است که بنده راهش باز باشد، تن درست باشد و اعضایش سالم باشد. می خواهد زنا کند؛ اما زنی را پیدا نمی کند. سپس او را می یابد. پس این جاست که یا خودش را نگه می دارد و [از ارتکاب زنا] امتناع می ورزد، همان طور که یوسف ع امتناع ورزید یا این که بین خود و اراده اش مانعی قرار نمی دهد و مرتکب زنا می شود؛ آن گاه، زنا کار نامیده می شود و [در صورت امتناع ورزیدن از زنا] خداوند را به زور اطاعت نکرده و [در صورت ارتکاب زنا] او را با مغلوب کردن، نافرمانی نکرده است» (ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰).

امام رضا ع با این مثال، به نکاتی دقیق در تفسیر استطاعت، اشاره فرموده و آن، این که استطاعت وقتی

متکلمان در بحث استطاعت، به دو نظر متفاوت، قائل شوند. به نظر می‌رسد که قائل شدن سید مرتضی به استطاعت پیش از فعل با دیدگاه دیگری در خصوص عدم شمول قضای تکوینی خداوند نسبت به افعال اختیاری، کاملاً سازگاری دارد؛ زیرا از نظر وی، استطاعت در حال انجام دادن فعل، معنا ندارد و تا استطاعت پیش از فعل نباشد، فعل انجام نمی‌شود.

اما روایات ناظر به استطاعت همراه با فعل، بهترین شاهد برای اثبات شمول قضای تکوینی خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان است. مطابق این دسته از روایات استطاعت به نظر می‌رسد که به دلیل این که سید مرتضی، افعال اختیاری انسان را مشمول قضای تکوینی خداوند نمی‌داند، در بحث استطاعت، نمی‌تواند قائل به استطاعت همراه با فعل شود. بنا بر این، ایشان، مطابق پیش‌فرض کلامی خود، از میان روایات مختلفی که در باره استطاعت وارد شده، روایاتی را گزینش کرده که ناظر به استطاعت پیش از فعل است.

۴. اراده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که همواره در میان متکلمان مورد بحث و گفتگو بوده، مسئله اراده خداوند است. در این مسئله که خداوند متعال، مرید است،

«حاصل می‌شود که همه شرایط لازم برای رسیدن فاعل به نقطه انتخاب میان فعل و ترک، فراهم شود. بعد امام علیه السلام، سه شرط عدم مانع، سلامت و سالم بودن اعضا را برای استطاعت، معرفی می‌کند که این سه شرط باید قبل از فعل وجود داشته باشد.

نکته مهم دیگر این که این سه شرط برای تحقق استطاعت، لازم است، اما کافی نیست. شرط چهارم هم باید به آن اضافه شود که امام علیه السلام در سخن خود، آن را به طور واضح، مشخص نکرده؛ اما وقتی راوی از ایشان سؤال نمود، با مثالی مقصود خویش را بیان فرمود: «سبب وارد من الله». این سبب، همان عاملی است که او را به نقطه انتخاب میان فعل و ترک زنا می‌رساند. بنا بر این، علی القاعده این سبب، همان قدرتی است که خداوند پس از تحقق سه شرط گذشته (که قبل از فعل شخص باید دارا باشد)، به شخص عطا می‌فرماید. وارد شدن این سبب از جانب خداوند، یعنی اعطای آن توسط خدا که ظرفش پس از فراهم شدن همه شرایط پیشین است.

میان فیلسوفان و متکلمان و فرقه‌های اسلامی، اختلافی نیست. اختلاف در معنای اراده خداست. برخی اراده را صفت ذات و برخی صفت فعل خداوند می‌گیرند.^۱ در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، اراده، صفت فعل است. برای مثال، امام رضا علیه‌السلام در حدیثی می‌فرماید:

الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَيْئاً فَلَيْسَ بِمُوحِّدٍ.^۲

سید مرتضی، برخلاف اکثر معتزله که خداوند را مرید لِنَفْسِهِ می‌دانند و بر خلاف اشاعره که خداوند را مرید به اراده قدیم می‌دانند، اراده الهی را حادث و بدون محل می‌داند.^۳ بنا بر این، وی نیز به تبعیت از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، اراده را حادث می‌داند. اما نکته مورد اختلاف میان متکلمان، این است که آیا اراده خداوند، عام است و همه چیز، اعم از طاعت و معاصی و حسنات و قبايح، به اراده او انجام می‌شود یا آن که خداوند، صرفاً مرید طاعات و حسنات است. برای، مثال شیخ مفید، متعلق اراده خداوند را تنها افعال خیر انسان‌ها می‌داند و می‌گوید: خداوند، افعال قبیح بندگان را اراده نمی‌کند. او در کتاب تصحیح الاعتقادات، با استناد به آیات قرآنی، صریحاً به این مسئله اشاره می‌کند و نظر شیخ صدوق را در بحث اراده، مورد نقد جدی قرار می‌دهد، چون شیخ صدوق بر خلاف نظر مفید، متعلق اراده را تمامی افعال آدمی، اعم از خیر و شر می‌داند.^۴ شیخ مفید در نقد این ادعا، می‌گوید:

خدا، تنها افعال حسن را اراده می‌کند و تنها کارهای زیبا را می‌خواهد،

۱. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۲۸.

۲. التوحید، صدوق، ص ۱۴۸.

۳. الانمالی، ج ۳، ص ۳؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۱۰، ص ۵۸ - ۵۹. برای مطالعه بیشتر ر.ک. سید

مرتضی، اسعدی، ص ۱۹۶.

۴. الاعتقادات، ص ۳۰.

قبح را اراده نمی‌کند و خواستار بدی نیست.^۱

دیدگاه سید مرتضی نیز با استادش شیخ مفید، هماهنگ بود. به عقیده وی، خداوند، تنها مرید طاعات و حسنات است. وی، آیات ناظر به عمومیت اراده و مشیت را تأویل می‌کند.^۲ وی برای اثبات این مدعا از طریق عقل، نقل و اجماع، استدلال کرده است و در تمسک به دلایل عقلی می‌گوید: نهی خداوند از قبیح و معاصی، خود، بهترین گواه بر این مدعاست؛ زیرا نهی به این است که ناهی از فعل منهی عنه، کراهت داشته باشد. دلیل دیگر وی، این است که اراده قبیح از جانب خداوند، مستلزم متصف شدن به صفت نقص و ذم است که امری محال است. سید مرتضی، در اثبات این مدعا به مجموعه‌ای از آیات، نظیر آیاتی که ظلم و ستم را از خداوند نفی می‌کنند نیز استناد می‌کند.^۳ و سیئه را از نزد خداوند، ناپسند می‌شمرد.^۴ افزون بر این آیاتی که می‌گویند خداوند به کفر بندگان، راضی نیست،^۵ دلالت می‌کنند که اراده کفر از آنها نیز جایز نیست.^۶

برای روشن شدن این مسئله که: «آیا اراده خداوند، شامل معاصی نیز می‌شود یا نه؟»، احادیث را می‌توان به دو دسته، تقسیم نمود:

یک. احادیثی که به طور صریح می‌گویند: معاصی بندگان، تحت اراده و مشیت خداوند است؛ مانند حدیث «وَأَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَ لَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ يَقْدَرُ اللَّهُ وَ بِمَشِيَّتِهِ وَ بِعِلْمِهِ...»^۷ مطابق این حدیث، معاصی نیز با اراده و مشیت

۱. تصحیح الاعتقادات، ص ۴۹ - ۵۰.

۲. الأمالی، سید مرتضی، ج ۳، ص ۲ - ۳.

۳. غافر، آیه ۳۱؛ آل عمران، آیه ۱۰۸.

۴. اسراء، آیه ۳۸.

۵. زمر، آیه ۷.

۶. سید مرتضی، اسعدی، ص ۱۹۹.

۷. التوحید، صدوق، ص ۳۷۰.

خداوند است، اما به امر خداوند نیست. به دیگر سخن، می توان گفت که تا خداوند اراده نکند و اذن ندهد، هیچ معصیتی در عالم، رخ نخواهد داد و این با اراده اختیاری انسان، قابل جمع است. در حدیثی دیگر، امام صادق علیه السلام فرموده است:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُعْجِزْ أَحَدًا عَلَى مَعْصِيَتِهِ وَلَا أَرَادَ إِزَادَةَ حَتْمِ الْكُفْرِ مِنْ أَحَدٍ وَ لَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِزَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ وَ هُمْ فِي إِزَادَةِ اللَّهِ وَ فِي عِلْمِهِ أَنْ لَا يَصِيرُوا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ.^۱

در این حدیث، امام علیه السلام ابتدا به صراحت، جبر را نفی می کند و بعد هم تأکید می کند که خدا، کفر هیچ کافری را به اراده حتم،^۲ اراده نکرده است. بنا بر این، او بالاچار کافر نمی شود. امام علیه السلام پس از دو بار تأکید بر نفی جبر، می فرماید: کافر شدن کافر، از قبل در اراده و علم خدا بوده است. این جا روشن است که اراده مورد نظر امام علیه السلام از سنخ علم است و تعبیر «فِي إِزَادَةِ اللَّهِ وَ فِي عِلْمِهِ»، بر این امر، دلالت می کند.

حدیث دیگری که بر اراده کفر بنده از جانب خداوند دلالت دارد، فرموده امام صادق علیه السلام در پاسخ به ابو بصیر است. در این حدیث، آمده:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام شَاءَ لَهُمُ الْكُفْرُ وَ أَرَادَهُ، فَقَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: فَأَحَبُّ ذَلِكَ وَ رَضِيهِ؟ فَقَالَ: لَا. قُلْتُ: شَاءَ وَ أَرَادَ مَا لَمْ يُحِبَّ وَ لَمْ يَرْضَ. قَالَ: هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا.^۳

در این حدیث، ابتدا امام علیه السلام متعلق مشیت و اراده کفر را تأیید می کند، اما تلقی ابوبصیر این بوده که اگر خدا، چیزی را که مشیت و اراده کند، آن را دوست می دارد و

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲. مراد از اراده حتم، در این جا، ظاهر اراده تکوینی به معنای ایجاد اختیاری او نسبت به امور تکوینی است؛ یعنی خداوند، آن گونه که افعال تکوینی خود را اراده می فرماید، کفر کافر منکر را اراده نکرده است.

۳. المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۵.

به آن، راضی است و می‌خواهد برای همین از امام علیه السلام، تأیید بگیرد؛ اما ایشان، آن را تأیید نمی‌کند.

دو. روایاتی که به طور ضمنی دلالت می‌کنند که اراده خداوند، شامل معاصی هم می‌شود؛ مانند حدیث: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعِ بَقْضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ زَعَمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ ﷻ».^۱ شیء در این حدیث، مطلق است و شامل همه چیز می‌شود؛ یعنی شامل تمام افعال انسان‌ها (اعم از طاعات و معاصی) می‌شود یا حدیث «... یا ابْنِ آدَمَ بِمَشِيئَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ» که سید مرتضی، همان‌طور که در سطور پیشین یاد شد، می‌گوید که خداوند، چون به کفر بندگان راضی نیست، بنا بر این، اراده کفر نمی‌کند.

وی با توجه به مبنای کلامی‌ای که داشته، نتوانسته بین اراده خداوند و عدم رضایتش در کفر یا معصیت، جمع کند، در حالی که تعبیر «وَلَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ وَهُمْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ»، صریح در این معناست که کفر کافر نیز به اراده (به معنای علم) خدا بوده است.

این دو دسته از احادیث، ظاهراً مخالف قول سید مرتضی است. مطابق این دو دسته از احادیث، تمام افعال بندگان، اعم از خیر و شر، تحت اراده و مشیت تکوینی خداوند است، به این معنا که هر فعلی که از انسان سر می‌زند، تحت سلطنت خداوند و با اذن اوست. به هر روی، دلیل سید مرتضی در این خصوص، برگرفته از دسته‌ای از آیات قرآن است. نکته مهم، این است که وی برای اثبات این مدعا، تنها به یک دسته از آیات، تمسک می‌کند و آیات ناظر به عمومیت اراده و مشیت خداوند را تاویل می‌کند.^۲

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲. ناگفته نماند که از سید مرتضی، حدیثی در اثبات این معنا نیافتیم.

۵. افعال بندگان

در خصوص افعال بندگان، سید مرتضی معتقد است که طاعت و سیئه، هر دو فعل انسان است. وی در نقد این دیدگاه که هم خداوند و هم انسان، فاعل فعل باشد، می‌گوید: یک فعل نمی‌تواند از دو جهت، حادث شود تا از یک جهت به خداوند و از جهت دیگر به انسان، مستند باشد، همچنان که نمی‌تواند از دو قادر یا دو قدرت، پدید آید.^۱

وی در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند، طاعات را به خودش نسبت داده است، چنین پاسخ می‌دهد که طاعات، هر چند فعل انسان است، انتساب آنها به خدا هم ممکن است؛ زیرا او امکان انجام دادن آنها را برای انسان، فراهم کرده و انسان را به آنها فرا خوانده است؛ اما این سخن در باره گناهان، درست نیست؛ زیرا خداوند، انسان‌ها را از آنها نهی کرده است.^۲

سید مرتضی، در پاسخ به این پرسش که: «آیا افعال بندگان، مخلوق خدا هستند؟»، برای خلق، دو معنا ذکر کرده و بین آن دو فرق گذاشته است. به عقیده وی، اگر خلق به معنای «احداث» و «انشا» باشد، خداوند، خالق افعال بندگان نیست؛ ولی اگر به معنای «تقدیر» به کار رود، می‌توان خداوند را خالق افعال دانست. آنچه از عبارت سید مرتضی به دست می‌آید، این است که وقتی گفته می‌شود خداوند، خالق افعال بندگان است، خلق به معنای «تقدیر» است و تقدیر، در این جا، بدان معناست که خداوند، حُسن و قبح افعال را بیان کرده و خیر و شر را از یکدیگر، متمایز ساخته است. به این لحاظ، می‌توان خداوند را مقدر افعال بندگان دانست.^۳ این که سید مرتضی به خلق تقدیری معتقد شده، تا حدودی هماهنگ با قول شیخ صدوق و

۱. ر.ک. الملخص فی أصول الدین، ص ۴۵۴ - ۴۶۶.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۹۴ (مسئله فی خلق الأفعال).

۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۸ (جوابات المسائل الطبریه).

مخالف با دیدگاه شیخ مفید است. شیخ صدوق، در این باره می‌گوید: افعال عباد، مخلوق‌اند به خلق تقدیر، نه خلق تکوین؛ زیرا خداوند از ازل به مقادیر افعال، آگاه است.^۱ از نظر شیخ صدوق، خالقیت خداوند نسبت به افعال بندگان، خالقیت علمی است که هیچ ربطی به خلق و ایجاد فعل خارجی انسان ندارد و فاعل حقیقی افعال، به واسطه استطاعتی که خداوند به انسان‌ها داده، خود انسان است.

شیخ مفید، در نقد این ادعا می‌گوید: در حدیث صحیحی از آل محمد علیهم‌السلام آمده است که افعال بندگان، مخلوق خدا نیستند و آنچه را شیخ صدوق نقل کرده، حدیثی است که به آن، عمل نمی‌شود و سند درستی ندارد و اخبار صحیحی بر خلاف آن وجود دارد. از آن گذشته، در زبان عربی این طور نیست که علم به چیزی، به معنای خلق آن باشد و اگر علم به چیزی، خلق آن چیز بود، باید هر کس هر چیز می‌داند، آن را خلق کرده باشد. سپس می‌گوید: تقدیر، در لغت، به معنای «خلق» است؛ چرا که تقدیر فقط به فعل تعلق می‌گیرد و به علم به چیزی تعلق نمی‌گیرد.^۲

حال باید دید که از منظر احادیث، آیا افعال عباد، مخلوق تقدیری خداوند هستند یا خیر؟ در این معنا، احادیث را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

یک. در برخی احادیث، صریحاً به خلق تقدیری افعال توسط خداوند، اشاره شده است؛ مانند حدیث «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرَ لَا خَلْقَ تَكْوِينٍ»^۳ و حدیث «... أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ. فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! وَمَا مَعْنَى مَخْلُوقَةٌ؟ قَالَ: مُقَدَّرَةٌ»^۴ یا حدیث «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ قَبْلَ خَلْقِ الْعِبَادِ بِالْفَى عَامٍ»^۵.

۱. الاعتقادات، ص ۲۹.

۲. تصحیح الاعتقادات، ص ۴۰ - ۴۴.

۳. التوحید، صدوق، ص ۴۰۷.

۴. معانی الأخبار، ج ۱، ص ۳۷۹.

۵. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۳۶.

دو. در برخی از احادیث، به طور ضمنی به خلق تقدیری تمام افعال، اعم از خیر و شر، توسط خداوند، اشاره شده است؛ مانند حدیث: «قَالَ اللَّهُ ﷻ: أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالْشَّرِّ فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَبْتُ عَلَى يَدَيْهِ الْخَيْرَ وَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَبْتُ عَلَى يَدَيْهِ الشَّرَّ»^۱ و حدیث: «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالْشَّرِّ وَهُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِي فَطُوبَى لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الْخَيْرَ وَوَيْلٌ لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الشَّرَّ»^۲ و حدیث: «وَأَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَ لَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ بِقَدَرِ اللَّهِ وَ بِمَشِئَتِهِ وَ بِعِلْمِهِ ثُمَّ يِعَاقِبُ عَلَيْهَا»^۳.

با توجه به احادیث ذکر شده و احادیث دیگری که در خصوص مشیت عام خداوند نسبت به تمام افعال انسان در کتاب‌های روایی موجود است، می‌توان گفت که افعال عباد، اعم از خیر و شر، مخلوق تقدیری خداوند هستند. به نظر می‌رسد تبیین سید مرتضی در باره خلق تقدیر، ناظر به معنای تشریعی تقدیر باشد؛ زیرا سید مرتضی، اراده و مشیت تکوینی خدا را در افعال اختیاری خداوند، قبول ندارد. لذا در خصوص افعال انسان نیز معتقد است که خلق تقدیری، یعنی مشخص شدن خیر و شر که این، همان معنای تشریعی تقدیر است.

جمع‌بندی

از مقایسه اندیشه کلامی سید مرتضی با احادیث معصومان علیهم‌السلام در موضوعات مختلف، به این مهم دست یافتیم که سید مرتضی، تلاش می‌کند در تبیین و اثبات آموزه‌های کلامی، از میراث حدیثی استفاده کند؛ اما بهره‌مندی وی از احادیث، به معنای الزام و پذیرش وی نسبت به همه روایات نیست. وی در برخی موضوعات،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۳.

۳. التوحید، صدوق، ص ۳۷۰.

همچون: اراده، قدر و قضا، استطاعت و افعال الهی، با میراث حدیثی به صورت گزینشی و انتقادی برخورد می‌کند و از میان گزینه‌های به ظاهر متفاوت در احادیث، یک رویکرد خاص را بر می‌گزیند.

شاید علت گزینشی برخورد کردن سید مرتضی را بتوان در خود احادیث اهل بیت علیهم‌السلام جستجو کرد که در موضوعاتی مانند: قدر و قضا، اراده، و استطاعت و رابطه آن با فعل انسان، سنت واحدی وجود نداشته است.

علت دیگر به واسطهٔ رویکرد خاص و دیدگاه عقل‌گرایانهٔ سید مرتضی نسبت به برخی از موضوعات کلامی بوده است. چنین دیدگاهی باعث شده که وی، روایات معرفت فطری، عالم ذر و عالم ارواح را به دلیل اشکالات عقلی که به ظواهر آنها وارد است، تأویل کند و در نهایت با مطرح کردن معرفت اکتسابی در مباحث توحیدی، بخصوص معرفت خداوند، از میراث حدیثی و قول مشهور، فاصله می‌گیرد.

منابع و مأخذ

۱. الاعتقادات، محمد بن علی بن بابویه (الشیخ الصدوق)، قم: دار المفید، ۱۴۳۱ق.
۲. أمالی السید المرتضی فی التفسیر والحديث والأدب (الأمالی)، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.
۳. أنوار الملكوت فی شرح الیاقوت، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق: محمد نجمی الزنجانی، بی‌جا: الشریف الرضی، ۱۳۶۳ش، دوم.
۴. تصحیح اعتقادات الإمامیة (تصحیح الاعتقادات)، محمد بن محمد بن النعمان العُکبری (الشیخ المفید)، قم: دار المفید، ۱۴۳۱ق، اول.
۵. تلخیص المخصّل، [خواجه] نصیر الدین الطوسی، به اهتمام: عبد الله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۹ش.
۶. التوحید، محمد بن علی بن بابویه (الشیخ الصدوق)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ق.
۷. توحید المفضل، مفضل بن عمر، تحقیق: کاظم مظفر، قم: داوری.
۸. الذخيرة فی علم الکلام، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید أحمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
۹. الذریعة إلى أصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تصحیح: ابوالقاسم گرگی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۰. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید أحمد الحسینی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق، اول.
۱۱. سید مرتضی، علیرضا اسعدی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ش، اول.
۱۲. شرح جمل العلم والعمل، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق.
۱۳. شرح المقاصد، سعد الدین التفتازانی، تحقیق: عبد الرحمان عمیره، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.

۱۴. عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن بابویه (الشیخ الصدوق)، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۱۵. فقه الرضا علیه السلام، منسوب للإمام رضا علیه السلام، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، مشهد: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۶ق.
۱۶. الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی، تصحیح: علی أكبر الغفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق، چهارم.
۱۷. کلام و عقاید، رضا برنجکار، تهران: سمت، ۱۳۷۸ش.
۱۸. المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقی، تصحیح: جلال الدین محدث أرموی، قم: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ق، سوم.
۱۹. معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه (الشیخ الصدوق)، تحقیق: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۱ق.
۲۰. معجم مقاییس اللغة، أحمد بن فارس الرازی (ابن فارس)، تصحیح: هارون عبد السلام محمد، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. مقالات الإسلامیین، أبو الحسن الأشعری، تصحیح: هلموت ریتز، بیروت: مکتبه العصریة، ۱۴۰۰ق، سوم.
۲۲. الملخص فی أصول الدین، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: محمدرضا انصاری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ش، اول.

(۵)

تأملی بر رویکرد سید مرتضی در قبال آیات و روایات دال بر رؤیت‌پذیری خداوند

محمّدهادی توکلی^۱

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی، بحث از رؤیت خداوند است. سید مرتضی در آثار خود، از جمله المُلَخَّص فی أصول الدین، تنزیه الأنبیاء و الأمالی، به بحث از رؤیت خداوند متعال پرداخته است. وی از میان آیات متعدّدی که در آنها سخن از لقا، شهود، نظاره و رؤیت خداوند به میان آمده، تنها دو آیه «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»^۲ و «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۳ و روایت «سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فی رؤيته» را مورد بررسی قرار می‌دهد. سید مرتضی، با دقّت فراوان و با استشهادات ادبی و قرآنی و روایی، به طور کلی دلالت آیات و روایت مورد استناد قائلان به رؤیت را بر رؤیت بصری، نفی می‌کند؛ ولی با تمام اصراری که در نفی رؤیت بصری دارد، قبول می‌کند که می‌شود رؤیت خداوند در آخرت،

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی (حکمت متعالیه) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲. أعراف، آیه ۱۴۳.

۳. قیامت، آیه ۲۲ - ۲۳.

به معنای حصول علم ضرور به خداوند باشد.
 واژگان کلیدی: رؤیت خدا، علم ضرور، رؤیت قلبی، قاضی عبد الجبار،
 لطف، تکلیف.

مقدمه

مسئله رؤیت‌پذیری خداوند که با بحث از تشبیه و تنزیه حق تعالی پیوند ناگسستنی دارد، دارای سابقه‌ای طولانی در میان ملل و نحل است. در موارد متعددی از کتب عهد قدیم، سخن از رؤیت خداوند به میان آمده است.^۱ شواهدی وجود دارد که در نخستین سده پس از ظهور اسلام، اذهان مسلمانان، متوجه این مسئله بوده است^۲ و منشأ این امر را می‌توان برخی از آیات قرآن^۳ و برخی روایات^۴ (اعم از ضعیف و صحیح) و نیز اختلاط مسلمانان با یهودیان^۵ دانست.

چگونگی مواجهه با مسئله رؤیت حق تعالی، با گذشت زمان به قدری اهمیت پیدا کرد که به طور معمول هر متکلمی در برابر آن، ملتزم به اتخاذ موضعی بود و گاه، یکی از شاخصه‌های اصلی یک فرقه محسوب می‌شد، برای نمونه، هنگامی که ابو الحسن اشعری، از جریان اعتزال، روی گردان می‌شود، می‌گوید:

۱. ر.ک: بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.

۲. در زمان امیر مؤمنان علیه السلام و امام حسن مجتبی علیه السلام که مربوط به نیمه اول از سده اول بعد از هجری است، شاهد سؤالاتی در باره رؤیت خداوند هستیم (ر.ک: التوحید، صدوق، ص ۴۵ - ۴۶، ۷۸ و ۳۰۵ - ۳۰۶).
 ۳. أعراف، آیه ۱۴۳؛ قیامت، آیه ۲۲، ۲۳؛ انشقاق، آیه ۶. در قرآن، از طریق مشتقات افعالی نظیر رأی، نظر، شهد و لقی، به رؤیت خداوند، اشاره شده است. از ماده «بصر» نیز در مورد رؤیت امور نامحسوس، بهره برده شده است.

۴. روایاتی همانند: «إنکم سترون ربکم كما ترون القمر ليلة القدر لا تضامون فی رؤيته»، «ینظرون إلی ربهم بلا کیفه ولا حد ولا محدود» و نیز «نورائی أراه» (ر.ک: العقائد الإسلامية، ج ۲، ص ۱۰۰ - ۱۰۳؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۳، ص ۳۰۵ و ج ۶، ص ۱۲۵). از امامان علیهم السلام هم روایات متعددی در باب رؤیت، نقل شده است (برای نمونه، ر.ک: التوحید، صدوق، ص ۱۰۶ - ۱۲۲).

۵. ر.ک: مقدمه ابن خلدون، ص ۸۹۱ - ۸۹۲.

من قبلاً به خلق قرآن، عدم رؤیت خداوند با چشم و... اعتقاد داشتم و اکنون، تائبم.^۱

بنا بر این، در باب رؤیت خداوند، اقوال مختلفی پدید آمد.^۲ جمهور اهل سنت و اشاعره، به زعم خود، رؤیت بصری خداوند را حکم عقل و یا قرآن و روایات^۳ می‌دانند. اکثر معتزله و امامیه و برخی دیگر از فِرَق کلامی، به حکم عقل و استمداد از نقل، قائل به عدم رؤیت بصری خداوند شده، در صدد توجیه آیات و روایات دال بر رؤیت بر آمده‌اند. عده‌ای نیز سعی در حفظ ظاهر آیات و روایات یاد شده نموده و سخن از عدم انحصار رؤیت در رؤیت بصری به میان آورده‌اند و عده‌ای دیگر، دست از ظاهر قرآن برداشته، به تأویل و توجیه آیات و روایات پرداخته‌اند و هر کدام از دو دسته اخیر به لحاظ اتخاذ آرای مختلف، تکثر پیدا نموده‌اند.

برای مثال، اهل بیت علیهم‌السلام و نیز برخی از قائلان به عدم انحصار رؤیت در رؤیت بصری، حکم بر امکان رؤیت قلبی نموده‌اند^۴ و عده‌ای به خلق حس ششم در روز

۱. بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۲۲ (به نقل از: وفیات الأعیان، ج ۳، ص ۲۸۵).

۲. ابو الحسن اشعری به وجود نوزده قول - که البته این تعداد نظریه مربوط به آن دوره است - در این زمینه اشاره نموده است (مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلیین، ص ۲۱۳).

۳. تعبیر «یا» بدین دلیل است که در میان اشاعره، برای نمونه، سیف الدین آمدی (م ۶۲۳ ق)، رؤیت را به سبب وجود دلیل عقلی می‌پذیرد و نقل را مؤید آن می‌داند. (ر.ک: غایة المرام فی علم الکلام، ص ۱۵۴). اما فخر رازی، پس از بیان ادله عقلی قائلان به جواز رؤیت بصری، اشکالاتی را بر آنها وارد نموده و خود از رد آن اشکالات، اظهار عجز می‌کند و بیان می‌کند که ادله شرعی، بر رؤیت بصری دلالت دارند. (ر.ک: الأربعین فی أصول الدین، ج ۱، ص ۲۷۷).

۴. اهل بیت علیهم‌السلام هم در مخاطبات خود با اصحابشان بر رؤیت قلبی صحه نهاده و بیان نموده‌اند که: «الرؤیة علی وجهین: رؤیة القلب و رؤیة البصر» و هم در ادعیه خود - که مخاطبشان ذات کبرایی حق است -، از «أَنر أَبصار قلوبنا بضیاء نظرها إلیک» و لذت نظر به وجه ذوالجلالش سخن به میان آورده‌اند (ر.ک: <

قیامت، قائل شده‌اند^۱ و عده‌ای دیگر به رؤیت خداوند در خواب، نه در بیداری، حکم نموده‌اند^۲ و برخی از کسانی که به تأویل روی آورده‌اند نیز رؤیت را به معنای علم ضرور^۳ و نظر را به معنای انتظار دانسته‌اند.^۴

سید مرتضی و مسئله رؤیت

سید مرتضی در آثار خود، از جمله الملخص فی أصول الدین، تنزیه الأنبياء و الأمالی، به بحث از رؤیت خداوند متعال پرداخته است.

مباحث وی در این زمینه، به دو بخش محوری تقسیم شده است:

یک. استدلال بر عدم رؤیت‌پذیری حق تعالی؛

دو. نفی ادله قائلان به رؤیت‌پذیری حق تعالی.

از آن جایی که قائلان به رؤیت‌پذیری، به برخی از آیات و روایات، استدلال می‌کردند، سید به تأویل و توجیه آیات، و نیز بررسی سند و دلالت روایات دال بر رؤیت حق تعالی پرداخته است.

در این مقاله سعی می‌شود که رویکرد سید مرتضی در باره آیات و روایات مورد استدلال موافقان رؤیت‌پذیری خداوند، بررسی گردد.

«كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، ص ۲۶۱؛ الإقبال بالأعمال الحسنة، ج ۳، ص ۲۹۹، ص ۱۳۷؛ اما فهم دقایق بیان ایشان، میسر کمتر کسی از اندیشمندان آن دوران بوده است. از جمله شواهد بر این امر، مباحثه‌ای است که ابو بصیر با امام صادق علیه السلام در باب رؤیت خداوند داشته و امام علیه السلام بر امکان رؤیت قلبی در دنیا تصریح می‌کند و ابو بصیر را از نقل این مطلب، نهی می‌کند (التوحید صدوق، ص ۱۱۷).

۱. مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلین، ص ۲۱۶؛ الحور العین، ص ۱۴۸.

۲. مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلین، ص ۲۱۴.

۳. علم ضرور، در مقابل علم کسبی، علمی است که بدون تلاش در ذهن و عقل، حاصل می‌آید و شک و انکار به آن راه ندارد. در مورد علم ضرور و اقسام آن در نگاه متکلمان پیشین، ر.ک: الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۵۵ - ۱۵۸؛ شرح الأصول الخمسة، ص ۲۲ - ۳۰.

۴. رسائل الجاحظ، ص ۳۴؛ الأربعین فی أصول الدین، ج ۱، ص ۲۷۸.

۱. تحلیل سید مرتضی از آیات مورد استناد قائلان به رؤیت‌پذیری خداوند

تا آن جایی که تفحص شد، سید مرتضی از میان آیات متعددی که در آنها سخن از لقا، شهود، نظاره و رؤیت خداوند به میان آمده، تنها دو آیه را مورد بررسی مبسوط، قرار می‌دهد: یکی آیه شریف «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي»^۱ و دیگری آیه «وَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۲.

الف. آیه مسئلت موسی علیه السلام: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»

یک. دو استدلال موافقان رؤیت‌پذیری خداوند متعال بر آیه مسئلت موسی علیه السلام^۳

اولاً بر شخصی چون موسی علیه السلام جایز نیست که آنچه را بر خداوند روا نیست، درخواست نماید.

ثانیاً اگر رؤیت محال بود، خداوند متعال، آن را بر امر ممکن و مقدور - که همان استقرار کوه است - حمل نمی‌کرد و در صورت امتناع رؤیت، می‌باید آن را به امری ممتنع، پیوند می‌داد.

دو. نقد استدلال اول موافقان رؤیت به آیه مورد بحث

سید مرتضی در الأمالی، به صورتی مبسوط‌تر و منظم‌تر از آنچه در تنزیه الأنبياء و الملخص بیان کرده، این آیه را مورد بحث قرار داده است.^۴ سید مرتضی در الأمالی، در مجموع، چهار پاسخ به استدلال اول، بیان می‌کند. وی ابتدا پاسخی را از

۱. أعراف، آیه ۱۴۳.

۲. قیامت، آیه ۲۳ - ۲۴.

۳. أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۵؛ تنزیه الأنبياء، ص ۷۹؛ الملخص فی أصول الدین، ص ۲۵۶.

۴. رک: أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۵ - ۲۲۱؛ الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۴ - ۲۶۷؛ تنزیه الأنبياء،

جانب خود بیان می‌کند^۱ و سپس سه پاسخی را که متقدمان بیان نموده‌اند، نقل نموده، مورد تحلیل قرار می‌دهد و در مجموع، پاسخ اول متقدمان را بر دو پاسخ دیگر، ترجیح می‌دهد.

– پاسخ اول: عدم دلالت درخواست بر امکان متعلق درخواست^۲

اولین پاسخی که می‌توان بیان نمود، آن است که به صرف درخواست یک امر، نه دلالتی بر صحت وقوع متعلق درخواست وجود دارد و نه بر امکان آن؛ زیرا به سبب وجود اغراض مختلف، شخص درخواست کننده، می‌تواند هم امری ممکن الوقوع را درخواست کند و هم امری محال را، چه علم به صحت و یا امکان آن داشته باشد و چه نداشته باشد. پس در ظاهر درخواست رؤیت، دلالتی بر امکان آن نیست.

– پاسخ دوم: درخواست موسی علیه السلام برای قومش بوده است^۳

موسی علیه السلام رؤیت را برای خودش درخواست نکرد و شکی در عدم رؤیت‌پذیری خداوند نداشت، بلکه آن را برای قوم خود، درخواست نمود؛ زیرا آنها در این امر، شک داشتند و با بیان موسی علیه السلام قانع نمی‌شدند و دوست داشتند که پاسخ را از جانب حق تعالی دریافت کنند.

مؤیدات پاسخ دوم در قرآن

سید مرتضی، در بیان صحت و تقویت این پاسخ، به جوهری اشاره می‌کند:

الف. دلیل بر این امر، این گفته خداوند متعال است: «يَسْأَلُ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً»^۴ که صراحتاً دال بر درخواست از جانب قوم موسی علیه السلام دارد.

۱. سید در الملخص و تنزیه الانبیاء، از این جواب، یاد نمی‌کند.

۲. همان طور که اشاره شد، این پاسخ تنها در الامالی ذکر شده است.

۳. امالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۷؛ تنزیه الانبیاء، ص ۷۶؛ الملخص فی اصول الدین، ص ۲۶۴.

۴. نساء، آیه ۱۵۳.

ب. آیه «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً»^۱ که صراحتاً دال بر مطرح شدن درخواست از جانب قوم او دارد.

ج. بیان موسی علیه السلام در آن هنگام که «رجفه» آنها را فرا گرفت: «أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا؟» زیرا اگر مقصود از سُفَهَا در این آیه، افرادی که همراه او بودند، نباشد، بیان موسی علیه السلام، معنایی نخواهد داشت.

د. ذکر «جهره (آشکارا)» در درخواست رؤیت نیز مؤید دیگری بر این پاسخ است؛^۲ زیرا این نوع رؤیت (به نحو جهره)، تنها به رؤیت با چشم، گفته می‌شود، نه به معنای علم. لذا نمی‌توان از این آیه - آن گونه که در پاسخ سوم خواهد آمد -، معنای طلب علم ضرور را اراده نمود.^۳

اشکال.^۴ چرا موسی علیه السلام، درخواست رؤیت را به خود نسبت داد و گفت: «أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»، و نیز جواب «لَنْ تَرَانِي»، مختص به او شد؟

جواب. بیان درخواست با اضافه آن به خودش و نیز پاسخ جواب به نحو مذکور، با درخواست رؤیت برای قومش منافاتی ندارد؛ زیرا متعارف است که شخص شفاعت‌کننده، در نزد شخصی که می‌خواهد شفاعت شخص دیگری را نزد او کند (یعنی مشفوعُ إلیه)، به او می‌گوید: «أفعل بی کذا» و «أعطني کذا»، در حالی که درخواستش برای دیگری است، اما درخواست را به خودش نسبت می‌دهد و مشفوعُ إلیه هم در جواب وی، به صورت خاص به او می‌گوید: «قد أجبتک و أعطیتک».

۱. بقره، آیه ۵۵.

۲. آمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۶؛ تزیه الانبیاء، ص ۷۶. این وجه در الملخص، ذکر نشده است.

۳. الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۵، آمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۶. سید در الأمالی و تزیه الانبیاء، مؤید دیگری را ذکر می‌کند و آن را مورد نقد قرار می‌دهد که در ادامه در ضمن ملاحظات، به آن اشاره خواهیم کرد.

۴. الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۵؛ آمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۷؛ تزیه الانبیاء، ص ۷۷.

اشکال.^۱ چگونه موسی علیه السلام امری را که علم به امتناع آن داشت، برای قومش درخواست نمود؟ پس در این صورت، جایز بود که جسم بودن و دارای همسر و اولاد بودن خداوند متعال را - که ممتنع اند - در آن هنگام که قومش در آن شک می کردند و جواب آن را از خود خداوند می خواستند، از حق تعالی درخواست کند. جواب. بین این دو امر، فرقی آشکار است؛ زیرا درست است که موسی علیه السلام برای قومش، امری را درخواست کند که وقتی پاسخ آن داده شد، برای آنها علمی حاصل می گردد که بتوانند به آن جواب، استناد کنند و این امر (مصَحَّح درخواست)، در مورد رؤیت، محقق است؛ زیرا اگر در مورد رؤیت پذیری خداوند، جهل وجود داشته باشد، دلیل نقلی در این امر کفایت می کند؛ اما در مورد جسم بودن و امور شبیه به آن، چنین امری (مصَحَّح درخواست)، محقق نیست، زیرا اگر شکّی هم در این باره وجود داشته باشد، معرفت از طریق دلیل نقلی صحیح نیست و لذا اگر جوابی هم داده شود، نافع نبوده، مورد استناد نخواهد بود.

برخی صاحب نظران، این گونه جواب داده اند: این که موسی علیه السلام برای پیروان خود چیزی را بخواهد که علم به غیر ممکن بودن آن دارد، در صورتی صحیح است که از طریق نقلی، چیزی بر منع آن به ثبت نرسیده باشد و نیز نبی صلی الله علیه و آله بدانند که ابراز چنین درخواستی و دریافت پاسخ، به مصلحت اهل تکلیف بوده و آمدن جواب، لطف به آنان در مشاهده دلایل و رساندن ایشان به حقّ است.

البته صاحب نظران یاد شده، این جواب را مشروط به آن دانسته اند که پیامبر در درخواست خود، بیان کند که او به ناممکن بودن مورد سؤال، آگاه بوده و هدفش در درخواست رؤیت، شنیدن پاسخ (دریافت دلیل نقلی، نه کسب معرفت جدید) است تا این که با تحقق دو شرط مذکور، پاسخ از جانب حق تعالی، از مصادیق لطف باشد.

- پاسخ سوم: مورد درخواست موسی علیه السلام علم ضرور بوده است^۱

موسی علیه السلام شناخت پروردگار متعال را از طریق اظهار نشانه‌های آخرت - که با مشاهده آنها به ضرورت و اضطراب، ایمان حاصل می‌شود - درخواست نمود، تا به سبب آن، شک‌ها و شبهه‌ها برطرف گردیده، از استدلال، بی‌نیاز شود و زحمتی که برای کسب معرفت باید متحمل گردد، کاهش یابد، همچنان که ابراهیم علیه السلام از پروردگار متعال خواهش کرد تا زحمت یاد شده برایش کاهش یابد و خود، چگونگی زنده شدن مُردگان را به او نشان دهد، اگر چه او پیش از مشاهده این امر، بدان معرفت داشت و اگر چه در سؤال، واژه «رؤیت (دیدن)» آمده است، نه علم، اما نتیجه رؤیت، همانند ادراک بصری، علم و معرفت است و چنین امری، روشن‌تر از آن است که برای اثبات آن، نیاز به استدلال یا ارائه شاهد داشته باشیم.^۲

خداوند متعال نیز در پاسخ این خواهش فرمود: «لَنْ تُزَانِيَ»، یعنی مرا به گونه‌ای که درخواست نموده‌ای، نخواهی شناخت. سپس، پاسخ خود را با به ظهور رساندن نشانه‌ها و عجایب خود در کوه - که دال بر این بود که اظهار آنچه که در عین مکلف بودن، موجب شناخت ضرور در دنیا شود - روا نیست^۳ و حکمت، آن را منع می‌کند، نشان داد.

۱. الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۶؛ أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۸؛ تزیه الأبیاء، ص ۷۷ - ۷۸.

۲. سید در تزیه الأبیاء، ص ۷۸ به این بیت استشهاد می‌کند که:

رأیت الله إذ سمی نزارا و أسکنهم بمكة قاطنیا

دانستم، وقتی خداوند، قبیله نزار را اسم برد (آفرید) و آنان را در مکه سکونت داد.

۳. تکلیف، به دو قسم شرعی و عقلی تقسیم می‌گردد. تکالیف سمعی یا شرعی بر مبنای شرع، مشخص می‌شوند و لازم الاجرا بودنشان از جهت شرع است؛ اما تکالیف عقلی، تکلیفی‌اند که انسان به مدد عقل خود و تفکر استدلالی، آنها را درمی‌یابد. در نظر سید مرتضی، بر اساس قاعده لطف الهی، وضع تکلیف، واجب باشد و در میان تکالیف هم معرفت خداوند، مهم‌ترین تکالیف عقلی باشد و معرفت خداوند هم باید به صورت معرفت اکسابی باشد، نه ضرور (الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۷۹ - ۱۸۱) و

اشکال.^۱ اگر درخواست موسی علیه السلام برای رؤیت خداوند، برای قوش بود، نه برای خودش، چرا از درخواست خود، طلب مغفرت کرد؟
 جواب. کسانی که پاسخ دوم را صحیح می دانند (یعنی این که درخواست در اجابت خواسته پیروانش بوده است)، معتقدند که ایشان، به سبب آن که بدون اذن از حق تعالی، اظهار چنین درخواستی را از زبان قوم خود نمود، توبه کرده است و چنین امری (درخواست از جانب مردم بدون اذن) برانیا روا نیست؛ زیرا ممکن بود که مصلحت در منع آنان (باز داشتن ایشان از ابراز چنین خواهشی) باشد که در این صورت، منع و ترک اجابت درخواست آنها، دور شدن و رمیدگی مردم از وی را به دنبال نمی داشت.^۲

کسانی که پاسخ سوم را صحیح می دانند (یعنی این که درخواست موسی علیه السلام برای خودش و در جهت کسب علم ضرور بوده)، می گویند: موسی علیه السلام به دلیل خواستن معرفتی که با تکلیف ناسازگار بود (یعنی وی به معرفت کسبی مکلف بود و معرفت ضرور با این تکلیف، ناسازگار است)، توبه کرده است.

پاسخ دیگری که سید، آن را پاسخی بهتر می نامد، آن است که در آیه، مطلبی ذکر نشده که توبه مربوط به درخواست رؤیت یا امری مربوط به آن باشد و اولاً ممکن است توبه ایشان در آن وقت، در باره گناه صغیره ای مربوط به قبل از درخواست رؤیت و یا قبل از نبوت، بوده باشد و ثانیاً ممکن است توبه وی از روی یاد خدا و اظهار انقطاع إلى الله و تقرب جویی و بدون ارتکاب گناه صغیره باشد. ثالثاً ممکن

« به طور کلی، حصول علم ضرور که به سبب آن، ایمان ضرورتاً حاصل می شود، با تکلیف به معرفت اکتسابی ناسازگار است؛ زیرا نقض غرض است و با حکمت خداوند، ناسازگار است (ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۱۰؛ اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۴۹۱؛ الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۰۵-۱۴۳).

۱. آمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ الملخص فی اصول الدین، ص ۲۶۵؛ تنزیه الانبیاء، ص ۷۹.

۲. در تنزیه الانبیاء، ص ۷۹، این جواب با تفصیل بیشتری ذکر شده است.

است غرض وی، علاوه بر آنچه گفته شد، این باشد که ما در هنگام شدائد و نزول بلا، چه کنیم و چگونه خداوند را بخوانیم، و نیز برای تنبیه و به هوش آوردن پیروان خطاپیشه خود، هنگام ابراز خواسته‌ای ناممکن که ضرورت توبه به جهت آن باشد؛ زیرا اگر چه پیامبران علیهم‌السلام مرتکب قبیحی نمی‌شوند، اما پیروان آنان، منزّه از گناه نیستند و هر کس مرتکب گناه شود، به توبه و طلب آمرزش و اظهار پشیمانی از رفتارهای ناشایست خود، نیازمند است.

سید، بیان می‌کند که در چرایی توبه، هر گونه که جواب داده شود، توبه از گناه صغیر است و عقاب و ذم به دنبال نخواهد داشت.^۱

بیان ارجحیت پاسخ دوم بر پاسخ سوم در آیه مورد بحث

سید، پاسخ دوم را بر پاسخ سوم، ترجیح داده و در الملخص، در بیان علت ترجیح آن می‌گوید: در این پاسخ، نیاز به در تقدیر گرفتن محذوف نیست و «أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» بر ظاهرش حمل می‌شود؛ اما در پاسخ سوم، باید «آیاتی که با مشاهده آنها، معرفت ضرور حاصل می‌شود» را در تقدیر گرفت^۲ و نیز «أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ» بر درستی پاسخ دوم و عدم صحت پاسخ سوم، دلالت می‌کند.^۳

سید، در الأمالی و تنزیه الأنبياء، اشاره می‌کند که جوهری که مؤید پاسخ دوم ذکر شده، دال بر ارجحیت آن است.

وی در هر سه کتاب خود، در بیان ارجحیت پاسخ دوم، بیان می‌کند که بحث از دو حال، خارج نیست: یا موسی علیه‌السلام در این که شناخت ضرور در دنیا حاصل نمی‌گردد، شک داشته و یا شکی نداشته است. فرض شک داشتن او، صحیح نیست؛

۱. أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۹ - ۲۲۰.

۲. سید مرتضی خود این وجه را مخدوش می‌داند و ما در ملاحظات بر این مطلب، اشاره خواهیم کرد.

۳. سید در بیان مؤیدات پاسخ دوم، به آیه یاد شده استناد نمود، اما در الملخص عنوان می‌کند که صحت پاسخ دوم در مقابل پاسخ سوم نیز از این آیه استنباط می‌شود (الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۶).

زیرا شک در آنچه که به اصول دین و قواعد مربوط به تکلیف ارتباط می‌یابد، بر پیامبران علیهم‌السلام روا نیست، بخصوص این که جایز است برخی از افراد امت ایشان، به اصول دین و قواعد مربوط به تکلیف، به نحو صحیح، آگاه باشند و لذا از این جهت، بر نبی خودشان، فزونی و برتری داشته باشند و چنین امری (آگاه‌تر بودن امت از پیامبر)، از لحاظ تنفر و راندن مردم از گرد پیامبر، از هر چیزی بدتر است.

اما اگر فرض کنیم که موسی علیه‌السلام، بدان آگاه بود و شکّی نداشت، جایی برای درخواست وی برای رؤیت، باقی نمی‌ماند، مگر آن که گفته شود: او چنین درخواستی را تنها برای قومش ابراز داشته که در این صورت، به پاسخ دوم، باز خواهیم گشت.^۱

- پاسخ چهارم: درخواست موسی علیه‌السلام برای خود بوده، به جهت تبدیل شک به یقین^۲

سید، بیان می‌کند که پاسخ دیگری نیز از برخی از اهل توحید که در مورد این آیه سخن گفته‌اند، نقل شده است، به این بیان که ممکن است موسی علیه‌السلام در هنگام ابراز درخواست رؤیت، در امکان آن شک داشته است. بنا بر این، تقاضای دیدار نمود تا بداند آیا وقوع رؤیت خداوند، ممکن است یا نه؟

این گروه گفته‌اند که چنین شکّی، منافاتی با این که موسی علیه‌السلام باید خداوند و صفات او را به نحو شایسته بشناسد، ندارد؛ بلکه شکّ او در این خصوص، همچون شکّ در رؤیت‌پذیری برخی اعراض نادیدنی است که شک در چنین امری (رؤیت‌پذیری برخی اعراض نادیدنی)، مخلّ به اموری که در شناخت خداوند مورد نیاز است، نیست. به همین دلیل، ممکن است اشتباه او در این مورد، گناه صغیره باشد و توبه وی از این جهت باشد.

۱. تزیه الانبیاء، ص ۷۸؛ أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۸ - ۲۱۹؛ الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۶.

۲. تزیه الانبیاء، ص ۷۸ - ۷۹؛ أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۱۹؛ الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۵ - ۲۶۶.

اما سید مرتضی، این پاسخ را دور از واقعیت می‌داند، به این بیان که: شک در جواز رؤیت خداوند به نحوی که مقتضی تشبیه نباشد، گرچه مانع شناخت خداوند و صفاتش نمی‌گردد، اما شک در آن، برای پیامبران علیهم‌السلام جایز نیست، به جهت آن که جایز است برخی از کسانی که پیامبران برای هدایت ایشان برانگیخته شده‌اند، حقیقت امر در این باره را بدانند (یعنی عدم رؤیت‌پذیری خداوند، ولو آن که مستلزم تشبیه نباشد) که در این صورت، پیامبر، در چیزی شک دارد که امتش عارف و آگاه به آن‌اند و این، در حالی است که امت برای دستیابی به معرفت خداوند متعال و آنچه که در مورد حق تعالی صحیح است،^۱ به پیامبر رجوع می‌کند. چنین امری در نسبت به هر آنچه که انبیا لازم است از آنها به دور باشند، در بیزار کردن مردم از پیامبران، مؤثرتر است.

سه. ملاحظات در باب استدلال اول موافقان رؤیت و پاسخ‌های سید مرتضی

همان گونه که اشاره شد، سید در الملخص، آیه «أَنْظُرْ إِلَيْكَ» را به عنوان مرجح پاسخ دوم بر پاسخ سوم ذکر می‌کند، اما در الأملی و تنزیه الأنبیاء، مرجح بودن آن را مخدوش می‌داند.

اما وجه این که «أَنْظُرْ إِلَيْكَ» مؤید پاسخ اول است، آن است که اگر آیه را بر معنای طلب رؤیت برای قوم حمل کنیم، آن گاه «أَنْظُرْ إِلَيْكَ» در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود، اما اگر آیه را بر معنای طلب علم ضرور حمل کنیم، باید قائل به امری محذوف در عبارت باشیم که در این صورت تقدیر جمله چنین خواهد شد: «أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَى الْآيَاتِ الَّتِي عِنْدَهَا أَعْرَفُكَ ضَرْوَرَةً»؛ خود را به من بنما تا نشانه‌هایت را ببینم و به ضرورت تو را بشناسم!

سید، بر این دلیل، این گونه اشکال می‌کند که: اگر به اعتقاد شما، «نظر» چیزی غیر

۱. به قرینه تنزیه الأنبیاء، این قسمت از الأملی، به صورت مغلوط، چاپ شده است.

از رؤیت است^۱، پس چگونه می‌توان ﴿أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ را بر معنای حقیقی (و نه مجازی) آن حمل نمود؟

اگر بگویید: ممکن است خواسته آنان، رؤیتی باشد که همراه با «نظر» و تحدیق در جهت خاص بوده و موسی علیه السلام، درخواست قوم خود را بیان نموده است، در جواب گفته می‌شود: این اشکال، موجب نقض گفتارتان است؛ زیرا شما بین درخواست رؤیت و درخواست امور ممتنع بر خداوند (همانند داشتن همسر و فرزند و امور مقتضی جسمانیت خداوند)، فرق نهاده‌اید و قائل به آن شده‌اید که شک در رؤیت خداوند، مانع از کسب معرفت از طریق دلیل نقلی نیست؛ اما شک در امور ممتنع بر خداوند، همانند داشتن همسر و...، مانع از کسب معرفت از طریق دلیل نقلی است؛ زیرا در مورد رؤیت خداوند، شکّی که مانع از کسب معرفت با دلیل نقلی است، رؤیتی است که همراه با نظر نباشد و اقتضای تشبیه نکند؛ چرا که رؤیت همراه با نظر و تشبیه خداوند نیز از امور مستحیل بر خداوند است.

اگر بگویید: ذکر «نظر»، مجازاً بر رؤیت حمل می‌شود، زیرا نامیدن چیزی به نام طریق کسب آن یا چیزی که با آن قرین و همراه است، در میان عرب، امری متعارف است، در پاسخ گفته می‌شود: گویی از مجازی به مجازی دیگر روی آورده است. پس در آنچه که به عنوان مؤید ذکر شد (یعنی آیه ﴿أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾)، قوتی نیست و سایر وجوهی که در تأیید جواب نخست گفته شد، بهتر است.^۲

ب. اشکالی که در پاسخ سوم ذکر شد (چرایی در خواست توبه از جانب حضرت موسی) و بیان شد که بر پاسخ اول نیز آن را می‌توان وارد نمود، بر پاسخ چهارم، وارد نیست. در الأمالی و تنزیه الأنبياء، طرح این اشکال، دقیق‌تر و بهتر از الملخص صورت گرفته است؛ چرا که در الملخص، به سبب آن که پاسخ سوم در

۱. در ادامه، تفاوت «نظر» و «رؤیت» مورد توجه قرار گرفته است.

۲. ر.ک: تنزیه الأنبياء، ص ۷۶ - ۷۷؛ الأمالی، ج ۲، ص ۲۱۶ - ۲۱۷.

ضمن این اشکال بیان شده، مطلب را تا حدودی نامفهوم می‌کند.

ج. مشابه برخی از سخنان سید مرتضی، در آثار قاضی عبد الجبار، موجود است.^۱

چهار. نقد استدلال دوم موافقان رؤیت به آیه «رَبِّ أَرْنِي أُنظُرْ إِلَيْكَ»^۲

همان طور که پیش‌تر اشاره شد، اشکال دوم، آن است که اگر رؤیت محال بود، خداوند متعال، آن را بر امر ممکن (یعنی استقرار کوه) حمل نمی‌کرد.

سید، در پاسخ به این استدلال، در ابتدا معنای تجلی و سپس معنای «للجبل» را بیان می‌کند و سپس به تحلیل آیه پرداخته، با این که رؤیت خداوند نه بر صرف استقرار کوه، بلکه بر استقرار کوه در عین متلاشی شدن آن معلق گشته - که امری ممنوع است -، دلالت آیه را بر رؤیت‌پذیری خداوند، نفی می‌کند.

بیان معنای تجلی

سید، در الملخص، با اشاره به آیه شریف: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ»^۳ و در الأمالی با استشهاد جستن به گفتار عرب: «هذا كلام جلی» (یعنی این کلامی واضح است) و نیز آوردن بیتی، بیان می‌کند که تجلی، به معنای شناساندن، آگاهی دادن و آشکار نمودن است.^۴ بیتی که وی بدان تمثّل جُسته، این است:

تجلی لنا بالمشرفیة و القنا و قد کان عن وقع الأستة نائیا^۵

۱. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۲۱۷ - ۲۲۰؛ شرح الأصول الخمسة، ص ۱۷۶ - ۱۷۸؛ متشابه القرآن، ص ۲۹۳ - ۲۹۸.

۲. در تنزیه الأنبیاء، بر خلاف الملخص و الأمالی، بحثی در مورد این اشکال نشده است.

۳. به این معنا که «لا یعرفکم وقتها سواه». سید مرتضی می‌گوید: تجلی، همان جلی است؛ همانند صدق و تصدق و نیز حدّث و تحدّث.

۴. الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۶؛ أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۲۰.

۵. أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۲۰. مراد شاعر، آن است که تدبیر امر کارزار، بر او دلیل کرد [مردم را] و راه نمود که او مدبّر آن کارزار است با آن که او غایب بود [زیرا گفت: او از این که هدف سنان‌ها واقع شود، دور بود].

بیان معنای «للجبل»^۱

در معنای «للجبل»، دو وجه قابل استفاده است:

الف. اهل محذوف باشد، یعنی تجلی «برای اهل جبل و هر که نزد جبل بوده»، صورت گرفته باشد، همانند دو گفتار خداوند متعال: «وَسُئِلَ الْقُرَيْهَ^۲ و نیز «فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ»^۳ که در اولی اهل قریه و در دومی، اهل سما و ارض، مقصود است. بنا بر این، معنایش این گونه می شود که حق تعالی با آیاتی که آشکار ساخت، تنها افرادی را که در نزد کوه بودند، بر عدم جواز رؤیت خداوند، آگاه ساخت.

ب. مقصود از «للجبل»، «بالجبل» باشد؛ یعنی لام، جانشین باء شده باشد، همانند قول خداوند متعال: «أَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ أَدْنِ لَكُمْ»^۴ که در حقیقت، به معنای «آذن بکم» است و نیز همانند گفتار عرب: «أَخَذْتُكَ لَجْرَمِكَ» که مقصود، «بجرمک» است.

سید، اشاره می کند که بنا بر این احتمال، جواز اضافه تجلی به کوه (بر خلاف قبلی که بیان شد «تجلی لأهل الجبل» بود)، به سبب آن است که نشانه الهی که دال بر عدم رؤیت پذیری خداوند بود، بر کوه وارد شد و در آن، آشکار گشت.

پس ما حاصل هر دو احتمال، آن است که در احتمال اول، خداوند برای اهل جبل، دلیل بر عدم رؤیت پذیری خود را آشکار نمود و در احتمال دوم، به سبب متلاشی ساختن کوه، عدم رؤیت پذیری خود را اثبات نمود.

تحلیل سید مرتضی از آیه مورد بحث

بسیاری از اندیشمندان موحد، بر این که خداوند متعال با چشم قابل رؤیت نیست، به این آیه استدلال کرده اند؛ زیرا اولاً حق تعالی با بیان «لَنْ تَرَانِي»، نفی عام نموده

۱. تنها در الأمالی (ج ۲، ص ۲۲۰ - ۲۲۱) این مطلب، ذکر شده است.

۲. یوسف، آیه ۸۲.

۳. دخان، آیه ۲۹.

۴. أعراف، آیه ۱۲۳.

است و ثانیاً سپس با معلّل نمودن رؤیت بصری به استقرار کوه - که می‌دانیم پا بر جا نخواهد بود -، بر نفی عام، تأکید نموده است. این رسم عرب است که در بیان بعید بودن یک امر، آن را مشروط به چیزی می‌کنند که علم به عدم امکان آن، محقق است.^۱ چنان که می‌گویند:

لا کلمتک ما أضاء الفجر و طلعت الشمس.^۲

یا مانند این شعر که شاعر گفته است:

إذا شاب الغراب رجوت أهلی و صار القار كاللبن الحليب.^۳

آیه شریف: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾^۴ نیز از همین قبیل است.

اشکال. رؤیت، مشروط به استقرار کوه شده و استقرار کوه هم امری ممکن و مقدور است. پس خود رؤیت که مشروط به آن شده نیز باید امری مقدور و ممکن باشد؛ زیرا اگر رؤیت محال بود، باید معلّل بر امری محال می‌شد، همانند آیه ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ که داخل شدن بهشت را به داخل شدن طناب در سوراخ سوزن، مشروط دانسته است.

پس محصل اشکال، منع امتناع رؤیت است و سند منع، علاوه بر آیه شریف ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ...﴾، آن است که آنچه که به امر ممکن مشروط می‌شود، خود، ممکن است.

۱. همچنین ر.ک: شرح الأصول الخمسة، ص ۴۵۵؛ المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۱۶۲.

۲. یعنی: «با تو صحبت نخواهم کرد تا زمانی که فجر، نورافشانی می‌کند و خورشید، طلوع می‌کند [؛ چرا که نورافشانی فجر و طلوع خورشید، امری دائمی است]» (ر.ک: آمالی المرتضی، ج ۲، ص ۲۲۱).

۳. یعنی: «هر گاه کلاغ، پیر شود و قیر (ماده سیاه‌رنگ) همانند شیر دوشیده و سفید گردد، به سوی خانواده‌ام باز می‌گردم».

۴. اعراف، آیه ۴۰.

پاسخ به بخش اول اشکال. سید، در ابطال سند منع در استشهاد به ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ...﴾ بیان می‌کند: در تشبیه، لازم نیست که مشبّه و مشبّه به در تمام وجوه، مشابه باشند و چون در آیه، حق تعالی، جواز رؤیت را مشروط به استقرار کوه نموده و از طرفی می‌داند که کوه، مستقر نخواهد بود، پس عدم رؤیت‌پذیری استنباط می‌شود؛ اما این که رؤیت، محال و غیر مقدور، ولی استقرار کوه، ممکن است، از غرض تشبیه، خارج است.^۱

پاسخ به بخش دوم اشکال. سید مرتضی، در ابطال سند منع امتناع رؤیت به این که: آنچه به امر ممکن مشروط می‌شود، خود ممکن است، می‌فرماید: در آیه مورد بحث، رؤیت به امری ممتنع مشروط شده؛ زیرا خداوند، جواز رؤیت را مشروط به استقرار کوه در آن حال کرده است که کوه را متلاشی نمود و استقرار در عین عدم استقرار، اجتماع ضدّین است و ممتنع، پس رؤیت که مشروط به آن شده نیز، امری ممتنع خواهد بود.

از سیاق بیان سید در ادامه مطالب، به نظر می‌رسد که وی بر پاسخ دوم، اشکالی را وارد می‌داند، به این بیان که: در هر امری که به وقوع امر دیگری مشروط می‌شود، لازم نیست که امر اول در سایر وجوه نیز همانند امر دوم باشد، به طوری که مثلاً اگر امر دوم، علاوه بر وجود نداشتن، ممتنع بالذات بود، امر اول هم لزوماً ممتنع بالذات باشد، چنانچه در آیه ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ...﴾، دخول کفار به بهشت، به داخل شدن طناب در سوراخ سوزن مشروط شده که عدم دومی به سبب امتناع بالذات بودن آن

۱. یعنی این که در مشبّه به (یعنی آیه ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾)، دخول «جمل (طناب)» در «سَمِ الْخِيَاطِ (سوراخ سوزن)» ذکر شده که امری است که نه تنها واقع نشده، بلکه ممتنع و غیر قابل وقوع است، مورد نظر ما نیست؛ بلکه شباهت مشروط شدن امری به امری است که علم به عدم وقوع (و نه ممتنع بالذات بودن آن)، حاصل است.

است، ولی دخول کافر به بهشت، امری ممکن است و ممتنع بالذات نیست، ولی واقع نمی‌شود.

پنج. ملاحظات

۱. گرچه خود اشکال را می‌توان اشکالی مستقل دانست و مورد بررسی قرار داد، چنان‌که سید مرتضی در ابتدای ورود به بحث از آیه، بدان عمل کرده و در الملخص، آن را اشکالی مستقل در نظر گرفته و بدان پاسخ داده، اما در الأمالی، در پاسخ به آن، آن را اشکالی بر مؤکد استدلال (نه خود استدلال) قائلان به عدم رؤیت‌پذیری در نظر گرفته است.^۱ به بیان روشن‌تر، استدلال اصلی، در نفی رؤیت تحلیل ادبی «لَنْ تَرَانِي» بود و این‌که عرب، برای بیان بعید بودن یک امر، آن را مشروط به چیزی می‌کنند که علم به عدم امکان آن محقق است، برای تأکید استدلال ذکر شد، لذا اشکال مطرح شده به مؤکد استدلال مربوط است، نه اصل استدلال، گرچه می‌توان آن را اشکالی مجزاً در نظر گرفت.

به هر حال، هرگونه که اشکال تقریر شود، سید، دو جواب برای آن ذکر نموده که از جواب اول، تنها می‌توان عدم رؤیت را استنباط کرد، نه امتناع آن را، در حالی که امتناع، محل بحث است. اشکال جواب دوم نیز بیان شد.

البته در جواب اول، سند منع قائلان به رؤیت، ابطال شد، ولی همان‌طور که اشاره شد، از خود «لَنْ تَرَانِي»، امتناع رؤیت، فهمیده می‌شود، نه از صرف مشروط کردن رؤیت به استقرار کوه؛ زیرا این امر، فقط عدم رؤیت را در آن واقعه، نه امتناع ذاتی آن را اثبات می‌کند.

۲. مشابه مطالب سید در نقد استدلال دوم در آثار قاضی عبد الجبار، موجود

است.^۲

۱. سید در الأمالی، تحلیل دقیق‌تری از اشکال و جواب‌های آن، ارائه نموده که در الملخص نیست.

۲. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۱۶۱ - ۱۷۳. نیز ر.ک: شرح الأصول الخمسة، ص ۱۷۶ -

۱۷۸؛ مشابه القرآن، ص ۲۹۳ - ۲۹۸.

ب. آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

سید، در الأمالی و به نحو مبسوط‌تر و منظم‌تر در الملخص، دلالت این آیه را بر رؤیت، مورد بحث قرار داده است.^۱

یک. بیان استدلال موافقان رؤیت به آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

استدلال قائلان به رؤیت‌پذیری خداوند بر اساس آیه «وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِهَا نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»، به این نحو است که:

یکی از معانی «نظر»، رؤیت است^۲ و هنگامی که «نظر» با حرف «إِلَى»، متعدی شود، معنای آن منحصر در رؤیت می‌شود و یا آن‌که وقتی نظر با «إِلَى» متعدی شود و به وجوه نسبت داده شود، معنای آن، منحصر در رؤیت می‌شود.

دو. نقد استدلال موافقان رؤیت به آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۳

سید مرتضی، در ابتدا دلالت «نظر» بر معنای رؤیت را منع می‌کند و سندهای متعددی را برای منع خود، ذکر می‌کند.

در پاسخ دوم، وی با فرض قبول معنای رؤیت برای نظر، رؤیت را یکی از معانی محتمل آن می‌داند و استدلال موافقان رؤیت را در مورد انحصار دلالت «نظر» به «إِلَى» یا «نظر» منتسب به وجوه بر رؤیت را رد می‌کند و بر آشکارتر بودن دلالت «نظر»، در آیه مورد بحث، بر معنای انتظار، استدلال می‌کند و استدلال‌های ادبی موافقان رؤیت بر مبنای مختارشان و نیز اشکالاتی را که در مورد معنای انتظار مطرح نموده‌اند، مورد نقد قرار می‌دهد.

۱. أمالی المرتضی، ص ۳۶ - ۳۷؛ الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۵ - ۲۷۴.

۲. الملخص فی أصول الدین، ص ۲۵۵.

۳. ظاهراً اکثر سخنان سید در این باب، مأخوذ از گفته‌های قاضی عبد الجبار در المعنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۱۹۷ - ۲۱۷ است.

وی در پاسخ دیگر خود، بیان می‌کند که ممکن است «إلی» به معنای مفرد «آلاء» به کار رفته باشد که در این صورت، «نظر» به صورت مجاز در معنای رؤیت به کار رفته است.

در این بخش، سعی می‌شود برخی از عبارات و مطالبی که به صورت پراکنده در الملخص و نیز در الأمالی بیان شده است، به صورت منظم و دسته‌بندی شده، ذکر گردد:

– پاسخ اول: منع دلالت از طریق اثبات تباین معنایی «نظر» و «رؤیت»

آنچه که در این آیه بیان شده، «نظر» است نه «رؤیت» و نظر، حمل بر رؤیت نمی‌شود؛ زیرا در معانی متعددی که برای نظر وجود دارد، همچون: گرداندن چشم سوی شیء مرئی برای رؤیت آن، انتظار، تعطف و رحمت، و فکر و تأمل، معنای رؤیت موجود نیست.

مؤیدات پاسخ اول

۱. آنچه بر مطلب یاد شده دلالت می‌کند، آن است که عرب، رؤیت را هدف از نظر می‌داند. لذا می‌گوید: «ما زلت أنظر إليه حتّى رأيت» و روشن است که شیء، هدف و غایت خودش نیست. پس نظر، غیر از رؤیت است.

نیز قول عرب: «نظرت إلى الهلال فلم أره» و «نظرت كذا! فما رأيت»، بر آنچه گفتیم، صحه می‌نهد؛ زیرا اگر نظر به معنای رؤیت باشد، چنین عباراتی متضمن تناقض خواهد بود.

۲. مؤید دیگر بر پاسخ اول، آن است که ناظر، هنگامی ناظر است که چشم خود را به سمت شیئی قرار دهد و در صورتی که شیء، مرئی پنهان باشد، نمی‌دانیم که ناظر، آن را می‌بیند یا نه؟ پس می‌شود که در عین ناظر بودنش، رائی نباشد. لذا صرف ناظر بودن وی، در اثبات رائی بودن وی، کافی نیست و باید از خود او پرسیم

که شیء مورد نظر را می‌بیند یا نه؟ و به همین دلیل است که عرب می‌گوید: «رأیته ينظر إلى كذا» و نمی‌گوید: «رأیته یری كذا».

۳. اهل لغت، به اقسام مختلفی از «نظر» قائل‌اند: «نظر غضبان»، «نظر راض»، «نظر شرر»، «نظر متعة» و «نظر بغضة»، در حالی که وجود اقسام متعدّد برای رؤیت را نمی‌پذیرند. پس آنچه که دارای اقسام متعدّد است، غیر از چیزی است که اقسام متعدّد ندارد و از هیچ یک از آنها شنیده نشده که بگویند: «رؤية محبّ» و «رؤية راض». نیز در اقسام متعدّدی که برای نظر ذکر شد، رؤیت را به جای نظر به کار نبرده‌اند. پس معنای مورد افاده هر یک از این دو، متفاوت است.

سید، در ادامه به دو مطلب اشاره می‌کند که می‌توان آن دو را پاسخ به دو اشکال مقدّر دانست:^۱

اشکال اول و پاسخ آن

اگر ادّعا شود که نظر به صورت مجازی در معنای رؤیت به کار رفته است، قابل اعتنا نیست؛ زیرا چنین ادّعایی، تحکّم و ارائه نظری است که دلیلی بر آن اقامه نشده است و اصل نیز استعمال در معنای حقیقی است، نه مجازی، و اثبات استعمال در معنای مجازی، دلیل می‌خواهد.^۲

اشکال دوم و پاسخ آن

نظر، در این آیه، به معنای «چرخاندن چشم سالم به سوی مرئی یا مکان آن، از روی طلب رؤیت»^۳ به کار رفته و در آن شیء مرئی، اخذ شده است.

۱. سید، این دو اشکال را بیان نمی‌کند؛ بلکه نگارنده برای ایجاد ترتیب در مباحث و حفظ پیوند مطالب، به این صورت بیان نموده است.

۲. در ضمن پاسخ چهارم بر استدلال موافقان رؤیت بر آیه مورد بحث، سید، رؤیت را به منزله معنای مجازی نظر می‌پذیرد.

۳. ظاهراً سید در صدد بیان معنای نظر در استعمال آن در معنای مربوط به چشم است.

سید بیان می‌کند که این معنا در مورد خداوند، صحیح نیست و باید نظر را بر معانی دیگر آن همچون انتظار و غیر آن، حمل نمود.

– پاسخ دوم: منع انحصار دلالت «نظر الی» بر معنای «رؤیت» در آیه

سید، بیان می‌کند حتی اگر قبول کنیم «نظر»، افاده رؤیت می‌کند و رؤیت، یکی از معانی آن است، این که در آیه یاد شده، «نظر» در معنای رؤیت استعمال شده است، نمی‌پذیریم، زیرا نظر، معانی متعددی دارد^۱: «الذكر»، «الاعتبار»، «التعطف» و «الإنظار»، و چگونه می‌توان منکر شد که «نظر» به معنای انتظار – که یکی از معانی آن است – نیست، همان طور که حق تعالی می‌فرماید:

﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾^۲.

– پاسخ سوم: معارضه با ادعای دلالت «نظر» بر معنای انتظار در آیه مورد بحث

سید مرتضی می‌گوید: این که نظر در معنای انتظار به کار می‌رود، واضح‌تر از آن است که نیاز به شاهد آوردن داشته باشد.

اشکال. وقتی نظر با «الی» متعدی شود، تنها در معنای رؤیت، به کار می‌رود.

پاسخ. شواهد متعددی وجود دارد که در آنها نظر که با «الی» متعدی شده، به معنای انتظار به کار رفته است. عرب می‌گوید: «إِنَّمَا أَنْظِرُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَيْكَ» و مقصودش تنها انتظار است.

شاعر گفته:

إِنِّي إِلَيْكَ لِمَا وَعَدْتُ لَنَاظِرٍ نَظَرَ الْفَقِيرِ إِلَى الْغَنِيِّ الْمُوْسِرِ.

۱. ر.ک: شرح الأصول الخمسة، ص ۱۹ - ۲۰.

۲. نمل، آیه ۳۵.

۳. سید، شواهد دیگری را در ادامه ذکر می‌کند که سعی شده در ادامه این نوشتار در قالب منظم‌تری بیان گردد.

و نیز آمده:

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ سَجَالَهُ نَظَرَ الْحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ هَلَالٍ.

سید مرتضی می‌گوید که استعمال نظر در معنای انتظار، روشن‌تر از شواهدی است که موافقان رؤیت، ارائه نموده و گفته‌اند در آنها «نظر الی»، تنها در معنای رؤیت به کار رفته است.

اشکال. هنگامی که «نظر الی» به وجه تعلق داشته باشد، بر معنای رؤیت، دلالت می‌کند.

پاسخ. سید به این اشکال نیز، هم از طریق منع استعمال و هم منع از طریق تحلیل معنای وجه، و نیز از طریق معارضه با استشهاد به استعمال «نظر الی» در عین انتساب به وجه، بر معنای انتظار، پاسخ می‌دهد.

اول. منع از طریق عدم استعمال

با چه شاهد و استدلالی وقتی «نظر» با «الی» متعدی شود و به وجه نسبت داده شود، تنها بر رؤیت، دلالت می‌کند؟ آیا این تنها یک احتمال نیست؟ لذا هنگامی که از قائلان به رؤیت، طلب شاهی معروف می‌کنیم، از پاسخ، عاجز می‌گردند.

۱. در پاسخ به استشهاد برخی از قائلان به رؤیت بر ادعای یاد شده، به عبارت: «أَنْظُرُ إِلَى بُوجْهٍ»، می‌گوییم: این، گفتاری غیر مستعمل و غیر معروف است و آنچه که صرفاً در این سیاق، معروف است، عبارت: «أَقْبِلْ عَلَى بُوجْهٍ» و نیز «أَنْظُرُ إِلَى بَعِينٍ» است، از آن جهت که چشم، ابزار رؤیت است.

حتی اگر عبارت مورد استشهاد، در درجه اول، صحیح و در درجه دوم، معروف نیز باشد، همانند آیه مورد بحث نیست؛ زیرا در «أَنْظُرُ إِلَى بُوجْهٍ»، انتساب نظر به وجه، به نحوی است که اقتضای آن را دارد که وجه ابزاری برای نظر باشد و وجه ابزاری برای نظر نیست، مگر در نظر به معنای رؤیت؛ اما در آیه مورد بحث، انتساب نظر به «وجوه»، انتسابی نیست که اقتضای ابزار بودن وجه را داشته باشد. پس

رواست که بر معنای انتظار، حمل گردد که در آن، بر خلاف حمل نظر بر معنای رؤیت، مانعی وجود ندارد.

۲. همان طور که وقتی «ادراک» - با معانی متعدّدی که دارد - به بصر انتساب یابد، تنها بر معنای رؤیت، حمل می‌شود، در مورد «نظر» نیز، هنگامی که به وجه انتساب یابد، افاده رؤیت می‌کند.

جواب آن است که میان دو مورد یاد شده، تفاوت وجود دارد؛ زیرا علت این که «ادراک» منتسب به بصر، منحصرأ بر رؤیت دلالت می‌کند، آن است که:

اولاً بصر، تنها مختص به رؤیت است و لا غیر؛ اما در مورد آیه، «نظر» به امری منتسب نشده که آن امر، مختص به رؤیت باشد؛ زیرا «وجه»، ابزار رؤیت نیست. از طرف دیگر، نمی‌توان گفت که به سبب آن که چشم در «وجه» قرار دارد، می‌توان چشم را «وجه» نامید، همان طور که به سبب وجود ابزار بویایی در «وجه»، نمی‌توان آن را ابزار بویایی دانست.

ثانیاً «وجوه» در آیه مورد بحث، به معنای جوارح نیست؛ بلکه کنایه از «الجمل (مجموعه انسان‌ها)» است.^۱

ثالثاً شما به این که «ادراک» منتسب به بصر، در معنای رؤیت، به صورت متعارف استعمال می‌شود، استشهاد نمودید؛ اما هیچ گاه «نظر» به «وجوه» (به معنای جوارح)، استناد داده نمی‌شود.

دوم. منع از طریق تحلیل معنای «وجه» در آیه مورد بحث
سید، در پاسخ به این اشکال که: «چگونه می‌توان گفت که وجوه منتظرند؟»، می‌گوید: همان طور که نمی‌توان گفت: وجوه منتظرند، بیان این که وجوه (به نحو

۱. این مطلب، در ادامه تبیین می‌شود.

حقیقت، نه مجاز) بیننده‌اند نیز صحیح نیست. لذا همین اشکال بر خود اشکال کننده - که قائل به رؤیت است -، وارد می‌شود.

سید مرتضی، در بیان حلی این اشکال، می‌گوید که مراد از وجوه در این آیه، غیر از جوارح است.

وی در مورد جواب نقضی،^۱ می‌گوید: از قائلان به رؤیت سؤال می‌کنیم: در این که وقتی «نظر» انتساب به وجوه دارد، باید بر معنای رؤیت حمل گردد، مقصود از وجوه، جوارح است یا صاحبان وجوه؟

اگر بگویند که در هر دو صورت، باید بر معنای رؤیت حمل شود، استشهادشان به «أَنْظُرْ إِلَىٰ بَوَّحِهِکَ» است و نیز به این که وقتی ادراک به بصر انتساب یابد، باطل می‌گردد، زیرا در هر دو مورد، وجوه به معنی جوارح به کار رفته است.

اگر بگویند: حمل آن بر رؤیت، مربوط به زمانی است که از وجوه، معنای جوارح اراده شود، پس پذیرفته‌اند که مقصود از وجوه، جوارح است و ما چنین معنایی را نمی‌پذیریم، بلکه مراد از آن، صاحبان وجوه (یعنی انسان‌ها) است و عادت عرب بر چنین استعمالی جاری است، چنان که می‌گویند: «هَذَا وَجْهُ الرَّائِي» «وجه الأمر». نیز خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۲، «وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^۳، «وَوُجُوهٌ يُّؤْمِنُونَ بِآيَاتِهِ * تَنْظُرُونَ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ»^۴، «وَوُجُوهٌ يُّؤْمِنُونَ نَاعِمَةٌ * لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ»^۵، که در تمام این موارد، مقصود، صاحب وجه است، نه خود وجه.

۱. مطالب به این صورت در الملخص نیامده، بلکه سعی شد تا آنچه که به صورت پراکنده آمده، به نحو منظم‌تری بیان شود.

۲. قصص، آیه ۸۸.

۳. الرحمن، آیه ۲۷.

۴. قیامت، آیه ۲۴ - ۲۵.

۵. غاشیه، آیه ۸ - ۹.

سید، در توجیه چنین استعمالی می‌گوید: گاهی گفته می‌شود که رواست از تعبیر «گروهی از مردم»، به وجه تعبیر شود، از آن جهت که مجموعه‌های مردم، به وسیله وجوه‌شان، تمیز داده می‌شود و معرفت به وجوه آنها تعلق می‌گیرد. لذا وجوه، جاری مجرای مجموعه‌ای از مردم است.

اشکال. در آیه مورد بحث (یعنی «وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِناصِرَةٍ * اِلٰى رَبِّهَا ناظِرَةٌ»)^۱، وصف «نضاره (طراوت و زیبایی)» به وجوه نسبت داده شده که تنها مربوط به اعضاست، در این صورت، چگونه می‌توان مقصود از وجوه را مجموعه‌های مردم دانست؟

پاسخ. سید، در پاسخ این اشکال می‌گوید: شأن عرب آن است که گاهی ساختار کلام را بر طبق الفاظ، شکل می‌دهند^۲ و گاه بر طبق معانی. حق تعالی نیز از معنای مجموعه‌های مردم با لفظ «وجوه» یاد کرده و وصف «نضاره» را بر طبق لفظ (یعنی وجوه) بیان نموده، همان طور که در آیه «وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا»، مقصود، اهل قریه است، نه خود قریه؛ ولی ضمیر مؤنث «ها» را به اعتبار قریه آورده، نه خود اهل، و نیز در آیه «وَ كُمْ مِنْ قَرْيَةٍ اَهْلُكُنَّاهَا»، ضمیر «ها» را به اعتبار «قریه» آورده، نه خود «اهل»؛ اما در ادامه آیه که فرموده: «اَوْ هُمْ قَائِلُونَ»، ضمیر مذکر «هَم» را به اعتبار «اهل»، آورده است.

از طرف دیگر، در آیات «وَ وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِناصِرَةٍ»^۳ و نیز «وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِناصِرَةٍ»^۴، «بشارت»^۵ (حالت اندوهناک) و نیز «نعمت»، از صفات وجوه به معنای جوارح است؛ ولی این امر اقتضا نمی‌کند که وجوه در این دو آیه به معنای جوارح باشد،

۱. قیامت، آیه ۲۲ - ۲۳.

۲. در متن الملخص، «یشی» آمده که ظاهراً «یبنی» صحیح است.

۳. قیامت، آیه ۲۴.

۴. غاشیه، آیه ۸.

۵. در متن، «بشارت» آمده که غلط است.

بلکه به معنای انسان‌ها به کار رفته است.

سید، بیان می‌کند که «نظر»، چه به معنای «رؤیت» باشد و چه به معنای «انتظار»، وجوه باید به معنای مجموعه مردم باشد؛ زیرا انتساب انتظار یا رؤیت و غیر این دو از میان معانی متعدّد «نظر»، به وجوه به معنی جوارح، صحیح نیست.

سوم، معارضه بر دلالت انتساب «نظر الی» به وجه بر معنای انتظار از طریق استشهاد به استعمال ابیاتی وجود دارد که در آنها «نظر» با «الی» متعدّی شده و منتسب به وجوه، در معنای انتظار به کار رفته است:

و یوماً بذی قارِ رأیتَ وُجُوهُهُمْ

إلی الموتِ من وَقَعَ السُّیُوفِ نواظراً^۱

و نیز:

وجوهٌ یومٌ بدرِ ناظراتِ إلی الرّحمن یأتی بالفلاح^۲

- ردّ اشکالات موافقان رؤیت به معنای انتظار

اشکال اول. نظر به معنای انتظار با «الی» متعدّی نمی‌شود.^۳

پاسخ. در اوایل تقریر پاسخ سوم، بیان شد که سید، در اثبات استعمال نظر در معنای انتظار، به قول عرب که می‌گویند: «إِنَّمَا أَنْظِرُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَيْكَ» و ابیاتی از شعرای عرب، استشهاد می‌کند که در همه آنها نظر با «الی» متعدّی شده و در معنای انتظار به کار رفته‌اند. همچنین ابیات چند سطر قبل نیز گواه بر این مطلب هستند.

اشکال دوم. اگر نظر بر معنای انتظار دلالت داشته باشد، در عوض، «أنا ناظر إلیه»، صحیح است گفته شود: «أنا منتظر إلی فلان»؛ زیرا معنای این دو یکی است. لذا جا به

۱. در مورد این بیت، ر.ک: أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۱، ص ۵۳۰؛ الأربعین فی أصول الدین، ج ۱،

ص ۲۹۱؛ أصول الإیمان، ص ۸۳؛ المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲. أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۱، ص ۵۳۰؛ شرح الأصول الخمسة، ص ۱۶۴.

۳. نظم بحث، اقتضا نمود که این اشکال در این جا ذکر شود.

جا کردن آنها موجب دگرگونی در معنا نمی‌شود.

پاسخ اول (نقضی). اگر «نظر» معنای انتظار را افاده نکند، معنای رؤیت را هم افاده نخواهد کرد؛ زیرا همانگونه که «نظر» با «إلی» متعدی می‌شود، «رؤیت» با «إلی» متعدی نمی‌شود.

پاسخ دوم (حلی). مطالبی که از ادبیات استنباط شده و به صورت قاعده درآمده، در آنچه که در لغت عرب مورد استعمال است، خدشه وارد نمی‌کند و این که یکی از معانی نظر، انتظار است و در آن معنا استعمال می‌شود، آشکارتر از آن است که با چنین اشکالی ابطال گردد.

پاسخ سوم (حلی). حتی اگر دو لفظ در افاده معنای خاص مشترک باشند، ممکن است که جا به جا کردن آن دو، موجب اختلاف در معنا شود و در اثبات این ادعا، نمونه‌های بسیاری در لغت وجود دارد، چنان که عرب می‌گوید: «فَلَانٌ يَحِبُّ فَلَانًا» که معنایش آن است که: «او خیر فلانی را می‌خواهد؛ زیرا محبت، همان اراده است، ولی این امر موجب نمی‌شود که لفظ محبت را بتوان به جای اراده به کار برد و گفت: «فَلَانٌ يَرِيدُ فَلَانًا». پس یکی از دو لفظ - در عین آن که معنای واحدی دارند - نحوه کاربردی دارد که دیگری ندارد.

پاسخ چهارم (حلی). این معنا از آیه، از جماعتی از صحابیان و تابعیان، با چندین سند، وارد شده است.^۱

اشکال سوم. اگر نظر بر معنای انتظار حمل شود، نیاز به در تقدیر گرفتن محذوف است، زیرا صحیح نیست که گفته شود حق تعالی، فی نفسه، مورد انتظار است، بلکه ثواب و عطای اوست که مورد انتظار است؛ اما اگر نظر را بر معنای رؤیت حمل کنیم، نیازی به در تقدیر گرفتن محذوف نیست. حاصل آن که، تأویل شما، بر خلاف تأویل ما، اقتضای مجاز بودن آیه را دارد.

پاسخ اول. عدول از ظاهر کلام، هنگامی که دلیل اقتضا کند، واجب است و از آنجایی که صحیح نیست، حق تعالی، فی نفسه مرئی و مورد انتظار باشد، واجب است که امری را که مصحح باشد، در تقدیر بگیریم و موارد بسیاری در قرآن وجود دارد که از ظاهر کلام، عدول کرده ایم.

پاسخ دوم. مجاز بودن را نمی پذیریم؛ زیرا استعمال غالب این لفظ، همراه با حذف است که این امر، موجب می شود استعمال یاد شده به نحو حقیقت باشد، نه مجاز. چنان که عرب می گوید: «انتظرت زیداً» و نیز: «أنا منتظر فلاناً» و لفظ انتظار را همراه با حذف متعلق آن (امر مورد انتظار) به صورت حقیقت استعمال می کنند؛ زیرا امر مورد انتظار، ذات زید نیست، بلکه افعال اوست؛ همانند استعمال لفظ «ملک» در «فلان ملک داره و عبده»، که در عین آن که متعلق «ملک»، محذوف است، در عرف، استعمالی حقیقی به شمار می رود و این استعمال از «تَمَلَّكَ التَّصَرَّفَ فِی دَارِهِ وَ عَبْدَهُ» که محذوف در آن ذکر شده، مشهورتر و آشکارتر است.

پاسخ سوم. در آیه مورد بحث، از امیر مؤمنان علیه السلام و عده ای از اصحاب و تابعیان ایشان، همانند ابن عباس و مجاهد، روایتی نقل شده که در آن، آیه به «ناظره إلی ثواب ربّها» تفسیر شده است؛^۱ زیرا ثواب از جمله اموری است که مورد رؤیت، واقع می شود. لذا در این آیه، «ثواب» حذف شده، همان طور که در «وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْغَزِيذِ الْغَفَّارِ»^۲ و نیز «وَ جَاءَ رَبُّكَ»^۳ و شبیه این دو، حذف شده است.

نیز ممتنع نیست که حق تعالی از آیه، هر دو معنا را اراده کرده باشد؛ یعنی آنها منتظر ثواب اویند و ثواب را می بینند و مستبشر به آن اند.

۱. گر چه سید، این روایات را در پاسخی مستقل ذکر نکرده و آن را شاهی برای امکان حذف دانسته؛ اما این بیان را می توان پاسخ مستقل دیگری در مقابل قول قائلان به رؤیت دانست.

۲. غافر، آیه ۴۲.

۳. فجر، آیه ۲۲.

اشکال چهارم. اهل بهشت، چگونه به انتظار، متّصف می‌شوند؟ زیرا کسی که منتظر است، باید مغموم و ناقص باشد و نعمت‌هایش خالص و کامل نیست. پاسخ. زمانی منتظر به غم و نقص متّصف می‌شود که آنچه منتظر آن است، در آن حال، مورد نیاز او باشد و قطع به وصول به آن نداشته باشد؛ اما اگر منتظر چیزی باشد که در آن حال، نیازمند به آن نیست و از طرفی اطمینان دارد که بدان نایل می‌شود، نه تنها مغموم و منتقص است، بلکه موجب زیادتِ سرور و نعم در او نیز می‌گردد.

اگر اشکال شود: «کسی که قطع بر حصول چیزی دارد، متّصف به منتظر بودن برای آن نمی‌شود»، پاسخ می‌دهیم که انتظار، عبارت است از توقّع آنچه که می‌داند یا گمان دارد در آینده حاصل می‌شود و فرقی میان دانستن و گمان داشتن در معنای انتظار نیست، و چگونه تفاوت باشد، در حالی که عده‌ای از صحابیان، آیه را بر انتظار حمل نموده‌اند و معنای انتظار بر ایشان، پنهان نبوده است و خداوند متعال نیز فرموده: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ که انتظار را صرفاً در مورد کسی که علم (نه گمان) دارد، به کار برده است؟

— پاسخ چهارم: معارضه بر استعمال «إِلَى» در غیر معنای حرفی

ممکن است که بتوان آیه را به نحو دیگری بیان کرد که در آن، چه نظر را به معنای رؤیت بگیریم و چه به معنای انتظار، نیازی به در تقدیر گرفتن محذوف نباشد^۱ و آن، این است که: مقصود از «إِلَى» در ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾ نعمت است؛ زیرا «آلاء» به معنای نِعَم (جمع نعمت) است و در مفرد آلاء، چهار لغت وجود دارد^۲: أَلَا، إِلَيَّ، إِلَيْهِ و أَلَيْ.

۱. سید در الأمالی، این پاسخ را این گونه بیان می‌کند: «و هاهنا وجه غریب فی الآية حکى عن بعض المتأخرين» و در حاشیه الأمالی بیان شده که قائل این مطلب، صاحب بن عباد است (أمالی المرتضی، ج ۱، ص ۳۶).

۲. ر.ک: أمالی المرتضی، ج ۱، ص ۳۷؛ الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۳؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۹، ص ۱۶۷؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۴۳.

چنان که اعشی بکر بن وائل، سروده:

أَبِضُّ لَا يَرْهَبُ الْهَزَالَ، وَلَا يَقَطَعُ رَحْمًا، وَلَا يَخُونُ إِلَّا^۱

تنوین «إلی» در آیه مورد بحث نیز به سبب اضافه شدن به «رَئَهَا» حذف شده است.

اشکال. این توجیه، ابداعی است و هیچ یک از مفسران و اهل تأویل، چنین چیزی را بیان نکرده‌اند که بر آن، خدشه وارد شود.

پاسخ. اولاً آنچه که از طریق قواعد مستخرجه در ادبیات حاصل می‌شود، این قابلیت را دارد که اگر متقدمان، بدان ملتفت نشده باشند، متأخران آن را بپذیرند، اگر چه عدم سابقه در بیان قول صحیح، لطمه‌ای به آن وارد نمی‌کند.

ثانیاً این را نمی‌پذیریم که چنین تفسیری سابقه نداشته؛ زیرا جایز است که دو تأویلی را که از صحابیان و تابعیان روایت شده است،^۲ بر این تأویل، حمل نمود. آن که آیه را بر انتظار ثواب حمل کرده و آن که گفته: مقصود، رؤیت ثواب است، هیچ کدام بیان نکرده‌اند که «إلی» در آیه، اسم است یا حرف و می‌توان «إلی» را تأویل بر اسم بُرد و حاصل آن، همان تأویلی است که ذکر نمودیم.

اشکال. پیش‌تر رؤیت به معنای نظر، مورد نفی قرار گرفت، اما بنا بر روایتی که نقل شد، آیه بر رؤیت ثواب، حمل شد و این خود، حاکی از آن است که نظر بر معنای رؤیت، دلالت می‌کند.

۱. شمشیری که نمی‌ترساند ناتوان‌ها را و قطع رحمی نمی‌کند و به نعمتی که به او عنایت شد، خیانت نمی‌کند (ر.ک: أبکار الأفكار فی أصول الدین ج ۱، ص ۵۲۸؛ الأربعین فی أصول الدین، ج ۱، ص ۲۹۳؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۲۸).

۲. در روایات، آیه به دو صورت زیر معنی شده است: الف. انتظار ثواب رب (ر.ک: الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۴۳)؛ ب. رؤیت ثواب رب (ر.ک: الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۰۹. همچنین ر.ک: المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۲۱۲ - ۲۱۴).

پاسخ. نظر در معنای رؤیت، به نحو حقیقی استعمال نمی‌شود، بلکه گاهی به نحو مجاز در معنای رؤیت به کار می‌رود و مصحح استعمال مجازی نیز آن است که نظر، طریق و مقدمه‌ای برای رؤیت است و عرب، گاهی از یک معنا، با لفظی که معنایش نزدیک به آن بوده و طریق برای آن است، تعبیر می‌کند. پس در آنچه که بیان کردیم، تناقض و اختلاف، وجود ندارد.

سه. ملاحظات

الف. بسیاری از مطالبی که سید در مورد این آیه آورده است، در آثار قاضی عبد الجبار، موجود است.^۱

ب. سید، در ابتدای بحث از آیه، استعمال مجازی نظر در معنای رؤیت را انکار نموده، اما در انتهای بحث، استعمال یاد شده را پذیرفته است.

ج. در ضمن پاسخ اول، در پاسخ به این امر که: «چرا در آیه، نظر را به معنای گرداندن چشم به سوی شیء مرئی در طلب رؤیت آن در نظر نگیریم؟»، سید، تنها پاسخ داده که نظر به این معنا در مورد خداوند، صحیح نیست. ظاهر این جواب، ادعای بدون بینه است.

اما پاسخی که به این سؤال می‌توان داد، آن است که لازمه نظر به معنای یاد شده، بودن مرئی در جهت مخصوص است و این امر در مورد خداوند، منتفی است.^۲

د. بهتر بود که روایتی که در آن، آیه مورد بحث به «ناظرة إلى ثواب ربها» تفسیر شده است، در پاسخی مجزاً ذکر شود.

۱. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۱۹۷ - ۲۱۷؛ شرح الأصول الخمسة، ص ۱۶۲ - ۱۶۶؛ متشابه القرآن، ص ۶۷۳ - ۶۷۴؛ المختصر فی أصول الدین، ص ۱۹۰ - ۱۹۱.

۲. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۲۰۱.

۲. تحلیل سید مرتضی از روایت مورد استناد قائلان به رؤیت‌پذیری خداوند

سید، در آثار خود، تنها به یک روایت در زمینه رؤیت اشاره می‌کند و آن را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد.

الف. استدلال^۱

روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که ایشان فرمود:

سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فی رؤيته.

پروردگارتان را خواهید دید، همچنان که در شب نیمه ماه، ماه را می‌بینید، بی آن که به یکدیگر فشار بیاورید.

این روایت، مشهور است و نمی‌توان آن را ضعیف دانست و شاذ محسوب نمود.

ب. نقد استدلال موافقان رؤیت به روایت

یک. پاسخ اول: عدم اعتبار خبر واحد در اصول اعتقادی^۲

در بحثی همچون رؤیت خداوند - که از اصول دین به شمار می‌رود -، نمی‌توان به خبرهای واحد - که در بهترین حالت، تنها افاده ظن می‌کنند -، استناد نمود و اگر رجوع به خبر واحد جایز باشد، باید اخبار مشبهه را نیز پذیرفت؛ زیرا آنها نیز در تشبیه، روایاتی را ذکر می‌کنند که در نسبت با اخبار رؤیت، مشهورتر و دارای دلالت آشکارتر است.

۱. سید به این روایت در الملخص، تنزیه الأئیه و نیز در رساله کوتاهی که در مجموعه رسائل ایشان چاپ شده، به این روایت، اشاره نموده است (الملخص فی أصول الدین، ص ۲۵۶؛ تنزیه الأئیه، ص ۱۲۸ - ۱۳۰؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۸۳ - ۲۸۴).

