

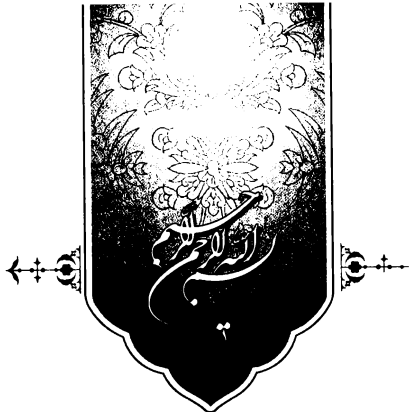


آشوب از سحر اسرار و دیوان مذهب
پژوهشگاه ادیان و مذاهب
۱۳۹۰

کلام کلامیه

پژوهش‌های مقایسه‌ای بر مبنای متون
قرن‌های چهارم و پنجم

مریم کیانی فرید



اشارات
دانشگاه ادیان و مذاهب
پژوهشگاه ادیان و مذاهب



کیانی‌فرید، مریم، ۱۳۵۴

کلام شیعه، کلام معتزله: پژوهشی مقایسه‌ای بر مبنای متون قرن‌های چهارم و پنجم / مریم کیانی‌فرید. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.

۳۰۴ص - (دانشگاه ادیان و مذاهب: ۱۲۰)

ISBN: 978-600-6730-15-8

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیفا.

عنوان اصلی: کلام شیعه کلام معتزله.

چاپ اول.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

نمایه

۱. کلام شیعه امامیه الف. کیانی‌فرید، مریم. ۱۳۵۴-

دانشگاه ادیان و مذاهب. ج. عنوان.

۴۱۷۲/۲۹۷

BM۲۰۹/ک ۹ ک ۸

۱۳۹۳

۳۴۸۰۲۳۴

کتابخانه ملی ایران

کلام شیعه، کلام معتزله

پژوهشی مقایسه‌ای بر مبنای متون
قرن‌های چهارم و پنجم

مریم کیانی فرید



اشارات
دانشگاه ادیان و مذاهب



قم، پردیسان، روبه‌روی مسجد امام صادق (علیه السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب.
تلفن: ۰۲۵-۳۲۸۰۲۶۱۰-۱۳ ، ۰۲۵-۳۲۸۰۳۱۷۱
تلفکس مرکز بخش و فروش: ۰۲۵-۳۲۸۰۶۶۵۲
فروشگاه اینترنتی:
www.Adyanpub.com @ketabsara_adyan

کلام شیعه، کلام معتزله

- مؤلف: مریم کیانی‌فرید
- تهیه: پژوهشکده ادیان و مذاهب
- ناشر: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۹۳
- چاپ: نگارش
- شمارگان: ۱۰۰۰ جلد
- مرجع قیمت: وب‌سایت رسمی انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۳۰-۱۵-۸

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)
تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه (از قبیل چاپ، فوکی،
الکترونیکی، صوت و تصویر) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع و پیگرد قانونی دارد.

تقدیم به پدرم
که سختین اندیشه های کلامی را
در خلال قصه های کودکی ام
در وجود من زنده کرد

و مادرم
که درس فداکاری
و از خود گذشتگی را
به من آموخت.

به نام آن که جان را فکرت آموخت

کلام شیعه از بدو پیدایش تاکنون در عین حفظ ثبات در آموزه‌های بنیادین در گذر از نقاط عطف تاریخی کسوت‌های متعددی را برتن کرده است. متکلمان امامی در این نقاط عطف از سویی تلاش می‌کردند که از تعالیم بنیادین اهل بیت علیهم‌السلام پاسداری کنند و از سوی دیگر با شناخت گفتمان‌های برون‌شیعی، از ظرفیت این گفتمان‌ها برای موجه‌سازی تعالیم مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بهره بگیرند. از جمله این نقاط عطف تاریخی نیمه دوم قرن سوم تا پنجم هجری بود که در آن معتزلیان بزرگی ظهور کردند. بسط و پردازش اندیشه این معتزلیان از یک سو و تقابل ایشان با اندیشه امامی از سوی دیگر، متکلمان امامی را به چالش خواند. به نظر می‌رسد که روش متکلمان امامی در این میان دفاع از آموزه‌های بنیادین امامی با استفاده از گفتمان معتزلی بود.

تشابه ادبیات کلامی شیعه با معتزله در این دوره از نظر معتزله برای طرح این ادعا که کلام شیعه در این دوره مقتبس از کلام معتزلی است، کافی بود. اشاعره و سپس سلفیه در این نگرش از معتزلیان پیروی کردند. در نهایت نوبت به اسلام‌شناسان غربی رسید که با استناد به ایشان همان سخن را به زبانی دیگر بازگویند.