۲. این پاسخ را سید در الملخص ذکر نموده، اما در تنزیه الأئیه بدان اشاره نکرده است (الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۷).

دو. پاسخ دوم: وجود روایات معارض^۱

علاوه بر این که در مقابل این خبر (یعنی «سترون ربکم...»)، اخبار صحیح بسیاری وجود دارد که دال بر عدم رؤیت‌پذیری هستند و اگر تطویل ناپسند نبود، اصلی‌ترین آنها را ذکر می‌کردم و آن روایات در کتب مذکورند و برخی از آنها، معارض با روایت «سترون ربکم» هستند. و لذا این روایت، ساقط می‌شود.

سه. پاسخ سوم: خدشه در سند^۲

این روایت، قابل ایراد است و راوی مقدوح است؛ زیرا:
اولاً راوی آن، قیس بن حازم است که علی‌رغم ابتلا به جنون خفیف در اواخر عمرش، بازهم به نقل حدیث می‌پرداخت و بی‌شک، این امر، نقصی در اوست و هر روایتی که از وی نقل شود و زمان نقل آن نامشخص باشد، باید زمان آن را بر دوره جنون وی حمل کرد و این، طریقی است در پذیرفتن یا ردّ احادیث که شایسته است در مورد کسی که دارای نقصی گشته و از او روایتی بدون توجه به زمان ایراد آن نقل می‌شود، به منزله یک اصل، تلقی گردد.

ثانیاً اگر قیس از این جهت مورد اشکال واقعی نبود، روایت، باز هم روایت مخدوش است؛ زیرا قیس به دشمنی با امیر مؤمنان (ع) و انحراف از حق، شهرت داشته است. وی همان کسی است که می‌گوید:

رأيت علي بن أبي طالب على منبر الكوفة يقول: «إنفروا إلى بقية الأحزاب»، فأبغضته حتى اليوم في قلبي.

علی ابن ابی طالب (ع) را در حالی که بر منبر کوفه بالا رفته بود، دیدم که می‌گفت: «به سوی باقی‌مانده احزاب بروید» و به همین دلیل، تا امروز، او را در دل، دشمن می‌دارم.

۱. این پاسخ نیز تنها در الملخص ذکر شده است (الملخص فی أصول الدین، ص ۲۶۷).

۲. این پاسخ در تنزیه الأئمه و در الرسائل شریف المرتضی آمده و در الملخص نیست.

وی در مواضع دیگری نیز دشمنی و عداوت خود را نسبت به امام علی علیه السلام آشکار کرده است و چنین امری، بدون شک، عدالت قیس را مخدوش می‌کند.^۱

چهار. پاسخ چهارم: توجیه روایت^۲

با فرض این که روایت صحیح باشد، می‌توان آن را بر وجهی صحیح، حمل نمود، به سبب آن که رؤیت، گاهی در معنای علم به کار می‌رود و این در زبان عرب، امری واضح است، چنان که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾^۳ ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾^۴ و نیز ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾^۵ که بر این نحوه از استعمال، دلالت می‌کند. همچنین این گفته شاعر که:

رَأَيْتَ اللَّهَ إِذْ سَمَىٰ نَزَارًا
وَأَسْكَنَهُمْ بِمَكَّةَ قَاطِنِيًّا^۶

بنا بر این، جایز است که معنی روایت این گونه باشد: «شما، پروردگارتان را با علمی ضرور، خواهید شناخت، همانند شناخت ماه را در شب بدر و بدون آن که به رنج و زحمت استدلال، گرفتار شوید».

اشکال اول.^۷ اگر «رؤیت» به معنی «علم» باشد، متعدی دو مفعولی است و بنا بر اعتقاد نحویان، نمی‌توان به یک مفعول، اکتفا نمود و چون «رؤیت» با چشم، متعدی یک مفعولی است، پس به دلیل نبود بیش از یک مفعول، لازم است که آن را به معنی «رؤیت بصری» (دیدن با چشم) دانست.

۱. سید، در رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۸۳ - ۲۸۴ مطالب بیشتری را در قدح قیس، بیان می‌کند.

۲. این پاسخ، در الملخص و نیز در تنزیه الأئیماء، ذکر شده است.

۳. فجر، آیه ۶.

۴. فیل، آیه ۱.

۵. یس، آیه ۷۷.

۶. «دانستم، وقتی خداوند، قبیله نزار را اسم بُرد (آفرید) و آنان را در مکه سکونت داد...». (ر.ک: شرح الأصول الخمسة، ص ۱۸۱).

۷. این اشکال و پاسخ آن در الملخص و تنزیه الأئیماء، ذکر شده است.

پاسخ. نزد لغت‌شناسان، «علم» به دو معناست:

۱. علم یقینی یا معرفت؛

۲. علم به معنی گمان و حدس.

علم به معنی یقین، بیش از یک مفعول نمی‌پذیرد. لذا می‌گویند: «علمتُ زیداً» یعنی: «زید را شناختم» و مفعول دوم برای آن نمی‌آورند و آن‌گاه که به معنی گمان باشد، به مفعول دوم، نیازمند خواهد بود.

علاوه بر این که گفته شده حذف مفعول دوم به شرط دلالت کلام، ممنوع نیست. اشکال دوم.^۱ بنا بر تأویل شما، لازم می‌آید که دوزخیان و بهشتیان در این حکم، یعنی شناخت ضرور خداوند متعال، یکسان باشند؛ زیرا به اعتقاد شما، معرفت‌هایی که در آخرت حاصل می‌شود، از نوع علم ضرور است. پس اگر این حدیث، تنها بشارتی برای اهل ایمان باشد، نه کافران، تأویل شما باطل خواهد بود.

پاسخ اول. بشارت واقعی در این حدیث، حقیقتاً خاصّ مؤمنان است؛ زیرا خبر دادن از زوال اندکی آزار برای کسی که نعمت‌هایش خالص و پیراسته از هر آلاشی است، بشارت، شمرده می‌شود، در حالی که چنین امری (زوال اندکی آزار) برای کسی که در نهایت ناخوشی و عذاب و درد به سر می‌برد، بشارتی تلقی نمی‌گردد.

پاسخ دوم. همچنین اگر بهشتیان، علم ضرور به خداوند پیدا کنند، این شناخت نعمت‌ها، شادی آنان را فزونی می‌بخشد، چه این که می‌دانند خداوند متعال، بدین کار، قصد بزرگداشت و اکرام ایشان را داشته است و بهره‌مندی آنان را دوام بخشیده و قطع نمی‌کند؛ اما اگر دوزخیان، علم ضرور به خداوند پیدا کنند، در می‌یابند که اراده حق تعالی، خوار نمودن و حقیر شمردن ایشان و دوام عذاب و رنج است. بنا بر این، این دو علم با وجود اتفاق در ضرور بودن، از نظر بشارت با یکدیگر، تفاوت دارند.

۱. این اشکال و پاسخ آن در الملخص و تنزیه الأنبیاء، ذکر شده است.

ج. ملاحظات

یک. مطالب سید مرتضی در مورد این روایت، تشابه بسیاری با آنچه که قاضی عبد الجبار در المغنی ذکر نموده، دارد^۱ و جالب آن است که سید رضی - که از شاگردان قاضی عبد الجبار بوده - در المجازات النبویه، در ضمن بحث از این روایت، بیان می‌کند:

و مما علقته عن قاضی القضاة أبی الحسن عبد الجبار بن أحمد عند بلوغی فی القراءة علیه إلى الکلام فی الرؤیة: «إلى من شرط فی قبول خبر الواحد أن یكون راویه عدلاً، و راوی هذا الخبر قیس بن أبی حازم، عن جریر بن عبد الله البجلي، و كان منحرفاً عن أمير المؤمنين علی عليه السلام یقال: إنه كان من الخوارج، و ذلك یقدح فی عدالته، و یوجب تهمته فی روايته ... و أيضاً: فقد كان رمی فی عقله قبل موته، و كان مع ذلك یكثر الروایة، فلا یعلم هل روى هذا الخبر فی الحال التي كان فیها سالم التمییز، أو فی الحال التي كان فیها فاسد المعقول؟ و كل ذلك یمنع من قبول خبره، و یوجب اطراح روايته»^۲.

دو. سید رضی، در المجازات النبویه، در ضمن بحث از این روایت، نقدهای مشابه سید مرتضی را بر آن، وارد می‌کند و اشاره می‌کند:

و لو كان هذا الخبر صحیح الأصل و اوضح النقل، لكان عندنا محمولاً علی العلم؛ لأن إطلاق لفظ «رؤیة» بمعنی العلم فی الکلام مشهور، و الاستشهاد علی ذلك كثير، و هذا موضع المجاز الذي یختص ذكره بكتابتنا هذا»^۳.

۱. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۲۲۶ و ۲۳۱ - ۲۳۲.

۲. المجازات النبویه، ص ۶۲.

۳. همان، ص ۶۳.

جمع‌بندی کلی

۱. سید مرتضی، با دقت فراوان و با استشهادات ادبی و قرآنی و روایی، به طور کلی، دلالت آیات و روایات مورد استناد قائلان به رؤیت را بر رؤیت بصری نفی می‌کند؛ ولی با تمام اصراری که در نفی رؤیت بصری دارد، قبول می‌کند که می‌شود رؤیت خداوند در آخرت، به معنای حصول علم ضرور به خداوند باشد.

۲. بر اساس دیدگاه سید مرتضی - که حصول علم ضرور به خداوند را پذیرفته است -، ممکن است بتوان رؤیت قلبی خداوند را - که ائمه اطهار علیهم‌السلام بر آن صحّه نهاده‌اند - بر علم ضرور به خداوند تطبیق نمود؛ اما در حالی که سید به برخی از این روایات در الأمالی خود، اشاره نموده است،^۱ تصریحی بر این امر، نکرده است.

منابع و مأخذ

۱. أبكار الأفكار فی أصول الدین، سیف الدین الأمیدی، تحقیق: أحمد محمد مهدی، قاهره: دار الكتب، ۱۴۲۳ق.
۲. الاحتجاج علی أهل اللجاج، أحمد بن علی الطبرسی، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳. الأربعین فی أصول الدین، فخر الدین الرازی، قاهره: مكتبة کلیات الأزهریه، ۱۹۸۶م.
۴. أصول الإیمان، عبد القاهر البغدادی، تحقیق: إبراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۳م.
۵. إقبال الأعمال، علی بن موسی الحلی (السید ابن طاووس)، تهران: دار الكتب الإسلامیه، ۱۴۰۹ق، دوم.
۶. أمالی المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تصحیح: محمد أبو الفضل إبراهیم، قاهره: دار الفكر العربی، ۱۹۹۸م.
۷. اندیشه های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدر موت، ترجمه: احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
۸. بحوث فی الملل والنحل، جعفر السبحانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی و مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۳۷۲ش.
۹. تاج العروس من جواهر القاموس، سید مرتضی الحسینی الواسطی الزبیدی، بیروت: دار الفكر، ۱۴۱۴ق.
۱۰. تنزیه الأنبیاء، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۸ق.
۱۱. التوحید، علی بن الحسین بن بابویه (الشیخ الصدوق)، قم: جماعة المدرّسین، ۱۳۹۸ق.
۱۲. المحور العین، أبو سعید بن نشوان الحمیری، تحقیق و تعلیق: کمال مصطفی، تهران، ۱۹۷۲م.
۱۳. الدر المنثور فی تفسیر المأثور، عبد الرحمن بن أبی بکر السيوطی، قم: آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. الذخیره فی علم الکلام، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید أحمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.

۱۵. رسائل الجاحظ، عمرو بن بحر البصری (الجاحظ)، تقدیم و شرح: علی بو ملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۲ م.
۱۶. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید مهدی الرجانی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. شرح أصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادی (القاضی عبد الجبار المعتزلی)، قوام الدین مانکدیم، تعلیق: أحمد بن حسین أبی هاشم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. العقائد الإسلامية، مرکز المصطفی للدراسات الإسلامية، قم: مرکز المصطفی للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۹ ق.
۱۹. غاية المرام فی علم الکلام، سیف الدین الأمیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، علی بن محمد الخزّاز الرازی، قم: بیدار، ۱۴۰۱ ق.
۲۱. لسان العرب، محمد بن مکرم المصری (ابن منظور)، بیروت: دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ ق، سوم.
۲۲. متشابه القرآن، عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادی (القاضی عبد الجبار المعتزلی)، قاهرة: مكتبة دار التراث.
۲۳. المجازات النبویة، محمد بن الحسین الموسوی (السید الرضی)، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.
۲۴. المختصر فی أصول الدین، (این رساله در ضمن رسائل العدل و التوحید چاپ شده است)، عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادی (القاضی عبد الجبار المعتزلی)، تحقیق: محمد عمارة، بیروت: دار الهلال، ۱۹۷۱ م.
۲۵. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادی (القاضی عبد الجبار المعتزلی)، قاهرة: الدار المصریة، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵ م.
۲۶. مقالات الإسلامیین وإختلاف المصلّین، أبو الحسن الأشعری، آلمان، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق، سوم.

۲۷. مقدمه ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمّد (ابن خلدون)، ترجمه: محمّد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. الملخص فی أصول الدین، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
۲۹. المنقذ من التقليد، سدید الدین الحمصی الرازی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ ق.

(۶)

ماهیت وحی از دیدگاه سید مرتضی

مرتضی فوش صمبیت^۱

چکیده

علی‌رغم دشواری‌های معرفتی در شناخت ماهیت وحی، اندیشمندان مسلمان، هر یک با در نظر داشتن اصول و مبانی خاص خود، در صدد ارائه الگو و تحلیلی نسبتاً روشن از ارتباط وحیانی و ماهیت آن هستند. تحلیل کلامی ماهیت وحی، علی‌رغم بیشترین انطباق با متون دینی در باره وحی، نسبت به دیگر رویکردها، مورد بی‌مهری بیشتری قرار گرفته است. در این مقاله، به بازخوانی این رویکرد با تأکید بر دیدگاه‌های سید مرتضی می‌پردازیم و با بهره‌گیری از نقاط مثبت آن، در صدد رفع برخی نقایص آن هستیم. سید مرتضی، سه رکن اصلی سخن و از سنخ لفظ (زبانی) بودن، پنهانی (درونی) بودن و وساطت فرشته (ذو مراتب بودن) را در وحی (وحی قرآنی) شرط می‌داند و بر این اساس می‌توان گفت: وحی، صوت و لفظی (نه لزوماً مادی) است که خداوند، آن را ایجاد می‌کند و پیامبر علیه السلام آن را مستقیماً یا با واسطه فرشته وحی، توسط قوای ادراکی خاصی که دیگران فاقد آن هستند،

می‌شنود. بدین ترتیب به برخی شبهات مطرح در این تحلیل نیز پاسخ داده شده است.

واژگان کلیدی: ماهیت وحی، وحی قرآنی و کلام الهی، زبانی بودن، درونی بودن، فرشته وحی، سید مرتضی

مقدمه

در ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام، گرچه «وحی»، مفهومی بنیادی است و محور اصلی آموزه‌های دینی و منبع همه معارف، حکمت‌ها و هدایت‌های بشر به شمار می‌آید، اما بی‌تردید، در میان مسائل دینی و معرفتی، تحلیل ماهیت وحی، یکی از دشوارترین و پیچیده‌ترین بحث‌هاست. راز این دشواری و پیچیدگی، انحصاری بودن این پدیده برای برخی از انسان‌های پاک و برگزیده (انبیا) است. وقتی پدیده‌ای فراتر از فهم و تجربه انسانی باشد، نمی‌توان انتظار داشت که تفسیری روشن از آن، ارائه گردد و کُنه حقیقت آن، فراچنگ آید. بنا بر این، شناخت حقیقت نزول وحی، به ویژه وحی قرآنی برای دیگران - که در واقع، نامحرم تلقی می‌شوند -، امری دشوار و شاید محال باشد.

البته ناتوانی ما در درک حقیقت وحی، به معنای نفی هرگونه شناخت نسبت به آن نیست، بلکه تا حدودی می‌توان از راه آثار و نتایج، شناختی اجمالی از آن به دست آورد و با مراجعه به دو طرف این ارتباط، یعنی خداوند و پیامبران و به ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، برخی جنبه‌های حقیقت وحی و کیفیت دریافت آن توسط پیامبر را فهمید.

بر همین اساس، علی‌رغم دشواری‌های معرفتی یاد شده، از نخستین سده‌های اسلامی، بحث از ارتباط وحیانی و ماهیت آن، از مهم‌ترین مسائلی بوده است که مورد توجه قرآن‌پژوهان مسلمان قرار گرفته و در مهم‌ترین دانش‌های اسلامی، نظیر تفسیر، حدیث، کلام، فلسفه و عرفان در باره آن، به تفصیل بحث شده و نظریه‌های

گوناگونی نیز در این زمینه، ارائه شده است. هر یک از این دانش‌ها، با در نظر داشتن اصول و مبانی خاص خود، در صدد ارائه الگو و تحلیلی نسبتاً روشن از ارتباط وحیانی و ماهیت آن هستند. با این حال، همگان اذعان دارند که دستاوردهای علمی در زمینه وحی، هرگز به معنای دستیابی به حقیقت آن نیست.

در این میان، نظریه‌های فلسفی و عرفانی تحلیل وحی، به هر دلیل، از مقبولیت بیشتری در میان اندیشمندان برخوردارند. حتی برخی، دیدگاه فلاسفه، به ویژه تحلیل فلسفی عرفانی ملا صدرا را بهترین و نه کامل‌ترین فرضیه برای تحلیل وحی به شمار آورده‌اند.^۱

در مقابل، دیدگاه متکلمان و مفسران، علی‌رغم بیشترین انطباق و سازگاری با آیات و روایات بیانگر وحی، مورد بی‌مهری دیگر اندیشمندان، قرار گرفته است. عمده‌ترین دلیل این بی‌مهری، پاسخ‌گو نبودن این رویکرد به برخی مسائل اساسی، بر مبنای مباحث مطرح در دانش‌های فلسفه و عرفان است. به نظر نگارنده، رویکرد متکلمان را، با توجه به بیشترین انطباق آن با ویژگی‌های مطرح شده در آیات و روایات، می‌توان بهترین نظریه در باب تحلیل وحی دانست، گرچه به دلیل برخی ضعف‌ها و نقصان‌های علمی، نیازمند اصلاح و بازسازی است.

تحلیل کلامی وحی از نگاه سید مرتضی

بیشتر متکلمان مسلمان، در باره تحلیل ماهیت وحی، به صورت مستقل، بحث نکرده‌اند و برای استخراج دیدگاه ایشان در این باره می‌باید تحلیل‌های کلامی‌ای را که در تبیین صفت «کلام الهی» مطرح کرده‌اند، مورد بررسی قرار داد. سید مرتضی نیز از این قاعده، مستثنا نیست. منتها مطلبی که ما را در اصطیاد و فهم دیدگاه سید مرتضی در باب تحلیل وحی، یاری می‌کند، تعریفی است که وی از وحی ارائه

می دهد. از آن جا که تعریف یک شیء، به معنای بیان ماهیت و حقیقت آن است، پس می توانیم با بررسی این تعریف و تحلیل قیده‌های موجود در آن از طریق بهره گیری از دیگر مباحث مطرح شده به وسیله سید مرتضی، دیدگاه وی را در باب ماهیت وحی به دست آوریم.

تعریف وحی و ارکان آن

وی در تعریف وحی می گوید:

عرف الوحی فی العرف الکلام الخفی من جهة ملک فی حق نبی فی حال الیقظة.^۱

در این تعریف، قیدهایی مطرح شده که هر یک به منزله ارکان ماهیت وحی، تلقی می شوند. در ادامه به تحلیل و بررسی این قیده‌ها می پردازیم؛ اما پیش از آن، این نکته را متذکر می شویم که سید مرتضی، این تعریف را تعریف عرف خاصی از اندیشمندان می داند که به احتمال بسیار، منظور وی، تعریف وحی در اصطلاح متکلمان و مفسران است و ناظر به وحی قرآنی است، نه وحی به صورت مطلق. این نکته از تحلیل برخی قیده‌های مطرح در تعریف، به دست می آید.

۱. زبانی بودن وحی (کلام الهی بودن وحی)

اولین نکته‌ای که سید مرتضی در تعریف اصطلاحی وحی مطرح می کند، «کلام» بودن وحی است. به عبارت دیگر، وحی از نگاه سید مرتضی، نوعی «سخن گفتن خداوند» است. برای دستیابی به فهمی بهتر از این قید، لازم است به واکاوی دیدگاه وی در باب «کلام الهی» پردازیم. البته سید مرتضی در آثار کلامی جامع خود، «کلام الهی» را در زمره صفات الهی به شمار نیاورده است؛ بلکه در ذیل مباحث عدل الهی، به بررسی مباحث مربوط به کلام الهی پرداخته است.^۲ از این نکته می توان برداشت

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۸۸.

۲. ر.ک: شرح جمل العلم و العمل، ص ۸۳ - ۹۳؛ الملخص فی أصول الدین، ص ۳۰۳ به بعد.

کرد که وی، کلام را از صفات فعل می‌داند. این مطلب، در تحلیل حادث بودن وحی و کلام الهی، نکته‌ای راه‌گشا خواهد بود.

با وجود اتفاق مسلمانان بر متکلم بودن خداوند^۱ و بیان موضوعات متنوعی در این باب، کلام الهی، از جهاتی محلّ اختلاف است که عمدتاً به دو مسئله بر می‌گردد: یک. تفسیر حقیقت کلام الهی؛

دو. حدوث یا قدم کلام الهی.

از جمله مباحث اختلافی در بحث ماهیت کلام الهی، نفسی یا لفظی بودن آن است. گروهی از متکلمان، فارغ از این که کلام خداوند، حادث یا قدیم است، آن را از جنس صوت، حروف و الفاظ می‌دانند. البته این عده در نحوه اتّصاف خداوند به این صفات، دچار اختلاف هستند. گروهی این اصوات و حروف را قائم به ذات الهی می‌دانند. در این میان، عده‌ای آنها را قدیم (این نظریه به حنبلیان منسوب است)^۲ و عده‌ای آن را حادث (این دیدگاه به کرامیان منسوب است)^۳ می‌دانند. متکلمان معتزله و امامیه، این اصوات و حروف را حادث و غیر قائم به ذات الهی می‌دانند.^۴ در مقابل، گروهی از اشاعره، کلام الهی را معنایی قائم به ذات او می‌دانند که حقیقتی غیر از علم و اراده دارد و از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنند. به اعتقاد آنان، کلام نفسی، معنایی واحد است که از تنوع اسلوب‌های کلامی، مانند امر، نهی، اخبار، ندا و... به دور است. این معنا که حروف و اصوات بر آن دلالت می‌کنند، حقیقتی قدیم و ازلی و از صفات ذاتی حق تعالی است.^۵

۱. ر.ک: تمهید الأصول، ص ۱۱۷؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲. ر.ک: الإبانة عن أصول الديانة، ص ۷۵.

۳. ر.ک: الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۲۶.

۴. برای نمونه، ر.ک: شرح أصول الخمسة، ص ۵۲۸؛ المغنی، ج ۷، ص ۶-۷.

۵. ر.ک: الإبانة، ص ۶۱؛ الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۸.

شایان ذکر است که در لسان اندیشمندان، گاه کلام الهی به معنایی وسیع‌تر از حروف و اصوات، به کار می‌رود. در این معنا، کلام خداوند، شامل همه مخلوقات او می‌گردد و هر موجودی، نه تنها فعل خداوند و آفریده اوست، بلکه کلمه‌ای از کلمات او نیز هست. در این جا ممکن است این سؤال به ذهن بیاید که: چگونه می‌توان واژه کلام را بر شئی که در خارج موجود است، اطلاق کرد، در حالی که بنا بر استعمالات عرفی، کلام، از سنخ الفاظ است و وجودی مکتوب یا مسموع دارد؟

پاسخ مختصر پرسش بالا، این است که با تأمل در کارکرد الفاظ، روشن می‌شود که شأن اصلی آنها، حکایت از معانی ذهنی‌گوینده است. بنا بر این، حقیقت کلام، چیزی جز دلالت و حکایت نیست. از سوی دیگر، فعل یک فاعل، علاوه بر آن که بر وجود او دلالت می‌کند، از خصوصیات وجود او نیز حکایت دارد و تنها تفاوت این دو، آن است که دلالت در الفاظ، از سنخ دلالت وضعی و قراردادی است، در حالی که دلالت فعل بر وجود خصوصیات فاعل خود، دلالتی عقلی و غیر قراردادی است. بدین ترتیب، می‌توان معنای کلام را توسعه داده، آن را بر فعل خداوند، اطلاق کرد؛ چرا که هر فعلی از ویژگی‌های فاعل خود و اهداف و اغراض او حکایت می‌کند. قرآن کریم و روایات اهل بیت^{علیهم‌السلام} نیز این توسعه در نام‌گذاری را تأیید می‌کنند و برخی موجودات عینی و خارجی را، از آن رو که آیه‌ای از آیات الهی‌اند، «کلمه خداوند»، معرفی می‌کنند.^۱ بر این اساس، می‌توان برای کلام الهی سه معنا در نظر گرفت: ۱. کلام لفظی؛ ۲. کلام نفسی؛ ۳. کلام فعلی.

سید مرتضی نیز هنگام بررسی صفت کلام الهی - که یکی از صفات فعلی خداوند است و به صفات ذاتی تکیه دارد - ابتدا به تبیین و تحلیل ماهیت و مفهوم

۱. برای نمونه، رک: سورة لقمان، آیه ۲۷؛ سورة نساء، آیه ۱۷۱.

۲. آموزش کلام اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۱.

مطلق آن می‌پردازد. سپس آن را در مورد ذات الهی، تفسیر و توجیه می‌کند. به بیانی دیگر، وی ابتدا از طریق مشاهده در امور محسوس و نیز از راه تجربه درونی و وضع موجود در خودمان، مفهوم، ماهیت و لوازم صفت کلام را مورد دقت و تحلیل قرار می‌دهد و سپس با توجه به احکام و لوازم وجوب وجود و کمال مطلق ذات الهی، و نیز با عنایت به اصل تنزیه، طوری آنها را تفسیر و اثبات می‌کند که منافعی با وجوب، غنا و کمال مطلق ذات او و نیز تنزه باری تعالی از تشبیه به مخلوقات نباشد. در این میان نیز فهرستی از آرا و عقاید مختلفی را که از طرف متکلمان مسلمان در مورد ماهیت کلام و لوازم و احکام آن، به طور مطلق، و یا در مورد ذات الهی، بالأخص، اظهار شده است، گزارش می‌کند و در صورت لزوم، آنها را به نقد می‌کشد.^۱

بر این اساس، وی بر این باور است که متکلم، به معنای فاعل کلام است و کلام خداوند، حروف و اصواتی است که قائم به غیر اوست، همچون درخت در داستان موسی علیه السلام. بنا بر این، متکلم بودن خداوند، به معنای ایجاد حروف و اصوات است.^۲ البته از نظر وی نباید این نکته را از نظر دور داشت که تکلم خداوند، بر خلاف تکلم انسان‌ها، نیازمند اعضا و جوارح خاصی نیست؛ چرا که وجود چنین اعضایی، از خواص موجودات مادی است و خداوند از مادیت و جسمانیت، منزّه است.^۳

بدین ترتیب، سید مرتضی، از میان دیدگاه‌های یاد شده در باره ماهیت کلام الهی، دیدگاه کلام لفظی را بر می‌گزیند و از آن، دفاع می‌کند و کلام نفسی را مورد نقد قرار می‌دهد.^۴ در باره دیدگاه سوم (کلام فعلی)، در ظاهر هیچ سخنی در نفی یا اثبات آن نیافتیم؛ اما برخی شواهد در مجازی تلقی کردن این معنا به وسیله سید مرتضی،

۱. ر.ک: الملخص، ص ۳۹۵ - ۴۲۲.

۲. ر.ک: همان، ص ۳۹۷ - ۴۱۳؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۲۷.

۳. ر.ک: الملخص، ص ۴۰۵.

۴. نقدهای وی را بنگرید در: الملخص، ص ۴۰۰ - ۴۰۲.

وجود دارد.^۱ همچنین وی در جواب اشکالی که می‌گوید: کلام از جنس صوت نیست، وجود کلام عاری از اصوات را نمی‌پذیرد.^۲ می‌توان گفت: غالب متکلمان و نیز محدثان و مفسران امامیه، دارای چنین رویکردی هستند.^۳

از سوی دیگر، در دوره معاصر، سه برداشت متفاوت در باب سرشت وحی وجود دارد:

الف. دیدگاه تجربه دینی.^۴

این دیدگاه بر مواجهه پیامبر با خدا تأکید می‌کند و سرشت وحی را همین مواجهه می‌داند. به عبارت دیگر، وحی در این دیدگاه، به معنای پیامی (محتوایی فاقد زبان) که خدا بر پیامبر القا کرده باشد، یا جملاتی (در قالب زبانی خاص) که میان خدا و پیامبر، ردّ و بدل شده باشد، نیست؛ بلکه تنها پیامبر با خدا، مواجهه‌ای داشته است و از این مواجهه، تفسیری دارد که در قالب زبان خاصی ارائه می‌شود و ما آن را با عنوان «پیام وحی» می‌شناسیم. به بیانی دیگر، گزاره‌هایی که پیامبر با عنوان «پیام وحی» به دیگران ارائه می‌دهد، خودِ وحی نیستند که مستقیماً در تجربه، ردّ و بدل شده باشند؛ بلکه ترجمان تجربه و حیانی او و گزارش‌ها و تفسیرهایی هستند که پیامبر از این مواجهه و تجربه خود به دیگران، ارائه می‌دهد.^۵

۱. برای نمونه، رک: الأمالی، سید مرتضی، ج ۲، ص ۲۰۷.

۲. رک: الملخص، ص ۳۹۹ - ۴۰۰.

۳. برای مثال، رک: الاعتقادات، ص ۸۱ و ۸۴؛ تصحیح الاعتقادات، ص ۱۲۰ - ۱۲۲؛ تمهید الأصول، ص ۱۱۷ - ۱۲۸؛ تقریب المعارف، ص ۱۰۶ - ۱۰۸؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۱۱ - ۲۲۴، قواعد المرام، ص ۹۲ - ۹۵؛ معارج الفهم فی شرح النظم، ص ۳۰۷؛ مناهج البقین، ص ۲۰۷ - ۲۰۸؛ إرشاد الطالبین، ص ۲۰۸ - ۲۰۹؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۵۰ و

4. religious experience view .

۵. رک: وحی و افعال گفتاری، ص ۴۶.

ب. دیدگاه گزاره‌ای.^۱

در این رویکرد، وحی، گونه‌ای انتقال اطلاعات است. خدا، حقایق را به پیامبر انتقال می‌دهد و او، این پیام‌ها را می‌فهمد و در اختیار دیگران قرار می‌دهد. در این نظریه، این پیام‌ها یا حقایق، از سنخ «گزاره» هستند و منظور از گزاره، تأکید بر ویژگی خاصی از گزاره در اصطلاح منطقی است و آن، استقلال گزاره‌ها از زبان‌های طبیعی (زبان‌هایی که انسان‌ها با آنها تکلم می‌کنند) است. مثلاً همه جملاتی که از زبان‌های گوناگون دنیا مفید این معنا هستند که «برف، سفید است»، بر یک گزاره دلالت دارند و آن گزاره، در حقیقت، در قالب هیچ یک از این زبان‌ها نیست. بر این اساس، حقایق را که خدا یا فرشته وحی بر قلب پیامبر القا می‌کند، صورت زبانی خاصی ندارند. این حقایق، اطلاعات محض‌اند و پیامبر به آنها لباس زبانی خاص می‌پوشاند.^۲

ج. دیدگاه زبانی (وحی گفتاری).

در این دیدگاه، وحی، سرشتی زبانی دارد و از زبان مستقلی نیست. بر این اساس، وقتی گفته می‌شود «خدا بر پیامبر، وحی کرده است»، یعنی خدا در ارتباطی زبانی، جملاتی معنادار از زبان خاصی را بر پیامبر، اظهار کرده و این جملات، محتوا و مضمون خاصی داشته‌اند و به واسطه این جملات، پیامبر را به کارهایی وا داشته و تأثیری را بر او داشته است.^۳

با توجه به آنچه که در باره دیدگاه سید مرتضی در تحلیل ماهیت وحی مطرح شد، می‌توان گفت از نگاه سید مرتضی، وحی، ارتباطی زبانی و در قالب کلام و الفاظی خاص (زبان عربی) بوده است که در ادبیات علمی امروز، از آن با عنوان

1. propositional view.

۲. همان، ص ۳۴-۳۷.

۳. همان، ص ۷۴.

«رویکرد زبانی» یاد می‌شود. این دیدگاه، بیشترین انطباق را با آیات قرآنی و روایات معصومان دارد که حتی الفاظ و نحوه چینش آنها را نیز الهی می‌داند و دست پیامبر را از تعیین یا تغییر آنها کوتاه می‌داند.

نکته‌ای که در این جا شایان توجه است، این مسئله است که: آیا الفاظی که خداوند با آنها سخن می‌گوید، از سنخ الفاظ مادی است یا این که آنها صوت و لفظی غیر مادی هستند؟ سید مرتضی و دیگر متکلمان هم‌رأی با وی، بر این باورند که صوت از سنخ جواهر نیست و لذا جسم نیست؛ اما صوت، از آن دسته اموری است که برای تحققش، نیاز به محل دارد.^۱ بنا بر این، می‌توان گفت: از نگاه این متکلمان، الفاظی که خداوند، آنها را در محلی (جسمی) ایجاد می‌کند و با آنها سخن می‌گوید، الفاظی مادی هستند که از تموج در هوا حاصل می‌شوند. این دیدگاه، برخاسته از نگرش مادی‌انگارانه متکلمان مسلمان در هستی‌شناسی است که غیر از خداوند متعال، تمامی حقایق و اشیا را از سنخ جواهر جسمانی یا أعراض آنها می‌دانستند (نگاهی به کتاب‌های کلامی، این مسئله را روشن می‌کند).^۲ چنین مسئله‌ای، باعث بروز برخی انتقادات شده است که تحلیل کلامی وحی را با مشکل مواجه می‌کند. از جمله این که اگر این الفاظ، مادی باشند، در صورت سالم بودن قوای سامعه انسان، باید شنیدن آنها برای غیر انبیا نیز جایز باشد، در حالی که این مطلب، خلاف وجدان و مشهود است. با دست برداشتن از مبنای این باور و اعتقاد به وجود جواهری غیر جسمانی اعم از عقلی و مثالی، می‌توان از این مشکل، رهایی یافت. در این صورت، می‌توان کلام الهی یا سخن فرشته را حقیقتی عقلی یا مثالی دانست و بدین ترتیب، می‌توان صوت مثالی را نیز پذیرفت. بنا بر این، در عین

۱. الملخص، ص ۴۰۳. نیز، رک: المغنی، ج ۷، ص ۲۶ و ۳۱.

۲. برای مثال، رک: أوائل المقالات، ص ۹۹؛ النکت الاعتقادیة، ص ۱۷؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳،

ص ۱۵۱؛ قواعد المرام، ص ۴۱.

این که وحی از سنخ صوت و لفظ است؛ اما همگان را یارای شنیدن آن نیست. در ادامه مباحث، به این مسئله بیشتر خواهیم پرداخت و پاسخ‌های دیگری نیز ارائه خواهیم نمود.^۱

۲. پنهانی (درونی) بودن وحی

بروز برخی اشکالات در تحلیل وحی به از سنخ کلام بودن و تفسیر کلام به اصوات، حروف و الفاظی که در اجسام ایجاد می‌شود، آن گونه که گذشت، اندیشمندان را وا داشته است که مطلق کلام را وحی ندانند و قیدهایی بر آن اضافه کنند. یکی از مهم‌ترین قیدهایی مطرح شده برای کلام، پنهان بودن آن است و سید مرتضی هم آن را به منزله دومین رکن در تعریف خود، اخذ نموده است.

به احتمال فراوان، اخذ این قید در معنای اصطلاحی وحی، برگرفته از معنای لغوی آن است. در لغت برای وحی و مشتقات آن، معانی و مصادیق متعددی ذکر کرده‌اند. از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان این موارد را برشمرد: اشاره، کتابت، رسالت یا پیام‌آوری، الهام، کلام پنهانی و هر آنچه به دیگری القا شود.^۲

برخی از واژه‌شناسان خواسته‌اند این معنای متعدّد را به یک اصل و معنا برگردانند. از نگاه ابن فارس، وحی در همه کاربردهای گوناگونش به معنای رساندن یا انتقال علم به دیگری است، خواه به نحو پنهانی و با رمز، و خواه به نحو آشکار.^۳ در نتیجه، پنهان یا رمزی بودن گفته در معنای لغوی واژه وحی، دخیل نیست؛ بلکه معنای لغوی واژه صرف انتقال علم، اعم از کلامی و نوشتاری و نیز اعم از پنهانی

۱. در این باره، ر.ک: الملخص، ص ۴۰۵ - ۴۰۶.

۲. ر.ک: الصحاح فی اللغة، ج ۶، ص ۲۵۱۹ - ۲۵۲۰؛ القاموس المحيط، ج ۳، ص ۴۸۳؛ المحيط فی اللغة، ج ۱، ص ۲۵۸ - ۲۵۹؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۹۳؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۳۹ - ۲۴۰؛ المصباح المنیر، ص ۶۵۱ - ۶۵۲؛ کتاب الکلیات، ص ۱۴۸۰.

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۹۳.

و رمزی و یا آشکار است.^۱ برخی از واژه‌شناسان متقدم نیز معنای اصلی این واژه را «کتابت» می‌دانند و اگر آن را به معانی دیگری نظیر اشاره و رسالت عمومیت داده‌اند، هیچ قید و ویژگی خاصی را در معنای لغوی آن دخیل نمی‌دانند.^۲

اما راغب، معنای اصلی این واژه را اشاره سریع می‌داند که گاهی با کلام رمزی تحقق می‌یابد و گاه با اشاره از راه اعضا، و گاه از راه کتابت و نوشتار و امثال اینها.^۳ بنا بر این، به نظر می‌رسد وی، علاوه بر القای علم، سرعت را نیز از ارکان وحی به شمار می‌آورد؛ اما پنهان، سری و یا رمزی بودن را در حقیقت معنای آن، دخیل نمی‌داند. البته شماری از لغت‌دانان نیز در میان مشتقات وحی، واژه «وَحی» بر وزن فعیل را به معنای سریع و «وحاء» را به معنای سرعت دانسته‌اند.^۴

از سوی دیگر، جمعی از واژه‌شناسان، تنها قید «پنهان بودن» را در معنای وحی دخیل دانسته‌اند و آن را از ارکان وحی تلقی کرده‌اند.^۵ علاوه بر این، لغت‌دانان و ادیبان و بیشتر مفسران و متکلمان نیز این قید را در معنای لغوی واژه وحی، دخیل

۱. «وحی: ... أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة والوحي: الكتاب و الرسالة: وكل ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه فهو وحى كيف كان... وكل ما في باب الوحي فراجع إلى هذا الأصل الذى ذكرناه». آنچه در متن آمده، بر این اساس است که واژه «أو غيره»، عطف به «إخفاء» باشد، نه به «علم»؛ زیرا اولاً اصل باز گرداندن ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع اوست؛ ثانیاً ظاهر این عبارت، تنها با این معنا سازگار است و اگر این معنی مد نظر وی نمی‌بود، باید مقصود خود را این گونه بیان می‌کرد: «أصل يدل على إلقاء علم أو غيره في إخفاء». ثالثاً تعبیر «كيف كان» در آخر کلام این فارس، مؤید مدعای ماست؛ چون بر آن دلالت دارد که القای علم به هر شکلی که باشد، وحی نامیده می‌شود. (ر.ک: معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۹۳).

۲. ر.ک: العین، ج ۳، ص ۳۲۰.

۳. مفردات الفاظ القرآن، ج ۲، ص ۴۹۶.

۴. برای مثال، ر.ک: العین، ج ۳، ص ۳۲۳؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۸۲.

۵. ر.ک: مجمع البحرين، ج ۱، ص ۳۱۳؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۴۰؛ أساس البلاغة، ج ۲، ص ۲؛ کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ۲، ص ۱۷۷۶؛ دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۱۰، ص ۷۶ - ۷۷؛ المنجد، مادة «وَحی»؛ منجد الطلاب، ص ۶۶؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱۳، ص ۵۶ (مادة «وَحی»).

دانسته‌اند و بسیاری به صراحت، بر این نکته تأکید کرده‌اند.^۱
 در عصر حاضر نیز بسیاری از محققان، برای جمع میان این گفتارها، وحی را
 چنان تحلیل کرده‌اند که پنهان بودن و سرعت، از ارکان آن است.^۲
 در میان واژه‌شناسان قرن یازدهم، ابو البقا (م ۱۰۹۲ق) به رغم آن که همچون
 بسیاری می‌گوید: «الوحی: کُلُّ مَا أَلْقِيَتْهُ إِلَى غَيْرِكَ فَهُوَ وَحْيٌ وَ الْكِتَابَةُ وَ الْإِشَارَةُ وَ
 الرِّسَالَةُ وَ الْإِفْهَامُ كُلُّهَا وَحْيٌ بِالْمَعْنَى الْمَصْدَرِي ...»؛^۳ اما در چند صفحه بعد، وحی را
 به گونه دیگری تفسیر می‌کند و آشکارا، سرعت داشتن و پنهان بودن را از ارکان آن
 می‌داند. وی چنین نگاشته است:

الوحی هو الکلام الخفی یدرک بسرعة لیس فی ذاته مرکباً من حروف
 مقطعة تتوقف علی تموجات متعاقبة.^۴
 بدین سان با چهار نگرش در معنای لغوی «وحی» رو به رو هستیم:
 یک. القای علم، مطلقاً؛
 دو. اشاره سریع (القای مطلب به صورت سریع)؛
 سه. تکلم (القای مطلب) به صورت پنهانی؛
 چهار. القای مطلب به صورت سریع و پنهانی.

به نظر می‌رسد برای برون‌رفت از این تعارض ظاهری، توجّه به این نکته لازم
 است که یک واژه به لحاظ حروف اضافه و نیز تصریف در ساختارهای ثلاثی مجرد

۱. ر.ک: مجمع البحرین، ج ۱، ص ۳۱۳؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۴۰؛ أساس البلاغة، ج ۲، ص ۲؛ کشاف
 اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۷۷۶؛ دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۱۰، ص ۷۷ - ۷۶؛ المنجد،
 مادة «وحی»؛ منجد الطلاب، ص ۶۶؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۳، ص ۵۶ (مادة «وحی»).

۲. برای نمونه، ر.ک: الوحی المحمّدی، ص ۸۱؛ وحی و نبوت در قرآن، ص ۸۱؛ وحی در ادیان آسمانی،
 ص ۱۷؛ نقد و بررسی نظریه‌های وحی، ص ۵-۸؛ نبوت، ص ۲۱۰.

۳. کتاب الکلیات، ص ۱۴۸۰.

۴. همان، ص ۱۵۰۷.

یا ابواب گوناگون ثلاثی مزید، معانی متعدّد و احياناً متضادی می‌یابد. برای مثال، واژه «رغب» با «رغب فیه» و «رغب عنه»، متمایز است؛ چنان‌که «رغب فیه» و «رغب عنه» با دیگر فرق دارند، بلکه متضادند یا واژه «ذهب» به معنای رفتن و واژه‌های «ذهب به» و «أذهب به» به معنای بردن است و... بر این اساس، باید بین کاربرد وحی با حرف «إلی» و بدون آن، فرق گذاشت. لحاظ پنهانی بودن در معنای ریشه وحی، تنها در صورتی است که با «إلی» باشد. در غیر این صورت، در کاربرد ثلاثی مجرّد، به معنای کتابت و نگارش است و در کاربرد ثلاثی مزید، متناسب با هر باب، معنای خاصّ خود را دارد. مثلاً در باب تفعیل، به معنای سرعت است. به همین جهت است که برخی مانند جوهری^۱ و زمخشری،^۲ به رغم شرط دانستن پنهانی بودن در معنای وحی همراه با حرف «إلی»، وحی (بدون إلی) را مطلق انتقال به دیگری و نوشته و نوشتن دانسته‌اند. به نظر می‌رسد دیگر واژه‌شناسان نیز در مقام بیان این نکته بوده‌اند.^۳

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد این واژه در معنای لغوی خود، بیش از یک اصل یا ریشه معنایی دارد و از آن‌جایی که وجه جامع و قدر مشترک عرف‌پسندی میان آنها نیست، ارجاع آنها به یک اصل، نادرست باشد.

از آن‌جا که متکلمان و مفسران، بیشتر به کاربرد واژه «وحی» همراه با حرف اضافه، توجّه دارند و در این کاربرد، پنهان بودن در معنای آن دخالت دارد و از ارکان آن است، پس دیدگاه متکلمانی که تنها «پنهان بودن» را جزء معنای لغوی و اصطلاحی وحی دانسته‌اند، بیراهه نرفته‌اند و به واقع نزدیک‌تر است. بنا بر این،

۱. الصّحاح فی اللّغة، ج ۶، ص ۲۵۱۰ - ۲۵۲۰.

۲. أساس البلاغة، ج ۲، ص ۲.

۳. برای توضیح بیشتر، ر.ک: نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۳ -

۳۶. در بخش واژه‌شناسی وحی، از این منبع، بهره فراوانی گرفته‌ایم.

سخن کسانی که سرعت و پنهانی بودن، هر دو را در معنای وحی دخیل می‌دانند، درست به نظر نمی‌رسد. این مطلب با کاربردهای قرآنی وحی نیز هم‌افق است؛ زیرا در تمامی آنها معنای انتقال پنهانی، لحاظ شده است؛ ولی اگر سرعت نیز در معنای اصلی این واژه اخذ شده بود، می‌بایست در تمام کاربردها منظور می‌شد. البته شاید بتوان گفت:

اشاره سریع را بدین سبب «وحی» گویند که در آن، مطلبی پنهانی انتقال می‌یابد و هر انتقال سریعی، پنهانی بودن است؛ ولی هر انتقال پنهانی‌ای سریع نیست. بنا بر این، در معنای واژه «وحی»، گونه‌ای القای پنهانی در نظر است.^۱

همان طور که پیش از این گذشت، سید مرتضی، این القا را از سنخ کلام می‌داند. بنا بر این، وحی کلامی، خفی و پوشیده است و روشن است که منظور از پنهان بودن، پنهان بودن از دیگران است، نه پنهان از مخاطب اصلی (پیامبر) و بدین ترتیب، این قید، بیانگر نوعی خصوصیت در این سنخ کلام است که باعث می‌شود دیگران، آن را نشوند. حال یا قوه سمع نبی، قوه‌ای متفاوت از قوه سمع دیگر انسان‌هاست که توانایی ادراک این نحوه از کلام را دارد یا این که اصلاً این صوت، با حواس ظاهر، درک نمی‌شود و قوه خاصی دارد که فقط در نبی، فعلیت دارد و عموم انسان‌ها از آن محروم‌اند، مگر کسانی که در تعالی و رشد، مراتبی را گذرانده باشند.

اگر احتمال دوم مورد نظر سید مرتضی بوده باشد، می‌توان گفت که از نظر وی، دریافت وحی، نوعی دریافت درونی است، به این معنا که علم به آن، از طریق حواس ظاهری نیست؛ بلکه آگاهی و حیانی از طریق باطن و درون است. این

احتمال با آیات قرآن نیز سازگار است؛ چرا که در قرآن، از محل نزول قرآن با عنوان «قلب» نبی یاد شده است و قطعاً منظور از آن، قلب صنوبری شکلی که عضوی عضلاتی است، نیست. بنا بر این، قلب پیامبر، می تواند قوه ای برای دریافت وحی نبوی باشد که یا از دیگر قوا، متمایز است و وظایف خاص خود را دارد، یا این که جامع و حاکم بر سایر قوای نبی است، به این معنی که این قوه، به تنهایی جامع تمام قوای ادراکی نبی است و با آن، هم می شنود و هم می بیند، فهم می کند، حفظ می کند، به یاد می آورد و...، به گونه ای که بدون بهره گیری از قوای ادراکی متعارف، این امور نیز تحقق می یابند.

۳. وساطت فرشته در فرآیند وحی

سید مرتضی، با افزودن سومین قید در تعریف وحی، به نقش فرشته در فرآیند وحی، به ویژه وحی قرآنی، اشاره می کند. در این قید، وی تکلم پنهانی را از ناحیه ملک می داند؛ یعنی این فرشته وحی است که با پیامبر خدا، سخن می گوید و وحی الهی را با الفاظی خاص به پیامبر، منتقل می کند. این نکته، بیانگر این مطلب است که مقصود وی از وحی، وحی قرآنی است؛ زیرا در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری، با نقل عبارتی از ابو علی جبایی و تأیید آن، وحی قرآنی را تنها از سنخ وحی از طریق ارسال رسول می داند.^۱ بنا بر این، می توان گفت: پیامبر، از انواع مختلف وحی که در این آیه به آن اشاره شده است، بهره مند بوده، ولی وحی قرآنی، تنها یک نوع از وحی بوده و آن هم وحی با واسطه رسول (فرشته وحی) است.

نکته ای که در این جا باید متذکر شد، این است که بیان این قید، با مطلبی که در اولین ویژگی مطرح کردیم (کلام الهی بودن وحی)، تناقضی ندارد؛ زیرا درست

است که وحی از طریق فرشته به پیامبر داده می‌شود؛ اما خود فرشته نیز آن را از فرشته‌ای دیگر یا موجود برتر دیگری و یا مستقیماً از خود خداوند، دریافت کرده است. بدین ترتیب، می‌توان وسایط متعددی را برای نزول وحی از مرتبه ذات، علم و اراده الهی تا قلب پیامبر، در نظر گرفت که آخرین مرحله آن توسط فرشته وحی که در لسان آیات و روایات با عنوان «جبرئیل» از او یاد شده است، صورت می‌گیرد. سید مرتضی، در عبارتی به این مطلب، اشاره دارد و می‌گوید: پیامبر، وحی را حقیقتاً از جبرئیل می‌شنود؛ اما در باره این که خود جبرئیل، چگونه از وحی مطلع می‌شود، وی دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی این که خداوند به گونه‌ای خاص با او صحبت کند که او بشنود و از محتوای وحی، آگاه شود؛ و دیگر این که او از طریق لوح محفوظ (که وحی در آن نگاشته شده است) و خواندن از روی آن، به وحی، علم پیدا کند.^۱

همان گونه که ملاحظه می‌شود، در این دو احتمال نیز بر زبانی بودن وحی، تأکید شده است و الفاظ را صادر شده از خداوند متعال می‌داند که یا به گونه‌ای خاص به سمع فرشته رسیده است و یا این که از موجوداتی برتر (لوح محفوظ) آن را دریافت نموده و بر آن، آگاهی یافته است. پس وحی، همان کلام الهی است که فرشته وحی، مأمور رساندن آن به پیامبر شده و پیامبر، مأمور به ابلاغ این کلام به دیگر انسان‌هاست.

بر این اساس، می‌توان این مسئله را نیز مطرح نمود که وحی قرآنی، دارای مراتب مختلفی است که هر مرتبه آن، توسط واسطه‌ای خاص، به مرتبه بعدی منتقل می‌شود. به بیانی دیگر، قرآن، حقیقتی ذو مراتب است که عالی‌ترین مرتبه آن در علم الهی قرار دارد (سید مرتضی به این نکته در برخی نقدهای کلام نفیسی، تصریح

دارد)^۱ و در تنزل از مرتبه علم الهی، در مراتب مختلفی قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که در هر مرتبه، واسطه‌ای قرار دارد که توانایی دریافت آن را در آن مرتبه و انتقال آن را به موجودات مرتبه بعدی دارد. البته به طور دقیق نمی‌توان این مراتب را مشخص نمود؛ اما قطعاً سه مرتبه علم الهی، کلام الهی (فعل الهی)، و وساطت جبرئیل و نبی برای دریافت وحی قرآنی و ابلاغ آن به تمام مردم، وجود دارد.

نکته دیگری که باید در این جا بدان توجه نمود و ما را در فهم این مباحث یاری می‌کند، مسئله ماهیت و ویژگی‌های فرشته وحی (جبرئیل) است. معمولاً در مباحث علمی و دینی، رایج است که فرشتگان، مجرد هستند. شاید این دیدگاه، برگرفته از تحلیل فیلسوفان و تطبیق فرشتگان بر عقول باشد؛ اما به نظر می‌رسد که دلیلی بر این مدعا وجود ندارد.

همان گونه که پیش از این گفتیم، غالب متکلمان نخستین و میانه، به موجود مجرد و غیرمادی (غیر جسمانی)، غیر از خداوند متعال، باور نداشتند و ما سویی الله را جواهری جسمانی یا اعراضی می‌دانستند که بر این جواهر جسمانی عارض می‌شوند. بدین ترتیب، در مورد فرشتگان نیز نباید اعتقادی به تجرد داشته باشند. البته این مطلب به معنای این که همه مخلوقات از یک سنخ و در یک مرتبه باشند، نیست؛ بلکه مراتب مختلفی میان مخلوقات قائل بودند و به حسب این اختلاف مراتب، برای مخلوقات، اقسام مختلفی نظیر فرشتگان، جن‌ها، انسان‌ها، حیوانات، نباتات و جمادات، قائل بودند و با این که همه آنها را جواهری جسمانی می‌دانستند، برخی را به عالم غیب و برخی دیگر را به عالم شهود، ارجاع می‌دادند. سید مرتضی نیز در باره فرشتگان (یا دست‌کم در باره جبرئیل) معتقد است که این مخلوقات، اگر چه جسمانی هستند، اما جسمیت آنها از نوع جسم لطیف، رقیق و متخلخل است و

به همین دلیل است که ما آنها را نمی‌بینیم، مگر این که کیفیتی به خود بگیرند و متمثل شوند.^۱

البته وی این تکلیف و تمثّل را به قدرت خود فرشتگان نمی‌داند، بلکه اعتقاد دارد که این خداوند است که آنها را حقیقتاً (و نه شکلاً) متمثل می‌کند.^۲ بر این اساس، فرشتگان به لحاظ وجودی، ویژگی‌های خاصی دارند و احتمالاً به همین دلیل از توانایی‌های برتری نسبت به انسان برخوردارند که از جمله این توانایی‌ها، امکان استماع و دریافت درونی و حضوری وحی از خدا یا موجود برتر دیگری و انتقال آن به مرتبه انسان‌های خاصی به نام انبیاست. بنا بر این، همان گونه که فرشتگان وجودی جسمانی دارند، اما در حالت عادی دیده نمی‌شوند، صوت آنها نیز در حالت عادی به گوش همگان نمی‌رسد و در شرایطی خاص، امکان استماع این صوت توسط برخی انسان‌ها که ظرفیت درک این مرتبه را دارند، وجود دارد.

عصمت، ویژگی دیگری است که معمولاً در باره فرشتگان، مطرح می‌شود. بر فرض که نتوان کلیت این ادعا را پذیرفت، دست کم در باره فرشته وحی و یا دیگر وسایط وحی، باید آن را پذیرفت، به گونه‌ای که ساحت وحی را از هر گونه خطا و اشتباه، به دور دانست. سید مرتضی نیز عصمت جبرئیل (فرشته وحی) را می‌پذیرد و او را منزّه از فعل قبیح می‌داند.^۳ بنا بر این، احتمال وقوع خطا از سوی جبرئیل در دریافت وحی یا انتقال آن به پیامبر، منتفی خواهد بود.

۴. اختصاص داشتن به انبیا

تا به این جا سید مرتضی با ارائه سه قید ایجابی و اثباتی به بیان منظور خود از وحی

۱. ر.ک: الذخیره، ص ۳۹۱. نیز: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۰.

۲. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۲۵.

۳. ر.ک: همان جا.

پرداخت. در ادامه، لازم است که با افزودن قیودی سلبی یا در حکم سلبی، مواردی را که با این تعریف مشابهت دارند، خارج کند. لذا وی با افزودن قید «فی حق نبی» به این نکته اشاره می‌کند که وحی قرآنی یا به بیان عام‌تر، وحی تشریعی و رسالی، تنها به انبیا اختصاص دارد و دیگر انسان‌ها از آن محروم هستند. بنا بر این، این قید در حکم سلب و بیانگر تفاوت وحی در لغت و اصطلاح است. وحی در لغت و نیز در کاربردهای قرآنی آن، شامل الهام، تحدیث، برخی غرایز حیوانات و قوانین طبیعت هم می‌شود و شاید برخی از آنها، مثل الهام و تحدیث، به لحاظ ماهیت، تفاوت چندانی با وحی نداشته باشند؛ اما در اصطلاح و عرف دینی، به جهت رعایت ادب، عنوان وحی، تنها مخصوص انبیاست.^۱

۵. اختصاص داشتن وحی به حالت بیداری

به نظر می‌رسد قید اختصاص داشتن وحی به حالت بیداری نیز در حکم قیدی سلبی باشد؛ زیرا در برخی روایات آمده است که خواب انبیا، همانند بیداری آنهاست و آنچه که آنان در خواب می‌بینند، در حکم شنیدن وحی است. سید مرتضی، صحت این روایات را نمی‌پذیرد و بر این باور است که نمی‌توان بر اساس آنها امور اعتقادی را پی‌ریزی نمود.^۲ وی معتقد است بر فرض قبول این روایات، باید آنها را توجیه نمود و گفت: به صرف دیدن رؤیا، پیامبر نمی‌تواند قطع به محتوای آن داشته باشد. لذا خداوند باید از طریق وحی که از فرشته می‌شنود، پیامبر را از این که در زمان خاصی رؤیایی را به او خواهد نمایاند که لازم است بر اساس آن عمل کند، باخبر ساخته باشد.^۳

۱. در این زمینه، ر.ک: تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۱۲۰ - ۱۲۳.

۲. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۲. همچنین برای آگاهی از این دست روایات، ر.ک: بحار

الأنوار، ج ۱۱، ص ۵۵ و ج ۶۱، ص ۱۸۱؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۷۶؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۲۵.

۳. همان جا.

این مطلب، برگرفته از دیدگاه وی در باره حقیقت رؤیاست. وی معتقد است خواب‌هایی که فرد می‌بیند، باورهایی است که او در خود ایجاد می‌کند و محال است که فرد دیگری، اعم از بشر یا غیر بشر، بتواند باوری را در انسان ایجاد کند. البته وی معتقد است که خداوند سبحان، می‌تواند این کار را انجام دهد؛ اما از آن‌جا که اکثر، بلکه همه خواب‌های انسان، جهل و مشتمل بر اموری غیرواقعی است و خداوند، منزّه از انجام دادن فعلی است که منجر به جهل شود، این کار را انجام نمی‌دهد. بنا بر این، از نگاه سید مرتضی، رؤیا، فاقد اعتبار و حجّیت است، حتّی برای پیامبران.^۱

به نظر می‌رسد این ادّعای سید مرتضی، درست نباشد؛ زیرا همان گونه که خود وی قبول دارد، خداوند می‌تواند معانی صحیحی را از طریق رؤیا به پیامبر، منتقل کند و پیامبر هم به وجهی در همان رؤیا یا از طریق تفسیر آن، پس از مشاهده رؤیا، از صحت آن، باخبر شود. لذا می‌توان محتوای روایات نقل شده را پذیرفت.

اما به نظر می‌رسد که این قید، برای خارج کردن وحی قرآن از سنخ وحی‌های مستقیم یا مین وراء حجاب است و تأکیدی است بر این که وحی قرآنی با وساطت رسول، آمده است؛ زیرا برخی اندیشمندان، وحی در خواب را از سنخ وحی بی‌واسطه دانسته‌اند^۲ که در آن، از لفظ و صوت، خبری نیست و پیامبر، صرفاً حقیقتی را مشاهده می‌کند و به بیانی دیگر، معنایی به پیامبر، منتقل می‌شود (شبه دیدگاه گزاره‌ای که پیش از این گذشت). لذا این قید می‌تواند بیانگر این باشد که وحی قرآنی از سنخ وحی گزاره‌ای (مثل وحی در خواب) نیست. برخی

۱. همان، ص ۱۰.

۲. ر.ک: التفسیر الکاشف، ج ۶، ص ۵۳۴.

دیگر از اندیشمندان، وحی در خواب را از سنخ وحی مین و راء حجاب دانسته‌اند.^۱ در این صورت نیز این قید برای خارج کردن وحی قرآنی از این سنخ وحی است و تأکیدی بر زبانی بودن و از طریق فرشته وحی بودن است.

جمع‌بندی

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توانیم بگوییم در تبیین ماهیت و حقیقت وحی، به ویژه وحی قرآنی یا وحی رسالی از نگاه سید مرتضی، سه رکن اساسی باید لحاظ شود:

۱. کلام بودن و زبانی بودن وحی؛

۲. پنهان بودن وحی؛

۳. وساطت فرشته در فرآیند وحی به انبیا در حالت بیداری.

بدین ترتیب، از نگاه سید مرتضی، وحی قرآنی، حقیقتی است در علم خداوند که با انزال از آن مرتبه، به مرتبه فعل الهی در آمده، به صورت کلام (الفاظ و صوت) در می‌آید و از این رو، خداوند، متکلم نامیده شده است؛ زیرا فاعل کلام است. این کلام، ممکن است بدون واسطه برای پیامبر، ابراز شود و ممکن است وسایطی وجود داشته باشند که کلام الهی را به پیامبر، منتقل کنند. ظاهراً وحی قرآنی، از سنخ دوم است و دست کم جبرئیل، واسطه در ابلاغ آن به پیامبر است. در این صورت، می‌توان گفت: کلام الهی در مراتب متعدد و مختلفی قرار می‌گیرد که با وسایطی از مرتبه قبل به مرتبه بعد، منتقل می‌شود. بر این اساس، آخرین مرتبه نزول وحی، توسط فرشته وحی (جبرئیل) صورت می‌گیرد که صوت و الفاظ قرآن را شنیده است و بی‌هیچ کم و کاستی، آن را بر قلب پیامبر، نازل می‌کند و پیامبر هم این صوت و لفظ را می‌شنود و همان‌ها را بدون هیچ خطایی در دریافت

و یا ابلاغ، به دیگر انسان‌ها منتقل می‌کند. در تمام این مراتب، می‌توان حقیقت کلام الهی را همان صوت و لفظی دانست که خداوند متعال، متناسب با آن مرتبه، ایجاد کرده است.

در این جا چند اشکال مهم مطرح بود که به برخی از آنها پرداختیم و پاسخ‌هایی هم بر اساس مبانی سید مرتضی یا در رد آنها دادیم. مهم‌ترین اشکال، این بود که این صوت، چرا توسط دیگر انسان‌هایی که در کنار پیامبر حضور دارند، شنیده نمی‌شود. بر اساس رد مبانی سید مرتضی که همه ما سیوی الله را موجوداتی جسمانی می‌داند، می‌توان این گونه پاسخ داد که این صوت، لازم نیست صوتی مادی باشد؛ بلکه می‌تواند صوتی مثالی باشد که فرشته، آن را ایجاد می‌کند و پیامبر، نه با گوش ظاهر که با گوش جان (و یا به تعبیر قرآن با قلب) خود، آن را از فرشته می‌شنود و به دیگران، منتقل می‌کند. لذا دیگران از این مکالمه چیزی درک نمی‌کنند؛ اما بر اساس مبانی سید مرتضی، اگر چه همه ما سیوی الله، موجوداتی جسمانی هستند، اما میان این موجودات، مراتب مختلفی وجود دارد و جسمانیت فرشتگان، از سنخ جسم لطیف است. لذا به لحاظ وجودی نسبت به انسان، از برتری‌هایی برخوردار هستند. مثلاً بدون تمثّل و تکیّف، امکان رؤیت آنها برای انسان‌ها وجود ندارد. پس شنیدن صوت آنها نیز برای انسان‌ها مقدور نیست. لذا فقط برخی از انسان‌ها که به مقام خاصی برگزیده شده باشند و یا کسانی که در تعالی و رشد، مراتبی را گذرانده باشند، می‌توانند صوت یا صورت مثالی جبرئیل را ادراک کنند. به همین دلیل، قید «پنهانی بودن» در تعریف و ماهیت وحی، اخذ شده است. همچنین برای نفی استبعاد، می‌توان گفت: در همین عالم ماده، صوت‌هایی مادی وجود دارد که انسان در حالت عادی، توانایی شنیدن آنها را ندارد، ولی در صورت مجهز شدن به ابزاری خاص، امکان درک آنها برای او میسر می‌شود. لذا خداوند هم بر اساس حکمت خویش، این ابزار خاص را فقط به برخی از بندگان

داده است تا با آن بتوانند صوت فرشته را بشنوند؛ ابزاری که در قرآن از آن با عنوان «قلب» یاد شده است.

بر این اساس، ظاهر بسیاری از آیات قرآن که قرآن را کلام و قول الهی می‌دانند که از سوی او نازل شده است و پیامبر یا فرشته وحی، هیچ‌گونه دخالتی در آن ندارند، بر جای خود باقی است و نیاز به توجیه و تأویل آنها نیست.

منابع و مأخذ

۱. آموزش کلام اسلامی، محمد سعیدی مهر، قم: کتاب طه، ۱۳۷۷ش.
۲. إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، مقدار بن عبد الله السيوري الحلّي (فاضل مقدار)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم: كتابخانه آية الله مرعشي، ۱۴۰۵ق.
۳. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: عباس صباغ، بيروت: دار النفائس، ۱۴۱۴ق.
۴. الاعتقادات، محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۴ق.
۵. أساس البلاغة، محمود الزمخشري، تحقيق، عبد الرحيم محمود، القاهرة: إحياء معاجم العربية، ۱۳۷۲ق.
۶. أمالي المرتضى (الأمالي)، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، القاهرة: دار الفكر العربي، ۱۹۹۸م.
۷. بحار الأنوار، محمدباقر بن محمدتقي المجلسي (العلامة المجلسي)، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
۸. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوي، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۴۱۷ق.
۹. تصحيح الاعتقادات (تصحيح اعتقادات الإمامية)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري (الشيخ المفيد)، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۴ق.
۱۰. التفسير الكاشف، محمد جواد المغنية، بيروت: دار العلم للملايين، ۱۹۸۱م.
۱۱. تقريب المعارف، أبو صلاح الحلبي، قم: الهادي، ۱۴۰۴ق.
۱۲. تمهيد الأصول، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، تصحيح: عبد المحسن مشكوة الديني، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۳. دائرة المعارف القرن العشرين، محمد فريد الوجدی، بيروت: دار المعرفة، ۱۹۷۱م.
۱۴. الذخيرة في علم الكلام، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، تحقيق:

- السید أحمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤١١ق.
١٥. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم، ١٤٠٥ق.
١٦. شرح أصول الخمسه، عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادی (القاضی عبد الجبار)، تعلیق: أحمد بن حسین أبی هاشم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٢ق.
١٧. شرح جمل العلم والعمل، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: یعقوب الجعفری المراغی، دار الأسوة، بی جا، ١٤١٤ق.
١٨. الصّحاح فی اللّغة، إسماعیل بن حمّاد الجوهري، بیروت: دار العلم للملایین، ١٣٩٩ق.
١٩. العین، خلیل بن أحمد الفراهیدی، قم: دار الهجرة، ١٤٠٩ق.
٢٠. القاموس المحيط، محمّد یعقوب الفيروزآبادی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤١٢ق.
٢١. قواعد المرام فی علم الکلام، میثم بن علی بن میثم البحرانی (ابن میثم)، تحقیق: السید أحمد الحسینی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٦ق.
٢٢. الکافی، محمّد بن یعقوب الكليني، تصحيح: علی أكبر الغفّاری، تهران: دار الكتب الإسلامیة، ١٤٠٧ق.
٢٣. کتاب الکلیات، أيوب بن موسى الحسینی، تحقیق: عدنان درویش و محمّد مصری، بیروت: مؤسسه الرسالة، ١٤١٩ق.
٢٤. کُشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّد علی التهانوی، بیروت: مكتبة لبنان الناشرون.
٢٥. لسان العرب، محمّد بن مکرم المصری (ابن منظور)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤١٦ق.
٢٦. مجمع البحرين، فخر الدین الطریحی، تحقیق: السید أحمد الحسینی، تهران: مکتب نشر الثقافة الإسلامیة، ١٤٠٨ق.
٢٧. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسی، تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
٢٨. مجموعه آثار، ج ٤، مرتضی مطهری، قم: صدرا، ١٣٨٠ش.

۲۹. المحيط فی اللغة، إسماعیل بن عبّاد (صاحب بن عبّاد)، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
۳۰. المصباح المنیر، أحمد بن محمد الفیومی، قم: دار الهجرة، ۱۴۲۵ق.
۳۱. معارج الفهم فی شرح النظم، یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: دلیل ما، ۱۳۸۶ش.
۳۲. معجم مقاییس اللغة، أحمد بن فارس الرازی (ابن فارس)، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۳. المغنی فی أبواب العدل والتوحید، عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادی (القاضی عبد الجبار)، تحقیق: جرج قناتى، قاهره: الدار المصریة، ۱۹۶۵م.
۳۴. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد الراغب الإصفهانی، دمشق: دار النشر.
۳۵. الملخص فی أصول الدین، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش.
۳۶. الملل والنحل، محمد بن عبد الکریم الشهرستانی، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴ش.
۳۷. مناهج الیقین، یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، تهران: دار الأسوة، ۱۴۱۵ق.
۳۸. المنجد، لوئیس معلوف، بیروت: دار المشرق، ۱۹۷۳م.
۳۹. منجد الطلاب، فؤاد افرام البستانی، ترجمه: محمد بندر ریگی، تهران: اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۰. المنقذ من التقليد، سدید الدین الحمصی الرازی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
۴۱. المیزان فی تفسیر القرآن، السید محمد حسین الطباطبائی، قم: منشورات جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة.
۴۲. نبوت، محمد بیابانی اسکویی، تهران: نیا، ۱۳۹۰ش.
۴۳. نقد وبررسی نظریه های وحی، حیدر باقری اصل، تبریز: یاس نبی، ۱۳۸۴ش.
۴۴. النکت الاعتقادیة، محمد بن محمد بن النعمان العکبری (الشیخ المفید)، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
۴۵. نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، محمد حسین زاده، قم:

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ش.

۴۶. الوحي المحمّدي، محمّد رشيد رضا، بيروت: مؤسسه عزّ الدين.

۴۷. وحی در ادیان آسمانی، ابراهیم امینی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۷ش.

۴۸. وحی شناسی، مصطفی کریمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷ش.

۴۹. وحی و افعال گفتاری، علی رضا قائمی نیا، قم: زلال کوثر، ۱۳۸۱ش.

۵۰. وحی و نبوت در قرآن، عبد الله جوادی آملی، قم: اسراء، ۱۳۸۱ش.

(۷)

بازساختِ نظامِ امامت در اندیشهٔ سید مرتضی

(وع الله شهیدی^۱)

چکیده

امامت‌پژوهی، یکی از سویه‌های مهم و پُر دامنه در اندیشهٔ کلامی سید مرتضی است. او در آثار مختلف خویش، بدین مقوله پرداخته و در پنج محور، مباحث امام‌شناسی خویش را سامان بخشیده است: چرایی و ضرورت وجود امام، وحدت امام در هر زمانه، جایگاه و مرتبت امام، صفات و ویژگی‌های امام و راه‌های شناخت امام جامع الشرائط. او قاعدهٔ لطف را مهم‌ترین دست‌مایهٔ اثبات ضرورت وجود امام کرده است و بر اساس اجماع امامیه، واحد بودن امام در هر زمانه را اثبات می‌کند. او با بهره‌گیری از ادلهٔ نقلی، امام را نسبت به فرشتگان، در مقام و منزلتی ارجمندتر می‌انگارد. عصمت، افضل بودن بر رعیت، علم و شجاعت، مهم‌ترین ویژگی‌های امام از منظر اوست که در اثبات ضرورت آنها یا تعیین حدود و ثغورشان، به غایت کوشیده است. نظام امامت‌پژوهی او با بحثی گسترده در بارهٔ ابعاد مختلف راه‌های شناخت مصداق امام، چون: دلیل عقلی، نصوص قرآنی و روایی، اجماع و معجزات، فرجام می‌پذیرد.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پردیس فارابی (دانشگاه تهران).

واژگان کلیدی: سید مرتضی، امامت، ضرورت، جایگاه امامت، صفات امامت، راه‌های شناخت امامت.

درآمد

شناخت ابعاد گونه‌گون مسئله امامت، به عنوان شاخصه امامیه، همواره اندیشه و جان عالمان آن را به خویش مشغول داشته است. اینان، از نظرگاه‌های گوناگون بدین موضوع پرداخته و به فراخور اسلوب و روش خویش، نظام‌های امامت‌پژوهی مختلفی را بنیان افکنده‌اند. ابو القاسم علی بن الحسین بن موسی بن محمد، معروف به سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ق)، یکی از عالمانی است که در آثار مختلف خویش، بدین مقوله پرداخته است. او در زمینه‌های مختلف، بیش از یکصد و بیست تألیف بر جای نهاده است و در زمینه کلام و بویژه امام‌شناسی، نگاشته‌هایی دارد. از میان نگاشته‌های پُرشمار او در این زمینه، می‌توان به الشافی فی الإمامة (که شیخ طوسی آن را تلخیص کرده است)، تنزیه الأنبياء و الأئمة، جمل العلم و العمل، شرح جمل العلم و العمل، الذخيرة، الملخص فی أصول الدین، مسئله فی العصمة، المقنع فی الغيبة، رسالة فی غيبة الحجة، جواب مسئله فی الجواب عن شبهات الواردة لخبر الغدير، شرح القصيدة المذهبة و مسئله فی من يتولى غسل الإمام، اشاره کرد.

چنان که پس از این هم خواهد آمد، چارچوب اندیشگی او در امامت‌پژوهی، بر متکلمان پسین امامیه نیز اثر بسیار نهاده است. بر این اساس، این پژوهش، سر آن دارد که با استقصای نظریات سید مرتضی در کتاب‌های کلامی‌اش، نظام فکری او را در زمینه امامت‌پژوهی، بازایی کند تا بدین سان بر مبانی و روش‌های کلامی او در این زمینه، پرتویی افکنده شود و زمینه مقایسه آن با دیگر نظام‌های امام‌شناسی، فراهم آید و همچنین تحلیل و بررسی تأثر آن از دیگر دستگاه‌های کلامی یا تأثیر آن بر دیگر نظام‌ها را میسر سازد.

بررسی نگاشته‌های کلامی سید مرتضی، نشان می‌دهد که دغدغه‌های او در

امام‌شناسی، چند مسئله است که عبارت‌اند از: ضرورت و چرایی وجود امام، وحدت امام در هر زمانه، جایگاه و مرتبت امام، صفات و ویژگی‌های امام و راه‌های شناخت امام جامع الشرائط. ما نیز دستگاه امامت‌پژوهی او را بر محور این پنج مسئله بررسی می‌کنیم.

محور نخست: ضرورت و چرایی وجود امام

شریف مرتضی، برای اثبات این مطلب به دلایل عقلی و نقلی در کنار هم دست یازیده که در زیر به تفصیل بدانها خواهیم پرداخت:

دلیل عقلی

محور این استدلال سید بر قاعده لطف، بنیان دارد. به باور او، تمام شیعه بر آن‌اند که وجود امام، عقلاً واجب است و وجوب آن به آمدن نقل و سمع، متوقف نیست. ایشان، از راه «لطف بودن» وجود امام، بایستگی و وجوب آن را اثبات می‌کند.^۱ پیش از پرداختن به مقدمات استدلال یاد شده، بایسته است که در باره چیستی و انواع لطف، لختی توضیح دهیم.

لطف، چیزی است که مکلف به سبب آن، طاعت را بر می‌گزیند یا به سبب آن به انجام دادن طاعت، نزدیک‌تر خواهد بود. لطف، از صفات فعل خداوند است و موضوع آن، مکلف است. لطف، به مقرب و مُحَصِّل تقسیم می‌شود. لطف مقرب، زمینه تحقق یافتن تکلیف را به وسیله مکلف، فراهم می‌سازد و شرایطی را به وجود می‌آورد که مکلف نسبت به انجام دادن تکلیف، نزدیک‌تر از وقتی است که لطف در حق او تحقق نیافته است، هر چند به انجام دادن تکلیف نمی‌انجامد؛ اما در لطف

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۵۵. ذکر این نکته بایسته است که در کتاب الشافی فی الإمامة سید مرتضی، به دلیل آن که نقدی بر المعنی قاضی عبد الجبار است، مطالب امام‌شناسی به گونه‌ای پراکنده و فاقد نظم و نظام، ذکر شده است. از این رو، ما در مباحث خود بر تلخیص الشافی از شیخ طوسی تکیه کرده‌ایم که مطالب الشافی را نظام دقیق و استواری داده است.

محصل، تکلیف از مکلف، صادر می‌شود. جامع مشترک در لطف مقرب و محصل، انگیزش نسبت به تکلیف است. اما در لطف محصل، انگیزش در حدی است که به تحقق تکلیف می‌انجامد و در لطف مقرب، به این حد نمی‌رسد. لطف، اعم از مقرب یا محصل، دو شرط اصلی دارد. نخست، آن که به قدرت بر انجام دادن تکلیف، وابسته نیست؛ زیرا لطف، متفرع بر تکلیف است و قدرت مکلف، از شرایط عام تکلیف است. دوم آن که لطف به مرز اجبار نمی‌رسد و اختیار را از مکلف، سلب نمی‌کند.^۱

بر این اساس، اجمالاً می‌توان گفت که بی‌گمان، نصب امام، لطفی مقرب به شمار می‌رود؛ زیرا تردیدی نیست که اگر در میان مردم، حاکم و زمامدار مطاعی باشد که برای استقرار عدالت در جامعه بکوشد و با هر گونه ظلم، فساد و تجاوز مبارزه کند، مردم را به انجام دادن وظایف الهی‌شان، فراخواند و از ارتکاب معاصی، بازدارد، زمینه برای روی آوردن مردمان به اطاعت الهی و پرهیز از گناهان و معاصی، آماده‌تر و مقدمات صلاح و رستگاری، فراهم‌تر می‌شود و چنین لطفی بر خداوند، واجب است. تفصیل استدلال سید بر پایه این قاعده را می‌توان در شش محور زیر خلاصه کرد:

۱. امامت از نظر عقلی واجب است و وجوب آن، به وحی و تشریع، وابسته نیست؛ چرا که در تکلیف عقلی، لطف محسوب می‌شود و بدون آن، این تکلیف، تمام نخواهد بود. از همین رو، به دیگر الطاف در گستره معارف و غیر از آن می‌ماند که تکلیف بی‌آنها، حُسنی نمی‌یابد.^۲

۲. لطف بودن امامت، از آن روست که در همه روزگاران، عادتاً چنین بوده، هست و خواهد بود که اگر مردم، فی‌الجمله رئیسی دارای اختیارات، قدرتمند

۱. برای نمونه، ر.ک: الذخیره، ص ۱۸۶ - ۱۹۴.

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۵۹؛ الذخیره، ص ۴۰۹.

و عادل داشته باشند که معاندان را برانند، زورمندان را در هم کوبد و داد ستم‌دیده را از ستمکار بستاند، امور، نظام می‌گیرد، فتنه‌ها فرو می‌نشیند، روزی، فراوان می‌گردد و مردمان با وجود چنین پیشوایی، به صلاح، نزدیک و از فساد، دور می‌شوند یا حدّ اقل در فسادِ اندک‌تر فرو می‌غلتنند. حال اگر چنین پیشوایی نباشد، روزگار، تیره و تار می‌گردد، قوی بر نا توان چیره می‌گردد، خلق در گناه، غرقه می‌گردند، هرج و مرج، رخ می‌دهد و مردمان به فساد، نزدیک و از صلاح، دور می‌گردند.^۱

۳. همیشگی بودن نیاز مردم به رئیس و وقوع هرج و مرج به گناه نبود او، از آن روست که مردمان، معصوم نیستند و سرشت‌های ایشان، خواهان رسیدن به لذات و خواهش‌هاست و عدم عصمت و تمایلات آنها همیشگی است.^۲

۴. امامت، برای هر کسی که معصوم نبوده، از افتادن به خطا و ظلم در امان نیست، لطف است تا از ره گذر امام از بدی‌ها و ظلم، دور بماند.^۳ حتی امامت می‌تواند برای کسی که شایستگی آن را دارد و معصوم است، از جهاتی دیگر، لطف باشد، مانند این که معلّم، دین و احکامی را که نمی‌داند، از امام بگیرد تا به هنگام از دنیا رفتن امام پیشین، تمام آنچه را رعیت بدان نیاز دارند، به کمال در اختیار داشته باشد؛^۴ اما آن که منصب امامت یافته است، هیچ یک از وجوه حاجت و نیازمندی پیش‌گفته را ندارد تا به امامی دیگر نیازمند باشد؛ چرا که معصوم، به تمام احتیاجات رعیت، عالم است و از همگی آنان، برتر و افضل است.^۵

۵. تصرف امام، امر، نهی، زجر و وعد و وعید او، لطف است و وجود او، از این

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۳؛ الذخیره، ص ۴۱۰.

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۶۱ - ۶۲؛ الذخیره، ص ۴۱۰.

۳. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۶۸؛ الذخیره، ص ۴۱۰.

۴. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۶۸ - ۶۹.

۵. همان‌جا؛ الذخیره، ص ۴۱۴ - ۴۱۵.

رو بایسته است که این تصرّفات، جز به او تمام نمی شود.^۱

۶. وجود رهبر، تنها مصالح دنیوی در پی ندارد، بلکه در آن، مصالح دینی هم نهفته است؛ چرا که با وجود او، بسیاری از زشتی‌هایی چون ستم و تجاوز، از میان می رود که بی شک، از مصالح دینی‌اند و بر خدا نصب امام را بایسته می سازد.^۲

دلیل نقلی

سید مرتضی، برای اثبات بایستگی وجود امام، به دلیل عقلی اکتفا نمی کند، بلکه ادله‌ای نقلی را هم بدان ضمیمه می کند. سه دلیلی که در پی می آید، از آن رو نقلی دانسته شده‌اند که در آنها بر خلاف دلیل عقلی، وجود و آمدن شریعت، امری مسلم فرض شده است. این ادله برای اثبات ضرورت بودن امام بر نقش‌ها و شئون گونه‌گون امام در شریعت، پای فشرده‌اند؛ نقش‌هایی مانند رساندن مکلفان به احکام واقعی، نگاهبانی از شریعت و روشن داشت متشابهات متون مقدّس.

دلیل نخست: بایستگی وجود حجت قاطع بر احکام شریعت

ارکان این دلیل به شرح زیر است:

۱. باید بر احکام مورد نیاز از شریعت، حجتی قاطع چون خبر متواتر، اجماع و مانند آن وجود داشته باشد تا مانند مخالفان به غلبه ظن، استحسان و رأی، روی نیاوریم و در دین، اختلاف نکنیم؛^۳ چرا که شریعت بر اساس مصالحی است که تنها خدا می داند و ما به صورت عادی و تجربی با آنها هیچ گونه آشنایی‌ای نداریم.^۴

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۷۹.

۲. همان، ص ۶۰، الذخیره، ص ۴۱۱، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۰۹ - ۳۱۰، ۳۹۶ - ۳۹۸ و ج ۲، ص ۲۹۴ و ج ۳، ص ۲۰؛ شرح جمل العلم و العمل (تصحیح یعقوب جعفری)، ص ۱۹۲، المقنع فی النبیة (تحقیق: محمدعلی حکیم)، ص ۳۵ - ۳۶؛ تنزیه الأنبیاء و الائمة (تحقیق: فارس حسون)، ص ۲۸۰ - ۲۸۱.

۳. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

۴. همان، ص ۱۰۹.

۲. از دیگر سو، تمام ما به علم شریعت و عمل بدان، مکلف هستیم و باید در موارد اختلاف امت، ما را پناهگاه و دستاویزی باشد تا از ره گذر او به حقیقت دست یابیم. این پناه، همان امام است.^۱

دلیل دوم: بایستگی وجود نگاهبان بر شریعت

سید مرتضی، بدین سان این استدلال را تقریر می‌کند:

۱. شریعت پیامبر اسلام، جاودان است و تا روز رستاخیز، مصلحت آن برای تمام مکلفان، ثابت است.

۲. از این رو به نگاهبانی نیاز دارد؛ چرا که اگر بدون محافظ باشد، مهمل مانده، بر مکلفان هم تکلیفی ما لا یطاق، تحمیل می‌شود و به شناخت شریعت اسلام، راهی ندارند.

۳. این نگاهبان یا تمام امت یا برخی از امت هستند. امت نمی‌توانند حافظ شریعت باشند؛ چرا که ممکن است دچار سهو و نسیان شده، فساد انگیزند و به آنچه می‌دانند، عمل نکنند. پس باید نگاهبانی معصوم بر شریعت وجود داشته باشد که در آن، تغییر و تبدیلی ایجاد نکند و از سهو در امن باشد تا مکلفان بتوانند بر اساس سخنش، عمل کنند که همان امام است.^۲

دلیل سوم: بایستگی وجود مرجعی برای روشن‌داشتن متشابهات قرآن و سنت

سید مرتضی در این استدلال، دشواری‌های موجود در راه فهم متون مقدس و منابع اصلی معارف دینی را مستمسک خویش ساخته است. از نظرگاه او بدیهی است که همه ادله شرع، در معانی حقیقی خود به کار نرفته‌اند و در قرآن و سنت، متشابهات

۱. همان، ص ۱۰۸.

۲. تلخیص الشافی، ص ۱۲۳ - ۱۲۴؛ الذخیره، ص ۴۲۴ - ۴۲۵. سید مرتضی، دلیل جاودانگی شریعت اسلام را ادعای پیامبر در این باره و اثبات صدق و صحت نبوت او از طریق معجزه می‌داند (ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۴۱۴ - ۴۱۵).

و مُحْتَمَلاتی وجود دارد که اهل لغت، در تعیین مراد آن، همداستان نیستند و در باره بسیاری از آن، توقّف کرده‌اند. در چنین فضایی، به کسی نیاز هست که مشکل را روشن ساخته، ترجمان کژتابی‌ها باشد و سخنش چون سخن پیامبر خدا ﷺ، حجت باشد. کسی را نباید که بگوید تمام ادله شرع، با زبان دانی دانسته می‌شود؛ چرا که این سخن، لجاجت و ردّ علمی ضرور است و ما خلاف آن را به عیان می‌بینیم.^۱ وی معتقد است که حتی اگر گفته شود پیامبر ﷺ، تمام ادله شرعی محتمل و متشابه را روشن نموده است، پس از او به امام نیاز است؛ چرا که هر چند روشن داشت پیامبر، هم بر معاصران و هم بر پسینیان حجت است، اما نقل تبیین‌های او به وسیله امت، قطع‌آور نیست و ممکن است ایشان به دلیل عدم عصمت، از آن روی‌گردان شده باشند، از همین رو، باید امامی از سوی پیامبر ﷺ از مشکلات قرآن پرده بردارد و غوامض آن را روشن سازد و بر این اساس، نیاز به امام معصوم، ثابت می‌شود.^۲

محور دوم: وحدت امام در هر زمانه

تعدد یا تفرّد امام به یک دوران، از دیگر مسائلی است که توجّه شریف مرتضی را به خویش جلب کرده است. او آن‌گاه که از نظرگاه عقلی محض به مسئله می‌نگرد، بر آن می‌شود که از نظر عقلی، تعداد امام به مصلحت، بستگی دارد. اگر مصلحت، مستلزم وجود یک امام باشد، یکی نصب می‌شود و اگر مستلزم نصب چندین امام باشد، چند تن به امامت می‌رسند. در عین حال، می‌تواند در هر سرزمین، پیشوایی وجود داشته باشد و ورای تمام آنان، پیشوایی باشد که آنان را از لغزش، باز دارد. وجود این پیشوا به دلیل نیازمندی و نقصان دیگر رؤساست. فراتر از این، به لحاظ

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. همان، ص ۱۷۵ - ۱۷۶.

عقلی، منعی وجود ندارد که در هر گوشه و کنار، رهبری معصوم، نصب گردد؛^۱ اما از آنجا که اجماع بر آن است که امام در هر زمانه واحد باشد، نه متعدّد، سید مرتضی، از مقتضای دلیل عقلی دست می‌شوید و به وحدت امام، قائل می‌شود.^۲

این عقیده، او را بر آن می‌دارد که پاره‌ای از احادیث را نقد کند یا به تأویل برَد. برای نمونه، روایات، از «امام ناطق» و «امام صامت» سخن می‌گویند^۳ و به گونه‌ای تعدّد امام را نشان می‌دهند. به باور شریف مرتضی، تعبیر «امام صامت» صحیح نیست؛ چرا که مقتضای وجوب تصرّف او در زمانه امامت، امام حاضر و ناطق است و این بر پایه اجماع پیش‌گفته، باطل است.^۴

همین نگره، او را به تأویل خبر مشهور پیامبر ﷺ در باره امام حسن و امام حسین ﷺ، یعنی «اینای هذان إمامان قاما أو قعدا» و می‌دارد. ظاهر حدیث، امامت آنان را در یک زمان نشان می‌دهد، ولی از آنجا که با اجماع پیش‌گفته مخالف است، خبر را بر این حمل می‌کند که آنان، یکی پس از دیگری امام‌اند.^۵

محور سوم: جایگاه و مرتبت امام

چهارمین مسئله امام‌پژوهی در نگرگاه سید، تعیین مرتبت امام در مقایسه با ملائکه است. او عقیده دارد که در باره این موضوع، عقل نمی‌تواند حکمیت کند؛ زیرا عقل به تنهایی نمی‌تواند به فضل یا همان کثرت ثواب برخی از مکلفان بر برخی دیگر حکم کند؛ چرا که کثرت یا قلت ثواب، در پی اعمال است و میزان ثواب اعمال، از

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۶۴-۶۶، ص ۱۲۱، ۲۶۴، ۲۱۲ و ۲۶۴؛ الذخیره، ص ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳-۴۳۶ و ۴۳۷.

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۶۴-۶۶، ص ۱۲۱، ۲۶۴، ۲۱۲؛ الذخیره، ص ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۳۶ و ۴۳۷.

۳. برای نمونه، رک: الکافی، ج ۱، ص ۴۳۳.

۴. تلخیص الشافی ج ۲، ص ۱۹۹.

۵. همان، ج ۳، ص ۱۷۰.

ظاهر آن دانسته نمی شود و تنها در عالم غیب، معلوم است. از همین رو، بحث در بارهٔ افضلیت پاره‌ای از مخلوقات، از جمله بحث برتری ائمه بر ملائکه، بر سمع، تکیه دارد.^۱ در چنین فضایی، طبیعی است که شریف مرتضی، استدلال عقلی بر افضل بودن امامان از ملائکه را نپذیرد. برای نمونه، او معتقد است که مدلل کردن این برتری بر مشقت بیشتر حجت‌های الهی از تکلیف به دلیل داشتن شهوت، صحیح نیست و عقلاً قابل اثبات نیست.^۲

اما در میان ادلهٔ نقلی هم تکیهٔ سید مرتضی بر «اجماع» است. او می‌گوید: امامیه، اجماع دارند که انبیا و امامان علیهم‌السلام از تمام ملائکه، برتر و دارای ثواب بیشتری هستند و چون اجماع امامیه حجت است، می‌تواند به صورت یقینی این مطلب را ثابت کند.^۳ وی معتقد است سایر ادلهٔ همچون آیات قرآن و اخبار، یقین‌آور نیستند.^۴ از همین روی، هر چند آیات مربوط به سجدهٔ ملائکه بر آدم را شاهدی بر افضلیت آدم می‌انگارد، ولی دلالت آن را یقینی و قطعی نمی‌انگارد و بیان می‌کند که شاید بتوان آن را نیز به عنوان دلیلی بر مدعا گرفت. او وجه استدلال خویش را چنین توضیح می‌دهد که این فرمان مقتضی، تقدیم آدم بر ملائکه است. افزون بر این، تقدیم مفضول بر فاضل، روا نیست. پس آدم علیه‌السلام، از ملائکه افضل است و به تبع آن، دیگر انبیا هم از ملائکه برتر خواهند بود.^۵ فرمان به سجده هم قطعاً برای تعظیم و تقدیم بوده است؛ چه اگر این گونه نبود، سربیزی ابلیس، معنا نمی‌یافت، حال آن که به نص قرآن، تن زدن او از سجده بر آدم به دلیل انگارهٔ برتر دانستن خود بر آدم علیه‌السلام بوده است.^۶

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ و ج ۲، ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۱۰ و ج ۲، ص ۱۵۷ - ۱۵۸.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ و ج ۲، ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ و ج ۲، ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۵۶.

۶. همان، ص ۱۵۷.

او به اثبات نظریه خویش بسنده نمی‌کند؛ بلکه استدلالِ باورمندان به برتری ملائکه از انبیا و ائمه علیهم‌السلام را نیز به نقد می‌کشد. یکی از ادله ایشان، آیه «مَا نَهَاكُمَا يُكْمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»^۱ است که به زعم ایشان، روا نیست ابلیس، آنان را به جایگاهی فروتر از جایگاه خودشان ترغیب نماید. پاسخ سید مرتضی چنین است که زیادت ثواب، تنها در گرو اعمال است و به شکل فرشته در آمدن، لزوماً به معنای داشتن ثوابی چون ثواب ملائکه نیست. به دیگر سخن، دیگرسانی صورت، دیگرسانی ثواب را در پی ندارد؛ چرا که قلت و کثرت ثواب، سر در اعمال دارد، نه صورت. برخی هم بر آن شده‌اند که ابلیس، عبارت «أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ» را از آن روی گفته است که نشان دهد ملائکه و جاودانان، از خوردن درخت نهی شده‌اند، نه این که آنان را به ملک شدن ترغیب نماید، چنان که در عرف گفته می‌شود: «ما نهیت عن دخول الدار زیداً دونک»^۲.

از دیگر ادله این گروه، آیه «لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ»^۳ است، با این استدلال که تأخیر ملائکه، نشان از برتری ملائکه دارد و در چنین کلامی، فاضل باید در پس بیاید، نه مفضول. برای نمونه، از نظر عرف، عبارت «ما يأنف من لقاء زيد الوزير و لا الأمير»، صحیح است و عبارت «ما يأنف من لقاء زيد الأمير و لا الحارس»، صحیح نیست. سید، در برابر این دلیل می‌گوید که تمام ملائکه با هم از مسیح علیه‌السلام، ثواب بیشتری دارند، هر چند که مسیح علیه‌السلام از تک تک آنها دارای ثواب فزون‌تری است. همچنین تأخیر یادکرد در صورت تفاوت فاحش برتری و فضل، روا نیست، اما با وجود نزدیک بودن یا تساوی فضل، نیکو و رواست.^۴

۱. أعراف، آیه ۲۰.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۱۰ - ۱۱۱ و ج ۲، ص ۱۵۸ - ۱۶۱.

۳. نساء، آیه ۱۷۲.

۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۱۱ - ۱۱۲ و ج ۲، ص ۱۵۹ و ۱۶۲.

بر آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»^۱ نیز چنین استدلال کرده‌اند که «مَنْ» در «مِمَّنْ خَلَقْنَا»، تنها در باره ذوی العقول، یعنی ملائکه و جن به کار می‌رود. از دیگر سو، در آیه نگفته است: «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى مَنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»، بلکه گفته است: «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا». بنا بر این، ملائکه، در شمار کسانی نیستند که آدمیان بر آنان برتری دارند؛ چرا که شکی نیست که آدمیان، از جن برترند.^۲

سید مرتضی، بر آن است که «مِنْ» در این آیه، برای تبعیض نیست و بر این پایه، معنای آیه چنین است: «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى مَنْ خَلَقْنَا وَهُمْ كَثِيرٌ». به باور او، نمونه‌های این کاربرد در قرآن و شعر، بسیار است، چنان که آیه «وَلَا تَسْتَوُوا بِآيَاتِي تَفْنًا قَلِيلًا»^۳، بدین معنا نیست که آیات را با ثمن بسیار معاوضه کنید، بلکه منظور آن است که هر چه در ازای آیات گرفته شود، اندک است. او شعر زیر را نیز نمونه‌ای از کاربرستی پیش‌گفته می‌شمارد:

من أناس ليس في أخلاقهم عاجل الفحش ولا سوء الجزع.

با این تفصیل، منظور این شعر از دیدگاه سید مرتضی، نفی هر گونه زشتی و جزع از آنان است، هر چند که زشتی را به «عاجل» و جزع را به «سوء» توصیف کرده است. افزون بر این، می‌توان گفت که تمام ملائکه، روی هم رفته، از تمام آدمیان برترند، هر چند که در میان آدمیان، انبیایی وجود دارند که هر یک از تک تک فرشتگان، سرند. شاید هم مراد از فضل در این آیه، زیادت ثواب نباشد، بلکه منظور، نعمت‌ها و منافع دنیوی باشد.^۴

۱. اِسرَاء، آیه ۷۰.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۵۹ - ۱۶۰.

۳. بقره، آیه ۴۱.

۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۵۹ - ۱۶۰، ۱۶۳ و ۱۶۴. سید، در رساله «مسئله فی المنع عن تفضیل الملائكة علی الأنبياء»، بحثی گسترده در این باره، آورده است.

از دیگر ادله باورمندان به برتری ملائکه، آیه ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾^۱ است.^۲ پاسخ شریف مرتضی این است که پیامبر، در صدد نفی صفاتی است که فاقد آن است و این، تفضیل و برتری ویژگی‌های نفی شده را بر صفات و ویژگی‌هایی که پیامبر دارد، نشان نمی‌دهد. در عرف می‌بینیم که اگر در باره کسی صفتی را ادعا کنند و او خود را فاقد آن بداند، می‌تواند به سیاقی چون سیاق آیه، آن را نفی کند، هر چند که دارای صفاتی برتر و والاتر از آن هم باشد.^۳

محور چهارم: ویژگی‌های امام

این محور، یکی از مهم‌ترین مباحث در میان مباحث امام‌شناختی سید مرتضی است. او ویژگی‌های امام را در دو دسته کلی جای می‌دهد. نخست، ویژگی‌هایی که برای امام به لحاظ امام و مقتدا بودنش، ضرور و بایسته است که شامل «عصمت» و «برتری بر تمام مردمان» است. دسته دوم، ویژگی‌هایی است که امام به لحاظ گستره‌هایی که سرپرست آن است و حکم در آن بدو وابسته است، باید داشته باشد. این ویژگی‌ها، «علم» و «شجاعت» را در بر می‌گیرد. بر اساس همین تقسیم‌بندی، صفات امام را در اندیشه سید مرتضی پی خواهیم گرفت.

دسته نخست: ویژگی‌های امام به لحاظ امامت و پیشوایی

۱. عصمت

شریف مرتضی، در باره عصمت، چندین مسئله را مورد توجه قرار می‌دهد که عبارت‌اند از: سرشت و ماهیت عصمت، ادله عقلی و نقلی عصمت امام، گستره عصمت امام و چرایی افاضه عصمت به امام.

۱. أنعام، آیه ۵۰.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۶۵.

الف. سرشت و ماهیت عصمت

به باور او، عصمت، لطفی است که توسط خداوند انجام می‌گیرد و بنده با آن و علی‌رغم داشتن قدرت، دوری از زشت‌کاری را بر می‌گزیند و از همین رو، گفته می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ عَصَمَهُ»، چه کاری با او کرده است که با آن، روی گردانی از زشتی را برگزیده است. به بنده هم در این حال، «مَعْتَصِم» گفته می‌شود؛ زیرا با داشتن انگیزه عصمت، دوری از قبیح را برگزیده است.^۱ بنا بر این، عصمت با اختیار امام، هیچ گونه منافاتی ندارد. این لطف، در باره کسانی واجب می‌شود که خداوند می‌داند با وجود آن، دوری از زشتی را انتخاب می‌کنند، هر چند که امام و نبی هم نباشند؛ چرا که تکلیف، مقتضی انجام لطف است.^۲

او تحلیل‌های دیگر در باره چیستی عصمت را نمی‌پذیرد. برای نمونه، برخی بر آن‌اند که عصمت، شهادت از سوی خداوند بر اعتصام است. سید، این نظر را نمی‌پذیرد؛ زیرا معتقد است که شهادت، ویژگی و صفتی برای شیء نمی‌سازد، بلکه از صفت و ویژگی آن خبر می‌دهد. از همین رو، نخست، باید به معصوم یا معتصم بودن زید، علم حاصل گردد و سپس، شهادت مطابق با این علم باشد و این به منزله آن است که کسی متحرک را این گونه تعریف کند: «هو الشهادة بأنه متحرك أو العلم بأنه على هذه الصفة».^۳

ب. ادله عصمت امام

سید مرتضی، برای اثبات لزوم عصمت امام، هم از ادله عقلی بهره می‌برد و هم ادله نقلی که آنها را یقینی می‌داند.

۱. همان، ج ۳، ص ۳۲۶. وی در شرح جمل العلم والعمل هم تأکید می‌کند که عصمت، بدان معناست که فرد، علی‌رغم داشتن قدرت، در آینده و در نهان و آشکار، بدی را بر نگزیند (شرح جمل العلم والعمل، ص ۲۰۰).

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۲۶.

۳. تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۳۲۷.

یک. ادله عقلی

ادله عقلی عصمت امام از منظر او را می‌توان در «امتناع تسلسل»، «اقتضای مفهوم امامت» و «گریزان نشدن مکلفان از امام»، خلاصه کرد.

استدلال نخست: امتناع تسلسل

هسته مرکزی این دلیل، آن است که لازمه معصوم نبودن امام، وجود بی‌نهایت امام و تسلسل در زنجیره امامت است. سید مرتضی به دو شیوه بر این نکته اصلی استدلال کرده است. استدلال او دو گونه تقریر دارد که در زیر خواهد آمد. گفتنی است که بنا بر تصریح سید، این دلیل نشان می‌دهد که امام، در افعال ظاهری خود که یقیناً در آنها وجودش لطف است، مورد اطمینان و دور از خطاست، ولی عصمت در افعال باطنی از آن به کف نمی‌آید؛ بلکه چنین عصمتی را دلیلی دیگر باید، که چنین است: لازمه منصب امامت، تعظیم و بزرگداشت دارنده آن است و بر خداوند حکیم، روا نیست کسی را بدین منصب بگمارد که در باطن، در خور لعنت و بیزاری جستن است؛ زیرا چنین گماشتنی، عین نادانی و حماقت است.^۱ همچنین دلیل امتناع تسلسل، عصمت امام در حال امامت را نشان می‌دهد و برای اثبات عصمت او پیش از امامت، باید چنین استدلال کرد که سخن امام به هنگام امامت، حجت است و بر این پایه، باید پیش از امامت هم معصوم باشد؛ چه اگر این گونه نباشد، مردم از او متنفر می‌شوند.^۲

تقریر نخست

از ادله وجوب امامت، چنین بر می‌آید که جهت و علت نیاز به امام، معصوم نبودن مردم و امکان صدور زشت‌کاری از ایشان است و بایستگی فردی معصوم است.

۱. همان، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. همان، ص ۱۹۰ - ۱۹۱.

حال اگر کسی جهت نیاز به امام و معصوم بودن او را نفی کند، گویی وجوب امامت را نفی کرده است. بر این پایه، امام باید معصوم باشد تا علت نیاز به او مرتفع گردد و در غیر این صورت، وجود بی نهایت امام، لازم می آید.^۱

دلیل نیاز به امام، نمی تواند اقامه حدود، بر پایی نماز جمعه، جهاد و تقسیم فیء و... باشد؛ چرا که نیاز به امام، عقلی است، در حالی که آنچه گفته آمد، با وحی دانسته می شود و گاه ممکن است نقلی در باره آن نیامده باشد. حال اگر علت نیاز به امام، یکی از موارد پیش گفته باشد، برداشته شدن آن، جایز است و چون چنین شد، نیازی به امام هم وجود ندارد و بطلان این مطلب، قبلاً گفته شد.^۲

افزون بر این، تکالیف پیش گفته در پاره ای موارد، از برخی مکلفان ساقط است، حال آن که نیاز به امام، ثابت و همیشگی است. حال اگر دلیل نیاز به امام، موارد یاد شده باشد، کسی که از تمام آنها معذور است، به امام هم نیازی ندارد، ولی نادرستی این مطلب قبلاً روشن گردید.^۳

تقریر دوم

سید، این تقریر را از برخی مشایخ امامیه نقل می کند که رئوس آن به شرح زیر است:
۱. نیاز به امام، با عقل ثابت گردید. اکنون دلیل نیاز به امام یا به دلیل عدم عصمت مردمان و امکان در افتادن آنان در افعال قبیح است یا دلیلی دیگر دارد.^۴

۲. اگر دلیل نیاز به امام، چیزی جز معصوم نبودن مردمان باشد، رواست که با وجود عصمت تک تک مردم، باز هم نیاز به امام باقی باشد؛ چرا که در این صورت،

۱. همان، ج ۱، ص ۱۷۹ - ۱۸۴؛ الذخیره، ص ۴۳۰ - ۴۳۱؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۴ و ج ۳، ص ۲۰؛ شرح جمل العلم و العمل، ص ۱۹۳ - ۱۹۴؛ المقنع فی الغیبه، ص ۳۷ - ۳۸؛ تنزیه الانبیاء و الأئمه، ص ۴۱.

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۸۵.

۳. همان، ص ۱۸۵ - ۱۸۶.

۴. همان، ص ۱۸۷.

بود و نبودِ علت، یعنی عدم عصمت، اثری نخواهد داشت و می‌تواند با وجود معصوم بودن مردمان، کماکان نیاز به امام، وجود داشته باشد. حال اگر مکلفان با وجود عصمت به امام نیاز داشته باشند، رواست که انبیا با وجود آن که قطعاً به هیچ قبیحی دست نمی‌زنند، به ائمه نیاز داشته باشند و این، باطل است. افزون بر این، اگر دلیل نیاز به امام، عدم عصمت خلق نباشد، پس باید با وجود معصوم نبودن از امام بی‌نیاز باشند، حال آن که بنا بر آنچه در بحث وجوب امام گفته شد، چنین استغنائی ممکن نیست.^۱

۳. اگر دلیل نیاز به امام، معصوم نبودن رعیت و احتمال سر زدن قبیح از آنان باشد، در این صورت، امام یا معصوم و دور از گناه است یا معصوم نیست. اگر معصوم نباشد، به امامی دیگر نیاز دارد، زیرا ریشه نیاز به امام در او هست. امام او هم یا معصوم است یا نه، در صورت عدم عصمت، باز به امام دیگر نیاز دارد و این روند تا بی‌نهایت، ادامه دارد، مگر این که امام معصوم باشد یا روند پیش گفته به پیشوایی معصوم منتهی گردد.^۲

استدلال دوم: اقتضای مفهوم امامت

سید مرتضی، در این دلیل کوشیده تا تصویری جامع از امام، ابعاد و شؤون او عرضه کند و آن گاه با استفاده از ملازمات این تصویر، لزوم عصمت امام را اثبات کند. تفصیل استدلال او به شرح زیر است:

۱. امام، کسی است که به او اقتدا می‌شود و به همین جهت هم امام خوانده می‌شود. برای نمونه گفته می‌شود: «إمام الصلاة»؛ چون در نماز به او اقتدا می‌شود یا به چوبی که کفشگر بر آن کار می‌کند، «امام» گفته می‌شود؛ زیرا کفّاش در پی آن

۱. همان، ص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۸۸؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۲۴، ۳۳۰ و ۳۲۸.

اندازه می‌زند و می‌بُرد یا به شاقول بنّایان، گفته می‌شود؛ چرا که بر پایه آن می‌سازند و محاسبه می‌کنند.^۱

۲. مسلمانان، همدستان‌اند که به امام در تمام گستره‌های شریعت، اقتدا می‌شود، هر چند در چگونگی این اقتدا، اختلاف دارند.^۲

۳. اکنون که ثابت شد امام در تمامی شریعت مقتدا و پیشواست، باید معصوم باشد؛ زیرا اگر معصوم نباشد، محتمل است پاره‌ای از افعال که مردمان را بدان می‌خواند، مانند قتل نفوس یا گرفتن اموال، قبیح باشد و از دیگر سو، از آن‌جا که اقتدا بدو بایسته است، ناگزیر در چنین افعالی باید از او پیروی کرد.^۳

۴. نمی‌توان در موارد پیش گفته، دست از اقتدا کشید؛ چرا که در این صورت، مفهوم اقتدا از میان می‌رود و این، از آن روست که اگر متابعت از دیگری در کارها، نه به دلیل انجام دادن آنها به وسیله او و حجت بودنش در آن کارها، اقتدا به شمار آید، پس آدمیان به صرف همسانی در پاره‌ای افعال با یکدیگر، باید مقتدای همدیگر به شمار روند یا باید گفت یهودیان و ترسایان، به دلیل توافق مسلمانان با آنان در اقرار به نبوت موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام، پیشوای مسلمانان به شمار می‌روند، هر چند که این موافقت، به جهت اقرار اهل کتاب به نبوت این دو نباشد و هیچ کس به این مطالب، باورمند نیست. لازمه باطل دیگر سخن پیش گفته، آن است که رعیت به دلیل توافق امام با آنان در برخی افعال، مقتدای او انگاشته شوند.^۴

۴. بر خداوند حکیم، جایز نیست بندگان را بر اقتدا به قبیح، فرمان دهد و چون چنین چیزی بر خداوند، روا نباشد، پس کسی که خداوند به اقتدای بر او فرمان داده،

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۹۱.

۲. همان، ص ۱۹۱ - ۱۹۲.

۳. همان، ص ۱۹۲.

۴. همان‌جا.

از زشت‌کاری به دور است و این، تنها ویژگی معصوم است.^۱

استدلال سوم: گریزان نشدن مردم از امام

سید مرتضی، در این استدلال، به غرض نصب امام، توجّه کرده است؛ یعنی فرمان‌پذیری و اطاعت مردمان از امام و هدایت ایشان. او لازمه تحقق این غرض را عصمت امام می‌شمارد. تفصیل استدلال او، چنین است:

۱. امام، حافظ شریعت است و سخن او در این گستره، همچون سخن انبیا، حجت است. فراتر از این، می‌توان گفت که حق، گاه تنها از گذر او شناخته می‌گردد و راهی جز او به حق نیست. بر این اساس، امام به انبیا می‌ماند و آنچه در باره انبیا رواست، در باره او هم رواست و آنچه ایشان را نزدیک، زبیده او نیز نیست.^۲

۲. بی‌شک، انجام دادن گناهان کبیره، غرض بعثت انبیا، یعنی فرمانبری و پذیرش از سوی مردم را خدشه‌دار می‌کند؛ چه اگر چنین کنند، جان مکلفان به پذیرش سخن و نبوشیدن پند او نمی‌آرامد. به دیگر سخن، چنان که از عرف و عادت دانسته می‌شود، ارتکاب کبائر مکلفان را از پذیرش اقوال پیامبر، گریزان و متنفر می‌سازد، هر چند که آنان را به تکذیب و عدم تصدیق او نکشاند.^۳ در این میان، تفاوتی میان پیش و پس از نبوت وجود ندارد؛ زیرا مردمان به کسی که در همه حال از گناه به دور است، بیش از آن که در پاره‌ای از اوقات از آن دور است، اطمینان دارند و گریزان نمی‌شوند،^۴ ملاک در نفی صغائر پیش و پس از نبوت هم چون ملاک نفی کبائر است، یعنی عادتاً و در عرف دیده می‌شود که مکلفان به آن که از صغائر، دور است،

۱. همان، ص ۱۹۲. این استدلال را به اختصار در جایی دیگر نیز آورده است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۶۵).

۲. تنزیه الانبیاء و الأئمة، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۳۶ - ۳۷.

۴. همان، ص ۳۸.

اطمینان خاطر بیشتری دارند و از او متنفّر و گریزان نمی شوند.^۱

۳. از یک سو، همانندی امام و انبیا را در شایستگی ها و ناشایستگی ها دانستیم و از دیگر سو، دیدیم که چون گناهان کبیره و صغیره، باعث تنفّر از پذیرش اقوال می شود، پس نباید قبل و بعد از نبوّت، از انبیا سرزند. بنا بر این، امام هم چون نبی، قبل و پس از امامت، باید از تمام گناهان خُرد و کلان، معصوم باشد.^۲

استدلال چهارم: قبح تصدیق دروغگو

این استدلال، در اصل برای اثبات عصمت انبیاست، ولی از آن جا که در نگرگاه سید مرتضی، ائمه، ملاکاً به انبیایمانند، می توان آن را در باره ایشان نیز به کار بست. در این استدلال، سید مرتضی به مقوله معجزه و قدرت منصب داران الهی توجّه داده و لوازمات آن را دست مایه اندیشه ورزی خویش ساخته است. او دلیل یاد شده را این چنین تقریر می کند:

۱. همان، ص ۳۹. سید مرتضی، همین استدلال را به بیانی متفاوت در یکی از رسائل خویش چنین آورده است: «ادله عقلی دلالت می کند که انبیا باید از گناهان کبیره و صغیره دور باشند؛ چرا که گناهان و قبائح، در دو دسته کلی جای می گیرند. زشتی هایی که مربوط به مقام ادا و تبلیغ است که معجزات، آن را منع می کند؛ چه اعجاز صدق و راست گویی فرد را ثابت می کند و با وجود این، دیگر روا نیست که در رسالت خود، تبدیل و تحریفی ایجاد سازد یا آن را کتمان نماید. دسته دیگر از زشتی ها به مقام تبلیغ مربوط نیست، اما اگر مرتکب آن شوند، دیگر سخنان مقبول مردم نمی افتد و این نقض غرض است؛ چرا که پیامبران آمده اند تا آنچه را با خود دارند، به مردم برسانند و تفسیرش را برای ایشان روشن سازند و اگر سخنان نزد مردم پذیرفته نباشد، این هدف به دست نمی آید. در این میان، صفات هم چون کبائر است؛ زیرا به هر روی، قبیح و زشتی به شمار می رود و اگر نباشد، مردمان اطمینان بیشتری به فرستاده خدا می یابند. کسی که معتقد است ارتکاب صفات از انبیا رواست و آنان به واسطه این صفات، فی الفور، مستحقّ عقاب نمی گردند، مانند کسی است که انجام دادن کبائر را پیش از نبوّت بر آنان جایز می داند و بر آن است که به دلیل زیادت ثواب پیامبران پیش از نبوّت، در ازای ارتکاب کبائر، مستحقّ هیچ عقابی نیستند» (رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۲۱ - ۱۲۲).

۲. تزیه الأئمه و الأئمة، ص ۴۱. شریف مرتضی، این استدلال را به گونه ای موجز در الذخیره نیز آورده است (ر.ک: الذخیره، ص ۴۳۱ - ۴۳۲).

انبیا از تمام گناهان کبیره و صغیره، پیش و پس از نبوت، معصوم‌اند. معجزه، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، می‌تواند این عصمت را ثابت کند؛ چه معجزه در حکم تصدیق قولی مدّعی نبوت است، گویی خداوند در باره او گفته است: «صدق فی آنک رسولی و مؤدّ عتی». بر این پایه، معجزه، ناگزیر باید از دروغ‌گویی نبی در آنچه از خدا می‌رساند، جلوگیری کند؛ زیرا خداوند را نشاید که دروغ‌گو را تصدیق کند و این، از آن روست که تصدیق کذاب، قبیح است. معجزه، افزون بر این، صادق بودن فرد در غیر رسالت خود و دوری او از کبائر را هم می‌رساند؛ چرا که معجزه بر بایستگی پیروی از پیامبر، بر تصدیق او در آنچه می‌رساند و پذیرش اقوالش ره‌نمون است. دلیل این مطلب هم آن است که غرض از بعثت انبیا و تصدیق آنان، از ره‌گذر اعجاز، این است که از آنچه آورده‌اند، اطاعت گردد. بنا بر این، هر چه در فرمانبری و پذیرش از رسول خدشه وارد کند، توسط معجزه از او دفع می‌گردد.^۱ نکات پیش‌گفته، می‌تواند در باره امامان هم صادق باشد.

دو. ادله نقلی

سید مرتضی، در استدلال نقلی خود، بر دو آیه از قرآن، یعنی آیات تطهیر و امامت، تکیه می‌زند و می‌کوشد تا با تحلیل درون‌مایه این آیات، مراد و مقصود خویش را به اثبات برساند. آنچه در پی می‌آید، چکیده سخن او در این باره است:

- آیه تطهیر

آیه ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾،^۲ عصمت اهل بیت (علیهم‌السلام) را نشان می‌دهد. در این آیه، مراد از ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ﴾ یا اراده محضی است که فعل و از میان رفتن رِجس را در پی دارد یا مراد آن است که خداوند، این امر را

۱. تنزیه الانبیاء و الائمه، ص ۳۵ - ۳۶.

۲. احزاب، آیه ۳۳ ﴿خدا، فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند﴾.

خواسته و انجام داده است. معنای نخست، صحیح نیست؛ چون آیه، در بر دارنده صفتی منحصر به اهل بیت علیهم السلام است و خواستن پاکی از گناهان، بی آن که فعلی در پی داشته باشد، به اهل بیت علیهم السلام، ویژه نیست و خداوند، آن را برای هر مکلفی می خواهد. افزون بر این، بنا بر سبب نزول های منقول، آیه، نشان دهنده تشریف و تعظیمی برای اهل بیت علیهم السلام است؛ چرا که در نقل آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در خانه ام سلمه، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام را با عباپی پوشاند و گفت: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلَ بَيْتِي، فَأَذْهَبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَ طَهِّرْهُمْ تَطْهِيراً» و در پی آن، آیه نازل شد. ام سلمه گفت: آیا من از اهل بیت نیستم؟ و پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ فرمود: «تو بر خیر هستی». ظاهر آیه و سبب نزول، از ستایش و شرافت، حکایت دارد و در ارده محض که همه مکلفان را در بر می گیرد، مدح و تشریفی برای اهل بیت علیهم السلام نیست.^۱ بنا بر این، آیه عصمت، مصادیق خود را نشان می دهد و از همین رو، تنها مصادیق مورد ادعای امامیه را شامل می شود که از دیدگاه آنان معصوم اند و همسران پیامبر را در بر نمی گیرد؛ زیرا مسلمانان اجماع دارند که معصوم نیستند. سبب نزول پیش گفته، مؤید این مطلب است، چون ام سلمه و دیگر همسران، زیر عبا نبودند. همچنین روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از نزول آیه و هنگام نماز صبح بر خانه فاطمه علیها السلام گذر می کرد و می فرمود: «الصَّلَاةُ، يَرْحَمُكَ اللَّهُ! إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكَ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطْهِّرَكَ تَطْهِيراً».^۲

شاید چنین اشکال شود که بی شک، از میان بردن پلیدی و طهارت، لطف خداوند است. دلیل این لطف هم آن است که خداوند می داند آنان با این لطف، از زشتی ها دوری می کنند. اگر این دلیل در هر کس دیگر، حتی کفار هم محقق می شد، این لطف خداوندی شامل او می شد و در این، مدحی نیست.^۳ در پاسخ، باید گفت:

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۵۰ - ۲۵۱.

۲. همان، ص ۲۵۲ - ۲۵۳؛ الذخیره، ص ۴۷۹ - ۴۸۰.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۵۱.

کسی که دوری از زشتی‌ها را بر می‌گزیند و می‌دانیم که به گناهان دست نمی‌زند، ستوده و گرامی است، حتّی اگر افعال او، لطف الهی باشد؛ اما آن که از او خواسته می‌شود که واجب را انجام دهد و از زشتی دست بشوید و معلوم نیست که چنین کند، این‌گونه نیست.^۱

۲- آیه امامت

آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^۲ عصمت امام را نشان می‌دهد؛ زیرا امامت را از کسی که به گونه‌ای ظالم بوده، نفی کرده است، چه این ظلم آشکار باشد و چه پنهان. کسی که معصوم نباشد، حتّی اگر ظاهر الصلاح باشد، ممکن است ظلم و زشتی را پنهان دارد. پس بر پایه آیه، کسی که عهد یا همان امامت به او می‌رسد، باید معصوم باشد تا بتوان مطمئن شد که ظلم را پنهان نمی‌دارد و ظاهر و باطنش یکی است.^۳

ج. گستره عصمت

سومین مسئله‌ای که در بحث عصمت، توجّه سید مرتضی را به خویش جلب کرده، حدود و گستره آن است. چنان که تصریحات و اشارات او به دست می‌دهد، این مبحث، خود در سه گستره عصمت از گناه، عصمت از ترک مستحبات و عصمت از خطا و سهو، قابل پی‌جویی است.

یک. عصمت از گناه

سید مرتضی، دیدگاه امامیه را در این باره این‌سان تبیین می‌کند که پیامبران و ائمه، پیش و پس از نبوّت و امامت، باید از گناهان کبیره و صغیره، دور باشند.^۴ این در

۱. همان، ص ۲۵۱.

۲. بقره، آیه ۱۲۴: ﴿إِنَّا جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چه‌طور]؟». فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد».

۳. تلخیص الشافعی، ج ۲، ص ۲۵۳ - ۲۵۴.

۴. تنزیه الأنبیاء و الأئمة، ص ۳۴.

حالی است که بنا بر گزارش او، معتزله بر آن اند که ارتکاب گناهان صغیره از انبیا، پیش و پس از نبوت رواست. به باور سید مرتضی، این نزاع معتزله و امامیه، در حقیقت، نزاعی لفظی است؛ چرا که ایشان، گناهانی را جایز می دانند که استحقاق عقاب در پی ندارد و صرفاً از ثواب می کاهد. شیعه هم از آن رو تمام گناهان را از ایشان نفی می کند که مرتکب خود را در خور ذم و عقاب می نمایند؛ چه شیعه، احباط را صحیح نمی انگارد و چون احباط نادرست آمد، کننده تمام گناهان، شایسته ذم و عقاب است. حال اگر استحقاق ذم و عقاب از انبیا نفی گردد، باید آنان را از تمام گناهان، پاک دانست. با این تفصیل، نزاع شیعه و معتزله، به مسئله احباط بر می گردد و چون احباط باطل گردد، هر دو باید بر آن شوند که انبیا، مرتکب هیچ گناهی نمی شوند که استحقاق عقاب و ذم شدن را در پی داشته باشد.^۱

دو. عصمت از ترک مستحبات

سید، در این گستره، قائل به تفصیل شده است، بدین سان که امام می تواند مستحباتی را که مختص به خود اوست، ترک کند، اما ترک نوافل مشترک میان او و رعیت، روا نیست.^۲

سه. عصمت از خطا و سهو

از دیدگاه سید مرتضی پیامبران نمی توانند در آنچه از سوی خداوند می آورند، شریعت خود یا امری که سبب گریزانی از آنان می شود، دچار سهو و نسیان شوند؛ اما سهو و نسیان آنان در دیگر امور، چون خوراک و نوشیدنی ها، به شرطی که مستمر نبوده، به غافل خواندن او نینجامد، ممتنع نیست.^۳ او این نکته را در باره ائمه

۱. همان، ص ۳۵.

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۱۳. او در تنزیه الأنبیاء و الأئمة، از ترک نوافل توسط انبیا سخن گفته است (تنزیه الأنبیاء و الأئمة، ۴۵ - ۴۶، ص ۹۴ و ۱۹۰).

۳. تنزیه الأنبیاء و الأئمة، ص ۱۴۷.

هم صادق می‌داند.^۱ بر همین اساس، او اخبار سهو پیامبر ﷺ در نماز را صحیح نمی‌داند.^۲

د. چرایی افاضه عصمت به امام

طبیعی است که این پرسش پدید آید که چرا خداوند، عصمت را به عنوان لطف خویش به افرادی خاص، ویژه ساخته است؟ سید مرتضی، در پاسخ می‌گوید که خداوند، لطف عصمت را از آن رو به ائمه ارزانی کرده که می‌داند و علم دارد که با وجود آن، دوری از زشتی را انتخاب می‌کنند.^۳

۲. افضل و برتر بودن بر تمام مردمان

دومین ویژگی بایسته برای امام به لحاظ امام بودن او، از نگرگاه شریف مرتضی، برتر و افضل بودن از رعیت است. او برتری امام بر رعیت را در دو گستره و به دو معنا قابل پی‌جویی می‌داند: نخست به معنای برتری باطنی و بیشتر بودن ثواب نزد خداوند و دیگری به معنای برتری ظاهری و افضل بودن در تمام گستره‌هایی که در آن، امامت دارد.^۴

الف. برتری باطنی و فزونی ثواب نزد خداوند

او بر این برتری به چهار گونه استدلال کرده است. در استدلال نخست، تکیه بر اقتضائات مقام و منصب امامت است. بن‌مایه استدلال دوم او، اجماع امت بر

۱. همان‌جا.

۲. الذریعة، ج ۲، ص ۵۵۴.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۵۱؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۲۶.

۴. شریف مرتضی، افزون بر ادله عامی که خواهد آمد، فصلی خاص را به بحث برتری و افضل بودن علی علیه السلام بر دیگر صحابیان اختصاص داده و از ره‌گذر آیه مباهله، حدیث طائر مشوی، حدیث رایت، حدیث منزلت و دیگر احادیث نبوی، برای اثبات این مطلب کوشیده است (ر.ک: تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۵-۱۸).

افضلیت امام معصوم است. سومین دلیل او بر تحلیل غرض نصب امام و لوازمات او بنیان نهاده شده است و فرجامین استدلال او، قبیح بودن مقدّم ساختن مفضول بر فاضل است. تفصیل این ادله به شرح زیر است:

استدلال اول: اقتضای تعظیم و بزرگداشت امام

۱. امام، شایسته تعظیم و بزرگداشتی است که هیچ یک از رعیت، در خور آن نیست.^۱ مراد از تعظیم و بزرگداشت، وجوب فرمانبری مردمان از امام و گردن نهادن به اوامر و نواهی و پیروی از رفتار و گفتار اوست و این که رعیت، هیچ کس را در بلند مرتبگی و جایگاه، چون او نمی دانند.^۲

۲. چنین بزرگداشتی، از ثواب فزون تر او نزد خداوند، حکایت دارد؛ چه تعظیم امام نمی تواند تفضلی بی جهت و بدون مناسبت باشد، بلکه به دلیل استحقاق و شایستگی است. روا نبودن اعطای این بزرگداشت به غیر مکلفان مانند کودکان و کم خردان، نشان می دهد که تفضل نیست.^۳

۳. بزرگداشت امام، در ظاهر، نشان از ثواب افزون تر او نزد خداوند دارد؛ اما اثبات عصمت امام نشان می دهد که او در باطن و واقعاً هم چنین است.^۴

استدلال دوم: اجماع امت

امت، اجماع دارند که هر کس امام را معصوم بدانند، باید ناگزیر به فزونی ثواب او از دیگران هم معترف باشد. اجماع هم از جهت عقلی حجت است؛ چه عقل، بدون نظر به این که سمعی وجود داشته باشد یا نه، نشان می دهد که در هر زمانه باید معصومی وجود داشته باشد و در نتیجه، معصوم هم در میان اجماع کنندگان وجود

۱. همان، ج ۱، ص ۱۹۹.

۲. همان، ص ۲۰۱.

۳. همان، ص ۱۹۹ - ۲۰۱.

۴. همان، ص ۲۰۲؛ الذخیره، ص ۲۳۴.

دارد. بر این اساس، سید مرتضی معتقد است که این دلیل، عقلی است و بر پایهٔ سمع قرار ندارد.^۱

استدلال سوم: گریزان نشدن مردم از امام

۱. در جای خود ثابت شده است که سخن امام در شرع، حجّت است و بنا بر این، هر چه را که در این حجّیت خدشه وارد می‌سازد و باعث گریزانی از امام می‌شود، باید از او دور دانست.^۲

۲. اگر مردمان به یقین بدانند که همهٔ رعیت، در ثواب، از امام فروترند و با او همسانی نمی‌تواند بکنند، در پذیرش سخن و گردن نهادن به فرمان‌های او، سکون و آرامش بیشتری می‌یابند، حال آن که اگر به یقین بدانند یا حتی احتمال دهند که در رعیت، کسی سرترا از او یا همپایهٔ او وجود دارد، دیگر در برابر اوامر و نواهی اش چنین نخواهند آرمد و به گریزانی و تنفیر از او می‌گیرند. مراد ما هم از تنفیر، دقیقاً عدم آرامش به هنگام یقین یا گمان بر افضل نبودن امام است، نه سرپیچیدن از فرمان‌های او.^۳

استدلال چهارم: قبح تقدیم مفضول بر فاضل

تقدیم مفضول بر فاضل، در ظاهر، قبیح است و دلیل این قبح، چیزی جز این نیست که آن که در صدر نهاده شده، دارای فضلی اندک‌تر است و آن که به پس رانده شده است، فضلی برتر و والاتر؛ چرا که اگر به فاضل و مفضول، علم وجود داشته باشد، قبح تقدیم، به روشنی دانسته می‌شود و در صورت عدم این علم، علم به قبح هم وجود نخواهد داشت. از دیگر سو، می‌دانیم که امام در تمام واجبات و

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۰۴؛ الذخیره، ص ۴۳۵

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۰۴.

۳. همان‌جا؛ الذخیره، ص ۴۳۵ - ۴۳۶.

نوافل شرعی و عقلی، مقدّم است. پس ناگزیر در آنها افضل و برتر است (چه اگر چنین نبود، تقدیم او در این موارد، قبیح می‌گشت) و این، همان فزونیِ ثواب او بر دیگران است.^۱

ب. برتری ظاهری در تمام گستره‌هایی که در آنها امامت دارد

این دومین گستره و مفهوم از افضل بودن امام به رعیت است و دلیل آن به باور شریف مرتضی، آن است که علم ضرور وجود دارد که عقلار رئیس قرار دادن مفضول در یک امر بر فاضل در آن را قبیح می‌دانند. برای نمونه، عقلا، حاکم کردن خطّاط مبتدی بر استاد خط را نیکو نمی‌دانند یا امامت آن که را از فقه، جز اندکی نمی‌داند، بر فقیهان کامل، روا نمی‌شمارند.^۲ بنا بر این، امام باید در ظاهر، فاضل باشد.

با این مطلب، دیدگاه او در بارهٔ دستهٔ نخست از ویژگی‌های امام، یعنی ویژگی‌های امام به لحاظ امامت و پیشوایی، به پایان می‌رسد و سخن در بارهٔ دستهٔ دوم از صفات او را آغاز می‌کنیم.

دستهٔ دوم: ویژگی‌های امام به لحاظ گسترهٔ حاکمیت و اختیارات

«علم» و «شجاعت»، مهم‌ترین صفاتی هستند که در این دایره می‌گنجند.

۱. علم

سید مرتضی، در این موضوع به دو زیرشاخهٔ اساسی اهتمام فراوان نشان داده است: سرچشمه‌های علم امام و گسترهٔ علم او.

الف. سرچشمه‌های علم امام

سید مرتضی، تنها «توارث» و «ظنّ و اماره» را به عنوان منابع علم امام پذیرفته است:

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۱۱ - ۲۱۲؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۰.

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۰۵ - ۲۰۷؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۰، شرح جمل العلم و العمل،

یک. توارث

او معتقد است امام، تنها از طریق رسول و اخذ از او، عالم به احکام است.^۱ برای نمونه، وی بر آن است که امام زمان علیه السلام از طریق پدران خود و با توقیف پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، زمان بایستگی غیبت و هنگامه و جوب ظهور را می‌داند.^۲

دو. ظن و أماره

افزون بر علوم حاصل از توارث، سید مرتضی بر آن است که هرگاه امام، ظن غالب یافت که به حق می‌رسد و می‌تواند با کاری آنچه را بدو سپرده شده، به انجام رساند، آن کار بر او واجب می‌شود، هر چند در این راه به رنج‌هایی دچار گردد.^۳

او از این مبنا در تحلیل و توجیه افعال ائمه علیهم السلام نیز بهره برده است. برای نمونه، او در باره امام حسین علیه السلام معتقد است که امام علیه السلام با نامه‌نگاری‌های مکرر سران کوفه، ظنی قوی یافت که رفتن به کوفه بر او واجب است.^۴ او عمل به أماره را در باره امام زمان علیه السلام هم صادق می‌داند، بدین معنا که ممکن است ترس یا احساس امنیت امام از ظهور، بر پایه ظن و أماره باشد. اگر گمان هلاکت بُرد، پنهان می‌گردد و اگر به سلامت ظن یابد، با ظهور نشانه‌هایی، خود را می‌نمایاند.^۵ وی همچنین بر آن است که امام، می‌تواند در هنگام غیبت، از طریق بینه، از احوال و اعمال شیعیان، آگاه گردد.^۶ شاید چنین اشکال شود که با وجود احتمال خلاف در ظنون، چگونه امام می‌تواند آن را مبنای عمل خود قرار دهد؟ شریف مرتضی، چنین پاسخ می‌دهد که

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۴۳.

۲. همان، ص ۸۱؛ الذخیره، ص ۴۲۱؛ المقنع فی الغیبة، ص ۸۴ - ۸۵.

۳. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۸۱؛ ج ۴، ص ۱۸۲.

۴. همان، ص ۱۸۳.

۵. همان، ج ۱، ص ۸۱؛ الذخیره، ص ۴۲۱؛ المقنع فی الغیبة، ص ۸۵ - ۸۶.

۶. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۹۴؛ الذخیره، ص ۴۲۳؛ المقنع فی الغیبة، ص ۷۸ - ۸۰.

محال نیست خداوند، امام را متعبد ساخته باشد که به هنگام ظنّ قوی بر سلامت یا رسیدن به حق، اقدام کند و بدین سان ظنّ، طریقی به علم گردد.^۱

ب. گستره علم امام

از دیدگاه سید مرتضی، حیطه پیشوایی و رهبری امام، به گستره شریعت و سیاست، ویژه است. شیوه بحث او در باره گستره علم امام نیز بر همین اساس، سامان می‌یابد. به دیگر سخن، او می‌نگرد که در زمینه مبنای پیش‌گفته، چه علومی ضرور و بایسته است و چه علومی این گونه نیست. بر این اساس، می‌توان گستره علم امام را از منظر او در دو بخش سامان داد: علم ضرور برای مقام امامت و دیگر علوم.

یک. علم ضرور برای مقام امامت

دیدگاه کلی او در این باره، بدین شرح است که امام، باید از سیاست و تمام احکام شریعت، آگاه باشد. او باید به سیاست - که امر و نهی او بدان وابسته است -، عالم باشد. عقل، به تنهایی و بدون استناد به شرع، به عالم بودن امام، حکم نمی‌کند؛ چرا که بایسته است امام بر ریز و درشت اموری که بر آنها حاکم شده، احاطه و علم داشته باشد. اما این مطلب را عقل به تنهایی نشان نمی‌دهد؛ چرا که عقل، متعبد نبودن به احکام را روا می‌داند، ولی پس از آمدن شریعت و تعبد بر احکام است که ما با کمک عقل و جوب علم امام به تمام احکام را می‌فهمیم.^۲

از منظر او لازم نیست که امام از زمان پای نهادن بر زمین، به تمام احکام، عالم باشد و عقلی کامل داشته باشد؛ بلکه علم به تمام احکام و کمال عقل در زمان امامت، لازم است.^۳

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۸۱، الذخیره، ص ۴۲۱؛ المقنع فی الغیبه، ص ۸۶ - ۸۵.

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۳۶.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۸۲.

سید مرتضی، به روشن داشتِ دیدگاه خویش در این باره، بسنده نمی‌کند، بلکه با میانجی سه استدلال، ضرورت علم امام به شریعت و سیاست را نیز به اثبات می‌رساند. در زیر، تفصیل سه استدلال او را به نظاره می‌نشینیم:

۱- ادله بایستگی این علم

استدلال نخست: قبیح بودن امامت جاهل

امام، در تمام دین، امامت دارد و در همه ابعاد آن، اعم از خرد و کلان و آشکار و پنهان، متولی حکم است. بنا بر این، باید به تمام احکام، عالم باشد؛ چرا که عقلا، سپردن رتق و فتق و سرپرستی امر را به کسی که از آن ناآگاه است، روا نمی‌دانند، حتی اگر راه تعلیم و فراگیری علم بدان امر، بر او گشوده باشد. همچنین تفاوتی هم ندارد که فرد از تمام جوانب آن، ناآگاه باشد یا تنها پاره‌ای از آن را نداند؛ چرا که ملاک قبیح دانستن ولایت جاهل، فقدان علم است که هم در کسی وجود دارد که عالم نیست و به فراگیری علم، راه دارد و هم در باره کسانی است از کل امر ناآگاه‌اند و یا از پاره‌ای از آن، اطلاع ندارند.^۱

استدلال دوم: خدشه‌دار نشدن حجّت امام در شریعت

۱. امام، در دین، حجّت و بر شریعت، نگاهبان است.
۲. اگر امام برخی احکام را نداند، حجّت بودنش از دو جهت مورد خدشه قرار می‌گیرد: نخست، آن که احتمال دارد آنچه امام نمی‌داند، از اموری باشد که امت، کتمان کرده و نقل نکرده‌اند. از دیگر سو، برای روشن داشت و جبران چنین اموری باید به امام، مراجعه کرد. حال که بر طبق فرض، عالم نبودن امام به برخی احکام، جایز شمرده شد، به رسیدن تمام شریعت به ما اطمینانی وجود ندارد و این، حجّت بودن امام را زیر سؤال می‌برد. جهت دوم، آن که عالم نبودن امام بر پاره‌ای از

احکام و دشوار بودن آنها بر او، باعث گریزان شدن از پذیرش سخن و اطاعت او می‌گردد و هر چه چنین تنفیر و گریزانی‌ای پدید آورد، در حجت بودن امام، خدشه ایجاد می‌کند.^۱

استدلال سوم: جایز نبودن اقتدا به جاهل

امام، در تمام دین، مقتدا و پیشواست و اقتدا به او در آنچه نمی‌داند، روا نیست. پس امام باید به تمام دین، عالم باشد.^۲

دو. دیگر علوم

چنان که گفته شد، نظر شریف مرتضی بر آن است که امام، باید به خداوند، احوال و صفات او، آنچه بر او رواست یا روا نیست و تمام احکام شریعت که پیامبر بدو سپرده است، عالم باشد، به گونه‌ای که به استفتا از دیگری نیازمند نباشد؛ اما در غیر از این موارد، او بر آن است که نمی‌توان با قاطعیت و یقین گفت که امام، بدان آگاه است.

این مسئله، یکی از نقاط افتراق مهم او با نص‌گرایان است. حال چرا سید بدین نظر گراییده است؟ او خود بدین سؤال، این گونه پاسخ داده است که اگر مانند برخی از امامیه، بر آن شویم که امام، باید از غیب، ماکان و ما یكون، نهان‌ها، درون افراد، تمام معلومات آگاه باشد، در این صورت، باید معتقد باشیم که او مانند خداوند، لِنَفْسِهِ، عالم است، حال آن که او به علمی محدث عالم است. از منظر او، لازمه باطل شدن دیگر این سخن، آن است که امام، تمام معلومات نامتناهی خداوندی را در اختیار داشته باشد، حال آن که این مطلب، باطل است؛ زیرا علم، تنها به یک معلوم

۱. تلخیص الشافعی، ج ۱، ص ۲۶۱ - ۲۶۲.

۲. همان، ص ۲۶۲. افزون بر ادله عام پیش‌گفته، سید مرتضی، بحثی را به اعلم بودن علی علیه السلام بر دیگر صحابیان، ویژه ساخته و کوشیده است با احادیث نبوی، مانند «علی أقضاکم»، «أنا مدینه العلم و علی بابها» و سخنان خود علی علیه السلام: «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» یا «لَوْ تَبَيْتَ لِيَ الْوَسَادَةُ...»، مطلب پیش‌گفته را مدلل سازد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۱ - ۲۲).

مشخص تعلق می‌گیرد و از این رو، کسی که علمی را دارد، روا نیست که معلوماتی نامتناهی داشته باشد.^۱

البته او منکر علمِ گاه‌گاهی امام به علوم پیش‌گفته نیست و جایز می‌داند که امام، به واسطه خبر الهی، از برخی غائبات، آنچه در گذشته بوده و در آینده خواهد بود، آگاه شود و این برای تفضیل، تعظیم و کرامت است. به همین دلیل، او بر پایه حدیث «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقَدُونِي»، احتمال می‌دهد که علی علیه السلام، افزون بر علم شریعت، از غائبات، گذشته‌ها و اسرار آسمان، آگاه بوده و امامان پس از او با وجود کمال در علم شریعت، این علوم را نداشته‌اند.^۲

افزون بر این، او در باره برخی از علوم ویژه و بایستگی یا عدم بایستگی آگاهی امام از آنها، سخن گفته است. اینک این موارد را می‌آوریم و نظر سید را در باره هر یک، گزارش خواهیم کرد.

- علم به زمان شهادت یا وفات

از دیدگاه او، واجب نیست که امام از زمان وفات یا شهادت خود به صورت دقیق، آگاه باشد؛ چون در این صورت، باید خود را از آن نجات دهد و خویشتن را به هلاکت نیفکند.^۳

- علم به درون افراد

سید مرتضی، این بحث را در باره پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح می‌کند و آن گاه آن را به ائمه علیهم السلام تسری می‌دهد. به باور او، عقلاً محال نیست که پیامبر از باطن و درون اصحاب، آگاه نباشد و مدح پیامبر از روی ظاهر باشد. البته دلیل نقلی قطعی بر علم او به باطن

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۰۵ و ۳۹۴ - ۳۹۵ و ج ۳، ص ۱۳۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۹۴ - ۳۹۵ و ج ۳، ص ۱۳۱.

۳. تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۹۰؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۳۱.

برخی از اصحاب، وجود دارد. در این صورت، باید گفت که یقینی نیست که پیامبر در حال مدح کردن فرد، از درون او آگاه باشد و مسلم است که بعد از علم به بدسرشتی او، دیگر او را نستوده است. همچنین ممکن است علم پیامبر به باطن برخی افراد، اندکی پیش از وفات باشد.^۱

او از برخی عالمان چنین نقل می‌کند که ممکن است پیامبر با وجود علم به زشت بودن اندرون فرد، او را به دلیل اظهار دین و حق، ستوده باشد، چنان که با وجود علم به باطن منافقان، با آنان چون مؤمنان برخورد می‌کرد، مگر مواردی که خداوند، او را منع کرده بود. بی شک، پیامبر ﷺ منافقان را دقیقاً می‌شناخت؛ چرا که خداوند در باره منافقان به پیامبر ﷺ چنین دستور داده است: «وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَهْلِ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ»^۲ و چنین خطابی، تنها در صورت شناخت دقیق پیامبر ﷺ صحیح است یا در جایی دیگر، خطاب به پیامبر ﷺ آمده است: «وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَتَلْعَهُمْ فِي سِيَمَاءِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ»^۳. این آیه نیز صراحت دارد که پیامبر ﷺ، منافقان را می‌شناخته است.^۴

در پی این مطالب، سید، بن مایه آن را به امامان علیهم‌السلام نیز تسری می‌دهد. به دیگر سخن، او بر آن است که امام، لزوماً نباید از باطن افراد، خبر داشته باشد و باید به آنچه خداوند در آن حکمی دارد، عالم باشد. حال اگر خداوند در بواطن، احکامی داشته باشد، امام باید آن را بداند و اگر نداشته باشد، لازم نیست که بدان، عالم باشد.^۵

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۲. توبه، آیه ۸۴: «وَوَهَبْنَا لِمَنْ يَشَاءُ مِنْكُمْ حَقَّهُمْ وَهُوَ كَرِيمٌ».

۳. محمد، آیه ۳۰: «وَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ» و اگر بخوایم، قطعاً آنان را به تو می‌نمایانیم. در نتیجه، ایشان را به سیمای [حقیقی] آنها می‌شناسی و از آهنگ سخن به [حال] آنان، پی خواهی بُرد.

۴. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۴۱.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۶۱، در پاسخ به این پرسش که: امام باید به باطن افراد آگاه باشد؛ چرا که اگر چنین

- علم به حرفه‌ها و شغل‌ها

سید مرتضی با استدلالی مشابه آنچه در موارد پیشین آمد، بایستگی علم امام به حرفه‌ها و شغل‌ها را نیز نفی می‌کند، چرا که امام به دلیل ریاست در دین، باید بر تمام قلمروهای آن عالم باشد، ولی امام در حرفه‌ها و شغل‌ها ریاستی ندارد، تابدانها عالم باشد. حال این شبهه پیش می‌آید که او در مورد مرافعاتی که صاحبان شغل‌ها و حرفه‌ها نزدش می‌برند، چه باید بکند؟ سید مرتضی، معتقد است که امام باید به اهل خبره، مراجعه کند و بر مبنای سخن ایشان که نزد او به صحت پیوسته و نیز علم الهی خود به احکام، حکم براند. اگر سخن صاحبان مشاغل و اهل خبره هم ناسازوار بود، سخن عادل‌ترینشان را بپذیرد و اگر در عدالت، یکسان بودند، در پذیرش یکی از اقوال آنان، مخیر است. از نظر او، امام در باره قیمت آنچه تلف شده و دیه جنایات هم باید به اهل خبره، مراجعه کند، هر چند برخی از امامیه بر آن‌اند که امام، این موارد را با نص الهی می‌داند و در این باره، اخباری هم نقل کرده‌اند.^۱ عقیده سید بر این است که رجوع امام در این موارد به اهل خبره با وجود امکان خطا، به مراجعه به شهود با وجود احتمال دروغ و کذب، شبیه است^۲ و بدین سان، اشکال وارد بر نظریه خویش را دفع و رفع می‌کند.

- علم امام به غیب و تمام معلومات

این علوم هم از نظر شریف مرتضی، به دین ارتباطی ندارد و امام در آنها حاکم نیست.^۳

«نباشد، ممکن است بی‌گناهی با شهادت دروغ، به سرقت و زنا متهم گردد. حال اگر امام، باطنِ احوال شاهدان را نداند، بر کسی که مستحق حد نیست، حد جاری می‌کند و این، جایز نیست.

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۴۲ - ۲۴۳؛ الذخیره، ص ۴۳۳ (بحث عدم ضرورت علم امام به این موارد به دلیل آن که در حوزه ریاست امام نیست)؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۶.

۲. الذخیره، ص ۲۳۳ - ۴۳۴.

۳. همان، ص ۲۴۳.

۲. شجاعت تر بودن از همه مردمان

شجاعت، ویژگی دیگری است که سید مرتضی برای امام به لحاظ گستره اختیارات و حکومت، لازم می‌داند. استدلال او بر این مطلب هم آن است که امام در تمام امور در پیوند با جهاد با دشمنان و جنگ با متجاوزان، رئیس مردم است و این امور، به شجاعت او منوط است. از این رو، باید در امور پیش‌گفته از همه قوی‌تر باشد؛ زیرا شأن رئیس آن است که در حیطه ریاستش از رعیت، برتر باشد و این، بدان جهت است که تقدیم مفضول بر فاضل، قبیح است.^۱

محور پنجم: راه‌های شناخت امام جامع الشرائط

آنچه تا کنون آمد، نوعاً مباحث کلی در باره ضرورت وجود امام و صفات او بود که در کنار یکدیگر، تصویری جامع از مفهوم امام و امامت را پدید می‌آورد، اما در آنها سخنی از مصداق این مفهوم به میان نیامد. سید مرتضی، بر این اساس، پنجمین محور از محورهای نظام امامت‌پژوهی خویش را به راه‌های شناخت مصداق امام، اختصاص داده است. او معتقد است که اصل وجود امام و صفات او را به جهت عقل می‌فهمیم و در آن به نقل نیازی نیست، ولی شخص امام از راه نص یا معجزه و... شناخته می‌شود. هنگامی که ناقلان به اندازه‌ای نص بر او را نقل کردند که عذر از میان رفت، غرض، حاصل می‌شود و اگر نصی نقل نشد یا مردمان از آن عدول کردند، باید خداوند بر دست او معجزه‌ای آشکار سازد تا او را از دیگران جدا سازد. البته او تأکید می‌کند که کسی با نص بر امام، مکلف نمی‌گردد، مگر بعد از این که خداوند، دلیلی قاطع بر ضرورت وجود امام به هر زمانه، در عقل او نهاده باشد.^۲

سید مرتضی، پیش از پرداختن به راه‌های شناخت مصداق امام، طی سه دلیل، ضرورت و چرایی وجود آنها را بر می‌رسد.

۱. الذخیره، ص ۲۳۶.

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۳۱ - ۱۳۲؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۰.

۱. ضرورت و چرایی وجود این راه‌ها

نقطه مشترک سه دلیل او، آن است که صفات و ویژگی‌های امام، به صورت حسی و در ظاهر، قابل درک نیست. این ادله به شرح زیرند:

دلیل نخست

عصمت و علم امام، با حواس و ادله ادراک نمی‌شود و از این رو، باید بر شخص امام، نصی وجود داشته باشد یا به جای نص، معجزه‌ای از او آشکار گردد.^۱ به دیگر سخن، معنای عصمت آن است که فرد با وجود داشتن قدرت و اختیار، در آینده و در آشکار و نهان، از زشتی دوری کند و این را کسی نمی‌داند، جز خداوند که از فرجام‌ها و نهان‌ها آگاه است و ملائکه و فرشتگانی که خداوند، آنان را آگاهانیده است.^۲

دلیل دوم

پیش از این گفتیم که امام باید به هنگام امامت، نزد خداوند، از دیگر مردمان، برتر و بالاتر باشد. از دیگر سو، احراز این اوصاف از طریق مشاهده و ادله، میسر نیست و از این رو، باید نص یا معجزه‌ای بر امام وجود داشته باشد.^۳

دلیل سوم

امام باید به تمام احکام شریعت، عالم باشد، به گونه‌ای که هیچ حکم خرد و کلانی از دست او نرود. احراز چنین علمی، تنها از طریق نص شدن است؛ چرا که با امتحان به دست نمی‌آید و این، بدان دلیل است که امتحان گیرنده، باید اعلم باشد، حال آن که در میان امت، کسی تمام احکام را نمی‌داند. بر فرض هم اگر چنین کسی در میان

۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۶۶؛ الذخیره، ص ۴۳۲.

۲. شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۰۰.

۳. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۶۸.

امت باشد، گزینش او زمانی بسیار خواهد گرفت؛ چرا که باید از عالم بودن فرد به تمام ابواب، اطمینان حاصل شود و در این بازه زمانی، احکام، تعطیل خواهند شد.^۱

۲. اقسام راه‌های شناخت

راه‌هایی که سید مرتضی عرضه می‌کند، بر محور اثبات امامت امیر مؤمنان علیه السلام می‌گردد. بدیهی است که با اثبات امامت و به تبع آن، عصمت او، نصوص او در باره ائمه بعدی نیز حجّیت می‌یابد و این روند در زنجیره ائمه، استمرار می‌یابد. او این راه را در چهار دسته «دلیل عقلی»، «نص»، «اجماع اهل بیت» و «معجزه» تقسیم کرده و توضیح می‌دهد. شرح این راه‌ها با بیان شریف مرتضی در زیر خواهد آمد.

الف. دلیل عقلی

در این دلیل، از راه سبر و تقسیم، امامت بلا فصل امیر مؤمنان علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، ثابت می‌شود و هر کس که بدین نکته باورمند شود، یقین می‌کند که او منصوب است.^۲

۱. پیش از این ثابت شد که وجود امام، واجب است، امام باید معصوم باشد و به اجماع همه مسلمانان، حق از امت محمد صلی الله علیه و آله خارج نیست.^۳

۲. مسلمانان، بعد از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، بر سه دیدگاه و باورند نه بیشتر. شیعه بر آن‌اند که با نص پیامبر خدا، امیر مؤمنان علیه السلام، امام است. بیشتر مخالفان شیعه بر آن‌اند که ابوبکر، از ره‌گذر نص یا انتخاب، امام است و عباسیه، معتقدند که بعد از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، عباس، امام است.^۴

۱. همان، ص ۲۶۸ - ۲۶۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۵؛ الذخیره، ص ۴۳۷ - ۴۳۸؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۰؛ شرح جمل العلم و

العمل، ص ۲۰۱ - ۲۰۳.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۵.

۴. همان، ص ۶ - ۷.

۳. به چندین بیان، دیدگاه نخست، صحیح و دیدگاه‌های دوم و سوم، باطل است.^۱

بیان نخست. اَمّت، اجماع دارند که ابو بکر و عباس، معصوم نبوده‌اند، حال آن که عصمت در امام، شرط است. بنا بر این، دیدگاه دوم و سوم، باطل است. به دیگر سخن، باید به معصوم بودن امام، یقین حاصل شود و بر این پایه، امامت امیر مؤمنان ثابت می‌شود؛ چون تمامی کسانی که به یقین، عصمت را از شروط امام می‌دانند، قطع دارند که تنها، علی علیه السلام امام است.

بیان دوم. امام باید از همه مردم، برتر باشد و در جای خود، ثابت شده که علی علیه السلام از همه برتر است. پس تنها او امام است.

بیان سوم. امام، از همه رعیت، عالم‌تر است؛ چرا که باید از تمام احکام شریعت، آگاه باشد و اجماع وجود دارد که ابو بکر و عباس، این گونه نبوده‌اند، بلکه بسیاری از علوم دینی را نداشته‌اند. از این رو، امامت آنها باطل است و لاجرم، امامت علی علیه السلام ثابت می‌شود؛ چرا که اَمّت به امامت فردی دیگر، جز این سه، قائل نیستند.

امامت دیگر امامان علیهم السلام هم از راه‌های پیش گفته، قابل اثبات است، بدین معنا که در جای خود ثابت گردید که امام باید معصوم باشد و هر کس چنین باوری دارد، امامت ائمه را پذیرفته است و در برابر آن که امامت افراد دیگر را پذیرفته است، عصمت را از امام خود، نفی می‌کند.^۲ همچنین می‌توان گفت که امام باید به تمام احکام شریعت، عالم باشد و دیگر مدّعیان امامت، چنین علمی ندارند.^۳

۱. همان، ص ۷ - ۱۰. سید، همین بحث را با محورهایی که در پی می‌آید، به صورت گسترده‌تری پی گرفته است و امامت ابو بکر و عباس را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله، باطل دانسته است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۵ - ۲۴۵).

۲. تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۶۷ - ۱۶۸، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰؛ شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۱۹ - ۲۲۶.

۳. تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۳، ۱۹۶ و ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹ و ۲۱۰.

ب. نص

در این استدلال، سید مرتضی از راه «نصوص قرآنی» و «اخبار متواتر نبوی» و «اجماع»، منصوص بودن علی علیه السلام و به تبع، دیگر ائمه علیهم السلام را اثبات می‌کند.^۱ آنچه در زیر می‌آید، بر اساس تصریحات سید مرتضی در این باره سامان یافته است.

یک. آیات قرآن

- آیه ولایت^۲

برای نشان دادن دلالت آیه بر امامت امیر مؤمنان علیه السلام، دو مطلب باید به اثبات برسد: الف) مراد از «ولیکم» در آیه، کسی است که تدبیر امور مردم به دست اوست و فرمانبری‌اش بر ایشان واجب است.

«ولئ» در این معنا به کار رفته است. برای نمونه می‌گویند: «ولئ المرأة»، یعنی کسی که تصمیم برای ازدواج او را در دست دارد یا خویشاوندان مقتول را «أولیاء الدم» گویند؛ چون خونخواهی یا بخشش در اختیار آنهاست یا در باره سلطان می‌گویند: «أنه ولئ أمر الرعیة» یا به کسی که برای جانشینی بعد از خود بر می‌گزیند، «ولئ عهد المسلمین» می‌گویند. کمیت هم گفته است:

نعم ولی الأمر بعد ولیه و منتجج التقوی و نعم المؤدب.

مبرد، در کتاب العبارة عن صفات الله تعالى نوشته است: ولئ، یعنی اولی و شایسته‌تر. «مولی» نیز این گونه است. در مجموع، می‌توان گفت که هر کسی متولئ امری بوده، تدبیر آن در اختیار او باشد، در عرف لغوی، ولئ آن و اولی به آن خوانده می‌شود.^۳

۱. همان، ج ۲، ص ۵.

۲. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مانده، آیه ۵۵).

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۰ - ۱۴.

از دیگر سو، ولیّ به این معنا، همان امامت را می‌رساند؛ زیرا مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا»، همهٔ ایمان آورندگان نیست، بلکه تنها برخی از ایشان منظورند که در حال رکوع، زکات می‌دهند؛ چرا که خداوند، بعد از یادکرد خود و رسول، از ولیّ دیگری یاد کرده که نماز به پای می‌دارد و در حال رکوع، زکات می‌دهد. بنا بر این، هر دو صفت باید با هم در او وجود داشته باشد. از دیگر سو، می‌دانیم که صفت دوم، زکات در حال رکوع، در تمام مؤمنان وجود ندارد. افزون بر این، خداوند با لفظ «إِنَّمَا» بر آن است که «ولیّ» بودن را به اینان، اختصاص دهد و از دیگران، نفی کند. بر این اساس، باید معنای «ولیّ» در این آیه، امامت و در اختیار داشتن تدبیر باشد؛ چون معنای دیگر آن، یعنی دوستی در دین و محبت، مختص به فرد یا گروهی نیست و تمام مؤمنان در آن مشترک‌اند و قرآن هم با آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» از آن خبر داده است.^۱

ب) مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا»، امیر مؤمنان علیه السلام است

این مطلب، از چندین راه قابل اثبات است:

راه نخست. اَمّت، همدستان‌اند که مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا»، علی علیه السلام است؛ چرا که یا معتقدند که آیه، ویژهٔ اوست یا آن را در بارهٔ همهٔ مؤمنان می‌دانند که او هم یکی از آنان است.^۲

راه دوم. شیعه و اهل سنت، نقل کرده‌اند که آیه به هنگامی که علی علیه السلام انگشتر خود را در رکوع، صدقه داد، نازل شد و چنین خبری، یقین‌آور است.^۳

راه سوم. ثابت کردیم که معنای «ولیّ» در آیه، به امامت بر می‌گردد و هر کس که

۱. همان، ص ۱۵ - ۱۸.

۲. همان، ص ۱۸.

۳. همان، ص ۱۸ - ۱۹.

معنای «ولی» را چنین می‌داند، یقین دارد که مقصود از آن، امیر مؤمنان علیه السلام است.^۱
 بر این استدلال، اشکال‌هایی شده است که در ادامه، مطرح شده، به آنها پاسخ داده می‌شود.

اشکال اول

در این استدلال، آیه بر دو مجاز، حمل شده است: یکی حمل «الذین» بر واحد و حمل فعل مستقبل «يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» بر ماضی.^۲

پاسخ

فعل مضارع، مشترک بین حال و مستقبل است و حمل آن بر حال (در این جا آنچه فی الحال از امیر مؤمنان علیه السلام سر زده است)، مجاز نیست. ممکن است که نزول آیه، قبل از فعل یاد شده بوده و لفظ، از این رو به صورت مستقبل آمده است.^۳

«الذین»، هر چند برای جمع وضع شده است، اما ممکن است به دلیل عرف و کثرت استعمال در واحد به صورت حقیقی به کار رفته باشد، چنان که در آیات «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» یا «إِنَّا أَرْسَلْنَا» و...، کسی قائل به مجاز نشده است.^۴ حتی اگر کاربرد «الذین» در واحد، مجاز باشد، مجازی است که در استعمال، شاهد دارد و اهل لغت، عادتاً آن را به کار می‌گیرند، حال آن که مجازهایی که مخالفان امامیه در آیه قائل شده‌اند، این گونه نیستند. افزون بر این، بر پایه این مجاز، از آیه معنایی جدید و بدیع به دست می‌آید، حال آن که بر اساس مجازهای مخالفان، معنای آیه، تحصیل حاصل است.^۵

۱. همان، ص ۱۸ - ۱۹؛ الذخیره، ص ۴۳۸ - ۴۴۰.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۱ - ۲۲؛ الذخیره، ص ۴۴۰.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۲ - ۲۳.

۴. همان جا.

۵. همان، ص ۲۴ - ۲۵؛ الذخیره، ص ۴۴۰ - ۴۴۱.

اشکال دوم

رکوع، در آیه به معنای خضوع است، نه فعل مخصوص در نماز؛ چرا که خضوع به هنگام نماز و زکات، مدح است، نه زکات به گاه رکوع که نه تنها مدح نیست، بلکه نقصان نماز و گاه، عامل شکسته شدن آن است.^۱

پاسخ

حمل رکوع بر تواضع و خضوع، مجاز است و در لغت و شرع، از رکوع، فعل مخصوص در نماز فهمیده می‌شود، چنان که خلیل بن احمد فراهیدی در العین و ابن درید در الجمهرة، بدان تصریح کرده‌اند.^۲ زکات، به همراه به جای آوردن همه حدود و ادای همه شروط نماز، می‌تواند مدح باشد و خبر متواتری که شأن نزول آیه را صدقه دادن علی علیه السلام در حال نماز می‌داند، نشان می‌دهد که کار او نهایت مدح و ستایش خداوند را در پی داشته است.^۳

اشکال سوم

﴿وَهُمْ زَاكِفُونَ﴾، حال از ﴿يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ نیست.^۴

پاسخ

مقتضای زبان و لغت، خلاف این را می‌رساند. برای نمونه، عبارت «الکریم المستحق للمدح الذی یجود بماله و هو ضاحک» یا «فلان یغشی إخوانه و هو راکب»، مانند «أنه یجود بماله فی حال ضحکه» یا «یغشی إخوانه فی حال رکوبه» است. افزون بر این، لازمه اشکال پیش گفته، تکرار در کلام است؛ چرا که ﴿يُقِيمُونَ

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۶؛ الذخیره، ص ۴۴۱.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۶ - ۳۱.

۳. همان، ص ۳۱ - ۳۲؛ الذخیره، ص ۴۴۱ - ۴۴۲.

۴. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۳۲ - ۳۳.

الصَّلَاةُ، راکع بودن آنها را قبلاً نشان داده است، حال آن که با حال قرار دادن ﴿وَهُمْ زَاكُّوْنَ﴾، معنایی جدید به دست می‌آید و داشتن معنای بیشتر به کلام حکیم، برازنده‌تر است.^۱

اشکال چهارم

عمل امیر مؤمنان علیه السلام، اتفاق بوده است، نه زکات واجب؛ چرا که با توجّه به وضع زندگی او در دوران پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، زکات بر او واجب نبوده و انگشت هم زکات به شمار نمی‌رود و افزون بر این، در زکات، قصد لازم است، حال آن که علی علیه السلام، چنین قصدی نکرده است.^۲

پاسخ

جایز است که زکات، هم بر زکات واجب اطلاق شود و هم بر زکات مستحب. افزون بر این، ممتنع نیست که در زمان پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، زکات بر او واجب شده باشد. همچنین، هر چه فقرا بتوانند از آن بهره برند، از جمله انگشت، می‌تواند به عنوان زکات، داده شود. بعلاوه، ممکن است که قبل از نماز و بدون این که بداند سائلی می‌آید، قصد کرده باشد که انگشت را زکات بدهد و چون سائل آمده، آن را به عنوان زکات به او داده باشد.^۳

اشکال پنجم

زکات، در آیه، از اوصاف مؤمنان شمرده شده است. بنا بر این، باید زمانی مراد باشد که بدون آن، نتوان فرد را مؤمن خواند، یعنی زکات واجب. افزون بر این، زکات در نماز، اجر نمازگزار را می‌کاهد، چون عملی در نماز به شمار می‌رود.^۴

۱. همان، ص ۳۳.

۲. همان، ص ۳۴.

۳. همان، ص ۳۴ - ۳۶؛ الذخیره، ص ۴۴۲.

۴. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۳۶؛ الذخیره، ص ۴۴۲.

پاسخ

در آیه، نماز خواندن و زکات دادن، به گونه‌ای وصف مؤمنان قرار نگرفته که بدون آنها، دیگر مؤمن دانسته نشوند؛ بلکه خداوند، خبر داده است که ولی، ایمان دارد، نماز می‌خواند و زکات می‌دهد و اگر یکی از این اوصاف نباشد، لزوماً ایمان دچار خدشه نمی‌شود. البته اگر آیه به این صورت بود: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ...»، اشکال پیش گفته، وارد بود.^۱

همچنین دلیلی وجود ندارد که علی علیه السلام کاری انجام داده باشد که نماز را قطع کرده باشد و یقینی هم نیست که در آن حال، تمام افعال، در نماز ممنوع باشد. مدح او از سوی خدا و رسول هم مؤید این نکته است.^۲

اشکال ششم

مراد از کسانی که در این آیه به دادن زکات و داشتن خضوع وصف شده‌اند، همان‌هایی هستند که خداوند در آیات بعدی، آنان را جانشین مرتدان خوانده و گفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَزِدْكُمْ مِنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُجِبُونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ». ^۳ این، نشان می‌دهد که مراد از آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ...» هم موالات و دوستی در دین است.^۴

پاسخ

ممکن است که موصوفان در یک آیه، از توصیف شدگان در آیه دیگر، متمایز باشند.

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۳۷ - ۳۸؛ الذخیره، ص ۴۴۲.

۳. مانده، آیه ۵۴: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا، گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن [و] بر کافران، سرفرازند. در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی‌ترسند».

۴. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۳۸.

صرف نزدیکی آیات به یکدیگر هم نمی تواند نشان دهنده وحدت آنها باشد؛ چون در قرآن، آیات بسیاری با وجود اختلاف در قصص، معانی و احکام، کنار یکدیگر قرار گرفته اند. همچنین ثابت کردیم که آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ...» به امیر مؤمنان علیه السلام اختصاص دارد و نشاید که دلالت ظنی سیاق آیات و برآیند غیر یقینی همنشینی آیات با یکدیگر را بر این دلالت یقینی، مقدم سازیم.^۱ مؤید این مطلب، این که به اجماع همگان، همه اوصافی که در آیه «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ...» آمده است، به کمال در امیر مؤمنان علیه السلام وجود دارد و اختصاص این آیه هم به او اولی است.^۲

اشکال هفتم

آورده اند که آیه در باره عبادۀ بن صامت، نازل شده است.^۳

پاسخ

این خبر را یارای تعارض با خبر متواتر مبنی بر نزول آیه در باره امیر مؤمنان علیه السلام نیست. افزون بر این، از آیه معنای امامت استنباط می شود که به اتفاق همه ائمّه، هیچ گاه عبادۀ، امامتی نداشته است.^۴

اشکال هشتم

این آیه، نهایتاً می تواند امامت علی علیه السلام را به روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت کند، حال آن که مسلمانان، اجماع دارند که امامی همراه با پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده است.^۵

۱. همان جا.

۲. همان، ص ۳۸ - ۴۰.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. همان، ص ۴۴.

۵. همان، ص ۴۴ - ۴۵.

پاسخ

مراد از ولایت، وجوب طاعت و شایستگی صدور امر و نهی است که در زمان پیامبر ﷺ برای علی علیه السلام ثابت بوده است. افزون بر این، آیه، زمان پیامبر ﷺ و بعد از آن را در بر می‌گیرد و ما با اجماع، امامت او در زمان پیامبر را خارج می‌کنیم و بر طبق آیه، امامت او در دیگر زمان‌ها بر جای خواهد ماند.^۱

- آیه تطهیر

این آیه، هم امامت علی علیه السلام را نشان می‌دهد و هم عصمت اهل بیت علیهم السلام را. نحوه استدلال بر آن در ادله اثبات عصمت، گفته آمد.

- آیه امامت

بیشتر امامیه با آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، بر امامت علی علیه السلام استدلال کرده‌اند. این استدلال به دو شکل، میسر است.

۱. کسی که در برهه‌ای از زمان، ظالم باشد، شایسته امامت نیست. هر کس جز امیر مؤمنان علیه السلام ولایت را به دست گرفته، به شکلی ظالم بوده است.

۲. آیه، عصمت امام را نشان می‌دهد؛ زیرا امامت را از کسی که به گونه‌ای ظالم بوده، نفی کرده است، چه این ظلم آشکار باشد و چه پنهان. کسی که معصوم نباشد، حتی اگر ظاهر الصلاح باشد، ممکن است ظلم و زشتی را پنهان دارد. پس بر پایه این آیه، کسی که عهد یا همان امامت به او می‌رسد، باید معصوم باشد تا بتوان مطمئن شد که ظلم را پنهان نمی‌دارد و ظاهر و باطنش یکی است.^۲

دو روایات

سید مرتضی، این نصوص را به لحاظ محتوا به «نصوص فعلی» و «نصوص قولی»

۱. همان، ص ۴۴.

۲. همان، ص ۲۵۳ - ۲۵۴.

تقسیم می‌کند. مراد او از نصوص فعلی، آن است که پیامبر ﷺ با پاره‌ای از افعال، چنان علی‌علیه را بزرگ داشته و احترام نهاده است که باید او را از دیگران، جدا و برتر دانست. برخی از امامیه، نصوص فعلی را به دلیل نپذیرفتن مجاز و تأویل، بر نصوص قولی، مقدّم می‌دارند.^۱ از دیدگاه او، نصوص قولی، خود بر دو قسم‌اند. دسته اول، نصوصی هستند که شنوندگان آن، به گونه‌ای روشن و بدیهی، مراد پیامبر خدا را از آن می‌دانستند، هر چند به روزگار ما، مراد از آن جز با استدلال به دست نمی‌آید؛ مانند: «سَلِّمُوا عَلٰی عَلٰی بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» یا «هَذَا خَلِيفَتِي فَيَكُم مِّنْ بَعْدِي فَاسْمَعُوا لَهُ وَ أَطِيعُوا». امامیه، این را «نَصّ جلی» می‌خوانند.^۲ دسته دوم، نصوصی هستند که نمی‌توان با قاطعیت گفت که هم‌روزگاران پیامبر ﷺ مفهوم آن را آشکارا و به گونه‌ای بدیهی می‌فهمیدند، هر چند که ممکن است با استدلال، آن را فهمیده باشند. مفهوم این نصوص در این زمانه، بی‌شک، تنها با استدلال دانسته می‌شود. امامیه، این دسته را «نَصّ خفی» می‌خوانند؛ مانند «مَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ» یا «أَنْتَ مَنِّيْ بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِّنْ مُّوسَى».^۳

افزون بر تقسیم‌بندی پیش‌گفته، شریف مرتضی، نص را به لحاظ راویان و گزارشگران آن، به دو دسته دیگر تقسیم می‌کند. دسته نخست، نصوصی هستند که امامیه به نقل آن ویژه‌اند، هر چند که برخی از اصحاب حدیث و اهل سنت هم به صورت اخبار واحد، آن را نقل کرده‌اند. این، «نَصّ جلی» است.^۴ دسته دوم، نصوص مورد اتفاق شیعه و مخالفان است که هر دو گروه اَمّت با وجود اختلاف نظر و دیدگاه‌ها، آن را پذیرفته و انکار نکرده‌اند، هر چند در تأویل آن، ره اختلاف پیش

۱. همان، ص ۴۵.

۲. همان‌جا.

۳. همان، ص ۴۵ - ۴۶.

۴. همان، ص ۴۶؛ الذخیره، ص ۴۶۳.

گرفته‌اند. این، «نَصّ خفی» است.^۱ در این جایگاه، ما تقسیم‌بندی دوم او را ملاک قرار داده و بر پایه آن، نصوص نبوی را ذکر می‌کنیم و بر اساس گفته‌های سید مرتضی، استدلال بر آنها را توضیح می‌دهیم.

- روایات مورد اتفاق شیعه و مخالفان

حدیث «من کنت مولاة فعلى مولاة»

در اخبار متواتر آمده است که پیامبر ﷺ در بازگشت از حجة الوداع و در غدیر خم، در جمع مردم خطبه خواند و گفت: «ألست أولى بکم منکم بأنفسکم». گفتند: بار خدا! چنین است. سپس پیامبر ﷺ با اشاره به علی علیه السلام گفت: «فمن کنت مولاة فعلى مولاة. اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله».^۲

دلایل صحت این حدیث، به شرح زیر است.

۱. تمام فرقه‌های شیعه، آن را به صورت متواتر نقل کرده‌اند. راویان از اصحاب حدیث آن را به سندهای متصل نقل کرده‌اند و همه سیره‌نگاران، آن را چون رخدادهای واضح و آشکار، به گونه‌ای مستمر و بدون سندی ویژه، از پیشینیان خویش، گزارش کرده‌اند و مصنفان حدیث، آن را در شمار اخبار صحیح آورده‌اند. بر این پایه، می‌توان گفت: این خبر، بی‌همتاست و حسن دیگر اخبار را یک‌جا دارد؛ چرا که خبرها بر دو گونه‌اند: نخست، پاره‌ای از رخدادهای روشن و مشهور، مانند خبر جنگ بدر، حنین، جمل، صفین، که در گزارش آنها به آوردن سند متصل، اهمیاتی نمی‌شود و دیگری مانند احادیث احکام که با سندهای متصل، آورده می‌شود. خبر پیش گفته، ویژگی این دو گونه را با هم دارد، افزون بر این که بیشترین اخبار متصل در حوزه احکام، خبرهایی واحدند، حال آن که خبر غدیر را راویان

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۱۶۹؛ الذخیره، ص ۴۴۲.

بسیاری با سندهای متصل آورده‌اند و واحد نیست.^۱

۲. دانشیان اَمّت بر پذیرش این خبر، همداستان‌اند. حال گروهی چون شیعه، آن را نصّ بر امیر مؤمنان علیه السلام می‌انگارند و مخالفان شیعه، در عین حال که در پذیرش آن تردیدی ندارند، به گونه‌ای دیگر به تأویلش می‌پردازند.^۲ دلیل ما بر پذیرش خبر از سوی مخالفان، آن است که اگر حتّی برخی از ایشان به بطلان آن باور داشتند یا در صحت آن شک می‌کردند، حتماً باید معلوم و روشن بود؛ چرا که ایشان، برای ردّ احتجاج امامیه با آن، انگیزه فراوان داشتند و ردّ حدیث برایشان بسی آسان‌تر از تأویل آن بود.^۳ ادّعا شده است که اندک افراد و گروه‌هایی چون ابو داوود سجستانی، جاحظ و خوارج، این حدیث را نپذیرفته‌اند؛ اما باید گفت که این تعداد اندک، به اجماع، اخلالی وارد نمی‌کند، افزون بر این که ابو داوود سجستانی، تنها جزئیاتی از حدیث را نپذیرفته و جاحظ هم به ردّ حدیث، تصریحی ندارد، بلکه برخی راویان آن را تضعیف کرده و اختلاف نقل‌ها را آورده است. نگاشته‌های موجود و معروف خوارج هم از این ادّعا تهی است.^۴

۳. علی علیه السلام در شورا، ضمن شمارش فضائل و مناقب خود، بر این حدیث، احتجاج کرد و حاضران با وجود داشتن انگیزه، آن را انکار نکردند.^۵

به دو شکل می‌توان از این حدیث برای اثبات امامت امیر مؤمنان بهره برد.

بیان نخست. در این حدیث، پیامبر صلی الله علیه و آله با استفهام تقریری: «أأست أولی بکم منکم بأنفسکم»، از مردم به وجوب فرمانبری و بایستگی اجرای اوامر و نواهی خود، اقرار

۱. تلخیص الشافعی، ج ۲، ص ۱۶۸ - ۱۶۹.

۲. همان، ص ۱۶۹.

۳. همان‌جا.

۴. همان، ص ۱۷۲ - ۱۷۳.

۵. همان، ص ۱۷۴؛ الذخیره، ص ۴۴۳ - ۴۴۴.

گرفت و چون بدان اذعان کردند، دست علی علیه السلام را بالا برد و با عطف به سخن پیشین، گفت: «فمن كنت مولاه فهذا (الفعلي) مولاه».^۱

واژگان این سخن (مولی)، محتمل معنای جمله پیشین (اولی) و معانی دیگر است، اما بنا بر کاربست‌ها و عرف خطاب اهل زبان، پیامبر صلی الله علیه و آله باید همان معنایی را خواسته باشد که قبلاً بر آن اقرار گرفته بود. به دیگر سخن، مراد پیامبر صلی الله علیه و آله آن است که امیر مؤمنان علیه السلام از مردمان نسبت به خود آنها اولی است و این، همان وجوب امامت علی علیه السلام است؛ چرا که اولویت بر مردمان، تنها با وجوب طاعت و بایستگی امتثال امر و نهی حاصل می‌گردد و اینها فقط ویژگی امام است.^۲

رکن بنیادین این استدلال، آن است «مولی» در این حدیث، به معنای «اولی» است و «اولی» هم امامت را می‌رساند. برای اثبات این مطلب، باید چندین گام برداشت. نخست، آن که نشان دهیم چنین کاربستی در میان اهل لغت، وجود دارد. دیگر آن که اثبات کنیم در «حدیث غدیر» هم به همین معنا به کار رفته است و در نهایت، نمایان سازیم که «اولی»، به معنای امامت است.

گام اول: شواهد کاربست «مولی» در معنای «اولی»

الف. کسی که اندک آمد و شدی با اهل زبان دارد، می‌داند که ایشان، «مولی» را به جای «اولی» به کار می‌گیرند، همان سان که مولا را به معنای «ابن عم» استعمال می‌کنند و کسی که منکر کاربست مولا در مفهوم «اولی» شود، باید دیگر کاربردهای آن را نیز انکار نماید.^۳

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۶۹.

۲. همان جا؛ الذخیره، ص ۴۴۲ - ۴۴۳: شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۰۵ - ۲۰۶.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۷۵ - ۱۷۶.

ب. ابو عبیده که پایگاهی بس بلند در زبان دارد، در کتاب مجاز القرآن، «مولی» را در آیه «مأواکم النار هو مولاکم» به «أولی بکم» معنا کرده و شعر لبید را در تأیید این تفسیر آورده است:

فغدت کلا الفرَجین تحسب أنه
مولی المخافة خلفها وأمامها.
با توجه به این که دیگر زبان دانان، در این تفسیر بر ابو عبیده خرده نگرفته اند، حال آن که سیره اینان، خرده گیری بر یکدیگر است، باید گفت این سخن، همچون سخن تمام لغت دانان است.^۱

ج. مفسران، اختلافی ندارند که مراد از «موالی» در آیه «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَ الَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً»^۲، کسی است که نسبت به مالکیت میراث، اولی و در خور است.^۳

د. در اشعار و احادیث، «مولی» در معنای «اولی» به کار رفته است؛ مانند^۴:

شعر اخطل خطاب به بنی امیه

أعطاکم الله جداً تنصرون به
لا جد إلا صغیر بعد محتقر
لم تأشروا فیه إذ کنتم موالیه
و لو یكون لقوم غیرکم أشروا.

شعر اخطل در ستایش عبد الملک بن مروان

فأصبحت مولاها من الناس بعده
و أخرى قریش أن تهاب و تحمدا.
شاعری دیگر می گوید:

کانوا موالی حق یطلبون به
فأدرکوه وما ملوا و ما تعبوا.

۱. همان جا.

۲. نساء، آیه ۳۳.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۷۷.

۴. همان، ص ۱۷۷ - ۱۷۹.

شعر عجاج

الحمد لله الذى أعطى الخير موالى الحق أن المولى شكر.
در حدیث هم آمده است:

أَيُّمَا امْرَأَةٍ تَزَوَّجَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَنَكَاحَهَا بَاطِلٌ.^۱

ه. مبرّد، «مولى» را به سان «ولّى»، به معنای شایسته‌تر و متولّى امور می‌داند.^۲

و. فراء، در معانی القرآن می‌گوید که در کلام عرب، مولى و ولّى را یکسان می‌شمارد.^۳

ز. ابن انباری، یکی از معانی مولا را اولی می‌داند و برای آن، شواهدی از قرآن و شعر می‌آورد.^۴

ح. ابو عمرو مازنی و غلام تغلب و دیگران، یکی از معنای مولى را «سید» دانسته‌اند، هر چند که مالک یا آزاد کننده برده نباشد.^۵

اصل استعمال هم مقتضی حقیقت است، مگر این که قرینه‌ای مانند بیان اهل زبان و... بر مجاز بودن آن اقامه گردد (که در این جا اقامه نشده است).^۶

گام دوم: کاریست «مولى» در حدیث غدیر در معنای «اولی»

دلیل این مطلب، عرف اهل زبان در سخنوری است، بدین معنا که ایشان، وقتی جمله‌ای صریح و روشن می‌آورند و سپس جمله‌ای بدان عطف می‌کنند که دو معنا بر می‌تابد، معنای جمله پیشین و معنای دیگر، معنای عبارت معطوف علیه را برمی‌گزینند و تنها اراده آن را روا می‌پندارند. برای نمونه، اگر صاحب بندگانی چند،

۱. همان، ص ۱۷۹.

۲. همان‌جا.

۳. همان، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

۴. همان، ص ۱۸۰ - ۱۸۱.

۵. همان، ص ۱۸۱ - ۱۸۲.

۶. همان، ص ۱۸۳؛ الذخیره، ۴۴۴؛ شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۰۶ - ۲۰۸.

رو به جماعتی کرده، بگوید: «الستم عارفین بعبدی فلان؟» و آن گاه عطف به آن بگوید: «فأشهدوا أنَّ عبدی حرٌّ لوجه الله»، روا نیست، جز آن بنده‌ای را اراده کند که در جمله نخست از او یاد کرد، چرا که در غیر این صورت، به معما گویی افتاده و از راه و رسم تفهیم، دور می‌افتد.^۱

گفتنی است که برخی راویان این حدیث را بدون فقره «ألست أولى بکم منکم بأنفسکم»، نقل کرده‌اند، ولی این نکته خدشه‌ای به استدلال وارد نمی‌سازد؛ چرا که تمام ناقلان شیعه و بیشترین راویان اصحاب حدیث، فقره مذکور را آورده‌اند.^۲ دلیل نیامدن این عبارت در احتجاج علی علیه السلام بر اهل شورا هم آن بوده که امام علیه السلام قصد اختصار داشته و تکه مشهور حدیث را آورده است که در تمام آن ظهور دارد، افزون بر این، چنان که در عرف اقرارها دیده می‌شود، اعتراف به بخشی از یک مجموعه، اعتراف به کل آن است.^۳

گام سوم: اولی به معنای امامت است

اهل زبان، اولی را در باره فردی به کار می‌برند که اختیاردار تدبیر کسانی است که بر آنان اولویت داشته، حکمش رواست. چنان که از عباراتی چون «السلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية»، «ولد الميت أولى بالميراث من كثير أقاربه»، «الزوج أولى بإمراته» یا «المولى أولى بعبده»، همین معنا را می‌خواهند. همچنین مفسران همداستان‌اند که مراد از آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»^۴، یعنی از آن روی که فرمانبری از پیامبر صلی الله علیه و آله بر مؤمنان واجب است، او به تدبیر و تمشیت امور ایشان اولی است. بعلاوه، ما می‌دانیم که تنها امام مفترض الطاعة، به تدبیر خلق و امر و نهی کردن به ایشان، اولی است.^۵

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۸۳؛ الذخیره، ص ۴۴۴ - ۴۴۵.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۷۴.

۳. همان، ص ۱۷۵؛ الذخیره، ص ۴۴۷.

۴. احزاب، آیه ۶.

۵. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۸۵ - ۱۸۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۵۳ - ۲۵۴.

این استدلال با اشکالاتی چند مواجه است که به طرح و پاسخ به آن می‌پردازیم.

اشکال نخست

شاید مراد از اولی بودن، اولویت در دوستی، تعظیم یا تفضیل باشد.^۱

پاسخ

اهل زبان، در هر جا که تدبیر و امر و نهی، مطرح باشد، این لفظ را به صورت مطلق به کار می‌برند و در سایر موارد به گونه‌ای مقید، برای نمونه می‌گویند: «فلان اولی بمحبة فلان». افزون بر این، ثابت شد که مراد پیامبر ﷺ از «ألسأ أولی بکم منکم بأنفسکم»، اولویت بر تدبیر است و بنا بر این همین معنا هم در باره امیر مؤمنان ﷺ صدق می‌کند.^۲

اشکال دوم

بر فرض که اولویت بر تدبیر مراد باشد، از کجا دانسته می‌شود که طاعت او در تمام امور، واجب است.^۳

پاسخ

طاعت پیامبر ﷺ در تمام امور بر امت، واجب است و چنان که آمد، این وجوب فرمانبری را برای علی علیه السلام هم ثابت کرده است. افزون بر این، کسی که طاعت او، ولو در پاره‌ای از امور بر مردمان واجب باشد، به اجماع امت، امام است. از دیگر سو، کسانی که بر حدیث غدیر بر بایستگی اطاعت از علی علیه السلام استدلال می‌کنند، این بایستگی را در تمام امور می‌دانند، نه پاره‌ای از آن.^۴

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۸۶؛ الذخیره، ص ۴۴۷.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۸۶ - ۱۸۷؛ الذخیره، ص ۴۴۷ - ۴۴۸.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۸۷؛ الذخیره، ص ۴۴۸.

۴. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۸۷؛ الذخیره، ص ۴۴۸.

اشکال سوم

عبارت «ألسّت أولى بکم منکم بأنفسکم»، اقرار گرفتن بر صفتی است مشترک میان پیامبر و اَمّت که پیامبر در آن صفت برتر است، مانند این که پیامبر به جهت تبیین شرع، نبی است و اَمّت به دلیل بر پا داشتن تبیینات او در این وصف با او مشترک‌اند یا مهربانی و دلسوزی؛ ولی وجوب طاعت، اصلاً میان پیامبر خدا و اَمّت، مشترک نیست.^۱

پاسخ

تمام کسانی که در باره این خبر سخن رانده‌اند، همداستان‌اند که این سخن را اقرار بر بایستگی اطاعت گرفته‌اند. فرض طاعت هم می‌تواند میان اَمّت و پیامبر، مشترک باشد، بدین معنا که هر کس شریعت را تبیین کند، لزوماً مفترض الطاعه نیست، چنان که اَمّت، چنین هستند، ولی پیامبر در بایستگی طاعت، بر آنها اولویت دارد. وجه اشتراکی که برای اَمّت و پیامبر بیان کرده‌اند، از دو حیث و جهت مختلف است. دلسوزی و مهربانی پیامبر را هم باید در جهت دین دانست، نه تمام جهات و چون مقید به دین شود، به همان فرض به طاعت، برگشت می‌کند.^۲

اشکال چهارم

عبارت «ألسّت أولى بکم منکم بأنفسکم»، صرفاً تأکیدی برای نشان دادن وجوب طاعت خود بوده است و بدون توجه به این مقدمه، می‌توان عبارت «فمن کنت مولاه...» را بدانچه ظاهرش اقتضا می‌کند، حمل نمود.^۳

پاسخ

اگر مراد از اقتضا، احتمال باشد، باید گفت که عبارت «فمن کنت مولاه...» به دلیل وجود مقدمه، محتمل معنایی خلاف معنای ظاهری خود نشده است و اگر مراد از

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲. همان، ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

۳. همان، ص ۱۸۹.

اقتضا، ایجاب باشد، پیش از این گفته شد که با وجود مقدمه، حمل مفهوم ذی المقدمه بر آن واجب است.^۱

بیان دوم. می‌دانیم که پیامبر ﷺ، مطلبی را برای علی علیه السلام ثابت و واجب دانسته است که بر خود او نیز واجب بوده است. از این رو، باید معانی گونه‌گون مولا در پیوند با پیامبر را در نظر گرفت، با معنایی یا بی‌معنایی آن را در سیاق این جمله و در رابطه با پیامبر سنجید و بر رسید از آنچه با معناست، کدام یک مراد پیامبر است.^۲

معانی مولا در پیوند با پیامبر، در چهار دسته جای می‌گیرد:

الف. مفاهیمی که در بارهٔ پیامبر معنا نمی‌یابد، مانند هم‌پیمان یا آزاد شده؛ زیرا هم‌پیمان کسی است که خویش را به قبیله و عشیره‌ای ملحق می‌سازد و بر یاری و حمایت از خود، با آنان پیمان می‌بندد و از این رو، به آنان منسوب می‌گردد. پیامبر، بدین تفسیر با هیچ کس هم‌پیمان نبوده است (افزون بر این، پیامبر ﷺ آزاد شدهٔ کسی نبوده است).^۳

ب. مفاهیمی که در بارهٔ پیامبر ﷺ صادق است، اما بر همه روشن است که پیامبر ﷺ در این حدیث، آن را اراده نکرده است. روشنی عدم ارادهٔ آن هم یا به این دلیل است که معنا، فی نفسه باطل است؛ مانند آزاد کننده، مالک، همسایه، داماد، پشت و مقابل یا بدان جهت که در آن، فایده‌ای وجود ندارد و واضح و شهره است؛ مانند پسر عمو.^۴

ج. مفاهیمی که در بارهٔ پیامبر ﷺ صادق است، اما با دلیل و استدلال، روشن می‌شود که پیامبر ﷺ در این حدیث، آن را اراده نکرده است؛ مانند دوستی و یاری

۱. همان، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.

۲. همان، ص ۱۹۱.

۳. همان‌جا.

۴. همان‌جا.

مؤمنان یا ولاء عتق. دلیل هم آن است که هر کس از دین و قرآن، بایستگی دوستی با مؤمنان و یاری رساندن به آنان را می داند و نیکو نیست که پیامبر ﷺ، مسلمانان را با آن تفصیل، گیرد آورد و مطلبی را یادآور شود که بر پایه دین، بدان مجبورند. همچنین پیش از آمدن اسلام و پس از آن، همه می دانستند که ولاء عتق از آن پسر عم است. سخن عمر بن خطاب، «أصبحت مولای و مولا کل مؤمن و مؤمنة» هم معنای ولاء عتق را باطل می سازد.^۱

د. مفهومی که در باره پیامبر ﷺ صادق است و در این حدیث هم آن را اراده کرده است، یعنی اولی به تدبیر امت و فرمان دادن به آنان. با توجه به ناممکن یا بی فایده بودن معانی پیش گفته، پیامبر ﷺ همین معنا را خواسته است و کسی که چنین معنایی برای او ثابت شده است، امام مفترض الطاعة است.^۲

به بیان دوم استدلال به حدیث هم اشکالاتی چند شده است که باید به ارزیابی آنها پرداخت.

اشکال نخست

ممکن است مراد پیامبر ﷺ، دوستی با علی علیه السلام در ظاهر و باطن باشد که از امامت هم والاتر است.^۳

پاسخ

منشأ تسری قاطعانه موالات به موالات و دوستی در باطن، می تواند معنا و وضع واژه مولا در لغت یا عرف شرع یا عدم تقیید و تخصیص عبارت به زمان و حالی معین یا این باشد که پیامبر ﷺ هر آنچه را برای خویش واجب کرده، برای علی علیه السلام

۱. همان، ص ۱۹۱ - ۱۹۲.

۲. همان، ص ۱۹۳؛ الذخیره، ص ۴۴۸ - ۴۴۹؛ شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۰۸ - ۲۱۰.

۳. تلخیص الشافعی، ج ۲، ص ۱۹۳؛ الذخیره، ص ۴۴۹.

هم واجب نموده است؛ اما بررسی این منشأها نشان می‌دهد که مولا نمی‌تواند به گونه‌ای یقینی، دوستی در باطن را برساند.^۱

اشکال دوم

اگر مراد پیامبر ﷺ از این خبر، امامت باشد، پس باید علی علیه السلام در زمان پیامبر ﷺ، امام باشد و بتواند بدون اجازه پیامبر ﷺ، امر و نهی صادر کند، حال آن که چنین مطلبی بر او روا نیست، اما موالات او در زمان پیامبر، شدنی است.^۲

پاسخ

از ظاهر کلام، عمومیت وجوب طاعت در تمامی زمان‌ها به دست می‌آید، اما از آنجا که دلیل این بایستگی، در زمان پیامبر ﷺ با مانع رو به روست، آن را به بعد از پیامبر ﷺ ویژه می‌سازیم. افزون بر این، می‌توان گفت که خبر استحقاق و شایستگی وجوب طاعت را در زمان پیامبر خدا ﷺ و وجوب تصرف از ره گذر امر و نهی را پس از پیامبر خدا ﷺ ثابت می‌کند.^۳

اشکال سوم

آورده‌اند که سبب صدور این حدیث، مشاجره‌ای میان علی علیه السلام و زید بن حارثه یا اسامه بن زید بوده است که علی علیه السلام به او گفت: «أقول لمولاك هذا» و او در پاسخ گفت: «وإنما مولای رسول الله». پیامبر ﷺ در این باره فرمود: «من كنت مولاه، فعليّ مولا».^۴

پاسخ

اقتضای کلام معنای امامت است و دیگر معانی آن را از حکیمانه بودن، خارج

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۹۳ - ۱۹۵؛ الذخیره، ص ۴۴۹ - ۴۵۱.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۹۸؛ الذخیره ص ۴۵۱.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۹۸ - ۱۹۹؛ الذخیره ص ۴۵۱ - ۴۵۲؛ شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۱۰.

۴. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

می‌سازد. امامیه، پاسخ‌های دیگری به این اشکال داده‌اند، از جمله شهادت زید بن حارثه در موته، یقین‌آور نبودن سبب صدور گفته شده، نیکو نبودن احتجاج امیر مؤمنان (ع) به خبر غدیر در صورت صحت سبب صدور، معنا نداشتن سخن عمر، «أصبحت مولای و مولا کلّ مؤمن و مؤمنة»؛ چرا که عمر از جهت ولاء عتق، مولای پیامبر (ص) نبود، آگاه بودن زید یا اسامه از رسیدن ولاء عتق به پسرعمو، عدم منافات سبب صدور با تأویل شیعه، تحصیل حاصل بودن حدیث با این سبب صدور و در بر داشتن معنای جدید با تأویل شیعه.^۱

اشکال چهارم

مولا، به معنای مفترض الطاعه نیست؛ چه اگر چنین باشد، پدر مولای فرزند خواهد بود، به جهت وجوب طاعت و مستأجر هم به همین جهت، مولای اجیر است و بی‌شک، این معانی، باطل است.^۲

پاسخ

پیش از این، شواهد کافی برای استعمال «مولی» در معنای «اولی به تدبیر» آورده شد؛ اما باید گفت که استعمال این لفظ در این معنا به دو گونه است. گاه با وجود نشان دادن ویژه بودن تدبیر به فرد، وجوب طاعت را می‌رساند. مثلاً کاربرد مولا برای مالک اموال و گاه افزون بر مختص بودن تدبیر به فرد، طاعت را هم می‌رساند؛ مانند کاربرد «مولی العبد»، برای آقا و سرور؛ ولی به هر روی، معنای شایستگی تصرف و ویژه بودن به تدبیر در تمام این استعمالات، وجود دارد. افزون بر این، در باره پدر و مستأجر، می‌توان واژه مولا را به معنای اولی به تدبیر به کار برد، هر چند که ممکن است کاربرد آن به صورت مطلق، جایز نباشد، آن هم نه به جهت این که در لغت،

۱. همان، ص ۲۰۱-۲۰۳.

۲. همان، ص ۲۰۳.

چنین معنایی ندارد، بلکه بدان روی که مولا، به صورت مطلق، در باره مالک بنده و مانند آن، بسیار به کار رفته و کاریست‌های دیگر آن به قرینه نیازمند شده است.^۱

– حدیث منزلت

در صحت این حدیث، به دلایل زیر، شک و شبهه‌ای نیست:

۱. همه دانشیان ائمت، آن را پذیرفته‌اند، هر چند در تأویل آن، اختلاف کرده‌اند. اندک مخالفان حدیث و تشکیک‌کنندگان در آن هم این اجماع را بر هم نمی‌زنند، البته اگر نسبت مخالفت یا تشکیک به آنها صحیح باشد.
۲. شیعه، آن را به صورت متواتر نقل کرده است و بیشترین اصحاب حدیث، آن را گزارش کرده‌اند.

۳. مصنفان حدیث، آن را در شمار احادیث صحیح آورده‌اند.

۴. حدیث در میان ائمت، مانند احادیثی که بدان قطع دارند، آشکار و رایج است.

۵. علی علیه السلام در ضمن احتجاج بر اهل شورا، بدان استناد کرده است.^۲

از این حدیث نیز با دو بیان، می‌توان برای استدلال بر امامت علی علیه السلام بهره جست.

بیان نخست

۱. حدیث «أنت منی بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، نشان می‌دهد که امیر مؤمنان علیه السلام، تمام مناصب و جایگاه‌های هارون را خواهد داشت، جز مواردی که در منطوق کلام است یا به لحاظ عرف، استثنا شده است.^۳

۲. منزلت‌های هارون نسبت به موسی علیه السلام، عبارت‌اند از: مشارکت در نبوت، برادری نسبی، مقدم بودن او نزد موسی علیه السلام به لحاظ فضل، محبت، برگزیدگی از میان

۱. همان، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۰۷؛ الذخیره، ص ۴۵۳.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۰۶.

دیگران و جانشینی به هنگام نبود موسی علیه السلام و این که اگر پس از موسی علیه السلام در دنیا بود، جانشین او می‌گردید.^۱

۳. دلیل مطلب اخیر، جانشینی هارون پس از موسی علیه السلام، این است که بی‌شک، هارون در زمانه موسی علیه السلام جانشین او بوده است و آیه ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^۲، شاهد بر این است.^۳ امت هم اجماع دارند که هارون، خلیفه موسی علیه السلام بوده است.^۴ حال اگر هارون پس از موسی علیه السلام می‌ماند و برای حتی لحظه‌ای مقام خلافت نداشت، از رتبه‌ای که پیش از این داشت، فرو کشیده می‌شد و از ولایتی که به او تفویض شده بود، واداشته می‌شد و این، بیش از دیگر عوامل، به تنفیر و گریزانی منجر می‌شد؛ چرا که جانشینی هارون، منزلتی بزرگ و والا و مقتضی بزرگداشتی در خور است. حال اگر چنین جایگاهی از او گرفته شود، تمام هیمنه این جایگاه در جان‌ها فرو می‌ریزد و همین، غایت تنفیر و روی‌گردانی است.^۵

۴. جز نبوت که در کلام استثنا شده و برادری واقعی و نسبی که به لحاظ عرفی، تخصیص می‌خورد، سایر جایگاه‌های هارون، از آن علی علیه السلام است، از جمله این که اگر در دنیا بماند، جانشین موسی علیه السلام خواهد شد و ما می‌دانیم که علی علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله زیسته است و بنا بر این، امام خواهد بود.^۶

همین استدلال را می‌توان به گونه زیر هم بیان کرد تا پاره‌ای از رخنه‌های آن را بپوشاند:

۱. همان‌جا.

۲. أعراف، آیه ۱۴۲.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۰۷.

۴. همان، ص ۲۱۶.

۵. همان، ص ۲۰۷ - ۲۰۸.

۶. همان، ص ۲۰۶؛ الذخیره، ص ۴۵۲ - ۴۵۳؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۲۱۱ - ۲۱۲.

یک. بی شک، هارون به دلیل مشارکت با موسی علیه السلام در نبوت، مفترض الطاعة بوده است و اگر پس از موسی علیه السلام در دنیا باقی می ماند، فرض طاعت او بر جای می ماند؛ چرا که یقیناً در حال حیات، دارای نبوت بود.

دو. پیامبر صلی الله علیه و آله تمام جایگاه های هارون، جز نبوت را برای علی علیه السلام قرار داده است. وجوب طاعت علی علیه السلام، از جمله این جایگاه هاست.

سه. وجوب طاعت به نبی و رسول، منحصر نیست، بلکه در باره امام و امیر هم صادق است. از این رو، از شرایط و ویژگی های انحصاری نبوت نیست که با نفی نبوت از میان برود. بنا بر این، روا بود که پیامبر صلی الله علیه و آله می گفت: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى في فرض الطاعة على أمتي وإن لم تكن شريكي في النبوة و تبليغ الرسالة» که کلامی دور از کژتابی، با معنا و بدون تناقض است.^۱

اشکال های این استدلال و پاسخ آن، به شرح زیر است:

اشکال نخست

نبوت هارون، مقتضی استمرار خلافت او پس از موسی علیه السلام می گردد، حال آن که پیامبر صلی الله علیه و آله، نبوت را از علی علیه السلام نفی کرده است.

پاسخ

اگر مراد از اقتضا آن باشد که هارون به لحاظ نبی بودن، باید مقام خلافت را هم داشته باشد که صحیح نیست؛ چه ممکن است هارون پیش از آن که موسی علیه السلام او را جانشین خود سازد، با او در نبوت و تبلیغ شریعت شریک باشد، اما در دیگر موارد، چه قبل و چه بعد از مرگ موسی علیه السلام، خلافتی نداشته باشد. اگر منظور این باشد که هارون پس از انتصاب به مقام خلافت در زمان موسی علیه السلام، باید پس از او هم این جایگاه را در اختیار داشته باشد؛ چرا که اگر چنین نباشد، تنفیر

و گریزانی پدید می آید و نبوت هارون چنین تنغیری را بر نمی تابد و از آن منع می کند، این سخن، درست است، اما استثنای نبوت، خلافت را نفی نمی کند؛ چه نبوت، علت ناقصه خلافت است و لزوماً با انتفای آن، معلول و مسبب، یعنی خلافت، از میان نمی رود. به دیگر سخن، می توان مراد پیامبر ﷺ را این گونه به تصویر کشید که: «أنت منی بمنزلة هارون من موسى في خلافة له في حياته و استحقاقه لها لو بقي إلى بعد وفاته إلا أنك لست بنبي» و این، سخنی صحیح، دور از تناقض و داخل در حقیقت است و نشان می دهد که استثنای نبوت، به انتفای خلافت نمی انجامد.^۱

اشکال دوم

بنا بر سخنان پیش گفته، طاعت علی علیه السلام باید در زمان پیامبر ﷺ واجب باشد، چنان که فرمانبری از هارون در زمان موسی علیه السلام واجب بود.^۲

پاسخ

از ظاهر حدیث، چنین بر می آید، ولی به دلیل اجماع، فرض طاعت به پس از پیامبر ﷺ ویژه می شود و قبل از آن، تخصیص می خورد.^۳

اشکال سوم

منزلت، به چیزی اطلاق می گردد که حاصل شده، در خارج وجود دارد و شناخته شده است، نه آنچه که مقدر است و در آینده با قیودی پدید می آید. بر این اساس، منزلت های هارون نسبت به موسی علیه السلام که در زمان حیات او حاصل آمده، در دایره دلالت خبر قرار می گیرد و در باره علی علیه السلام هم پذیرفته است؛ اما آنچه که برای هارون

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۰۸ - ۲۱۰؛ الذخیره، ص ۴۵۳ - ۴۵۴.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۱۰.

۳. همان، ص ۲۱۱؛ الذخیره، ص ۴۵۵؛ شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۱۲.

پدید نیامده و مقدر است، مانند خلافت پس از موسی علیه السلام، در دایره شمول خبر نیست و در باره علی علیه السلام هم پذیرفته نمی‌گردد.^۱

پاسخ

این که تنها به آنچه حاصل شده و نه مقدر، منزلت می‌گویند، صرفاً ادعاست؛ چه اگر سبب استحقاق و وجوب یک چیز حاصل باشد، می‌توان آن را منزلت نامید. با این تفصیل، هر چند که این چیز مقدر است، می‌تواند شناخته شود؛ چون روشن است که با پدید آمدن شروط آن، حاصل و بایسته می‌گردد.^۲ افزون بر این، استحقاق خلافت در زمان موسی علیه السلام برای هارون وجود داشته و منزلت به شمار می‌رود، هر چند که منزلت خلافت و تصرف در امور برای او حاصل نبوده است.^۳

اشکال چهارم

بر اساس سبب صدور منقول برای خبر و مانند آن، خبر به منزلتی خاص (جلوگیری از فتنه‌انگیزی منافقان به هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله، مدینه را برای جنگ تبوک ترک گفت یا جانشینی به هنگام سفر و عدم حضور پیامبر صلی الله علیه و آله) منحصر است.^۴

پاسخ

۱. سبب صدورهای پیش‌گفته، اخباری واحد و ظن‌آورند و اخبار بسیاری با آن مخالف‌اند. افزون بر این، پیامبر صلی الله علیه و آله این سخن را در جایگاه‌های مختلف و زمان‌های دیگر هم فرموده است.^۵

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۱۱ - ۲۱۲؛ الذخیره، ص ۴۵۷.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۱۲ - ۲۱۴؛ الذخیره، ص ۴۵۷ - ۴۵۸.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۱۴ - ۲۱۵؛ الذخیره، ص ۴۵۸ - ۴۵۹.

۴. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۱۹.

۵. همان، ص ۲۲۰.

۲. سبب، صرفاً مطابقت محتوای حدیث بر خود را می‌رساند، اما از نشان دادن انحصار خبر به خود، ناتوان است و دیگر احتمالات و اقوال را از خبر نفی نمی‌کند.^۱
۳. اگر خبر، تنها یک منزلت را در بر داشت، به لحاظ کاربست‌های عرفی و معهود، استثنا قبیح بود.^۲

بیان دوم

۱. هارون در زمان موسی علیه السلام، خلیفه او بود و فرمانبری امت موسی علیه السلام از او هم بایسته بود. به دیگر سخن، خلافت، از منزلت‌های هارون بود.
 ۲. پیامبر صلی الله علیه و آله با عبارت «إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»، تنها منزلت نبوت را از علی علیه السلام استثنا کرد. این استثنا، نشان می‌دهد که دیگر منزلت‌های هارون، از جمله خلافت، برای علی علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت است؛ چرا که استثنا، به صورت مطلق و بدون تقیید به حال یا زمانی مشخص آمده است.^۳
- به این بیان هم چندین اشکال شده است که باید به نقد آن پرداخته شود.

اشکال نخست

مراد از «إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»، «بعد کونی نبیاً» است، نه «بعد موتی». مؤید این مطلب هم آن است که مستثنا باید با مستثنا منه در وقت و زمان، مطابقت داشته باشد.^۴

پاسخ

امامیه، به این اشکال به دو گونه پاسخ داده‌اند.

۱. همان‌جا.

۲. همان، ص ۲۲۰ - ۲۲۱؛ الذخیره، ص ۴۵۶ - ۴۵۷؛ شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۱۲.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۲۲؛ الذخیره، ص ۴۶۰ - ۴۶۱.

۴. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۲۲ - ۲۲۳؛ الذخیره، ص ۴۶۱.

۱. در عرف و عادت، عبارت «إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»، «بعد موتی» معنا می دهد. برای نمونه، گفته می شود: «فَلَا نُبَّ وَصِيَّيْ مِنْ بَعْدِي» و از این کلام، فقط وصایت فرد پس از مرگ او فهمیده می شود. این پاسخ، پاسخی افتناعی و جدلی است.
۲. نفی نبوت پس از نبوت پیامبر ﷺ، تمام زمان ها، قبل و بعد از وفات پیامبر ﷺ، تا بر پایی رستخیز را در بر می گیرد و بر پایه مطابقت زمانی مستثنا و مستثنا منه باید گفت که امامت امیر مؤمنان ﷺ در تمام این احوال، بایسته است. این پاسخ، پاسخ مورد اعتماد ماست.^۱

اشکال دوم

خبر مقتضی نفی امامت از علی ﷺ است؛ چرا که هارون پس از مرگ موسی ﷺ، امام نبود. افزون بر این، امامت در دایره این حدیث، قرار نمی گیرد، چون مقدّر است و منزلت به شمار نمی رود. همچنین اگر از این خبر، امامت خواسته شده بود، منزلت علی ﷺ به پیامبر ﷺ، چون منزلت یوشع بن نون، نه هارون، به موسی ﷺ بود.^۲

پاسخ

۱. پیش از این آوردیم که هارون، اگر پس از موسی ﷺ باقی می ماند، حتماً باید به خلافت می رسید (چه در غیر این صورت به تنفیر می انجامید).
۲. مقدّر، می تواند منزلت به شمار آید و اگر هم بر فرض چنین نباشد، استحقاق خلافت که برای هارون حاصل بود، برایش منزلت محسوب می شد، هر چند که خلافت، مقدّر است.
۳. خبر، به همین شکل، دلالت بر امامت دارد، همان گونه که اگر به جای هارون، در آن یوشع بن نون آورده می شد، چنین بود. علاوه بر این، پیامبر ﷺ، استخلاف

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۲۳؛ الذخیره، ص ۴۶۲.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۲۵ - ۲۲۶؛ الذخیره، ص ۴۵۹.

علی علیه السلام در زمان حیات خود و پس از آن را اراده کرده بود و تنها هارون در زمان موسی علیه السلام خلیفه او بود و پس از آن، باید خلیفه‌اش می‌گردید، حال آن که یوشع، چنین نبود. همچنین هارون بر دیگر اصحاب موسی علیه السلام مقدّم بود و پیامبر علیه السلام می‌خواست که چنین مطلبی را در باره علی علیه السلام هم به اثبات برساند. حال اگر یوشع بن نون را می‌آورد، دیگر حدیث، دلالت پیش‌گفته را نداشت.

۴. بر پایه قرآن و اجماع مسلمانان، خلافت هارون، امری روشن و واضح است، حال آن که خلافت یوشع، به چنین ادله‌ای تکیه ندارد. همچنین یوشع، امام نبود، بلکه پیامبر و مبلّغ شریعت موسی علیه السلام بود و خلافت مقتضی امامت، در فرزندان هارون باقی ماند.^۱

اشکال سوم

هارون، اگر پس از موسی علیه السلام به دنیا بود، منزلتی داشت که در زمان موسی علیه السلام هم برای او حاصل بود و منزلتی نو برایش حاصل نمی‌گردید. بنا بر این، علی علیه السلام پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله، باید منزلتی داشته باشد که پیش از آن هم داشته است. از دیگر سو، می‌دانیم که او در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله، امام نبوده است. بنا بر این، بعد از او هم امام نخواهد بود.^۲

پاسخ

امامیه، بدین اشکال، دو پاسخ داده‌اند:

۱. امیر مؤمنان علیه السلام، از هنگام نص تا پایان عمر خویش، دارای خلافتی مستمر و استحقاق تصرّف در امور است، اما در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله، امام خوانده نمی‌شود؛ چرا که

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۲۶ - ۲۲۸؛ الذخیره، ص ۴۵۹ - ۴۶۰؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۲۱۲ - ۲۱۴.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۲۸ - ۲۲۹.

امام، کسی است که بالادستی ندارد و تصرفش در امور، مستقل و بدون نیابت از امام زنده دیگر است.^۱

۲. ثبوت خلافت برای هارون پس از موسی علیه السلام، به استمرار یا تجدّد این منزلت، بستگی ندارد و بین این دو تفاوتی وجود ندارد؛ چرا که خلافت در زمان حیات و خلافت پس از وفات، دو مقوله جدا از یکدیگرند. بر این پایه، ممکن است آن که به هارون تشبیه می شود، منزلت خلافت او بعد از وفات موسی علیه السلام را داشته باشد، نه قبل از آن.^۲

– انتصاب علی علیه السلام به جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله به هنگام رفتن به جنگ تبوک

ثابت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله، هنگام رفتن به غزوة تبوک، علی علیه السلام را به جانشینی خود گمارده است و هیچ سخنی از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله یا دلیل دیگر، عزل او را از این منصب، نشان نمی دهد. بنا بر این، بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله هم باید امام باشد. بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه هم لزوماً نشانه عزل علی علیه السلام نیست؛ چرا که در عرف و عادت، گاه خلیفه و جانشین او با هم در یک سرزمین حضور دارند و وجود جانشین با خلیفه گری او منافاتی ندارد. اخبار دالّ بر خلاف این مطالب هم اخباری آحاد هستند و با اخبار یقین آور شیعی در تعارض اند.^۳

– نصوص مختص به شیعه

سید مرتضی، پیش از بیان نحوه استدلال خود بدین نصوص، به مدلل ساختن صحّت و درستی آنها می پردازد. دلیل آوری او در دو مرحله رُخ می دهد. نخست، ویژگی ها و شروط خبر علم آور و راویان آن را روشن می کند و در گام دوم، نشان

۱. همان، ص ۲۲۹.

۲. همان، ص ۲۲۹ - ۲۳۰.

۳. همان، ص ۲۳۵ - ۲۳۸.

می‌دهد که این ویژگی‌ها و شروط، در نصوص امامیه وجود دارد. تفصیل سخن او به شرح زیر است:

گام نخست: ویژگی‌های خبر علم‌آور و راویان آن

چنین خبری، سه ویژگی دارد. نخست آن که راویان آن به قدری باشند که همداستانی آنها بر خبری همسان، ممکن نباشد. دیگر آن که انگیزه‌هایی چون تبانی و هماهنگی قبلی یا اعمال فشار و ارباب حاکمان بر دروغ نداشته باشند. دیگر آن که مفاد خبرشان، از التباس و شبهه، تهی باشد. این شروط، باید در تمام طبقات راویان حدیث، وجود داشته باشد. راه احراز این شروط هم مراجعه به عرف و عادت است. بدین سان که عادتاً دروغ از یک گروه سر نمی‌زند، حال آن که این احتمال در مورد یک یا دو نفر وجود دارد. هماهنگی بر دروغ هم یا با ملاقات و همنشینی‌های بسیار ایجاد می‌شود یا با نامه‌نگاری‌های مکرر. روشن است که این جلسات یا نامه‌نگاری‌ها، حتی در میان گروه‌های اندک باید به قدری آشکار باشد که هر کس با ایشان آمد و شدی دارد، از آن، آگاه شود و اگر آشکار نباشد، باید به عدم آن، یقین کرد. بی‌شک، این آشکارگی در میان جماعت‌های بزرگ، بایسته‌تر است؛ اما در صورت مفروض ما، راویان به اندازه‌ای هستند که همدستی آنان، محال است و به محال بودن آن، یقین وجود دارد؛ چرا که ما می‌دانیم که تمام بغدادیان، از طریق گردهمایی یا نامه‌نگاری نمی‌توانند با همه خراسانیان، تبانی کنند. دیگر انگیزه‌های دروغ‌گویی مانند ارباب قدرت حاکمه هم باید آشکار و شهره باشد و اگر معروف نباشد، باید به عدم آن، حکم کرد. شبهه هم در موضوعات عقیدتی و مذهبی رُخ می‌دهد و اگر خبر راویان از امری محسوس باشد، دیگر مضمون خبر، مشکلی نخواهد داشت.^۱

گام دوم: احراز ویژگی‌های پیش‌گفته در بارهٔ نصوص شیعه

شیعه، در این زمانه، به لحاظ کثرت و پراکندگی در سرزمین‌ها به حدی رسیده است که عادتاً همداستانی آنان بر خبری یکسان، ممکن نیست. عدم همداستانی شیعه بر دروغ را هر عاقل آشنا با عرفی که اندک رفت و آمدی با آنان داشته باشد، می‌داند. اگر تبانی آنان بر دروغ، از ره‌گذر نامه‌نگاری یا راه‌های دیگر باشد، باید آشکار می‌گشت؛ زیرا عرفاً تبانی گروه‌هایی که در کثرت و پراکندگی مانند شیعه نیستند، کاملاً آشکار است، چه رسد به شیعیان که مخالفان، به دقت، آرایشان را می‌کاویدند و منتظر لغزش آنان بودند. انگیزه‌های دیگر تبانی هم در بارهٔ شیعه، متفی است؛ چه اتفاقاً ارباب و تهدیدهای قدرت‌های حاکم در راستای عدم نقل نصوص شیعه بوده است، نه نقل و انتشار آن. مفاد نصوص شیعی، تهی از هر گونه شبهه‌ای است؛ چرا که از امری محسوس که بالضروره دانسته می‌شود، خبر داده‌اند، نه امری که مستند به استدلال باشد. همچنین دیگر اسباب شبهه و التباس نیز در آن وجود ندارد. بنا بر این، تمام شروط خبر علم‌آور در نصوص شیعه فراهم است.^۱

اکنون باید ثابت کرد که شروط پیش‌گفته، در تمام طبقات راویان نصوص، وجود دارد. این مطلب، از دو راه قابل اثبات است:

الف) اگر گروه‌هایی اندک این نصوص را در بازه‌ای از زمان بر ساخته، بر پایهٔ آن احتجاج کرده و آن را در میان مردمان پراکنده باشند، عادت اقتضا می‌کند که این امر، آشکار گردد و تمام کسانی که به اخبار آن گروه آگاه‌اند و با آنان حشر و نشری دارند، آن را بدانند. همچنین باید زمان آشکارگی نص، بعد از این که در خفا بوده، شناخته شود و کسانی که آن را بر ساخته‌اند، دقیقاً و به اسم، مشخص باشند، حال آن که

مخالفان، هیچ یک از موارد پیش گفته، اعم از زمان ظهور نص و اسامی جاعلان آن را در نصوص شیعه نیافته‌اند و در صحت این نصوص، همین بس که مخالفان، تنها به گمانه‌زنی بسنده کرده‌اند.^۱

فراتر از این باید گفت که علم‌آوری اخبار شیعه، بسیار بایسته‌تر از دیگر فرقه‌هاست؛ چرا که ایشان، در گذر زمان، همواره در اقلیت بوده، دچار بلا شده و مورد تفتیش قرار گرفته‌اند، همیشه در بیم و تقیه به سر برده‌اند و در تیررس نیت‌های سوء و عصبیت حاکمان بوده‌اند. افزون بر این، در درازنای تاریخ، در باره نص با مخالفان، مناظرات فراوان داشته‌اند و مخالفان، برای اشکال کردن به نصوص و در هم کوبیدن آن، بسیار کوشیده‌اند.

پاره‌ای از موارد پیش گفته، برای نشان دادن یقینی ضعف خبر صاحب زر و زور و زمان بر ساخته شدن آن بسنده بود، چه رسد به گروه در هم شکسته و به زیر یوغ آمده‌ای که همه بر آن شوریده‌اند و ناسازواران بر نابودی آن به سازگاری رسیده‌اند.^۲

ب) ما گروهی از روایان این نصوص را آزموده‌ایم و دیده‌ایم که شروط پیش گفته را داشته‌اند. ایشان هم به ما خبر داده‌اند که نص را از گروهی دریافته‌اند که احتمال تبانی و همدستی آنان بر دروغ، محال است. بی‌شک، اینان در خبر خویش صادق‌اند؛ چرا که ما خود شروط را در باره آنها احراز کرده‌ایم و خبر آنها از عدم تبانی و همدستی اساتید خود به خبر آنان از شنیدن مفاد و محتوای روایت، مانند

۱. همان، ص ۵۹. چنان که مخالفان گفته‌اند که هشام بن حکم، ابن راوندی و ابو عیسی وراق، نص را بر ساخته‌اند (همان، ص ۹۵) و سید، در پاسخ آنان می‌گوید که در این صورت، تمام فرقه‌هایی که با شیعه سر و کار داشته‌اند، باید مدعی شوند که پیش از اینان، نصی وجود نداشته است، چنان که در باره آرای خوارج و جهمیه و نجاریه، چنین ادعایی شده است. حال آن که چنین ادعایی در باره شیعه وجود ندارد و مخالفان، صرفاً توهّمات خود را ذکر کرده‌اند. افزون بر این نگارش کتاب برای جمع نصوص و دفاع از آنها، به معنای بر ساخته بودن نص از سوی نویسنده آن نیست (همان، ص ۱۱۰ - ۱۱۲).

۲. همان، ص ۵۹.

است و هر دو در بر دارنده علمی بدیهی و ضرور است. بر این پایه، اگر آنان را در بیان صفات اساتید خود دروغ‌گو بپنداریم، باید بگوییم که اینان در ادّعای شنیدن خبر از اساتید نیز دروغ گفته‌اند.^۱

گفتنی است که هر چند این نصوص، درست و متواترند، امّا به دلیل وجود انگیزه‌هایی برای کتمان، ابطال و تکذیب آن، برای همه علم‌آور نبوده‌اند و در باره آنان، شک و شبهه وجود دارد.^۲

ج. اجماع اهل بیت

از دیگر راه‌هایی که سید مرتضی برای شناخت مصداق امام پیشنهاد می‌دهد، اجماع اهل بیت است. البته مراد او از اهل بیت، منسوبان و خاندان پیامبر ﷺ به معنای عام است، نه خاصّ ائمه. او در تقریر این دلیل می‌گوید که اهل بیت، با وجود اختلافاتی که دارند، بر امامت علی علیه السلام بعد از پیامبر ﷺ، اجماع دارند. اجماع ایشان هم حجت است؛ زیرا پیامبر گفته است:

إِنِّي مُخَلَّفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا لَوْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا: كِتَابُ اللَّهِ وَ عَرَّتِي وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرْدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ.

در این حدیث، پیامبر ﷺ، اهل بیت را مانند کتاب دانسته است، همان گونه که تمسّک به کتاب، به حق ره‌نمون است، تمسّک به آنان نیز چنین است. همچنین پیامبر ﷺ فرموده است:

مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا، غَرِقَ.

همان سان که راکب کشتی نوح نجات یافته، متمسّک به اهل بیت هم نجات

۱. همان، ج ۲، ص ۶۰؛ الذخیره، ص ۴۶۳ - ۴۶۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۳۷ - ۳۴۰.

۲. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۶۰ - ۷۲؛ الذخیره، ص ۴۶۶ - ۴۶۷.

می‌یابد. اَمّت، صَحّت این دو خبر را پذیرفته‌اند، هر چند که در تأویل آن اختلاف دارند.^۱

د. معجزه

از دیدگاه سید مرتضی، چهارمین راه برای شناختِ مصداقِ امام، معجزه و نشان دادن قدرت‌های خارق‌العاده است. به باور او، معجزه بر راستگویی آورنده آن در ادّعای خویش، دلالت می‌کرده، مانند تصدیق قولی از سوی خداوند است و صرفاً نشانه انحصاری و اختصاصی نبوت نیست. حال که معجزه چنین است، ممکن است خداوند، آن را به دست مدّعی امامت، آشکار سازد تا عصمت و وجوب فرمانبری از او را نشان دهد، چنان که در باره مدّعی نبوت، چنین است.^۲

او ظهور معجزه بر دست غیر انبیا را موجب تنفّر از توجه به تمام معجزات و از جمله معجزه‌های انبیا نمی‌داند؛ زیرا کسی که برایش معجزه‌ای آشکار شده، هر چند ممکن است احتمال دهد که معجزه گر، پیامبر نیست، باید به آن معجزه دقت نماید؛ چون حتماً این احتمال وجود دارد که او را مصلحتی باشد که تنها از طریق معجزه گر، تأمین می‌شود. بنا بر این، باید به اعجاز بنگرد تا راستگویی مدّعی بر او آشکار گردد.^۳

افزون بر این، کسی که معجزه‌ای را می‌آورد یا کسی است که مصالح ما به او و شناختش بسته است، مانند پیامبر و امام که در این صورت، باید ما را به نظر در اعجازش فرا خواند و از بی‌توجهی به آن بهراساند و بر ماست که با وجود ترس از

۱. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۳۹ - ۲۴۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.

۳. همان، ص ۱۳۵.

ضرر احتمالی بدان توجّه کنیم، هر چند که احتمال می‌دهیم دروغ گوید، زیرا چنین احتمالی در وجوب توجّه به معجزه، اثری ندارد.^۱ همچنین ممکن است معجزه‌گر، از نیکانی باشد که معجزه‌آوری از آنان، رواست که در این صورت، ما را به اعجاز خود فرامی‌خواند و توجّه به آن هم بر ما لازم نیست.^۲

او تصریح می‌کند که به باور ما خداوند برای اثمّه، خرق عادت کرده و آنها را به چیزهایی ویژه ساخته که دیگران از آن بی‌بهره‌اند.^۳ برای نمونه، او از دو بار ردّ الشمس برای علی علیه السلام یا جوشیدن چشمه آب برای او از زمین،^۵ یاد می‌کند. البته شرط می‌کند که خرق عادت، در امور مقدور است، نه امور مستحیل.^۶

با این مبحث، چارچوب کلی اندیشه امام‌شناختی سید مرتضی تا حدودی نمایانده شد. به نظر می‌رسد که گفتمان او بر کلام متکلمان متأخر امامیه بسیار اثرگذار بوده است و ایشان در ساختار، مسائل و روش استدلال بر موضوعات گونه‌گون امام‌شناسی، از بغدادیان بویژه سید مرتضی، متأثر بوده‌اند.^۷ برای نمونه، بسیاری از ایشان در اثبات ضرورت وجوب امام، از قاعده لطف، بهره برده‌اند.^۸

۱. همان، ص ۱۳۶.

۲. همان‌جا.

۳. همان، ج ۳، ص ۷-۸؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۸۶.

۴. تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۷۸-۸۳.

۵. همان، ص ۸۴-۸۶.

۶. همان، ج ۳، ص ۱۳۱.

7. Wilferd madelung, Imamism And Mutazilite Theology, in: Le Shī'ism Imamite, Paris, Presses Universitaires De France 1970, pp 28 - 27.

۸. المتقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۵۴؛ تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۱؛ تلخیص المحصل، ص ۴۰۷-۴۰۸؛ قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۷۵-۱۷۷؛ کشف المراد، ص ۱۸۱-۱۸۳؛ الاعتماد فی شرح واجب

که مهم‌ترین دلیل سید بر این امر به شمار می‌رود. در صفات امام هم به عصمت، بسیار بیشتر از علم می‌پردازند.^۱ برای اثبات لزوم عصمت، از دلایل او، بویژه برهان امتناع تسلسل، استفاده می‌کنند^۲ و امام را مانند وی از سهو، معصوم می‌شمارند^۳ و گستره علم امام را به آنچه در حکمرانی به کار او می‌آید، بویژه علم به دین و شریعت، منحصر می‌کنند^۴ و مانند شریف مرتضی، افضلیت امام را جزء صفات او می‌شمارند و بر آن، دلایلی شبیه به دلایل او، مثل قبح تقدیم مفضول بر فاضل را می‌آورند.^۵

راه‌های تعیین امام هم از مباحث درازدامن آنهاست که در آنها طریق شناخت صفات مکنون امام چون عصمت را بر می‌رسند. از همین رو، بحث نصّ بر امام و

➤ الاعتقاد، ص ۸۷ - ۸۸؛ إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۳۲۷ - ۳۲۸؛ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ۳۲۵ - ۳۳۰؛ گوهر مراد، ص ۴۷۵ - ۴۷۶؛ سرمایه ایمان، ص ۱۰۷ - ۱۰۹؛ دلائل الصدق، ج ۴، ص ۲۵۳ - ۲۵۶؛ محاضرات في الإلهيات، ص ۳۴۶ - ۳۴۸.

۱. بسیاری از ایشان، علم را حتی صفتی جداگانه برای امام ذکر نکرده‌اند، بلکه آن را در ضمن بحث افضل بودن امام آورده‌اند.

۲. المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۷۸ - ۲۷۹؛ تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۲؛ کشف المراد، ص ۱۸۴؛ شرح نهج البلاغة، ابن میثم بحرانی، ص ۱۷۷ - ۱۷۸؛ إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۳۳۳ - ۳۳۴؛ دلائل الصدق، ج ۴، ص ۲۱۷ - ۲۲۳.

۳. تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۳ - ۲۱۴؛ کشف المراد، ص ۱۵۶ - ۱۵۷؛ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۵۵؛ معارج الفهم فی شرح النظم، ص ۴۶۴ - ۴۶۵؛ إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۳۰۵ - ۳۰۶؛ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ۲۸۱؛ سرمایه ایمان، ص ۱۱۵؛ گوهر مراد، ص ۴۲۳؛ عقائد الإمامية، ص ۶۸.

۴. المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۹۰ - ۲۹۱؛ شرح نهج البلاغة، ابن میثم بحرانی، ص ۱۷۹؛ گوهر مراد، ص ۴۶۰.

۵. المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۸۶ - ۲۹۰؛ تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۲؛ کشف المراد، ص ۱۸۷؛ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۹۸؛ سرمایه ایمان، ص ۱۱۵ - ۱۱۸؛ گوهر مراد، ص ۴۶۴؛ دلائل الصدق، ج ۴، ص ۲۳۷ - ۲۴۰.

بویژه ضرورت آن میان آنها پُررنگ و کاملاً متمایز است،^۱ چنان که سید مرتضی نیز نص را از جوانب مختلف مورد بررسی قرار می‌داد. از کرامت (قدرت‌های اعجاز‌گونه) هم به عنوان یکی دیگر از راه‌های شناخت امام و امکان صدور آن از غیر نبی، بحث کرده‌اند.^۲

نتیجه‌گیری

نخستین بخش در نظام امام‌شناسی شریف مرتضی، «ضرورت و چرایی وجود امام» است. از منظر او، مهم‌ترین دلیل ضرورت امام، قاعدهٔ عقلی «لطف» است. بایستگی وجود حجتی قاطع بر احکام شریعت، بایستگی وجود نگاهبان بر شریعت، بایستگی وجود مرجعی برای تبیین متشابهات قرآن و سنت نیز ادلهٔ نقلی او بر ضرورت وجود امام و پیشواست. بخش دیگر هندسهٔ امام‌شناسی وی، به موضوع «وحدت امام در هر زمانه» مربوط می‌شود. او امام را در هر زمانه، واحد می‌داند، اما به وجود امام صامت و امام ناطق، معتقد نیست؛ چرا که آن را مستلزم این می‌داند که تصرف و تدبیر افزون بر امام حاضر، از آن امام ناطق هم باشد، حال آن که این مطلب، خلاف اجماع است.^۳ در مسئلهٔ «جایگاه و مرتبت امام»، سید مرتضی به برتری ائمه بر تمام ملائکه، باور دارد.

۱. المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۹۶ - ۳۶۶؛ تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۳؛ شرح نهج البلاغة ابن میثم بحرانی، ص ۱۸۱؛ کشف المراد، ص ۱۸۷ - ۱۸۸؛ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۶۸ - ۲۳۱؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، ص ۳۳۷ - ۳۷۷؛ سرمایه ایمان، ص ۱۱۹ - ۱۴۴؛ گوهر مراد، ص ۴۷۰ - ۵۳۹؛ عقائد الإمامية، ص ۷۴ - ۷۵؛ دلائل الصدق، ج ۴، ص ۲۵۰ - ۲۵۱؛ محاضرات فی الإلهیات، ص ۳۶۰ - ۳۷۱.

۲. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۴۰۱ - ۴۱۶؛ تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۴؛ قواعد العقائد، ص ۸۹؛ شرح نهج البلاغة، ابن میثم بحرانی، ص ۱۸۲؛ کشف المراد، ص ۱۵۹ - ۱۶۳؛ معارج الفهم فی شرح النظم، ص ۴۶۶ - ۴۶۸؛ مناهج اليقين فی أصول الدين، ص ۴۳۰ - ۴۳۱.

۳. تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۹۹.

چهارمین محور نظام امامت پژوهی، به «صفات و ویژگی های امام»، اختصاص دارد. او معتقد است که «علم»، «عصمت»، «برتری و افضل بودن امام بر رعیت» و «شجاع تر بودن او از مردم»، ویژگی های اصلی امام است. او در بحث عصمت، بسیار به تفصیل گراییده و نخست کوشیده تا از سرشت عصمت، تحلیلی دقیق ارائه کند، به گونه ای که با اختیار و اراده امام، منافاتی نیابد. در وهله دوم، ادله عقلی و نقلی ضرورت عصمت را به گستردگی مطرح ساخته و بر ادله ای چون امتناع تسلسل، تأکید دارد. آن گاه در باره چرایی افاضه عصمت به اشخاص معین و مشخص، سخن گفته و در نهایت، به شکلی دقیق، گستره های عصمت امام را بررسی کرده است. او پیامبر و امام را از گناهان کبیره و صغیره، پیش و پس از امامت، ترک مستحبات مختص به خویش و سهو و خطا در شریعت، معصوم دانسته است. او با استدلال های گونه گون، می کوشد تا افضل بودن امام را بر رعیت، اثبات کند و این مطلب را در دو گستره برتری باطنی و فزونی ثواب نزد خداوند و همچنین برتری ظاهری در تمام گستره هایی که در آن امامت دارد، بررسی می کند.

سید مرتضی، تنها علم ضرور و بایسته برای امام را علم به احکام شریعت و سیاست می داند. دلیل ضرورت این علم را هم قبیح بودن امامت جاهل و خدشه دار نشدن حجیت امام در شریعت می شمارد. به باور او، سایر علوم چون علم به رخدادهای آینده، آگاهی از درون افراد، علم به حرفه ها و مشاغل و...، برای منصب امامت، ضرورتی ندارد و نهایتاً گاه به عنوان نشانه هایی برای اثبات حقانیت امام و تعیین مصداق امام جامع الشرائط به کار می رود. از منظر او، عمده علم امام، از طریق توارث به دست می آید و گاه استفاده از ظن و امارات هم می تواند منبع علم او باشد. شجاعت، ویژگی دیگری است که سید مرتضی برای امام به لحاظ گستره اختیارات و حکومت، لازم می داند. بنیان استدلال او بر هم این مطلب است که امام به لحاظ ریاست بر مردمان در امور جهاد، بدین صفت در حد اعلا، نیازمند است.

سید مرتضی، راه‌های تشخیص مصداق امام و بویژه آشکارگی عصمت در او را به تفصیل بیان کرده است. وی در این راه، از ادلهٔ عقلی، نصوص، اجماع و معجزه، بهره جسته است. در این میان، مباحث او در بارهٔ «نص» و «معجزه»، از طراوت و تابندگی ویژه‌ای برخوردار است. وی در بحث نص، از آیات قرآنی و روایات، بهره جسته است. او نصوص مشترک میان امامیه و مخالفان را به میان آورده و با روش‌های گونه‌گون، مرادِ امامیه را اثبات و اشکالات مخالفان را دفع نموده است. اما شاید مهم‌ترین نوآوری او را بتوان در نصوص مختص به امامیه دانست. او شرایط علم‌آوری خبر را مطرح و در پی آن اثبات کرده است که این شرایط، در نصوص شیعی فراهم است و از این رو، در صحت و اعتبار آنها شکّی نیست. از دیگر نوآوری‌های او، می‌توان از بحث عقلی در بارهٔ امکان و شرایط صدور معجزه از ائمه سخن گفت.

منابع و مأخذ

١. إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، مقداد بن عبد الله السيوري، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ق، أول.
٢. الإعتقاد في شرح واجب الإعتقاد، مقداد بن عبد الله السيوري، تصحيح: ضياء الدين البصري، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٢ق، أول.
٣. تجريد الإعتقاد، [خواجه] نصير الدين الطوسي، تصحيح: محمد جواد الحسيني الجاللي، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٠٧ق، أول.
٤. تلخيص الشافي، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، تصحيح: السيّد حسين بحر العلوم، قم: دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٤ق، أول.
٥. تلخيص المحصل، [خواجه] نصير الدين الطوسي، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥ق، دوم.
٦. تنزيه الأنبياء والأئمة، علي بن حسين الموسوي (السيّد المرتضى علم الهدى)، تحقيق: فارس حسون، قم: بوستان كتاب، ١٣٨٠ش، أول.
٧. دلائل الصدق، محمد حسين مظفر، قم: آل البيت، ١٤٢٢ق، أول.
٨. الذخيرة في علم الكلام، علي بن الحسين الموسوي (السيّد المرتضى علم الهدى)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، قم: اسلامي، ١٤١١ق، أول.
٩. الذريعة، علي بن حسين الموسوي (السيّد المرتضى علم الهدى)، تصحيح: ابو القاسم گرجي، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٦٤ش.
١٠. رسائل الشريف المرتضى، علي بن حسين الموسوي (السيّد المرتضى علم الهدى)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم: مدرسه آية الله گلپايگانی، ١٤٠٥ق، أول.
١١. سرمایه ایمان، عبد الرزاق بن علي فياض لاهیجی، تصحيح: صادق لاریجانی، تهران: الزهراء، ١٣٧٢ش، سوم.
١٢. شرح جمل العلم والعمل، علي بن حسين الموسوي (السيّد المرتضى علم الهدى)، تصحيح: يعقوب جعفری، تهران: اسوه، ١٤١٤ق، أول.
١٣. عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، تحقيق: حامد حنفی، قم: انصاريان، ١٣٨٨ش.

دوازدهم.

۱۴. قواعد العقائد، [خواجه] نصیر الدین الطوسی، تعلیق: جعفر سبحانی، قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۶ق، اول.

۱۵. قواعد المرام فی علم الکلام، میثم بن علی البحرانی (ابن میثم)، تصحیح: السید أحمد الحسینی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۶ق، دوم.

۱۶. الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی، تحقیق: مؤسسه دار الحديث، قم: دار الحديث، ۱۴۲۹ق، اول.

۱۷. کشف المراد، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تعلیق: جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲ش، دوم.

۱۸. گوهر مراد، عبد الرزاق بن علی فیاض لاهیجی، تهران: سایه، ۱۳۸۳ش، اول.

۱۹. اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، مقداد بن عبد الله السیوری، تحقیق: محمد علی القاضی الطباطبائی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۲ق، دوم.

۲۰. محاضرات فی الالهیات، جعفر سبحانی، تلخیص: علی ربّانی گلپایگانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۸ق، یازدهم.

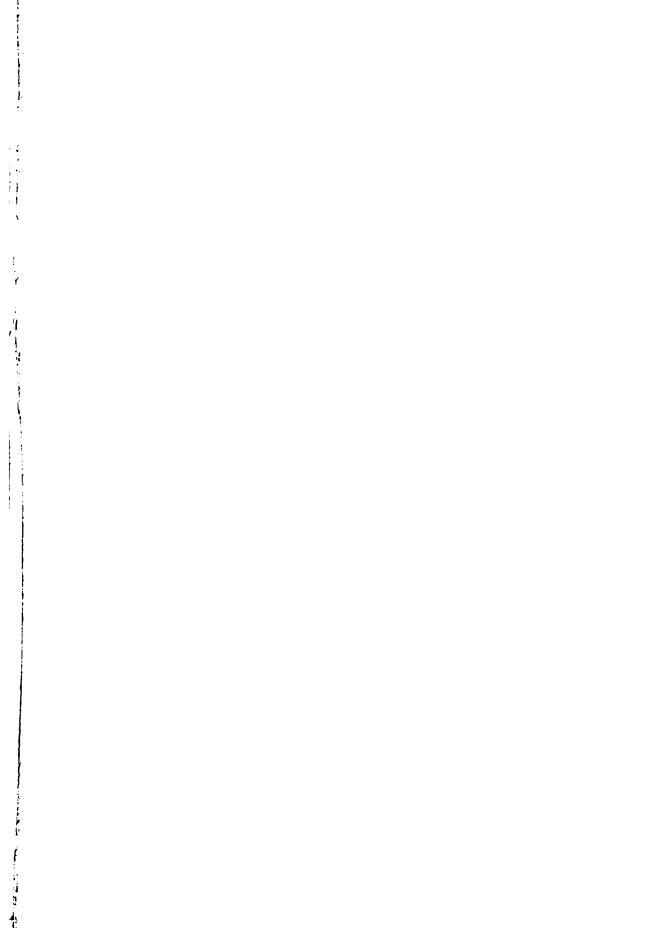
۲۱. معارج الفهم فی شرح النظم، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: دلیل ما، ۱۳۸۶ش، اول.

۲۲. المقنع فی الغیبة، علی بن حسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: محمد علی حکیم، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ق، اول.

۲۳. مناهج الیقین فی أصول الدین، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تهران: اسوه، ۱۴۱۵ق، اول.

۲۴. المنقذ من التقليد، سدید الدین الحمصی، قم: اسلامی، ۱۴۱۲ق، اول.

۲۵. نهج الحقّ وکشف الصدق، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تصحیح: مروان الحسنی الأرموی، بیروت: دار الكتاب اللبنانی، ۱۹۸۲م، اول.



(۸)

علم امام از دیدگاه سید مرتضی علم الهدی

عبّاس عبّاس‌زاده^۱

طیبه ممبّت^۲

چکیده

علم امام، یکی از مباحث مهم کلامی است که در مبحث امامت، طرح می‌شود و همه علماء، علم را یکی از صفات لازم در امام، ذکر کرده‌اند؛ چرا که لازمه امامت و رهبری، علم و آگاهی به مصالح و مفاسد امور بندگان است و تبعیت از عالم، یک اصل فطری است و اصولاً نمی‌شود از یک فرد عالم، انتظار داشت پیرو فرد جاهل‌تر از خود باشد. اما این که محدوده این علم، چه قدر است، بین علماء، اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را حدّ اقلی دانسته و محدود به وظایف امام نموده‌اند و برخی، نگاه حدّ اکثری داشته، معتقدند امام، به اذن خدا، نسبت به همه چیز، آگاه است. البته از آنجایی که در تعریف امامت نیز این نگاه حدّ اقلی و حدّ اکثری وجود دارد، کسانی که علم امام را محدود به شئون امامت نموده‌اند، اگر وظایف امام را گسترده بدانند، علم امام را نیز گسترده خواهند دانست و اگر آن را محدود نمایند، علم امام را نیز محدود خواهند کرد. سید مرتضی، یکی از علمای شیعه است که امام را عالم به

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز.

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول).

همه چیز می‌داند. البته وی در بخش مربوط به ایفای نقش امامت، وجود آن علم را ضرور، معرفی می‌کند که لازمه امامت است و در سایر امور، امام را عالم به آنها می‌داند؛ اما وجود این علم را لازم و ضرور نمی‌شمارد. این مقاله، در صدد بیان آرای علما در این زمینه با تأکید بر آرای سید مرتضی است که مباحثی را ناظر به آرای قاضی عبد الجبار معتزلی طرح کرده است.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، علم امام، منابع علم امام، محدوده علم امام، گستره علم امام.

مقدمه

علم امام، یکی از بارزترین صفات امامت است که از دیرباز در امام‌شناسی مورد توجه عالمان و متفکران اسلامی بوده است. اندیشمندان شیعی، این ویژگی (علم امام) را از شروط بنیادین امامت دانسته و در رویارویی با دیگر گروه‌های جامعه اسلامی بر آن، استدلال کرده‌اند. مطالعه در این موضوع، همواره با نگرش‌ها و رویکردهای فکری مختلفی صورت گرفته و در مسیر تاریخ، در باره چگونگی آن، اختلاف نظرهایی وجود داشته است.

امام، علاوه بر جایگاه کمال‌بخشی و تحقق بخشیدن استمرار ختم نبوت، نقش هدایت خاص یا همان امامت به معنای ویژه آن را هم بر عهده دارد و جایگاه و شأن هدایتی مخصوص امام، اقتضای علم و آگاهی مناسب با آن را می‌نماید.

بنا بر اعتقاد شیعه، مرجعیت دینی و علمی پس از پیامبر ﷺ، تنها در اختیار ائمه علیهم‌السلام است. مکتب تشیع با توجه به نقش امام پس از پیامبر خاتم - که نقش هدایت گسترده است - امام را دارای ارتباط و آگاهی از منابع عظیم الهی می‌داند و دانش او را فراتر از علم عادی، دارای مجاری و مبادی غیبی و لدّنی بر می‌شمارد.

قرآن و روایات نیز بر اثبات دیدگاه اتصال علم امام به خداوند سبحان، دلالت می‌کنند.

در این جاست که این سؤال‌ها پیش می‌آید که: آیا امام دارای علم است؟ اگر دارای علم است، این علم را قبل از امامت داشته است یا در حین امامت، دارای چنین علمی می‌شود؟ محدوده این علم، چگونه است؟ آیا باید به همه امور دینی و دنیوی علم داشته باشد یا این علم، محدود به امور دینی است؟ سرچشمه این علم کجاست؟ و سؤال‌های دیگری که در این باره، مطرح می‌شود.

ما در ابتدا به مفهوم‌شناسی کلمات «علم» و «امامت» می‌پردازیم و سپس، هر یک از سؤالات مطرح شده را در پس هر مبحثی، ناظر به آرای علما و متکلمان، ارائه می‌کنیم و در آخر، دیدگاه اختصاصی سید مرتضی علم الهدی را در این زمینه، مطرح می‌کنیم.

۱. مفهوم‌شناسی

الف. مفهوم اصطلاحی «علم»

فخر رازی، در تعریف علم گفته است که علم، بدیهی است و قابل تعریف نیست؛ چون چیزی روشن‌تر از علم وجود ندارد تا ما با آن، علم را تعریف کنیم. امام الحرمین و غزالی گفته‌اند که علم، نظری است، ولی تعریف آن، مشکل است و تنها از طریق تقسیم و تمثیل، شناخته می‌شود. برخی هم گفته‌اند که علم، نظری است و تعریفش مشکل نیست.^۱

در این مقاله، مقصود از علم در مبحث علم امامت، مطلق دانایی است.

ب. مفهوم «امام»

«امامت» که در اصطلاح شیعه، اصلی از اصول اعتقادی تلقی می‌شود یعنی راه‌نمایی

و هدایتگری انسان‌ها با فرمان الهی، به راه راست. اصل بر این است که خدای متعال در قرآن کریم و نیز پیامبر اکرم و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام، در روایات، روش جدیدی برای تفهیم و تفاهم، ابداع نکرده‌اند. بنا بر این، امام در اصطلاح قرآنی نیز به معنای پیشوا و کسی خواهد بود که به او اقتدا شده، از او تبعیت می‌شود و وی، نقش و سهمی جدی در سعادت و شقاوت و عاقبت امور پیروان خود دارد، اعم از این که هادی باشد یا مُضِل.

از نظر ملاً صالح مازندرانی، امام، کسی است که به او اقتدا می‌شود و رتبه و منزلت او در نزد خداوند، بالاتر از نبوت و خُلت است.^۱ ملاً صالح، امامت را به معنای وجوب طاعت و فرض الطاعة بودن، معرفی کرده و از آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام چنین استفاده می‌کند که مرتبه و منزلت آن، بالاتر از نبوت و خُلت است.

شیخ مفید، آن‌جا که می‌خواهد عصمت ائمه را مطرح نماید، می‌فرماید:
 إِنَّ الْأَئِمَّةَ الْقَائِمِينَ مَقَامَ الْأَنْبِيَاءِ فِي تَنْفِيزِ الْأَحْكَامِ وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ وَحِفْظِ الشَّرَائِعِ وَتَأْدِيبِ الْأَنَامِ.^۲

این عبارت، نشان می‌دهد از دیدگاه وی، امام، کسی است که به نیابت از نبی به اجرای احکام و اقامه حدود و حفظ شریعت و آموزش و تربیت انسان‌ها می‌پردازد. امام در اسلام، اگر کتاب باشد، یک شرط دارد و آن، این که باید از جانب خداوند متعال، نازل شده باشد و اگر انسان باشد، اولاً باید از جانب خداوند، تعیین شده باشد و ثانیاً باید معصوم باشد و به طور مطلق، ستمگر نباشد؛ چرا که عهد خداوند، طبق آیه «لَا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^۳ به ستمگران نمی‌رسد.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۱۳۵ - ۱۳۷ و ۲۳۷.

۲. أوائل المقالات، ج ۱، ص ۷۳.

۳. بقره، آیه ۱۲۴.

۲. علم امام

امام و رهبر جامعه اسلامی، بنا به مسئولیت و مقامی که دارد، باید ویژگی‌ها و صفات خاصی داشته باشد. این موضوع نیز همچون اثبات وجوب امامت، مورد توجه متکلمان بوده است. امامیه معتقد هستند که امام امت اسلامی، جانشین پیامبر خدا در صفات اوست و باید مثل او باشد تا بتواند وظایف او را انجام دهد. این صفات عبارت‌اند از:

۱. عصمت داشتن؛

۲ و ۳. اَعْلَم و أَفْضَل بودن او بر تمام امت؛

۴. شجاع بودن.

از میان صفاتی که برای امام ذکر شده‌اند، در این پژوهش، ویژگی «علم» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تقریباً تمامی فِرَق اسلامی بر این باورند که یکی از شروط لازم برای تصدی مقام امامت و جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، آن است که امام باید همچون رسول گرامی، از علم و آگاهی سرشاری برای ارشاد و راه‌نمایی مردم و تفسیر و تبیین صحیح دین و اداره و تدبیر حکومت و جامعه، برخوردار باشد. به دست گرفتن هدایت و رهبری جامعه، نیازمند علم و آگاهی است که کمترین خطا و اشتباهی در آن وجود نداشته باشد. از این رو، چگونگی و کیفیت این علم، بسیار مورد توجه است.

۳. اهمیت و ضرورت علم امام

اکثر علمای امامیه و اهل تسنن، اعم از اشاعره و معتزله، یکی از ویژگی‌ها و شروط مهم امام و خلیفه بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله را داشتن علم و آگاهی لازم نسبت به امور دینی و شرعی می‌دانند. به طور کلی، همان ادله‌ای که ضرورت وجود امام را واجب کرده، همان ادله، ضرورت علم امام را ثابت خواهند کرد که ما در این جا هم به دلایل عقلی و هم به دلایل نقلی اشاره خواهیم کرد.

از آن جا که امامت برای امت، امری لازم و اجتناب ناپذیر است، لذا ضرور است که آن امام، دارای علم سرشار و جوشیده از چشمه علم الهی باشد؛ چرا که افراد جامعه برای نیل به سعادت و هدایت و رفع نیازهای مادی و معنوی خویش، محتاج رهبر و پیشوا هستند. لازم و ضرور است که امام، نسبت به افراد دیگر جامعه خویش، اعلم و آگاه تر به همه مسائل و نیازهای دینی و دنیوی مردم باشد تا آنها را به صراط حق، رهنمون گردد و از خطا و انحراف، بر حذر دارد. بی شک، هم بر اساس حکم عقل - که تقدیم غیر اعلم بر اعلم را قبیح می داند - و هم بر اساس مفاد آیات قرآن، امامت جاهل بر عالم و عالم بر عالم تر، امری مردود و غیر قابل قبول است:

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ﴾^۱

آیا آن کسی که به حق هدایت می کند، شایسته پیروی (امامت) است یا آن کس که نمی تواند راه به جایی بیرد، مگر خود هدایت شود؟

همچنین در جایی دیگر می فرماید:

﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَغْلُمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَغْلُمُونَ﴾^۲

آیا آنها که بهره مند از علم اند با آنها که فاقد علم اند، یکسان اند؟

بنا بر این، امام باید دارای مقام علم جامع و گسترده ای باشد که امت و پیروان او بدان مرحله از علم، راه پیدا نکرده باشند و آن درجه از علم پاک و بی کدورت و آن مرتبه از دانش وسیع و گسترده، به دنبال خود، لزوم تبعیت و پیروی دیگران را می کشد. بر همین اساس است که ابراهیم علیه السلام به سرپرست خود، آزر، خطاب کرده، می گوید:

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾^۳

۱. یونس، آیه ۳۵.

۲. زمر، آیه ۹.

۳. مریم، آیه ۴۳.

ای پدر من! بی تردید، برای من دانشی [از جانب حق] آمده که تو را نیامده است. پس، از من پیروی کن تا تو را به راهی راست، هدایت کنم».

امیر مؤمنان علی علیه السلام در مورد شأن و جایگاه این مقام امامان می فرماید: راز پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها سپرده شده است و هر کس که آنان را پناه گیرد، به حق، راه بُرده است. آنان، مخزن علم پیامبرند و بیان کننده احکام شریعت او هستند. قرآن و سنت، نزد آنان در امان است. چون کوه برافراشته، دین را نگهبان اند. پشت اسلام، بدان ها راست و ثابت، پا بر جاست.^۱

در ذیل برخی روایات «حدیث ثقلین»، از اعلییت اهل بیت علیهم السلام سخن به میان آمده و گفته شده:

هرگز بر آنان، پیشی نگیرید که به هلاکت می افتید و به ایشان تعلیم ندهید که آنان، از شما داناترند.^۲

۴. قلمرو و گستره علم امام

بر اساس عقیده قطعی شیعه، پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام در قله دانش و حکمت و معرفت، قرار دارند و علمی که خداوند به آنان عطا کرده، از علم تمام مردم، بالاتر است و هیچ یک از مردم را یارای درک مقام برتر علمی آنان نیست. بنا بر این، تردیدی نیست آنچه بشر با دانش ناقص خویش به دست آورده، فراتر از دانش پروردگار نیست که خداوند، آن را در اختیار معصومان علیهم السلام قرار داده است؛ ولی در این جا برخی از علما، میزان و شاخه علمی ائمه را محدود به قیودی کرده اند و برخی از آنها، قلمرو علم امام را نامحدود دانسته اند.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۹۴.

شیعه، معتقد است که ائمه، آنچه را که شده و آنچه را که می شود، می دانند و هیچ چیزی بر آنها پنهان نمی ماند.^۱

محقق طوسی، در ضمن شمردن صفات امام، می نویسد:

سومین صفت برای امام، علم امام است به تمام مسائل و امور؛ یعنی به حکم عقل، امام باید به تمام آنچه در باره امامت به او واگذار شده، از قبیل علم به حکومت داری و امور سیاسی و دانستن مصالح و مفاسد اموری که مربوط به مردم است، عالم باشد. همچنین امام باید عالم به تمام مسائل شریعت و دین باشد؛ چون حکم امام باید مطابق با دستور شریعت باشد.^۲

۵. منابع علم امام

همان طور که گفته شد، امام باید دارای علم سرشار باشد تا بتواند منشأ هدایت گردد. سؤالی که این جا خودنمایی می کند، این است که امام، این علوم را از چه منابعی به دست می آورد؟

سرچشمه و منابع علم امام، گسترده و متعدّد هستند و از مهم ترین آنها می توان به قرآن، روح القدس، جامعه، مصحف فاطمه علیها السلام، صحف و کتب انبیا، عمود نور، الف باب، تحدیث (نقر و نکت) و اسم اعظم، اشاره کرد. بر اساس روایاتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام نقل شده، منابع علم امام، بدین قرار است:

الف. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. علی علیه السلام در نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بزرگ شد و تربیت یافت. وی شاگرد خاص و ممتاز پیامبر صلی الله علیه و آله بود. ایشان می فرماید:

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، هزار باب از علم را به من آموخت که از هر کدام، هزار باب علم برای من گشوده شد.^۳

۱. همان جا.

۲. الانتصار، ج ۱، ص ۱۹۲.

۳. الأربعین فی أصول الدین، ص ۴۷۵.

شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: چگونه جواب می‌دهید؟ امام علیه السلام فرمود:

هر پاسخی که به تو می‌دهم، از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله است.^۱

ب. ارتباط با فرشتگان. ارتباط با فرشتگان، مختص پیامبر نیست. در قرآن آمده است که غیر از انبیا، کسانی مانند مریم علیها السلام با فرشتگان ارتباط داشته‌اند. یکی از اوصافی که در روایات برای امام ذکر شده است، «محدث» بودن است؛ یعنی فرشتگان با او حرف می‌زنند. امام صادق علیه السلام در توضیح «محدث» می‌فرماید:

امام، صدای فرشته را می‌شنود؛ ولی شخص او را نمی‌بیند.^۲

ج. منابع مکتوب و مخصوص. منابع مکتوب و مخصوصی مانند مصحف فاطمه علیها السلام و کتاب علی علیه السلام در اختیار امامان علیهم السلام قرار داشته است.

د. الهام. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

علی علیه السلام همواره به کتاب خدا و سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله عمل می‌کرد و اگر مسئله جدیدی پیش می‌آمد که در قرآن و سنت نبود، خداوند، حقیقت را در آن رخداد جدید، به او الهام می‌کرد.^۳

۶. دیدگاه اختصاصی سید مرتضی در باره علم امام

سید مرتضی، علم داشتن امام را واجب می‌داند و برای آن، دلایلی را ذکر می‌کند. در این جا این سؤال پیش می‌آید که راه اثبات علم امام، عقلی است یا نقلی؟

قاضی عبد الجبار، بحث در این باره را از طریقی که امامیه به واسطه آن به عالم بودن امام به احکام پی می‌برند، آغاز می‌کند. وی خطاب به امامیه می‌گوید: آیا از طریق عقل می‌دانید که امام، عالم به تمام احکام است و این، از شروط امامتش است یا از طریق نقل؟ سپس می‌افزاید: اگر بگویند: «از طریق نقل»، به آنها می‌گوییم:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۸.

۲. همان، ص ۲۷۱.

۳. بصائر الدرجات، ص ۲۳۵.

ما فقط از طریق عقل با شما سخن می‌گوییم. پس درست نیست که شما به نقل - که در برابر عقل، مثل فرع است - رجوع کنید. پس راهی نمی‌ماند، جز این که بگویند: «از راه عقل به این نتیجه رسیدیم» و ما در جواب می‌گوییم: «کدام دلیل عقلی، نظر شما را اقتضا می‌کند، با توجه به این که می‌دانیم او به تمام اموری اقدام می‌کند که به او اختیار به انجام رساندنش داده شده، اگر چه عالم به تمام احکام نباشد.^۱

قاضی با این حرف خود، طریق نقل و شرع را در این موضوع، نفی کرده و وجود دلیل عقلی بر عالم بودن امام به تمام احکام را نیز انکار می‌نماید؛ اما سید مرتضی، دلایلی را برای اثبات عالم بودن امام، ذکر می‌کند که عبارت‌اند از:

الف. سیره عقلا

سید مرتضی، در این باره می‌نویسد:

آنچه وجوب عالم بودن امام به تمام احکام را اقتضا می‌کند، این است که ثابت شده امام در تمام دین، امام است و متولی حکم در تمام دین و جزئیات آن است؛ چرا که این نزد عقلا، یک قاعده است. هر کسی به انجام رسیدن امری را می‌پذیرد یا علم به آن دارد و یا راه رسیدن و وصول علم به آن را دارد و در غیر این صورت، ولایت او بی‌معناست.^۲

سید مرتضی، برای تبیین کلامش، فرمان‌روا و حاکمی را مثال می‌زند که اگر بخواهد تدبیر مملکت را به کسی بسپارد، حتماً به فردی آگاه به امور می‌سپارد؛ چرا که در غیر این صورت، عقلا، او را مذمت می‌کنند. او حتی افراد جامعه را مثال می‌زند که اگر بخواهند انجام دادن کاری را به فردی بسپارند، به فردی ناآشنا و ناآگاه

۱. ر.ک: المغنی، ج ۲۰، ص ۱۰۴.

۲. الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۱۵.

نمی‌سپارند؛ زیرا اگر چنین کنند، جزو سُفها شناخته می‌شوند^۱ و در آخر هم چنین تأکید می‌کند:

فرقی نمی‌کند که به برخی از امور [آن کار خاص] آشنا نباشد یا به تمام آن؛ زیرا حکم بعض امور، مثل حکم کل است. در مسئله ولایت، علم نداشتن حاکم به بعض [امور]، مثل علم نداشتن به کل امور است و در قبح، مانند این است که برخی حاکمان، انجام دادن امور را به افراد ناآگاه به آن امور بسپارند.^۲

سید مرتضی، پس از مثال‌های مطرح شده، نتیجه حرف قاضی را بیان می‌کند که اگر امام، عالم به تمام احکام نباشد، چنین می‌شود که او در احکامی که به آنها علم دارد، امام است و در آنچه نمی‌داند، امام نیست!^۳

ب. حجّیت امام در دین

دلیل دومی که سید مرتضی برای عالم بودن امام می‌آورد، این است که امام، حجّت در دین و حافظ شرع است و اگر جایز بدانیم که او بعضی احکام را نداند، به حتم، در حجّت بودن او به دو دلیل، قدح وارد می‌شود:

یک. اگر آنچه امام فراموش کرده و یا به آن علم ندارد، از امور دینی نباشد، به بحث ما ربطی ندارد؛ اما اگر از امور دین باشد و از اموری باشد که امت، آن را کتمان و پنهان می‌کنند و از نقل و انجام دادن آن پرهیز می‌کنند، این کار بر امت، جایز است و برای بیان و تبیین این موارد، به امام رجوع می‌شود. پس چگونه بر امام جایز است که برخی از احکام را فراموش کند که اگر آن را جایز بدانیم، دیگر اطمینان به این که توسط امام به تمام شرع دست یافته‌ایم، از بین خواهد رفت و این قدح و ردّی در

۱. همان، ص ۱۶.

۲. همان جا.

۳. همان، ص ۱۷.

حجّت بودن امام است.^۱

دو. این که روا باشد امام، بخشی از دین را فراموش کند، باعث می شود که از قبول سخنانش و اطاعت از او، دوری و اجتناب کنند و چون برخی از سخنان او، مورد پذیرش و اطاعت مردم واقع نمی شود، قبح و ردّی بر حجّت بودن اوست که در حقیقت، اَمّت نسبت به امامی که به بخشی از دین آگاه نیست و علم ندارد، مطیع و منقاد نخواهند بود.^۲

سید مرتضی، در ادامه می گوید:

اگر کسی هم ادّعا کند فرمان برداری از او در دو حالتِ علم امام به احکام و علم ناقص او یکی است، او به لجاجت با عقلش پرداخته است.^۳

سید مرتضی، مثالی می زند تا پذیرش حرفش برای طرف مقابل، آسان تر شود. وی می گوید:

اگر عدم علم کامل او به تمام شرع و دین را عاملی برای عدم پذیرش کلامش و فرمان برداری از او ندانیم، انجام دادن کبائر را هم بر انبیا، قبل و بعد از نبوّشان، جایز دانسته ایم؛^۴ زیرا انجام دادن کبائر هم یکی از عوامل عدم پذیرش کلام انبیا خواهد بود. کسی که مخالف این نظر است (یعنی مخالف سر زدن کبیره از انبیا، قبل و بعد از نبوّت آنهاست)، حق ندارد بگوید ما در آنچه امام به آن علم دارد، به او اقتدا می کنیم، نه در آنچه نمی داند؛ چرا که گفتیم او، امام در تمام دین و اموری است که باید به او اقتدا شود.^۵

۱. همان، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۱۷ - ۱۸.

۳. همان، ص ۱۸.

۴. همان جا.

۵. همان، ص ۱۸ - ۱۹.

سید مرتضی، عبارتی را از به نقل از قاضی عبد الجبار می آورد که او از قول امامیه در بیان علّت عالم بودن امام به تمام احکام آورده و گفته است:

امام باید عالم به تمام احکام باشد و هیچ کدام از آنها را فراموش نکند. در غیر این صورت، مکلف به انجام دادن چیزی شده که راهی به آن ندارد و این، مثل «تکلیف ما لا یطاق» است.^۱

وی در پاسخ قاضی می گوید:

ما به چنین چیزی استناد نمی کنیم؛ بلکه چیزی که باعث قبح جهل او به احکام می شود، همان دلیلی است که ذکر کردیم و بحث شد.^۲

تا به این جا سید مرتضی، سعی بر این داشت که از طریق عقل، قاضی را مجاب کند که امام، باید عالم به تمام دین و جزئیات آن باشد؛ اما در ادامه کلامش عبارتی را که در ابتدای بحث از قاضی نقل کردیم، بار دیگر تکرار می کند و به وجهی دیگر، پاسخ می دهد.

قاضی پرسیده بود: «امامیه از طریق عقل دانسته اند که امام باید عالم به تمام احکام باشد و این از شروط امامت اوست یا از طریق نقل؟».

سید مرتضی، در پاسخ می گوید:

این صفت، از صفاتی نیست که عقل، آن را واجب و لازم بداند؛ زیرا عقل جایز می داند که به برخی از اجزای شرع، عمل شود. پس عقل نمی تواند آن را از شروط امامت قرار دهد؛ زیرا ثبوت و انتفای آن را هم زمان، جایز می داند و این صفت، مثل عصمت است؛ چرا که عقلاً واجب است که امام، قبل و بعد از مسئولیتش، چنین صفتی را داشته باشد. هر چند عالم بودن او به تمام احکام را از شروط عقلی امامت

۱. المغنی، ج ۲۰، ص ۱۰۴.

۲. الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۱۹.

نمی دانیم؛ اما بعد از پابندی به شرایع و ثبوت امامت در تمام دین، به دلیل عقل و قیاس عقلی می دانیم که او باید بنا به دلایلی که ذکر کردیم، عالم به تمام احکام باشد.^۱

سپس می افزاید:

مانعی ندارد این شرط به شروط عقل، اضافه شود، البته به آن معنایی که ما پس از استقرار احکام شرع و به طور کل، شریعت، با عقل و دلایل عقلی، عالم بودن امام به تمام شرایع را واجب می دانیم.^۲

قاضی عبد الجبار، برای این که عدم لزوم آگاهی امام به تمام احکام دین را توجیه کند، در قالب یک شبهه فرضی، چند راه را برای دستیابی او به احکام، پیشنهاد می کند:

یک. اجتهاد؛

دو. مراجعه به علما و استفاده از فتوای آنها؛

سه. عمل به علم شخصی و رجوع به عقل؛

چهار. توقف.

گفته وی، چنین است:

اگر امامیه بگویند: «امام، چگونه می تواند احکام شرع را اجرا کند، در حالی که علم به آن ندارد؟»، ما [در پاسخ] به آنها می گوئیم: با استدلال و نیز با سعی و کوشش، آنچه را نازل شده و حکمی دارد، شناسایی می کند و نیز می تواند به علما مراجعه کند و بنا به صحیح ترین اقوال علما از نظر خودش، عمل و حکم کند و حتی از نظر عقل، جایز است که حرف علما را بپذیرد، همان طور که مردم عادی به حکم حاکم، گردن می نهند.... و نیز به اخبار آحاد یا سخن امت که ثابت شده حجت است،

۱. همان جا.

۲. همان، ص ۲۰.

مراجعه کند. نیز جایز است در اموری که به او تفویض شده، به آنچه علم دارد، حکم کند و در آنچه نمی داند، توقّف کند؛ زیرا تمام آنچه گفتیم، از نظر عقل، جایز است.^۱

اما پاسخ دقیق و موşkافانه سید مرتضی. او این کلام قاضی را پاسخ کسی می داند که گمان می کند امامیه به این دلیل که چون امام، راهی برای دستیابی به احکام ندارد، واجب می داند که او عالم به تمام احکام باشد و ولایت بدون علم او را تقبیح می کند، در حالی که از نظر امامیه، اگر راهی هم برای رسیدن به احکام باشد، در این موضع، مثل نبودن آن است؛ چرا که امام، محلّ رجوع در احکام است و از نظر عقلانی هم ولایت بدون علم، زشت است.^۲

در توضیح این بخش از کلام سید مرتضی که «چون امام، محلّ رجوع در احکام است و شناخت امور دین توسط اوست»، باید گفت: چگونه امام، محلّ رجوع برای دریافت و شناخت احکام است، در حالی که خودش فاقد چنین علمی است؟ و یا چگونه می شود از علمی مفقود، بتواند پاسخگوی مردمان خویش باشد؟ سید مرتضی، ادامه می دهد:

ما نیازی نمی بینیم در مورد راههایی که او (امام) را به علم می رساند و او جایز است به آنها رجوع کند، بحث کنیم. اگر چه در مورد تمام این راهها اثبات شود که او را به علم و شناخت احکام می رساند، باز هم به آنچه به آن استناد کردیم و به آن اطمینان داریم، اخلال وارد نمی کند و این راههایی هم که گفته، به عقیده ما به علم حقیقی که نمی رسد، هیچ، حتی به ظنّ صحیح هم نمی رساند.^۳

۱. المغنی، ج ۲۰، ص ۱۰۵.

۲. الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۲۱.

۳. همان جا.

سید مرتضی، تمام طُرُق را که قاضی عبد الجبار ذکر کرده، به ترتیب نفی و رد می‌کند و دلیل می‌آورد.

طریق اول: اجتهاد

قاضی در این مورد گفته بود: «حکم خداوند تعالی در آن چیزی است که امام نمی‌داند و بر امام، اجتهاد و استدلال، واجب است». سید مرتضی، پاسخ می‌دهد: استدلال، همان حکمی نیست که بر امام، لازم الاجرا باشد؛ بلکه راه رسیدن به حکم است. پس [استدلال و حکم واجب بر امام] دو چیز متفاوت و غیر هم هستند. خداوند متعال در یک حادثه‌ای، حکم به تحریم و یا حلیت آن می‌کند و امام هم در تمام دین، حاکم است. پس باید به خودی خود، عالم به حکم باشد، نه به واسطه راهی که او را به حکم می‌رساند. در غیر این صورت، همان طور که گفتیم، شایسته تقبیح عقلاست.^۱

طریق دوم: مراجعه به علما

قاضی، در عبارات قبلی که از او نقل کردیم، گفت: «امام می‌تواند به علما مراجعه کند و بنا به صحیح‌ترین اقوال علما از نظر خودش، عمل و حکم کند و حتی از نظر عقل، جایز است که حرف علما را بپذیرد، همان طور که مردم عادی به حکم حاکم گردن می‌نهند».^۲

سید مرتضی، پذیرفتن این که امام آنچه را نمی‌داند، پس از رسیدن به امامت، از دیگران بپرسد، مثل این می‌داند که جایز بدانیم فرمان‌روایان و ملوک، کسانی را به وزارت و اداره امور مهم بگمارند که چیزی از این امور را نمی‌دانند، چون می‌توانند

۱. همان، ص ۲۷.

۲. المغنی، ج ۲۰، ص ۱۰۵.

آنچه رانمی‌دانند، از آنان که می‌دانند، بپرسند و این، چیزی است که همه عقلا بر قبح آن، اتفاق دارند و این دو کار، یعنی امامت بدون علم و وزارت بدون آشنایی با امور، مثل هم هستند.^۱

قاضی گفته است: «از نظر عقل، جایز است، همان طور که مردم عادی به حکم حاکمان، گردن می‌نهند...».

اما پاسخ سید مرتضی، چنین است که مردم عادی، از نظر عقلی، مکلف به قبول حرف کسی هستند که در آن مورد خاص او، مطلع است و آنها بی‌خبرند، ولی حکم امام، چنین نیست؛ چرا که او، امام در تمام دین است و منصوب برای اجرای تمام آن است. اگر امام و مردم عادی، از این جهت، منزلتی برابر داشتند، دیگر امام بودن آن فرد، معنایی نداشت و در ادامه هم توضیح می‌دهد:

حاکمان منصوب از طرف امام، چیزهایی که به آن جهل دارند، خارج از ولایتشان است و موقوف به حکم امام یا حکم کسی غیر از امام است که به آن موارد، علم دارد.^۲

قاضی، در ادامه کلام خود، برای بهتر روشن شدن رجوع غیر عالم به عالم، می‌گوید: «هر کسی اقدام به کاری کند که به مصالح دین و دنیای [مردم] است، حتی کسانی، مانند امرا، عمال، اوصیا و وکلا، بر این اساس که نمی‌دانند، باید به عالم رجوع کند. پس چه چیزی مانع از این امر در باره امام و حاکم است؟».^۳

سید مرتضی، در کلام اخیرش در امور مربوط به امیر و حاکم، عقیده‌اش را بیان کرده است. او در مورد اوصیا و وکلا هم می‌گوید:

به عقیده ما، از این جهت که باید عالم به چیزی باشند که به آنها سپرده

۱. رک: الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۲۱ - ۲۳.

۲. همان، ص ۲۴.

۳. المغنی، ج ۲۰، ص ۱۰۸.

شده، مثل امرا و حکام هستند و هر عاقلی می‌داند که وقتی کسی بخواهد اداره اموال و املاکش را به وکیلی بسپارد، فردی را انتخاب می‌کند که به کفایت و حُسن تدبیر او اطمینان داشته باشد و هیچ وقت، کار و کالتش را به کسی که باید امور را به او آموزش بدهند، نمی‌سپارد؛ زیرا باعث ضرر و تلف شدن مال او می‌شود. اما فرد عامی و رجوعش به عالم در فتوا، فقط وقتی جایز است که آن فرد عامی، متولّی حکم دادن در آن امر که [خودش] نیاز به فتوای عالم دارد، نباشد.^۱

وی در ادامه تصریح می‌کند که چون امام، منصوب به حکم در تمام دین است، پس باید عالم به آن باشد و علّت این که امام را از مراجعه به علما منع می‌کنیم و می‌گوییم برای دانستن احکام نباید به علما مراجعه کند، به دلیل معصوم نبودن علما نیست.^۲ این جمله آخر که به مضمون از سید مرتضی نقل شد، در جواب آن بخش از کلام قاضی است که گفته: «فرد عامی، جایز است در فتوا، به عالم رجوع کند، هر چند آن عالم، غیر معصوم باشد».

قاضی، با این جمله، امام را با مردم عادی و عامی جامعه در یک طبقه قرار داده و نتیجه گرفته که چون آنها به عالم غیر معصوم رجوع می‌کنند، امام هم می‌تواند برای پرسیدن آنچه نمی‌داند، به چنین عالمی رجوع کند؛ اما حقیقت امر در منع از این امر، محلّ رجوع بودن خود امام در احکام بود و سرزنش عقلا مبنی بر این که کسی به امامت جامعه گمارده شده که خود، در دانستن احکام، باید به دیگری رجوع کند و در حقیقت، عالم نبودن امام، خلاف سیره عقلاست؛ زیرا از نظر آنها، آنچنان که سید مرتضی آورده، کسی باید انجام دادن امری را بر عهده گیرد که آشنا و عالم به تمام آن باشد.

۱. الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۴۰.

۲. همان جا.

البته به نظر نگارندگان، در پاسخ به این شبهه قاضی می‌توان گفت: اولاً امامت امام بر همان شخصی که امام، جهل خود را به وسیله وی برطرف ساخته، چگونه قابل توجیه و انجام است؟ ثانیاً چرا نباید مردم برای برطرف کردن نیازهای علمی خود، رأساً به همان عالمی که مرجع امام است، مراجعه کنند؟ ثالثاً اگر گفته شود: «امام، معین شده و مردم می‌باید به همان امام معین شده رجوع کنند و حق رجوع به آن عالم را ندارند»، در پاسخ می‌گوییم: چرا کسانی که امام را تعیین کرده‌اند، به سراغ همان عالم نرفته‌اند؟

طریق سوم و چهارم: رجوع به عقل و توقف

قاضی، در عبارات خود آورده بود: «امام، در مواردی که علم به احکام ندارد، می‌تواند به حکم عقلش عمل کند و یا در موضوعی هم توقف کند». سید مرتضی، این عبارت را مورد نقد قرار داده و بدان، پاسخ گفته است. وی دو معنا برای کلام قاضی در نظر گرفته است:

۱. مقصود قاضی این است که در مواردی که خداوند متعال، حکمی معلوم بر آن قرار داده، امام فقط برای اجرای حکم، نصب شده است.

۲. قصد او این است: در مواردی که حکم و قانونی وجود ندارد و او حاکم نصب شده است، توقف می‌کند و یا به عقل، رجوع می‌کند. این، از مواردی است که ما به آن توجه نمی‌کنیم؛ زیرا ما فقط واجب می‌دانیم که امام، تمام احکام شرعی وضع شده را که در مورد آنها امام و حاکم است، بدانند، نه در مواردی که حکمی در مورد آنها نیست و یا حکمی دارند که از جمله شرعیات نیست و او هم در آن موارد، امام نیست.^۱

سید مرتضی، در توضیح و پاسخ کلام قاضی که مسئله توقف را مطرح کرده،

عنوان می‌کند که علّت توقّف نبی ﷺ در برخی احکام، همچون قصّه مجادله، نداشتن حکم شرعی بوده؛ یعنی در این موارد، حکمی شرعی وجود نداشته که او علم به آن حکم، برایش واجب باشد. پس چاره‌ای جز توقّف نداشته است و این که منتظر رسیدن وحی باشد. سید مرتضی، در این جا تأکید می‌کند که توقّف، در احکامی این چنین، مثل این نیست که امام، علم به احکام شرعی روشن و وضع شده ندارد و ما آن (یعنی عالم نبودن او به چنین احکامی) را تقبیح می‌کنیم.^۱

به نظر نگارندگان، در خصوص شبهه قاضی، چنین می‌توان اظهار نظر کرد که اولاً در مسائل اجرایی، توقّف، معنا ندارد؛ چرا که توقّف، چیزی جز تحیر نیست و مردم می‌خواهند تکلیف خود را در خصوص مسئله بدانند. مواردی را هم که پیامبر ﷺ توقّف فرموده، یک توقّف موقتی برای رسیدن به حکم الهی بوده، نه یک توقّف دائمی که همان تحیر است. ثانیاً گر چه عقل از دیدگاه ما نیز منبع استنباط حکم شرعی است؛ اما ما قیاس فقهی را - که همان تمثیل منطقی است - قبول نداریم و احکام الهی، قابل قیاس نیستند.

۷. علم غیب امام

قاضی، از مسئله عصمت امام - که از عقاید امامیه است - نتیجه می‌گیرد:

چون به حکم عقل، واجب است که امام در آنچه انجام می‌دهد، خطا نکند، پس باید معتقد باشند که او عالم به امور باطنی باشد، همان طور که باید عالم به احکام باشد. اگر به چنین چیزی قائل نباشند، باید بپذیرند که امام می‌تواند دچار اشتباه و خطا شود و در این صورت، او نمی‌تواند حدود را درست اجرا کند.^۲

۱. همان، ص ۲۶.

۲. المغنی، ج ۲۰، ص ۱۰۵ - ۱۰۶.

قاضی، نتیجه‌ای هم از عبارت اخیرش می‌گیرد:

این، بر امامیه واجب می‌کند که امام، عالم به غیب و تمام احوال مردم باشد و بر این اساس، شیوخ ما، بر امامیه لازم می‌دانند که امام به تمام صنایع و مشاغل و اموری غیر این نیز که شرع‌پذیر باشند، آشنا باشد.^۱ سید مرتضی، علم امام به باطن امور و امور غیبی را به شدت رد کرده و انکار می‌کند که امامیه، علم به باطن امور و امور غیبی را برای امام، واجب بدانند و در توضیح می‌گوید:

ما فقط احاطه امام به احکام را به این دلیل واجب دانستیم که خدای متعال، در مواردی خاص، حکم مشروع و وضع شده دارد و در این احکام، خداوند، او را امام و حاکم، قرار داده است. آیا خداوند در باطن امور و حوادث، حکمی خلاف حکم ظاهر شرع قرار داده که بر امام، علم به آن واجب باشد؟

وقتی حکم باطنی وجود ندارد، امام هم با ندانستن آن، چه در اجرای حدود و چه در احکام، دچار اشتباه نمی‌شود؛ زیرا حکم خداوند در این حوادث که اجرا و امضایش را بر امام واجب کرده، غیر از باطن است که امام، نسبت به آن، هیچ تعبدی ندارد.^۲

سید مرتضی، از قاضی می‌پرسد: «آیا به عقیده تو، عقلاً جایز است که خداوند متعال، حکم یا احکامی در شریعت داشته باشد که آن را بیان کرده و به آن، دلالت کرده باشد، ولی امام آن را نداند؟!».

قاضی، در جواب، ناگزیر است بگوید: «آری» تا هدفش تأمین شود.^۳

۱. همان جا.

۲. الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۲۶ - ۲۷.

۳. همان، ص ۲۷.

سید، سپس می‌گوید:

آیا می‌شود خداوند متعال، حکمی برای باطن حوادث داشته باشد که امام یا غیر او را به آن، متعبد کند؟ مثلاً او را مجبور کند به شناخت و دانستن این که این فردی که بر او شهادت داده شده، حقیقتاً شایسته حدّ است یا نه، حتّی در حالی که شهود در شهادتشان صادق باشند؟ اگر قاضی بگوید «نه»، به او می‌گوییم: پس چگونه چنین چیزی را بر امام واجب می‌دانی که وی، به احکام مشروعی که می‌دانیم قانون و تعبّدی در مورد آن نیست، علم داشته باشد؟ [پس] کلام تو فقط بر سبیل مناقضه است.^۱

سید مرتضی، معتقد است اگر خداوند برای عبادات (واجبات)، احکام باطنی قرار داده باشد و بر امام، عمل به آن را واجب کرده باشد، جایز است که امام، باطن احکام را نداند^۲ و در علّت این امر می‌گوید: زیرا از چیزهایی است که آن را بر خدا جایز نمی‌دانیم.^۳

آیا امام باید به اموری غیر از امور شریعت، علم داشته باشد؟ قاضی، از این عقیده امامیه که امام باید عالم به تمام احکام شریعت باشد، نتیجه‌ای گرفته است. وی معتقد است حال که امامیه، علم امام به تمام احکام شریعت و علم به اموری را که امام برای انجام دادن آن نصب شده، واجب می‌دانند، نمی‌توان گفت: برخی از علوم به برخی دیگر، برتری دارند. بنا بر این [از نظر امامیه]، امام باید به تمام زبان‌ها، حرف‌ها و غیر آن، عالم باشد.^۴

۱. همان جا.

۲. همان جا.

۳. ر.ک: همان جا.

۴. المغنی، ج ۲۰، ص ۲۰۸.

سید مرتضی، آن چنان که قبلاً هم گفت، معتقد است: امام باید به آنچه که ولایت دارد، علم داشته باشد، نه آنچه که انجام دادن آن به عهده امام نیست. وی این دیدگاه قاضی را موجب عقیده‌ای که او به امامیه در مسئله علم غیب امام نسبت داده، می‌داند؛^۱ چرا که قاضی، هیچ علمی را استثنا نمی‌کند. بنا بر این، از نظر او باید امام علم غیب هم داشته باشد.

بنا به نظر سید مرتضی - که در عبارات قبلی آوردیم -، چون اصل علم به این موارد، جزء علوم واجب برای امام نیست، راه کسب چنین علمی هم دارای اهمیت نیست؛ چرا که این مسائل، خارج از اموری است که امام به آن، ولایت دارد و از اموری نیست که امام برای آنها نصب شده است.

سید مرتضی، در این باره می‌گوید:

وقتی ما به وجوب استقلال امام در علم به احکامی که اجرای آنها را بر عهده دارد و برای انجام دادن آنها نصب شده، معتقدیم و نصب امام برای این که احکام را بر پا دارد [، به این معنا نیست که] هر چیزی، حتی قیمت‌ها و مشاغل و صنایع را بداند؛ زیرا ما آنچه را در این باب، از این جهت که امام، حاکم در دین است و در اجرای احکام دین، ولایت دارد و به آن معتقدیم، واجب دانستیم، در نتیجه، واجب است که امام، حکم خداوند در [امور] دین را بداند، تا آن را اجرا کند [و هر کدام را] در موضع خودش بگذارد. همچنین قول مخالفان را باطل دانستیم؛ [چرا که] مخالفان ما، عالم نبودن امام به بسیاری از احکام مشروع را جایز می‌دانند. از کجای این [عقیده امامیه]، علم به حرفه‌ها و مشاغل و دیه جراحات و ... بر می‌آید، در حالی که تمام این موارد، از چیزهایی است که به شریعت، مربوط نیستند.^۲

۱. الشافی فی الإمامة، ج ۳، ص ۱۶۴.

۲. همان، ص ۱۶۵.

وی همچنین در کتاب الذخیره فی علم الکلام می گوید:

علم به صنایع، مشاغل و ترکیب داروها... لازم نیست؛ زیرا تمام اینها از مواردی هستند که به آنچه او در آنها رئیس است، مربوط نمی شود و ریاستش، علم نسبت به آنها را واجب نمی کند.^۱

۸. اشکال نقضی

قاضی عبد الجبار، دلیلی تاریخی می آورد که به نقل متواتر آمده است که پیامبر اکرم ﷺ و امام علی علیه السلام، ولایت و سرپرستی انجام دادن امور را به کسانی سپرده اند که مرتکب لغزش و خطا شده اند و چون این امر، جایز است و موجب فساد نمی شود، پس مانعی هم ندارد که امام، عالم به احکام نباشد و در آنچه بر عهده دارد، اجتهاد کند و چون در انتخاب امرا و والیان خود، اشتباه کرده اند، در اجتهاد کردن هم جایز است که اشتباه داشته باشند.^۲

سید مرتضی، خطای کسی را که از جانب پیامبر خدا ﷺ و امام، مسئولیت یافته است، امری روشن در روایات می داند و می گوید:

اگر حتی روایات هم به آن اشاره نمی کردند، ما خطا و لغزش را بر این افراد، جایز می دانستیم، البته خطایی که نه از روی جهل به اموری که بر عهده گرفته اند، رخ می دهد؛ بلکه خطای عمدی این افراد را جایز و قطعی می دانیم؛ چرا که درست نیست امام، به کسی که او را نمی شناسد و احکام کاری را که می خواهد انجام دهد، نمی داند، مسئولیت دهد؛ ولی خطای تعمّدی این فرد که ولایت یافته، جایز است.^۳

۱. الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۳۳.

۲. الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۳۳.

۳. همان جا.

به نظر نگارندگان، سپردن مسئولیت به یک شخص، به معنی صلاحیت داشتن علمی آن شخص نسبت به آن کار است، ولی به معنی سلب اختیار از آن شخص نیست.

نتیجه گیری

سید مرتضی، قصد ساکت کردن خصم را داشته است. لذا در صدد بیان اصل اعتقاد خود نبوده و عبارات خود را طوری بیان نموده است که با قرائت های حدّ اکثری از علم امام، سازگار باشد. مثلاً می گوید: لازم نیست امام، عالم به صنایع و حرف و زبان ها باشد و البته چنین هم نگفته که امام، عالم به صنایع و حرف و... نیست.

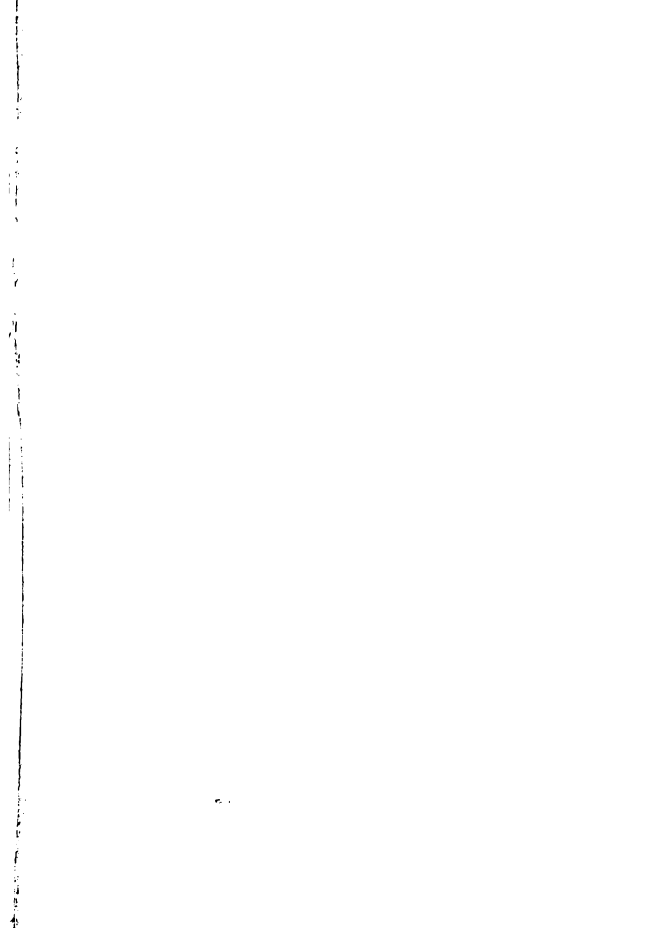
وی همچنین در مورد رجوع به امام در مسائل دیه و قیمت ها نیز می گوید: امام، به آن علم دارد، اما قصدش از رجوع، آموزش دادن به مردم است که در چنین مسائلی، باید به خبره رجوع کرد؛ نظیر این که وقتی شاکی و متهمی با ادعای خاص خود به محضر امام علیه السلام می رسند و امام، حقیقت ماجرا را می داند، اما در همه جزئیات، قواعدی را مراعات می کند تا به قضاتی که جاهل اند، شیوه قضاوت را یاد دهد.

پس سید مرتضی، اولاً علم امام را منحصر به شئون امامت می کند، اما شئون امامت را توسعه می دهد و نتیجه، همان توسعه علم امام است. ثانیاً ایشان، صراحتاً اعلام می دارد که امام، علم به همه چیز دارد؛ اما دانستن علومى را که به شئون امامت مربوط نیست، واجب و لازم نمی داند؛ چرا که هدفش، إسکات خصم است و می خواهد امام را از اجتهاد یا مراجعه به علوم سایرین و یا توقف در مسائلی که با امامت امام سازگاری ندارد، بی نیاز معرفی نماید.

منابع و مأخذ

١. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
٢. الأربعین فی أصول الدین، محمد بن عمر الرازی، حیدرآباد دکن: مطبعة دار المعارف العثمانية، ۱۳۵۳ق.
٣. الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تهران: منشورات مكتبة جهل ستون، ۱۴۰۰ق.
٤. أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، محمد بن محمد بن نعمان العکبری (الشیخ المفید)، تصحیح: إبراهیم الأنصاری الزنجانی، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
٥. بحار الأنوار، محمدباقر بن محمدتقی المجلسی (العلامة المجلسی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
٦. بصائر الدرجات، محمد بن حسن الفروع، قم: مكتبة آية الله مرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
٧. تمهید الأصول فی علم الکلام، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تصحیح: عبد الحسین مشکوة الدینی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ش.
٨. الذخيرة فی علم الکلام، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تصحیح: السید أحمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
٩. «رسالة فی علم النبی و الإمام بالغیب»، السید محمدحسین الطباطبائی، مجلة نور علم، شماره ۴۹، بهمن و اسفند ۱۳۷۱ش.
١٠. الشافی فی الإمامة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تصحیح: السید عبد الزهراء الحسینی، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۴۱۰ق، دوم.
١١. شجرة إلهیه، [میرزا] رفیعاً نایینی، موقوفه علی اصغر حکمت، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
١٢. علم الإمام، محمد حسین المظفر، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۰۲ق، دوم.

۱۳. علم امام (مجموعه مقالات)، محمدحسن نادم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش.
۱۴. قواعد المرام فی علم الکلام، میثم بن علی البحرانی، بی جا: نشر کتاب، ۱۳۶۲ش، دوم.
۱۵. الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی، تصحیح: علی أكبر الغفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق، چهارم.
۱۶. الکافی: الأصول والروضة بشرح ملاً صالح المازندرانی، محمد صالح بن أحمد المازندرانی (ملاً صالح)، تهران: مکتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
۱۷. کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علی التهانوی، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م، اول.
۱۸. کنز الفوائد، محمد بن علی بن عثمان الکرجکی، تصحیح: عبد الله نعمة، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۹. لسان العرب، محمد بن مکرم المصری (ابن منظور)، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۰ق.
۲۰. لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، زیر نظر: محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۱. متشابه القرآن و مختلفه، محمد بن علی المازندرانی (ابن شهر آشوب)، قم: دار البیدار للنشر، ۱۴۱۰ق.
۲۲. مجمع البحرين، فخرالدین بن محمد الطریحی، تصحیح: السید أحمد الحسینی الإشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۳. المغنی فی أبواب التوحید والعدل، عبد الجبار بن أحمد أسدآبادی (القاضی عبد الجبار)، تصحیح: محمود محمد قاسم، قاهره: ۱۳۸۵ق.
۲۴. المیزان، السید محمد حسین الطباطبائی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۶ق.
۲۵. نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، محمد تقی مصباح یزدی و محمد مهدی نادری قمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ش، اول.
۲۶. نهج البلاغه، محمد بن الحسین الموسوی (السید الرضی)، تصحیح: الصبحی الصالح، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.



نظریه عصمت در مکتب امامیه اثنا عشریه با رویکردی به دیدگاه سید مرتضی

سید ابوالقاسم نقیبی^۱

چکیده

از منظر متکلمان امامیه اثنا عشریه، انبیا و ائمه علیهم السلام، واجد ملکه و نیرویی هستند که آنها را از ارتکاب معصیت و وقوع در خطا، باز می‌دارد. از آن ملکه به عصمت، تعبیر می‌شود. مسئله عصمت، یک مسئله اسلامی است که ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد. نوع بینش و درجه یقین انبیا، راز مصونیت آنان از گناه است. انبیا، چون مستقیماً با واقعیت‌های عینی مواجه هستند، ادراک واقعیت توسط آنها عین اتصال با واقعیت است. لذا از اشتباه مصون‌اند. گستره زمانی عصمت نبی از زمان تولد تا پایان زندگی اوست، به نحوی که از تمام معاصی کبیره و صغیره و هر گونه اشتباه، مصون است. انبیا، در اعتقاد و تلقی وحی و تبلیغ آن و بیان احکام و نیز در افعال و اعمال، از عصمت برخوردارند. محققان از متکلمان امامیه بر این باورند که انبیا از سهو نیز مبرا هستند. آنها برای عصمت بر ادله عقلی و نقلی استناد نموده‌اند. متکلمان امامیه، عصمت را از انبیا به ائمه علیهم السلام تعمیم بخشیده‌اند. آنها برای اثبات عصمت امام به

لطف بودن امامت، امتناع تسلسل، ملازمه حافظ شرع بودن امام با مصونیت از گناه و خطا، وجوب انکار امام و انتقای غرض از نصب امام در صورت عدم عصمت و ارتکاب معاصی و نیز آیات «امامت»، «تطهیر»، «أولی الأمر» و «حدیث ثقلین»، استدلال نموده‌اند. سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵ - ۴۳۶)، از جمله متکلمان برجسته امامیه اثنا عشریه است که اثر گرانسنگ او، تنزیه الأنبياء و الأئمة، طی قرون و اعصار، مورد توجه عالمان اسلامی قرار گرفته است و دیدگاه‌ها و تألیفات آنان را تحت تأثیر قرار داده است. وی با رویکردی تطبیقی، وجه تمایز اساسی دیدگاه امامیه و معتزله را در مسئله عصمت به دست می‌دهد. امامیه بر این باورند که انبیا، هیچ‌گاه مرتکب گناه نمی‌شوند؛ اعم از این که گناه کبیره یا صغیره باشد، چه قبل از نیل به مقام نبوت و چه بعد از آن؛ ولی معتزله تنها ارتکاب گناهان کبیره و یا صغیره‌ای را که موجب استخفاف شود، برای انبیا، محال می‌دانند؛ اما ارتکاب گناهان صغیره‌ای را که موجب استخفاف نگردد، اعم از این که قبل از نیل به مقام نبوت باشد و یا بعد از آن، بر ایشان تجویز می‌نمایند. و ازگان کلیدی: نظریه عصمت، مکتب امامیه، سید مرتضی.

مقدمه

مسئله عصمت، از جمله مسائل مهم اسلامی است که همواره مورد توجه عالمان اسلامی بوده است. سید مرتضی، در مواجهه با این مسئله در کتاب تنزیه الأنبياء و الأئمة،^۱ ضمن تبیین دیدگاه امامیه اثنا عشریه، با رویکرد تطبیقی، دیدگاه‌های دیگر

۱. کتاب تنزیه الأنبياء و الأئمة، یکی از مهم‌ترین متون کلامی امامیه اثنا عشریه است. این کتاب، توسط محمد بن علی کراجی (م ۴۴۹ ق) تلخیص شده است و عبد الوهاب بن علی حسینی استرآبادی (اوایل قرن دهم)، کتابی با همین نام در تلخیص و اتمام و توضیح آن به نگارش در آورده است. (آدب المرتضی،

فِرَق کلامی را مورد نقد و بررسی قرار داده است و با روش مقایسه تطبیقی، وجوه امتیاز و افتراق دیدگاه‌های فِرَق اسلامی را به دست داده است؛ ولی در این کتاب، علاوه بر مباحث عام عصمت، به شبهات مربوط به عصمت برخی از انبیا و ائمه به صورت خاص، پاسخ داده است. او علاوه بر این کتاب، رساله‌ای نیز با عنوان «مسئله فی العصمة» نگاشته است. این مسئله، در ضمن مجموعه شیخ آقا بزرگ، موجود است.^۱ علاوه بر دو اثر یاد شده، وی در کتاب الشافی فی الإمامة که آن را در نقد کتاب فی أبواب التوحید و العدل، تألیف دانشمند معتزلی معاصر خود، قاضی عبد الجبار تألیف کرده است. همچنین در کتاب الأمالی، به صورت پراکنده از عصمت، بحث کرده است. در این نوشتار، نظریه متکلمان امامیه در زمینه مسئله عصمت با رویکرد به دیدگاه‌های سید مرتضی، ارائه شده است.

۱. معناشناسی عصمت

برخی لغت‌شناسان، عصمت را به معنای منع،^۲ حفظ کردن، نگهداری کردن و حبل و ریسمان دانسته‌اند.^۳ سید مرتضی، در زمینه معنای لغوی عصمت می‌نویسد:

أصل العصمة فی موضوع اللّغة، المنع. يقال: عصمت فلاناً من السوء إذا منعت من حلوله به.^۴

از منظر شیخ مفید، شیخ صدوق و علامه حلی، عصمت، لطفی است که خداوند

«ص ۱۲۴). شاید کتاب تخطئة الأئمة، تألیف امام محمد غزالی (م ۵۰۵ق) نیز نقض کتاب تنزیه الأئمة سید مرتضی باشد (آدب المرتضی، ص ۱۲۴). پس از سید مرتضی، برخی از عالمان اسلامی، کتاب‌هایی تحت تأثیر همین نام نوشته‌اند که از مهم‌ترین آنها می‌توان به عصمة الأئمة تألیف فخر الدین رازی (م ۶۰۶ق) و تنزیه الأئمة عن تسفیه الأغیاء، اثر جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ق) اشاره کرد.

۱. آدب المرتضی من سیرته و آثاره، ص ۱۴۰.

۲. المحيط فی اللّغة، ج ۱، ص ۳۴۸.

۳. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۰۴ - ۴۰۵.

۴. الأمالی، سید مرتضی، ج ۳، ص ۳۴۷؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۲۶.

متعال به مکلف می نماید که با وجود آن، انگیزه ای برای انجام معصیت و ترک طاعت ندارد، در حالی که بر آن قادر است.^۱ خواجه نصیر الدین طوسی، در تعریف عصمت می نویسد:

عصمت، نوعی قدرت عقلی و قوت نفسانی در شخص معصوم است. این دو قوت ناشی از اسباب اختیاری و غیر اختیاری است؛ یعنی عصمت، ثمره دو چیز هم زمان با هم است؛ لطف الهی که از ناحیه خداوند متعال و تهذیب نفس که از سوی بنده اختیار شده که هر کدام از این دو، جزئی از علت تحقق عصمت هستند. لذا چنانچه این دو علت تحقق یابد، عصمت نیز محقق خواهد شد؛ زیرا شأنیت معلول نسبت به فاعلیت و قابلیت، این گونه اقتضا می کند.^۲

راغب اصفهانی بر این باور است که:

عصمت انبیا، آن است که خدا، آنها را به اموری حفظ می کند: اول، به وسیله صفات ذاتی که به آنها اختصاص می دهد؛ دوم، به وسیله فضائل جسمی و نفسی که به آنها می بخشد؛ سوم، به وسیله نصرت، یاری و ثابت قدم گرداندن آنها؛ چهارم، به وسیله نزول سکنینه و آرامش قلبی بر آنها؛ و در نهایت، به وسیله حفظ قلوبشان و توفیق دادن به ایشان.^۳

سید مرتضی، عصمت را لطف و توفیق الهی می داند که صاحب آن، بی آن که جبری بر خود ببیند، به صورت اختیاری، از گناه و زشتی اجتناب می ورزد.^۴

۱. النکت الاعتقادیة، ص ۳۷؛ أوائل المقالات، ص ۲۹ - ۳۰؛ تصحیح الاعتقاد، ص ۶۰؛ أنوار الملکوت فی شرح الباقوت، ص ۱۹۷ (مقصد ۱۴).

۲. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۶۱.

۳. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۷۰.

۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۷۷ و ج ۳، ص ۳۲۵.

۲. پیشینه تاریخی نظریه عصمت

برخی مستشرقان بر این باورند که عصمت، ابتکار شیعیان است و آنها تحت تأثیر تعلیمات صوفیه برای پیشوایان خود، مسئله عصمت را مطرح نموده‌اند.^۱ این عقیده، بین وفات پیامبر اسلام ﷺ تا غیبت امام دوازدهم ﷺ در مذهب شیعه گسترش یافته است و عالمانی چون کلینی، شیخ صدوق و شیخ مفید، آن را توسعه بخشیده‌اند.^۲ برخی دیگر بر این باورند که نظریه عصمت به وسیله هشام بن حکم، پیشنهاد گردید؛^۳ ولی واقعیت این است که عصمت، از آموزه‌های قرآنی است، چنان که در سوره تحریم آمده است: ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غُلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^۴ که فرشتگان، پیراسته از گناه، توصیف شده‌اند. اصل فکر عصمت انبیا نیز در آیات قرآن مطرح گردیده است. آیات ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۵ و ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾^۶ و ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾^۷ و ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أُخْداً * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً﴾^۸ از مصونیت انبیا از گناه و اشتباه، گزارش می‌دهد.

امام علی (ع) در جمله‌ای می‌فرماید:

وَمَا وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ.^۹

[پیامبر (ﷺ) در گفتار من، دروغ و در کردار من، خطا و اشتباه نیافت.

1. noigilerfo aidepolcycne ehT, lov. 7, p. 404.

۲. عقیده الشيعة، ص ۳۲۵ - ۳۳۰.

۳. مکتب در فرایند تکامل، ص ۳۹.

۴. تحریم، آیه ۶.

۵. نجم، آیه ۳ - ۴.

۶. أنعام، آیه ۹۰.

۷. زمر، آیه ۳۷.

۸. جن، آیه ۲۶ - ۲۷.

۹. نهج البلاغة، خطبة ۱۹۲ (قاصعة).

لذا به وضوح و روشنی می توان دریافت که مسئله مصونیت از گناه و اشتباه، امری است که در دوره های اول اسلام، شکل گرفته است و چه بسا به جای لفظ «عصمت»، واژه «تنزیه» به کار می رفته است، چنان که سید مرتضی، از متکلمان امامیه، نام اثر مهم خود در این زمینه را تنزیه الانبیاء نهاده است. تبیین مسئله عصمت امامان (علیهم السلام) به وسیله هشام بن سالم، متکلم بزرگ امامیه، گامی مهم در نهادینه سازی عصمت در نظام اعتقادی امامیه به شمار می آید. لذا نباید آن را آغاز بدون پشتوانه به شمار آورد.^۱

اتفاق آرای شیعه امامیه، اصحاب حدیث اهل سنت و حشویه معتزله در زمینه اصل عصمت انبیا و اختلاف آنان در زمینه گستره عصمت انبیا، نشان می دهد که عصمت، یک مسئله اسلامی است و گفتگوی اصحاب ائمه در قرن دوم را نباید تأسیس عصمت تلقی نمود، بلکه این گفتگو، تأکید بر آن است.

۳. عدم منافات عصمت با اختیار

باید دید که با تحقق ملکه عصمت، آیا مصونیت از گناه و اشتباه، امری جبری است یا ناشی از اختیار است؟ عموم متکلمان امامیه، از جمله شیخ مفید، خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی، معتقدند که معصوم با وجود این که قدرت بر ترک طاعت و انجام دادن معصیت دارد، اما در اثر ملکه نفسانی عصمت، ترک طاعت را اختیار نمی کند و فعل معصیت، از او سر نمی زند.^۲ علامه طباطبایی، در این زمینه تصریح می کند که عصمت، از شئون مقام علم است و با اختیار، منافات ندارد؛ بلکه علم، موجب قوت اراده و اختیار است.^۳

۱. برای مطالعه نظری دیگر، ر.ک: مدخل: «عصمت»، در دائرة المعارف اسلام، ج ۴، ص ۱۸۲ - ۱۸۴.

۲. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۲۷؛ النافع يوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، ص ۸۹؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۹۱.

۳. المیزان، ج ۱۷، ص ۲۹۱.

بنا بر این، با داشتن عصمت، اختیار معصوم به جای خود باقی است و مادام که اختیار باقی است، تکلیف، صحیح، بلکه واجب است، همان طور که نسبت به دیگران صحیح است، چون اگر تکلیف متوجّه معصومان نباشد، نسبت به ایشان، واجب و حرامی تصوّر نمی‌شود و طاعت از معصیت، متمایز نمی‌شود. همین، موجب لغو بودن عصمت می‌شود.^۱ عدم شمول تکلیف الهی بر پیامبران، هم به دلیل اجماع و هم به نصّ قرآن کریم که می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ»،^۲ باطل است.^۳

قرآن کریم در سوره‌های بقره، آیه ۱۲۰، نساء آیه ۱۷۲، مائده آیه ۶۷، أنعام آیه ۸۷ - ۸۸، جاثیه آیه ۱۸، حاقّه آیه ۴۴ - ۴۷، سبأ آیه ۵۰، شعراء آیه ۲۱۳، قصص آیه ۸۶ - ۸۸ و هود آیه ۱۷، بر اختیار معصوم، تأکید دارد.

۴. زمان تحقق عصمت

در زمینه گستره زمانی عصمت، متکلمان اسلامی اختلاف نظر دارند که می‌توان نظریات را در سه قول، جمع‌بندی نمود:

الف. معصومان علیهم‌السلام، از ابتدای بلوغ، دارای عصمت هستند. مع الوصف، معصوم قبل از نبوّت، کفر و گناهان کبیره را مرتکب نمی‌شود. بسیاری از معتزله، این نظریه را اختیار نموده‌اند.

ب. معصوم بودن آنها در زمان نبوّت است و قبل از آن، صادر شدن گناه از آنها امکان‌پذیر است. اشاعره، از جمله فخر رازی بر این عقیده‌اند و بعضی از معتزله، مانند ابو علی جبایی و ابو هذیل، از طرفداران این قول هستند.^۴ صاحب شرح

۱. همان، ص ۱۹۵.

۲. فصلت، آیه ۶.

۳. حقّ الیقین، ص ۹۰؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۹۲.

۴. البراهین در علم کلام، ص ۴۸.

المواقف، در این زمینه می نویسد:

مانعی ندارد که انبیا، قبل از رسیدن به مقام نبوت یا رسالت، مرتکب گناهان شوند.^۱

ج. معصومان، از بدو تولد تا پایان زندگی، دارای ملکه عصمت هستند. امامیه بر آن اند که عصمت معصوم، از اول تا آخر عمر، واجب است.^۲ علامه حلی در این باره می نویسد:

پیامبر اسلام ﷺ از اول تا آخر عمر، معصوم بود، به جهت این که قلوب مردم از کسی که در اول عمرش انواع معاصی کبیره و صغیره از او سر زده باشد یا خطاهایی که موجب تنفر نفس است، مرتکب شده باشد، اطاعت و فرمان برداری نمی کند.^۳

شیخ مفید، معتقد است که نبی از اول تا آخر عمرش، از سهو و فراموشی و گناهان کبیره و صغیره، چه عمدی و چه سهوی، معصوم است.^۴ وی در کتاب أوائل المقالات می نویسد:

پیامبر ما از کسانی است که از آن زمان که خدا او را آفرید، تا آن زمان که جانش را گرفت، معصیت خدا را نکرد و به عمد، به خلاف او بر نخاست و به عمد یا از روی فراموشی، مرتکب گناهی نشد. قرآن نیز در این باره سخن گفته و اخبار آل محمد ﷺ در این خصوص، متواتر است و این، مذهب جمهور امامیه است و همه معتزله با آن مخالف اند.^۵

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۶۵.

۲. گوهر مراد، ص ۴۲۳.

۳. النافع لیوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، ص ۸۴.

۴. النکت الاعتقادیة، ص ۳۷.

۵. همان جا.

۵. سهو نبی

از مباحث مهمی که در علم کلام مطرح می‌شود، بحث جواز یا عدم جواز سهو برای پیامبر است. از ظاهر عبارات متکلمان اشاعره و معتزله، فهمیده می‌شود که آنها صدور سهو برای انبیا را جایز می‌شمارند، ولی اغلب محققان امامیه بر نفی سهو از پیامبران، به طور مطلق، حتی در مانند نماز، اتفاق نظر دارند. شیخ مفید، در این زمینه می‌نویسد:

حدیثی که ناصبه و مقلده شیعه روایت کرده‌اند مبنی بر این که پیامبر در نمازش سهو کرد و از روی فراموشی دو رکعت نماز خواند و هنگامی که او را بر سهوش آگاه کردند، دو رکعت به آن افزود و سپس، دو رکعت سجده سهو به جا آورد، از اخبار آحاد است که ثمره علمی ندارد و موجب عمل به آن نمی‌شود.^۱

خواجه نصیر الدین طوسی می‌گوید:

عصمت، در پیامبر واجب است تا اعتماد، حاصل شود و در نتیجه، غرض بعثت محقق گردد و داشتن عقل کامل، ذکاوت، زیرکی و رأی محکم و سهو نکردن، واجب است.^۲

علامه حلی در تذکرة الفقهاء می‌نویسد:

روایت ذوالیدین، نزد ما باطل است؛ زیرا بر پیامبر معصوم، سهو، جایز نیست.^۳

وی در رسالة السعدیه می‌نویسد:

اگر فراموشی و خطا برای پیامبر جایز باشد، باید آن را در همه اقوال و افعال او جایز دانست و در این صورت، اعتمادی به خبرهایی که از

۱. التنبیه بالمعلوم من البرهان، ص ۷.

۲. شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۷۶.

۳. تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۱۳۰.

جانب خدا می دهد و نیز اعتمادی به شرایع و ادیان، باقی نمی ماند.^۱

شهید اول نیز در الذکری، بعد از بیان خبر ذوالیدین^۲ می گوید:

این خبر به دلیل وجود دلیل عقلی بر عصمت پیامبر از سهو، بین امامیه، متروک و فراموش شده است.^۳

در مقابل محققان امامیه، محمد بن حسن بن الولید - که از استادان شیخ صدوق است -، سهو بر نبی را جایز می داند. وی در این زمینه می نویسد:

اولین درجه غلو، نفی کردن سهو از پیامبر ﷺ است. پس اگر جایز باشد اخباری را که در این باب وارد شده است، رد کنیم، رد جمیع اخبار و روایات، جایز خواهد بود و با رد آنها، ابطال دین و شریعت، لازم می آید.^۴

شیخ صدوق، در این زمینه می نویسد:

همانا غلات و مفوضه، سهو پیامبر ﷺ را انکار می کنند و می گویند: اگر سهو در نماز، جایز باشد، سهو در تبلیغ نیز جایز خواهد بود؛ زیرا نماز برای پیامبر واجب است، همان گونه که تبلیغ برای او واجب است.^۵ وی در جواب این نظر می گوید:

نماز، تکلیفی برای همگان است؛ ولی وظیفه پیامبری، مخصوص اوست و از این جهت، خدا او را از سهو و اشتباه کردن، نگاه می دارد. با وجود این، در سهو مربوط به تکلیف عمومی نیز اختلافی وجود دارد.

۱. رسالة السعدیة، ص ۷۵.

۲. «ذوالیدین»، لقب خرباق است که او را از اصحاب پیامبر ﷺ شمرده و گفته اند که «ذوالیدین» و «ذوالشمالین»، هر دو لقب یک تن است که با هر دو دست راست و چپ، همانند هم کار می کرد (فرهنگ اعلام تاریخ اسلام، ج ۲، ص ۱۳۸۵).

۳. الذکری، ج ۴، ص ۱۰.

۴. ر.ک: کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۶۰.

۵. همان، ص ۳۵۹.

سهو کردن مردم دیگر در نماز، از شیطان است و سهو پیامبران، از جانب خداست.^۱

طبرسی، صاحب مجمع البیان، در تفسیر این قول خداوند ﴿...وَإِنَّمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ...﴾^۲ پس از نقل قول جبایی، در پاسخ او می‌آورد:

این سخن، صحیح نیست؛ زیرا امامیه سهو را بر انبیا در آنچه از جانب خدا بیان می‌کند، جایز نمی‌دانند؛ لیکن در غیر این موارد، فراموشی یا سهو را در صورتی که خللی در عقل آنها پیدا نشود، جایز می‌دانند.^۳

وی سپس ادامه می‌دهد که چگونه سهو و فراموشی نسبت به امام و پیامبر جایز نیست، در حالی که خواب و بیهوشی برای آنها ممکن است؟ بدیهی است که خواب و بیهوشی، شبیه سهو است.^۴

مهم‌ترین دلیل امکان سهو در نبی، وقوع آن بنا بر گزارش ابو هریره در روایت ذوالیدین است که می‌گوید:

با پیامبر خدا ﷺ، نماز می‌گزاردم که در رکعت دوم، سلام گفت. ذوالیدین، از پیامبر ﷺ سؤال کرد: آیا نماز را شکسته خواندی یا فراموش کردی؟ پیامبر ﷺ فرمود: «هیچ یک از آنها ممکن نیست». وی گفت: ای پیامبر خدا! یکی از این دو، واقع شد. پس پیامبر خدا ﷺ به مردم رو کرد و فرمود: «آیا ذوالیدین، راست می‌گوید؟». گفتند: آری، ای پیامبر خدا! پس ایشان، بقیه نماز را تمام کرد.^۵

به نظر ما نظریه وقوع سهو از نبی و مستند نمودن قول جواز سهو از پیامبر ﷺ، به

۱. همان‌جا.

۲. أنعام، آیه ۶۸.

۳. مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۱-۸۲.

۴. همان‌جا.

۵. صحیح البخاری، ج ۲، ص ۶۶؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۸۷.

روایت یاد شده و دیگر روایات که از طریق امامیه نقل شده،^۱ قابل نقد است؛ زیرا: یک. روایات ناظر به سهو پیامبر ﷺ با آیات قرآن از جمله آیه «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ»^۲ منافات دارد؛ زیرا خداوند، سهو را نقص و دخیل در استحقاق «ویل» دانسته است، بدون این که بین آنچه که موجب ترک اصل نماز می شود و آنچه موجب ترک اجزای نماز می شود، فرقی قرار داده باشد؛ چرا که هر دو، ناشی از سهو در نماز است. چگونه پیامبر ﷺ از کسانی است که در نماز، سهو می کنند و مشمول «ویل» قرار می گیرد؟ همچنین این روایات با آیات دیگر، مانند «سَنَقِرُّكَ فَلَا تَنْتَسِي»^۳ و «لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ»^۴ منافات دارد.

دو. روایات متضمن سهو پیامبر ﷺ، با اخبار صحیحی که به اجماع امامیه بر نفی سهو و فراموشی از پیامبران دلالت دارد، از جمله روایات مستفیضی که می گویند: چشمان پیامبر ﷺ به خواب می رفت، ولی قلبش به خواب نمی رفت تا جایی که بخاری، بابی در صحیح خود در کتاب «بدء الخلق» گشوده و در آن، سه حدیث آورده که در یکی از آنها، این مطلب آمده که «و كذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم»^۵ معارض است. چگونه کسی که قلبش در حالت خواب، بیدار است، در بیداری از عبادت پروردگارش که روح آن توجّه به خدای متعال است، غافل است؟! همچنین با حدیث مشهور «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^۶ «خذوا عني مناسككم»^۷ و روایات دیگری که سید عبد الله شبّر در حقّ یقین تعدادی از آنها را

۱. بحار الأنوار، ج ۶، ص ۲۹۷ - ۲۹۹.

۲. ماعون، آیه ۴ - ۵.

۳. اعلی، آیه ۶.

۴. صف، آیه ۲.

۵. صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۶۸.

۶. همان، ج ۱، ص ۱۵۵.

۷. السنن الکبری، ج ۵، ص ۱۲۵.

ذکر می‌کند،^۱ معارض است.

سه. روایات سهو پیامبر ﷺ، با ادله عقلی منافات دارند. سهو نبی، از جمله با حکمت بعثت که همانا ارشاد خلق به قرب الهی از طریق عباداتی چون نماز پیامبر است، مغایرت دارد.

چهار. روایات سهو نبی، بخصوص آن روایاتی که در صحاح نقل شده، اکثراً ضعیف هستند و ما بقی، خبر واحد هستند که در اصول دین، نمی‌توان به این گونه اخبار، اعتماد کرد.

پنج. این روایات، از نظر متن نیز مضطرب هستند که نمونه‌هایی از آن را متذکر می‌شویم.

اول. اضطراب روایات در تعیین نمازی که پیامبر خدا ﷺ در آن، سهو کرده است. در برخی، نماز ظهر و در برخی، نماز عصر ذکر شده و برخی دیگر، مردّد بین ظهر و عصر آمده است.

دوم. روایتی، دلالت بر فراموش کردن یک رکعت نماز دارد و روایت دیگری، دلالت بر افزودن یک رکعت دارد و روایاتی نیز وجود دارند که بر فراموشی دو رکعت، دلالت می‌کنند.

سوم. در این روایات، عباراتی هست که پیامبر ﷺ می‌فرماید: «لم أنس و لم تقصّر الصلاة»^۲ یا می‌فرماید: «کلّ ذلک لم یکن».^۳ این عبارات، در شأن پیامبر ﷺ نیست؛ چرا که اگر پیامبر ﷺ بر خویشتن، سهو را جایز می‌دانست، به طور قطع، آن را از خودش نفی نمی‌کرد، بلکه می‌گفت: «أظنّ أنّه لم یکن کذلک؛ گمان می‌کنم این طور نباشد».

۱. حقّ الیقین، ص ۵.

۲. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۲۳ (باب «فضل استقبال القبلة») و ج ۲، ص ۶۶ (باب «ما جاء فی سهو النبی»).

۳. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۸۷.

چهارم. اضطراب روایات در زمان یادآوری پیامبر ﷺ که در بعضی روایات، زمان آن، بلافاصله بعد از نماز بوده، در بعضی روایات، بعد از اتمام نماز و ایستادن و تکیه دادن بر چوبی در مسجد بوده است و در بعضی دیگر، بعد از داخل شدن به حجره بوده، با این که حادثه یکی بوده است.

پنجم. در بعضی روایات نقل شده که بعد از آن که ذوالیدین، فراموشی پیامبر ﷺ را به ایشان تذکر داد، ایشان، خشمگین شد و ردایش را می کشید تا این که رو به مردم کرد و از آنها راست بودن گفتار ذوالیدین را پرسید. چنین انتسابی با ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^۱ در باره پیامبر ﷺ مغایرت دارد.

برخی عالمان امامیه، به تفصیل در نقد نظریه سهو نبی و اثبات نفی سهو از او، استدلال نموده اند. سید مرتضی بر این باور است که جز سهو و خطا در امور عادی زندگی - که ربطی به رسالت انبیا ندارد -، هیچ گونه سهو و خطایی در حق ایشان، پذیرفته نیست. سهو و نسیانی که وی، صدور آن را از نبی جایز می شمرد، نه شامل گناهان کبیره است و نه شامل گناهان صغیره ای که موجب استخفاف شخص نبی و امام می شود. آنچه وی و استادش شیخ مفید بدان قائل اند، جواز صدور سهوی است که فاعل آن مورد استخفاف قرار نمی گیرد؛ یعنی هر گونه گناه کبیره و صغیره عمدی یا سهوی که موجب استخفاف باشد، از انبیا و امامان علیهم السلام صادر نمی شود.^۲ شیخ حر عاملی در کتاب التنبیه بالمعلوم من البرهان فی تنزیه المعصوم عن السهو والنسیان، ۳۶ دلیل عقلی بر نفی سهو انبیا، اقامه نموده است.^۳

۱. قلم، آیه ۴.

۲. تنزیه الانبیاء و الأئمة، ص ۴.

۳. ر.ک: التنبیه بالمعلوم من البرهان فی تنزیه المعصوم عن السهو والنسیان، ص ۴۵ - ۵۴.

۶. دلایل عصمت

متکلمان امامیه، برای اثبات عصمت به ادله عقلی و نقلی استناد نموده‌اند.

الف. برخی دلایل عقلی عصمت

یک. اعتماد

خواجه نصیر الدین طوسی، می‌نویسد:

و يجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض.^۱

شارح تجرید می‌گوید:

اگر مردم، دروغ و سایر گناهان را برای انبیا جایز بدانند، آن را در امر و نهی و افعالشان که مردم را به تبعیت از آن دعوت می‌کنند، نیز جایز می‌دانند و به این دلیل، امثال او امر آنها را نمی‌کنند و این، نقض غرض از بعثت است.^۲

صاحب انیس الموحّدین می‌نویسد:

اگر جایز باشد که پیامبر مرتکب معصیت شود، گاهی مردم را به معصیت، امر کند و از اطاعت، منع نماید، این، خلاف لطف است. پس باید نبی از جمیع گناهان، معصوم باشد.^۳

علامه حلی نیز معتقد است در صورت انکار عصمت پیامبران، جواز ایراد بر شرایع و عدم وثوق و اطمینان به آنها لازم می‌آید؛ زیرا اگر بر مبلغ، دروغ و سایر گناهان را جایز بدانند، جایز خواهد بود که از روی عمد یا سهو، دروغ بگویند یا چیزی را از آنچه که به او وحی شده، ترک کنند یا به چیزی از پیش خود امر کنند. بنا بر این، اعتمادی بر گفته‌های او باقی نمی‌ماند.^۴

۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۷۵.

۲. همان، ص ۳۷۶.

۳. انیس الموحّدین، ص ۹۷.

۴. دلائل الصدق (به نقل از: نهج الحق، ص ۶۸۶).

دو. عصمت، لازمه الگو قرار گرفتن

مرجعیت دینی، یعنی مقامی که دیگران باید از وی پیروی کنند، او را الگوی اعمال و رفتار خویش قرار دهند و دستورهای دینی را از او بیاموزند و چنین مقامی، مستلزم عصمت است؛ زیرا اگر ممکن بود خطا و گناهی از او صادر گردد، دیگر جانشان داشت خدای متعال، او را پیشوا و مقتدا معرفی کند.^۱

سه. عدم انقیاد و اطاعت مردم از پیامبر در صورت عدم عصمت

در صورت عدم عصمت نبی و ارتکاب گناهان، مقام و رتبه او نزد عوام مردم، پایین می آید که در این صورت، مطیع و منقاد او نخواهند بود. در نتیجه، فایده بعثت، منتفی خواهد شد.^۲

چهار. عدم عصمت نبی و تسلسل

اگر نبی غیر معصوم باشد و خطا و اشتباه از او سر بزنند، به کسی که او را از خطا نگاه دارد و به اشتباهش آگاه کند، احتیاج دارد و خود آن شخص یا باید معصوم باشد که مطلوب ما ثابت می شود و یا غیر معصوم است که در این صورت، خود او هم احتیاج به شخص سومی دارد که او نیز یا معصوم است یا غیر معصوم و در صورت دوم، امر به تسلسل محال خواهد انجامید.^۳ سید مرتضی، برهان امتناع تسلسل را از مهم ترین ادله عقلی مسئله عصمت دانسته و در آثار گوناگون خود، آن را مطرح کرده است.^۴

پنج. عصمت و برهان حفظ شریعت

برهان حفظ شریعت، از کامل ترین براهینی است که سید مرتضی در آثار خود در

۱. ولاها و ولایت ها، ص ۲۹ - ۳۰.

۲. حقّ الیقین، ص ۹۱؛ دلائل الصدق (به نقل از: نهج الحق، ص ۶۹۰).

۳. همان، ص ۹۲.

۴. الشافی فی الإمامة، ج ۱، ص ۲۸۹؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۲۴؛ جمل العلم و العمل،

زمینه اثبات عصمت ائمه بدان استناد می‌جوید. بر اساس این استدلال، امام، ولی خداوند متعال بر خلق اوست و از آن جا که ولی قرار دادن شخص گناهکاری که به جهت انجام معاصی در باطن شایسته لعن و برائت است، از حکیم، قبیح است که وی را به امامت برگزیند. به این جهت، واجب است که امام منصوب از ناحیه خداوند، واجد مقام عصمت باشد.^۱ بر اساس این برهان، باید امام هم عصمت ظاهری و هم عصمت باطنی داشته باشد. همچنین وی باید هم در زمان رسیدن به امامت مصون از گناه و قبیح باشد و هم پس از تصدی امامت.^۲

متکلمان، ادله عقلی دیگر نیز مطرح نمودند که گزارش همه آنها در مجال این نوشتار نیست.

ب. برخی دلایل نقلی عصمت انبیا

آیاتی از قرآن کریم که بر عصمت انبیا دلالت دارند، در عناوین زیر ساماندهی می‌شوند:

یک. پیامبران و هدایت الهی

قرآن کریم، در آیه ۹۰ سوره انعام می‌فرماید:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾.

ایشان، کسانی هستند که خداوند، آنان را راه نمود. پس راه ایشان را پی گیر. بگو از شما بر این [پیام‌رسانی و راه‌نمایی] هیچ اجری نمی‌خواهم. این نیست، مگر یادآوری و پندی برای مردم جهان.^۳

بر اساس این آیه شریف، انبیا هدایت شده به هدایت خداوند هستند و هدایت‌یافتگی آنها به گونه‌ای است که خداوند، آنها را اسوه و مقتدا معرفی می‌کند.

۱. الشافی فی الإمامة، ج ۳، ص ۱۳۴.

۲. تمهید الأصول، ص ۳۶۱.

از طرف دیگر، خداوند می‌فرماید: کسی که مشمول هدایت الهی شود، هیچ گم‌راه‌کننده‌ای برای او نخواهد بود:

﴿وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ * وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾^۱

و در آیه دیگری تصریح می‌نماید که حقیقت عصیان، گم‌راهی و انحراف از جاده مستقیم است:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ * وَلَقَدْ أَضَلُّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَفْقَهُونَ﴾^۲

با ملاحظه آیات یاد شده، در می‌یابیم که پیامبران، هدایت شده به هدایت الهی هستند و کسی که خداوند او را هدایت کند، گم‌راه نمی‌شود. پس هیچ معصیتی از انبیا صادر نمی‌شود و آنها معصوم‌اند.

دو. پیامبران و نعمت الهی

خداوند متعال در آیه ۶۹ سوره نساء می‌فرماید:

﴿وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصُّدُقِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا .

هر که از خداوند و پیامبر فرمان برد، پس اینان، کسانی خواهند بود که خدا، نعمتشان داده از پیامبران و راستی‌پیشگان و شهیدان و شایسته‌کرداران و ایشان، نیکو یاران و همنشینان‌اند﴾.

بر اساس این آیه شریف، خداوند، انبیا را به انعام از ناحیه خود، توصیف نموده است. از طرف دیگر، در آیه دیگری می‌فرماید: کسانی که به آنها انعام کرده است، بر آنها خشم گرفته نمی‌شود و از گم‌راهان نیستند:

۱. زمر، آیه ۳۶-۳۷.

۲. یس، آیه ۶۰-۶۲.

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.^۱

بنا بر این، انبیا، منزّه از گناهان و بری از مخالفت مولا هستند.

سه. عدم راهیابی شیطان به مخلصین

خداوند متعال، در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾.^۲

شیطان گفت: پروردگارا! به سبب آن که مرا به راه هلاکت افکندی، هر آینه در زمین [باطل را] در نظرشان می‌آرایم، آنان را خواهم فریفت و همه آنها را به راه هلاکت می‌برم، مگر آن بندگان از میان آنان که پاک و ویژه و برگزیده تو باشند.

بر اساس این آیه شریف، مخلصین، از شائبه تصرف به وسیله شیطان، مبرا هستند؛ یعنی آنان معصوم‌اند.

چهار. مطاع بودن پیامبران

خداوند متعال، در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.^۳

و ما هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر برای این که به اذن خدا، اطاعت شود.

بنا بر این، غرض رسالت و نبوت با اطاعت از نبی حاصل می‌شود، چون اطاعت نبی، اطاعت از خداست:

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾.^۴

۱. حمد، آیه ۷.

۲. حجر، آیه ۳۸ - ۴۰.

۳. نساء، آیه ۶۴.

۴. نساء، آیه ۸۰.

اطاعت از پیامبر، تنها در پیروی از قول او نیست؛ بلکه اطاعت از فعل او نیز هست و اصولاً اطاعت از قول و فعلی اطاعة الله تلقی می شود که مصون از گناه و اشتباه باشد. لذا این آیه بر ضرورت عصمت انبیا، دلالت دارد.

۷. تعمیم عصمت از انبیا به امامان

منصب امامت را به «ریاست عالی بر امور دین و دنیا» تعریف نموده اند.^۱ بدین ترتیب، امام، رهبر جامعه اسلامی، جانشین پیامبر ﷺ و سرپرست تمام امور دینی و اجتماعی مسلمانان است. از منظر عالمان شیعه امامیه اثنا عشری، امامان، جانشینان پیامبران در اجرای احکام و اقامه حدود و حفظ شریعت و تربیت مردم اند. آنها، از گناه و خطا، معصوم هستند، همان طور که انبیا معصوم اند.^۲ امامان، منبع علم الهی پس از نبی اکرم ﷺ، مفسران حقیقی قرآن مجید و شارحان اصلی و انحصاری سنت شریف نبوی هستند و پیروی از آنان، فرض عینی و واجب حتمی هر مسلمان است. مسئله امامت، یک مسئله کلامی است و از اصول عقاید به شمار می آید، نه یک فرع فقهی. بدین جهت شیعه می گوید: بعد از وفات پیامبر، غیر از مقام تلقی و ابلاغ وحی، همه مقام های پیامبر برای امامان، باقی است. از جمله ویژگی هایی که برای امام، ضرور است، عصمت است؛ اما زیدیه معتقدند از اولاد پیامبر ﷺ، کسی که عالم و زاهد و شجاع و سخی باشد و ادعای امامت کند، امام است و اطاعت از او، واجب خواهد بود و اولاد امام حسن ﷺ و امام حسین ﷺ در این معنا برابرند.^۳ آنها واجد بودن پنج شرط: داشتن اسلام، زهد، شجاعت، فرزند فاطمه ﷺ بودن، داعی الی الله بودن و برحق بودن دین با قیام مسلحانه (غیر از امام حسن ﷺ و امام حسین ﷺ) را برای امامت، ضرور دانسته اند. لذا عصمت را از شرایط امامت به شمار نیاورده اند.^۴

۱. المواقف، ج ۹، ص ۳۴۵؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۱.

۲. أوائل المقالات، ص ۶۵.

۳. توضیح الملل (ترجمه الملل والنحل)، ج ۱، ص ۲۰۲.

۴. قواعد العقائد، ص ۶۳.

خواجه نصیر الدین طوسی در تلخیص المحضّل می‌نویسد:

بعضی از مردم، این حکم (عصمت در تمام عمر) را شامل ائمّه نیز می‌دانند و می‌گویند همان طور که جایز نیست رسول، قبل از بعثت، کافر باشد، همچنین جایز نیست امام، قبل از امامت، کافر باشد. به همین دلیل، در امامت شیخین، اشکال می‌کنند.^۱

سید مرتضی نیز معتقد است که پیامبران و امامان علیهم‌السلام، نه پس از مأمور شدن به پیامبری و امامت، مرتکب گناه کبیره یا صغیره می‌شوند و نه پیش از آن.^۲

شیخ مفید، در أوائل المقالات می‌نویسد:

امامان، مانند پیامبران، معصوم‌اند و هیچ گاه صغیره‌ای از آنها جایز نیست، جز آنچه جواز آن برای پیامبران، پیش از این ذکر شده است. در امور دین، به سهو و خطا دچار نمی‌شوند و هیچ چیز از احکام را فراموش نمی‌کنند و همگی امامیه، جز کسانی از آنها که منحرف شده‌اند، بر این اعتقادند.^۳

منظور شیخ مفید از این کسان، شیخ صدوق و استاد وی محمد بن حسن بن ولید است که سهو و فراموشی را برای امام، مانند انبیا، جایز دانسته‌اند.

متکلمان امامیه، برای اثبات عصمت امام به «الطف بودن امامت»^۴، «امتناع تسلسل»^۵، «ملازمه حافظ شرع بودن امام با مصونیت از گناه و خطا»^۶ و وجوب

۱. تلخیص المحضّل، ص ۳۷۱.

۲. تنزیه الأنبیاء و الأئمة، ص ۳.

۳. أوائل المقالات، ص ۶۵.

۴. سرمایه ایمان، ص ۱۱۴.

۵. ر.ک: کشف المراد، ص ۳۹۰؛ شرح باب حادی عشر، ج ۲، ص ۹۰؛ أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت،

ص ۲۰۴؛ تهذیب الأصول، ص ۳۵۹؛ تلخیص المحضّل، ص ۴۲۹؛ رساله امامت، ص ۱۹؛ النکت الاعتقادیة،

ص ۳۹ - ۴۰؛ قواعد العرام، ص ۱.

۶. ر.ک: کشف المراد، ص ۳۹۰؛ شرح باب حادی عشر، ج ۲، ص ۹۲؛ أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت،

ص ۲۰۵.

انکار امام با انتفای غرض از نصب امام در صورت عدم عصمت و ارتکاب معاصی، استدلال نموده‌اند. علاوه بر ادله یاد شده، امامیه برای اثبات عصمت به آیه امامت: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^۱ آیه تطهیر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^۲ آیه اولی الامر: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۳ حدیث ثقلین: «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَمَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا: كِتَابُ اللَّهِ وَ عَرَّتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّىٰ يَرْدَا عَلَى الْحَوْضِ»^۴ و «إِنِّي سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لَا يَفْرَقَ بَيْنَهُمَا حَتَّىٰ يوردهما عَلَى الْحَوْضِ»^۵ استدلال نموده‌اند.

در آیه امامت: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، ناظر به آن عده‌ای است که قبل از رسیدن به این مقام، مصون از گناه نبوده‌اند. بنا بر این، عهد خدا، تنها به گروهی می‌رسد که در تمام عمر معصوم باشند. همچنین آیه تطهیر، که مبین اراده حق تعالی در طهارت و بری بودن اهل بیت (علیهم‌السلام) از رجس و پلیدی است، بر عصمت آنان دلالت دارد.^۶ مراد از «أولی الامر» در آیه شریف نیز، امامان معصوم هستند.^۷ آیه منطبق بر متابعت اولی الامر و مستلزم عصمت او نیز هست؛ زیرا اگر امام، معصوم نباشد، ممکن است در موردی به مقتضای تمایلاتش به چیزی امر کند که خدا از آن نهی کرده است. در این صورت، امر به اطاعت او با امر به اطاعت از خدا، در تعارض

۱. بقره، آیه ۱۲۴.

۲. احزاب، آیه ۳۳.

۳. نساء، آیه ۵۹.

۴. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، ص ۲۳۷.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۲۸۷.

۶. مجمع البیان، ج ۸، ص ۱۵۵ - ۱۵۷؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۰۹ - ۳۱۳؛ الإلهیات، ج ۳، ص ۱۲۵ - ۱۳۰؛ تلخیص الشافعی، ج ۲، ص ۲۵۰.

۷. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۷۷ (ذیل آیه شریف).

خواهد افتاد. از عبارت «اما إن تمسکتُم بهما لن تضلّوا» و دیگر عبارات حدیث نقلین نیز استفاده می شود که اهل بیت علیهم السلام از گمراهی و آلودگی، مصون و واجد ملکه عصمت هستند.

سید مرتضی برای اثبات عصمت ائمه علیهم السلام به «آیه تطهیر» استناد می جوید. بر اساس این آیه شریف، خداوند اراده کرده است که ناپاکی را از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله دور کند و ایشان را پاک بدارد. وی، اراده مورد نظر در «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ» را اراده تکوینی می داند. به گمان وی، اگر این اراده تکوینی نباشد، هیچ اختصاصی برای اهل بیت علیهم السلام حاصل نمی گردد. اراده تشریعی با سیاق آیه که خبر از اختصاص می دهد، منافات دارد. اگر اراده تشریعی باشد، لازم می آید که خداوند، در مقام بیان این مطلب باشد که جعل و تشریع احکام، طهارت روحی و تقوا و مصونیت درونی را برای اهل بیت علیهم السلام در نظر گرفته و این اختصاص به آنها نخواهد داشت و شامل دیگر مکلفان نیز می شود. تنها اراده تکوینی است که اختصاص در نعمت را موجب می شود. بر اساس این آیه، در می یابیم که اهل بیت علیهم السلام از هر گونه پلیدی، اعم از گناه و خطا، مبرا هستند و از ناحیه خداوند، واجد مقام عصمت گردیده اند. از این آیه شریف استفاده می شود که حقیقت عصمت برای امام، امری موهوبی است، نه اکتسابی.^۱

سید مرتضی در زمینه عصمت ائمه علیهم السلام به آیه ابتلا نیز تمسک کرده است.^۲ آیه شریف، به شرطی دلالت بر عصمت دارد که مراد از «عهد پروردگار»، منصب امامت باشد و همچنین اثبات گردد که مراد از «ظلم»، هر گونه خطا و گناهی است که از انسان، صادر شود، اعم از این که انسان پس از آن توبه کند یا توبه نکند.

۱. الشافی فی الإمامة، ج ۳، ص ۱۳۴.

۲. همان، ص ۱۳۹ - ۱۴۱.

سید مرتضی برای اثبات عصمت ائمه علیهم السلام علاوه بر آیات، به برخی روایات چون «حدیث ثقلین» نیز استدلال می نماید. وی بر این باور است که هر کس آگاه به اختیار خویش باشد و با وجود امکان برگناه و خطا از آن پرهیز کند، واجد مرتبه ای از عصمت، خواهد بود:

كُلُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ لَهُ لُطْفًا يَخْتَارُ عِنْدَهُ الْاِمْتِنَاعَ مِنَ الْقَبِيحِ، فَإِنَّهُ لَا يَدَّ أَنْ يَفْعَلَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا وَلَا إِمَامًا، لِأَنَّ التَّكْلِيفَ يَقْتَضِي فِعْلَ اللَّطْفِ عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ.^۱

وی در حقیقت، عصمت را امری ذو مراتب می داند که مرتبه مطلق و کامل آن، عصمت انبیا و امامان علیهم السلام است که از آن به عصمت مطلق، تعبیر می کند و مرتبه دیگر عصمت، عصمتی است که هر فرد با ترک گناه به عصمت از آن نایل می آید که وی از آن به عصمت مضاف، یاد می کند. بنا بر این، عصمت مضاف، پرهیز از گناه خاص است.

نتیجه گیری

از مجموع مباحث ارائه شده نتیجه می گیریم که از منظر امامیه اثنا عشریه، ائمه علیهم السلام چون تعلیم حلال و حرام، تزکیه و تربیت اخلاقی جامعه،^۲ تفسیر شریعت، حفاظت از تمامت و اصالت شریعت و اجرای آن را بر عهده دارند، باید مصون از هر گونه گناه و اشتباه باشند تا بتوانند نقش مهم امامت را ایفا نمایند.

۱. الأملی، سید مرتضی، ج ۲، ص ۳۴۸؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۲۶.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۸؛ کمال الدین و تمام النعمة، ص ۲۲۳ - ۲۲۴ و ۲۲۹.

منابع و مأخذ

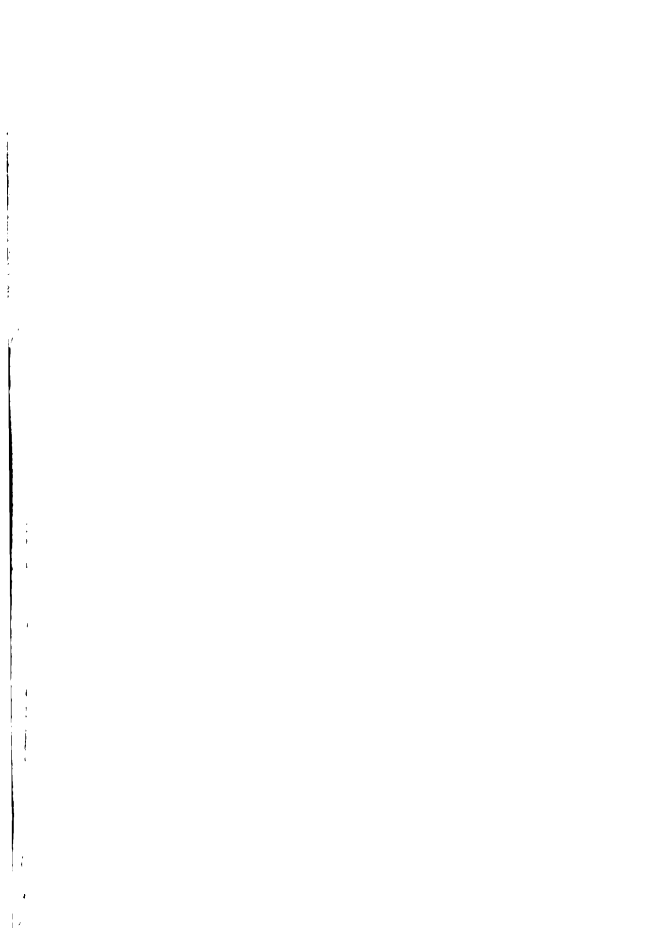
۱. آموزش عقاید، محمدتقی مصباح یزدی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش، ششم.
۲. الأمالی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قاهره: دار الفکر العربی، ۱۹۹۸م.
۳. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، حسن بن یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، تصحیح و تحشیه: محمد نجمی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ش.
۴. أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، محمد بن محمد بن النعمان العُکبری (الشیخ المفید)، تحقیق: إبراهیم الأنصاری، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق، دوم.
۵. بحار الأنوار، محمدباقر بن محمدتقی المجلسی (العلامة المجلسی)، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۶. بحث‌های استاد جعفر سبحانی: رهبری امت، جعفر سبحانی، تهران: انتشارات کتاب‌خانه صدر، ۱۳۶۶ش.
۷. البراهین در علم کلام، محمد بن عمر الفخر الرازی، مقدمه و تصحیح و نگارش: محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۸. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، محمد بن حسن بن فرّخ الصفّار القمّی، تصحیح: محسن کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۹. تاج العروس من جواهر القاموس، محمدمرتضی الحسینی الزبیدی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۰. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۱. تلخیص الشافی، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق و تعلیق: السید حسین بحر العلوم، قم: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۵۸ش / ۱۳۷۹ق، سوم.
۱۲. تلخیص المحضّل المعروف بنقد المحضّل، محمد بن محمد بن الحسن الطوسی (خواجه

- نصیر الدین)، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م، دوم.
۱۳. تمهید الأصول، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تصحیح: عبد المحسن مشکات الدینی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۴. التنبيه بالمعلوم من البرهان، محمد بن الحسن الحرّ العاملی، قم: المطبعة العلمية، ۱۴۰۱ق.
۱۵. تنزیه الأنبياء والأئمة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: نشر الشریف المرتضی، ۱۴۰۵ق.
۱۶. توضیح الملل (ترجمة الملل والنحل)، محمد بن عبد الكريم شهرستاني، ترجمه: مصطفى خالقداد هاشمی، تهران: اقبال، ۱۳۷۳ش.
۱۷. جمل العلم والعمل، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ق.
۱۸. جهاد اکبر یا مبارزه بانفس، سید روح الله موسوی (امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲ش.
۱۹. حقّ الیقین فی معرفة أصول الدین، السید عبد الله الشُّبَّر، صیدا: مطبعة العرفان، ۱۳۵۳ق.
۲۰. دائرة المعارف تشیع، حسن سید عرب، تهران: نشر شهید محبی، ۱۳۸۴ش.
۲۱. دلائل الصدق، محمد حسن المظفر، قاهره: دار المعلم للطباعة، ۱۳۹۶ق، دوم.
۲۲. ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، محمد بن مکی العاملی (الشهید الاول)، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۹ق.
۲۳. راهنما شناسی (اصول عقاید ۲)، محمد تقی مصباح یزدی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۵ش.
۲۴. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید المهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۵. الرسالة السعدیه، حسن بن یوسف بن مطهر الحلی (العلامة الحلی)، تحقیق: محمد علی بقال، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۱۰ق.

۲۶. سرمایه ایمان، [ملاً] عبد الرزاق لاهیجی، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲ش.
۲۷. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، بيروت: دار الفكر، ۲۰۰۳م.
۲۸. الشافي في الإمامة، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، تحقيق: عبد الرضا الحسيني، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام، ۱۴۱۰ق.
۲۹. شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني، قاهره: مطبعة حاج افندي، ۱۳۰۵ق.
۳۰. شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني (المير سيد شريف)، قسطنطينيه: دار الطباعة العامرة، ۱۲۳۹ق.
۳۱. شرح تجريد الكلام في تحرير عقايد الإسلام، علي بن محمد القوشجي، به خط كلبعلی بن عباس القزويني، تهران، ۱۲۴۸ق، سنگی.
۳۲. شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري (الشيخ المفيد)، با مقدمه و حواشی: هبة الدين الشهرستاني، تبريز: كتاب فروشي حقيقت، ۱۳۷۱ق، دوم.
۳۳. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۰ق.
۳۴. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، بيروت: دار الفكر.
۳۵. عقيدة الشيعة، دوايت ام دونالدسون، قاهره: مكتبة الخانجي - مطبعة السعادة، ۱۳۶۵ق.
۳۶. العين، خليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۳۷. الفرق بين الفرق الإسلامية وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، بيروت: دار الجيل و دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۸ق.
۳۸. فرهنگ اعلام تاريخ اسلام، سيد رضا تهامي، تهران: شركت انتشار، ۱۳۸۵ش.
۳۹. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تصحيح: علي أكبر الغفاري، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۷۷ش.

۴۰. کتاب من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه القمّی (الشیخ الصدوق)، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۴۱. الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل وعیون الأوقال فی وجوه التأویل، محمود بن عمر الزمخشری، قم: منشورات البلاغة، ۱۴۱۵ق.
۴۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن یوسف بن مطهر الحلی (العلامة الحلی)، حواشی و تعلیقات: السید ابراهیم الموسوی الزنجانی، بیروت: منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق.
۴۳. کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه القمّی (الشیخ الصدوق)، تصحیح: علی أكبر الغفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۹۵ق.
۴۴. گفتارهای معنوی، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۶۴ش، سوم.
۴۵. گوهر مراد، عبد الرزاق بن علی (فیاض لاهیجی)، تهران: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ش.
۴۶. لسان العرب، محمد بن مکرم المصری (ابن منظور)، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق، سوم.
۴۷. مجمع البیان، فضل بن الحسن الطبرسی (أمین الإسلام)، بیروت: مؤسسه أعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۴۸. المغنی فی ابواب التوحید والعدل، عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادی (القاضی عبد الجبار المعتزلی)، تحقیق: عبد الحلیم محمود، به اشراف: طه حسین، قاهره: الدار المصریة للتألیف و الترجمة، ۱۹۶۰م.
۴۹. مفاتیح الغیب، محمد بن عمر الفخر الرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۱ق.
۵۰. مفتاح الباب (شرح باب حادی عشر)، ابو الفتح بن مخدوم الحسینی، تحقیق و مقدمه: مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۵ش.
۵۱. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد الراغب الإصفهانی، بیروت، دمشق: دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.

۵۲. مقدّمة ابن خلدون، عبد الله بن محمد (ابن خلدون)، بیروت: مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۳. مکتب در فرآیند تکامل، سید حسین مدرّسی طباطبائی، ترجمه هاشم ایزد پناه، تهران: کویر، ۱۳۸۸ش، هفتم.
۵۴. المیزان فی تفسیر القرآن، السید محمد حسین الطباطبائی (العلامة الطباطبائی)، قم: مؤسّسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
۵۵. النافع لیوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، حسن بن یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، شرح: فاضل بن مقداد السیوری، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۷ق، دوم.
۵۶. النافع لیوم الحشر (شرح باب حادی عشر)، مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی (فاضل مقداد)، ترجمه و شرح: محمد تقی محمدی، قم: قدس، ۱۴۰۳ - ۱۴۰۴ق.
۵۷. النکت الاعتقادیة، محمد بن محمد بن النعمان العُکبری (الشیخ المفید)، تحقیق: رضا المختاری، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۳ق.
۵۸. نهج البلاغة، محمد بن الحسین الموسوی (السید الرضی)، قم: مؤسّسة نهج البلاغة، ۱۴۱۴ق.



تولّا و تبرّا در اندیشه و سیره سید مرتضی

عبدالمجید اعظمی^۱

چکیده

آثار علمی و سیره عملی سید مرتضی، گویای این است که وی در امر تولّا و تبرّا، یگانه عصر خود بود. او با تکیه بر دو اصل «نص بر امامت» و «کفر منکرین نص»، دو پایه ولایت و برائت را از مبانی شیعه امامیه برمی شمرد و با وجود تعامل و همکاری سازنده‌ای که با حاکمان و دانشمندان غیر شیعی داشت، از هیچ کدام از این دو اصل، ذره‌ای فروگذار نکرد. با بررسی محتوایی آثار سید مرتضی و نیز با مروری بر سیره اجتماعی و سیاسی وی، می‌توان جایگاه تولّا و تبرّا را در اندیشه وی، باز خوانی کرد.

واژگان کلیدی: تولّا، ولایت، تبرّا، برائت، نص.

مقدمه

بایستگی «ولاء» نسبت به خاندان پیامبر خدا - صلوات الله علیهم - و «براء» نسبت به دشمنان آنها، بر پایه آیات و حیانی و سنت پیامبر ﷺ، انکارناپذیر است و شیعه و اهل

۱. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام) و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب.

سنت، بر این مهم، توافق دارند. این عقیده در باور شیعه امامیه، پُررنگ تر است و اساساً محوریت امامیه بر همین دو پایه استوار است؛ اما در طول تاریخ و در جامعه شیعه، چه بین اندیشمندان دینی متقدم و چه بین اندیشمندان متأخر، در مورد مفهوم، تطبیق و نیز مصادیق ولایت و بخصوص برائت و اهمیت و ضرورت آن، آرای متفاوتی ارائه شده است و در نتیجه، برداشت‌های متفاوتی را هم در پی داشته است. اوج این مباحث و اختلافات، بعد از عصر حضور اهل بیت علیهم‌السلام در مورد شخصیت‌های به نام و متقدم امامیه است. شناخت سیره و اندیشه آنها در ولایت‌مداری و نیز چگونگی ابراز برائت از دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام و تأثیری که این عملکرد در جامعه شیعه داشت، از موضوعات مهم و قابل بررسی و پژوهش است. یکی از این شخصیت‌های مشهور، علی بن حسین بن موسی، مشهور به «سید مرتضی»، «شریف مرتضی» و «علم الهدی» است. دوران سید مرتضی، دوران حساس و پُرالتهایی در تاریخ شیعه امامیه است. در این دوران، شیعه و سنی، هم در کشمکش بودند و هم در تعامل. در چنین فضایی، نقش مستقیم و غیر مستقیم عالمان شیعه، قابل توجه است. سؤال، این جاست که بعد از دوران حضور اهل بیت علیهم‌السلام، بزرگان امامیه در این زمینه چگونه وارد عمل شدند؟

۱. واژه‌شناسی

الف. تولّا

واژه «تولّا» (تولّا) و هم خانواده‌های آن، مثل «ولایت»، «ولاء» و «اولیاء»، از ریشه «ولی» گرفته شده‌اند و غالباً معانی نزدیک و مرتبطی چون سرسپردگی، یاری، تحت امر بودن، تسلیم بودن، قرب و دوست داشتن را در بر دارند. «ولاء»، در جایی به کار می‌رود که بین دو چیز، از لحاظ مکانی یا از لحاظ نسبت یا دین و اعتقاد، نزدیکی همسویی است و یا بین دو شخص، یاری و نصرت باشد. خود واژه «ولی» (مفرد

«اولیاء» نیز هم در معنای سرپرستی به کار برده شده است و هم در معنای نزدیکی و یاری رساندن.^۱

بنا بر این، تولّا به هر معنایی که به کار برده شود، در حقیقت، مجموعه رفتارهایی است که گونه‌ای یاری رساندن و نیز سرپرستی را همراه دارد. در قرآن کریم و در بیشتر آیاتی که سخن از تمایز میان ایمان و کفر یا مؤمنان و کافران در میان است، به روشنی و یا غیر مستقیم دستور داده شده که بین مؤمنان و کافران یا مشرکان، هیچ یک از معانی کلمات یاد شده در مورد تولّا نمی‌باید تحقق یابد. این مطلب، در سوره‌هایی چون توبه و ممتحنه که بحث برائت، بیشتر از دیگر سوره‌ها در آن دو ارائه شده، بیشتر به چشم می‌خورد.

بدین لحاظ، برای بررسی و شناخت یک شخصیت در زمینه تولّا، می‌باید مجموع رفتار و آثار وی مورد بررسی قرار گیرد.

آثار سید مرتضی نشان می‌دهد او موالات و نصرت در دین را از مصادیق تولّا می‌داند و بر این باور است که قرآن کریم نیز به این حقیقت، اشاره فرموده است.^۲ او در جاهایی تولّا را به سرپرستی یک امر، معنا کرده است و از سیاق سخنان وی فهمیده می‌شود که معنای این واژه را مرتبط به قرائن حالیه و مقالیه می‌داند.^۳

از آن جا که شهرت سید مرتضی در انتساب به خاندان اهل بیت علیهم‌السلام،^۴ نشر معارف و فقه اهل بیت علیهم‌السلام با نشر آثار علمی^۵ و تأسیس مراکز علمی مثل دارالعلم،^۶

۱. ر.ک: مفردات ألفاظ القرآن، ص ۸۸۵؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۷؛ تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۲؛

مصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۷۲.

۲. الذخیره، ص ۲۴۹.

۳. ر.ک: همان جا؛ الشافی، ج ۳، ص ۱۸۹.

۴. مسائل الناصریات، ص ۶۴.

۵. سید مرتضی، اسعدی، ص ۵۴.

۶. لسان المیزان، ج ۴، ص ۲۲۳؛ عمدة الطالب، ص ۱۸۷.

خدمات وی برای جامعه شیعه و تربیت شاگردانی ولایت مدار،^۱ به حدّ و اندازه‌ای است که نیازی به اقامه شواهد و دلایل ندارد، تولا در سیره و اندیشه وی را در ذکر همین عناوین خلاصه کرده و به جهت دوری از اطاله بحث، توضیح و تبیین بیشتر در این موارد را با ارجاع به منابع دیگر، و ا می‌گذاریم.^۲

ب. تبرّا

واژه «تبری (تبرّا)» و هم‌خانواده آن، یعنی «برائت» از ریشه «ب ر ی» گرفته شده است. تبرّا، در لغت، به رهایی و خالی شدن از چیزی معنا شده است.^۳ برائت نیز به معنای مفارقت و دوری از چیزی که انسان نسبت به آن کراهت دارد، معنا شده است.^۴ بعضی برائت را قطع هر گونه رابطه و وابستگی معنا کرده‌اند.^۵ بنا بر این، حاصل جمع معنای لغوی برائت، انقطاع و جدایی است و می‌توان گفت تفاوت چندانی بین معنای لغوی برائت و تبرّا نیست؛ چرا که در رهایی هم گونه‌ای جدایی است. راغب در مفردات ألفاظ القرآن، تبرّا را هم معنا با برائت می‌داند و در این ادعا به شواهد قرآنی از آیات ۱۶۶ بقره و ۶۹ احزاب، ارجاع می‌دهد که در آن آیات نیز تبرّا در معنای برائت، استفاده شده است.^۶ مضمون روایات نیز نشان می‌دهد که تفاوتی بین مفهوم برائت و تبرّا نیست.^۷

۱. سید مرتضی، ص ۴۶.

۲. در مورد اثبات یا چگونگی تولا در نظر سید مرتضی، ابهام یا اختلافی نیست و غالب سؤالات و ابهامات، در بحث تبرّا است؛ چرا که در ظاهر، آثار سید مرتضی یا سیره عملی او، دو جهت مختلف را دنبال می‌کنند که در این نوشتار، این موضوع مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۳. لسان العرب، ج ۱۴ ص ۷۲: المحيط فی اللغة، ج ۱۰ ص ۲۷۳.

۴. مصدر «تَبَرَّأَ» (تَبَرَّأَ يَتَبَرَّأُ) که هم‌ریشه با برائت است، به معنای خلق است و «بارئ»، یعنی خالق.

۵. رک: الفروق فی اللغة، ص ۱۳۱.

۶. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۲۱. تبرّا برای ابراهیم علیه السلام در آیه ۱۱۳ توبه نیز بنا بر آیات اولیه سوره توبه، به برائت، معنای می‌شود.

۷. رک: الکافی، ج ۲، ص ۳۵۰ و ۳۹۰ ج ۴، ص ۱۴۹ ج ۶، ص ۴۴۷.

شواهد موجود در این آیات قرآنی نشان می‌دهند که تبرّا یا برائت از طرف انسان، در عمل، شامل مجموعه رفتار و احوالی است که نشان از نوعی مفارقت و انقطاع از چیزی (انسان، عقیده و یا یک عمل) است و وقتی نسبت به انسان باشد، با گونه‌ای موضع‌گیری، تقابل و بیزاری همراه است. روشن است که وقتی تبرّا از ناحیه خدای متعال باشد، با افعال و کلام الهی محقق می‌شود.^۱

در مضمون بیشتر روایات، تبرّا و برائت یا در برابر تولّا^۲ به کار برده شده‌اند و یا در برابر ولایت.^۳ در این گونه روایاتی که بحث ولایت و تولّا، در برابر برائت و تبرّا آمده‌اند، به گونه‌ای مرزبندی بین شیعیان واقعی اهل بیت علیهم‌السلام و غیر شیعیان، مشخص شده است که با ولایت اهل بیت علیهم‌السلام و برائت نسبت به دشمنان آنها، این مرزبندی نمایان شده است. حتی در بعضی از این روایات، ملاک ایمان و کفر به ولایت و برائت، تفسیر شده است.^۴

ظاهر این روایات، نشان می‌دهد که برائت، بجز معنای جدایی، ترک و نفرت، معنای عام‌تری را همراه دارد که در مجموع از آن به عدم ولاء تعبیر می‌شود. سرسپردگی، یاری رساندن، پذیرش سرپرستی، به علاوه ارتباط و اظهار محبت،

۱. رک: امامت پژوهی، «مسئله برائت در عصر امام سجاد علیه‌السلام از اندیشه تا جریان»، عبد المجید اعتصامی.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۶۰؛ الکافی، ج ۸، ص ۱۰۲؛ اختیار معرفة الرجال، ص ۲۳۶، ۵۲۸ و ۵۳۹؛ معانی الأخبار، ص ۳۹۳؛ الغیبة، طوسی، ص ۴۵۶؛ مختصر البصائر، ص ۲۲۲.

۳. شواهد مختلف: الکافی، ج ۲، ص ۲۳ و ج ۸، ص ۱۰۱؛ فضائل امیر المؤمنین علیه‌السلام، ص ۱۴۷؛ الغیبة، نعمانی، ص ۳۶؛ کامل الزیارات، ص ۲۵۸؛ الأمالی، طوسی، ص ۱۷۹؛ التوحید، صدوق، ص ۱۳۴؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۳۶۱؛ المحاسن، ج ۱، ص ۱۱۳؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۵۸، ۴۰۱ و ۴۹۰؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۵۷.

۴. برای مثال، در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده که ایشان ولایت اهل بیت علیهم‌السلام و برائت از دشمنان آنان را ملاک مؤمن یا کافر بودن هر شخصی دانسته است (بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۵۸). در روایت دیگری، امام باقر علیه‌السلام، شرط پذیرش اعمال را در کنار شهادتین، ولایت اهل بیت علیهم‌السلام و برائت از دشمنان ایشان می‌داند (الکافی، ج ۲، ص ۲۳).

ذیل معنای «ولاء» قرار می گیرند. در بیشتر روایاتی که به تبرّاً از دشمنان اشاره شده، در کنار آن به ولایت یا تولّای اهل بیت (علیهم السلام) نیز اشاره شده است.^۱ بنا بر این، برائت یا تبرّاً با تولّاً و هر امری که از مصادیق تولّاست، قابل جمع نیست و در صورت تحقّق یکی، دیگری منتفی است.^۲

این نکته قابل ذکر است که واژگانی چون سب، شتم، لعن، رفض، عداوت و واژگان مشابه، به لحاظ مفهومی با برائت و تبرّاً متفاوت اند و فقط با وجود قرائن لفظی یا حالی می توان مواردی را نسبت به هم مرتبط دانست.^۳

سید مرتضی، به اقتضای بحث های مختلف، برائت را معنا می کند. مثلاً دوری یوسف (علیه السلام) از دسیسه زلیخا را به برائت یوسف از گناه، تعبیر می کند که این معنا، به معنای جدایی کامل و انقطاع از گناه است؛ یعنی به هیچ وجه یوسف (علیه السلام) به سمت آن گناه نرفت.^۴

از بعضی جملات سید مرتضی، می توان پی برد که او برائت از فرقه یا گروهی را به معنای خروج آنها از اسلام و تشیع می داند و در جایی با برائت از غالیان، به چنین مطلبی اقرار می کند.^۵ وی مواردی چون مواصلت، مجالست، ملازمت، موالات، مصافات، مدح و ثنا را از مصادیق تولّاً و در برابر برائت و عداوت می داند و معتقد است که بزرگان امامیه در عصر اهل بیت (علیهم السلام)، این چنین نسبت به آنان تولّاً داشتند.^۶ او معتقد است که اگر کسی برائت شامل حالش شود، در واقع باید با قلب و زبان،

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۱۳؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۴۰۱؛ الکافی، ج ۲، ص ۲۲، ۲۳؛ الأمالی، صدوق، ص ۱۳۸.

۲. رک: «سیر تطوّر مفهومی و مصداقی برائت در سده های نخستین شیعه»، عبد المجید اعتصامی.

۳. همان جا.

۴. تنزیه الأئمه، ص ۵۱.

۵. الشافی، ج ۴، ص ۱۱۷.

۶. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۵۶.

مورد استخفاف و ذم قرار گیرد.^۱

با توجه به این که برائت، با توجه به سیاق و مقام بحث، معنای دقیق‌تر خود را نشان می‌دهد، باید دید مجموع سخنان و سیره سید مرتضی در مورد تبراً و تولاً، چه گونه بوده است؟ برای رسیدن به جواب این سؤال، می‌باید مجموع آثار، رفتار و سخنان وی را منصفانه تحلیل کرد. بدون شک، در بحث تبراً، با یک سخن یا رفتاری خاص، نمی‌توان سیره و اندیشه‌ای ثابت به یک شخص یا دانشمندی نسبت داد، بویژه در مورد شخصیتی که در عصر خود، محوریت یک جامعه یا مکتب را برعهده داشته است.

نکته‌ای که لازم می‌آید در خلال تحقیق و نیز نتیجه‌گیری بحث لحاظ شود، این است که باید بحث تولاً و تبراً نسبت به دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام، بخصوص بعضی از صحابیان متقدم، از بحث تولاً و تبراً نسبت به مذاهب و حکومت هم‌عصر، کاملاً تفکیک شود. این دو بحث، لازم و ملزوم یکدیگر نیستند، ولی می‌توانند زمینه‌ساز یا مؤید دیگری باشند.

۲. شواهد و نشانه‌های تبراً در سیره و سخنان سید مرتضی

در این مقاله، بایسته است شواهدی ارائه شود که تقابل سید مرتضی در برابر مخالفان و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام را در حدّ تقابل ایمان و کفر، نشان دهد. با تبیین این جبهه‌گیری، تبراً در سیره یا اندیشه سید مرتضی را می‌توان به تصویر کشید. بررسی بعضی از این شواهد، عبارت‌اند از:

الف. ضرورت اعتقاد به نصّ جلی بر امامت امیر مؤمنان علیه‌السلام

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که تمایز امامیه تا قرن چهارم و پنجم از دیگر فرق اسلامی و شیعی، در این بود که آنها به نصّ جلی بر امامت امیر مؤمنان علیه‌السلام معتقد

بودند و بر این باور بودند که هر کسی، حتی صحابیان، این اظهار علنی پیامبر خدا ﷺ را انکار کند، گمراه است.^۱ اساساً تسمیه امامیه، به همین جهت بود که آنها اعتقاد به نص بر امامت امیر مؤمنان علیه السلام داشتند.^۲ همین اعتقاد به نص و گمراهی منکران امیر مؤمنان علیه السلام، سبب رد کردن و گمراه دانستن شیخین به وسیله امامیه شد که به نظر بیشتر مورخان، وجه تسمیه «رافضه» به شیعه امامیه نیز از همین جهت بود که آنها شیخین را رفض می کردند؛^۳ یعنی هم امام و خلیفه بودن آنها را انکار می کردند و هم به گمراهی آن دو اعتقاد داشتند.

سید مرتضی نیز اعتقاد به نص جلی بر امامت امام را از شاخصه های مذهب امامیه می دانست^۴ و بر این باور بود که اگر کسی نص بر امام را انکار کند، کفر ورزیده است.^۵ او با توجه به نفوذی که در دولت آل بویه داشت، توانست این تفکر را در بغداد و دیگر بلاد اسلامی تقویت کند و با رسمیت بخشیدن به شیعه دوازده امامی، تلاش خود را به ثمر بنشاند. وی با تکیه بر اجماع امامیه و اجماع امت، معتقد بود معرفت امام، همچون معرفت خداوند متعال، واجب است.^۶ سید مرتضی، روایت نبوی «علی خیر البشر، من أبی فقد كفر»^۷ و روایاتی دیگر در همین مضمون را مؤید دیدگاه خود می دانست.

ب. کافر دانستن محاربان با امیر مؤمنان علیه السلام و ترک کنندگان او

از دیگر باورهایی که تا قبل از قرن پنجم در بین شیعه امامیه رواج داشت و آن را از

۱. مقالات الإسلامیین، ص ۱۶؛ الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲. مقالات الإسلامیین، ص ۱۶.

۳. همان، ص ۱۷. همچنین، ر.ک: «خاستگاه رفض و نسبت آن با واژه رافضه»، عبد المجید اعتصامی.

۴. الانتصار، ص ۲۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۶۴.

۵. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۳۶.

۶. الاحتجاج، ص ۵۰۶.

۷. الشافی، ج ۳، ص ۱۰۰.

دیگر فِرَقِ اسلامی متمایز می ساخت، اعتقاد به کفر یا فسق کسانی بود که با امیر مؤمنان علیه السلام به جنگ برخاستند. در گزارش ابو الحسن اشعری (م ۳۲۴ق) آمده است که رافضیه (امامیه) در این باره، دو دسته اند: دسته ای بر این باورند که هر کس با امیر مؤمنان علیه السلام بجنگد، کافر و گمراه است و طلحه و زبیر و معاویه، از همین قبیل اند. همچنین حکم کسانی که ائتمام به ایشان را بعد از رحلت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ترک کردند، همانند محاربان با ایشان است. دسته دوم، کسانی اند که می گویند هر کس با امیر مؤمنان علیه السلام بجنگد، کافر نیست، ولی فاسق است، مگر این که جنگش با ایشان، از سرِ عناد با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و انکار او باشد که در این صورت، از کفّار به حساب می آید. این دسته نیز در مورد ترک ائتمام به امیر مؤمنان علیه السلام، همین شرط عناد و انکار پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را قائل اند.^۱

سید مرتضی، نسبت به محاربان با امیر مؤمنان علیه السلام بر این باور بود که جنگ با ایشان، در واقع جنگ با پیامبر صلی الله علیه و آله است و لذا تمام کسانی که با امام علی علیه السلام جنگیدند، کافرند؛ حتّی اگر از صحابیان پیامبر صلی الله علیه و آله به شمار آیند.^۲ او بر این باور بود که طبق نص روایت نبوی صلی الله علیه و آله که «حَرْبُکَ یا عَلِیَّ حَرْبِی و سِلْمُکَ سِلْمِی»، همان طور که محاربه با پیامبر صلی الله علیه و آله بدون اختلاف، سبب کفر است، محاربه با امیر مؤمنان علیه السلام نیز سبب کفر است.^۳ او می گوید: بدون هیچ اختلافی پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «اللّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ انْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ» و از طرفی نزد ما ثابت است که عداوت از جانب خدای متعال، فقط در برابر کفّاری است که با خداوند، عداوت دارند و حتّی شامل فاسقان از دیگر ملل نمی شود.^۴ در اندیشه وی، هیچ تناقضی

۱. مقالات الاسلامیین، ص ۵۷.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۸۳.

۳. الشافی، ج ۴، ص ۴۱.

۴. همان جا.

وجود ندارد که اهل جمل و صفین، در حقیقت، از کفار باشند، ولی به جهت مصالحی به سیره اهل کفر با آنها برخورد نشود.^۱

اما این که سید مرتضی نیز ترک کنندگان ائمتما به امیر مؤمنان علیه السلام بعد از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را همانند محارب با ایشان می داند یا نه، پاسخ آن واضح است؛ چرا که در مورد منکران نص به امامت امیر مؤمنان علیه السلام گفته شد که به صراحت، قائل به کفر آنها بود.

او تفصیل یا تصریحی به این نکته ندارد که حکم کفری که دشمن اهل بیت علیهم السلام است، در رتبه کفر ایمان است یا کفر اسلام، ولی ظاهر دلایل و سخنان او نشان می دهد که هر دو کفر را شامل می شود؛ چرا که اشاره شد که وی، محارب با امیر مؤمنان علیه السلام را در رده محارب با پیامبر صلی الله علیه و آله می داند.

ج. انکار عدالت همه صحابیان و فضائل بعضی از آنها

اوایل قرن چهارم و بویژه در اواسط قرن چهارم که دولت آل بویه بر اریکه قدرت نشست، زمینه برای شیعه امامیه فراهم شد تا بتوانند در برابر قاتلان و دشمنان اهل بیت علیهم السلام، اظهار برائت کنند و یا ایام خاصی، مثل غدیر یا عاشورا را به بهترین وجه، تکریم کنند.^۲ قبل از روی کار آمدن دولت آل بویه، امیر بغداد دستور داد تا معاویه و یزید را در مجالس و منابر، علناً لعن کنند^۳ و یا معز الدولة دیلمی، برائت از دشمنان اهل بیت علیهم السلام را در مرکز دار الخلافه، رواج داد و در بالای مساجد، جمالتی در برائت از غاصبان حق اهل بیت علیهم السلام نوشته شد.^۴

در همین دوران بود که اندیشمندان شیعه نیز از فرصت پیش آمده، بهره بردند و

۱. همان، ص ۴۲.

۲. ر.ک: حیات علمی در عهد آل بویه، ص ۷۴.

۳. المنتظم، ج ۳، ص ۳۱۶.

۴. الکامل فی التاریخ، ج ۶، ص ۳۱۵.

به نشر آثار علمی خود که در دفاع از مکتب شیعه و نیز تضعیف مکتب مخالف بود، پرداختند. آنها در این زمینه، آگاهانه وارد شده، زمینه را برای تولاً و تبراً در بین شیعیان، فراهم کردند. از جمله این اندیشمندان، سید مرتضی بود که در آثار علمی خود، مثل الشافی، تمام فضائل ادعا شده برای مخالفان شیعه را رد کرد و از اساس ادعاهای مخالفان را سست دانست. او با انکار عدالت همه صاحبیان، بعضی از آنها را به جهت محاربه یا ظلم بر اهل بیت علیهم السلام کافر می دانست. نیز طعن و سب او بر بعضی از صاحبیان، از چشم بعضی اندیشمندان، مخفی ننماید. ذهبی، در جواب ابن حزم که می گوید: همه علمای امامیه، بجز سید مرتضی، قائل به تحریف قرآن اند، می گوید: ولی او در آثارش اصحاب پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را سب کرده است.^۱

بعضی دیگر از گزارش های ذهبی، حاکی از این است که سید مرتضی در اواخر عمر خود، به صراحت ادعا کرده که بعضی از صاحبیان مشهور، بعد از اسلام، مرتد شدند.^۲

بخش عمده ای از کتاب الشافی، به طعن هایی که مردم در دوران خلافت عثمان بر او وارد می کردند، اختصاص دارد. قاضی عبد الجبار، در آثار خود در صدد دفاع از عثمان برآمده است و سید مرتضی، در این کتاب، همه دفاعیات او را رد می کند.^۳

د. ذکر احادیث نبوی صلی الله علیه و آله در مذمت دشمنان و تطبیق آنها با رفتار دشمنان

طرح، نقد و بررسی حوادثی که بعد از رحلت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله رخ داد و در نتیجه اثبات کفر غاصبان و غاضبان، از دیگر اقدامات علمی سید مرتضی در امر تولاً و تبراست. او با نقل روایتی از اهل سنت و نیز با تأکید بر این که این روایت از طرق بسیاری در منابع شیعه نقل شده است، جریان تهدید به احراق در خانه فاطمه علیها السلام را نقل

۱. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۵۸۹.

۲. همان، ص ۱۲۶.

۳. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۳۳۲ - ۳۳۳ و ج ۳، ص ۱ - ۶۹.

می‌کند.^۱ او می‌گوید حدیث تهدید به احراق بیت فاطمه علیها السلام هم از شیعه و هم از غیر شیعه نقل شده است. به اعتقاد سید مرتضی، فرقی نمی‌کند که خانه فاطمه علیها السلام تهدید به احراق شود و یا این که ایشان، مورد ضرب و شتم قرار بگیرد و حتی احراق خانه، شدیدتر از ضربه زدن با شلاق است. در هر صورت، این رفتار سبب غضب فاطمه علیها السلام است و غضب او، همانند غضب پیامبر خدا صلی الله علیه و آله است.^۲

وی در رد این قول که زهرا علیها السلام از طلب خود منصرف شده است، می‌گوید: ایشان، از منازعه و دعوای سیاسی منصرف شد، ولی در حالی منصرف شد که غضب‌کننده، ظلم دیده و درد کشیده بود و غضب و سخط ایشان، ظاهرتر از آن چیزی است که ادعا کننده^۳ می‌خواهد مخفی کند.^۴

وی در تأیید این کلام خود، به محتوای خطبه فدکیه فاطمه علیها السلام اشاره می‌کند و آن خطبه را از طرق مختلف منابع اهل سنت، نقل می‌کند.^۵ سید مرتضی، در شرح جریان بیعت‌گیری و نیز جریان فدک، به تفصیل، ناخشنودی صدیقه طاهره علیها السلام را بازگو می‌کند و با اشاره به عدم سخن گفتن ایشان با مخالفان، نارضایتی و خشم آن بانو را ثابت می‌کند.^۶ وی بر این باور است که علاوه بر «آیه تطهیر»،^۷ همین حدیث نبوی صلی الله علیه و آله که «فاطمه

۱. الشافعی، ج ۳، ص ۲۴۱: «قد روی البلاذری عن المدائنی عن مسلمة بن محارب عن سليمان التيمي عن أبي عون ان أبا بكر أرسل الى علي عليه السلام يريد على البيعة فلم يبايع، فجاء عمر و معه قيس فلقبته فاطمة عليها السلام على الباب، فقالت: يا ابن الخطاب، أتراك محرّقا عليّ بابي. قال: نعم، و ذلك أقوى فيما جاء به أبوك و جاء علي عليه السلام فبايع» (ر.ک: الإمامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۲؛ العقد الفريد، ج ۴، ص ۲۵۹).

۲. الشافعی، ج ۴، ص ۱۱۸ - ۱۲۰.

۳. مراد، قاضی عبد الجبار معتزلی، نویسنده کتاب المغنی است.

۴. الشافعی، ج ۴، ص ۶۸.

۵. همان، ص ۷۰.

۶. همان، ص ۸۵.

۷. «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب، آیه ۳۳).

بِضَعَةِ مَنَى فَمِنْ أَذَى فَاطِمَةَ فَقَدْ آذَانِي وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ ﷻ»، دلالت بر عصمت آن بانو می‌کند و با اثبات عصمت آن بزرگوار، نیازی به شهادت دیگری برای او یا اقامه دلیل برای سخنان او نیست و اساساً طلب کردن بیته در جریان فدک، کاری باطل بود، در حالی که اقرار ایشان، از بیته، اقوی بود.^۱

سید مرتضی به این نکته نیز اشاره می‌کند که حتی ابو بکر، وقتی دید فاطمه ﷻ ادعا می‌کند که فدک را پدرش به او عطا کرده و نیز امیر مؤمنان ﷻ و اُمّ ایمن را به عنوان شاهد معرفی می‌نماید، پذیرفت که فدک را برگرداند و چنین کرد، ولی در مسیر راه، یکی از صحابیان، سند ملکیت فدک را از ایشان گرفت و با اعتراض به ابو بکر و با پاره کردن آن سند و جسارت به امیر مؤمنان ﷻ و اُمّ ایمن، مانع از اعطای فدک شد.^۲

سید مرتضی تأکید می‌کند که در جریان فدک، آن قدر امر روشن و واضح بود و حجت به اندازه کافی اقامه شد که نمی‌توان گفت صرفاً اشتباهی صورت گرفته است. او در تأیید این سخن خود، اشاره می‌کند که قضیه ردّ فدک توسط عمر بن عبد العزیز، بدون اختلاف، مشهور و معروف است. وی در ادامه می‌گوید وقتی عمر بن عبد العزیز، فدک را به اولاد فاطمه ﷻ برگرداند، بنی امیه، او را مذمت کردند و او در پاسخ گفت: «کار شیخین را زشت و قبیح می‌دانم».^۳

سید مرتضی، در ادامه اثبات غضب و نارضایتی فاطمه ﷻ، به جریان دفن شبانه ایشان اشاره می‌کند و نیز روایاتی را از اهل سنت نقل می‌کند که در آن روایات، ایشان سفارش می‌کند که مخالفان، در تشییع جنازه او و نماز بر او حاضر نشوند.^۴

۱. الشافعی، ج ۴، ص ۹۵.

۲. همان، ص ۹۳.

۳. همان، ص ۱۰۲ - ۱۰۴.

۴. همان، ص ۱۱۴.

سید مرتضی، به نقل همه تاریخ نویسان به جریان نزاع امیر مؤمنان علیه السلام با مخالفان در مسئله فدک می پردازد و اشاره می کند که اعتراف ایشان و عباس، عموی او، در مورد ظلم مخالفان در این باره، روشن ترین دلیل بر این امر است که مورد ظلم واقع شده است.^۱

۵. مخالفت در بیعت با خلیفه اول و عدم مشروعیت خلافتش

اختلاف در مسئله امامت، اولین و مهم ترین مسئله بعد از رحلت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بود^۲ و این امر، اختصاص به دوران خاصی از اسلام نداشت و اساساً آنچه که زمینه ساز بروز و ظهور برائت در جامعه مسلمانان شد، همین مسئله بود. در سطور پیش نیز گفته شد که شیعه امامیه با اعتقاد به نصّ جلی و نیز رفض شیخین، از دیگر فرّقه اسلامی و شیعی، متمایز شد. در عصر حضور اهل بیت علیهم السلام، خود آن بزرگواران و اصحاب ایشان، برای حفظ و صیانت از این دو شاخصه، همت گماردند.^۳ بعد از عصر حضور، آنچه در تقویت این دو وجه تمایز امامیه، تأثیر بسزایی داشت، اقامه دلائل صریح و روشن توسط دانشمندان امامیه بر امامت اهل بیت علیهم السلام و اقامه برهان و دلیل بر غیر مشروع بودن هر خلافتی غیر از خلافت آنها بود.

سید مرتضی، با نقل روایات و گزارش هایی که در مورد جریان سقیفه وارد شده است، مشروعیت این شورا را خدشه دار می کند و با اشاره به مخالفت امیر مؤمنان علیه السلام و صحابیانی چون سعد بن عباد و اهل بیت او، اجماع ادّعا شده را بی دلیل و سست، معرفی می کند.^۴

سید مرتضی، با بهره گیری از منابع اهل سنت، تلاش می کند تا حجّت را بر

۱. همان، ج ۳، ص ۲۲۷.

۲. مقالات الاسلامیین، ص ۲۱؛ الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۴.

۳. ر.ک: «سیر تطوّر مفهومی و مصداقی برائت در سده های نخستین شیعه»، فصل سوم و چهارم.

۴. الشافعی، ج ۳، ص ۱۹۴.

مخالفان، تمام کند. او نقل می‌کند که امیر مؤمنان علیه السلام در جریان بیعت با خلیفهٔ اوّل، به یکی از مخالفان حامی ابو بکر فرمود:

از این جریان، شیر بدوش که سهم تو محفوظ است. به خدا سوگند، این حرص تو، امروز برای حکومت او نیست، مگر برای این که فردا به دست خودت بیفتد.^۱

او از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند:

به خدا سوگند، امیر مؤمنان علیه السلام بیعت نکرد تا این که دود را در خانهٔ خود مشاهده کرد.^۲

وی روایات دیگری از منابع اهل سنت در این باره نقل می‌کند که تا حیات فاطمه علیها السلام، امیر مؤمنان علیه السلام با خلیفهٔ اوّل بیعت نکرد و بعد از آن نیز از روی اجبار، بیعت کرد.^۳ سید مرتضی، بعد از نقل این دسته روایات، هر گونه توجیهی را در مورد رضایت ایشان از بیعت، رد می‌کند.^۴ او می‌گوید: در بعضی از روایات آمده که علی علیه السلام را تهدید به قتل کردند و دست او را برای بیعت، به زور به دست خلیفه کشیدند.^۵

سید مرتضی، در جایی به عدم رضایت صحابی بزرگی چون سلمان فارسی اشاره می‌کند و پذیرش امارت مدائن در زمان خلافت خلیفهٔ دوم را حمل بر تقیه کرده و می‌گوید: اظهار بیعت او نیز چنین اقتضا می‌کرد؛ چنان که عمار، ولایت کوفه را به عهده گرفت و مقداد در حکومت، صاحب نفوذ شد. سید مرتضی، بر این باور است که اگر سلمان و اشخاصی مثل او چنین مسئولیت‌هایی را نمی‌پذیرفتند، به مخالفت و عداوت با حکومت، نسبت داده می‌شدند.^۶

۱. همان، ص ۲۴۰.

۲. همان‌جا: متن روایت: «والله ما بايع على عليه السلام حتى رأى الدخان قد دخل عليه بيته».

۳. همان، ص ۲۴۲.

۴. همان، ص ۲۴۹ - ۲۵۲.

۵. همان، ص ۲۴۴.

۶. همان، ص ۲۶۱ - ۲۶۲.

او می‌گوید: تمام مطالبی را که در ردّ امامت خلیفهٔ اوّل بیان کرده‌ایم، برای ردّ امامت خلیفهٔ دوم و سوم، کفایت می‌کند؛ چرا که امامت این دو نفر بر پایهٔ امامت خلیفهٔ اوّل بود.^۱

و. ردّ فضائل بعضی از صحابیان و طعن بر آنها

منابع تاریخ و فرق، نشان می‌دهند که در قرون نخستین، شیعهٔ امامیه، علاوه بر اعتقاد به نص بر امامت امیر مؤمنان علیه السلام، صحابیان را نیز با توجه به میزان تمسک به قرآن و عترت، مورد سنجش قرار می‌دادند و این گونه نبود که به عدالت همهٔ صحابیان معتقد باشند؛ حتّی با توجه به همین امر، انحراف بعضی از صحابیان، از این دو ثقل تا حدّ کفر برای آنها ثابت بود.^۲

سید مرتضی، در این باره، دلایل مخالفان در اثبات عدالت همهٔ صحابیان را بررسی کرده، پاسخ می‌دهد. او می‌گوید: این قسمت از کلام الهی: «لَقَدْ رَضِیَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ»^۳، فضیلتی را برای همهٔ صحابیان بخصوص بعضی از صحابیان مشهور، ثابت نمی‌کند؛ چرا که بنا بر ظاهر آیه، رضایت الهی، مشروط به دو امر است: یک، مؤمن بودن و دیگری، بیعت کردن. یعنی رضایت، وقتی حاصل می‌شود که هر دو امر با هم جمع شوند. بنا بر این، رضایت الهی، شامل همهٔ کسانی که زیر درخت بودند و بیعت کردند، نمی‌شود و در بین اهل نقل، هیچ اختلافی نیست که بعد از بیعت رضوان، اوّلین فتحی که صورت گرفت، فتح خیر بود و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، دو نفر از صحابیان را هر کدام، جداگانه به جنگ فرستاد، ولی هر دو فرار کردند و برگشتند و این کار، سبب غضب پیامبر صلی الله علیه و آله شد و ایشان، پرچم را به دست امیر مؤمنان علیه السلام داد. سید مرتضی، در ادامه می‌گوید: امیر مؤمنان علیه السلام و هر

۱. همان، ج ۴، ص ۱۷۱.

۲. ر.ک: الملل والنحل، ص ۱۴۵.

۳. فتح، آیه ۱۸.

کسی که با ایشان در فتح خیبر بودند، همان کسانی هستند که آیه بیعت رضوان، شامل حالشان می‌شود؛ چرا که واجد هر دو شرط پیش گفته بودند.^۱

قاضی عبد الجبار، در صدد است تا قولی را که عمر در مورد ابو بکر گفته بود، توجیه کند. این قول، چنین است:

كانت بيعة أبي بكر فلتة وقي الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

او می‌کوشد تا با تغییر ظاهر کلام عمر، نشان دهد که این کلام، هیچ گونه خطا و اشتباهی را برای بیعت با ابو بکر، ثابت نمی‌کند. سید مرتضی، با ردّ توجیهات قاضی عبد الجبار، در نهایت می‌گوید: یا عمر، سخنی در غیر موضعش بیان کرده است و چیزی را اراده کرده، ولی به بیان دیگری آن را ارائه داده که در این صورت، طعن بر عمر، وارد می‌شود و یا این که باید گفت: هیچ خللی در کلام عمر نیست و طعن، بر ابو بکر وارد است.^۲

طعن دیگری که سید مرتضی بر بعضی از صحابیان وارد می‌کند، سرپیچی از همراهی با سپاه اُسامة بن زید است. او می‌گوید: بنا بر اقوالی، پیامبر ﷺ بعضی از صحابیان را در سپاه اُسامة قرار داد تا آنها را از مدینه و از وسوسه کسب خلافت، دور کند و از همین جهت بود که امیر مؤمنان ﷺ را با این سپاه نفرستاد. با وجود تأکید پیامبر ﷺ برای آماده ساختن سپاه اُسامة، بعضی از اصحاب، دستور ایشان را به تأخیر انداختند.^۳ او توجیهات قاضی عبد الجبار را در این زمینه، به طور مفصل، رد می‌کند و می‌گوید: حضور بعضی از صحابیان مشهور در سپاه اُسامة، روشن است و اصحاب سیره و تاریخ، به آن اذعان می‌کنند و شکی نیست که آنها سرپیچی کردند.^۴ سید مرتضی، به موارد مختلفی از طعن‌هایی که بر بعضی صحابیان وارد است،

۱. الشافعی، ج ۴، ص ۱۷-۱۸.

۲. همان، ص ۱۲۴-۱۳۷.

۳. همان، ص ۱۴۴.

۴. همان، ص ۱۴۹.

اشاره می‌کند؛ از جمله: دفن بدون اذن در کنار قبر پیامبر خدا ﷺ^۱، دستور دادن به رجم یک زن باردار،^۲ دستور به رجم یک زن دیوانه،^۳ برداشتن حد زنا از مغیره بن شعبه،^۴ اجتهادهای شخصی در مقابل نص نبوی ﷺ، تحریم مُعْتَنین که با مخالفت صریح امیر مؤمنان ﷺ و تعدادی از صحابیان و تابعیان مثل عبد الله بن عباس، عبد الله بن مسعود، جابر بن عبد الله انصاری، سلمة بن اکوع، ابو سعید خُدَری و سعید بن جبیر مواجه شد و از کتب اهل سنت نقل شده است که امیر مؤمنان ﷺ فرمود: «اگر عمر چنین کاری نمی‌کرد، هیچ کس گرفتار زنا نمی‌شد، جز انسان بدبخت».^۵

از دیگر مطاعنی که سید مرتضی به آن اشاره می‌کند، تشکیل شورای شش نفره برای خلیفه سوم بود و جسارت به امیر مؤمنان ﷺ با نسبت ناروایی که به ایشان داده شد و دستور دادن به قتل آنها، در صورتی که کار بیعت به بیش از سه روز بکشد و دستور به قتل کسانی که با رأی چهار نفر از شورا، مخالفت کنند و یا با نظر تعدادی که در بین آنها عبد الرحمان هم باشد، مخالفت کنند که تمام این تهدیدها، امری نامشروع و نامعقول بود.^۶

سید مرتضی، در طعنی دیگر، به طور مفصل، به بدعت بودن تراویح پرداخته و می‌گوید: شبهه‌ای نیست که این نماز، عملی بدعت‌آمیز است و پیامبر خدا ﷺ به نهی آن، تصریح فرمود.^۷

۱. همان، ص ۱۶۸ - ۱۷۰.

۲. همان، ص ۱۷۹.

۳. همان، ص ۱۸۰.

۴. همان، ص ۱۸۹.

۵. همان، ص ۱۹۳ - ۱۹۷.

۶. همان، ص ۲۰۴ - ۲۰۶.

۷. «ای مردم! نماز نافله شب‌انگاهی در ماه رمضان به صورت جماعت، بدعت است و برای خواندن این نماز، در مسجد جمع نشوید. همچنین نماز چاشت (ضُحی) نیز بدعت است و بدانید که هر بدعتی،

ز. پاسخ به شواهد نقض در برائت امیر مؤمنان علیه السلام از مخالفان

در برابر دلایل و شواهدی که اصحاب امامیه بر مخالفت یا برائت امیر مؤمنان علیه السلام از دشمنان خود اقامه کرده، مخالفان نیز شواهدی مطرح کرده‌اند. این گونه ردّ و اثبات در موضوع رضایت‌مندی ایشان نسبت به خلافت خلفای نخستین، از همان دوران حضور اهل بیت علیهم السلام نیز مطرح بود و با وجود محدودیت‌هایی که اهل بیت علیهم السلام و اصحاب ایشان داشتند، دلایل و شواهد، به روشنی مطرح می‌شد، اما اوج این ردّ و جوابیه‌ها بین امامیه و مخالفان، از قرن چهارم به بعد است که مباحث کلامی، مناظره‌ها و گفتگوهای علمی، رونق گرفت و میدان تاخت و تاز اندیشمندان امامیه، وسعت یافت. آثار شیخ مفید، استاد سید مرتضی، شاهی بر این مطالب است.^۱ بعد از او نیز سید مرتضی در این عرصه، گام‌های استواری برداشت.^۲ کتاب الشافی او - که در مباحث پیش‌گفته از آن یاد شد - در واقع، مجموعه مناظره‌ای مکتوب بین ادعاهای امامیه و اهل سنت است که بعدها نیز همین کتاب، مورد تأیید، تشریح و یا نقد دانشمندان امامیه و اهل سنت، قرار گرفت.

قسمتی از محتوای این کتاب، به همین موضوع، اختصاص دارد و شواهدی توسط قاضی عبد الجبار معتزلی اقامه شده است که در ظاهر، حکایتگر مشروعیت خلافت خلفا در نزد امیر مؤمنان علیه السلام است. به خلاصه و مواردی از این شواهد و جواب سید مرتضی، اشاره می‌کنیم:

یک. بیعت و همکاری با خلفا

گفته شده که اگر امیر مؤمنان علیه السلام، حکومت خلفای نخستین را مشروع نمی‌دانست

➡ گم‌راهی است و هر گم‌راهی‌ای راهش به سمت آتش [دوزخ] است. (همان، ص ۲۱۹؛ روایت در منابع شیعی: کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۳۷).

۱. مثل أوائل المقالات، النکت، تصحیح الاعتقاد، أجوبة مسائل السروية و...

۲. ابن جوزی، در باره ابعاد علمی سید مرتضی، به این نکته نیز اشاره می‌کند که او با همه مذاهب، مناظره می‌کرد (المنتظم، ج ۱۵، ص ۲۹۴).

و از آنها راضی نبود، چرا با آنها بیعت کرد و در دوران حکومتشان با آنها همکاری کرد؟

سید مرتضی، بر این باور است که بیعت امیر مؤمنان علیه السلام با خلیفه اول، از روی اکراه بود و هیچ گونه رضایت شخصی از این بیعت نداشت. او در این باره، توضیح مفصّلی ارائه کرده است و شواهد مختلفی را از منابع شیعه و اهل سنت، اقامه می‌کند.^۱ او «خطبه شقشقیه» را به طور جداگانه نقل کرده و به تفصیل، به شرح آن پرداخته است که با عنوان شرح خطبه شقشقیه در آثار وی قرار گرفته است.

وی از زید بن علی بن الحسین علیه السلام، روایتی نقل می‌کند که در آن، امیر مؤمنان علیه السلام در مورد غصب خلافت و نیز اولی بودن خود در این امر، گله می‌کند و ایشان با تأکید بر این که در مدت خلافت آن سه نفر، کَظْم غیظ نموده است، به نارضایتی خود، اشاره می‌فرماید.^۲

دو. داخل شدن در شورا بعد از مرگ خلیفه دوم

ادّعای دیگری که قاضی عبد الجبار در مورد رضایت امیر مؤمنان علیه السلام از دستگاه خلافت خلفای نخستین دارد، این است که وارد شدن علی علیه السلام در شورایی که خلیفه دوم مشخص کرده بود، نشان از رضایت ایشان و مشروعیت این دستگاه در نظر امیر مؤمنان علیه السلام است. سید مرتضی، با ردّ این ادّعا، می‌گوید: اصحاب امامیه، در مورد علّت وارد شدن امیر مؤمنان علیه السلام در شورا، به وجوهی اشاره کرده‌اند: یکی این که ایشان، به جهت احتجاج و اثبات حقّانیت خود، وارد شورا شد و بنا بر بعضی از روایات، امام علیه السلام در روز شورا، در قالب احتجاج، به تمام فضائل و مناقب خود، اشاره کرد. دلیل دومی که آورده شده، این است که جایز بود که مردم از او بخواهند این امر را به عهده بگیرد و برای حقّانیت خود، احتجاج کند و این ورود به شورا، راهی برای

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۴۳.

۲. الشافی، ج ۳، ص ۲۲۶.

رسیدن به حق و نیز زمینه ساز اقامه حدود الهی باشد. دلیل سومی که سید مرتضی در این زمینه از برخی بزرگان امامیه بیان می کند، رعایت جانب تقیه و مصلحت است.^۱

سه. ازدواج دختر امیر مؤمنان علیه السلام با عمر

گفته شده که عدم رضایت امیر مؤمنان علیه السلام نسبت به عمر، با راضی شدن او به ازدواج دخترش با عمر، منافات دارد و اگر ایشان از حکومت و رفتار کسی شدیداً ناراضی بود، دخترش را به ازدواج او در نمی آورد. سید مرتضی، توضیحاتی بر رد این ادعا می آورد و نشان می دهد که او بر این باور است که ازدواج عمر با دختر امیر مؤمنان علیه السلام، به اجبار بود و روایتی را در این زمینه نقل می کند که حاکی از اجبار بر این کار است. او در ادامه می گوید: حتی در اصل این ازدواج، اختلاف است.^۲

در حقیقت، سید مرتضی، در پی آن است که با توجیه همه شواهدی که در واقع، گونه ای همکاری به جهت مصالح جامعه بود، ولی در ظاهر، حکایت از مشروعیت حکومت خلفا در نزد امیر مؤمنان می کند، نشان دهد تمام کسانی که به نحوی در مقابل ایشان، ایستادند و یا به جنگ برخاستند، از مصادیق منکران نص بر امامت و جاهلان در حق امیر مؤمنان علیه السلام به شمار می آیند.

چهار. شواهدی به ظاهر نقیض در اندیشه و سیره برائتی سید مرتضی

در پایانِ ارائه شواهد گذشته، جا دارد که به شواهدی که به ظاهر در اندیشه و سیره برائتی سید مرتضی نقیض اند نیز اشاره شود:

۱. گفته شده سید مرتضی با پذیرش سمت های بسیار از ناحیه حکومت و نیز نوشتن رساله ای با عنوان «العمل مع السلطان»^۳ در توجیه همکاری با حاکمان سنی، تعامل و وحدت بین اهل سنت و شیعه را تقویت کرد. او حتی با خلفای عباسی، مثل

۱. همان، ج ۲، ص ۱۵۲ - ۱۵۴.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۷۲.

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۸۷ - ۹۷.

قادر و نیز فرزند او القائم بأمر الله، بیعت کرد و در وصف آنها شعر می سرود.^۱

۲. در مورد جایگاه علمی او نیز گفته شده که وی، از جمله دانشمندانی است که در عصر خود، از معتزله اثر پذیرفته است و اثرپذیری او، بیشتر در علم اصول بود و کتاب‌های اصول او مانند الذریعة، اصول فقه را به صورت مستقل، بحث کرده است و در این نوع مباحث، عقل را به عنوان یک دلیل مستقل - که سهم بسزایی در علم اصول دارد - مورد بحث قرار داده است و همین اثرپذیری است که مخالفت سید مرتضی با حجیت خبر واحد را تقویت می‌کند.^۲ اثرپذیری سید مرتضی از معتزله، در بحث‌های کلامی نیز مطرح است.^۳

۳. گفته شده که سید مرتضی، از اساتید غیر شیعی مختلفی بهره بُرد^۴ و در بعضی از آرای فقهی نیز با آنها هم عقیده بود^۵ و به همین جهت، بعضی از اندیشمندان معاصر معتقدند که سید مرتضی، در فقه، طرفدار وحدت شیعه و سنی بود.^۶

۴. گفته شده که وی، از لحاظ اجتماعی نیز تعامل خوبی با اهل سنت داشت^۷ و حتی در وصف بعضی از آنها شعر می سرود.^۸

در مجموع، این نوع مشرب و تعامل از سید مرتضی، ممکن است این شائبه را

۱. المنتظم، ج ۱۵، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.

۲. ر.ک: بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه معتزله، حناپله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد، ص ۱۵۸.

۳. الانتصار، ص ۲۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۹.

۴. اساتیدی چون محمد بن عمران مرزبانی، سهل بن احمد دیباجی و ابن نباته خطیب (ر.ک: سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۵۸۹).

۵. وی در کتاب رسائل الشریف المرتضی، به بعضی از این مشترکات، اشاره نموده است (ر.ک: ج ۱، ص ۱۸۰، ۱۸۲، ۲۲۳ و ۲۶۶ و ج ۲، ص ۲۵۳، ۳۱۹، ۳۳۵، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۳ و ۳۸۵ و ج ۳، ص ۱۲۵).

۶. ر.ک: نشست علمی هزاره سید مرتضی، مؤسسه اشراق حکمت اسلامی: ۹۴/۲/۲۳ (به نقل از خبرگزاری رسمی حوزه، کد خبر: ۳۴۹۷۷۵).

۷. ر.ک: مقالاتی پیرامون نهج البلاغه و گرد آورنده آن، ص ۸۳ - ۸۶.

۸. ر.ک: دیوان علم الهدی، ج ۲، ص ۱۹ - ۲۲.

در ذهن ایجاد کند که سید مرتضی، شخصیتی نبود که به اختلافات بین شیعه و سنی دامن بزند و در آن برهه حسّاسی که بین شیعه و اهل سنت، نزاع‌های مختلفی درمی‌گرفت، رفتار یا آثاری از خود بر جای بگذارد که نشان از برائت او نسبت به خلفای نخستین باشد.

۳. تفکیک دو موضوع در بررسی شواهد نقیض

آنچه در بررسی سیره و اندیشه شخصیت‌های امامیه در دوران مختلف در موضوع تولّا و بویژه تبرّا مهم به نظر می‌رسد، جدا کردن دو بحث از یکدیگر است: یکی، اندیشه و سیره یک عالم دینی در مورد اهل بیت علیهم‌السلام و دشمنان معاصر آن بزرگواران است و دوم، سیره عملی آن فرد در رفتار با حکومت و مردم معاصر است. بنا بر این، نه برائت از دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام ارتباط مستقیم با تعامل با اهل سنت در دوران معاصر دارد و نه سوء رفتار با اهل سنت، با برائت ارتباط دارد. در بحث تولّا نیز همین قاعده جاری است، چنان که در سیره و اندیشه اهل بیت علیهم‌السلام، بویژه امیر مؤمنان علیه‌السلام نیز به روشنی می‌توان دید که آن بزرگواران با وجود همکاری، مشورت، پذیرش ولایت‌عهدی و بیعت با بعضی از حاکمان وقت، چه از روی تقیه و مصلحت جامعه و چه از روی اکراه، در امر برائت از دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام، تدبیر و تأکید ویژه‌ای داشتند.^۱

آثار علمی سید مرتضی نیز به روشنی نشان می‌دهند که وی، نسبت به دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام و غاصبین حقّ آنها، برائت به معنای واقعی کلمه داشت. می‌توان به صراحت ادّعا نمود که وی با الگوپذیری از اهل بیت علیهم‌السلام، بدون این که سبّ و لعنی علنی نسبت به فردی خاص از صحابیان داشته باشد، به روشنی و با مبانی علمی،

۱. ر.ک: «سیر تطوّر مفهومی و مصداقی برائت در سده نخستین شیعه»، عبدالمجید اعتصامی، فصل دوم

کفر دشمنان و منکران اهل بیت علیهم السلام را ثابت کرده و اساساً آنها را خارج از اسلام می‌داند. در تحقق برائت، اولین مرحله همین است که متبریّ منه از حیث ایمان و اسلام، کاملاً منقطع از تشیع باشد و سید مرتضی، در قدم اول، این مرحله را با قاطعیت می‌گذراند و در برابر مخالفان، از این عقیده دفاع می‌کند.

نکته مهمی که از سیره و اندیشه چنین عالمانی از عالمان مشهور امامیه قابل برداشت است، این است که چنین برائتی، هیچ گونه منافاتی با تعامل و همکاری مصلحت‌جویانه با مخالفان معاصر ندارد، خواه مخالفان از حاکمان باشند، خواه از عالمان. سید مرتضی، برای پیشبرد اهداف نظام‌مند شیعی، مصلحت را در این دید که با بعضی از خلفای عباسی مثل القادر، بیعت کند.^۱ به قدرت رسیدن عالمان امامی و پیدا کردن جایگاه سیاسی، در واقع، نوعی مقابله با اندیشه مخالف بود. او با تعامل معتدلانه خود با سران حکومت و حتی با ستایش بعضی از آنها، جایگاه ویژه‌ای یافته بود.^۲ مدح و ستایش حاکم، همکاری با حکومت و مجالست اندیشمندان اهل سنت و تکریم آنان، اگر در جهت دفاع از جان و مال شیعه و نیز در جهت پیشبرد فرهنگ و معارف اهل بیت علیهم السلام و تقویت نظام شیعی باشد، به معنای قبول آرای اعتقادی و فکری حکومت یا مذاهب هم‌عصر نیست، بلکه یکی از نشانه‌های تولا و زمینه‌سازی نشر اندیشه تبرّاً نسبت به دشمنان اهل بیت علیهم السلام است. او از طرفی با حاکمی عباسی بیعت می‌کند و نیز در مدح بعضی از عالمان اهل سنت، شعر می‌سراید و نظر آنها را جلب می‌کند و از طرفی با دلانلی روشن و قاطع، منکران و غاصبان حقّ امیر مؤمنان علیه السلام و فاطمه علیها السلام را کافر می‌داند و فهرستی از مطاعن بعضی از صحابیان را تشریح می‌کند و در این زمینه، مکتوبات خود را نشر می‌دهد و با عالمان معاصر خود، مناظره می‌کند. بنا بر این، نه اشتراکات با معتزله در نظریه‌های

۱. العبر فی خیر من غیر، ج ۳، ص ۱۴۹.

۲. المنتظم، ج ۱۵، ص ۲۱۷. نیز، ر.ک: شخصیت ادلّی شریف مرتضی، ص ۱۹.

کلامی، دلیلی بر عدم اظهار برائت سید مرتضی است و نه اشتراکات با اهل حدیث در نظریه های فقهی.

نتیجه گیری

به نظر می رسد سید مرتضی، تبیین و دفاع از آموزه های شیعی در مسئله تولّا و بخصوص تبرّا را از اهمّ وظایف دینی خود می دانست و این تکلیف را تحت الشعاع شرایط و زمانه خود قرار نمی داد. ایستادگی عالمانه وی در برابر مدّعیات مخالفان و دفاع از حقوق غصب شده اهل بیت علیهم السلام، به طور آشکار، نشان از این حقیقت دارد که او اصرار دارد نظام شیعه بر همان دو اصل «ولایت» و «برائت»، استوار است و بی جهت نیست که قبل از او، ابو الحسن اشعری و بعد از او عبد الکریم شهرستانی، امامیه را با همین دو شاخصه، معرفی می کنند، با این تعبیر که به جای ولایت از «اعتقاد به نص بر ولایت امیر مؤمنان علیه السلام» و به جای برائت، از «رفض شیخین» یا «اعتقاد به ضلالت منکرین نص بر امامت»، استفاده می کنند. این عقیده و منهج، با نگرش اجتماعی و سیاسی سید مرتضی، کاملاً مرتبط است، به گونه ای که وی در مسیر دفاع از معارف شیعی و توسعه آن، از هیچ نوع تعامل سازنده ای دریغ نکرد و از فرصت های مادی و معنوی در عصر خود، بهره وافی برد.

این الگو، می تواند راه گشای قابل توجهی برای اندیشمندان امروزی باشد و بسیاری از اختلافات مذهبی و سیاسی با این نوع نگرش، حل می شود. آنچه لازم به نظر می رسد، فحص و بازنگری های دقیق تر آثار، برای تبیین و تحلیل صحیح از سیره اندیشمندان مشهور امامیه در بحث ولایت و برائت در قرون نخستین است. تطبیق و مقایسه آثار علمی با سیره عملی، در این مسیر، نیازمند این فحص و نگرش است که امید است در پژوهش های آتی، بیشتر به چشم بیاید.

منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغة، محمد بن الحسین الموسوی (السید الرضی).
۲. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشف)، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۳. الاحتجاج، أحمد بن علی الطبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۴. الأمالی، محمد بن علی بن بابویه القمّی (الشیخ الصدوق)، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۵. الإمامة والسياسة، عبد الله بن مسلم الدينوري (ابن قتيبة)، بيروت: دار الأضواء، ۱۴۱۰ق.
۶. الانتصار، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۳۱ق.
۷. «مسئله برانت در عصر امام سجاد عليه السلام از اندیشه تا جريان»، عبد المجيد اعتصامي، امامت پژوهی، شماره ۱۳ و ۱۴، قم: بنیاد فرهنگی امامت، ۱۳۹۳ش.
۸. أمالی الطوسی، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: دار الثقافة، ۱۴۰۴ق.
۹. بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه های معتزله، حنا بله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد، محمدرضا بارانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ش.
۱۰. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام، محمد بن حسن الصفار، تحقیق و تصحیح: محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۱. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی الزبیدی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۲. تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود العیاشی، تحقیق: هاشم الرسولی المحلاتی، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۱۳. تنزیه الأنبياء، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: الشریف المرتضی، ۱۳۷۱ش.
۱۴. التوحيد، محمد بن علی بن بابویه القمّی (الشیخ الصدوق)، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۵. حیات علمی در عهد آل بویه، غلامرضا فدایی عراقی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.

۱۶. دیوان علم الهدی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، مصر: ۱۸۵۸م.
۱۷. الذخيرة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۳۱ق.
۱۸. رجال النجاشی، أحمد بن علی النجاشی، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۳۶۵ش.
۱۹. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۰. سید مرتضی، علیرضا اسعدی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ش.
۲۱. سیر أعلام النبلاء، محمد الذهبي، تحقيق: حسين أسد، بيروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۲۲. «سیر تطوّر مفهومی و مصداقی پرائت در سده های نخستین شیعه»، عبد المجید اعتصامی، رساله دکتري، قم: دانشگاه اديان و مذاهب.
۲۳. الشافي في الإمامة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: مؤسسه الصادق (ع)، ۱۴۲۶ق.
۲۴. شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن محمد المعتزلي (ابن أبي الحديد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
۲۵. العبر في خبر من غبر، محمد الذهبي، كويت: دائرة المطبوعات والنشر، ۱۹۶۰م.
۲۶. العقد الفريد، أحمد بن محمد الأندلسي (ابن عبد ربّه)، بيروت: دار الكتب العربي، ۱۴۰۲ق.
۲۷. عمدة الطالب، أحمد بن علی الحسني (ابن عنبّه)، تحقيق: محمد حسن الطالقاني، نجف: المطبعة الحيدرية، ۱۳۸۰ق.
۲۸. الغيبة، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، قم: دار المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۲۹. الغيبة، محمد بن محمد بن النعمان العُكْبَرِي (الشيخ المفيد)، تهران: صدوق، ۱۳۹۷ق.
۳۰. الفروق في اللغة، حسن بن عبد الله العسكري، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ق.
۳۱. الفصول المختارة، محمد بن محمد بن النعمان العكبري (الشيخ المفيد)، تحقيق: السيد علي مير شريفی، بيروت: دار المفيد، ۱۴۱۴ق.

۳۲. فضائل امیر المؤمنین (ع)، أحمد بن محمد الكوفي (ابن عقدة)، قم: دليل ما، ۱۴۲۴ق.
۳۳. فهرست الكتب الشيعة (الفهرست)، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
۳۴. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تصحيح: علي أكبر الغفاري و محمد الآخوندي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۵. كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه (ابن قولويه)، نجف: دار المرتضوية، ۱۳۵۶ش.
۳۶. الكامل في التاريخ، علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، بيروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.
۳۷. كتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۳ق.
۳۸. «خاستگاه رفض و نسبت آن با واژه رافضه»، عبد المجيد اعتصامي، كلام اهل بيت (ع)، شماره ۲، قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث.
۳۹. کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه (الشيخ الصدوق)، تهران: نشر اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۴۰. لسان العرب، محمد بن مکرم المصري (ابن منظور)، قم: نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
۴۱. لسان المیزان، أحمد بن علی العسقلانی (ابن حجر)، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق.
۴۲. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، علی بن أبی بکر الهیثمی، قاهره: نشر دار الریان للتراث - دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۴۳. مختصر البصائر، حسن بن سلیمان الحلّی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۲۱ق.
۴۴. المحاسن، أحمد بن محمد البرقي، تصحيح و تعليق: جلال الدين حسيني، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۳۰ش.
۴۵. المحيط في اللغة، إسماعيل بن عباد الطالقاني (الصاحب بن عباد)، بيروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۴۶. مصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.

۴۷. معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه (الشیخ الصدوق)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۷۹ق.

۴۸. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبرانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۹. مفردات ألفاظ القرآن، حسين بن محمد الراغب الإصفهانی، بیروت: دار القلم.

۵۰. مقالات الإسلامیین، علی بن إسماعیل الأشعری، تصحیح: هلموت ریتز، آلمان: دار النشر فرانز اشتاینر، ۱۴۰۰ق.

۵۱. مقالاتی پیرامون نهج البلاغه وگردآورنده آن، علی دوانی، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۴۰۰ق.

۵۲. الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستانی، تحقیق: محمد بدران، قم: نشر الشریف الرضی.

۵۳. المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، عبد الرحمان بن علی (ابن الجوزی)، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۲م.

۵۴. الناصریات (مسائل الناصریات)، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه الهدی، ۱۹۹۷م.

۵۵. وفيات الأعیان، أحمد بن محمد البرمکی (ابن خَلْكان)، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار الثقافة.

۵۶. یتیمه الدهر، عبد الملك بن محمد الثعالبی، تحقیق: مفید محمد قمحیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۳م.



تحلیل و بررسی نظریهٔ بدا از نظر سید مرتضی

مامد ناجی اصفهانی^۱

چکیده

آموزهٔ بدا، یکی از دشوارترین آموزه‌های کلامی - حدیثی است که از دیرباز، اندیشه‌وران حوزهٔ تفکر اسلامی با رویکردهایی مختلف، بدان نظر داشته‌اند. محدثان و متکلمان اهل سنت، به جهت تنافی این آموزه با علم الهی و اعتبار جهل در ذات او، با این آموزه مخالفت کرده‌اند و در این میان، دانشمندان شیعه، به واسطهٔ وجود پاره‌ای از احادیث که برخی مصرّح به لفظ «بدا» است و برخی دیگر به مفاد آموزهٔ بدا اشارت دارد، خود را ناچار به قبول این آموزه دیده‌اند، جز آن که شیوهٔ رویارویی آنها با این نظریه، چندان هماهنگ نیست، گروهی از این متکلمان، در صدد تأویل این آموزه بر آمده‌اند و برخی برای تصویب ظاهری آن، همت گمارده‌اند و در هر صورت، فرجام این رویکرد تا بدان جا انجامیده که آموزهٔ بدا، به عنوان یکی از اصول کلامی شیعه، مطرح گردیده است. اما در این میان، چگونگی مواجههٔ بزرگ‌متکلم سده‌های آغازین، سید مرتضی علم‌الهدی، بایستهٔ توجه است. وی که از سویی متفکری عقل‌مدار در اندیشهٔ اسلامی است و از سوی دیگر،

پاسخگو و مدافع تعلیمات شیعی در عصر خود است، در یک واکنش، تمام روایات آموزه‌بدا را به خبر واحد، احاله نموده و بنا بر مبنای خود، از دایره حجّیت، خارج نموده و در تحلیلی دیگر، آموزه‌بدا را به آموزه نسخ، احاله کرده و آن را به گونه‌ای تفسیر نموده که همین تفسیر، مبنای اندیشه متفکران پس از او قرار گرفته است. گفتار حاضر، بر آن است که با تحلیل نظریه سید مرتضی در این موضوع به واکاوی وجوه ضعف و قوت این نظریه بپردازد.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، بدا، نسخ، کلام شیعه.

۱. تحلیل آموزه «بدا»

مسئله بدا، یکی از مسائل دشوار کلامی و معضلات حدیثی است و از این رو، از دیرباز تا کنون، متکلمان شیعی در اندیشه تبیین عقلی این آموزه شیعی برآمده‌اند و این امر تا بدان‌جا انجامیده است که برخی از متکلمان، آن را از شاخصه‌های فکر شیعی دانسته و برخی، آن را تا معنی مجازی و استعاره‌ای تنزیل داده و عملاً به انکار آن پرداخته‌اند؛ ولی در این میان، توجه بدین نکته بایسته است که آموزه بدا و طرح آن، از مستقلات عقلی نبوده و فهم و اثبات آن، در گرو نقل است و در این واقعیت، با مسائلی همچون معاد جسمانی، معراج جسمانی و... از یک دست است؛ زیرا برآورد ظاهر عقل، مانع از انتساب آموزه‌ای همچون بدا به ساحت مقام واجب الوجود است. گفتار حاضر، بر آن است که به نقد و تحلیل رأی یکی از بزرگ‌ترین نام‌آوران تفکر شیعی، یعنی سید مرتضی بپردازد. در همین مقام، بایسته تذکار است که اندیشه وی، تأثیر بسیار وثیقی در افکار متفکران پس از او تا زمان حاضر دارد.

پیش از ورود به تحلیل رأی سید مرتضی، در این مقام، تأملی در معنی لغوی و طریق ورود این آموزه در تفکر اسلامی، بایسته است.

الف. معنی لغوی «بداء»

«بداء»، بر وزن «سَمَاء»، اسم مصدر ماده «بدو» است و فعل ماضی ثلاثی مجزّد آن، «بَدَأَ» و مضارع آن، «یبدو» است. مصدرهای این ماده، عبارت اند از: بدَاوَة، بُدُوًا، بداءَة.

فعل ماضی این واژه، به هیچ وجه از حرف لام جازه، منفک نگردیده و مضارع آن، اکثراً با لام جازه است، جز در مواردی که به صورت لازم، استعمال گردد؛ مانند حدیث: «لَا تَبِعُوا الثَّمَرَةَ حَتَّى يَبْدُوَ صِلَاحُهَا» و یا حدیث «أَنَّهُ أَمَرَ أَنْ يُبَادِيَ النَّاسَ بِأَمْرِهِ».^۱ معنی «بدو»، ظهور و بیان (آشکار شدن و روشن شدن) است و بر همین اساس، موارد زیر معنی می‌گردد: «بَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا»^۲ در آخرت، پاداش آنچه که در دنیا عمل بدان نموده‌اند، برایشان ظاهر می‌گردد. «وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَخْتَسِبُونَ»^۳ آنچه از افعال الهی به حساب ایشان نمی‌آمده، برایشان آشکار می‌گردد. «بَدَأَ لَهُمُ السُّورَ الْمَدِينَةَ؛ دِیَوَارِهَای شَهْرَ، بِرَایْشَانِ أَشْكَارِ گِشْت».

گاهی به شخصی «ذو بدوان» گفته می‌شود، یعنی شخص، دائماً دارای رأی جدید است. به عبارت دیگر، دائماً رأیی نو برای او حادث می‌گردد. عمده موارد استعمال این ماده در انسان بر همین پایه است.^۴ لذا ابن اثیر در تعریف بداء گفته: و البداء استصواب شیء علم بعد أن لم يعلم.^۵

بداء، علم به صلاح‌دید چیزی پس از صلاح ندانستن آن است.

ب. اثبات «بداء»

ادله اثباتی بداء، بر محور نقل بر دو گروه است:

۱. ر.ک: المعجم المفهرس لأحاديث النبوی، ج ۱، ص ۱۵۶.
۲. زمر، آیه ۴۸.
۳. زمر، آیه ۴۷.
۴. ر.ک: تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۱؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۶۵.
۵. النهاية، ج ۱، ص ۱۰۹.

یک. آیات قرآنی

آیات قرآنی که گاهی ظهور در حقیقت بدا دارند و گاه طرح آیه در رابطه با بداست.

﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَفْخُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.^۱

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾.^۲

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ

يَشَاءُ﴾.^۳

﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾.^۴

و....

بنا بر تحلیلی که در آینده در باره مسئله «نسخ» خواهیم داشت، بیان می‌گردد که مفاد آیه اول، فقط با طرح آموزه بدا، سازگار است و ارتباطی با نسخ ندارد. لذا اذعان به آیه، مساوی با اقرار به بداست.

آیه دوم، بیانگر تغییر «أجل مؤجل» و عدم تغییر اجل مسماست. تحلیل این تغییر و عدم تغییر آن، در گرو بحث بداست.

آیه سوم به طرح آموزه سر قدر می‌پردازد و حضرت حق را دائماً در معیت خلق می‌داند و این ظهور، در مرحله عمل، جز با اساس مسئله بدا، غیر قابل توجیه است. آیه چهارم، بیانگر حقیقت دعا و واقعیت آن است و چنانچه خواهد آمد، پذیرش وضعی دعا، جز اقرار به بدا نیست.

دو. احادیث مأثور

روایاتی که در مسئله بدا صادر گردیده، به تقسیم اولی یا از طریق شیعه است و یا

۱. رعد، آیه ۳۸ - ۳۹.

۲. أنعام، آیه ۲.

۳. مائده، آیه ۶۴.

۴. غافر، آیه ۶۰.

اهل سنت و در هر دو یا تصریح به لفظ بدا گردیده یا نگردیده است. در زیر فقط به ذکر چند حدیث در این موارد اشاره می‌شود.

الف. احادیث مصرّح به لفظ بدا از خاصه:^۱

۱. ما عبد الله بشيء مثل البداء.^۲

۲. ما عظم الله بمثل البداء.^۳

۳. ما تنبأ نبي قط حتى يقرّ لله بخمس خصال: بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة.^۴

۴. ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر وأن يقرّ لله بالبداء.^۵

و دیگر احادیث.

ب. احادیث مصرّح به لفظ بدا از اهل سنت:

۱. انه سمع رسول الله ﷺ يقول: ان ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله أن يتليهم.^۶

۲. قال رسول الله ﷺ يجمع الله ﷻ الأمم في صعيد واحد يوم القيامة، فاذا بدا لله ﷻ أن يصدع بين خلقه مثل لكل قوم ما كانوا يعبدون فيتبعونهم حتى يقحمونهم النار.^۷

۱. در کتاب ارزشمند الکافی، در ذیل «کتاب التوحید»، بابی با عنوان «بدا» وجود دارد که در آن، هفده حدیث نقل گردیده که در نه روایت، به لفظ بدا تصریح شده و در هشت روایت به کنایه، بدان اشاره گردیده است. همچنین در کتاب ارزشمند التوحید شیخ صدوق، به یازده حدیث در ذیل باب ۵۴ اشاره گردیده که در هشت روایت، به لفظ بدا تصریح شده است. علامه مجلسی در بحار الأنوار، ج ۴، ص ۹۴ - ۱۲۲ به ذکر هفتاد روایت در این باب پرداخته است.

۲. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۴۶، ح ۱.

۳. ر.ک: همان، ح ۲.

۴. ر.ک: همان، ح ۱۴.

۵. ر.ک: همان، ح ۱۵.

۶. صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۴۶ (کتاب الأنبياء، باب ۵۱ ح ۳۲۷۷). ابن اثیر، در شرح آن، بدا را به معنی

«قضى» تفسیر نموده است!

۷. مسند ابن حنبل، ج ۴، ص ۴۰۷.

۳. إِنَّ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ وَلَكِنَّهُمَا آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ﷻ إِنَّ اللَّهَ ﷻ إِذَا بَدَأَ شَيْءً مِنْ خَلْقِهِ خَشَعَ لَهُ، فَبِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَصَلُّوا.^۱

بنا بر مجموع ادله نقلی یاد شده، وجود آموزه‌ای به نام بدا، از مسلمات فکر اسلامی می‌نماید؛ جز آن که قبول این معنی که خداوند سبحان از رأی خود برگردد، در ظاهر اندیشه، جز یا باندامت در عمل و یا با قلت علم که فرجام آن جهل است، قابل توجیه نخواهد بود.^۲ پس گویی متفکران یا باید به عدم ادعان به این آموزه اعتراف کنند، همچنان که متکلمان اهل سنت بدین رأی، تمایل یافته‌اند و یا در صدد توجیه عقلانی آن بر آیند. سید مرتضی علم الهدی، از متفکرانی است که دارای اندیشه خاصی در مواجهه با این آموزه است.

۲. سید مرتضی و مسئله بدا

سید مرتضی، در مواضع گوناگونی از آثار خود به تحلیل مسئله بدا پرداخته است که مجموع سخنان وی، حاوی نکات زیر است:

الف. مفهوم و معنی بدا، از نظر لغوی بر خداوند جایز نیست؛ زیرا بدا، در لغت عرب، به معنی ظهور است و اطلاق ظهور بر خداوند سبحان، موجب اعتبار نقص در وی است.

تحلیل این مطلب، بدین گونه است که اگر خداوند سبحان:

یک. به مسئله‌ای امر کند؛

دو. این امر در زمان مخصوصی باشد؛

سه. این حکم بر وجه معینی باشد؛

۱. سنن السانی، ج ۳، ص ۱۴۱، ح ۱۶. شرح دهندگان این حدیث در توضیح آن، بسیار مضطرب‌اند.

۲. قاضی عبد الجبار معتزلی، در کتاب المغنی (ج ۲، ص ۳۸)، بر همین اساس، در مقام تضعیف هشام بن حکم، او را به قبول نظریه بدا متهم نموده است.

چهار. و در تمام این احوال، مکلف، شخص واحدی باشد؛

و سپس خداوند، دقیقاً با همین شرایط چهارگانه، همین مکلف را با همین شرایط نهی کند، معنی بدا، از نظر لغوی بر خداوند صدق می‌کند؛^۱ ولی این مطلب، مساوی آن است که خداوند در حالت امر، علم به نهی لاحق خود نداشته باشد و این، منافی علم خداوند است و اطلاق این امر بر خداوند، قبیح است.^۲

پاره‌ای از متکلمان، معنی بدا را چنین پنداشته‌اند که این رأی از نظر سید مرتضی و ابوعلی جبایی و ابوهاشم، باطل است.^۳

ب. اخباری که دلالت بر مسئله بدا دارد، از نظر سید مرتضی، از گونهٔ خبر واحد است که از منظر وی، حجّیت ندارد:

وقد وردت أخبار آحاد لا توجب علماً، ولا تقتضی قطعاً، بإضافة البداء إلى الله تعالى.^۴

ج. در صورت صحّت صدور اخبار دالّ بر مسئله بدا، محققان امامیه، بدا را همچون نسخ دانسته‌اند، جز آن که در نسخ، متعلّق حکم، دو امر است، ولی در بدا، یک امر و به دیگر عبارت، در بدا، یک امر مورد امر و نهی قرار می‌گیرد، ولی در نسخ، دو امر متعلّق حکم قرار می‌گیرد. مثلاً در شریعت آدم ﷺ، حکم به جواز تزویج خواهر می‌شود و در شرایع متأخّر، نهی می‌شود و یا در شریعت بنی اسرائیل،

۱. در ترجمهٔ نهید الأصول، ص ۷۱۰، در ترجمهٔ سخن سید از رسالهٔ جمل العلم والعمل آمده است: «زیرا در بدا، چهار شرط گرد آمده است: اوّل، باید کاری که به آن فرمان داده می‌شود، درست همان کاری باشد که از آن، باز داشته می‌شود. دوم، هر دو برای به دست آوردن یک چیز باشد. سوم، انجام دادن و دست بازداشتن از آن کار، در یک زمان باشد. چهارم، فرمان انجام دادن و دست بازداشتن از آن کار، برای یک نفر باشد و هر گاه همهٔ این شرط‌ها گرد آیند، فرمان به انجام دادن و دست بازداشتن از یک کار، آغاز شده است.»

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۱۷؛ نغاسن التأویل، ج ۱، ص ۱۷۹؛ الذریعة، ج ۱، ص ۴۲۱.

۳. نغاسن التأویل، ج ۱، ص ۱۷۹؛ الذریعة، ج ۱، ص ۴۲۱.

۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۱۷.

حکم به جواز جمع بین دو خواهر در تزویج می‌گردد؛ ولی در شریعت موسی علیه السلام، از آن نهی می‌گردد.^۱ اما سرّ تغییر در مسئله نسخ، تغییر مصالح است.^۲

د. در مسئله بدا، چه بسا به یک ظهور تدریجی بتوان قائل شد، به این معنی که چه بسا به مسئله‌ای امری یا نهی تعلّق گیرد و سپس، حکم الهی بر تغییر آن قرار گیرد و این تغییر حکم جهت مکلفان، به تدریج ظهور یابد، از این رو، چه بسا در مسئله‌ای ادّعای بدا گردد؛ یعنی آن مسئله به گونه خاصی ظهور و بروز کرده است. ولی تمام اشکال در این مقام، آن است که این ظهور و بروز، جهت مکلف است، نه برای خداوند؛ حال آن که در بعضی از ادلّه روایی، بدا به خداوند اضافه شده است: «بدا له فی کذا».^۳

ه. از ادلّه اثبات بدا، روایت وارد در باره اسماعیل فرزند امام هفتم علیه السلام است: «ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسماعیل». اگر در این روایت، بدا به معنی ظاهر آن اخذ شود، یعنی از آغاز، امامت به اسماعیل تعلّق گرفته و سپس در باره او بدا اتفاق افتاده و امامت از او سلب گردیده و به امام هشتم شیعیان علیه السلام رسیده است.

در نظر سید مرتضی، بدای اتفاق افتاده در مورد اسماعیل، در مسئله امامت نبوده است، بلکه در امر قتل است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ الْقَتْلَ عَلَى ابْنِ إِسْمَاعِيلَ مَرَّتَيْنِ فَسَلَّتُهُ فِيهِ فَعَفَا عَنْ ذَلِكَ»؛ زیرا مسئله امامت، از اموری نیست که بدان بدا تعلّق گیرد. سید، در این باره می‌گوید:

و أمّا الإمامة فإنّه لا یوصف الله فیہ بالبداء و علی ذلک إجماع فقهاء الإمامیة و معهم فیہ أثر؛ عَنْهُمْ علیهم السلام، أَنَّهُمْ قَالُوا: مَهْمَا بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ فَلَا

۱. الذخیره، ص ۳۵۸؛ نفائس التأویل، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲. نفائس التأویل، ج ۱، ص ۱۸۱.

۳. کامل ترین و مفصل ترین کلام سید در باره بدا و چگونگی اعتبار اطلاق حقیقی آن در رسائل الشریف المرّضی (ج ۱، ص ۱۱۶ - ۱۱۷) آمده است، اگر چه سید، مآلاً متمایل بر آن است که اطلاق لفظ بدا بر خداوند، به معنی توسّعی نسخ است، نه بالعکس.

يَبْدُو لَهُ فِي نَقْلِ نَبِيِّ عَنْ نُبُوَّتِهِ وَلَا إِمَامَ عَنْ إِمَامَتِهِ وَلَا مُؤْمِنٍ قَدْ أَخَذَ عَهْدَهُ بِالْإِيمَانِ عَنْ إِيْمَانِهِ. وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فَقَدْ بَطُلَ أَيْضاً هَذَا الْفَصْلُ الَّذِي اعْتَمَدُوهُ وَجَعَلُوهُ دَلَالَةً عَلَى نَصِّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى إِسْمَاعِيلٍ.^۱

در این مقام، سید مرتضی، مدخلی بسیار دقیق را در مسئله بدا گشوده است؛ چه آن که از نظر او پاره‌ای از مسائل، اصلاً متعلق مسئله بدا نیستند؛ ولی متأسفانه، وی تحلیلی از این گونه امور بیان نکرده است.

و. بنا به نقل شیخ طوسی در عدة الأصول، از سید مرتضی، بیانی بسیار مهم آمده است که همین نقل، بعینه در حاشیه بحار الأنوار (ج ۴، ص ۱۲۶) و مجمع البحرين طریحی (ج ۱، ص ۴۷، ذیل ماده بدا) راه یافته است. خلاصه این کلام، چنین است: در سوره محمد، آیه ۲۱ آمده است: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾. در این گونه اطلاقات که بیانگر تزايد علم در خداوند است، می‌توان چنین گفت که مکلف با وجود حال فعلی خود، محکوم به حکمی خاص از ناحیه خداوند است، ولی پس از حال اول، مکلف به کار دومی مبادرت می‌ورزد که با وجود این حال دوم، محکوم به حکم دیگری از ناحیه خداوند می‌گردد. مثلاً مکلف در صبح روز یکشنبه با توجه به اعمالش، محکوم به ورود در بهشت است، ولی به واسطه ارتکاب قتلی ظالمانه در ظهر همان روز و فوت وی پس از ارتکاب به قتل، مستحق ورود به دوزخ می‌شود. از این رو، با توجه به ظهور دو حالت مختلف از ناحیه مکلف جهت خداوند، حکم الهی نسبت به او تغییر می‌یابد.^۲

۱. الفصول المختارة من العیون و المحاسن، ص ۳۰۹.

۲. العدة فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۴۹۶. «و ذکر سیدنا الأجل المرتضی - رحمه الله - وجهاً آخر فی ذلک و هو أن قال: یمکن حمل ذلک علی حقیقته، بأن یقال: "بدا له تعالی" بمعنی أنه ظهر له من الأمر ما لم یکن ظاهراً له، و بدا له من النهی ما لم یکن ظاهراً له، لأن قبل وجود الأمر و النهی لا یكونان ظاهرین مدرکین.

از منظر سید مرتضی، اطلاق لفظ بدا به گونه حقیقی، فقط به معنی یاد شده صحیح است؛ و گر نه براساس تفاسیر دیگر، موجب اعتبار نقص در علم ربوبی است. اما همین معنی، دقیقاً مدلول سوره رعد، آیه ۳۹: ﴿يَتَخَوُّوا اللَّهَ مَا يُشَاءُ وَيُثْبِتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ است که به طرق گوناگون، در آیات دیگر قرآن کریم، ظهور یافته است.^۱

در این مقام، باید توجه داشت که تحلیل اخیر از سید مرتضی، فقط به نقل از شاگرد بزرگ او، شیخ طوسی، در دسترس ما قرار گرفته است و در آثار چاپ شده سید مرتضی، اثری از این تحلیل موجود نیست و در جاهای گوناگونی که سید در آثار خود بدین آیه قرآن کریم استناد جسته، هیچ بیانی که حتی مشعر بدین تحلیل باشد، وجود ندارد. از این رو، به گمان قریب به یقین، این تحلیل از دروس شفاهی سید به شیخ طوسی انتقال یافته است.^۲

و اما خود شیخ طوسی که تحت تعلیمات کلامی سید بوده و در جای جای آثار او، تأثیرپذیری وی از سید مرتضی مشهور است، در دو جای به تحلیل بدا، همت گمارده که می توان مجموعه آرای وی را قرائتی دیگر از آثار سید مرتضی پنداشت. وی در عده الأصول می گوید: بدا، در حقیقت، به معنی ظهور است و در نصوص نقلی، باید به همین وجه، معنی گردد. و اما لفظ ظهور به معنی علم و یا ظن، بعد از جهل و گمان است. لذا اگر این لفظ به خداوند انتساب یابد، به وجهی، قابل اضافه به خداوند است و به وجهی، غیر قابل اضافه به اوست و از این حیث که بدا، به معنی

«وإنما يعلم أنه يأمر أو ينهى في المستقبل. فأما كونه أمراً أو نهياً، فلا يصح أن يعلمه إلا إذا وجد الأمر والنهي، و جرى ذلك مجرى أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ بأن نحمله على أن المراد به حتى نعلم جهادكم موجوداً؛ لأن قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجوداً، وإنما يعلم كذلك بعد حصوله، فكذلك القول في البدء. وهذا وجه حسن جداً».

۱. الشافي في الإمامة، ج ۱، ص ۸۵.

۲. وی فقط در المخلص، ص ۲۱۲ و فغانس التأویل، ج ۳، ص ۸۲ و ۳۴۳ و ۵۰۹، یادی از این آیه کرده و چیزی در باره آن و ارتباطش با مسئله بدا طرح ننموده است.

نسخ باشد، لفظ آن از باب توسع، قابل حمل بر خداوند است. لذا در مواضعی که بدا به خداوند انتساب یافته، همچون نسخ به معنی ظهور بر مکلفان است و اگر معنی بدایی در خداوند به معنی علم بعد از جهل باشد، انتساب آن به خدا، جایز نیست.^۱ وی در پایان گفتار خود، به تحلیل همان نقطهٔ ابهام در کلام سید، اشاره کرده است که در چه مواضعی احتمال بدا، صحیح نیست. خلاصهٔ رأی وی در این مقام، آن است که اخبار، بر دو گونه است:

الف. اخباری که مدلول آن قابل تغییر نیست؛ مثل اخبار دال بر صفات الهی و یا اخبار دال بر صفات مؤمنان.

ب. اخباری که مدلول آن به واسطهٔ تغییر مصالح، قابل تغییر است. از این رو، با تغییر مصلحت، ممکن است اصل واقعه، تأخیر یابد؛ همچون رفع بلا به واسطهٔ صدقه و دعا.

پس بنا بر تحلیل یاد شده، اخبار گونهٔ دوم، مشمول حکم بدا می‌گردند.

تلخیص کلام

از مجموع سخنان سید مرتضی، به استثنای بیان منقول از شیخ طوسی، چنین بر می‌آید که:

یک. بنا بر صحت صدور اخبار بدایی که به ظاهر از گونهٔ خبر واحدند، اطلاق بدا

۱. العدة فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۴۹۵: «و أمّا البداء فحقیقته فی اللغة هو الظهور، و لذلك یقال: بداء لنا سور المدینة، و بداء لنا وجه الرأی، و قال الله تعالی: ﴿و بداء لهم سبئات ما غلبوا و بداء لهم سبئات ما کنسبوا﴾؛ و یراد بذلك کله: "ظهر". و قد یستعمل ذلك فی العلم بالشئ، بعد أن لم یکن حاصلًا، و كذلك فی الظن. فأما إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالی فمنه ما یجوز إطلاقه علیه، و منه ما لا یجوز: فأما ما یجوز من ذلك، فهو ما أفاد النسخ بعینه، و یكون إطلاق ذلك علیه علی ضرب من التوسع، و علی هذا الوجه یحمل جمیع ما ورد عن الصادقین علیهما السلام من الأخبار المتضمنة لإضافة البداء إلى الله تعالی، دون ما لا یجوز علیه، من حصول العلم بعد أن لم یکن، و یكون وجه إطلاق ذلك فیه تعالی و التشبیه هو أنه إذا کان ما یدل علی النسخ یمظهر به للمکلفین ما لم یکن ظاهرًا لهم، و یحصل لهم العلم به بعد أن لم یکن حاصلًا لهم، أطلق علی ذلك لفظ البداء».

به خداوند، در معنی حقیقی نیست و از باب توسع است.

دو. اخبار بدایی، دلالت بر ظهور جدید بر مکلفان و مؤمنان دارد؛ زیرا قبول معنی حقیقی بدا، به معنی اعتبار جهل و ندامت در خداوند است.

سه. معنی حقیقی بدا، اگر مورد قبول قرار گیرد، همچنان که در بیان شیخ طوسی آمده است، به معنی گونه‌ای از نسخ است که از باب توسع در مورد خداوند، قابل اطلاق است.

تکمله. در پی طرح نظریه همانندی نسخ و بدا، حکیم بزرگ عصر صفوی، میرداماد نیز بدا و نسخ را دارای یک حقیقت دانسته، جز آن که وقتی تغییر حکم به تشریعات تعلق گیرد، نام آن نسخ است و اگر به تکوینات تعلق گیرد، نام آن بداست.

البدء منزلته فی التکوین منزلة النسخ فی التشريع، فما فی الامر التشريعی و الأحكام التشريعية التکلیفیه... نسخ، فهو فی الامر التکوینی و... المکونات الزمانية بدء، فالنسخ كأنه بدء تشريعی، و البدء كأنه نسخ تکوینی.^۱

البته میرداماد، برای تکمیل بیان خود، به تحلیل‌های دیگری نیز متمسک گردیده که توسط پاره‌ای از حکما به رشته نقد کشیده شده و بررسی و تحلیل آن، مجال دیگری را می‌طلبد.^۲

۳. تحلیل نظریه همانندی نسخ و بدا

قبل از ورود در این گفتار، ناچاریم به معنی نسخ و کیفیت آن، اشاره‌گذاری داشته باشیم.

۱. نبراس الضیاء، ص ۵۵.

۲. ر.ک: مقدمه نبراس الضیاء، ص ۵۷ - ۶۱.

الف. معانی لغوی «نسخ»

یک. ازاله و از بین بردن؛ همچون: «نسخت الشمس الظل؛ خورشید، سایه را از بین برد» و یا «نسخ الشیب الشباب؛ پیری جوانی را از بین برد».

دو. نقل و نوشتن؛ همچون: «نسخت الكتاب؛ کتاب را نوشتم» که این معنی، همسان «استنساخ» است؛ مثل: «استنسخت الكتاب».

سه. نقل و تغییر از حالی به حال دیگر که در استعمال باب تفاعل است؛ همچون: «تناسخ الأزمنة والدهور؛ دگرگونی زمان و روزگار» و یا «تناسخ الموارث من واحد إلى واحد؛ انتقال میراث از شخصی به شخص دیگر».^۱

چنانچه از معانی یاد شده مستفاد است، معنی جامع نسخ، تغییر و تحوّل است. حال باید دید معنی نسخ در اصطلاح قرآنی و شرعی بر چه میزان است. لذا قبل از پرداختن به معنای اصطلاحی نسخ، به ادله امتناع نسخ و تحلیل آن، اشاره گذرایی خواهیم داشت.

ب. بررسی ادله امتناع نسخ

اکثر ادله امتناع نسخ از علمای یهود، به جهت اثبات ابدیت دین خودشان است و لذا در این باب به ادله‌ای متمسک شده‌اند.

یک. جعل احکام و صدور آنها به واسطه حکمت و مصلحت است و در صورت فرض نسخ، علم قانون‌گذار، به مصلحت تمام نبوده است. لذا فرض تغییر حکم شرعی، منافی با شئون واجب الوجود و محال است.

دو. احکام، تابع مصلحت است و انقلاب صاحب مصلحت به مفسدت و بالعکس، محال است؛ زیرا از قبیل تخلف معلول از علت تامه است.

سه. ثبوت نسخ و فرض آن یا به واسطه عدم حکمت در ناسخ و یا به واسطه

۱. ر.ک: مجمع البحرين، ج ۲، ص ۴۴۴؛ النهاية، ابن اثیر، ج ۵، ص ۴۷؛ قاموس اللغة، ص ۳۳۴ مادة «نسخ».

جهل شارع به وجه حکمت است و فرض هر دو امر، در واجب الوجود، محال است. چهار. عبارت تورات، مبنی بر «تَمَسَّكُوا بِالسَّبْتِ أَبَدًا؛ همیشه به [تعظیم و رعایت احکام] روز شنبه باشید»، دالّ بر عدم نسخ حکم شنبه است و از سویی لفظ «أَبَد»، بیانگر دائمی بودن آن است.

پنج. خود قرآن، منکر نسخ شده و لذا در آیه: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»^۱، به آن تصریح شده است.^۲

جواب

مفاد دلایل یک تا سه، بر یک محور دور می‌زند و آن، عدم فرض تغییر مصلحت و لزوم عدم علم در واجب الوجود است؛ اما با طرح این فرض که احکام، تابع زمان، مکان و اشخاص است و چه بسا با طیّ زمان، مصلحت تغییر یابد، تمام این سه شبهه، قابل جواب است و به تعبیر رساتر می‌توان گفت: تغییر احکام به واسطه ضعف و قلت استعداد مکلفان است، نه ضعف شارع.

از سویی، چه بسا وضع احکام به جهت امتحان مکلفان، نه اتیان آنها باشد و به تعبیر دقیق‌تر، گاهی مصلحت حکم در فعل است و گاهی در نفس حکم، همچون احکام امتحانی. لذا شیخ طوسی، بدین لطیفه چنین اشاره نموده است: «والنسخ تابع للمصالح»^۳.

جواب دلیل چهارم نیز به سه وجه، میسر است:^۴

الف. ثبوت نسخ در خود تورات، مسلم است و در جای جای آن و در اسفار پنجگانه آن، به چشم می‌خورد. لذا تَمَسَّكْ به شنبه، دلیل بر تعمیم کلی عدم

۱. احزاب، آیه ۶۲؛ فاطر، آیه ۴۳؛ فتح، آیه ۲۳.

۲. ادلّه دیگری نیز در این باب وارد شده است که از ذکر آن، خودداری گردید.

۳. ر.ک: کشف المراد، ص ۳۵۷.

۴. برای تفصیل این گفتار، ر.ک: تلخیص المحصل، ص ۳۶۵؛ کشف المراد، ص ۳۵۸.

نسخ نیست.^۱

ب. تواتر اخبار تورات و انتساب آن به موسی علیه السلام، با توجه به نابود گشتن نسخ اصلی تورات در زمان بختنصر، مسلم نیست.

ج. معنی «ابد»، ممکن است جاودانگی نباشد و به معنی طول مدت و زمان باشد. لذا خواهی نصیر الدین طوسی، به همین نکته اشاره نموده و آورده است:

و خبرهم عن موسی علیه السلام بالتأیید مختلق و مع تسلیمه لا یدلّ علی المراد قطعاً.^۲

جواب دلیل پنجم نیز واضح است؛ زیرا خود آیه شریف، عدم تغییر در سنت الهی را بیان می دارد، نه احکام الهی را؛ چه این که سنت الهی، همان احکام قضای غیر قابل تغییر است.^۳ حال بنا بر تحلیل سه دلیل اول، وجود نسخ اثبات می گردد و با تحلیل دلیل چهارم، ثبوت آن، محرز می شود.

ج. معنی اصطلاحی «نسخ»

بنا بر ادله یاد شده، چنین به نظر می آید که نسخ، به معنی تغییر حکم و رفع حکم نیست؛^۴ زیرا اگر نسخ به معنی تغییر و رفع حکم باشد، سه دلیل اول، امتناع نسخ آن را فرا می گیرد. بنا بر این، متکلمان اسلامی برای نسخ به معنی ای غیر از معنای لغوی

۱. از باب نمونه: امر به قربانی دو گوسفند نرینه در سفر اعداد، باب ۲۸، بند ۳ - ۷ و امر به قربانی یک گوسفند در همان مورد، در کتاب حزقیانی، باب ۴۸، بند ۱۳ - ۱۵. جهت تفصیل این گفتار، ر.ک: البیان، ج ۲، ص ۱۳ - ۱۷.

۲. کشف المراد، ص ۳۵۸.

۳. ر.ک: أنوار الملکوت، ص ۱۹۷ - ۱۹۸؛ إرشاد اللطالین، ص ۳۱۷ - ۳۲۱؛ تلخیص المحضّل، ص ۳۶۴ - ۳۶۷؛ کشف المراد، ص ۳۵۷ - ۳۵۹؛ البیان، ج ۲، ص ۱۰ - ۱۷؛ گوهر مراد، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

۴. یکی از اصول مسلم در علوم قرآنی و مبانی کلامی، تخصیص لغت و خبر به مفاد صراحت حکم عقلی است؛ یعنی هر جا حکم صریح عقلی منافی وضع لغت و یا صریح خبر باشد، دلیل عقلی حاکم، و دلیل نقلی به مقتضای آن تغییر می یابد. لذا در مسئله ما لغت نسخ، از معنی لغوی خود به معنی اصطلاحی تغییر می یابد.

قابل اند و به اصطلاح، نسخ را از معنی لغوی به منقول اصطلاحی دگرگون ساخته اند و بر همین پایه، در تعریف نسخ گفته شده:

هو رفع أمر ثابت فی الشریعة المقدّسة بار تفاع آمده و زمانه.^۱

نسخ، عبارت از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شدن وقت و مدت آن است.

باید به این نکته توجه داشت که اگر موضوع حکم به زمان تغییر یابد، به تغییر حکم اولیه، نسخ گفته نمی شود. مثلاً دلیل وجوب روزه رمضان با انقضای ماه رمضان، پایان می یابد، نه این که نسخ شود و لذا در تعریف یاد شده از لفظ «احکام ثابت» بهره گرفته شده است.

پس به طور خلاصه می توان گفت: نسخ، به معنی انقضای حکم است، نه رفع آن و این معنی، خارج از طور لفظی آن است.

تنها نکته ای که در ذیل بحث یاد شده باید بدان اشاره داشت، این است که ثبوت نسخ در شریعت محمدیه، از مسلمّات است و بزرگان علوم قرآنی، متفق اند که در آیات قرآنی، نسخ در حکم، نه در تلاوت، واقع شده است^۲ و این گروه آیات یا با خود آیات قرآنی نسخ گشته اند و یا با سنت قطعی. بر همین اساس، پاره ای از محققان، به گردآوری آیات ناسخ و منسوخ، همت گماشته اند که می توان از کتاب الناسخ و المنسوخ ابو بکر نخاس نام برد که وی، ۱۳۸ مورد نسخ را در قرآن، نشان داده است.^۳

۱. ر.ک: «البیان فی تفسیر القرآن»، ص ۲۷۷ و ترجمه البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۸. تعریف جامع دیگر نسخ، عبارت است از: «هو رفع تشریع سابق - کان یقتضی الدوام حسب ظاهره - بتشریع الحق، بحیث لا یمن اجتماعهما معاً، إمّا ذاتیاً - إذا کان التنافی بینهما بیناً -، أو بدلیل خاص من إجماع أو نص صریح» (تلخیص التمهید، ص ۴۱۲).

۲. افزون بر این که خود قرآن کریم، گویای ثبوت نسخ در خود است: ﴿مَا نُنْشِخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْشِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره، آیه ۱۲۶).

۳. نیز، ر.ک: الإقناع، ج ۲، ص ۲۰ - ۲۷؛ البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۷۸؛ ترجمه البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۱ - ۱۶۳.

۴. عدم همسانی نسخ و بدا

پس از جستار در مسئله نسخ، به مسئله بدا باز گشته و مشاهده خواهیم نمود که در صورت همانندی بدا با نسخ اصطلاحی، باید حکم بدایی به معنی انقضای حکم تکوینی باشد. اکنون، جای چند پرسش باقی است:

یک. اگر بدا، به معنی انقضای حکم باشد، مسئله ظهور بدا در مورد اسماعیل بن جعفر صادق علیه السلام که در حدیث شیخ صدوق وارد شده، بدین معنا خواهد بود که حکم امامت اسماعیل با فوت وی منقضی شد و در امام موسی کاظم علیه السلام ظهور یافت، حال آن که به مفاد ادله امامت ائمه اثنا عشر، حکم امامت ائمه، از پیش تعیین شده است و اخبار این ادله، چون صحیفه جابر،^۱ ناقض حکم به امامت اسماعیل از اول بوده است.

دو. در نسخ، بین زمان ناسخ و منسوخ، فرق است و فعلی که بر آن نسخ وارد می شود، با فعل منسوخ، دارای وحدت نوعی ابهامی هستند، حال آن که در بدا، فعل مورد نظر، دارای وحدت عددی شخصی است؛ مثل نفس فعل امامت یا نفس ذبح. لذا نسخ و بدا، مشابهت ندارند.

سه. بنا بر مشابهت بدا و نسخ و تفاوت آنها در تخصیص بدا به تکوینیات، خبر تحقق بدا در ذبح اسماعیل - که از احکام تشریعی است -، غیر قابل توجیه خواهد بود. چهار. بنا به اصل مسلم فلسفی «عدم جواز تخلف معلول از علت و حصول وجود معلول با تحقق علت»، هر گاه سلسله علل یک شیء تمام گردید، معلول، متحقق خواهد شد و با عدم ظهور معلول، سلسله علل معلول، تام نخواهد بود، بدین نتیجه می رسیم که بین بدا و نسخ، فرق فاحشی وجود دارد؛ چرا که در نسخ، دو حکم در جهان خارج، متحقق می شوند، ولی در بدا، یک حکم در انتظار تحقق

۱. ر.ک: العلوم و المعارف و الأحوال، ج ۱۵، ص ۶۵، شایان ذکر است که در این خبر، به اسم تمام ائمه اثنا عشر و حتی مادران آنها اشاره شده است. نیز، ر.ک: بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۱۹۲ - ۳۷۲ (در باره نصوص وارد شده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله).

است و حکم دیگر به منصه ظهور می‌رسد. پس سلسله علل در حکم ناسخ و منسوخ، تام و در بدا، در حکم واقع در خارج، تام و در امر متوقع ظهور، غیر تام است.^۱

محقق داماد، به اشکال اول، بدین نحو پاسخ داده است که خبر بدا در اسماعیل بن جعفر، از احادیث موضوعه و مختلقه است^۲ و شاید بتوان به همین نحو، اشکال سوم را به بیان شیخ صدوق در باره هر دو روایت، پاسخ داد؛ چرا که خود ناقل آن، در مورد صحت دو خبر، تردید دارد.^۳

پس بر اساس طرح اشکالات یاد شده، تمام اقوال چون کلام شیخ صدوق، مرحوم مفید و سید مرتضی، ذیل عبارت شیخ طوسی و میرداماد، مورد نقض و اشکال قرار خواهند گرفت.

۱. این اشکال، در واقع، اساسی‌ترین انتقاد بر نظریه مشابهت نسخ و بداست و عدم تحلیل آن، موجب فرض مشابهت بین این دو گردیده است. فاضل فقید مرحوم مدرّس کهنکی، در رساله عمده الوری (ص ۱۴) می‌گوید: «اما سرّ آن که بدا در احکام نیست، آن است که بدا در احکام، مستلزم جهل است بر حاکم، به واسطه آن که در بدا، دو علت و دو معلول است. علت اول و معلول اول، محو شد و علت و معلول دوم، ثابت ماند؛ ولی در احکام، یک علت و یک معلول بیشتر نیست». گویی در این مقال، مؤلف محترم، متوجه این نکته نبوده که در فرض وجود دو معلول در بدا، باید دو امر در خارج متحقق باشد، نه یک امر. از طرفی، فرض تبدیل وجود به عدم مفروض نیست و امحای مفروض، در توجه حکم سلسله علل است، نه در معلول و از سویی دیگر، با فرض یاد شده، در اخباری چون امامت اسماعیل، باید به تحقق امامت بالذات وی قائل باشیم، حال آن که ادله امامت اثمه اثنا عشر، نافی چنین فرضی است.

۲. ر. ک: نبراس الضیاء، ص ۸: «و ليعلم ان الرواية التي ذكر انهم رووها عن الصادق عليه السلام لم يرووها أحد منهم علی ما آورده أصلاً...».

۳. شایان ذکر است که اخبار دیگری دال بر وقوع بدا در ابن محمد عسکری و امامت او وارد شده که از سویی، معاضد ظهور بدا در مسئله امامت است و از سویی دیگر، شبهه عدم همانندی نسخ و بدا را تقویت می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. البیان فی تفسیر القرآن، السید أبو القاسم الخوئی، قم: أنوار الهدی، ۱۴۰۱ق.
۲. تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدین الزبیدی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۳. تفسیر الشریف المرتضی (نفائس التأویل)، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تصحیح: أحمد الموسوی، بیروت: شركة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.
۴. تلخیص المحصل، [الخواجه] نصیر الدین الطوسی، تحقیق: عبد الله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹ش.
۵. تمهید الأصول، [الخواجه] نصیر الدین الطوسی، به کوشش: عبد الحسین مشکوة الدینی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.
۶. الذخیره فی علم الکلام، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید أحمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق، اول.
۷. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، به کوشش: السید مهدی الرجائی، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۸. السنن الکبری، أحمد بن شعيب النسائی، بیروت: دار الفکر.
۹. صحیح البخاری، محمد بن إسماعیل البخاری، تحقیق: قاسم الشماعی الرضاعی، بیروت: دار القلم، ۱۴۰۷ق.
۱۰. صحیح مسلم، مسلم القشیری النیسابوری، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. العدة فی أصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: علاقبندیان، ۱۴۱۷ق.
۱۲. عوالم العلوم والمعارف والأحوال، عبد الله البحرانی، قم: مدرسة الامام المهدي عجله، ۱۴۰۸ق.
۱۳. كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن مطهر الحلی (العلامة الحلی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.

۱۴. لسان العرب، محمّد بن مکرم المصری الأنصاری (ابن منظور)، قم: نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.

۱۵. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوی، آرنت یان ونیسنک و دیگران، استانبول: دار الدعوة، ۱۹۸۸م.

۱۶. المغنی فی أبواب التوحید والعدل، أحمد بن خلیل الهمدانی (القاضی عبد الجبار المعتزلی)، بیروت.

۱۷. الملخص، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، به کوشش: محمدرضا انصاری قمی، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۳۹۱ش.

۱۸. نبراس الضیاء، میر محمّد باقر الأستربادی (میرداماد)، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، میراث مکتوب، تهران: ۱۳۷۴ش.

۱۹. النهاية، اسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی (ابن کثیر)، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۶م.

معیارسنجی غلو از دیدگاه سید مرتضی

ممید احمدي جلفایی^۱

چکیده

از آن جهت که «غلوپژوهی» به نوعی، حدود افراط و تفریط در هر یک از ادیان و مکاتب دینی را ترسیم می‌کند، جزء ضرورت‌های عرصه تحقیق و پژوهش، در هر کدام از آنها محسوب می‌گردد. به ویژه در دین اسلام، پیروان هر یک از مذاهب و نحله‌ها، حتی آنها که از دید دیگران از زمره غلوکنندگان به حساب می‌آیند، همگی غلو و افراط در دین را مذموم می‌شمارند، هر چند که در تعریف و تبیین ماهیت غلو در دین، با هم اختلاف دارند و در بسیاری موارد، از این عنوان، در تخریب یکدیگر بهره می‌برند. محور این پژوهش، تنها بررسی دیدگاه‌های سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ق) است. وی از مخالفان سرسخت غلو و افراط در مذهب بوده و بر مبنای عرضه عقاید و عملکردها و روایات منتسب به معصومان علیهم‌السلام بر سه عنصر عقل و اجماع و ظواهر قرآن، مصادیق مهم آن را به نقد کشیده است. او اخبار واحد و ضعیف را خاستگاه اصلی برخی عقاید غلوآمیز دانسته و عدم برخورداری عقاید غلوآمیز از مستندات معتبر را مهم‌ترین مشخصه

آنها معرفی کرده است و به ویژه، اعتقاداتی مثل: اعتقاد به الوهیت و ربوبیت امامان معصوم، حلول، تناسخ، تفویض، علم غیب مطلق امامان، نیز برخی کمالات و فضایل نسبت داده شده دیگر به ائمه علیهم السلام را از مصادیق غلو در مذهب، شمرده است. البته او میان دو مسئله غلو و متهم سازی به غلو، فرق نهاده و به همین مناسبت، از عقاید به حق مذهب، دفاع نموده است.

واژگان کلیدی: غلو، معیارهای غلو، مبانی نقد غلو، اتهام غلو، سید مرتضی.

پیش گفتار

در برخی از فرموده های معصومان علیهم السلام، علاوه بر برائت آنها از هر گونه غلو و افراط در دین و مذهب، به برخی آسیب ها و پیامدهای شوم غلو همچون: تخریب چهره مذهب، توسعه افتراق میان مسلمانان و تشدید خصومت میان آنها، تحریف دین توسط برخی سودجویان و هواپرستان، توسعه اباحی گری و احکام گریزی، و مانند آن اشاره شده که البته تجربه تاریخی هر یک از مذاهب اسلامی نیز حقیقت این مسائل را روشن تر ساخته است.

آنچه در عرصه «غلوپژوهی» مهم تر از همه به نظر می رسد، شناخت معیارهای غلو و افراط و مصادیق آنهاست؛ چرا که در طول دوره های مختلف تاریخ، نگرش به این مسئله و موضوعات آن در هر یک از مذاهب، گاهی مورد تحوّل قرار گرفته و دیدگاه اندیشمندان و نیز دیدگاه عمومی نسبت به آنها تغییر یافته است. به تعبیر دیگر، گاهی نوع خاصی از تصوّر یا اعتقاد یا عملکرد که در دوره های خاصی از زمان، غلو محسوب می شده، در دوره های دیگر، عدول از همان نگرش، به نوعی تخلف از حقایق دینی و انحراف محسوب شده است. مرحوم محقق مامقانی در جایی از رجال خود، ضمن نقد اتهام های وارده بر برخی رجال شیعه می نویسد:

... بی تردید، بسیاری از آنچه امروزه جزء ضروریات مذهب در مورد ویژگی‌های امامان (علیهم‌السلام) محسوب می‌شود، گفتن آنها در دوره‌های گذشته، غلو شمرده می‌شد.^۱

۱. پیشینه نظریه پردازی در باره غلو و غالیان

اهمیت و ضرورت این موضوع، ایجاب نموده تا بسیاری از اندیشمندان مسلمان، از دیرباز، آثار مستقلی را در این زمینه، ارائه نموده باشند. از مهم‌ترین نوشته‌های شیعه در این راستا می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: الرّد علی الغالية، نوشته فضل بن شاذان (از اصحاب امام جواد (علیه‌السلام))؛ الرّد علی الغالية، نوشته حسن بن علی فضال کوفی (م ۲۲۴ق)؛ الغالية و أبو الخطاب، نوشته ابو اسحاق کاتب ابراهیم بن ابی حفص (از اصحاب امام عسکری (علیه‌السلام))؛ الرّد علی الغلاة، نوشته ابو الحسن علی بن مهزیار اهوازی (از اصحاب امام رضا (علیه‌السلام) تا امام هادی (علیه‌السلام))؛ الرّد علی الغلاة، نوشته یونس بن عبد الرحمان قمی (از اصحاب امام رضا (علیه‌السلام))؛ الرّد علی الغلاة، نوشته ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ صفار (م ۲۹۰ق)؛ الرّد علی الغلاة و المقالات والفرق، نوشته ابو القاسم سعد بن عبد الله بن ابی خلف اشعری قمی (م ۳۰۱ یا ۲۹۹ق)؛ فرق الشيعة و الرّد علی أصحاب التناسخ و الغلاة، نوشته ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (ق ۹ق)؛ بیان الأدیان، نوشته ابو المعالی محمد حسین علوی (تألیف در سال ۴۸۵ق)؛ آراء أئمة الشيعة في الغلو و الغلاة، نوشته آیه الله میرزا خلیل کمره‌ای؛ الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، نوشته عبد الله سلوم السامرائی؛ تاریخ الإمامية و أسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري، نوشته عبد الله فیاض؛ تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم هجری، نوشته محمد جواد مشکور؛ غالیان - کاوشی در جریان‌ها و بر آینده‌ها، نوشته نعمت الله صفری فروشانی؛

۱. تنقیح المقال، ص ۱۱۲، فائده ۲۵.

بوار الغالین - در ردّ غالیان شیخیه، نوشته محمد مهدی کشوانی بغدادی (چاپ هند)؛
 هدیة النملة إلى مرجع الملة (در ردّ مدعیان شیخیه در عصر میرزا)، نوشته محمدرضا
 همدانی (چاپ هند)؛ غلو، ریشه‌ها و اقسام آن، نوشته سید کمال حیدری؛ وهابیت و
 غلو، نوشته علی اصغر رضوانی؛ سه گفتار در غلوپژوهی، نوشته جویا جهانبخش؛
 معیارشناسی غلو در روایات معصومان، نوشته محمدباقر فرضی؛ بررسی روایات
 تفسیری غلات، نوشته کورش زارع شیبانی؛ بررسی نقش غالیان در روایات تحریف
 قرآن، نوشته محمدحسن احمدی.

از میان نوشته‌های اهل سنت نیز که قابل مراجعه هستند، می‌توان به موارد زیر
 اشاره نمود: مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، نوشته ابو الحسن علی بن
 اسماعیل اشعری (م ۳۳۰ق)؛ التنبيه و الردّ علی أهل الأهواء والبدع، نوشته محمد بن
 احمد بن عبد الرحمان ملطی شافعی (م ۳۷۷ق)؛ الفرق بین الفرق، نوشته عبد القاهر
 بغدادی (م ۴۲۹ق)؛ الفصل فی الملل والأهواء والنحل، نوشته ابو محمد علی بن احمد
 بن حزم ظاهری (م ۴۵۶ق)؛ التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجية عن الفرق الهالکین،
 نوشته ابو المظفر اسفراینی (م ۴۷۱ق)؛ الملل والنحل، نوشته محمد بن عبد الکریم
 شهرستانی (م ۵۴۸ق)؛ الحور العین، نوشته ابو سعید نشوان بن سعید حمیری
 (م ۵۷۳ق)؛ اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، نوشته محمد بن عمر رازی
 (م ۶۰۶ق).

این نوشته‌ها علاوه بر موارد بسیاری است که در طول تاریخ در خصوص هر
 یک از مصادیق غلو - همچون: تحریف قرآن، حلول، تشبیه، تناسخ و... - و نیز در
 مورد موضوعاتی که شیعه به ناحق، به غلو در مورد آنها متهم شده - همچون:
 عصمت ائمه، امامت، شفاعت، زیارت و توسل و... - چه از ناحیه مخالفان و چه
 خود شیعیان، نوشته شده‌اند.

۲. سید مرتضی و غلو

اهمیت ویژه بررسی موضوعات مختلف از اندیشه سید مرتضی، به مبنای معروف و ویژه وی در عدم اعتبار علمی خبر واحد بر می‌گردد.^۱

البته برخی دیگر از عالمان معروف شیعه همچون ابن ادریس^۲ و طبرسی (صاحب مجمع البیان)^۳ نیز بر همین عقیده بوده‌اند.

اگر چه مرحوم سید مرتضی به صورت صریح در جایی از آثار خودش، مسئله غلو را به صورت مستقل، مورد بحث و بررسی قرار نداده، با این حال، از یادکردهای او در جاهای گوناگون، چه در مواردی که به نوعی غلو رانکوهیده و چه در مواردی که مصداقی از مصادیق آن را مورد بحث قرار داده، به خوبی برداشت می‌شود که: او نیز همچون بسیاری از اندیشمندان دیگر، هر گونه تجاوز و تعدی از حدود شریعت و آموزه‌های شرعی را در ابعاد گوناگون، به نوعی غلو دانسته و آنها را به شدت، محکوم کرده است.

برای نمونه، وی در توجیه مهم‌ترین و ممتازترین نظریه خود در عرصه اصول استنباط - یعنی عدم حجیت اخبار آحاد - یکی از دلایل مهم آن را بی اعتباری منابع حدیثی و آمیختگی آثار حدیثی با اخبار ضعیف و جعلی و ساخته و پرداخته غالیان و خطابیّه و اهل تجسیم و واقفه و اصحاب حلول و مانند آنها، عنوان کرده است.^۴

همچنین در برخی از آثارش، به پیدایش و توسعه برخی اندیشه‌های غلوآمیز در میان شیعیان اهل بیت علیهم‌السلام، با تأسف، اعتراف نموده و ریشه بسیاری از مشکلات و اتهامات وارد شده علیه مذهب شیعه را وجود همین فرقه‌های غلوآمیز دانسته است.

۱. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱ - ۲۴ و ص ۵۰ - ۹۸ و ج ۳، ص ۲۶۷ - ۲۷۰؛ الذریعة، ج

۱، ص ۲۸۲ و ج ۲، ص ۵۱۷ - ۵۵۲.

۲. ر.ک: السرائر، ج ۱، ص ۴۱ - ۷۲.

۳. ر.ک: تفسیر مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۲۱.

۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۱.

از جمله، ریشه انحراف دسته‌ای از شیعیان پس از شهادت امام کاظم علیه السلام و اعتقاد آنها به اباحه و تناسخ و برخی عقاید غلوآمیز دیگر را - که موجب افتراق آنها شد -، غلو دانسته است.^۱ در موارد بسیاری نیز از نوشته‌های خود، برخی اتهامات مخالفان مذهب را علیه شیعه، تنها عقاید مخصوص به گروه‌های غالی شیعه دانسته و اصولیان و معتدلان شیعه را از نظیر این گونه اتهامات، بری دانسته است.^۲

البته او در اثنای برخی مطالب خود، به این نکته اساسی به صراحت تأکید دارد که: برخلاف ادعای برخی نویسندگان اهل سنت، غلوگری، تنها به مذهب شیعه و در باره امامان علیهم السلام اختصاص ندارد؛ بلکه به اعتقاد وی، همان گونه که عده‌ای در مورد امام علی علیه السلام غلو کرده‌اند، شاید به همان نسبت، در مذهب اهل سنت نیز در باره خلفای سه گانه غلو شده و اعتقاداتی همچون: حلول، برتری آنها از ملائکه، و مانند آن، وجود داشته است.^۳

۳. خاستگاه غلو و مبانی نقد آن در نزد سید مرتضی

یکی از مباحث مهم غلوپژوهی، بحث از خاستگاه غلو، و مبانی و معیارهای نقد و بررسی آن است. هر چند که کمتر کسی در طول تاریخ با همین عنوان، به صورت مستقل و صریح، سخن به میان آورده، با این حال، از آن جهت که مبانی یاد شده در هر مکتبی، تا حدودی با مبانی استنباط و اجتهاد و مانند آن، همسویی دارند، می‌توان در این زمینه به ملاک‌ها و قواعد نظام‌یافته‌ای دسترسی پیدا کرد. این مبانی، در مکاتب صرف عقلی، بیشتر بر قواعد عقل و منطق استوار است و در مکاتب نقلی، متناسب با اصول اعتبار منقولات و در برخی نیز برآیندی از هر دو.

از این روست که: برخی از اندیشمندان اهل سنت، هر گونه تعدی از امر الهی را -

۱. الفصول المختارة، ص ۳۱۳ - ۳۱۵.

۲. رک: الشافی، ج ۱، ص ۳۸ و ص ۳۹ و ۴۲ و ج ۴، ص ۱۱۷ و ۳۶۵.

۳. رک: همان، ج ۴، ص ۱۱۸.

که قابل استنباط از ادله معتبر باشد - غلو دانسته‌اند.^۱ یا برخی دیگر، اعتقاد و عمل در مورد هر مسئله غیر مستند به اصول اسلامی و نصوص دینی و قواعد شرعی را غلو شمرده‌اند.^۲

اگر چه تنوری عدم حجیت خبر واحد، از سوی سید مرتضی و هم‌فکرانش، مورد استقبال علمای شیعه در دوره‌های بعدی قرار نگرفته، با این حال، از آن جهت که وی خاستگاه و پشتوانه بیشتر اندیشه‌های غلوآمیز شیعه را یک سری اخبار واحد جعلی یا محرف دانسته، انتظار می‌رود که سید مرتضی در این عرصه، موضع شدیدتری نسبت به دیگر مکاتب فکری داشته باشد. مخالف و مبارزه او با برخی عقاید غلوآمیز تا حدی است که گفته شده است: عده‌ای وی را به مخالفت و مسامحه با اهل سنت، متهم ساخته‌اند.^۳

سید مرتضی در انواع آثار خود، ضمن نقد اخبار غلوآمیز و نیز سوق دادن توجه مخاطبان به این مطلب که: «کتاب‌های حدیثی شیعه و اهل سنت، هر دو از اخبار جعلی و غلوآمیز خالی نیستند»، در مورد برخی عقاید خاص غالیان، همچون: تحریف قرآن، نفی رؤیت و تجسیم، نفی حلول، اعتقاد به علم غیب مطلق برای اشخاص، و مانند آن، اظهار نظر نموده است.

۴. غلو و ماهیت آن

در لغت عرب، «غُلُو» بر وزن «فُعُول» از ماده «غَلَو» به معنای ارتفاع (بالا رفتن و زیاد شدن) و گذشتن از حد و اندازه و شدت یافتن، آمده است. از این رو، اگر جنسی بیش از حد و اندازه، گران شود، «غال» می‌گویند. مایعات نیز وقتی به جوش می‌آیند و در حد خود نمی‌گنجند، «غَلَّیان» بر آنها صدق می‌کند.^۴

۱. تیسیر العزیز الحمید، ص ۲۵۶.

۲. ر.ک: الصحوة الإسلامية بین الجمود والنظرف، ص ۲۴.

۳. ر.ک: تجلی ولایت، ص ۳۴۹ و ۳۵۰.

۴. ر.ک، ذیل ماده «غلو»: معجم مقاییس اللغة: الصحاح: لسان العرب: المصباح المنیر.

اگر چه واژه «افراط» نیز به معنای تجاوز از حد آمده، با این حال، اهل لغت معتقدند که غلو در مقایسه با افراط، به تجاوز از حد بسیار اطلاق می‌شود. همان گونه که «غلو» با «تطرّف» هم تفاوتی ظریف دارد؛ «تطرّف» به مجرد عدول از حدّ وسط و اعتدال - اعمّ از افراط یا کوتاهی و تفریط هر دو - اطلاق می‌شود؛ اما غلو، تنها به زیاده‌روی شدید و بسیار در هر امری، به ویژه در عقیده و عمل، گفته می‌شود.^۱ بیشتر اندیشمندان مسلمان - اعم از شیعه و اهل سنت - از قدیم، تعاریف نسبتاً همسانی را از اصل غلو در دین، ارائه کرده‌اند؛ اما در تعیین مصادیق و ملاک‌های آن، گاهی از روی منطق و گاهی به جهت اغراض سرکوب‌گرانه، یا اغراض دیگر، به ویژه در باره برخی مصادیق غلو، سخنان گوناگونی را به زبان آورده‌اند.

برخی از اندیشمندان اهل سنت، سعی کرده‌اند تا غلو را تنها از مشکلات شیعیان معرفی کنند؛ لذا آن را بر مبنای برخی عقاید خاصّ غالیان شیعه، معرفی کرده‌اند. برای نمونه، شهرستانی در الملل و النحل،^۲ محبّ الدین خطیب در الخطوط العریضه،^۳ همین رویه را پیموده‌اند. یا ابن خلدون در المقدمه، غلات را طوائفی از شیعیان معرفی کرده که از حدّ عقل و ایمان، تجاوز کرده و به خدایی امامان، اعتقاد یافته‌اند.^۴ اما اندیشمندان و محققان منصف در این میان، به تبیین معنای غلو به عنوان یک انحراف مشترک در میان همه ادیان و مذاهب پرداخته‌اند. ابن عاشور، غلو را به صورت کلی، زیاده‌روی در یک امر عقلی یا یک مطلب شرعی - چه در اعتقاد و چه در عمل - دانسته است.^۵

ابن تیمیه نیز غلو را بیشتر به معنای زیاده‌روی در ستایش یا نکوهش یک چیز،

۱. ر.ک: علماء و مفکرین عرفهم، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. ر.ک: الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۳.

۳. ر.ک: عصای موسی، ص ۲۱۹.

۴. المقدمه، ص ۱۳۲.

۵. التحریر و التّنویر، ج ۴، ص ۳۰۳.

معنا کرده است.^۱ ابن حجر عسقلانی،^۲ دارمی (به نقل از حسن بصری)،^۳ شاطبی و دیگران نیز مشابه همین نظر را ارائه داده‌اند.

زمخشری، غلو را بر دو قسم غلو حق و غلو باطل تقسیم کرده و اعتقاد دارد: غلو حق، به معنای تفحص و تعمق بیشتر در کشف حقایق، همچون عدل و توحید، مذموم نیست؛ ولی غلو باطل که به نوعی تجاوز از حق و پیروی از هوا و هوس و اعراض از ادله است، مذموم است.^۴

برخی اندیشمندان اسلامی نیز از قدیم، غلو را بر اساس بارزترین مصادیق آن - همچون غلو در ذات و مانند آن - تعریف کرده‌اند. از آن جمله، ابو الحسن اشعری در تعریف غلو و غالیان، به معرفی کسانی پرداخته که اعتقاد دارند علی علیه السلام خداست، یا کسانی همچون ابوالخطاب محمد بن مقلاص که اعتقاد به نبوت امامان یا خدایی آنها داشتند.^۵ شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) نیز در جایی از تصحیح الاعتقاد، مشابه همین، غلو را با ذکر دسته‌ای از غالیان، به صورت تلویحی، در غلو در ذات یا نبوت ائمه، خلاصه می‌کند و معتقد است: «آنها از راه میانه تجاوز نموده و به منزله کافران هستند و امام علی علیه السلام به کشتن و سوزاندن آنها حکم داده است».^۶ همو در جایی از أوائل المقالات، در تبیین غلات، به نفی کنندگان حدوث ائمه و معتقدان به الوهیت و قدیم بودن آنها و مانند آن، مثال زده است.^۷

شیخ صدوق نیز غلات و مفوضه را نسبت به خداوند، کافر دانسته و سپس

۱. اقتضاء الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۲۸۹.

۲. رک: الفتح المبین، ج ۲، ص ۲۰۴.

۳. سنن الدارمی، ج ۱، ص ۶۳.

۴. الکشاف، ج ۱، ص ۵۸۴.

۵. مقالات الإسلامیین، ص ۱۴.

۶. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۳۱.

۷. أوائل المقالات، ص ۲۴۱.

در باره برخی ملاک‌ها و مصادیق غلو، سخن به میان آورده است.^۱

علامه حلی، ضمن رد اعتقاد به الوهیت امام علی (علیه السلام) و همچنین اعتقاد به نبوت او، حلول و اتحاد را به شدت، محکوم نموده است.^۲ طریحی به دو نوع مختلف از غلو اشاره کرده: نوع اول، مربوط به کسانی که امام علی (علیه السلام) را خدای دانند؛ و نوع دوم، تحت عنوان «أهل تخمیس» که معتقدند پنج نفر از صحابه از طرف علی (علیه السلام) - که نزد آنها، خداست - مأمور و وکیل همه امور عالم هستند و آن پنج نفر، عبارت‌اند از: سلمان، مقداد، اباذر، عمار، و عمر بن امیه ضمری.^۳

اما برخی از اندیشمندان متأخر، در تبیین غلو، نسبتاً دقیق‌تر عمل کرده‌اند و به تقسیم‌بندی جامع‌تر آن، همت گمارده‌اند. برای نمونه، شهید صدر، غلو را به سه نوع: غلو در مرتبه الوهیت، غلو در مرتبه نبوت، و غلو در صفات خالق و افعال تقسیم کرده است.^۴

مرحوم سید محسن حکیم، ضمن حکم به نجاست غالیان، آنها را در سه قسم زیر معرفی می‌کند: قائلان به ربوبیت امامان (علیهم السلام)، قائلان به حلول خداوند در امام، غلوکنندگان در صفات انبیا و ائمه و دادن صفات مخصوص خداوند به آنها.^۵

مرحوم سید مرتضی، از آن جهت که اعتقادی به حجیت خبر واحد ندارد و منابع استنباط شرعی او تنها در قرآن و اجماع و اخبار متواتر و قطعی الصدور و عقل، خلاصه شده،^۶ بسیاری از اندیشه‌های غلوآمیز را - که از اخبار جعلی و شبهه‌آمیز،

۱. الاعتقادات، ص ۷۱.

۲. رک: أنوار الملکوت، ص ۲۰۳.

۳. مجمع البحرین، ماده غلا.

۴. بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۳۸۴.

۵. مستمسک العروة الوثقی، ص ۱۱۶.

۶. رک: الأمالی، سید مرتضی، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۱۰ و ۳۵۰؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱ - ۲۴ و ۵۰ - ۹۸ و ۱۵۷ و ج ۳، ص ۲۶۷ - ۲۷۰ و ۳۱۱؛ الذریعة، ج ۱، ص ۲۷۷ - ۲۸۲ و ج ۲، ص ۵۱۷ - ۵۵۳.

الشافی، ج ۴، ص ۱۱۸.

ناشی شده‌اند - باطل دانسته است. از این رو، مکتب فکری سید مرتضی رحمته الله علیه، شاید مصون‌ترین مکتب فکری شیعه از لحاظ مهذب بودن از برخی عقاید غلوآمیز به حساب می‌آید. وی حتی در جاهایی از نوشته‌های خود، برخی از معروف‌ترین کتاب‌های حدیثی شیعه - مثل الکافی - را به نقد کشیده است.^۱

همچنین، درست به همان دلیل سختگیری او در رویکرد به اخبار غیر متواتر، اعتنای وی به عقل و منطق و نیز نقد عقلی اخبار و نظریات با عرضۀ آنها بر سه عنصر: قرآن کریم، عقل و اجماع،^۲ باز به مصونیت میراث فکری او از عقاید غلوآمیز، افزوده است.

تأکید او بر نقد عقلی اخبار در جاهای مختلف و پیشبرد این نظریه در همه نگاشته‌هایش، آن چنان روشن است که نیازی به ذکر شاهد مثال نیست.

با این وجود، بیشتر علمای شیعه پس از وی، مبانی او را مورد نقد قرار داده و مکتب فکری او را حمایت نکرده‌اند. به نظر می‌رسد که دو مشخصه در مکتب فکری سید مرتضی هست که موجب شده چندان مورد استقبال آیندگان قرار نگیرد. نخست: اعتقاد مطلق او به عدم حجّیت اخبار واحد، که در میان مشهور فقها و اندیشمندان دوره‌های بعدی و حتی در میان مشهور اندیشمندان اهل سنت، مورد نقد قرار گرفته است. و دوم: تمسک بی منطق او به بحث اجماع، که در واقع، بهره‌برداری او از مسئله اجماع تا آن اندازه غیر معقول به نظر می‌رسد که تمسک اخباریان به همه اخبار و روایات،^۳ به گونه‌ای که این مسئله، گاه موجب شده ناهماهنگی‌های قابل توجهی در برخی عرصه‌های استنباط او به وضوح قابل مشاهده باشد. برای مثال، او در بحث مربوط به افزوده‌های فرقه‌های اسلامی در الفاظ اذان،

۱. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۴۱۰.

۲. ر.ک: الأملی، سید مرتضی، ص ۳۵۰ و ۳۵۱.

۳. ر.ک: روضات الجنّات، ص ۳۸۵.

عباراتی مثل: «محمّد و علی خیر البشر»^۱ و «الصلاة خیر من النوم»^۲ و مانند آن را مورد بحث قرار داده؛ اما با آن که همه این مسائل، مخالف با اذان مرسوم در عصر پیامبر اکرم علیه السلام هستند و انتظار می رود در صورت عدم برخورداری از پشتوانه خبری معتبر، یکسان با آنها برخورد شود، با این حال، وی در خصوص حکم عبارت اول، ایراد آن را با قصد غیر جزء بودن و خارج از اذان بودن، بلامانع دانسته است؛^۳ ولی دومی را به ادعای اجماع بر بدعت بودنش، غیر مجاز^۴ برشمرده است.

به هر حال، مبانی نقد غلوپژوهی سید مرتضی، عمدتاً در موارد زیر، قابل ذکر است:

یک. قواعد عقل و منطق و سیره عقلا؛

دو. مسلّمات دین و اصول اساسی آن، مثل: توحید، عدل و...؛

سه. قرآن کریم؛

چهار. اجماع مسلمانان و در مواردی اجماع علمای مذاهب؛

پنج. اخبار متواتر و اطمینان آور.

در بخش های بعدی پژوهش، نمونه های عینی کاربرد این مبانی را در خصوص برخی مصادیق غلو، از دیدگاه سید مرتضی، بیشتر روشن خواهیم نمود.

۵. برخی از مصادیق غلو از دیدگاه سید مرتضی

الف. اعتقاد به الوهیت و ربوبیت امامان علیهم السلام

یکی از مهم ترین مصادیق غلو در میان برخی فرقه های انحرافی شیعه، از دیرباز، اعتقاد به الوهیت و ربوبیت امامان معصوم علیهم السلام بوده است. این مسئله، گاه در قالب

۱. رک: الذخیره، ص ۴۹۳ و ۴۹۴؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲. رک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۸۲.

۳. رک: همان، ص ۲۷۹.

۴. رک: همان، ص ۲۸۰.

باورهایی همچون: حلول، تناسخ، تجسیم و مانند آن نیز ظهور داشته است. این پدیده، درست از همان عصر زندگی خود معصومان علیهم السلام به دلایل گوناگونی - همچون: محبت افراطی و طغیان هیجانات و عواطف و احساسات قلبی، جهالت پیروان، برخی اغراض شخصی و سودجویانه، بهره‌برداری سیاسی برخی مخالفان و موافقان و مانند آن - شکل گرفته و اساسی‌ترین ضربه را بر پیکره این مذهب برحق، وارد ساخته است.

البته مشابه این انحراف، از زمان‌های گذشته در میان فرقه‌های اهل سنت، بلکه در مورد دیگر مکاتب و ادیان نیز رایج بوده که عموماً با اعتقاد به حلول خدا در اشخاص، همراه بوده است. بررسی تاریخ زندگی بشر بر روی زمین، به روشنی نشان می‌دهد: اندیشه حلول، حدّ اقل قدمتی طولانی‌تر از عمر فرعون و موسی علیهم السلام دارد، به گونه‌ای که برخی نگارندگان، خود فرعون را از جمله حلولیان دانسته‌اند که اعتقاد داشته خداوند، در او حلول کرده است.^۱

ابن خلدون و غزالی، اولین حلولیان برجسته را مسیحیان و نصارا دانسته‌اند.^۲ زمخشری، بیشتر حنابله را حلولی دانسته؛ بلکه آنها را به عنوان نخستین حلولیان اسلام، معرفی کرده است.^۳ «شیبی» نیز اعتراف کرده که: غلو سنیان، قبل از غلو شیعیان بوده است. او برای نمونه، غلو اصحاب جَمَل در باره عایشه را مطرح می‌کند که حتی در باره شتر او غلو کردند. وی معتقد است که غلو در باره او بسیار بدتر از غلو در باره شخصیتی مثل امام علی علیه السلام است.^۴

نیز به گفته بسیاری از محدثان و مورخان اهل سنت، خود عمر بن خطاب در حقّ

۱. ر.ک: رسالة الغفران، ص ۳۹۵.

۲. مقدّمه ابن خلدون، ص ۳۵۱؛ الفصائح الباطنیّة، ص ۱۱۰.

۳. الکشاف، ج ۲، ص ۳۷۵.

۴. ر.ک: نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، ج ۲، ص ۱۸.

پیامبر ﷺ غلو کرد و وفات او را انکار می کرد، تا آن که ابو بکر او را متنبه ساخت.^۱ ابن تیمیه نیز اعتراف کرده که: غلو، شرک و بدعتی است که نزد منتسبان به اهل سنت نیز بوده است. او سپس به مواردی از غلو سنیان پرداخته که در کتب روایی آنها آمده است؛ مواردی همچون: استجابت دعا نزد قبور برخی صحابه و شیوخ؛ برتری زیارت قبور برخی شیوخ بر زیارت خانه خدا؛ تریاق مجرب بودن قبور برخی شیوخ؛ و....^۲

اما بسیاری از فقهای شیعه، این نوع عقاید را شرک آلود و محکوم به کفر دانسته اند و معتقدان به آنها را نجس بر شمرده اند؛^۳ همان گونه که در احادیث معتبر شیعه نیز از ناحیه همه امامان معصوم علیهم السلام، این نوع افکار، مذموم و مساوی با کفر تلقی شده است.^۴ یکی دیگر از عقاید غلو آمیزی که با این بحث در ارتباط است، اعتقاد به تناسخ است. برخی از اندیشمندان - همچون شهرستانی و دیگران - حلول و تناسخ را به یک معنا گرفته اند.^۵ برخی نیز آنها را از لحاظ معنایی، بسیار نزدیک به هم دانسته اند؛^۶ ولی هر چند این دو مقوله با هم اختلاف هایی دارند که قابل انکار نیست،^۷ با این حال، در خصوص بحث از غلو، می توان هر دو موضوع را از یک

۱. ر.ک: تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۹۸؛ تاریخ ابن کثیر، ج ۵، ص ۴۲.

۲. ر.ک: التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۲۹۳.

۳. ر.ک: الاعتقادات صدوق، ص ۳۹؛ الکافی، حلبی، ص ۳۸؛ الاقتصاد، طوسی، ص ۷۳؛ کشف المراد، ص ۳۲۰؛ الفصول المختارة، ص ۳۱۵؛ المراجعات، ص ۶۱۷؛ أصل الشیعة وأصولها، ص ۳۹؛ دلائل الصدق، مظفر، ج ۲، ص ۲۰۵؛ نور الأفهام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۳۴ - ۱۳۷.

۴. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۸۲ - ۱۰۳؛ التوحید، صدوق، ص ۳۰، ۹۸ و ۱۱۳؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۸۷، باب نفی الجسم والصورة والتشبيه والحلول.

۵. ر.ک: الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۰۲ و ج ۲، ص ۵۵ به بعد.

۶. ر.ک: رسالة الغفران، ص ۴۰۹.

۷. ر.ک: الغلو والفرق الغالية، ص ۱۲۶؛ الإسلام والتناسخ، ص ۴۶ و ص ۷۱ و ۷۲؛ التناسخ وأدلة بطلانه، سبحانی، ج ۲، ص ۲۰۸ به بعد.

منظر واحد، مورد بحث قرار داد، همان گونه که علمای اصولی شیعه، به اتفاق، تناسخ را نیز باطل دانسته‌اند.^۱

اندیشه تناسخ در آشکال گوناگون از قدیم در میان همه ادیان و مکاتب فکری ریشه دار بوده است. شهرستانی معتقد است که از قدیم، همه ملت‌ها - اعم از مجوس، مزدکیه، هند و برهمیه، فلاسفه، صائبه و... - فرقه‌های تناسخیه داشته‌اند.^۲ دیگران نیز این فکر را به اقوام قدیم مصر و هند و یونان، به ویژه شنویه و براهمه و... نسبت داده‌اند.^۳ ابن جوزی معتقد است که: پیشینه فکر تناسخ به فرعون در زمان موسی علیه السلام بر می‌گردد.^۴ برخی نیز استاد فیثاغورس «فری سایدس» (مولود ۶۶۰ قبل میلاد) و نیز افلاطون و استادش سقراط را به این اندیشه، متصف دانسته‌اند.^۵

اعتقاد به تجسیم و تشبیه خداوند به صفات و ویژگی‌های خاص مخلوق نیز، ارتباطی مستقیم با این مقوله دارد؛ چرا که اعتقاد به الوهیت یا ربوبیت اشخاص، به نوعی، تجسیم و تشبیه خداوند متعال نیز محسوب می‌گردد. این فکر نیز در میان برخی اشخاص و فرقه‌های شیعه و اهل سنت، از دیرباز رواج داشته و اختصاص به مذهب خاصی ندارد، همان گونه که در ادیان و مکاتب فکری گذشته نیز، پیشینه‌ای قابل توجه دارد. از میان اندیشمندان معروف اهل سنت، محمد بن کرام نيسابوری، عبد الله، سجستانی، ابن تیمیه، ذهبی، ابن حزم ظاهری، داوود ظاهری و مانند آنها^۶

۱. ر.ک: الاعتقادات، صدوق، ص ۶۳؛ تصحیح الاعتقاد، ص ۶۸؛ الذخیره، ص ۲۳۴ - ۲۳۶؛ قواعد المرام،

ابن میثم، ص ۱۵۳؛ کشف المراد، ص ۱۹۱؛ رسائل و مقالات، سبحانی، ج ۱، ص ۳۷؛ فی رحاب اهل البيت علیهم السلام، ج ۷، ص ۲۵ به بعد.

۲. الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۲.

۳. ر.ک: نشأة الفكر الإسلامی، ص ۲۰۷؛ دراسات فی الفرق والعقائد الإسلامیه، ص ۱۷۴.

۴. تلبیس ابلیس، ص ۸۵.

۵. ر.ک: دراسات فی الفرق والعقائد الإسلامیه، ص ۱۷۴.

۶. ر.ک: صحیح البخاری، ج ۱، ص ۴۷؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۷۵؛ مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۲۰؛

طبقات الشافعیه، ج ۲، ص ۱۳.

و یا برخی فرقه‌ها همچون: سالمیه،^۱ کرامیه،^۲ برخی حنابله و...، به اشکالی از تناسخ، متهم شده‌اند.

سید مرتضی هم چون غالب اندیشمندان شیعه و معتدلان اهل سنت، با صراحت تمام و با ارائه ادله‌ای مبسوط و مفصل، هر نوع اندیشه مبتنی بر حلول، تناسخ، تجسیم، تشبیه و مانند آن را باطل دانسته و آنها را مورد نکوهش قرار داده است؛ بلکه معتقدان به این عقاید را محکوم به کفر و الحاد دانسته است. وی در برخی از آثار خودش به صورت مفصل در این باره سخن گفته است. برای نمونه در کتابش الذخیره در فصل مستقلی، در ردّ بر اصحاب تناسخ، به دلایل آنها (در قالب پنج دلیل مختلف) پاسخ داده است.^۳

یا در مجموعه رسائل خود، در چندین موضع مختلف، اصحاب حلول و تناسخ و تشبیه و تجسیم را خارج از دایره مسلمانان دانسته و این فتوا را به عموم مشایخ خود نیز نسبت داده است.^۴ نیز در جایی از آن، به تفصیل، به بیان عقاید مختلف مجبّره و مشبّه پرداخته و به آنها پاسخ داده است،^۵ و در جایی از الذخیره به کفر مجبّره و مشبّه یا معتقدان به صفات قدیمه، تصریح نموده است.^۶

ب. تفویض امور خلق و تدبیر جهان به امامان معصوم علیهم السلام

واژه «تفویض» در لغت، به معنای واگذاری امری به دیگری و حاکم گردانیدن او آمده،^۷ و در اصطلاح کلامی، به دو معنای متفاوت، بحث و بررسی شده است.

۱. ر.ک: أحسن التقاسیم، ص ۱۲۶.

۲. صحیح البخاری، ص ۶۹.

۳. ر.ک: الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۳۴ - ۲۳۸.

۴. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۴۲۵ و ج ۳، ص ۲۸۱ و ۲۸۷ و ج ۴، ص ۳۰.

۵. همان، ج ۴، ص ۲۷۹ - ۲۹۹.

۶. الذخیره، ص ۵۳۴.

۷. ر.ک: کتاب العین؛ النهاية، ابن اثیر؛ المصباح المنیر (ماده فوض).

معنای نخست، به بررسی صحّت و سُقم این نظریّه می‌پردازد که: «خداوند، همه امور بشر را به صورت مطلق، به اراده و اختیار مخلوقش واگذار می‌کند و در مقابل این نظریه، اندیشه جبرگرایانه قرار دارد که مطابق آن، خداوند، به جهتی که اراده خودش اقتضا کرده، اراده و اختیار را از انسان سلب نموده است». این بحث، یکی از مباحث مهمّ نظری در زمینه اعتقادات است که همواره دو گروه اشاعره و معتزله، در این خصوص باهم اختلاف داشته‌اند.^۱

در روایات معتبر معصومان (ع)، هر دو نظریّه، به صورت مطلق رد شده و در مقابل، نظریّه «لا جبر ولا تفویض، بل أمرٌ بین الأمرین»^۲ - که مشهور در میان اندیشمندان اصولی شیعه است -،^۳ پذیرفته شده است.

امّا معنای دوم - که بیشتر در مذهب شیعه موضوعیت دارد -، به همان معنای اوّل، ولی به صورت ویژه در باره تفویض امور خلق و تدبیر و مانند آن به امامان معصوم (ع)، مطرح است.

در خصوص معنای نخست، سید مرتضی، اندیشه خود را بر همان نظریّه معصومان - یعنی «أمر بین الأمرین» - استوار ساخته و بارها به دفاع از آن برخاسته است؛ بلکه این نظر را اندیشه اجماعی و اتفاقی علمای شیعه دانسته است.^۴

۱. ر.ک: الاعتقادات، صدوق، ص ۲۹ و ۹۷ - ۱۰۰؛ الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۷ و ۸۵ و ۹۸ و ج ۲، ص ۱۵۲ - ۱۵۴؛ المغازی، ج ۳، ص ۹۰۴؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۰ و ۱۸۱؛ السنة النبویة، غزالی، ص ۱۴۴ - ۱۵۷؛ الخطط المقریزیة، ج ۲، ص ۳۵۶؛ کشف المراد، ص ۳۳۴.

۲. ر.ک: الکافی، ج ۲، ص ۳۲۰ (باب التفویض)؛ التوحید، صدوق، ص ۳۵۹ - ۳۶۵ (باب نفی الجبر والتفویض)؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۸ و ج ۲، ص ۴۱۴ و ۴۵۲؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲ - ۶۹ (باب نفی الظلم والجور عنه تعالی و إبطال الجبر والتفویض).

۳. ر.ک: الاعتقادات، ص ۲۹ و ۹۷ - ۱۰۰؛ تصحیح الاعتقادات، ص ۴۶ و ۴۷ و ۱۳۱؛ إنقاذ البشر من الجبر والقدور، عامری، ص ۲۳۲ به بعد؛ أنوار الحکمة، فیض کاشانی، ص ۱۰۴ - ۱۱۴؛ المیزان، ج ۱، ص ۹۳ به بعد؛ المحاضرات، ج ۲، ص ۸۷ - ۸۸.

۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۳۵ - ۱۳۷ (جواب مسائل الطبریة).

سید مرتضی در خصوص معنای دوم نیز با شدت و حدت، این گونه اعتقادات را غلوآمیز و از اساس، باطل دانسته است. البته وی با روشنگری سنجیده، برخی از گونه‌های تفویض را - که بیشتر در حوزه تشریع دین و اداره امور دین و مسلمانان، خداوند متعال آنها را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا اهل بیت او سپرده - از تفویض باطل، جدا ساخته و اتهام‌های وارده بر شیعه در این حوزه را خلاف عقل و منطق معرفی کرده است.^۱

اما موضوعاتی مثل: اعتقاد به خلق اجسام توسط معصومان علیهم السلام، سرپرستی امور رزق و مانند آن توسط آنها، تفویض امور به صورت مطلق و دائمی به معصومان علیهم السلام و مانند آن را به صراحت، از مصادیق غلو و باطل دانسته است.^۲

ج. علم غیب معصومان علیهم السلام

یکی از پرچالش‌ترین موضوعاتی که از دیرباز، میان مذاهب اسلامی و بویژه میان اندیشمندان گوناگون شیعه، در دوره‌های مختلف، مورد بحث بوده، امکان برخورداری معصومان علیهم السلام از علم غیب و وقوع آن است. هر چند که مطابق نظر مشهور علمای اسلام، به ویژه حکما و عرفای اسلامی، برخورداری انسان از علم غیب، امری ممکن الوقوع است، با این حال، از آن نظر که نسبت دادن آن به اشخاص خاص، به مستنداتی معتبر نیازمند است و به نظر برخی اندیشمندان، استناد بدون مستند در این باره، به نوعی غلو محسوب می‌شود، این بحث نیز از مباحث مهم غلوپژوهی به حساب آمده است.

منظور از علم غیب، آگاهی یافتن شخص از امور پوشیده و غیر معلوم برای عموم بشر است که گاه در قالب علم به گذشته و احوال آینده و گاه نسبت به مسائلی

۱. ر.ک: الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۶۲ و ج ۳، ص ۱۶۹.

۲. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۳۵ - ۱۳۹ و ج ۴، ص ۲۱، مسئله ۱۱.

ماورایی از احوال قلوب انسان‌ها و نیات آنها و احوال آسمان‌ها و احوال قیامت و مانند آنها، یا دیگر رازهای نهانی آفرینش، یا در سطوحی فراتر نسبت به کُنه اسما و صفات الهی و مانند آن، موضوعیت پیدا می‌کند.

یکی از عوامل مهم اختلاف علمای شیعه در این خصوص، وجود دو دسته اخبار متعارض در این عرصه است که در دسته‌ای از آنها هر گونه علوم غیبی و سری به معصومان علیهم‌السلام نسبت داده شده و همه آن بزرگواران، عالمان آگاه به همه علوم و اسرار غیبی و نهانی، اعم از اسرار آسمان‌ها و زمین،^۱ آنچه در صلب‌ها و ارحام زنان قرار گرفته،^۲ گفتار همه حیوانات و موجودات و انسان‌های روی زمین،^۳ عالم به زمان مرگ و فنای همه موجودات،^۴ و مانند آن، معرفی شده‌اند.^۵ در دسته‌ای دیگر نیز علم غیب به صورت مطلق و ذاتی و مستمر، جز برای ذات خداوند متعال، مورد نفی قرار گرفته است.^۶

در قرآن کریم نیز در بیشتر آیات، علم غیب، جز برای خداوند، نفی شده است. برای نمونه در آیه ۶۵ از سوره نمل، آمده است:

﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾.

یا در سوره أنعام آیه ۵۰ از زبان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمده است:

﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ

۱. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۲۰ به بعد؛ بصائر الدرجات، ص ۴۴۹.

۲. ر.ک: المناقب، ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۳۷۴.

۳. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۸۵؛ قرب الإسناد، ص ۳۳۹؛ الإرشاد، مفید، ج ۲، ص ۳۲۵.

۴. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۱۹.

۵. ر.ک: همان، ص ۲۶۰ به بعد.

۶. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۹۰، ۲۹۶، ۳۱۰ و ۴۳۲؛ بصائر الدرجات، ج ۲، ص ۲۵۵؛ نهج البلاغه، ص ۱۴۵.

اتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ».

یا در سوره اعراف آیه ۱۸۸ می‌فرماید:

«... وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمَ الْغَيْبِ لَاسْتَكْبَرْتَ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ».

و آیاتی مشابه آن که به نوعی دلالت بر عدم برخورداری مطلق و ذاتی و مستمر پیامبران از علم غیب دارند.^۱

البته در برخی از آیات نیز امکان برخورداری برخی از افراد خاص، از برخی مسائل غیبی، به اذن و ایحای الهی، امری امکان‌پذیر و بلکه واقع، اعلام شده است. برای نمونه در آیه ۲۶ و ۲۷ از سوره جن آمده است:

«عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ».

یا در سوره هود آیه ۴۹ می‌فرماید:

«تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا».

یا در سوره انعام آیه ۷۵ می‌فرماید:

«وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ...».

اگر بخواهیم در این زمینه، نظریات اندیشمندان دوره‌های نخست را مد نظر قرار دهیم و محور بحث را در حدود علمای پیش از قرن ششم هجری محدود کنیم، می‌توان گفت: نظر سید مرتضی در این زمینه، نظری بینابینی و به نوعی، موجب تقریب انواع اندیشه‌هاست.

مرحوم کلینی از معروف‌ترین محدثان شیعه در آن دوره، از جمله کسانی است که در بابی از ابواب کتابش، علم غیب ائمه را با عبارت «إذا شأوا أن يعلموا...» قید زده؛ اما ابواب فراوان دیگری را نیز آورده که مطابق آنها امام علی علیه السلام، به صورت مطلق، به همه اسرار نهانی و غیوب و علم آسمان‌ها و زمین، آگاه است.^۲ کسانی

۱. ر.ک: سوره هود، آیه ۴۵ - ۴۷؛ سوره غافر، آیه ۷۸؛ سوره احقاف، آیه ۹ و ...

۲. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۵۸، ح ۱ - ۸؛ و ج ۱، ص ۲۶۱ - ۲۶۹.

همچون صفّار در بصائر الدرجات،^۱ ابوالفتح رازی در روض الجنان^۲ و ابن شهر آشوب در متشابهات القرآن^۳ و المناقب^۴ و کراجکی در کنز الفوائد^۵ و طبرسی در إعلام الوری،^۶ تقریباً همان رویه کلینی را پیموده‌اند. هر چند که هر کدام از آنها در کتاب‌های روایی خود، اخبار دیگری را نقل کرده‌اند که با این اندیشه، تعارض دارد. برخی از علمای اهل سنت نیز - همچون ابن ابی الحدید - اتّصاف پیامبر ﷺ بر علم غیب را درست شمرده و علم غیب امام علی ﷺ را نیز به صورت اکتسابی از محضر پیامبر خدا ﷺ پذیرفته‌اند.^۷

اما سید مرتضی - که برای اخبار واحد، اعتباری قائل نیست و در مواضعی از کتاب خود، به ویژه کتاب‌هایی مثل الکافی را آمیخته از اخبار ضعیف و جعلی بسیار می‌داند -، طبیعی است که دیدگاهش در این زمینه، متفاوت باشد. البته استاد او شیخ مفید، با آن که اعتبار خبر واحد را پذیرفته و برای کتاب‌های متقدّمان، ارزش قائل است، سخنش در این زمینه، اندکی مبهم و تردیدآمیز است. از برخی گفته‌های او چنین بر می‌آید که: وی جامعیت و احاطه علمی معصومان بر غیب و مسائل غیبی را به صورت دائمی و مطلق، منکر شده و قیود خاصی را در این زمینه مطرح کرده است.^۸ اما در جاهایی نیز آن را پذیرفته، یا در برخی آثار حدیثی خود، اخباری دالّ بر احاطه علم غیب معصومان، روایت کرده است.^۹

۱. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۱۵، ح ۴.

۲. رک: روض الجنان، ج ۵، ص ۱۸۱.

۳. متشابهات القرآن، ص ۱۲.

۴. المناقب، ج ۲، ص ۱۱۲.

۵. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۴۵.

۶. إعلام الوری، ص ۱۷۲.

۷. رک: شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۱۷۵.

۸. رک: أوائل المقالات، ص ۲۱ - ۲۵ و ص ۳۵، ۶۷ و ۶۸: الإرشاد، ج ۱، ص ۳۳۲ و ۳۳۷: المسائل

العکبریه، ص ۶۹، مسئله ۲۰.

۹. رک: أوائل المقالات، ص ۶۷ و ۶۸: الإرشاد، ج ۱، ص ۳۴، ۳۵، ۳۳۲ و ۳۳۷.

اما از برخی نظریات او نیز چنین فهمیده می شود که: او وقوع علم غیب معصومان علیهم السلام و اولیای الهی را به صورت اعلامی و ایحایی، قبول داشته است؛ نظری که تقریباً سید مرتضی نیز مشابه آن را مطرح نموده است.^۱ برخی از معاصران، هم شیخ مفید و هم سید مرتضی را در این عرصه، به کوتاه فکری و تنگ نظری، متهم ساخته اند و گویا لازمه پذیرش نظر آن دو بزرگوار را اعتقاد به نادانی معصومان علیهم السلام دانسته اند.^۲

اما روشن است که: این گفته، خودش به کوتاه نظری و نادانی، نزدیک تر است؛ چرا که عدم اطلاع معصوم علیه السلام از علوم غیبی - جز در مواردی که از طرف خداوند به او وحی یا الهام گردد، یا اذنی خاص برای آن، محقق می شود - دلالت بر نادانی ندارد. البته از منظر عموم قدمای شیعه، چنین نیست که امامان، اصلاً از غیب و مانند آن خبر نداده باشند؛ بلکه آنها معتقد به صدور علم به اسرار غیبی و نهانی در باره معصومان علیهم السلام، یا به صورت وحی و الهام به اذن و اراده پروردگار بوده، با مثل کلینی و دیگران، به تحقق آن به اراده معصوم علیه السلام معتقدند. مطابق نظر نخست - که بیشتر اصولیان و متکلمان قدیم شیعه از جمله سید مرتضی بدان اعتقاد دارند -، چنین نیست که امام هروقت بخواهد بتواند همه چیز را بداند؛ بلکه تفاوت امام با خداوند در این است که: آنها هر چه دارند از خداوند بوده و به اذن و ایحای الهی در مواردی خاص به غیب آگاهی می یابند؛ اما ذات احدیت، به صورت ذاتی و مطلق، بر همه علوم و حقایق احاطه دارد. مطابق این نظر - که شیخ صدوق و شیخ طوسی و شیخ مفید نیز به آن معتقدند و مرحوم عبد الجلیل قزوینی، این عقیده را مشهور متکلمان و فقها و محدثان قدیم شیعه، معرفی کرده است^۳ - علم غیب امام، اصلاً لازمه امر امامت نیست.

۱. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۸۲ (مسئله ۲۱) و ج ۱، ص ۴۱۸.

۲. ر.ک: ترجمه اصول کافی، کمره ای، ج ۲، ص ۷۸۸.

۳. ر.ک: نقض، ص ۲۸۶.

در مقابل این فکر، برخی از قدما همچون ابن شهر آشوب، علم غیب را برای امامان، واجب دانسته و آنها را در سیطره علم غیب، مشارک قدیم تعالی در همه عرصه‌ها در نظر نگرفته‌اند.^۱ بیشتر فلاسفه و عرفا و صوفیه نیز بر همین مسلک رفته‌اند و دسته‌ای از آنها به صورت مطلق، اتّصاف به علم غیب را از لوازم کمال بشری و رسیدن به عقل فعال دانسته‌اند.^۲ دسته‌ای هم به صراحت، این مقامات را برای همه انبیا و اولیای الهی، واجب دانسته‌اند.^۳ برخی محدّثان و فقها و مفسّران قرآن کریم نیز در ظاهر امر بر همین نظر رأی داده‌اند.^۴

اما به نظر می‌رسد که بیشتر اندیشمندان متأخر، مرادشان همان نظر شیخ مفید است که تا حدودی با نظر سید مرتضی و شیخ صدوق و شیخ طوسی و دیگران نیز همسوست. البته باید گفت: سید مرتضی در این عرصه، با وضوح بیشتری سخن گفته است. وی از آن جهت که استنباطش در مسائل مختلف، به اخبار و روایات، تکیه ندارد، لذا با چشم‌پوشی از اخبار متعارض در این عرصه، تنها تعارض‌های احتمالی عقلی در میان نظریات را به دقت سنجیده و سپس با توجّه به ظاهر آیات قرآن کریم و نیز اجماع علمای دوره‌های نخستین شیعه، نظریه‌ای مشابه با نظر مفید، ارائه داده است. وی در چندین موضع از آثار و رساله‌های خود، تصریح کرده است: خبر دادن از چیزی قبل از تحقّق آن، از شروط امامت نیست؛ بلکه

۱. ر.ک: متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲. ر.ک: الفتوحات المکیّة، ج ۱، ص ۱۴۷؛ شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۴؛ شرح مقدّمه قیصری، ص ۲۲۳؛ المیزان، ج ۵، ص ۱۷۰؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۱۶.

۳. ر.ک: السياسات المدنیّة، فارابی، ص ۴۹؛ الشفاء، ص ۴۰۵ - ۴۰۷؛ الإشارات والتنبیّات، ج ۳، ص ۲۴۴ -

۲۴۷؛ الأنفسار الأربعة، ج ۳، ص ۱۰۵ - ۱۰۷ و ج ۶، ص ۲۸۴ و...؛ شرح تجرید، علامه حلّی، ص ۲۱۹.

۴. ر.ک: شرح نهج البلاغه، ابن میثم، ج ۱، ص ۸۲ - ۸۵؛ قوانین الأصول، ص ۲۴۸؛ الرسائل، شهید ثانی،

ص ۱۳۸؛ نهج المسترشدين، ص ۷۰؛ كشف اليقين، ص ۲۴؛ إرشاد الطالبين، ص ۱۸۰؛ بحر القوائد، ج ۲،

به سان معجزه است که گاهی این معجزات به دست امامان نیز انجام می پذیرد و گاهی نیز انجام نمی پذیرد. مگر آن که اخبار معتبری در میان باشد که نشان دهد آنها عالمان به غیب بوده اند و در این صورت، به این نتیجه می رسیم که: خداوند، آنها را از آن رازها باخبر ساخته است.^۱

او در جایی دیگر، در خصوص امکان علم امام به ساعت وفات خود، پرسشی را مطرح کرده و سپس به طریق برهانی، به آن پاسخ داده است:

إِنَّ الْإِمَامَ لَا يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ الْغُيُوبَ وَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يُوَدَّى إِلَى أَنَّهُ مُشَارِكٌ لِلْقَدِيمِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ مَعْلُومَاتِهِ، وَأَنَّ مَعْلُومَاتِهِ لَا يَتَنَاهَى، وَ أَنَّهُ يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِنَفْسِهِ، وَ قَدْ ثَبَّتَ أَنَّهُ عَالِمٌ بِعِلْمٍ مُحَدَّثٍ، وَ الْعِلْمُ لَا يَتَعَلَّقُ عَلَى التَّفْصِيلِ إِلَّا بِمَعْلُومٍ وَاحِدٍ، وَ لَوْ عَلِمَ مَا لَا يَتَنَاهَى لَوَجِبَ وَجُودُ مَا لَا يَتَنَاهَى مِنَ الْمَعْلُومَاتِ، وَ ذَلِكَ مُحَالٌ. وَ بَيِّنَا أَنَّ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَهُ عِلْمُ الدِّينِ وَ الشَّرِيعَةِ؛ فَأَمَّا الْغَائِبَاتُ أَوْ الْكَائِنَاتِ الْمَاضِيَاتِ وَ الْمُسْتَقْبَلَاتِ، فَإِنَّ عِلْمَ بَاعِلَامِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا فَجَائِزٌ، وَ إِلَّا فَذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ. وَ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ لَيْسَ مِنَ الْوَاجِبِ عِلْمُ الْإِمَامِ بِوَقْتِ وَفَاتِهِ، أَوْ قَتْلِهِ عَلَى التَّعْيِينِ.^۲

وی در ادامه، به اخباری اشاره می کند که مطابق آنها امام علی (ع) به زمان مرگ خود و قاتل خود ابن ملجم، علم داشت؛ اما این اندیشه را باطل می داند و معتقد است: «اگر چنین بود، بایستی از مهلکه می گریخت و خود را به دست خود در مهلکه نمی انداخت».^۳

سید مرتضی در جاهای مختلف دیگری از آثارش نیز در این باره سخن گفته که

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۸۲ و ۴۱۸.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۳. همان جا.

پردازش به آنها، در وسع این نوشته نیست.^۱

د. غلو در برخی کمالات و فضایل معصومان علیهم السلام

نسبت دادن برخی فضایل، کمالات یا معجزات غیر منطقی یا غیر مستند به اشخاص، از گونه‌های دیگر غلو در عرصه غلوپژوهی است. مهم‌ترین معیار و ملاک در غلو بودن یک نسبت - همان گونه که از منظر سید مرتضی نیز پیش از این اشاره شد -، مستند بودن یا غیر مستند بودن آن است. خوش‌بختانه پشتوانه‌ای که این قاعده از آن برخوردار است، اتفاق نظر فقهای شیعه در حرمت و مذمت هر گونه نسبت غیر واقعی به معصومان علیهم السلام است، که به نوعی گناه کبیره است و حتی موجب بطلان روزه می‌شود.^۲ سید مرتضی به صراحت به همین مسئله فتوا داده و هر گونه نسبتی را که بدون سند معتبر، به خدا و معصومان علیهم السلام داده شود، کذب، حرام، گناه کبیره و مبطل روزه دانسته است.^۳

روشن است که بحث از امکان وقوع این نوع فضایل و نسبت‌ها نیست؛ بلکه بحث از واقع امر است. لذا استدلال برخی از نویسندگان بر عدم استبعاد این دسته فضایل، کاملاً غیر منطقی است. مرحوم سید مرتضی نیز با همین دقت و ظرافت، موضوعات گوناگون مطرح شده در اخبار و روایات ضعیف را کاویده و سرانجام برخی از آنها همچون: تخصیص اجر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مودت اهل بیت علیهم السلام، لزوم آشنایی امام معصوم علیه السلام با کتابت یا قرائت، ملازمه طیب ولادت یا خباثت آن با

۱. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۹۱، مسئله ۸.

۲. ر.ک: فقه الرضای علیه السلام، ص ۲۰۷؛ الکافی، ج ۲، ص ۳۳۹، ح ۵ و ص ۳۴۰، ح ۹ و ۱۰ و ج ۴، ص ۸۹، ح ۱۰؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۰۷، ح ۱۸۵۴ و ج ۳، ص ۵۶۹، ح ۴۹۴۱؛ المقنع، ص ۱۸۸؛ المقنعة، ص ۳۰۳؛ الاقتصاد، ص ۲۸۷؛ المهدب، ج ۱، ص ۱۹۲؛ الوسيلة، ص ۱۴۲؛ السرائر، ج ۱، ص ۳۷۴؛ الشرائع، ج ۱، ص ۱۷۳؛ مختلف الشیعة، ج ۳، ص ۳۹۷ و ۳۹۸؛ مسالک الافهام، ج ۲، ص ۲۴؛ ریاض المسائل، ج ۱، ص ۳۰۶؛ جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۲۷۲؛ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۸۰.

۳. ر.ک: الانتصار، ص ۱۸۴؛ جمل العلم والعمل، ص ۹۰.

ولایت، حرمت نکاح مخالفان، حضور ائمه در بالای سر مردگان شیعه، عدم تمثیل شیطان برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، و مانند آن را به نقد کشیده است. علاوه بر این، از منظر سید مرتضی، این نسبت‌ها بایستی بر عناصر عقل و قواعد عقلی و قرآن و مسلمات دین، عرضه شوند. برخی از غلوپژوهان معاصر نیز همین نظریه را پذیرفته و قرائن صحت آن را کاویده‌اند.^۱ برای نمونه، سید مرتضی، بحث «لزوم یا عدم لزوم آشنایی پیغمبر یا امام با فنون کتابت یا قرائت» را مورد بحث قرار داده و اعتقاد به عدم لزوم را حمایت کرده و دلیل آن را نبودن هیچ دلیل قطعی بر این مسئله، عنوان کرده است.^۲

البته خود سید مرتضی به دسته‌ای از اخبار آحاد نیز اشاره می‌کند که مطابق مدلول آنها، آشنایی پیامبر یا امام، با کتابت و قرائت، لازم است؛ اما وی به صراحت اعلام می‌دارد که: اخبار آحاد در این زمینه، حجیت ندارند و نمی‌توان مطابق آنها به چیزی حکم داد.^۳

از دیگر موضوعاتی که سید مرتضی آن را به نقد کشیده، مضمون برخی اخبار واحد است که مطابق آنها امام علی علیه السلام به هنگام احتضار همه مردگان، در بالای سر همه آنها حاضر می‌گردد. مرحوم سید مرتضی، این اخبار را فاقد اعتبار و نیز این مسئله را از لحاظ عقلی، محال دانسته است.^۴

البته محال دانستن این مسئله از لحاظ عقلی، واقعاً جای تأمل دارد و خود سید مرتضی نیز در جای دیگری از نوشته‌های خود، صدور چنین افعال خارق عادت و شبیه کرامت و یا فراتر از آن را به اذن الهی، ناممکن ندانسته است.

۱. ر.ک: صراط الحق، آصف محسنی، ج ۳، ص ۳۴۷؛ مشرعة بحار الأنوار، ج ۱، ص ۴۵۸.

۲. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۸.

۳. همان جا.

۴. همان، ص ۲۸۰ و ج ۳، ص ۱۳۳ - ۱۳۹.

یا در جایی دیگر، مضمون «طیب ولادت شیعیان و خبث ولادت مخالفان» و یا «حرمت نکاح مخالفان» را - که در برخی اخبار آحاد شیعه آمده است - نقد کرده و معتقد است: طیب ولادت یا خبث آن، هیچ ارتباطی به مذهب ندارد، همان گونه که صحت نکاح و ازدواج، ارتباطی به نوع مذهب ندارد و حتی اگر کسی کافر هم باشد، اگر ازدواجش مطابق دیدگاه اجتماع و قوم او باشد، نکاح آنها صحیح است. در نهایت، وی هر دو ادعای یادشده را فاقد دلیل معتبر و قطعی دانسته و آنها را بی اساس خوانده است.^۱

۶. انگیزه‌ها و پیامدهای غلو

از مهم‌ترین ابعاد بحث در باره غلو و غالیان - که برخی محققان از آن غافل شده‌اند -، بررسی انگیزه‌های غلو و پیامدهای آن است. البته این بحث، دو بخش مهم و مستقل می‌طلبد که هر کدام به پژوهشی مستقل نیازمندند؛ اما از آن‌جا که رسالت این نوشته، تنها بررسی غلو و غالیان در اندیشه سید مرتضی است و اطلاعات به دست آمده از دست‌نوشته‌های ایشان، چندان فراوان نیستند، لذا هر دو بحث، در یک بخش، بررسی می‌شوند.

الف. اباحی‌گری و حشوی‌گری

اباحی‌گری و حشوی‌گری، به معنای حلال نمودن حرام‌های دین و برداشتن محدودیت‌ها و موانع شرعی در عرصه عمل است. این مسئله، به نوعی، هم به عنوان یکی از انگیزه‌های غلو و هم از پیامدهای آن مطرح است. بسیاری از افراد در طول تاریخ، به خاطر هواهای نفسانی و شهوانی خود و به ویژه توجیه اعمال خلاف دینشان، به اباحی‌گری گرایش پیدا کرده‌اند. از طرفی، بیشتر فرقه‌های انحرافی در دین و به ویژه فرقه‌های غلوآمیز، پس از گذشت مدتی از آغاز شکل‌گیری‌شان، به

جهت جذب مریدان بیشتر، از شرایع و احکام دین، باج داده و پیروان خود را به منجلاّبِ اباحی‌گری کشانده‌اند.

برخی اباحه‌گران همچون «بشیریّه»، تنها پاره‌ای احکام شریعت مثل: زکات و حج و مانند آن را از پیروان خود ساقط کرده‌اند. برخی دیگر، تنها در محدوده غریزه جنسی، احکام شرع را مباح دانسته‌اند. بعضی نیز در مورد نجاسات، یا محرمات در خوردن و آشامیدن، یا مانند آن.^۱

سید مرتضی در چند جای مختلف از آثارش به این موضوع پرداخته، و هر گونه فکر منتهی به اباحی‌گری یا سهل‌گیری احکام و شرایع الهی را از عقاید غالیان و باطل دانسته است.^۲ وی علاوه بر آن که در کتاب‌های مختلف فقهی و کلامی خود، مظاهر و مصادیق فسق و فجور و حرام‌های الهی در بخش‌های مختلف فردی و اجتماعی، عبادی و اجتماعی و مانند آن را به دقت بررسی کرده، باور به حلیّت گناهان را نیز مطابق اجماع امت، کفر دانسته است.^۳

همچنین او در کتاب الانتصار، به عقیده‌ای خاص از برخی حشویانِ اصحاب حدیث اشاره کرده که آنها حتّی باغی را در اجتهاد خود، محترم می‌شمردند، و سپس با دلایل محکمی، آن را محکوم ساخته است.^۴

یا در بحث از قضا و قدر، از برخی اخبار حشویّه شیعه و اهل سنت یاد می‌کند که همه گناهان را به پای قضا و قدر الهی می‌گذارند و این اعتقاد را نیز به شدّت تضعیف و باطل نموده است.^۵ در جایی دیگر، اعتقاد به صدور کبائر از پیغمبران را نیز به

۱. رک: المقالات والفرق، ص ۳۲، ۴۲، ۴۸، ۵۳، ۶۳ و ۱۰۰؛ فرق الشیعه، ص ۴۶ و ۵۷.

۲. رک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۵۵ و ۱۵۷؛ الشافی، ج ۱، ص ۳۹، ۴۸ و ۴۲ و ج ۳، ص ۱۲۷، و ج ۴، ص ۱۱۷.

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۵۵.

۴. رک: الانتصار، ص ۴۷۷ و ۴۷۸.

۵. رک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۴۰.

بیشتر حشویه نسبت داده و به ردّ آن پرداخته است.^۱

ب. توسعه افتراق و خصومت میان امت اسلام

از دیگر پیامدهای قطعی بحث غلو، توسعه افتراق میان امت اسلامی و افزایش خصومت و کینه توزی در بین فرقه‌های مختلف اسلامی است.

این مسئله، در طول تاریخ اسلام، برای همه کسانی که اهل تأمل و انصاف باشند، بسیار روشن است. سردمداران دین اسلام و قرآن کریم به مسئله حفظ اتحاد اسلامی و جلوگیری از چنددستگی میان مسلمانان و به ویژه خصومت و عداوت‌ورزی، اهمیت ویژه‌ای داده‌اند و همواره در قالب آموزه‌های مختلف در مهار آن کوشیده و از هیچ تلاشی دریغ نورزیده‌اند.

به اعتقاد شیعیان، امامان معصوم دوازده گانه - که تنها شایستگان و صاحبان اصلی خلافت و حکومت اسلامی پس از پیامبر اکرم ﷺ بودند - به همین منظور، از حقّ خود دست کشیده و مشکلات، سختی‌ها و مصیبت‌های فراوانی را متحمل شده‌اند. آنها در طول حیات خود، همواره ملت را به اتحاد و وحدت اسلامی و مدارا و تسامح در رفتار با دیگر مذاهب اسلامی، دعوت کرده و از هر گونه اختلاف‌افکنی و خصومت و عداوت و سبّ و دشنام و بی‌احترامی به همدیگر، نهی نموده‌اند؛ بلکه بسیاری از حقوق و وظایف اسلامی را در خصوص رابطه با عموم مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، برای همه، واجب اعلام نموده‌اند.

بررسی آثار سید مرتضی، به ویژه تطبیق نظریه‌های وی در عرصه‌های مختلف کلامی و اعتقادی و فقهی، با نظریات استادش شیخ مفید و هم‌اندیشان وی، به محقق، این جرئت را می‌دهد که وی را از جمله سردمداران و طلایه‌داران تقریب مذاهب به شمار آورد. کمتر نظریه‌ای از او صادر شده که به تشدید افتراق

و دشمنی مذاهب اسلامی انجامیده، یا موجبات سوء استفاده غالیان و منحرفان و افراطیان هر دو مذهب را فراهم آورده باشد. برخلاف استادش شیخ مفید که در آثار خود، این واقعیت را چندان ملاحظه نکرده است. شاید تنها اثر سید مرتضی که با دیگر نوشته‌های او تناسبی ندارد و در آن، از ملاحظه‌های تقریب مذهبی، خبری نیست، کتاب الفصول المختارة^۱ باشد؛^۲ آن هم به این دلیل که سید مرتضی در این اثر، اندیشه‌های خود را نگاه داشته؛ بلکه این کتاب، خلاصه‌ای از کتاب العیون و المحاسن شیخ مفید است که به تقاضای برخی تقاضامندان، گویا آن را در دوران جوانی خود نوشته است، که هنوز در آن مدت، استقلال فکری لازم را پیدا نکرده بود.

سید مرتضی، علاوه بر آن که به بسیاری از اخبار واحد موجود در این عرصه، بهای علمی نمی‌دهد، برخی نظریات، احکام و آموزه‌های جبهه گیرانه معصومان (علیهم‌السلام) در مقابل مخالفان را نیز تنها مختص ناصبیان و دشمنان قطعی اهل عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) دانسته و عموم اهل سنت را از آنها خارج می‌داند.^۳ البته او نیز همچون شیخ صدوق،^۴ نواصب را کافر به حساب می‌آورد و اخبار مربوط به کفر را به ناصبیان، مختص می‌داند؛ اما باقی اهل سنت را محترم به حساب آورده و هر گونه سب و تشدید خصومت با آنها، یا عدم رعایت حقوق مسلمانی در مورد آنها را محکوم نموده است.^۵ وی اجماع صحابه را نیز حجت دانسته است.^۶

همچنین به گفته عبد الجلیل قزوینی در کتاب نقض، سید مرتضی، از جمله کسانی است که نظریه ارتداد صحابه را رد نموده است.^۷

۱. این کتاب، به سفارش کنگره بین المللی سید مرتضی، در دست تحقیق و تصحیح نگارنده است.

۲. برای نمونه، ر.ک: الفصول المختارة، ص ۲۵ - ۳۰.

۳. الناصریات، ص ۱۱۰ و ۱۳۱؛ الشافی فی الإمامة، ج ۱، ص ۱۷۵.

۴. ر.ک: الاعتقادات، ص ۴۰؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۵۸.

۵. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۸۳، ج ۴، ص ۳۹؛ الشافی فی الإمامة، ج ۱، ص ۱۷۵.

۶. ر.ک: الذریعة، ج ۱، ص ۲۸۸ و ج ۲، ص ۵۳۲، ۵۳۹، ۶۳۹ و ۶۵۱.

۷. ر.ک: نقض، ص ۲۹۶ - ۲۹۷. نیز ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۸۳.

ج. تضعیف قرآن کریم و اعتقاد به تحریف آن

یکی دیگر از پیامدهای غلو و غالی‌گری - که به مرور زمان، در طول تاریخ، شکل گرفته و چه در میان غالیان شیعه و چه غالیان اهل سنت، توسعه یافته -، تضعیف قرآن و شکل‌گیری اعتقاد به تحریف آن است.

از آن جهت که قرآن کریم، تنها کتاب مشترک و محور میان همه مسلمانان است و به فرموده خداوند در خود قرآن کریم، از دست‌خوش تحریف و تغییر، همواره مصون بوده و خواهد بود، لذا همه فرقه‌ها و گرایش‌های فکری اسلامی، سعی کرده‌اند تا اعتقادات ویژه خود را به نوعی به قرآن کریم و آیات آن مستند کنند؛ اما در این میان، عده‌ای از سر جهالت یا به خاطر برخی اغراض سوء، دچار تناقض‌گویی شده و در عین تمجید از قرآن کریم، به نوعی، به تحریف آن، اعتقاد پیدا کرده‌اند و در این راستا چه بسا اخبار و روایات متعددی را وضع و جعل کرده و به میراث روایی افزوده‌اند.

آری، تعداد این دسته از روایات در منابع روایی شیعه، تا به حدی است که بسیاری از بزرگان و محدثان به تواتر اجمالی^۱ یا استفاضه^۲ آنها نظر داده‌اند. هر چند که برخی محققان، سعی کرده‌اند با ایراد برخی کلیات، به نوعی همگی آنها را توجیه کنند،^۳

۱. محمد صالح مازندرانی در شرح أصول الکافی، ج ۱۱، ص ۸۹؛ شیخ حر عاملی در الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۴۵؛ نعمه الله جزائری در الأنوار النعمانیة، ج ۲، ص ۳۵۷؛ محقق نوری در فصل الخطاب، ص ۳۰ و ۲۱۱؛ ابو الحسن عاملی فتونی در مرآة الأنوار، ص ۳۶؛ لکهنوی سید محمد در ضربت حیدری، ج ۲، ص ۷۸؛ میرزا حبیب خویی در منهاج البراعة، ج ۲، ص ۲۱۹؛ عدنان بحرانی در مشارق الشمس الدریة، ص ۱۲۶.

۲. شیخ مفید در أوائل المقالات، ص ۸۰؛ عبد الله شیر در مصابیح الأنوار، ج ۲، ص ۲۹۴ - ۲۹۵؛ سلطان محمد جنبابذی خراسانی در تفسیر بیان السعادة، ص ۱۹؛ سید ابوالقاسم خویی در البیان، ص ۲۲۶ - ۲۳۵.

۳. رک: الغدیر، ج ۳، ص ۱۰۱؛ صوت الحق، صافی گلپایگانی، ص ۲۸ ج ۳۰؛ أجوبة مسائل جاز الله، ص ۲۸ ج ۲۹؛ الفصول المهمة، ص ۱۷۷؛ دفاع عن القرآن کریم، ص ۱۰ و ۸۸؛ دفاع عن الکافی، ج ۲، ص ۳۳۵.

با این حال، انصاف مطلب آن است که نمی توان برخی از آنها را به هیچ وجه، توجیه کرد و به همین دلیل است که برخی از بزرگان، یا آنها را جعلی دانسته اند - هر چند که در ظاهر، دارای سند صحیح نیز باشند^۱ - و یا به تحریف قرآن، رأی داده اند.^۲ برخی از بزرگان نیز با تردید، در این باره سخن گفته اند.^۳ البته بیشتر قائلان تحریف از مکتب شیعه، به تحریف از نوع نقصان نظر داده اند، نه افزوده شدن. برخی نیز هر چند تصریح به تحریف نکرده اند، با این حال، همه اخبار دال بر تحریف را از هر دو نوع پذیرفته و نقل کرده اند.^۴

اما برخی از ژرف اندیشان شیعه، از قدیم، متوجه این انحراف شده و از حیثیت قرآن کریم و محوریت آن و به تبع آن، از آبروی مذهب شیعه، به خوبی دفاع کرده اند و با ادله گوناگون، هر گونه تحریف و تغییر را از چهره قرآن، به دور دانسته اند.^۵

یکی از اندیشمندان معروف مذهب شیعه که به صورت قاطع، اعتقاد بر عدم تحریف قرآن کریم دارد و بسیاری از بزرگان دیگر، همچون شیخ صدوق و شیخ طوسی نیز به سخن او استناد کرده و قرآن را از هر گونه تحریف، مصون دانسته اند، مرحوم سید مرتضی علم الهدی است. در دیدگاه استنباطی وی، بیشتر از هر دیدگاه

۱. ر.ک: معالم المدرستین، ج ۳، ص ۸۷۴؛ تاریخ غیبت صغری، سید محمد صدر، ص ۴۴.

۲. ر.ک: أوائل المقالات، ص ۷۸ - ۸۰؛ شرح أصول الکافی، مازندرانی، ج ۱۱، ص ۸۹؛ صافی، فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۹ - ۵۱؛ مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۵۲۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۴۵؛ إثبات الهداة، ج ۳، ص ۴۳؛ الأنوار النعمانية، ج ۲، ص ۳۵۷ و ۲۶۳ - ۲۶۴؛ فصل الخطاب، ص ۱ - ۳۰؛ مرآة الأنوار، ص ۳۶؛ الدرر النجفیة، ص ۲۹۸؛ مصابیح الأنوار، ج ۲، ص ۲۹۴ - ۲۹۵؛ ضربت حیدری، ج ۲، ص ۷۸؛ منهاج البراعة، ج ۲، ص ۲۱۹؛ مشارق الشمس الدریة، ص ۱۲۶؛ تفسیر بیان السعادة، ص ۱۹.

۳. ر.ک: البیان، ص ۲۲۶ - ۲۳۵.

۴. کلینی، برقی، نعمانی، عیاشی، علی بن ابراهیم قمی، فرات، طبرسی (صاحب احتجاج)، مجلسی دوم، جزائری، حر عاملی، سید بحرانی و... از این قبیل افراد هستند (ر.ک: تفسیر صافی، ج ۱، ص ۵۲؛ فصل الخطاب، ص ۲۳).

۵. از میان علمای قدیم، می توان: سید مرتضی، شیخ صدوق و شیخ طوسی، و از میان متأخران: علامه طباطبائی، امام خمینی، شهید مطهری، آیه الله جوادی آملی و شهید صدر را نام برد.

دیگری، ظواهر قرآن کریم، از حجّیت و اعتبار برخوردارند و قرآن کریم به عنوان مطمئن‌ترین منبع در تشریع احکام، مطرح است.

وی از آن جهت که به اخبار واحد به ویژه اگر در تعارض با قرآن کریم باشند، هیچ اعتباری قائل نیست، اصولاً با هر گونه اندیشه‌ای که محوریت قرآن را تحت شعاع قرار دهد، مخالفت کرده است.

او بارها در آثار خود یادآور شده که: ظاهر قرآن، مفید علم است و ظنّ ناشی از خبر واحد نمی‌تواند در برابر آن، اعتباری داشته باشد.^۱

علاوه بر آن، سید مرتضی در آثارش، یکی از معیارهای مهم پذیرش حدیث را موافقت آن با عمومات و ظواهر قرآن، دانسته است؛^۲ در صورتی که از نوشته‌های شیخ مفید، چنین استنباط می‌شود که او معتقد بود: در احکام، معیار، همان موافقت با ظواهر قرآن است؛ اما در غیر آن، معیار، عدم مخالفت کلی است.^۳

از این رو، سید مرتضی را می‌توان از طرفداران جدی قاعده «عرض اخبار بر قرآن» به صورت عام (اعمّ از اسناد صحیح و اسناد ضعیف) دانست؛ برخلاف دیدگاه برخی از متأخران مثل: شیخ انصاری،^۴ یا سید جعفر مرتضی عاملی^۵ که اعتقاد دارند تنها احادیث ضعیف را بایستی بر قرآن عرضه کرد.

البته از نظر سید مرتضی، دلیل عقل، نه تنها به صورت قطع، بر اخبار واحد اولویت دارد،^۶ حتی بر ظواهر قرآن نیز برتری دارد و به هنگام تعارض قرآن با عقل،

۱. ر.ک: الانتصار، ص ۱۱۱، ۵۰۲، ۵۲۲، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹ و ۵۹۸؛ الناصریات، ص ۱۴۱؛ رسائل

الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. ر.ک: الانتصار، ص ۹۲، ۱۱۱، ۵۰۲، ۵۱۶ و ۵۵۲.

۳. ر.ک: المقنعه، ص ۶۷۰؛ جوابات أهل الموصل، ص ۴۷؛ تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۱۴۴ و ۱۴۹.

۴. ر.ک: فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۵۲.

۵. ر.ک: الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج ۱، ص ۲۷۳.

۶. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۲۱.

باید ظاهر قرآن، تأویل گردد.^۱ عقل از منظر او قوه‌ای است که به دور از احتمال و مجاز است و به صورت قاطع و جازم، مسیر هدایت را از گم‌راهی روشن می‌سازد.^۲ این نظر سید مرتضی، با نظر کسانی همچون ابن ادریس و دیگران، مخالف است؛ زیرا آنها قرآن را بر عقل، مقدم دانسته و یا حتی عقل را از سنت و اجماع نیز مؤخر به حساب آورده‌اند.^۳ البته به گمان، مراد این دسته از افراد، عقل به معنای یادشده در اندیشه سید مرتضی یا امثال او نیست؛ بلکه مراد از عقل در تعبیر آنها، برخی امارات و اصول عقلی مورد بحث مثل «إصابة الإباحة» و مانند آن است.

۷. ردّ برخی اتهامات در باره غلو شیعیان

اتهامات غلو از ناحیه هر یک از فرقه‌ها نسبت به مخالفان خود، مسئله‌ای است که در این زمینه بیشتر از خود مصادیق غلو و غالی‌گری، مطرح است و همواره افراطیان هر یک از مذاهب، در تخریب چهره مخالفان خود، از این عنوان بهره جسته‌اند. سید مرتضی، بسیاری از اعتقادات شیعه را که در موضع تهمت مخالفان هستند، مورد بحث و بررسی قرار داده و از آنها دفاع کرده است. در واقع، بیشتر آثار کلامی سید مرتضی در همین راستا، تصنیف شده‌اند. پرداختن به شواهد و مصادیق گوناگون این بحث از منظر سید مرتضی، نوشته‌ای حجیم و مستقل می‌طلبد، جز آن که در این جا به تناسب فرصت موجود، تنها به موارد مهم آن اشاره شود:

الف. عصمت پیامبر ﷺ و امامان

یکی از موضوعات مهم کلامی که از دیرباز، میان فرقه‌های مختلف اسلامی، مورد بحث و محور اختلاف بوده، عصمت پیامبر و به ویژه عصمت امامان شیعه است. بدیهی است که مخالفان عصمت ائمه علیهم‌السلام، همواره شیعه را به غلو در این باره نسبت

۱. ر.ک: الانتصار، ص ۲۸.

۲. ر.ک: الذریعة، ج ۲، ص ۲۷۹ و ۵۱۱.

۳. ر.ک: السرائر، ج ۱، ص ۶۶، ح ۵۳؛ المعبر، ج ۱، ص ۲۷؛ الذکری، ص ۳ و ۴.

داده‌اند. ظرافت این بحث تا به حدی است که در میان علمای مذهب شیعه نیز در باره کم و چون عصمت، از دیرباز اختلاف بوده است.^۱

سید مرتضی، از جمله کسانی است که عصمت همه ائمه را به صورت مطلق پذیرفته و در این زمینه، مناظرات مختلفی با منکران عصمت (از جمله ابن جنید) انجام داده است.^۲ او علاوه بر آن، در برخی از نوشته‌های خود، با مباحثی همچون لزوم وجود امام حجت در هر عصری از اعصار و مانند آن، گویا به تلویح، همین حقیقت را به اثبات رسانیده است؛ چرا که اثبات حجت و حجیت قول امام، به گفته خود وی، ملازمه جدی عقلی و شرعی با عصمت دارد.^۳ عمده استدلال ایشان در این مسئله، به عقل و اجماع و نقل قطعی است.^۴

نیز در جایی از نوشته‌های خود، عصمت را لطفی از ناحیه خداوند عنوان کرده، به بیان معنای لغوی عصمت و وجوه اشتقاق آن و نظریات برخی متکلمان در این راستا، پرداخته و اعتقاد به این نظریه را که عصمت به منزله شهادتی صرف از ناحیه خداوند بر اعتصام است، باطل دانسته است.^۵

ب. مسئله امامت و غدیر

از دیگر مسائلی که سید مرتضی از آن دفاع کرده، اصل امامت و اعتقاد به آن و به ویژه، مسئله غدیر است. او در جایی از نوشته‌هایش، امامت را همچون نبوت، از اصول اساسی دین بر شمرده است.^۶ نیز وی در ضمن رساله‌ای کوتاه در رد شبهات

۱. ر.ک: الانتصار، ص ۲۳۶ - ۲۴۳؛ الاعتقادات، ص ۹۵، باب ۳۵؛ حقائق الإيمان، ص ۱۴۹ - ۱۵۰؛ سماء المقال کلیاسی، ج ۱، ص ۱۹؛ مکتب در فرایند تکامل، ص ۶۶، ۱۶۹ و ۱۷۷.

۲. ر.ک: الانتصار، ص ۲۳۶ - ۲۴۳.

۳. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۲۱ - ۱۲۶، ۳۰۹، ۳۲۴، ۳۳۲، ۳۴۱ و ص ۱۲۱ - ۱۲۶ و ج ۲، ص ۲۵۱ - ۲۵۷ و ج ۳، ص ۳۲۵ - ۳۲۷ و ۲۱ - ۲۰۰.

۴. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۱ و ج ۳، ص ۲۰ و ۲۱.

۵. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۲۵ - ۴۲۷.

۶. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۶۵.

غدير، ضمن اثبات اصل غدير و معنای «مولی» و پیام تکلیفی آن، به برخی شبهات در این زمینه، پاسخ داده است.^۱

ج. عصمت فاطمه علیها السلام و مسئله فدک

از دیگر واقعیتهایی که مرحوم سید مرتضی از آن دفاع کرده و اتهامات مبنی بر غلو شیعه را در این زمینه پاسخ داده، مسئله عصمت زهرا علیها السلام و فدک است. سید مرتضی نسبت به عصمت فاطمه زهرا علیها السلام اعتقاد جازم دارد.^۲ وی در باره فدک نیز فراوان بحث کرده، از آن جمله، در جایی از نوشته‌هایش، در ضمن دفاع از حقانیت فاطمه زهرا علیها السلام در مسئله فدک، تصریح به عصمت ایشان نیز نموده است.^۳

د. غیبت امام علیه السلام

سید مرتضی، غیبت امام مهدی را به عنوان آخرین امام شیعیان، از عقاید به حق شیعه دانسته و آن را فرعی از اصول مسلم دین، معرفی کرده است. وی تصریح کرده است: «اگر مسئله غیبت، فرعی از اصول باشد، اثبات غیبت، بسیار سهل و روشن است». سپس به بیان دلایل عقلی مهدویت و غیبت پرداخته و به قاعده «لزوم وجود رئیس مطاع منبسط الید در میان هرامتی» بهره جسته و دلایل وجوب عصمت چنین رئیسی را بیان نموده است.^۴

ه. مسئله رجعت

بحث «رجعت» نیز از مختصات عقاید شیعه است که از دیرباز، بسیاری از علمای شیعه، با اختلاف در مفهوم و ماهیت این مسئله، اصل آن را پذیرفته‌اند.

۱. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۴۳ و ج ۲، ص ۹۱ به بعد و ج ۳، ص ۲۰۹ - ۲۲۰ و ص ۲۵۱ - ۲۵۴.

۲. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۴۱.

۳. همان، ص ۱۴۱ - ۱۴۳.

۴. ر.ک: همان، ص ۲۹۳ - ۲۹۸.

سید مرتضی، مسئله رجعت را تنها به خاطر وجود اجماع امامیه بر آن پذیرفته است. وی در برخی نوشته‌های خود، عدم منافات این مسئله را با مسئله تکلیف و اختیار کاویده و در نهایت، در بیان ماهیت آن، ضمن اشاره به گفته برخی از اصحاب تأویل - که معنای رجعت را رجوع اشخاص ندانسته و بلکه به رجوع دولت و امر حکومت، تأویل کرده‌اند - نظریات آنها را رد کرده و چنین نتیجه گرفته است:

اجماع امامیه در معنای رجعت، آن است که: کسانی از مردگان اولیای الهی و دشمنان آنها به دنیا بر می‌گردند و حوادثی خاص، اتفاق خواهد افتاد.^۱

و. مسئله شفاعت

از دیگر اعتقادات شیعه که سید مرتضی به دفاع از آن برخاسته، مسئله شفاعت است. وی نه تنها برخی نظریات و روایات افراطی در خصوص مسئله شفاعت را - که به انحرافات هم چون: اباحی‌گری، بسندگی محبت اهل بیت (علیهم‌السلام)، بطلان محض اعمال برای غیر شیعه و...، انجامیده است - قبول ندارد و اصولاً اخبار آحاد را در این زمینه حجت نمی‌داند، بلکه مبنای خاصی در اثبات این مسئله نسبت به دیگر علمای شیعه دارد و آن، انحصار نمودن دلیل شفاعت، بر اجماع علمای اصحاب است.^۲

وی در بیان ماهیت شفاعت گفته است:

...الشفاعة مَرْجُوةٌ فی إسقاط عقاب المعاصی الواقعة من المؤمنین...^۳

سپس دلیل همین تبیین را نیز اجماع دانسته است.

۱. رک: همان، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. رک: همان، ص ۱۳۱ و ۱۴۷ - ۱۵۱.

۳. همان، ص ۱۵۰.

نتایج پژوهش

یک. سید مرتضی همچون دیگر علمای دوره‌های اولیه در مکتب شیعه، با غلو و غالی‌گری و مظاهر مهم آن، به سبزه برخاسته و در راستای تعدیل افکار غلوآمیز شیعه، کوشش‌های ویژه‌ای به خرج داده است.

دو. مبانی مهم سید مرتضی در نقد اخبار غلو، عبارت‌اند از: عرضه بر عقل، عرضه بر ظواهر آیات قرآن کریم، سنت قطعی و اجماع کاشف. وی با همین دیدگاه، اخبار آحاد را در زمینه فضایل و کمالات معصومان علیهم‌السلام، بدون برخورداری از مستند علمی، بی‌اعتبار می‌داند.

سه. سید مرتضی عقایدی همچون: اعتقاد به الوهیت و ربوبیت امامان علیهم‌السلام، حلول، تناسخ، تجسیم، تفویض امور خلق و تدبیر جهان به امامان، و... را به نقد کشیده است.

چهار. سید مرتضی در مسئله علم غیب معصومان علیهم‌السلام، آن را امری ذاتی و فراگیر و دائمی ندانسته و معتقد است: تنها به صورت موقت، در مواردی که اذن و ایحا و اراده الهی شامل شود، امامان علیهم‌السلام از برخی امور غیبی و نهانی و یا اسرار خلقت، آگاه می‌گردند. عمده دلیل او در این نظریه، اجماع علمای امت و ظاهر آیات الهی و نیز گواه عقل و منطق است. وی همچنین، احاطه علمی بر اسرار نهانی و غیوب و مانند آن را از شروط امامت نمی‌داند.

پنج. سید مرتضی برخی عقاید منتسب به شیعه را که تنها در برخی اخبار آحاد آمده، هر چند که ممکن الوقوع هستند، اما مطابق دیدگاه استنباطی، از آن‌جا که به یکی از ادله علمی، مستند نیستند، بی‌اعتبار تلقی نموده است؛ عقایدی همچون: اختصاص اجر نبی به مودت امامان علیهم‌السلام، لزوم آشنایی ائمه با کتابت یا قرائت، ارتباط طیب یا خباثت تولد با محبت یا ولایت امامان، حرمت نکاح اهل سنت، حضور ائمه بر بالای سر همه مردگان، و....

شش. از دیدگاه سید مرتضی، غلو و غالی‌گری، انگیزه‌ها و آسیب‌های خاصی به دنبال دارد که بسیار قابل توجه‌اند، از جمله: اباحی‌گری و خشوی‌گری؛ تحریف حقایق تاریخی؛ توسعه سب و تکفیر و خصومت میان مسلمانان؛ اعتقاد به تحریف قرآن کریم.

هفت. سید مرتضی از جمله قدمای شیعه است که به صراحت، وجود هر گونه تحریف و تغییر در قرآن کریم را محکوم نموده است و به نظریه عرضه اخبار بر قرآن کریم، با دیدگاه توسعه‌ای و عام، اعتقاد دارد.

هشت. سید مرتضی با وجود آن که به ابطال عقاید غالیانه و مفرطانه پرداخته، در آثارش، برخی عقاید شیعیان را از غلو، بری دانسته و به رد اتهامات مخالفان در باره آنها همت گمارده است. از آن قبیل، عبارت‌اند از: عصمت پیامبر و امامان؛ عصمت فاطمه زهرا علیها السلام؛ حقانیت مسئله امامت و غدیر؛ مسئله فدک؛ مهدویت؛ مسئله غیبت؛ مسئله رجعت؛ شفاعت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام.

منابع و مأخذ

١. إثبات الهداة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، بيروت: مؤسسة اعلمی، ١٤٢٥ق.
٢. الاحتجاج، احمد بن علی الطبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ١٤٠٣ق.
٣. الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی (الشیخ المفید)، تحقیق: مؤسسة آل البيت عليه السلام، بیروت: مؤسسة آل البيت، ١٤١٦ق.
٤. الأسفار الأربعة، صدر الدین محمد الشیرازی، تهران: مکتبه حیدری.
٥. الإشارات والتنبيهات، حسین بن عبد الله ابن سینا، تهران: دفتر نشر کتاب، ١٤٠٣ق، دوم.
٦. أصول الفقه، محمدرضا مظفر، تهران: انتشارات المعارف الإسلامیة، افست از: طبع دار النعمان نجف، ١٣٨٦ق/ ١٩٦٦م.
٧. اعتقادات الإمامیه، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم: کنگره شیخ مفید، ١٤١٤ق.
٨. إعلام الوری، فضل بن الحسن الطبرسی، تصحیح و تعليق: علی اکبر الغفاری، بیروت: دار المعارف، ١٣٩٩ق.
٩. الأنوار النعمانیة، سید نعمة الله الجزائري، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ١٤٠٤ق، چهارم.
١٠. الانتصار، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق و نشر: مؤسسة نشر اسلامی، قم: مؤسسة نشر اسلامی، ١٤١٥ق.
١١. إنقاذ البشر من الجبر والقدر، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مطبعة الخيام، ١٤٠٥ق.
١٢. أنوار الملکوت فی شرح الباقوت، حسن بن یوسف مطهر الحلی (العلامة الحلی)، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم: انتشارات رضی و انتشارات بیدار، ١٣٦٣ش.
١٣. أجوبة مسائل جار الله، عبد الحسین شرف الدین الموسوی، صیدا: مطبعة العرفان، ١٣٧٣ق.
١٤. أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، محمد المقدسی البشاری، تحقیق: محمد مخزوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۱۵. أصل الشيعة وأصولها، محمد حسين آل كاشف الغطاء، بيروت: مؤسسة اعلمی، ۱۴۰۲ق.
۱۶. أمالی المرتضى (غرر القوائد ودرر القلائد)، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۳۸۷ق.
۱۷. أوائل المقالات، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی (الشیخ المفید)، تحقیق: شیخ ابراهیم انصاری، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق، دوم.
۱۸. بحوث فی شرح العروة الوثقی، سید محمد باقر صدر، قم: مجمع الشهد آية الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ق، دوم.
۱۹. بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار قمی (ابن فروخ)، قم: کتابخانه آية الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. البیان فی تفسیر القرآن، سید ابو القاسم الخویی، بیروت: دار الزهراء، ۱۳۹۵ق.
۲۱. بیان السعادة فی مقامات العبادة، سلطان محمد بن حیدر (سلطان علی شاه)، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۲۲. تاریخ الطبری (تاریخ الأمم والملوک)، محمد بن جریر الطبری، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
۲۳. تجلی ولایت، محمد هادی شیخ الاسلامی، شیراز: کتابخانه احمدی، ۱۳۵۲ش.
۲۴. التحریر والتنویر، محمد طاهر ابن عاشور، تونس: دار التونسیه، ۱۸۸۴م.
۲۵. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، حسن بن علی بن شعبة الحرانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۶ق.
۲۶. تصحیح اعتقادات الإمامیة، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی (الشیخ المفید)، تحقیق حسین درگاهی، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق، دوم.
۲۷. تفسیر الرازی (التفسیر الكبير)، محمد بن عمر الرازی (فخر رازی)، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۸ق.
۲۸. تفسیر الصافی، ملا محسن فیض کاشانی، بیروت: مؤسسة اعلمی، ۱۳۹۹ق.
۲۹. تلبیس ابلیس، عبد الرحمان بن علی الجوزی، ریاض: دار الوطن، ۲۰۰۲م.

٣٠. تنقیح المقال، عبد الله المامقانی، تحقیق: محمدرضا مطبعی، نجف: انتشارات مرتضوی، ١٣٥٢ق.
٣١. التوحید، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، تحقیق: سید هاشم حسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٣٩٨ ق.
٣٢. تیسیر العزیز الحمید، سلیمان بن عبد الله ابن عبد الوهاب، ریاض: مکتبه الرشد، ١٤٢٨ق.
٣٣. جامع البیان عن تأویل آی القرآن، محمد بن جریر الطبری، لبنان: دار الفکر للطباعة، ١٤١٥ق.
٣٤. حقائق ایمان، زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثاني)، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ١٤٠٩ق.
٣٥. الخطط المقریزیه، احمد بن علی المقریزی، شیاخ (لبنان): دار احیاء العلوم، ١٩٥٩م / ١٣٣٨ق.
٣٦. دراسات فی الفرق والعقائد الاسلامیه، عرفان عبد الحمید، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٨٧ق.
٣٧. الدرر النجفیة، یوسف بن أحمد البحرانی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، افست از طبع حجری.
٣٨. الذخیره فی علم الکلام، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ١٤٣١ق.
٣٩. دفاع عن القرآن الکریم، سید محمدرضا حسینی جلالی، قم: انتشارات دلیل، ١٤٢١ق.
٤٠. دلائل الصدق، محمد حسن مظفر، قاهره: دار المعلم، ١٣٩٦ ق.
٤١. الذریعة الی تصانیف الشیعة، آقا بزرگ تهرانی، بیروت: دار الأضواء.
٤٢. ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، محمد بن جمال الدین المکی (الشهید الأول)، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ١٤١٩ ق.
٤٣. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دار القرآن، ١٤٠٥ق.
٤٤. رسائل ومقالات، جعفر سبحانی، قم: انتشارات امام صادق علیه السلام، ١٤١٩ق.

۴۵. روضات الجنّات، سید محمدباقر موسوی خوانساری، تحقیق: سید محمدعلی روضاتی، اصفهان: نشر نفائس مخطوطات اصفهان، ۱۳۸۲ق.
۴۶. روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، حسین ابو الفتوح رازی، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۴۷. ریاض المسائل فی بیان الأحکام بالدلائل، سید علی طباطبائی، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۲ق.
۴۸. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، محمد بن منصور بن احمد بن الحلّی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق، دوم.
۴۹. سماء المقال فی علم الرجال، ابو الهدی کلباسی، تحقیق: سید محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی عصر، ۱۴۱۹ق.
۵۰. سنن ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفکر.
۵۱. سنن الدارمی، عبد الله بن الرحمن الدارمی، دمشق: مطبعة الاعتدال، ۱۴۴۹ق.
۵۲. السياسات المدنیّه، حسین بن عبد الله بن سینا، کتابت: ابی شجاع حمزه مرندی، ۱۰۲۹ق.
۵۳. الشافی فی الإمامة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: سید عبد الزهراء حسینی خطیب، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ق، دوم.
۵۴. شرح أصول الکافی، محمد صالح المازندرانی، تعلیقات: میرزا ابو الحسن شعرانی، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۴۲ش.
۵۵. شرح تجرید، ملا علی قوشجی، تهران: چاپ سنگی، ۱۲۸۵ق.
۵۶. شرح جمل العلم والعمل، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: یعقوب جعفری مراغی، قم: دار الاسوه، ۱۴۱۴ق.
۵۷. شرح فصوص الحکم، محمد داود فیضری رومی، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۵۸. شرح المواقف، عضد الدین عبد الرحمن ایجی، قم: مطبعة شریف الرضی، ۱۴۱۲ق.

٥٩. شرح نهج البلاغة، عبد الحمید ابن ابی الحدید المعتزلی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ١٤٠٤ق.
٦٠. الشفاء، حسین بن عبد الله بن سینا، قم: کتابخانه آیه الله المرعشی.
٦١. الصّاح (تاج اللغة العربیة)، اسماعیل بن حمّاد الجوهري، تحقیق: احمد عبد غفور عطار، بیروت: مؤسسه دار العلم للملایین، ١٤٠٧ق.
٦٢. الصحوة الإسلامية بین الجمود والتطرف، یوسف قرضاوی، قاهره: دار الشروق، ١٤٢٦ق.
٦٣. صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل البخاری، تحقیق: مصطفی دیب البغا، بیروت: دار ابن کثیر، ١٤١٠ق.
٦٤. صحیح مسلم، مسلم بن حجاج النیسابوری، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، قاهره: دار الحديث، ١٤١٢ق.
٦٥. الصحیح من سيرة النبي، جعفر مرتضی العاملي، بیروت: دار الهادي، ١٤١٥ق.
٦٦. صوت الحقّ ودعوة الصدق، لطف الله صافی گلپایگانی، بیروت: دار التعارف.
٦٧. ضربت حیدری بر کفر شیعه اثنا عشری، عبد الشکور لکهنوی، چاپ افست از هند.
٦٨. طبقات الشافعیه، ابو بکر بن احمد بن قاضی الدمشقی، تحقیق: عبد العليم خان، بیروت: عالم الكتب، ١٤٠٧ق.
٦٩. عصای موسی، نعمت الله صالحی نجف آبادی، تهران: امید فردا، ١٣٨٠ش.
٧٠. علماء ومفکرون عرفتهم، محمد مجذوب، ریاض: دار الشواف، ١٣٧١ق.
٧١. الغدير، عبد الحسين امینی، بیروت: دار الكتب العربی، ١٣٧٩ق.
٧٢. الغلو والفرق الغالية، عبد الله سلوم سامرائی، بغداد: دار واسط.
٧٣. الفتوحات المکیة، محمد بن علی بن عربی، تحقیق: عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، بیروت: دار صادر، ١٣٩٢ق.
٧٤. فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، تحقیق: عبد الله نورانی، قم: انتشارات اسلامی.
٧٥. الفرق بین الفرق، عبد القاهر البغدادی، بیروت: دار الجیل.

۷۶. فرق الشیعة، حسن بن موسی النوبختی، تصحیح: محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مکتبه المرتضویه، ۱۳۵۵ق.

۷۷. فصل الخطاب، میرزا حسین نوری، چاپ سنگی.

۷۸. القصول المهمة فی معرفه أحوال الأئمة، علی بن محمد ابن صباغ، تحقیق: سامی غریبی، قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ق.

۷۹. قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر الحمیری القمی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۳ق.

۸۰. قواعد المرام فی علم الکلام، ابن میثم البحرانی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق، دوم.

۸۱. قوانین الأصول، ابو القاسم بن محمد حسن میرزای قمی، تهران: چاپ سنگی، ۱۲۸۷ق.

۸۲. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.

۸۳. کتاب العین، خلیل بن احمد الفراهیدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.

۸۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۸۵. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، جار الله محمود بن عمر الزمخشری، قاهره: مؤسسه مصطفی البابی و اولاده، ۱۳۸۵ق.

۸۶. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن مطهر الحلی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۹ق.

۸۷. کنز الفوائد، محمد بن علی الکراجکی، قم: مکتبه مصطفوی، ۱۴۱۰ق.

۸۸. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن الطبرسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.

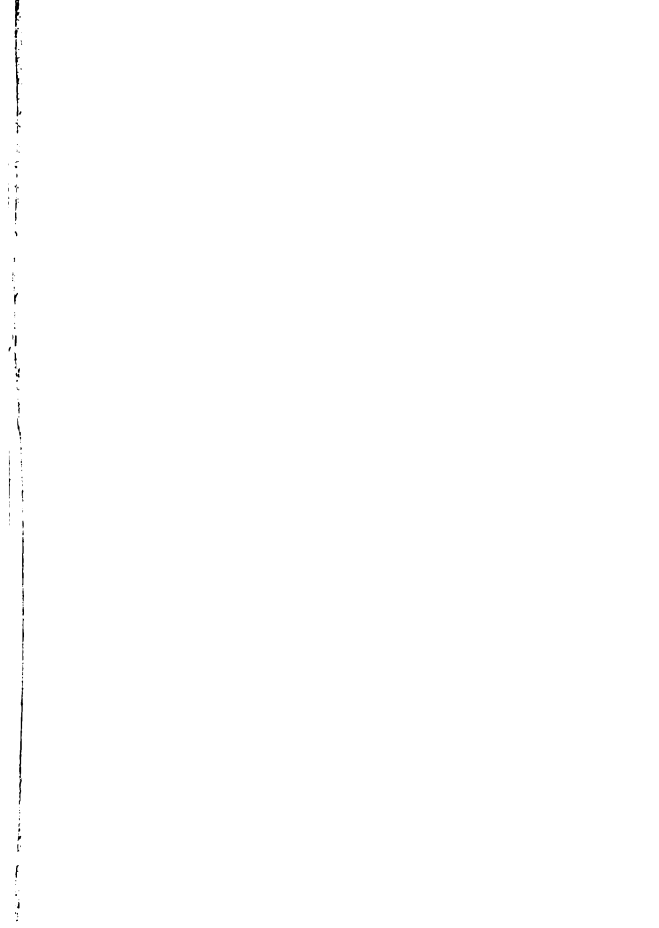
۸۹. مختلف الشیعه، حسن بن یوسف بن مطهر الحلی (العلامة الحلی)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.

۹۰. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة

المجلسی)، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

٩١. المراجعات، عبد الحسین شرف الدین، صیدا: مطبعة العرفان، ١٣٥٥ق.
٩٢. مستمسک العروة، سید محسن حکیم، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ١٤٠٤ق.
٩٣. مستداین حنبل، أحمد بن محمد الشیبانی (ابن حنبل)، تحقیق: عبد الله محمد الدرویش، بیروت: دار الفکر، ١٤١٤ق.
٩٤. مشارق الشمس الدریة فی أحقیة مذهب الأخباریة، عدنان موسوی بحرانی، قم، ١٤٤١ق.
٩٥. مشرعة بحار الأنوار، محمد آصف محسنی، قم: مکتبة العزیزی، ١٤٢٣ق.
٩٦. مصابیح الأنوار، هاشم بحرانی، قم: دار المودّة، ١٣٨٤ق.
٩٧. معالم المدرستین، علامه سید مرتضی عسکری، تهران: مؤسسه بعثت، ١٤١٢ق.
٩٨. المتعبر، جعفر بن حسین الحلّی، قم: مؤسسه سید الشهداء، ١٣٦٤ش.
٩٩. المغازی، محمد بن عمران الواقدی، أفست دار المعرفة الإسلامیة - ایران.
١٠٠. مقالات الإسلامیین، ابو الحسن الأشعری، تصحیح: هلموت ریتز، بیروت: دار النشر فرانزشتاینر، ١٤٠٠ق، سوم.
١٠١. المقالات والفرق، ابو خلف سعد بن عبد الله الأشعری، تهران: مؤسسه مطبوعات عطانی، ١٩٦٣ م.
١٠٢. مقدمه ابن خلدون، عبد الرحمان بن خلدون، بیروت: دار العوده، ١٤٠٩ق.
١٠٣. مکتب در فرایند تکامل، سید حسین مدرّسی طباطبایی، نیوجرسی: داروین، ١٤٧٥ق.
١٠٤. الملل والنحل، محمد بن عبد الکرم الشهرستانی، تحقیق: صلاح الدین هواری، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ١٩٩٨ م.
١٠٥. مناقب آل ابی طالب، محمد بن علی المازندرانی (ابن شهر آشوب)، نجف: مطبعة الحیدریة.
١٠٦. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، میرزا حبیب الله خویی، تهران: مکتبه الاسلامیه، ١٣٨٦ش، دوم.

۱۰۷. المهدّب البارع فی شرح المختصر النافع، احمد بن محمد بن فهد الحلّی، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۰۸. المیزان فی تفسیر القرآن، علامه محمد حسین طباطبائی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰۹. الناصریات، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه الهدی، ۱۴۱۷ق.
۱۱۰. نشأة الفكر الفلسفی، علی سامی نشار، قاهره: مكتبة النهضة المصريه، ۱۹۵۴م.
۱۱۱. نقض، عبد الجلیل الرازی القزوینی، قم: دار الحديث، ۱۳۹۲ش.
۱۱۲. نور الأفهام فی علم الکلام، حسن لواسانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۵ش.
۱۱۳. وسائل الشیعة، محمد بن حسن حرّ العاملی، قم: تحقیق مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۴ق، دوم.



کارآمدی مدل اندیشه غیبت نزد سید مرتضی در عصر حاضر

زهرا افوان صدآف^۱

چکیده

آنچه با عنوان عقاید امامیه شناخته می شود، عمدتاً بر آمده از آثار کلامی متکلمان قرن چهارم و پنجم هجری، مانند شیخ مفید و سید مرتضی است، گو این که در سده های بعدی، امثال خواجه نصیر الدین طوسی، بیان های متفاوتی از بعضی امور، ارائه کردند. عمده چالش ها در این آثار، بر محور امامت و متعلقات آن (مثل عصمت، علم خاص و فضل امام) متمرکز است و مسئله غیبت در این میان، جایگاهی ویژه دارد. پژوهشی که مقاله حاضر آن را گزارش می کند، با تدقیق در مدل اندیشه غیبت در آثار سید مرتضی، آشکار می کند که وی در صدد نبوده است با اعراض از نقل، از راه احتجاجات عقلی برای امامیان، باورسازی کند؛ بلکه عقاید را در میان ایشان، شایع و متواتر و متکی به نقل و بی نیاز از اثبات می یافته است و غایات و روش های وی، غالباً، بلکه محضاً متکلمان و اسکاتی بوده است. مدلی که وی ارائه کرده، عناصر اصلی تفکر امامیه را در بلندایی از استدلال های نظری قرار داده که دست مخالفان به دامان آن نرسد و در عین حال، در حوزه نقل شیعه هم

بگنجند. او با طرح کلامی مسائل، می خواسته باروی مستحکمی حول عقاید امامیه ایجاد کند که از طعن مخالف، در امان بوده، برای مؤلف، اطمینان آفرین باشد. پس او به این معنا عقل گرانیست که چون در اثبات عقاید و باورزایی، نقل و معرفت حاصل از آن را قابل اعتماد نمی یابد، تکیه بر عنصر یقین، به سراغ استدلال های عقلی رفته باشد؛ بلکه وی، از یک سو طرح عقاید با رویکرد نقلی را برای شیعیان، تکلف آفرین و شبهه خیز و دردسرساز می یافته است و از سوی دیگر، مخالفان را از اشکال در استدلال های عقلی، عاجز می دانسته است. لذا رویکرد جدلی فارغ از نقل را کارآمد می دیده است. همچنین با تعمق در «مدل نظریه غیبت» سید مرتضی، تطوّر مبادی، ارکان، موانع و اقتضائات اندیشه غیبت در عصر حاضر نسبت به زمان او آشکار می شود. لذا این مقاله، میزان کارآمدی امروزی این مدل را بررسی کرده و بایسته های مدل مناسب روزگار حاضر را پیش رو نهاده است.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، امامیه، مدل غیبت، متکلمان، شبهه.

مقدمه

سید مرتضی و دیگرانی مثل شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی و علامه حلی، از بزرگ مردان تاریخ شیعه هستند که علوم دین را تدوین نموده، حدود مذهب را معین کردند و ثغور آن را بستند و سایه حمایتی سنگین و پُرسپرده ای را بر سر مجموعه ای از مسلمانان (شیعه امامیه) گسترדند؛ مذهبی که آرام آرام، شکل گرفت و حدود و شاخصه ها و حساسیت هایش بارز شد و دربره ای از زمان، یعنی سده چهارم و پنجم، به مختصات و شاکله ای رسید که بعدها کمتر تغییر کرد و هر چند مرور زمان، به نوعی آن پیکر و شاکله را بسط داد و متطور کرد، اما این تطوّر از زمان متکلمان نامداری چون شیخ مفید و سید مرتضی تا به امروز، کُند انجام گرفته است، بویژه آن که آرا و اندیشه ها و برداشت های آنان - که آن را در قالب مذهب

امامیه آراستند - بعدها آن چنان به مثابه اصل دین و اصول عقاید صحیح، قداست یافت که تا به امروز، اندیشه‌ای که مخالف رأی این متکلمان سگانداز باشد، شاذ و بدعت‌گونه جلوه می‌کند.

مذهب امامیه، هر چند در طول تاریخ، شاخ و برگ یافت و منبسط شد و علما و عوام از اهل هر عصر و نسلی، چیزهایی بر آن افزودند، اما این افزوده‌ها لزوماً بدعت مذموم نیست؛ بلکه چه بسا بسط و شکوفایی طبیعی نهال دین، به دست دینداران باشد. در هر دوره، به واسطه رشد دانش و اندیشه‌ای که نسبت به نسل‌های قبل حاصل می‌شد، اطلاعات اهل زمان از پدیده‌های طبیعی، انسانی و اجتماعی و حتی کیهانی را گسترش می‌داد و این گسترش، طبعاً بر تمام ساحت اندیشه و از جمله فهم دینی، تأثیر می‌گذاشت. افزون بر این، عارضه طبیعی از دست رفتن اصالت و شاخ و برگ پیدا کردن نیز - که هر تفکری در گذر زمان به آن مبتلا می‌شود -، آن اندیشه‌های نخستین را به مرور زمان، تغییر داد.

این دو عامل، در دو سوی مثبت و منفی، سبب تغییر شکل و محتوای مجموعه معارف، یعنی هم اصول و عقاید و هم فقه و احکام شدند. با همه این تغییرات، مطلوب یا غیرمطلوب، بسیاری از عناصر و ارکان آن تفکر اولیه در تدوین مذهب شیعی، چنان جا افتاد و ضرور و غیر قابل نقد انگاشته شد که به حد قداست رسید. این قدسی‌پنداری برداشت علما و به تبع آنها اهل یک عصر از دین، هر چند همه آفاق علم دین را در بر دارد، اما در حوزه معارف، شدیدتر است. از آن‌جا که تصور می‌شود فقه و احکام، به عمل متدینان مربوط است، اما عقاید چنین نیست، شاخه احکامی دین نسبت به تطورات زمانه، ولو تنها در قالب‌هایی مثل مسائل مستحدثه و تغییر مصادیق موضوعات احکام، انعطاف بیشتری نشان داده و تا حدی تأثیر پذیرفته است. عقاید، به دلیل آن که تصور می‌شده به عمل مکلفان مربوط نیست، این امکان را هم نیافته است. شاهد این مدعا، تفاوت میراث

سنگین بار فقه و اصول و علوم مرتبط با آنها، در مقابل پشتوانه نحیف عقاید در کتب و آثار امامیان است.

امروزه، بر ما واضح است که این تبعیض، درست نیست. گذشته از آن که تقسیم معارف شرعی به اصول و فروع و اخلاق به شکل رایج، تقسیمی اصیل نیست، محدود دانستن آثار دانش عقاید به قلب و ذهن انسان، خطای بزرگی است.

حتی اگر بپذیریم که عرصه عقاید هم مثل فقه، در بستر زمان، محتاج بازبینی و دوباره نویسی های پی در پی است، قطعاً عبور از این پیش کسوتان یا دور زدن آنها، این مهم را بهبود نمی بخشد. همه آنهايي که در عرصه تدوین و نشر، سنگی بر بنای عظیم عقاید افزوده اند، در جای خود، به کار امروز ما می آیند. این که آن بزرگواران در آن سده های نخستین، عقاید را چگونه آراستند و ساحت آن را از شبهات پیراستند، با ریشه یابی و مبناشناسی روش ها و محتوای افاداتشان، چراغ راه امروز و فرداست.

هدف از این پژوهش، کشف، تحلیل و نقد روش سید مرتضی در طرح و دفاع از اندیشه غیبت است. روش او در این مسئله، نموداری از روش های عام آن متکلمان نامدار است. شاخصه های ممتاز و منحصر به فردی نیز که از آرای شخص سید مرتضی استفاده می شود، بیش بهاست. از خلال تحلیلی که برای جدا کردن جنبه های مختلف روش و کلام او انجام می شود و در عین نقد آن، معلوم می شود چرا آن طرح و استدلال هایش به کار ما نمی آید و شبهات دوران او با اشکالاتی که در عصر ما به اندیشه غیبت وارد می شود، چه تفاوت های اصلی ای دارد و از این جا مؤلفه های اصلی و شاخص های کلی مدل اندیشه غیبت برای عصر ما استخراج می شود.

منابع مطالعه، «رسالة فی غیبة الحجة» از رسائل الشریف المرتضی، المقنع فی الغیبة، تنزیه الأنبیاء و الشافی فی الإمامة از یک سو و از سوی دیگر، ابواب روایات مربوط به

امامت و غیبت در منابع حدیثی و آثار اندیشمندان شیعی در این باره بوده است. نه هیچ یک از آثار فراوانی که به امر غیبت پرداخته‌اند، به دنبال ارائه مدلی شمولی بوده‌اند که بتواند غیبت را در میان منظومه عقاید امامیه در جایگاه مناسب خود بنشانند و با عناصری آشکار، ترابط لازم را با دیگر بخش‌های این ساز و کار عقایدی (مثل بخش امامت) ایجاد کند، نه هیچ یک از آثاری که به تحلیل و نقد و بررسی آثار و اندیشه‌های سید مرتضی پرداخته‌اند، به دنبال استخراج چنین مدلی از این آثار و کلمات بوده‌اند. پس پژوهش در نوع خود، سابقه ندارد، هر چند در آن، همه تلاش‌های پژوهشگران این دو عرصه، به نوعی ملاحظه شده و به کار آمده‌اند. این نوشتار، از یک مقدمه، دو بخش و یک خاتمه تشکیل می‌شود.

در بخش اول، مدل اندیشه غیبت در آثار سید مرتضی بررسی می‌شود. در این مدل، ابتدا هدف سید مرتضی در طرح غیبت و پیش‌فرض‌ها و مبادی او در این طرح، نشان داده می‌شود. آن‌گاه، کیستی امام و نقش‌های او در اندیشه سید، با توجه به آرای کلامی او، معرفی و بیان می‌شود که او عنوان امام معصوم را بر «صاحب الزمان (عجله الله تعالی فرجه)» منطبق دیده است. آن‌گاه، سبب غیبت در نظر سید مرتضی و شبهات رایج عصر او در مسئله غیبت و چگونگی پاسخ‌گویی‌اش به آنها بررسی می‌شود.

بخش دوم، به بایسته‌های مدل اندیشه غیبت در سده پانزدهم می‌پردازد که در آن، ابتدا تأثیر تطوّر بشر و دانش‌های او در فهم عقاید و آن‌گاه تلقی از مفهوم امام و شئون وی در سده‌های متأخر، نشان داده می‌شود. پس از آن، نقش‌های امام زمان در عصر ما - که دوران فترت امامان است - و جزئی بودن غیبت امام، بیان می‌گردد. در انتها، شبهات مربوط به امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) در عصر ما، مطرح و بایسته‌های مدل جای‌گزین، پیشنهاد می‌شود. آن‌گاه در بخش پایانی، نتایج جمع‌بندی شده، پیشنهادهایی ارائه می‌شود.

۱. مدل اندیشه غیبت در آثار سید مرتضی

سید مرتضی، عقیده به غیبت را بی نیاز از اثبات می دید، چون معتقد بود از امور واضحی است که از طرق متعدّد، معلوم است. وی در عرضه عقاید، به مخالفان یا به عبارت دقیق تر، دفع مزاحمت و شبهه افکنی آنان، از راه نقل، وارد نمی شد، چون می دانست گشودن پای مخالفان به حوزه نقل شیعی، شیعه را به تکلف خواهد انداخت. از طرف دیگر، می دانست چنانچه از راه عقل با مخالفان گفتگو شود، هرگز به پای شیعه نمی رسند و ملزم خواهند شد.

پس برای طرح عقاید و دفاع از آنها - که مثل هر امر فطری دیگری اگر از آنها درست مراقبت نشود، کم رنگ و کُند و ضعیف خواهند شد - کوشید تا حصارى کلامی حول این عقیده بسازد. او خود معتقد است این روش، واضح ترین راهی است که در اثبات امامت صاحب الزمان علیه السلام وجود دارد و از شبهه ها دور است، هر چند طریق نقلی در میان شیعه، معروف و متواتر است:

و هذه الطريقة أوضح ما اعتمد عليه فى ثبوت إمامة صاحب الزمان، و أبعد من الشبهة. فإنّ النقل بذلك وإن كان فى الشيعة فاشياً، و التواتر به ظاهراً، و مجيؤه من كلّ طريق معلوماً، فكلّ ذلك يمكن دفعه وإدخال الشبهة فيه، التى يحتاج فى حلّها إلى ضروب من التكليف. و الطريقة التى أوضحناها بعيدة من الشبهات، قريبة من الأفهام.^۱

الف. هدف سید مرتضی در طرح اندیشه غیبت

چنان که از آثار سید مرتضی آشکار است، هدف وی از طرح اندیشه غیبت و بسط آن به شکل یک مسئله علمی، مقابله با این زعم مخالفان است که می اندیشند بحث غیبت برای آنها، آسان و برای امامیه، دشوار است. وی می خواهد نشان دهد که

واقعیت، برعکس زعم آنهاست.^۱

ب. پیش فرض ها و مبادی

سید مرتضی، معتقد است که غیبت، یک عقیده فرعی بر پایه های دو اصل در عقاید، استوار است که در صورت درستی آن اصول، اثبات این فرع، بسیار آسان و در صورت عدم درستی آنها، بسیار دشوار است. این اصول، عبارت اند از:

یک. واجب است، در هر زمان رئیسی باشد؛

دو. این رئیس، باید معصوم و مأمون از هر فعل قبیحی باشد.

وی معتقد است اگر درستی این دو اصل نشان داده شود، گریزی نیست از این که به امامت امامی که او به آن معتقد است، اعتراف شود؛ چرا که این صفات، تنها در او موجود است. وی می اندیشد به این روش، اندیشه غیبت ضروری شده، دست شبهه ای به آن نمی رسد.^۲

ج. کیستی امام و نقش های او

از استدلال سید مرتضی بر وجوب امامت، صفات و نقش های امام از نظر او آشکار می شود. وی بر وجوب امامت، این طور استدلال می کند:^۳

شک نداریم که در هر زمان، وجود رئیسی با هیبت که مورد اطاعت و صاحب قدرت و مبسوط الید باشد، مردم را به اعمال خوب، دعوت و از اعمال بد، منع می کند و با وجود چنین امامی، ظلم و تجاوز میان مردم از بین می رود یا کم می شود و این که اگر رئیسی در کار نباشد، فساد، مردم را خواهد گرفت و نظام امرشان مختل

۱. فَإِنَّ الْمُخَالَفِينَ لَنَا فِي الْإِعْتِقَادِ، يَتَوَهَّمُونَ صُعُوبَةَ الْكَلَامِ عَلَيْنَا فِي الْغَيْبَةِ وَ سَهُولَتَهُ عَلَيْهِمْ. وَ لَيْسَ بِأَوَّلِ إِعْتِقَادٍ جَهْلٍ اعْتَقَدُوهُ، وَ عِنْدَ التَّأَمُّلِ يَبِينُ عَكْسُ مَا تَوَهَّمُوهُ (رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۱؛ المقنع فی الغیبة، ص ۳).

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۴؛ المقنع فی الغیبة، ص ۳ - ۴.

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۴؛ المقنع فی الغیبة، ص ۴ - ۶.

خواهد شد. وی همین اندازه بیان و اشاره را برای پذیرش این مسئله، کافی می‌بیند. آن گاه برای لزوم عصمت این امام، چنین استدلال می‌کند:

وجوب وجود امام برای رفع حاجتی است که خود وی نیز به آن، محتاج است. پس او هم باید امامی داشته باشد و به این صورت، لازم است بی‌نهایت، امام موجود باشد و این، نشدنی است. پس به ناچار باید به امامی قائل شد که این نیاز در او موجود نباشد. از طرفی نمی‌شود این حاجت در کسی نباشد، مگر آن که او معصوم باشد و مرتکب قبیح نگردد. به این صورت، مطلوب (یعنی وجوب عصمت امام)، اثبات می‌شود.

ملاحظه می‌شود که از نظر سید مرتضی، امام عصر:

- مُطاع و مهیب است؛ یعنی مردم از او اطاعت می‌کنند و حساب می‌برند.
- مبسوط الید است؛ یعنی توانایی دخالت کارآمد و عملیاتی در جامعه دارد.
- دعوت به خوبی‌ها و منع از بدی‌ها می‌کند؛ یعنی بر فرهنگ و اخلاق جامعه، نظارت و سیطره دارد.

- ظلم و تجاوز را به حدّ اقل می‌رساند؛ یعنی عدالت و حدود را اقامه می‌کند.

واضح است که در این بیان، توجّه سید مرتضی، عمدتاً بر آن دسته از نقش‌های امام متمرکز است که به بُعد سیاسی مربوط است. در خصوص بیان معارف و احکام دین، تفسیر و تأویل قرآن و سایر شئون تشریعی، تفصیلی ندارد. از نقش تکوینی و ولایت باطنی امام نیز، ابدأ سخنی در میان نیست.

نقد و نظر

ما امروزه، امام را این طور تعریف نمی‌کنیم. توجّه به اخبار آحاد معتبری که شاید مورد ملاحظه سید مرتضی نبود، از یک سو، توقّع نقش آفرینی فعال از امام که نتیجه دشواری‌های دوران ماست و از سوی دیگر، تعریف و نقش‌های دیگری برای امام عصر، تصویر می‌کند.

همچنین اگر نقش امام فقط اداره جامعه باشد و او را رئیس مبسوط الید مطاع تعریف کنیم، وجوب عصمت او دانسته نیست. کافی است امام از دیگران، لایق‌تر باشد و عقلاً رهبری او و همکاری با وی را بپذیرند. گفتنی است که امروزه، با بالا رفتن سطح فکر همگان و رشد فرهنگی و ارتقای آموزش‌های عمومی، سطح سواد و فرهنگ انسان‌ها، اختلافی که در آن روزگاران وجود داشته، از میان رفته، کما این که تقسیم مردم به عالم و عامی به آن جدّیت نیست و تمرکز دانش‌ها و توانایی‌ها، مانند سابق در شمار محدودی از آدمیان نیست و همگان می‌توانند در تصمیم و تدبیر، مشارکت کنند؛ یعنی عقلاً می‌توانند از میان خود، تواناترین‌ها را برای هر منظور، انتخاب کنند و آنها با مساعدت‌های فکری و بازخوردگیری از همان مردم، معضلات را سامان داده، جامعه را به هنجار بیاورند. آن همه نیاز به نصب امام معصوم، برای این بود که واسطه فیض و وارث علوم انبیا و محدث و ملهم باشد. جانشینی شئون رسول اکرم ﷺ است که الزام می‌کند امام در مقام دریافت و ابلاغ، معصوم بوده، به دلیل اسوه بودن، هیچ گناهی نکند. اگر بنا نیست نسبت خاصی میان او و وحی باشد و اتصال وی به منبع خاص «علم الکتاب»، موضوعیت ندارد و لزوم طهارت و قدسیت او برای وساطت فیض، مطرح نیست، اصرار بر عصمت وی، چندان وجه نیست.

د. تطبیق عنوان «امام معصوم» بر «صاحب الزمان»

سید مرتضی، پس از آن که وجوب امامت و عصمت را ثابت می‌کند، نتیجه می‌گیرد که این دو صفت بر کسی جز «صاحب الزمان عجله» که ما قائل به اویم، تطبیق نمی‌کند، چون او تنها کسی است که امامت به اختیار (یعنی نصب)، برایش ثابت می‌شود و اگر قائل به امامت او نشویم، صفتی که عقلاً وجوب آن را ثابت کردیم (یعنی عصمت)، حاصل نخواهد شد. اما از آن جا که صاحب الزمان عجله تصرف و ظهور ندارد، لاجرم به غیبت او معتقد می‌شویم. آن‌گاه قول سایر فرقه‌های شیعه، مثل کیسانیه، ناووسیه و

واقفه را به دلیل انقراض و شدوذ و این که قولشان ضرورتاً فاسد است، باطل می‌شمرد و نتیجه می‌گیرد که چاره‌ای جز مذهب ما نیست، چون اگر این هم درست نباشد، حقانیت امامت به مخاطره می‌افتد.^۱

نقد و نظر

به دلیل یک هزاره فاصله افتادن میان ما و سید مرتضی، اکنون مقدمات این استدلال‌ها به بدهات و ضرورتی که او می‌دید، نیستند. این فاصله بزرگ و تحوّل‌های چشمگیر جهان، محذورهای متعدّد در مقابل این مقدمات مطرح می‌کند. شواهدی که تولّد امام زمان علیه السلام و نص بر امامت وی را برای امثال سید مرتضی مطرح می‌کرد، بعد از گذشت بیش از دوازده قرن غیبت، دیگر جایگاه اولیه خود را ندارد. به عبارت دیگر، شاید آن شواهد برای آن زمان، اطمینان به تولّد و نص بر امامت ایشان، ایجاد می‌کرد؛ اما عقلاً بعد از این فترت طولانی، در آن اطمینان بازنگری کرده، امر را نیازمند شواهد قوی‌تری می‌بینند.

رکن دیگر استدلال هم که عدم صلاحیت گزینه‌های رقیب، مثل عقیده کیسانیه و ناووسیه و واقفه باشد، بنا به تعدّد و کثرت گزینه‌های دیگری که در طول تاریخ مطرح شده و مخصوصاً در زمان ما موارد قابل بررسی‌تری پیش رو نهاده‌اند، سست شده است.

پس حتّی اگر کسی در دو رکن زیربنایی «امامت» و «عصمت» با سید مرتضی همراه شود و نقش و تعریفی را که او برای امام و امامت ارائه کرد، بپذیرد، باز اثبات این امور باید از راه‌های اطمینان بخش‌تری انجام شود.

ه. سبب غیبت

از نظر سید مرتضی، غیبت امام معصوم باید متّکی به مصلحتی باشد، هر چند ما آن

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۵؛ المقنع فی الغیبة، ص ۶ تا ۹.

مصلحت را به تفصیل ندانیم. وی می‌گوید: پس از آن که با دلیل عقلی دانستیم امام، کسی جز محمد بن الحسن علیه السلام نیست و می‌بینیم که او غایب است و می‌دانیم که معصوم است، پس لابد باید غیبتش سبب و مصلحت و ضرورتی داشته باشد، ولو این که ما تفصیل آن سبب را ندانیم. آنگاه سبب آن را «اخافه ظالمان»، عنوان می‌کند به این بیان که ظالمان، ایشان را می‌ترسانند و دست او را باز نمی‌گذارند و وی، تمکّن ندارد. پس وظیفه قیام به امامت، از او ساقط است و چون بر نفس خود می‌ترسد، غیبت او واجب است؛ چون احتراز از خطر، عقلاً و نقلاً واجب است. سیره پیامبر صلی الله علیه و آله هم در موارد غیبت از عموم، مثل حضور در شعب و غار - که سببی جز خوف و پرهیز از آسیب‌ها نداشته است -، بر همین دلالت دارد.^۱

نقد و نظر

سید مرتضی، در عین این که به دانسته نبودن سبب واقعی غیبت تصریح کرده، در عنوان کردن اسباب احتمالی، اشکالی نمی‌دیده است. سخنان وی در سبب غیبت، نشان از این دارد که پدیده غیبت در نگاه او، وجه مثبتی ندارد و به ناشایسته بودن مردم بر می‌گردد، نه این که از جانب خداوند، مصلحت مستقلی داشته باشد یا به خود امام یا اقتضائات تطوّر بشر برگردد. به عبارت دیگر، از نظر او، اگر نبود که ظالمان او را بترسانند، وجهی برای غیبت نبود و بایستی در میان مردم می‌بود. بعدها دانشمندان دیگری نیز این سبب را، بدون تمرکز بر اخافه ظالمان، خود مردم دانسته‌اند. خوواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد، در مورد نصب امام از جانب خدا نوشته است: وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و غیبتة منّا.^۲

این اندیشه تا امروز هم میان امامیان وجود دارد که به دلیل بدرفتاری و گناهان انسان‌هاست که امام علیه السلام ظهور نمی‌فرماید.

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۵: المقنع فی الغیبة، ج ۱۸: تنزیه الانبیاء، ص ۱۸۰.

۲. تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۱.

داوری در باره این که آیا تمام دیدگاه او در آثار غیبت محورش منعکس است یا خیر، آسان نیست؛ اما قدر مسلم این که غیبت پژوهان بعد از او تا به امروز، ده ها وجه را در بیان سبب غیبت، ارائه کرده اند که بسیاری از آنها از روایات امامان علیهم السلام برداشت شده است، اما در سخنان سید مرتضی، اشاره ای به این وجوه نیست.

عبد الله بن فضل هاشمی می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: «صاحب الأمر، غیبتی دارد که ناگزیر، اتفاق می افتد و ناراستان و طرفداران باطل، به شک می افتند».

گفتم: فدایت شوم! چرا چنین می شود؟

فرمود: «به دلیل چیزی که ما اجازه نداریم آن را برای شما بازگو کنیم».

گفتم: حکمت و فایده این غیبت چیست؟

فرمود: «حکمت غیبت او، همان حکمت غیبت آن عده از حجّت های خداوند است که قبلاً از آنها یاد شده است. حکمت این غیبت نیز تا بعد از ظهور ایشان، بر مردم، معلوم نخواهد شد، همان طور که حکمت کارهایی که خضر علیه السلام انجام داد، تا قبل از جدا شدنش از موسی علیه السلام، معلوم نشد. ای پسر فضل! این، امری الهی است و سرّ آن و جهات پنهانی آن نیز، الهی و به خدا مربوط است و هنگامی که ما می دانیم خداوند حکیم است، قبول و اعتراف می کنیم که تمام کارهایش، عین حکمت و درستی است؛ هر چند که علت و چرایی آن کارها، برای ما روشن نشده باشد»^۱.

هر چند بر اساس این حدیث، علت تامه و تمام حکمت غیبت، پس از ظهور، آشکار خواهد شد، اما در روایات متعدّد دیگر، اسرار و عللی برای غیبت امام علیه السلام بیان شده است. ادله عقلی و نقلی، دلالت دارند بر این که اگر چه ممکن است خوف بر جان حجّت خدا در پیش آمدن غیبت بعد از وفات امام حسن عسکری علیه السلام بسیار تأثیرگذار بوده باشد، اما این، تنها سبب بروز و طولانی شدن این غیبت نیست و

مسئله از حدی که سید مرتضی در سخنان پیش گفته‌اش بدان پرداخته، بسیار پیچیده‌تر است.

در میراثی که امامیان پس از آن دوران، برای خود فراهم کرده‌اند، اقسامی از اسباب برای غیبت، مدوّن است:

۱- آنچه به اراده و خواست الهی بر می‌گردد؛ این که خداوند به غرض آزمون و امتحان مردم و بروز تمام استعدادها و قابلیت‌ها، اتمام حجت بر همگان و گسترش میزان طلب و ظرفیت مردم، غیبت را رقم زده است.

۲- نقش و تأثیر مردم، به صورت نپذیرفتن وی و سستی و قصور در یاری ایشان، غفلت و ستم‌کاری و لزوم تنبّه ایشان.

۳- اقتضای ماهیت و ویژگی‌های امام قائم؛ چون کیفیت طراحی امر قائم و قیام او می‌طلبد که با حاکمان، بیعت نکند، مردم، قوی و باظرفیت شوند و زمینه را برای قیام او آماده کرده باشند. شیخ طوسی در این باره می‌گوید:

فلسفه غیبت، فقدان قدرت لازم امام است که باید مردم به آن همت گمارند. در واقع تا هنگامی که مردم، زمینه اقتدار او را فراهم سازند، غیبت، تداوم خواهد یافت؛ چرا که خداوند، خواستار تقویت امام مهدی (عج) به وسیله بشر است، نه فرشتگان.^۱

خواهد آمد که تطوّرات طبیعی انسان و کیهان و رشد عقول انسان‌ها، باعث می‌شود دین، از جایگاه قبلی خود در هدایت بشر، ارتفاع گیرد. رفته رفته، اندیشه متکامل بشر به بسیاری از امور که سابقاً بر بشر پوشیده بود و هدایتگر و حیانی - به ضرورت این که آن امور برای بشر، دست یافتنی نبود - در آنها دخالت می‌کرد، دست یافته است و نیاز به وحی، وارد عرصه‌های عمیق‌تر و وسیع‌تری که برای بشر فتح نشده، گردیده است.

سیر تطوّر طبیعی در برهه‌ای از زمان، انسان را که قابلیت اعتدال به هدایت و حیانی رانداشت و مثل سایر موجودات، تحت هدایت عامّ فطری بود، شایسته ارسال رُسل و انزال کتب کرد و پدیده پیامبری ظاهر شد و سلسله حجج ظاهره، پی در پی آمدند. به دلیل همین سیر طبیعی هم در برهه‌ای دیگر از زمان، انسان، صلاحیت یافت که مخاطب آخرین وحی آسمانی، یعنی دعوت خاتم پیامبران، واقع شود و تا مدتی اوصیای آن پیامبر - که مبینان شریعتش بودند -، آشکارا از انسان، دستگیری کردند. آن تکامل عقول و آن میراث گرانبار حجت‌های الهی، دست‌مایه علمی و فکری وی برای دوران فترتی است که باید بیشتر رشد کند و تمحیص شود تا از ره‌گذر همین سیر طبیعی، دیگر بار انسان و جهان، چنان متطوّر شود و بلایا و دشواری‌ها هستی را آن‌چنان بشکوفاند که شایسته حکومت قائم علیه السلام - که دوران شکفتگی اندیشه و شتابگیری معرفت است -، بشود.

و. شبهات رایج مسئله غیبت در عصر سید مرتضی

طرح شبهات وارد بر مسئله غیبت و ردّ آنها به وسیله سید مرتضی، مجموعه‌ای است که از خلال آن می‌توان به نکات مهمی در چپستی این اندیشه و چگونگی اثبات و دفاع از آن، دست یافت. وی در آثار خود بایان‌هایی متفاوت، این شبهات را طرح کرده و پاسخ گفته است. مروری اجمالی بر این مجموعه، سودمند است:

یک. خدشه بر قیاس به عدم حضور پیامبر صلی الله علیه و آله در زمان حضور در شعب و غار

گفته شد که سید مرتضی، سبب غیبت را اخافه ظالمان می‌داند. او به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و مخفی شدن ایشان در غار در شروع هجرت به سوی مدینه و نیز قضیه سکونت در شعب ابو طالب، استشهاد کرده و می‌گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله نیز چون بر نفس خود از ظالمان می‌ترسید، از ایشان، مخفی شد.

آن‌گاه در پاسخ به کسانی که به سبب کوتاه بودن غیبت پیامبر صلی الله علیه و آله و این که

این غیبت بعد از ادای وظیفه پیامبری ایشان بوده است، در این استشهاد، خدشه کرده‌اند، می‌گوید: غیبت پیامبر ﷺ قبل از هجرت بود، یعنی زمانی که تمام شریعت را دریافت نکرده بود و اکثر احکام، در مدینه نازل شد. پس این ادعا، نادرست است و حتی اگر تمام شریعت را تبلیغ هم کرده بود، باز به امر و نهی و سیاست و تدبیر او نیاز بود.

کوتاه و بلند بودن غیبت هم سبب فرق بین این دو نمی‌شود، چون این امر، موقوف بر سبب و علتش است و به طول سبب، طولانی می‌شود و به قصر سبب، کوتاه می‌گردد.^۱

واقعیت، آن است که مکث پیامبر ﷺ در غار، آن قدر کوتاه بود که غیبت به معنای مورد بحث ما بر آن صدق نمی‌کند. دیگر آن که نبود پیامبر ﷺ در اجتماع، در زمان حصر ایشان در شعب ابو طالب، هیچ شباهتی به غیبت از خوف ظالمان ندارد و ایشان، گزینه دیگری نداشت. بعلاوه، مسلمانان و پیروانشان با ایشان بودند و عملاً از میان طرفدارانش غیبت نکرده بود. همچنین، طولانی بودن غیبت امام، واقعاً فارق است و مسئله را چیز دیگری کرده، انگاره از دست رفتن غایت امامت را پیش می‌آورد. اگر آن عدم حضورها، غیبت هم بود، این قیاس، جا نداشت. در واقع، به نبود نبی اکرم در بازه‌ای از زمان در شهر و دیار و جامعه خود، نمی‌توان برای امر غیبت، استشهاد کرد.

دو. بی تأثیری وجود امام غایب منتظر

اشکال دیگری که بر غیبت امام در زمان سید مرتضی مطرح بود، این بود که میان وجود و عدم امامی که نفعی از او برده می‌شود، چه فرقی هست و اگر فرقی نیست - که نیست - چرا خداوند به دنیا آمدن وی را تا زمانی که امکان تمکین از ایشان فراهم باشد، به تأخیر نینداخته است؟

سید مرتضی، به این اشکال، در سه مرحله پاسخ می‌گوید:

ابتدا بیان می‌کند که با وجود مخفی بودن امام، اولیایش از او بهره‌مند می‌شوند، به این صورت که بسیاری از اولیا و معتقدان به امامتش با او در رابطه بوده، از او نفع می‌برند و حتی آن دسته از معتقدان که به او دسترسی ندارند، با علم به وجود او و وجوب طاعتش از او حساب می‌برند و از تأدیب و مؤاخذه‌اش می‌ترسند و اعمال بدشان، کم می‌شود و اعمال نیکشان، افزایش می‌یابد و این‌گونه از او برخوردار می‌شوند.

آن‌گاه، تفاوت عدم با «وجود همراه با استتار به خاطر خوف» را بیان کرده، می‌گوید: اگر امام اصلاً نبود، نارسایی‌ها به خدا منسوب بود، ولی با وجود امام و استتارش به جهت خوف، نارسایی‌ها و از دست رفتن مصالح، به مردم منسوب می‌شود؛ یعنی مصالح فوت شده از مردم، نتیجه چیزی است که خودشان سبب آن بوده‌اند و به عهده خودشان است و بر آن، مذمت می‌شوند.

وی در پایان با متوجه کردن همین اشکال بر مخفی شدن پیامبر ﷺ، مخالفان را الزام کرده، می‌گوید: پاسخ آن‌جا هر چه باشد، این‌جا هم همان است.^۱ واقع، آن است که در غیبت امام هم فواید فراوانی برای او متصور است؛ اما دو مرحله دیگر کلام سید مرتضی، به دلایلی که گذشت، پذیرفتنی نیست.

سه. تعطیل حدود در زمان غیبت

مخالفان، اجرای حدود جنایت‌کاران را دستاویزی برای اشکال گرفتن به مسئله غیبت قرار داده و گفته‌اند: اجرای حدود جنایت‌کاران در زمان غیبت، اگر ساقط باشد، مستلزم نسخ شریعت است و اگر ثابت باشد، چه کسی آن را اجرا خواهد کرد؟ سید مرتضی که اجرای حد جنایت را بر مرتکب قبیح، واجب می‌داند، می‌گوید:

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۷؛ تنزیه الانبیاء، ص ۱۸۲؛ المقنع فی الغیبة، ص ۲۱ - ۲۲.

امام، در غیبت، امکان اجرای حدود را ندارد و گناه عدم اجرا بر عهده مسبب غیبت است؛ اما این، مستلزم نسخ شریعت نیست؛ چرا که وجوب اجرای حد، منوط به امکان و نبود موانع است.

وی آن گاه، این اشکال را متوجه خود مخالفان می‌کند و از آنها می‌پرسد: اجرای حدود در شرایطی که اهل حل و عقد، صلاحیت آن را ندارند، چه می‌شود؟ آیا حدود، باطل می‌شود یا حدود، حق است، اما اجرای آن، متعذر است؟ آیا این تعذر، نسخ شریعت است؟ آن گاه می‌گوید: هر چه بگویید، پاسخ ما نیز همان است.^۱

پاسخ سید مرتضی به شبهه، وجیه و تاکتیک رد اشکال وی هم در این جا، مؤثر است.

چهار. عدم امکان درک حق در حالت غیبت

سید مرتضی، در پاسخ به پرسش از چگونگی درک حق در زمان غیبت و این که امکان درک حق از سایر ادله، مستلزم استغنائی از امام است، می‌گوید: علت نیاز به امام در هر عصر و حال، لطف بودن امامت در تکالیف عقلی، مثل انصاف، عدل، دوری از ظلم و بغی است؛ چرا که ارتفاع علل سمعی جایز است، همان طور که سقوط عبادات شرعی از مکلفان، ممکن است و آنچه ارتفاعش جایز باشد، نمی‌تواند علت امری مستمر و زوال‌ناپذیر باشد.

وی می‌گوید: حق در زمان ما، دو نوع است: عقلی یا سمعی. حق عقلی، با عقل فهمیده می‌شود و وجود امام در آن تأثیر ندارد؛ اما نسبت به حق سمعی، هیچ حقی از شریعات که علم به آن بر ما واجب باشد، نیست، مگر این که دلیل شرعی آن از روایات پیامبر ﷺ و امامان به دست می‌آید. پس با رجوع و نظر در این ادله، به حق می‌رسیم؛ اما با وجود این، نیاز به امام، همچنان ثابت است، چون ممکن است

۱. تزیه الأئمه، ص ۱۸۳؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۸؛ المقنع فی الغیبة، ص ۲۳.

ناقلان، به دلیلی از بعضی نقل‌ها إعراض کرده باشند و نقل به ما نرسیده باشد. پس مکلفان، به قول و بیان امام، نیاز پیدا می‌کنند تا اشتباه ناقلان، اصلاح شود.^۱

نقد و نظر

این شبهه، شاید مهم‌ترین موضعی باشد که روش و عقیده سید مرتضی از آن قابل برداشت است. با این کلام، وی برای حجت خدا در عقلیات، نقشی قائل نیست. واضح است که امثال او، شرعیات را لطف در عقلیات می‌دانند.

این جا نقاط بسیار مهمی از تفکر سید مرتضی آشکار می‌شود:

هیچ حق شرعی وجود ندارد، مگر آن که دلیلی از پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ بر آن وارد شده است. نقش امام نسبت به سمعیات، فقط آن است که نقل‌های خطا را اصلاح کند. تمام سمعیات، ارشاد به عقلیات هستند. وی برای وصول سمعیات، وجود ناقل معصوم را واجب می‌بیند.

میان این اعتقادات با رأی مشهوری که برای ما مطرح است، فاصله بسیار است: این طور نیست که پیامبر ﷺ و امامان ﷺ، همه آنچه باید از شرع بیان شود، بیان کرده باشند. امام عصر ﷺ با امامان پیشین، از این نظر فرقی ندارد. اگر آنها تبیین شرع می‌کرده‌اند، نگفته‌هایی هم هست که او باید حسب عصر خود، بیان کند.

عقیده مشهور، آن است که مولویات و ارشادیاتی مطرح هستند و دسته‌ای از دستور‌ها، هرگز بدون سمع، دست یافتنی نیستند. سید مرتضی، رسماً اصل شرع را عقلیات می‌بیند.

امام، فقط برای اصلاح نقل و جلوگیری از خطای آن نیست. امام یا حجت عصر، ادله شرعی را تفسیر می‌کند، توسعه و تضییق می‌نماید و شاید نوعی تفویض نیز به او شده باشد.

۱. تنزیه الانبیاء، ص ۱۸۳؛ المقنع فی الغیبه، ص ۲۴ - ۲۵.

افزون بر این اختلافات، هر چند این که تمام شرعیات را لطف در عقلیات بدانیم، حرف جدیدی نیست و در جای خود، بسیار مورد مناقشه است؛ اما سخن این است که با پذیرش این مبنا هم نمی توان نیاز به سمعیات را مرتفع دانست. مسئله این است که نیاز به این ارشاد، اقتضا می کند که خداوند، ارسالی رُسل و انزال کتب کند؛ یعنی با قول به ارشادی بودن آن دستورها، باز باید سمعیاتی باشد که ما را به آن ره نمون شود.

سنت دینی ما، حجج الهی را «حجّت ظاهر» و عقول را «حجّت باطن» می داند:
 إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ
 فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.^۱

نیز نقش پیامبران و امامان را این دانسته که گنجینه های عقول را تحریک و آشکار کنند:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ... وَ يُبَيِّرُوا
 لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ.^۲

با این حساب، جایگاه سمعیات، فقط توقیفیات و عبادات نیست؛ بلکه همواره عقل و سمع برای به روزآوری عقلیات، مورد نیاز است.

پنج. غیبت و سقوط تکلیف از شیعیان

به امامیه اشکال کرده اند که اگر ترس، سبب غیبت امام باشد، پس تکلیف از شیعیان باید ساقط باشد که این خروج از دین است یا باید امام را بر آنها ظاهر بدانید که این را خودتان و همه می دانید که غیر این است یا باید آنها را با اعدا در این منع، شریک کنید که آنها را از ولایت به عداوت، خارج کرده اید و می دانیم که همه مردم، اعدای او نیستند، بلکه اولیای بسیاری دارد.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶.

۲. نهج البلاغه، ص ۴۳.

سید مرتضی، در پاسخ می‌گوید: اصحاب ما (شیعیان)، علت استتار امام از اولیای خود را چیزی غیر از علت استتارش از دشمنان خود دانسته‌اند. این که امام علیه السلام برای اولیا ظاهر نمی‌شود، برای آن است که خبرش منتشر نشود و دشمنان به او دست نیابند.

آن گاه، اضافه کرده است: ظاهر شدنش بر دوستان باید به وجه اعجازی باشد و معجزه، قسمی از استدلال است. پس راه شبهه در آن، باز است و ممکن است «ولی» به دلیل این که فکر کند او مدعی دروغین است، به تحریک دشمنان، او را بکشد.

وی به این دو پاسخ، افزوده است: راهی نداریم که بدانیم امام بر کسی ظاهر نمی‌شود. هر کسی حال خود را می‌داند و از حال دیگران، خبر ندارد و امکان دارد بر جمعی ظاهر شود و امکان دارد بر احدی هم ظاهر نشود و این پاسخ‌ها در فرضی است که بر احدی ظاهر نشود.^۱

نقد و نظر

حسب مبانی مشهور، همراهی با وجه سوم از وجوه دلیل سید مرتضی، آسان است. آری، تصوّر دارد که امام علیه السلام بر عده‌ای ظاهر شود؛ اما وقتی همه آنها را می‌شناسیم، اظهار می‌کنند بر ما ظاهر نمی‌شود و از حرکات و سکنات آنها هم به دست نمی‌آید که با امام معصومی در تماس باشند، می‌توان نتیجه گرفت که بعید است او به طور طبیعی به عنوان امام با مجموعه وسیعی از انسان‌ها در تماس باشد، هر چند معنی ندارد که بپذیریم حضورهای گاه‌گاهی برای شمار محدودی از انسان‌ها دارد.

در آثار متأخرتر، اقسامی از افاده برای امام غایب مطرح شد؛ مثلاً این که مانند

۱. ر.ک: الشافی فی الإمامة، ج ۱، ص ۱۴۷؛ تنزیه الأئمة، ص ۱۸۴؛ المقنع فی الغیبة، ص ۲۶.

خورشید پشت ابر به اولیای خود، افاده می‌کند، در اذهان و افکار، تصرف می‌کند و از این راه‌ها، مردم را به حق، هدایت می‌نماید. این کیفیت‌های افاده، برگرفته از پاره‌ای روایات است. برای مثال، آمده:

فَقُلْتُ لِلصَّادِقِ عليه السلام فَكَيْفَ يَنْتَفِعُ النَّاسُ بِالْحُجَّةِ الْغَائِبِ الْمَسْتُورِ؟ قَالَ: كَمَا يَنْتَفِعُونَ بِالشَّمْسِ إِذَا سَتَرَهَا السَّحَابُ.^۱

نکته قابل تأمل، آن است که شاید این که سید مرتضی، عقاید را مستقل از روایات تدوین کرده، سبب آن است که به این اقسام، اعتنا ندارد.

شش. عدم اختفای امامان پیشین

سید مرتضی، در پاسخ این اشکال که: «اگر خوف، سبب مخفی شدن امام است، چرا پدران ایشان که از نظر شما در خوف از دشمنان بودند، مخفی نشدند؟»، نوشته است: خوف امام غایب با خوف پدران متفاوت است. ایشان در شرایط خوف، تقیه می‌کردند و امامت خود را آشکار نمی‌نمودند؛ اما او قیام به سیف می‌کند، به خود دعوت می‌نماید و با مخالفانش جهاد می‌کند.^۲

این که وجوه امتیاز مهدی موعود علیه السلام موجب پاره‌ای از تفاوت‌ها میان او و آباء معصومش می‌شود، طبیعی است؛ اما مستشکلان زمان ما می‌پرسند: چرا وی مثل پدران میان مردم ظاهر نباشد و لااقل به اندازه آنها افاده نکند، هر چند لازم باشد تا مهیا شدن شرایط برای اظهار تمام قابلیت‌ها و خصوصیاتش، صبر کند؟ به عبارت دیگر، آن ویژگی مهدی موعود علیه السلام که سید مرتضی برای رد این اشکال پیش کشید، عدم ظهور وی به عنوان امام قائم به سیف را اقتضا می‌کند، نه عدم حضور، ولو به عنوان امام قاعد!

۱. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۰۷.

۲. المقنع فی الغیبة، ص ۲۰ - ۲۱؛ تنزیه الأنبیاء، ص ۱۸۱.

هفت. عدم تنافی ظهور و امتیت امام

یکی دیگر از اشکال‌هایی که مخالفان مطرح کرده‌اند، این است که اگر خوف، سبب مخفی شدن امام است، خداوند می‌توانست او را در جایی قرار دهد که از دشمنان، در امان باشد. پس ظهور و در امان بودن، قابل جمع‌اند.

سید مرتضی، در پاسخ می‌گوید: نیازهای مردم به امام، به گونه‌ای است که لازم است امام با آنها ارتباط داشته باشد و اگر امام قابل دسترس نباشد، این نیازها برطرف نمی‌شود.^۱

به نظر می‌رسد این اشکال که روح اندیشه حضور جزئی و عدم غیبت کلی امام را پیش رو می‌نهد، به طور جدی، جای طرح دارد. این پاسخ هم که با غیبت جزئی، باز هم به وی دسترسی نخواهد بود و نیاز مردم به او برطرف نمی‌شود، تمام به نظر نمی‌آید؛ چون می‌شود - بلکه بایسته است - تنها به اندازه ضرورت، غایب باشد و فواید حضورش هم به همان اندازه ضرورت، از مردم سلب شود.

خلاصه آن که در اندیشه کلامی مشهور عصر ما، تعریف امام، متفاوت شده و نقش‌های او توسعه یافته است. همچنین ضرورت عصمت امام، عمیق‌تر و وسیع‌تر است. لذا سببی که او برای غیبت امام، ارائه کرده، چندان پذیرفتنی نیست و شبهات و اشکالات آن اندیشه با آنچه او مطرح کرده، از زمین تا آسمان، تفاوت دارد. افزون بر اینها، اندیشمندان عصر ما، حتی اگر در همه مبادی و مقدمات با سید مرتضی همراه بودند، آن سبب را برای غیبت، قانع‌کننده نمی‌دیدند و شبهات را مثل او پاسخ نمی‌گفتند.

۲. بایسته‌های مدل اندیشه غیبت در سده پانزدهم

آنچه در گفتار پیش‌گذشت، زمینه را برای ارائه مدلی از اندیشه غیبت که به کار حل معضلات فکری این حوزه در عصر حاضر بیاید، فراهم می‌کند. این کار، قاعدتاً از

پیش فرض‌ها و مبانی شروع می‌شود. گفتنی است که هر چند هدف نگارنده، به روزرسانی و بازتقریر مدل سید مرتضی است؛ اما عملاً چون این طرح با رویکردی نقل‌گرایانه تدوین شده، علاوه بر مبانی و روش‌ها، در منابع هم با طرح آن عالم جلیل، زاویه خواهد داشت.

الف. تأثیر تطوّر بشر و دانش‌های او در فهم عقاید

تطوّر، لازمه غیر قابل انکار سیر آفرینش است. بشر امروز، نه مثل بشر سده‌های قبل زندگی می‌کند، نه به انسان و جهان، همچون پدران خود می‌نگرد. لازمه این تطوّر، تغییر دانش‌ها و بینش‌ها و گرایش‌ها در همه ساحت‌هاست. ویل دورانت می‌گوید: هر اندازه بر اندیشه بشر بیفزاید، قدری از مسلمات گذشته را از دست می‌دهد، اما گریزی نیست. زندگی بدون تعقل، شایسته انسان نیست. سقراط بودن و شوکران خوردن، بهتر از دیو بودن و بر تخت نشستن است.^۱

علم دین، از جمله دانش‌های بشر است. پس متطوّر است و فهم مردم هیچ عصری از نصوص دینی برای مردم شرایط و زمان‌ها و مکان‌های دیگر، درست، حجت نیست. همان طور که در همه علوم، فهم آیندگان با فهم گذشتگان متفاوت است و فهم اسلاف، الزامی برای اخلاف ایجاد نمی‌کند، برداشت‌های معرفتی دینی هم تطوّرپذیر بوده، فهم گذشتگان، چراغ راه فهم آیندگان می‌شود و فهم قوم و طایفه‌ای از یک دین مرسل، قداست و تطوّرناپذیری دین نفس‌الامری را ندارد.

گفتنی است که فهم خلف، لزوماً فهم متفاوت سلف را تخطئه نمی‌کند. مادام که آنها در چارچوب قواعد عقلانی زمانشان دست به استنباط زده باشند، برداشت ایشان، معتبر محسوب می‌شود، هر چند آنچه در یک زمان درست بوده، ممکن است در زمان دیگر، نادرست باشد. تفاوت اطلاعات در باره یک لفظ خاص،

هر چند معنای لفظ را عوض نمی‌کند، اما برداشت فهم‌کننده را متفاوت می‌کند. آن‌گاه که تصوّر می‌کنیم برداشت ما از یک موضوع دینی، از برداشت نیاکانمان پیشرفته‌تر و عمیق‌تر است، آنها را معذور می‌داریم، چون اطلاعات کمتری داشته‌اند. به همین صورت، انتظار داریم فرزندانمان نیز ما را به سبب برداشت‌های ساده‌تر و متفاوت، معذور دارند.

پس مسئله لزوم طراحی مدل جدید، باید از سطحی عمیق‌تر (یعنی مبانی و مبادی مسئله غیبی) دیده شود.

ب. مبانی و ارکان اندیشه غیبی

یک. تلقی از مفهوم امام و شئون وی در سده‌های متأخر

امام معصوم که حجت خداوند بر روی زمین است، از نظر امامیان معاصر ما، کسی است که خلیفه پیامبر خدا ﷺ و قائم مقام همه شئون او، جز دریافت وحی و نبوت است. امام در عالم خلقت، واسطه فیض میان خدا و بندگان است. این وساطت، هم در عالم تکوین است، هم در عالم تشریع و هم در تمام دانش‌های بشر.

دانشوران در این شأن عام که جامع همه نقش‌های امام، یعنی «وساطت فیض» است، فراوان سخن گفته‌اند و وجود نبی و امام را برای جامعه اسلامی، مثل وجود قلب برای جسم انسان دانسته‌اند که خون را به همه عروق رسانده، تمامی سلول‌ها را تغذیه می‌کند و از این حیث، وجودش برای پیکر جامعه، ضرور است.^۱

در پاره‌ای از نصوص مأثوری که بزرگان امامیه آن را تلقی به قبول کرده‌اند، امام، ریسمان متصل بین زمین و آسمان (السَّبَبُ الْمُتَّصِلُ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ)^۲

۱. درس فی العقائد الإسلامية، ص ۲۰۶.

۲. إقبال الأعمال، ج ۱، ص ۵۰۹.

خوانده شده است که می تواند اشاره هم زمان به نقش تکوینی و تشریعی و معرفتی او باشد.

– نقش امام در تکوین

واسطه فیض بودن امام در تکوین از نصوص امامیه، این طور به دست می آید که ثبات آسمان و زمین، رویش گیاهان و میوه دادن درختان، باریدن آسمان، روزی خوردن بندگان، کشف کُرُب ها، قبولی عبادات، آمرزش بندگان، تسبیح موجودات و... به واسطه اوست:

ثبات آسمان و زمین، به امام است:

وَبِكُمْ يُمَسِّكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ.^۱

به واسطه امام است که گیاهان، می رویند و درختان، میوه می دهند، آسمان، قطراتش را فرو می ریزد، آفریدگان، روزی داده می شوند، خدا، غم و اندوه ها را برطرف می کند و زمین، تسبیح می گوید:

بِكُمْ تُنَبِّئُ الْأَرْضَ أَشْجَارَهَا وَبِكُمْ تُخْرِجُ الْأَشْجَارَ أَثْمَارَهَا وَبِكُمْ تُنْزِلُ السَّمَاءَ قَطَرَهَا وَرِزْقَهَا وَبِكُمْ يَكْشِفُ اللَّهُ الْكُرْبَ وَبِكُمْ يُنْزِلُ اللَّهُ الْغَيْثَ وَبِكُمْ تُسَبِّحُ الْأَرْضُ.^۲

اگر یک روز زمین بدون امام باشد، اهلش را در خود فرو می برد:

لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ يَوْمًا وَاحِدًا بِإِمامٍ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا.^۳

امام، امان زمینیان است:

أَنَّ اللَّهَ جَعَلَنَا حُجَّةً فِي أَرْضِهِ وَأَمَانًا فِي الْأَرْضِ لِأَهْلِ الْأَرْضِ.^۴

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۱۵.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۵۷۶.

۳. دلائل الإمامة، ص ۴۳۶.

۴. همان جا.

- نقش امام در تشریع

تبیین شریعت

امام، همچون پیامبر، برای مردم، حلال و حرام الهی را مطابق شرایط زمان و مکانشان بیان می‌کند، حدود را برپا می‌دارد، از دین خدا حمایت می‌کند و با حکمت و موعظه نیکو، مردم را به راه خدا می‌خواند:

الْإِمَامُ يُحِلُّ حَلَالَ اللَّهِ وَيُحَرِّمُ حَرَامَ اللَّهِ وَيُقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ وَيَذُبُّ عَنِ دِينِ اللَّهِ وَيَدْعُو إِلَى سَبِيلِ رَبِّهِ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ.^۱

روایات، نشان می‌دهند که این بیان، شامل تفسیر عصری احکام و مواردی مثل توسعه یا تضییق آنهاست.

تبلیغ خاص امام

معارفی که پیامبر ﷺ برای جهانیان آوردند، هم توسط اصحاب ایشان و هم توسط امامان به دیگران می‌رسد. تبلیغ اصحاب، ممکن است همراه با انحراف، کج‌فهمی، عدم تشخیص ناسخ از منسوخ یا حتی بافتگی باشد؛ اما تبلیغ امام، عاری از موارد گفته شده است. امام معارف را با شناخت کامل و بدون اعوجاج به مردم، تبلیغ می‌کند و اگر مردم در دین به کژراهه رفتند، آنها را به راه مستقیم برمی‌گرداند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَفِيهَا إِمَامٌ كَيْمَا إِنْ رَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدَّهُمْ وَإِنْ نَقَصُوا شَيْئاً أَتَمَّهُ لَهُمْ.^۲

بیان قرآن

از دیگر شئون پیامبر ﷺ، بیان قرآن برای مردم است:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.^۳

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۰۰.

۲. همان، ص ۱۷۸.

۳. نحل، آیه ۴۴.

پس از پیامبر خدا ﷺ، امام، عهده‌دار این شأن است. افادات این بزرگواران نسبت به قرآن، چند دسته است:

اول. تفسیر تعلیمی: گاه آن أنوار پاک، قرآن را به سان یک مفسر، تفسیر کرده‌اند، همان کاری که هر کس به قواعد تفسیر آشنا باشد، می‌تواند انجام دهد. در این موارد، امام، در صدد تعلیم تفسیر به اصحاب است. مثلاً نکات استظهار آیه را برای مخاطب، توضیح داده‌اند. زراره، از امام باقر علیه السلام پرسید: از کجا دانستید که مسح سر، بر بخشی از سر است، نه تمام آن؟

امام علیه السلام فرمود:

فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ بِرُؤُسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِنِغْصِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ^۱

دوم. بیان تنزیل: امامان، در دسته‌ای دیگر از روایات، به بیان تنزیل یا همان شروح و حیانی^۲ قرآن پرداخته‌اند:

وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ بَوْلَانِيَّ عَلَيَّ قُلْتُ هَذَا تَنْزِيلٌ قَالَ نَعَمْ أَمَّا هَذَا الْحَرْفُ فَتَنْزِيلٌ وَأَمَّا غَيْرُهُ فَتَأْوِيلٌ^۳

تاویل آیات

در تاویل آیات نیز گاه «مصادیق خفیه» آیات را بیان فرموده‌اند. مصادیقی که ظاهر لفظ، دلالت مستقیمی بر آنها ندارد. برای مثال، ﴿وَالَّذِينَ وَالِ الَّذِينَ وَالِ﴾^۴ را به امام

۱. الکافی، ج ۳، ص ۳۰.

۲. مشیت الهی بر آن قرار گرفت که شریعت مطهر اسلام با دو وحی قرآنی و غیر قرآنی نازل شود که در اولی، لفظ و معنا به وحی و در دومی، فقط معنا و وحی، و لفظ از پیامبر علیه السلام است و حدیث نام دارد. قرآن، به صراحت گفته است، هم خود آیات، هم بیان و شرح آن به عهده ماست: ﴿لَا تُخَوِّكَ بِهِ لِسَانُكَ لِتَفْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جُفْعَهُ وَ قُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا نِیْنَانَهُ﴾ (قیامت، آیه ۱۶-۱۹) و نقش تنزیل ذکر را تبیین آیات دانسته است: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل، آیه ۴۴).

۳. الکافی، ج ۱، ص ۴۳۲.

۴. تین، آیه ۱.

حسن علیه السلام و حسین علیه السلام تفسیر کرده‌اند:

سَنَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ وَالزَّيُّونَ﴾ قَالَ: «الْيَتِيمِ»
الْحَسَنُ وَالزَّيُّونَ «الْمُحْسِنُونَ»^۱

و گاه دیگر، به بیان «تاویلات بعیده» می‌پردازند که اگر کلام ایشان نبود، چنین تاویلی به ذهن انسان نمی‌رسید؛ مثل تفسیر «طعام» به «علم» در آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^۲:

قَالَ قُلْتُ: مَا طَعَامُهُ؟ قَالَ: عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ.^۳

- قیادت و رهبری سیاسی

ریاست جامعه، شأن حجت خداست:

الْإِمَامَةُ زِمَامُ الدِّينِ وَ نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَ صَلَاحُ الدُّنْيَا وَ عِزُّ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ
الْإِمَامَةَ أَسُّ الْإِسْلَامِ النَّامِي وَ فَرْعُهُ السَّامِي بِالْإِمَامِ تَمَامُ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ
الصِّيَامِ وَ الْحَجِّ وَ الْجِهَادِ وَ تَوْفِيرُ الْفَقِيرِ وَ الصَّدَقَاتِ وَ إِمْضَاءُ الْحُدُودِ وَ
الْأَحْكَامِ وَ مَنَعُ الثُّغُورِ وَ الْأَطْرَافِ الْإِمَامُ يُجِلُّ حَلَالَ اللَّهِ وَ يُحَرِّمُ حَرَامَ
اللَّهِ وَ يُقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ وَ يَذُبُّ عَنْ دِينِ اللَّهِ وَ يَدْعُو إِلَى سَبِيلِ رَبِّهِ
بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ.^۴

شرط به فعلیت رسیدن این شأن، اقبال مردم است:

وَ قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَهْدًا إِلَى عَهْدٍ فَقَالَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ (وَلَاءُ
أُمِّي) فَإِنْ وَلَّوْكَ فِي عَافِيَةٍ وَ أَجْمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ.^۵

۱. تفسیر فرات الکوفی، ص ۵۷۸.

۲. عبس، آیه ۲۴.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۰.

۴. همان، ص ۱۹۸.

۵. مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۷۸.

- قضاوت بین مردم

یکی دیگر از شئون پیامبر ﷺ که به امامان پس از ایشان منتقل می‌شود، قضا و رفع خصومت بین مردم است. این شأن بالقوه، برای پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام وجود دارد که با بسط ید و ارجاع دعاوی به ایشان، به فعلیت می‌رسد.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

اَتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ^۱

- وساطت امام در معارف

غور و تفحص در سیره قولی و فعلی حجت‌های پیشین، معین می‌کند که این برگزیدگان الهی در هر حوزه‌ای که بشر، نیازمند راهنمایی و هدایت است، وارد شده‌اند. شمار انبوه روایاتی که در یکی از عنوان‌های امروزی علم بشری مثل طب، ارشاد می‌کنند، نشان می‌دهد که حجت هر عصر، افزون بر آنچه گفتیم، کفیل نیازهایی از مردم عصر که برای دانش‌های آنها تازگی دارد و سابقه ندارد، نیز هستند.

روایات می‌گویند همه دستاوردهای علمی صحیح، به واسطه او افاضه می‌شود:

شَرِقًا وَ غَرْبًا لَنْ تَجِدَا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.^۲

پس به طور خلاصه، امام، واسطه فیض است:

در تکوین، به این معنا که برکت زمین و آسمان است و به یمن او، دیگران، روزی داده می‌شوند، سبب ثبات آسمان و زمین است و اعمال به واسطه او، قبول می‌شود و دعاها، مستجاب می‌گردد.

در تشریع، به این معنا که باید حلال و حرام را تعیین کند، یعنی مصادیق

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۰۶.

۲. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۰.

موضوعات ادله شرعی را تعیین نماید و موضوعات و احکام را تفسیر کرده، توسعه داده، تضییق کند، تفسیر قرآن، تعلیم دهد و قرآن را تأویل کند، دین صحیح و بدون اعوجاج و انحراف را تبلیغ کند، مسند قضا و رفع خصومت را تصدی کند و رهبری امت اسلام را به شرط مبسوط الید بودن، به عهده گیرد.

در معارف، به این معنا که واسطه انعام‌های علمی و معرفتی خداوند به دانشمندان عصر در تمام حوزه‌هاست.

دو. امام زمان در عصر ما

نقش‌هایی که برای حجت خدا در عنوان پیشین طرح شد، ضرورت وجود و محدوده عمل و تأثیر امام هر زمانی را معین می‌کند. از سوی دیگر، نصوص دینی الزام می‌کند که مردم هر عصری باید امام زمان خود را بشناسند؛ چرا که او هادی آنانی است که در قیامت، به او خوانده می‌شوند:

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ»^۱

در روایت ذیل این آیه، آمده که مراد، امامی است که بین ایشان است:

إِمامِهِمُ الَّذِي بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ وَهُوَ قَائِمُ أَهْلِ زَمَانِهِ.^۲

طبق پاره‌ای از روایات، امام، باید ظاهر و حی باشد:

قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: تَبْقَى الْأَرْضُ بِأَعْلَمِ حَيِّ ظَاهِرٍ يَفْزَعُ إِلَيْهِ النَّاسُ فِي حَلَالِهِمْ وَحَرَامِهِمْ. فَقَالَ لِي: إِذَا لَا يُعْبَدُ اللَّهُ، يَا أَبَا يُوسُفَ.^۳

و اگر مسلمان، امامی با این صفات را نشناسد و از دنیا برود، به مرگ کفر و نفاق،

مرده است:

وَكَذَلِكَ وَاللَّهِ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَصْبَحَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ ظَاهِرًا

۱. اسراء، آیه ۷۱.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۵۳۷.

۳. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۹۵.

عَادِلٍ أَصْبَحَ ضَالًّا تَائِبًا وَإِنْ مَاتَ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ مَاتَ مَيِّتَةً كُفْرٍ وَنِفَاقٍ.^۱

با توجه به دوران‌های فترت - که در عنوان بعد، تبیین خواهند شد -، به نظر می‌رسد محدوده دلالت این روایات، دوران‌هایی است که در آن، امامی معرفی شده و با فحص عادی و عقلایی، افراد به او می‌رسند. شاید امام باقر علیه السلام و امامان قبل از ایشان، با این روایات خواسته‌اند مردمی را که امام عصرشان، امام صادق و امام کاظم و امام رضا علیهم السلام و... هستند، به لزوم جستجو از امام و وصول به ایشان، فراخوانند، مخصوصاً که در دسته‌ای دیگر از روایات، غرض اصلی و انتخاب «نفر» و مهاجرت برای تفقه در دین، جستجوی امام، معرفی شده است:

إِذَا بَلَغَهُمْ وَفَاةُ الْإِمَامِ - يَجِبُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ كُلِّ بِلَادٍ فِرْقَةٌ مِنَ النَّاسِ - وَلَا يَخْرُجُوا كُلَّهُمْ كَافَّةً - وَلَمْ يَفْرَضِ اللَّهُ أَنْ يَخْرُجَ النَّاسُ كُلَّهُمْ - فَيَعْرِفُوا خَيْرَ الْإِمَامِ.^۲

پس وجهی ندارد که این معنا را به زمانی مثل زمان ما که وسائل اعلام عمومی، بویژه از طرق مجازی، امکان معرفی امام با ریسک خطر بسیار پایین را در اختیار می‌گذارد، تعمیم داده، احتمال دهیم کسی در این زمان ادعای امامت کرده باشد و با این وجود، طالب شناخت امام با یک جستجوی عادی به او دست نیابد، کما این که مدعیان بسیاری مثل احمد الحسن بصری که به دروغ مدعی یمانی بودن است، دعوت خود را به گوش مردم رسانیده‌اند.

- دوران فترت امامان

از یک سو، احادیث ما بیان می‌کنند که از زمان نبوت آدم علیه السلام به بعد، همواره در روی زمین، حجتی هست. امام باقر علیه السلام فرموده است.

وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ أَرْضًا مُنْذُ قَبَضَ آدَمُ عليه السلام إِلَّا وَفِيهَا إِمَامٌ يُهْتَدَى بِهِ إِلَى اللَّهِ

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰۷.

وَهُوَ حُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ.^۱

اگر حجت خدا نباشد، زمین، اهل خود را فرو خواهد کشید:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ يَوْمًا وَاحِدًا بِلا
إِمَامٍ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا.^۲

از سوی دیگر، قرآن کریم، از بازه‌های فترت رسولان، سخن گفته است؛^۳
زمان‌هایی که مردم، حجت و نذیری نداشتند.^۴

پس این که همواره حجت خدا در نقطه‌ای از زمین وجود دارد، به طوری که
زمین، خالی از حجت نمی‌ماند، منافاتی ندارد که در یک بازه زمانی، قومی در
محدوده‌ای از جغرافیا، حجت خدا را نشناسند یا به عبارت دیگر، بر آنها حجت و
نذیری نباشد. روایات ما از زمان‌های فترت ائمه نیز سخن گفته‌اند:

عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقُلْتُ لَهُ: أَنْتَ صَاحِبُ
هَذَا الْأَمْرِ؟ فَقَالَ: لَا. فَقُلْتُ: فَوَلَدُكَ؟ فَقَالَ: لَا. فَقُلْتُ: فَوَلَدُ وَلَدِكَ؟ هُوَ
قَالَ: لَا. فَقُلْتُ: فَوَلَدُ وَلَدِ وَلَدِكَ؟ فَقَالَ: لَا. قُلْتُ: مَنْ هُوَ؟ قَالَ: الَّذِي
يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مِلْتُ ظُلْمًا وَجَوْرًا عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَمَا أَنَّ رَسُولَ
اللَّهِ عليه السلام بَعِثَ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ.^۵

ابو حمزه می‌گوید: خدمت امام صادق عليه السلام رسیدم و گفتم: صاحب امر
شمایید؟ فرمود: «نه». گفتم: پسر شماست؟ فرمود: «نه». گفتم: پسرِ پسرِ
شماست؟ فرمود: «نه». گفتم: پسرِ پسرِ پسرِ شماست؟ فرمود: «نه». گفتم:
پس او کیست؟ فرمود: «همان کسی است که زمین را پُر از عدالت

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲. دلائل الإمامة، ص ۴۳۶.

۳. مانده، آیه ۱۹.

۴. قصص، آیه ۴۶؛ سجده، آیه ۳؛ سبأ، آیه ۴۴؛ زخرف، آیه ۲۳.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۳۴۱.

می‌کند، چنان که پُر از ستم و جور شده باشد. او در زمان فترت امامان
بباید، چنان که پیامبر خدا ﷺ در زمان پیدا نبودن رسولان، مبعوث
شد.^۱

علامه مجلسی که روایت را مجهول ارزیابی کرده است، فترت بین دو «رسول»
را زمانی دانسته که رسالت، در آن قطع می‌شود و اوصیا، مخفی هستند و مراد از
فترت «انمّه» را خفا و عدم ظهور ایشان در مدّتی طولانی دانسته است.^۲

تأمل در امثال این روایت، مفهومی بسیار وسیع‌تر از غیبت کلی یک حجت خدا
در بازه‌ای از زمان به دلیل خوف یا امثال آن را مطرح می‌کند. تصوّر دارد که به
دلایلی، مشیت باری تعالی بر آن باشد که راه هدایت انسان‌ها، طریقی غیر از دعوت
و هدایت مستقیم حجج الهی باشد.

گفتنی است که همه انسان‌ها تحت هدایت تکوینی الهی هستند؛ هدایتی که به
صورت فطری برای هر مخلوقی مطرح است:

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾.^۳

اما از زمان خلقت آدم ﷺ به بعد، با دمیده شدن روح الهی، انسان، صلاحیت
هدایت تشریعی و حیانی پیدا کرد؛ یعنی می‌توانست تحمّل قسم دیگری از هدایت
را داشته باشد که با وحی الهی بیان می‌شود و اهدای به آن، منوط به طاعت و به
اختیار باشد. اما قابلیت یافتن و پذیرای این قسم از هدایت شدن - هر چند ظاهراً
ملازم با ارسال رُسل است - اما ملازمه قطعی عقلی بین این دو وجود ندارد و ممکن
است بنا به دلایلی، هدایت تشریعی، به صورت غیر مستقیم، نه به واسطه حجت
مباشر، به شخص یا قومی برسد یا اصلاً نرسد.

۱. اصول الکافی، ترجمه مصطفوی، ج ۲، ص ۱۴۱.

۲. مرآة العقول، ح ۴، ص ۵۴.

۳. طه، آیه ۷۱.

پس لاجرم، هدایت این چنین مردمان، از غیر طریق هدایت مستقیم حجت خداست. باید دانست در مرتبه پیش از رسالت رسل الهی و هدایت تشریعی، همه بندگان به هدایت تکوینی و فطری هدایت شده‌اند. پس این اقل مراتب هدایت، حتماً وجود دارد و چه بسا در زمان فترت طرق دیگری نیز موجود باشد.

پس معنای فترت، با اندیشه خالی نماندن زمین از حجت - که مقتضای قطعی روایات است -، در تعارض نیست. روایات می‌گویند: زمین، هرگز از حجت خدا، خالی نمی‌ماند؛ و گر نه اهلش را در خود فرو می‌برد. فترت، امری نسبی است و زمان‌ها و مکان‌هایی ممکن است خالی از حجت خدا باشد؛ اما امکان ندارد هستی، به کل، فاقد حجت باشد. آنهایی که در فترت هستند، هدایتشان مستقیماً از طریق حجت خدا نیست.

شایان ذکر است که تنها گزینه مطرح در زمان فترت امام، نایب عام یا خاص نیست. هدایت اذهان و تأثیر در نفوس و قلب‌ها بدون واسطه شخص و پیکر حجت خدا نیز گزینه دیگری است که می‌تواند مطرح باشد:

فَقُلْتُ لِلصَّادِقِ (ع) فَكَيْفَ يَنْتَفِعُ النَّاسُ بِالْحُجَّةِ الْغَائِبِ الْمَسْتُورِ؟ قَالَ: كَمَا يَنْتَفِعُونَ بِالشَّمْسِ إِذَا سَتَرَهَا السَّحَابُ.^۱

- حضور جزئی، نه غیبت کلی

با توضیحی که در دو عنوان پیش آمد، واضح می‌شود که ممکن نیست که زمین، خالی از حجت باشد، اما می‌شود که اهل زمان یا مکانی، شخص حجت خدا را نشناسند و به او دسترسی نداشته باشند. از طرفی، اقتضای روایات عام امامت، این است که همواره در زمین کسی باشد که حلال و حرام را بیان کند و به راه خدا، دعوت کند. شخص مؤمن نیز وظایفی نسبت به امام زمانش دارد که ادای آنها، تنها با

اعتقاد عام به یک نام و یک نشان، بدون ارتباط و دسترسی، سازگار نیست:

لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَعْرِفَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْأَيُّمَةَ كُلَّهُمْ وَإِمَامَ زَمَانِهِ
وَيَزِدُّ إِلَيْهِ وَيُسَلِّمُ لَهُ.^۱

بنده خدا، مؤمن نباشد تا آن که خدا و رسولش و همه ائمه و امام زمانش را بشناسد و در امورش به امام زمانش رجوع کند و تسلیم او باشد.

همچنین در روایات آمده است که غیبت امام، موجب تعطیل شدن برخی شئون او می شود. برای مثال، تمام حج به لقای امام است^۲ و در زمان غیبت، تنها حج آن که امام را به شخص و ذاتش بشناسد، امکان تمام بودن دارد. در حضور جزئی این شأن به صورت عام، معطل و به صورت جزئی، دایر است.

از مجموع این مطالب، به دست می آید که غیبت کلی، درست نیست. حجّت خدا، در زمان فترت هم حضور جزئی دارد. پس هستند کسانی که او را می بینند و به شخص و ذاتش می شناسند. پس این شئون، به کلی معطل نیستند.

مقتضای این امر، آن است که امام، برای برخی ظاهر باشد و حجّت خدا در زمان فترت، حضور جزئی داشته باشد. پس طرح غیبت کلی، ناموفق است.

نیز گفتنی است که نمی توان و نباید شئون امام حاضر را به امام غایب، تعمیم داد، همان طور که از سایر شئون نیز، برخی شأن امام قائم (و نه قاعد) یا امام ناطق (و نه صامت) یا امام حاضر (و نه غایب) است و تسری این شئون به سایر اقسام، درست نیست.

- وظیفه در زمان فترت یا غیبت جزئی

گذشت که طبق روایات، بنده مؤمن نخواهد بود، مگر آن که خدا و رسولش و تمامی امامان را بشناسد و امام زمانش را نیز بشناسد و در مسائلش به وی ارجاع کند

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۸۰.

۲. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: نَتَامُ الْحَجَّ لِقَاءِ الْإِمَامِ (الکافی، ج ۴، ص ۵۴۹).

و تسلیم او باشد.^۱ پس معرفت اجمالی به وجود امام زنده، کافی نیست و وجوب ردّ به امام و تسلیم او شدن، ایجاب می‌کند که انسان، شخص امام را بشناسد و با او در رابطه باشد. نیز از روایت به دست می‌آید که تنها طریق وصول به امام آخر - که طبعاً امام زمان در هر عصری است -، شناخت امام اول و طبعاً امامان پس از او، یکی پس از دیگری تا امام عصر علیه السلام است. به عبارت دیگر، راه هر معرفت منجی انسان در امر دین، از شناخت سنت و سیره و کلام علی علیه السلام و انس با وی می‌گذرد.

تا زمانی که این مهم میسر نمی‌شود، یعنی در شرایطی که امام را به تفصیل نمی‌شناسد، برای این که در جرگه ایمان باقی بماند، باید ارکان ایمان را چنان که در روایات معصومان علیهم السلام آمده است، یک به یک، مستقر کند. ایمان، عبارت از عقد قلب یا عقیده، اقرار به لسان و عمل به ارکان است.^۲

در مقام عقد قلب و اقرار به زبان، کافی است معتقد باشد که امامی زنده از فرزندان امام قبلی، وجود دارد و به او معتقد باشد و ولای او را داشته باشد و به این امر، اقرار کند و این عقیده و اقرار، تضمین شده است.

قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَعْرِفْهُ وَ لَا أَعْرِفْ مَوْضِعَهُ: قَالَ: تَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَوَلَّى مَنْ بَقِيَ مِنْ حُجَجِكَ مِنْ وَلَدِ الْإِمَامِ الْمَاضِي فَإِنْ ذَلِكَ يُجْزِيكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.^۳

در مقام عمل به ارکان، لازم است که به آنچه از امامان قبلی بدو رسیده، عمل کند و در طلب فرامین امام عصر باشد. مادام که دستوری از طریقی که شرعاً معتبر باشد، به او نرسیده، شخص نسبت به او امر و نواهی خاصّ امام زمانش در حِلّ و اباحه است: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغِيبُ عَنْهُمْ إِمَامُهُمْ. فَقُلْتُ لَهُ:

۱. «... لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَعْرِفَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْأَيْمَةَ كُلَّهُمْ وَ إِمَامَ زَمَانِهِ وَ يُؤَدِّيَ إِلَيْهِ وَ يُسَلِّمَ لَهُ. ثُمَّ قَالَ: كَيْفَ يَعْرِفُ الْأَنْبِيَاءَ وَ هُوَ يَجْهَلُ الْأَوَّلَ» (الكافي، ج ۱، ص ۱۸۰).

۲. «قَالَ ﷺ وَ قَدْ سَبَّلَ عَنِ الْإِيمَانِ، [فَقَالَ:] الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِفْرَاقٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (نهج البلاغة، حکمت ۲۱۸).

۳. الكافي، ج ۱، ص ۳۰۹.

مَا يَصْنَعُ النَّاسُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ؟ قَالَ: يَتَمَسَّكُونَ بِالْأَمْرِ الَّذِي هُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَنْبَيَّ لَهُمْ.^۱

بنا بر این، وظیفه مؤمن در عصر غیبت امام، آن است که برای رسیدن به معرفت تفصیلی به امام زمانش، علی‌السلام و امامان دیگر را بشناسد و تا زمانی که امام را نمی‌شناسد، به قصور و نه به تقصیر، معذور است. در مقام عقیده و بیان زبانی آن، همین که بگوید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَوَلَّى مَنْ بَقِيَ مِنْ حُجَجِكَ مِنْ وَلَدِ الْإِمَامِ الْمَاضِي»، کافی است و در مقام عمل، به دستورهایی که از امامان پیشین رسیده است، عمل نماید.

– شبهات مربوط به امام زمان (عج) در عصر ما

دیدیم که سید مرتضی، چگونه به شبهات قابل توجه عصرش در باره غیبت، پاسخ گفت. هر چند پاره‌ای از این شبهات، امروزه هم یا در ثوبی جدید و یا با همان بیان کهن، باز هم مطرح می‌شوند، اما چالش‌های عمده امر غیبت در زمان ما دیگرند. عمده دغدغه سید مرتضی این بود که: به چه دلیل، ادعای امامیه در باره وجود و غیبت امام غایب، درست است؟ و اصلاً چرا او غایب شده است؟ و اگر این سبب خوف است، چرا وی خود را برای دوستانش آشکار نمی‌کند؟

مشکلات و شبهات عصر سید مرتضی با وجود امامی که دوست سال قبل غایب شده و هر روز، امید به ظهورش هست و تا هفتاد سال، نایبانی در میان مردم داشته است و لذا هنوز حس و رایحه امامت در میان مردم زنده است ...، قابل حل و فصل بوده است. نگرانی عمده سید مرتضی، اداره جهان و حل مشکلات عام بشر نبوده؛ بلکه این بوده است که پایه‌های تفکر امامیه را استوار کند و راه‌های اشکال بر این طایفه را ببندد و به آن، هویتی مستقل که قابل عرض اندام کردن مقابل مخالفان باشد، ببخشد. آن زمان، عقیده به «امام عصر»، تفصیل و گستره‌ای را که امروز پیدا

کرده است، نداشت. این تفصیل و گستره، از ره گذر نقد و اشکال‌های مخالفان و تضارب اندیشه‌ها میان طرفداران ادیان مختلف و نیز بی‌دینان و حتی بی‌خدایان از یک‌سو، باز شدن و واضح شدن ضرورت‌های دینی و نوع دخالت آن در زندگی بشر، به برکت تطوّر دانش و اندیشه بشر بوده و از سوی دیگر، پیشرفت‌های دینداران در فهم نصوص دینی بر اساس دستاوردهای دانش زبان‌شناسی و نیز تفسیر متون و توجّه به نقش تطوّرات زمان‌ها و عرف‌ها در فهم این نصوص حاصل شده است.

امامیه، در عصر سید مرتضی پذیرفته بودند که امام عصرشان، کسی باشد که به دلیل خوف، در پرده غیبت بنشیند و از ناحیه مقدّسه‌اش، توقیعاتی که فقط نواب خاصّش دریافت می‌کردند، صادر شود؛ نوایی که دلیل نیابتشان، ادّعای شخصی آنها بود. پس در واقع، بابِ امام بودند، نه نایی با نیابت آشکار و همه‌کس شناس. این بود که عرض و طول تلاش سید مرتضی برای رسمیت بخشیدن به عقیده به آن امام و آن غیبت، مدلی چند ضلعی بود:

- در هر عصر، ضرورتاً باید امامی مطاع مهیب باشد که مبسوط الید و معصوم است و بر این ادّعا، دلیل می‌آورد. آن‌گاه می‌گفتند: دو صفت امامت و عصمت، در کسی جز امامی که ما ادّعا می‌کنیم، جمع نیست. پس عقیده ما به امام، درست است، هر چند او در غیبت باشد.

- دلیل غیبت امام، خوف از ظالمان است.

- امام، خود را برای دوستانش هم ظاهر نمی‌کند، چون اگر چنین کند، چه بسا دشمنان هم به اخباری از او دست یابند و همچنان وی به خطر بیفتد.

- مشکلی نیست که امام با وجود آن که اساسی‌ترین نقشش تبیین دین است، غیبت کرده و دین را تبیین نمی‌کند؛ چون این مردم هستند که او را با تخویف، به غیبت رانده‌اند و او خود در این میان، مقصّر نیست و باری تعالی هم مسئولیتی ندارد.

مدل سید مرتضی، مدلی برای رفع دغدغه‌های کلامی وی بود که مبادا اشکال به غیبت، اصل اندیشه امامیه را به چالش بکشد.

در عصر ما، اشکال به عقیده غیبت آن اشکال‌ها نیست. مشکلاتی که مدل مربوط در عصر ما باید حل کند، به دو دلیل، در گستره و عمق، بسیار متفاوت است. دلیل اول، تطوّر اندیشه امامیان نسبت به نقش امام و تطوّر کلی واقعیت جهان و انسان و دانش‌های اوست و دلیل دوم، وضعیت بسیار حسّاس و ویژه جهان در دوران ماست.

دلیل اول: تطوّر جهان و انسان و معارف او و اندیشه امامیان

مقدمانی مثل سید مرتضی و کسانی که قبل از او بودند، عقیده به امامت را تدوین کردند. امامیان متوسط و متأخر، مرحله مرحله، نقش امام را پُررنگ کردند. جناح راست‌کیشانه آنان - که امامیان مشهور هم‌روزگار ما هم از آن جمله‌اند -، همه نقش‌هایی را که در عنوان «تلقی از مفهوم امام و شئون وی در سده‌های متأخر» ذکر شد، برای امام قائل‌اند. نگارنده هم اجمالاً و فی الجمله، از امامت، این‌گونه برداشت کرده است. این نحو طرح اندیشه امامت:

- ابا دارد از این که امام، از خوف ظالمان، به غیبت برود؛ چرا که اگر برود، دین رفته است. چون همه چیز، وابسته به بیان و حضور اوست.

- ابا دارد از این که نقش‌آفرینی مشهود امام، تنها نگرانی از وجوهات و سامان‌بخشی دفتر خود یا «ناحیه مقدّسه» و لعن نواب دروغین و توصیه‌ای کرامت‌گونه برای درمان بیماری‌ها باشد؛ چرا که نقش او به پهنه همه معارف و همه جنبه‌های زندگی و همه آفاق تکوین و تشریع، بسط یافته است.

- این نقش‌ها و عقاید، با همه دفاع‌ها و پاک‌بازی‌هایی که برای پاسداشت آنها می‌شود، اما فقط در تئوری و نظر است. دین، هزار پاره شده است. قرآن را هر کسی به سویی می‌کشد. عترت و اهل بیت و حدّ تمسک مجاز به آنان، صدها تفسیر و تعبیر و سطح دارد. اختلاف علمای ادیان، بلکه علمای اسلام، بلکه سلسله جلیل

علما و فقهای مذاهب، بیداد می‌کند و همه مخالفان، بخصوص جریان بی‌دینی و الحاد را سخت، جری کرده است.

راه حل سید مرتضی در توجیه عقیده به امام غایب، به دلیل طولانی شدن غیبت، سخت در ضیق و شداد است. خصوصیات این عصر، دست انداختن در بهانه «خوف» را برای غیبت و عدم افاده‌اش، بی‌معنا می‌کند؛ چرا که وی می‌تواند به شیوه‌ای که احدی به او دست نیابد، حضور و تعالیمش را اعلام کند، همان‌گونه که شماری از مدعیان، مثل احمد الحسن بصری - که ادعای یمانی بودن را دارد - می‌کردند.

دلیل دوم: ویژگی‌های دوران ما

پیشرفت‌های بشر در دانش‌هایی چون فیزیک، اختر فیزیک و بیولوژی، جان تازه‌ای به کالبد شبهات و اشکال تراشی‌های ملحدانه، دمیده است.

اداره جهان به دلایل مختلف، از جمله سیطره انحطاط اخلاقی و خشونت، با معضلات بسیار جدی روبه روست. حرث و نسل، در معرض فساد و نابودی است. سودا و منفعت‌طلبی، همه فعالیت‌های علمی و تجاری و... را بی‌حقیقت کرده است. با این اوصاف، عقل، بسیار دشوار، بلکه ناممکن می‌بیند که طرح‌هایی مثل مدل سید مرتضی برای حمایت از ایده امامت و غیبت و مهدویت به کار انسان و جهان بیاید. سنگری که او گرداگرد طایفه کشیده بود، امروزه، در هم شکسته است. این است که غفلت از حال و دل خوشی به میراث نیاکان، روا نیست.

ز منجنیق فلک سنگ فتنه می‌بارد من ابلهانه گریزم در آبگینه حصار.

سه. بایسته‌های مدل جای‌گزین

از سید مرتضی آموختیم، طرح باید ثغور طایفه را ببندد. امروز طایفه‌گرایی، ولو در اندیشه عقلا، منقرض شده است. این آموزه را ترجمه فرهنگی کرده، به این صورت

ارتقا می‌دهیم: مدل باید به تکلیف درونی و برونی آنهایی که خود را دنباله‌رو این مکتب و تفکر می‌دانند، سامان بخشد. به عبارت دیگر، طرح باید «حامی» باشد.

از سید مرتضی آموختیم که تدوین طرح غیبت، جز با استوار سازی و شفاف کردن اندیشه امامت و ضرورت و نقش امام، سامان نمی‌یابد. نقش‌هایی که برای امام گفتیم، همگی از نصوص شرعی بر می‌آید. باید دید عقلانیت دنیای معاصر ما، آن نقش‌ها را چگونه می‌خواند و چگونه مطابق دوران خود ترجمه می‌کند؟ از این جا طرح ایده امامت بر می‌آید.

از سید مرتضی آموختیم که طرح باید ناظر به مشکلات دوران باشد و طراح و نظریه‌پرداز حوزه عقاید، باید علاوه بر اسلام‌شناسی، خصوصیات زمان خود را خوب بشناسد تا بتواند در طراح‌ی مدل، امام عصر را در جای خود بنشانند و به همه شئون، از جمله غیبت و حضورش، واقع‌بینانه رسیدگی کند.

امروزه باید دید ضرورت‌های عقلی و نقلی که وجود امام در هر عصری را ایجاب می‌کند، کدام است؟ ابلاغ دین و موعظه و به راه آوردن نفس طاعی و سرکش بشر، نظارت بر رشد پُرشتاب توانمندی‌هایی که از ره‌گذر پیشرفت علوم حاصل می‌شود، کنترل تعصب‌ها و تندروی‌های پیروان ادیان، ... و از همه مهم‌تر ارائه و ابلاغ نسخه‌ای از دین که به کار جهان و انسان امروز بیاید.

از سید مرتضی آموختیم اگر امام با نقش‌هایی که برای او می‌شناسیم، در دسترس نبود، نمی‌شود حاجت‌های ضرور بشر به اندیشه و تدبیر را معطل کرد. می‌شود سمعیات را الطاف در عقلیات دانست و هنگام ضرورت، زوال آنها را به رسمیت شمرد. پس در مدل پیشنهادی، می‌توان از نقش نصوص در تنظیم زندگی امروز، به نفع نقش مقاصد الشریعه کاست و وظیفه اندیشه و تدبیر را به عهده عقلای متشرع سپرد تا در چارچوب کلی شریعت با نظر به مقاصد مهم و کلی آن، تئوری‌های خرد و کلان اداره امور را تنظیم و اجرا کنند.

طرح سید مرتضی، آورده‌های بسیار دیگری که به کار مدل امروزمین بیاید نیز دارد، اما به همین مقدار کفایت می‌کنیم. همین که بدانیم اگر در زمان و مکانی امام غایب بود، نباید دست روی دست گذاشت و بی‌اعتنا به آنچه بر سر دین و دنیای مردم می‌رود، انتظار ظهور کشید؛ بلکه باید ابتدا با توجه به همه میراث دینی و سرمایه‌های بشری که در اختیار داریم، نقش امام عصر خود را استنباط و استخراج کنیم. آن‌گاه با توجه به مجموعه شرایط و پیشنهادهایی که به برکت تراکم معرفتی عصر در اختیار است، سهم امام عصر و مردم را در تدبیر امور، استنباط کرد.

بدیهی است که هر اندازه بر دانش و معرفت بشر بیفزاید و پیشرفت علم و اندیشه وی را در تدبیر امور خود به سمت سعادت و کمال، توانا تر کند، دین و به تبع آن مصادر آن، یعنی کتاب و سنت - که ترجمان آن، فهم و برداشت از قرآن و عملکرد امام معصوم است - پای خود را از حوزه‌های توانایی بشر بالا کشیده، به سطوح بالاتری از نقش‌آفرینی معرفتی و تکوینی صعود خواهند کرد؛ سطوحی که اکنون برای بشر، معماست و بدون وحی نمی‌تواند به آن برسد. تلاش برای دستیابی به این حوزه‌ها، یعنی ساحت‌های باطنی‌تر و عرفانی‌تر نیز بخشی از مدل پیش‌روست.

گفتنی است که در این پروسه، نباید به واسطه دوری از عصر نص و نابرخورداری از قرب زمانی و رویارویی با دستاوردهای شگرف مثبت و منفی تمدن امروزی، گذشتگانی مثل سید مرتضی را از خود قوی‌تر بپنداریم. ما نسبت به او مشکلات ذکر شده را داریم، اما از آن نظر که طی هزار سالی که از او دور شده‌ایم، معارف بشر بسیار پروارتر و غنی‌تر شده است، از او بسیار ثروتمندتریم.

نتیجه‌گیری

سید مرتضی، چون هزار سال از ما عقب‌تر است، به واسطه تنگ‌تر بودن زاویه دید، افقی محدودتر از این عقیده را مشاهده کرده است.

حدّ اکثر توجیهی که سید برای غیبت امام عرضه داشت، این است که از خوف ظالمان، مخفی شده است. حال آن که امروزه در فلسفه غیبت، گزینه‌های عقل‌پسند بسیاری، از جمله «اقتضای تکامل عقول بر هدایت دورادور و غیر مستقیم»، افزوده شده است.

قلمرو حاجت به امامت، نزد او با ما فرق دارد. از نظر او سبب نیاز به امامت، این است که لطف در واجبات عقلی باشد، چرا که از نظر وی، زوال سمعیات، جایز است. برای ما معارف دین را باید وحی و خازنان آن، معین کرده باشند. گرچه شاید آیندگان هم به جبر فاصله گرفتن از دوران نص و برتری یافتن اندیشه‌ای که مقاصد الشریعة را به نصوص، برتری می‌دهد و عقل محورتر شدن علم دین، باز به اندیشه سید مرتضی برگردند و به نوعی، زوال سمعیات را جایز بشمرند.

حتّی به فرض درست بودن عقیده سید مرتضی، با سنجه‌هایی که معرفت دینی امروزه در اختیار می‌گذارد، نه استدلال وی کامل است و نه جواب وی به شبهه‌ها، تامّ است؛ هر چند این او بود که ابتدا، این اندیشه را عرضه کرد و با همان روش‌ها، سدّ و ثغورش را بست و آن را به زمان‌های بعدی انتقال داد. اگر ما امروز می‌خواستیم همان عقیده را اثبات کنیم و به همان شبهه‌ها پاسخ دهیم، راه‌ها و ابزارهای بسیار قوی‌تری داشتیم که بسیاری از آنها را امداد خود او با پیشگامی‌اش در بسیاری از علوم هستیم؛ توانمندی‌هایی که میوه و محصول بذرهایی است که امثال او در ساحت معارف دین افشاندند.

ما امروزه، به برکت تراکم معرفتی در دانش‌هایی مثل اصول - که سید مرتضی راه آنها را گشوده است -، به راحتی الزام مترتب بر ردّی که سید بر یک شبهه عرضه کرده است و توالی فاسد آن را تشخیص می‌دهیم. مثلاً می‌گوییم، این که بگویید: چون سبب غیبت، اخافه ظالمان است، تکلیف از عهده عموم مکلفان، ساقط نیست به تکلیف به غیر معلوم، بلکه تکلیف به نامقدور، منجر می‌شود و قاعده قبح مؤاخذه

بلا بیان، قبح تأخیر بیان از وقت حاجت و... را مطرح می‌کنیم. هزار سال است این تعبیر و مفاهیم و قواعد، در اذهان و السنه ما خانه کرده و نهادینه شده است؛ اما سید مرتضی، وارث چنین تراثی نبود. او این راه را برای ما گشود. او کار کرد تا ما توانستیم از کار خود او، عیب بگیریم.

حتی این هم درست نیست که بگوییم ما از وی در تبیین و اثبات عقاید، الگو می‌گیریم. مثلاً برای او همین قدر که مخالف، ساکت شود و خیال مؤلف فی الجمله راحت شود، کافی است. امروز، همه چیز در منظر و مرآی همه هست. اسکات، کارآمد نیست و باید توجیه و مدل عقل‌پذیر و علم‌محور، ارائه کرد. مؤلف، به نقل، چشم دارد و مخالف با نقل‌هایی که ناقض این عقیده می‌بیند، در آن طعن می‌کند. چیزی که از سید مرتضی برای ما باقی می‌ماند، قدسیت و عظمت اعجازگون اوست که با اندیشه‌ای محدود که محصول نگاه از یک دریچه زمانی تنگ است، بدون پیش رو داشتن میراث علمی عظیم با چنان انرژی و حدّتی، حدود و ثغور مذهب را بست که نه تنها مخالف زمان او، اسکات و مؤلف مطمئن شد، بلکه روز به روز، مذهب، نشر و گسترش بیشتری یافت و تا امروز ماند و ما همچنان بر سر سفره امثال او نشسته‌ایم. نمی‌شود این را قیاس کرد با ما که همه چیز داریم و وارث یک هزاره دانش و اندیشه و منظری بسیار وسیع‌تر از زمانیم و با وجود این، نتوانسته‌ایم مدلی مناسب عصر خود، ارائه کنیم.

منابع و مأخذ

۱. إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، بيروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق، اول.
۲. أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ش، اول.
۳. إقبال الأعمال، علی بن موسی الحلّی (السید ابن طاووس)، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۹ق، دوم.
۴. بصائر الدرجات، محمد بن حسن الصفار، تصحیح: محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ق، دوم.
۵. تجرید الاعتقاد، [خواجه] نصیر الدین الطوسی، تحقیق: سید محمد حسین حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق، اول.
۶. تفسیر القمّی، علی بن ابراهیم القمّی، تصحیح: طیب الموسوی الجزائری، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق، سوم.
۷. تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم الکوفی، تصحیح: محمد کاظم، تهران: مؤسسه الطبع والنشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۰ق، اول.
۸. تلخیص الشافی، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: نشر عزیزی.
۹. تنزیه الأنبياء، قم: دار الشریف الرضی، ۱۳۷۷، اول.
۱۰. دروس فی العقائد الإمامیة، ناصر مکارم شیرازی، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۵ش، سوم.
۱۱. دلائل الإمامة، محمد بن جریر الطبری الآملی، تصحیح: قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسه البعثة، قم: بعثت، ۱۴۱۳ق، اول.
۱۲. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق، اول.
۱۳. علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه القمّی (الشیخ الصدوق)، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ق، اول.

۱۴. الکافی، محمد بن یعقوب الكليني، تصحيح: على أكبر الغفاري و محمد الأخوندي، تهران: دار الكتب الاسلامية، ۱۴۰۷ق، چهارم.
۱۵. كتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن على بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: على أكبر الغفاري، قم، مؤسسة نشر اسلامي، ۱۴۱۳ق، دوم.
۱۶. كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن على بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: على أكبر الغفاري، تهران: اسلاميه، ۱۳۹۵ق، دوم.
۱۷. لذات فلسفه، ويل دورانت، ترجمه: عباس زرياب، تهران: نادر، ۱۳۷۱ش، هفتم.
۱۸. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی المجلسي (العلامة المجلسي)، تصحيح: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق، دوم.
۱۹. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسين بن محمد تقی النوري، تصحيح: مؤسسة آل البيت ع، قم: مؤسسة آل البيت ع، ۱۴۰۸ق، اول.
۲۰. المقنع في الغيبة، على بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، تحقيق: السيد محمد علي الحكيم، قم: مؤسسة آل البيت ع، ۱۴۱۲ق.
۲۱. مناقب آل أبي طالب، محمد بن على المازندراني (ابن شهر آشوب)، قم: علامه، ۱۳۷۹ق، اول.
۲۲. نهج البلاغة، محمد بن الحسين الموسوي (الشریف الرضی)، تصحيح: صبحی الصالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق، اول.

فهرست مطالب

فهرست اجمالی.....	۳
مروری بر مقالات مجموعه حاضر.....	۷
۱) سید مرتضی و انگاره معرفت اضطراری / علی امیرخانی.....	۱۱
چکیده.....	۱۱
مقدمه.....	۱۲
۱. مفهوم شناسی.....	۱۶
الف. معرفت اضطراری / ضرور.....	۱۶
ب. معرفت فطری.....	۱۷
۲. تطوّر معرفت اضطراری در بغداد تا زمان سید مرتضی.....	۱۹
۳. معرفت اضطراری از نظرگاه سید مرتضی.....	۲۴
جمع بندی.....	۳۱
منابع و مأخذ.....	۳۳
۲) جایگاه عقل در آرای سید مرتضی با تکیه بر ... / نرجس ابوالقاسمی دهاقانی.....	۳۷
چکیده.....	۳۷
مقدمه.....	۳۸
۱. تعریف عقل.....	۳۸
۲. جریان های کلامی در تفکر اسلامی.....	۴۰
الف. نص گرایی.....	۴۱
ب. عقل گرایی.....	۴۲
۳. انواع کاربرد عقل در «تنزیه الأنبياء».....	۴۳

- الف. عقل به عنوان ابزاری در دریافت معارف الهی..... ۴۴
- ب. عقل به عنوان منبع شناخت..... ۴۶
- ج. عقل به عنوان خاستگاه حجّیت..... ۴۹
- د. عقل به عنوان ابزار فهم و کشف مدلول صحیح کتاب و سنت..... ۴۹
۴. تحلیل و بررسی جایگاه عقل در آرای سید مرتضی..... ۵۴
- منابع و مأخذ..... ۵۶
۳. اصول دین در آیات، روایات و اندیشه عالمان شیعه / قاسم جوادی..... ۵۹
- چکیده..... ۵۹
- درآمد..... ۶۰
۱. اندیشمندان شیعی و اصول دین..... ۶۳
- شیخ صدوق (حدود ۳۰۵ - ۳۸۱ ق.)..... ۶۳
- شیخ مفید (م ۴۱۳ ق.)..... ۶۴
- ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت (ح ق ۵ ق.)..... ۶۵
- سید مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶ ق.)..... ۶۶
- شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق.)..... ۶۷
- ابو الحسن علی بن حسن ابوالمجد حلّی (ق ۶ ق.)..... ۶۷
- سدید الدین محمود حمصی (ق ۶ ق.)..... ۶۸
- سید حمزه بن علی بن زهره حلبی (۵۱۱ - ۵۸۵ ق.)..... ۶۸
- محقق حلّی صاحب شرائع (۶۰۲ - ۶۷۶ ق.)..... ۶۹
- نصیر الدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ ق.)..... ۶۹
- میثم بن علی بن میثم بحرانی (زنده در ۶۸۷ ق.)..... ۷۰
- علامه حلّی (۶۴۸ - ۷۲۸ ق.)..... ۷۱
- فاضل مقداد (م ۸۲۶ ق.)..... ۷۳
- زین الدین علی بن محمد بن یونس نباطی بیاضی بقاعی (۷۹۱ - ۸۷۷ ق.)..... ۷۴
۲. آیات قرآن و اصول دین..... ۷۵
۳. اصول دین در قرآن..... ۷۸

۸۱	۴. اصول دین در روایات
۸۴	نتیجه گیری
۸۶	منابع و مأخذ
۹۱	۴) مقایسه مهم ترین آرای کلامی سید مرتضی با ... / عبد الهادی اعتصامی
۹۱	چکیده
۹۲	مقدمه
۹۲	۱. معرفت فطری از منظر سید مرتضی
۹۹	۲. قدر و قضا
۱۰۴	۳. استطاعت
۱۰۸	۴. اراده
۱۱۳	۵. افعال بندگان
۱۱۵	جمع بندی
۱۱۷	منابع و مأخذ
۱۱۹	۵) تأملی بر رویکرد سید مرتضی در قبال آیات و ... / محمد هادی توکلی
۱۱۹	چکیده
۱۲۰	مقدمه
۱۲۲	سید مرتضی و مسئله رؤیت
۱۲۳	۱. تحلیل سید مرتضی از آیات مورد استناد قائلان به رؤیت پذیری خداوند
۱۲۳	الف. آیه مسئلت موسی ﷺ: ﴿رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾
۱۲۳	یک. دو استدلال موافقان رؤیت پذیری خداوند متعال بر آیه ...
۱۲۳	دو. نقد استدلال اول موافقان رؤیت به آیه مورد بحث
۱۲۴	- پاسخ اول: عدم دلالت درخواست بر امکان متعلق درخواست
۱۲۴	- پاسخ دوم: درخواست موسی ﷺ برای قومش بوده است
۱۲۷	- پاسخ سوم: مورد درخواست موسی ﷺ علم ضرور بوده است
۱۳۰	- پاسخ چهارم: درخواست موسی ﷺ برای خود بوده، ...
۱۳۱	سه. ملاحظات در باب استدلال اول موافقان رؤیت و ...

- چهار. نقد استدلال دوم موافقان رؤیت به آیه ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ ۱۳۳
- بیان معنای تجلّی ۱۳۳
- بیان معنای «اللجیل» ۱۳۴
- تحلیل سید مرتضی از آیه مورد بحث ۱۳۴
- پنج. ملاحظات ۱۳۷
- ب. آیه ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ۱۳۸
- یک. بیان استدلال موافقان رؤیت به آیه ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ۱۳۸
- دو. نقد استدلال موافقان رؤیت به آیه ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ۱۳۸
- پاسخ اول: منع دلالت از طریق اثبات تباین معنایی «نظر» و «رؤیت» ۱۳۹
- پاسخ دوم: منع انحصار دلالت «نظر» بر معنای «رؤیت» در آیه ۱۴۱
- پاسخ سوم: معارضه با ادعای دلالت «نظر» بر معنای انتظار در آیه ۱۴۱
- ردّ اشکالات موافقان رؤیت به معنای انتظار ۱۴۶
- پاسخ چهارم: معارضه بر استعمال «إلی» در غیر معنای حرفی ۱۴۹
- سه. ملاحظات ۱۵۱
۲. تحلیل سید مرتضی از روایت مورد استناد قائلان به رؤیت‌پذیری خداوند ۱۵۲
- الف. استدلال ۱۵۲
- ب. نقد استدلال موافقان رؤیت به روایت ۱۵۲
- یک. پاسخ اول: عدم اعتبار خبر واحد در اصول اعتقادی ۱۵۲
- دو. پاسخ دوم: وجود روایات معارض ۱۵۳
- سه. پاسخ سوم: خدشه در سند ۱۵۳
- چهار. پاسخ چهارم: توجیه روایت ۱۵۴
- ج. ملاحظات ۱۵۶
- جمع‌بندی کلی ۱۵۷
- منابع و مآخذ ۱۵۸
- ۶ ماهیت وحی از دیدگاه سید مرتضی / مرتضی خوش‌صحب ۱۶۱
- چکیده ۱۶۱

۱۶۲		مقدمه
۱۶۳		تحلیل کلامی وحی از نگاه سید مرتضی
۱۶۴		تعریف وحی و ارکان آن
۱۶۴		۱. زبانی بودن وحی (کلام الهی بودن وحی)
۱۷۱		۲. پنهانی (درونی) بودن وحی
۱۷۶		۳. وساطت فرشته در فرآیند وحی
۱۷۹		۴. اختصاص داشتن به انبیا
۱۸۰		۵. اختصاص داشتن وحی به حالت بیداری
۱۸۲		جمع بندی
۱۸۵		منابع و مأخذ
۱۸۹		(۷) بازساختِ نظام امامت در اندیشه سید مرتضی / روح الله شهیدی
۱۸۹		چکیده
۱۹۰		درآمد
۱۹۱		محور نخست: ضرورت و چرایی وجود امام
۱۹۱		دلیل عقلی
۱۹۴		دلیل نقلی
۱۹۴		دلیل نخست: بایستگی وجود حجت قاطع بر احکام شریعت
۱۹۵		دلیل دوم: بایستگی وجود نگاهبان بر شریعت
۱۹۵		دلیل سوم: بایستگی وجود مرجعی برای روشن داشتِ متشابهات
۱۹۶		محور دوم: وحدت امام در هر زمانه
۱۹۷		محور سوم: جایگاه و مرتبت امام
۲۰۱		محور چهارم: ویژگی های امام
۲۰۱		دسته نخست: ویژگی های امام به لحاظ امامت و پیشوایی
۲۰۱		۱. عصمت
۲۰۲		الف. سرشت و ماهیت عصمت
۲۰۲		ب. ادله عصمت امام

- ۲۰۳..... یک. ادله عقلی
- ۲۰۹..... دو. ادله نقلی
- ۲۱۱..... ج. گستره عصمت
- ۲۱۱..... یک. عصمت از گناه
- ۲۱۲..... دو. عصمت از ترک مستحبات
- ۲۱۲..... سه. عصمت از خطا و سهو
- ۲۱۳..... د. چرایی افاضه عصمت به امام
- ۲۱۳..... ۲. افضل و برتر بودن بر تمام مردمان
- ۲۱۳..... الف. برتری باطنی و فزونی ثواب نزد خداوند
- ۲۱۴..... استدلال اول: اقتضای تعظیم و بزرگداشت امام
- ۲۱۴..... استدلال دوم: اجماع امت
- ۲۱۵..... استدلال سوم: گریزان نشدن مردم از امام
- ۲۱۵..... استدلال چهارم: قبح تقدیم مفضول بر فاضل
- ۲۱۶..... ب. برتری ظاهری در تمام گستره‌هایی که در آنها امامت دارد
- ۲۱۶..... دسته دوم: ویژگی‌های امام به لحاظ گستره حاکمیت و اختیارات
- ۲۱۶..... ۱. علم
- ۲۱۶..... الف. سرچشمه‌های علم امام
- ۲۱۷..... یک. توارث
- ۲۱۷..... دو. ظن و آماره
- ۲۱۸..... ب. گستره علم امام
- ۲۱۸..... یک. علم ضرور برای مقام امامت
- ۲۲۰..... دو. دیگر علوم
- ۲۲۴..... ۲. شجاع‌تر بودن از همه مردمان
- ۲۲۴..... محور پنجم: راه‌های شناخت امام جامع الشرائط
- ۲۲۵..... ۱. ضرورت و چرایی وجود این راه‌ها
- ۲۲۵..... دلیل نخست

۲۲۵		دلیل دوم
۲۲۵		دلیل سوم
۲۲۶		۲. اقسام راه‌های شناخت
۲۲۶		الف. دلیل عقلی
۲۲۸		ب. نص
۲۲۸		یک. آیات قرآن
۲۲۸		- آیه ولایت
۲۳۵		- آیه تطهیر
۲۳۵		- آیه امامت
۲۳۵		دو. روایات
۲۳۷		- روایات مورد اتفاق شیعه و مخالفان
۲۶۱		ج. اجماع اهل بیت
۲۶۲		د. معجزه
۲۶۵		نتیجه‌گیری
۲۶۸		منابع و مأخذ
۲۷۱		۸) علم امام از دیدگاه سید مرتضی علم الهدی / عباس عباس‌زاده و طیبه محبت
۲۷۱		چکیده
۲۷۲		مقدمه
۲۷۳		۱. مفهوم‌شناسی
۲۷۳		الف. مفهوم اصطلاحی «علم»
۲۷۳		ب. مفهوم «امام»
۲۷۵		۲. علم امام
۲۷۵		۳. اهمیت و ضرورت علم امام
۲۷۷		۴. قلمرو و گستره علم امام
۲۷۸		۵. منابع علم امام
۲۷۹		۶. دیدگاه اختصاصی سید مرتضی درباره علم امام

- الف. سیره عقلا ۲۸۰
- ب. حجّیت امام در دین ۲۸۱
- طریق اوّل: اجتهاد ۲۸۶
- طریق دوم: مراجعه به علما ۲۸۶
- طریق سوم و چهارم: رجوع به عقل و توقّف ۲۸۹
۷. علم غیب امام ۲۹۰
۸. اشکال نقضی ۲۹۴
- نتیجه گیری ۲۹۵
- منابع و مأخذ ۲۹۶
۹. نظریه عصمت در مکتب امامیه اثنا عشریه با رویکردی ... / سید ابو القاسم نقیبی ۲۹۹
- چکیده ۲۹۹
- مقدمه ۳۰۰
۱. معناشناسی عصمت ۳۰۱
۲. پیشینه تاریخی نظریه عصمت ۳۰۳
۳. عدم منافات عصمت با اختیار ۳۰۴
۴. زمان تحقق عصمت ۳۰۵
۵. سهو نبی ۳۰۷
۶. دلایل عصمت ۳۱۳
- الف. برخی دلایل عقلی عصمت ۳۱۳
- یک. اعتماد ۳۱۳
- دو. عصمت، لازمه الگو قرار گرفتن ۳۱۴
- سه. عدم انقیاد و اطاعت مردم از پیامبر در صورت عدم عصمت ۳۱۴
- چهار. عدم عصمت نبی و تسلسل ۳۱۴
- پنج. عصمت و برهان حفظ شریعت ۳۱۴
- ب. برخی دلایل نقلی عصمت انبیا ۳۱۵
- یک. پیامبران و هدایت الهی ۳۱۵

۳۱۶	دو. پیامبران و نعمت الهی
۳۱۷	سه. عدم راهیابی شیطان به مخلصین
۳۱۷	چهار. مطاع بودن پیامبران
۳۱۸	۷. تعمیم عصمت از انبیا به امامان
۳۲۲	نتیجه گیری
۳۲۳	منابع و مأخذ
۳۲۹	۱۰) تولّا و تبرّا در اندیشه و سیره سید مرتضی / عبدالمجید اعتصامی
۳۲۹	چکیده
۳۲۹	مقدمه
۳۳۰	۱. واژه شناسی
۳۳۰	الف. تولّا
۳۳۲	ب. تبرّا
۳۳۵	۲. شواهد و نشانه های تبرّا در سیره و سخنان سید مرتضی
۳۳۵	الف. ضرورت اعتقاد به نصّ جلی بر امامت امیر مؤمنان علیه السلام
۳۳۶	ب. کافر دانستن محاربان با امیر مؤمنان علیه السلام و ترک کنندگان او
۳۳۸	ج. انکار عدالت همه صحابیان و فضائل بعضی از آنها
۳۳۹	د. ذکر احادیث نبوی صلی الله علیه و آله در مذمت دشمنان و تطبیق آنها با رفتار دشمنان
۳۴۲	ه. مخالفت در بیعت با خلیفه اول و عدم مشروعیت خلافتش
۳۴۴	و. ردّ فضائل بعضی از صحابیان و طعن بر آنها
۳۴۷	ز. پاسخ به شواهد نقض در برائت امیر مؤمنان علیه السلام از مخالفان
۳۴۷	یک. بیعت و همکاری با خلفا
۳۴۸	دو. داخل شدن در شورا بعد از مرگ خلیفه دوم
۳۴۹	سه. ازدواج دختر امیر مؤمنان علیه السلام با عمر
۳۴۹	چهار. شواهدی به ظاهر نقیض در اندیشه و سیره برائتی سید مرتضی
۳۵۱	۳. تفکیک دو موضوع در بررسی شواهد نقیض
۳۵۳	نتیجه گیری

- منابع و مأخذ ۳۵۴
- ۱۱) تحلیل و بررسی نظریه بدا از نظر سید مرتضی / حامد ناجی اصفهانی ۳۵۹
- چکیده ۳۵۹
۱. تحلیل آموزه «بدا» ۳۶۰
- الف. معنی لغوی «بدا» ۳۶۱
- ب. اثبات «بدا» ۳۶۱
- یک. آیات قرآنی ۳۶۲
- دو. احادیث مأثور ۳۶۲
۲. سید مرتضی و مسئله بدا ۳۶۴
- تلخیص کلام ۳۶۹
۳. تحلیل نظریه همانندی نسخ و بدا ۳۷۰
- الف. معانی لغوی «نسخ» ۳۷۱
- ب. بررسی ادله امتناع نسخ ۳۷۱
- ج. معنی اصطلاحی «نسخ» ۳۷۳
۴. عدم همسانی نسخ و بدا ۳۷۵
- منابع و مأخذ ۳۷۷
- ۱۲) معیارسنجی غلو از دیدگاه سید مرتضی / حمید احمدی جلفایی ۳۷۹
- چکیده ۳۷۹
- پیش گفتار ۳۸۰
۱. پیشینه نظریه پردازی درباره غلو و غالیان ۳۸۱
۲. سید مرتضی و غلو ۳۸۳
۳. خاستگاه غلو و مبانی نقد آن در نزد سید مرتضی ۳۸۴
۴. غلو و ماهیت آن ۳۸۵
۵. برخی از مصادیق غلو از دیدگاه سید مرتضی ۳۹۰
- الف. اعتقاد به الوهیت و ربوبیت امامان علیهم السلام ۳۹۰
- ب. تفویض امور خلق و تدبیر جهان به امامان معصوم علیهم السلام ۳۹۴

ج. علم غیب معصومان علیهم السلام	۳۹۶
د. غلو در برخی کمالات و فضایل معصومان علیهم السلام	۴۰۳
۶. انگیزه‌ها و پیامدهای غلو	۴۰۵
الف. اباحی‌گری و حشوی‌گری	۴۰۵
ب. توسعه افتراق و خصومت میان امت اسلام	۴۰۷
ج. تضعیف قرآن کریم و اعتقاد به تحریف آن	۴۰۹
۷. ردّ برخی اتهامات در باره غلو شیعیان	۴۱۲
الف. عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام	۴۱۲
ب. مسئله امامت و غدیر	۴۱۳
ج. عصمت فاطمه علیها السلام و مسئله فدک	۴۱۴
د. غیبت امام علیه السلام	۴۱۴
ه. مسئله رجعت	۴۱۴
و. مسئله شفاعت	۴۱۵
نتایج پژوهش	۴۱۶
منابع و مآخذ	۴۱۸
۱۳) کارآمدی مدل اندیشه غیبت نزد سید مرتضی در ... / زهرا اخوان صراف	۴۲۷
چکیده	۴۲۷
مقدمه	۴۲۸
۱. مدل اندیشه غیبت در آثار سید مرتضی	۴۳۲
الف. هدف سید مرتضی در طرح اندیشه غیبت	۴۳۲
ب. پیش فرض‌ها و مبادی	۴۳۳
ج. کیستی امام و نقش‌های او	۴۳۳
نقد و نظر	۴۳۴
د. تطبیق عنوان «امام معصوم» بر «صاحب الزمان»	۴۳۵
نقد و نظر	۴۳۶
ه. سبب غیبت	۴۳۶
نقد و نظر	۴۳۷

- و. شبهات رایج مسئله غیبت در عصر سید مرتضی ۴۴۰
- یک. خدشه بر قیاس به عدم حضور پیامبر صلی الله علیه و آله در زمان حضور... ۴۴۰
- دو. بی تأثیری وجود امام غایب منتظر ۴۴۱
- سه. تعطیل حدود در زمان غیبت ۴۴۲
- چهار. عدم امکان درک حق در حالت غیبت ۴۴۳
- نقد و نظر ۴۴۴
- پنج. غیبت و سقوط تکلیف از شیعیان ۴۴۵
- نقد و نظر ۴۴۶
- شش. عدم اختفای امامان پیشین ۴۴۷
- هفت. عدم تنافی ظهور و امنیت امام ۴۴۸
۲. بایسته های مدل اندیشه غیبت در سده پانزدهم ۴۴۸
- الف. تأثیر تطوّر بشر و دانش های او در فهم عقاید ۴۴۹
- ب. مبانی و ارکان اندیشه غیبت ۴۵۰
- یک. تلقی از مفهوم امام و شئون وی در سده های متأخر ۴۵۰
- نقش امام در تکوین ۴۵۱
- نقش امام در تشریع ۴۵۲
- قیادت و رهبری سیاسی ۴۵۴
- قضاوت بین مردم ۴۵۵
- وساطت امام در معارف ۴۵۵
- دو. امام زمان در عصر ما ۴۵۶
- دوران فترت امامان ۴۵۷
- حضور جزئی، نه غیبت کلی ۴۶۰
- وظیفه در زمان فترت یا غیبت جزئی ۴۶۱
- شبهات مربوط به امام زمان علیه السلام در عصر ما ۴۶۳
- سه. بایسته های مدل جایگزین ۴۶۶
- نتیجه گیری ۴۶۸
- منابع و مأخذ ۴۷۱