لکن این ادعا غالباً با فراموشی یا نادیده انگاری حقایقی چند صورت می‌گیرد: نخست پیوستگی تاریخی کلام شیعه و اتصال کلام امامیه در بغداد با اندیشه‌های دو مدرسه کلامی کوفه و قم. لحاظ این پیوستگی ما را وامی‌دارد که در وهله نخست ریشه‌های تاریخی آموزه‌های متکلمان

شیعی بغداد را در دو مدرسه پیشین جستجو کنیم و نه در معتزله بغداد و بصره. حقیقت دوم آن است که تعامل مذاهب کلامی در طول تاریخ امری واقعی و گریزناپذیر است و هیچ مذهب کلامی را نمی‌توان یافت که برون از تاریخ و بری از هر گونه تأثیر و تأثر باشد. سومین حقیقت مغفول عبارت است از اینکه مرجع نهایی آموزه‌های کلامی شیعه برای متکلمان بغداد تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام بود که در کتب روایی پیشین و از جمله اصول کافی ثبت و ضبط شده بود.

نویسنده ارجمند کتاب حاضر خانم دکتر کیانی فرید از منظری دیگر ادعای مقتبس بودن کلام امامیه از کلام معتزله را بررسی کرده است. ایشان با تتبعی تحسین‌برانگیز نظرات متکلمان امامی در موضوعات کلامی را مورد به مورد با نظرات معتزله مقایسه کرده و نشان داده که تمایزات این دو مذهب چنان است که نمی‌توان یکی را دنباله‌رو دیگری محسوب داشت.

در این کتاب تلاش شده اهم مباحث کلامی همچون توحید، عدل، نبوت، امامت، غیبت، معاد، منزلت بین منزلتین، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر در دو نظام کلامی شیعه و معتزله مقایسه، و مشابهت‌ها و تفاوت‌های آن دو نظام مورد بررسی قرار گیرد تا میزان تأثیر و تأثر آن دو روشن شود. امید که این پژوهش برای پژوهندگان این عرصه مفید و مثمر ثمر باشد.

پژوهشکده ادیان و مذاهب

فهرست

۱۳	پیشگفتار.....
۱۵	مقدمه.....

فصل ۱: کلیات

۲۵	۱-۱: علم کلام.....
۲۵	۱-۱-۱: پیدایش علم کلام.....
۳۵	۲-۱: شیعه.....
۳۵	۱-۲-۱: شیعه و کلام آن.....
۴۰	۲-۲-۱: توجه ائمه علیهم السلام به مباحث عقلی و کلامی.....
۴۴	۳-۲-۱: تفاوت رویکرد متکلمان در دو مدرسه کلامی قم و بغداد.....
۴۶	۴-۲-۱: متکلمان برجسته شیعه.....
۵۴	۳-۳-۱: معتزله.....
۵۴	۱-۳-۱: شکل‌گیری کلام معتزلی.....
۵۸	۲-۳-۱: معتزله بصره و بغداد.....
۶۲	۳-۳-۱: متکلمان برجسته معتزلی.....

فصل ۲: مقایسه آموزه‌های کلامی شیعه و معتزله

۷۰	۱-۲: توحید و عدل.....
۷۱	۱-۱-۲: نخستین تکلیف آدمی.....
۷۵	۲-۱-۲: اثبات وجود و وحدانیت خدا.....
۷۶	۳-۱-۲: عدل الهی.....

- ۷۷..... ۱-۳-۱-۲: حسن و قبح
- ۸۱..... ۲-۳-۱-۲: نفی صدور قبیح از خداوند با وجود قدرت بر آن
- ۸۲..... ۳-۳-۱-۲: استناد افعال انسان به خود
- ۸۴..... ۴-۳-۱-۲: آثار و نتایج اعتقاد به عدل
- ۸۸..... ۵-۳-۱-۲: قضا و قدر
- ۹۳..... حاصل بحث
- ۹۵..... ۲-۲: نبوت و رسالت
- ۹۵..... ۱-۲-۲: نبوت عامه
- ۹۹..... ۱-۱-۲-۲: تبیین شبهات نبوت و پاسخ به آنها
- ۱۰۳..... ۲-۲-۲: وجوه حسن و ضرورت بعثت
- ۱۰۶..... ۳-۱-۲-۲: اعجاز
- ۱۱۲..... ۴-۱-۲-۲: عصمت انبیاء
- ۱۱۶..... ۲-۲-۲: نبوت خاصه
- ۱۱۹..... ۱-۲-۲-۲: قرآن کریم
- ۱۲۴..... اعجاز قرآن
- ۱۲۹..... وجه اعجاز قرآن
- ۱۳۵..... حاصل بحث
- ۱۳۸..... ۳-۲: امامت و غیبت
- ۱۳۸..... ۱-۳-۲: امامت
- ۱۴۰..... ۱-۱-۳-۲: وجوب امام
- ۱۴۱..... ۲-۱-۳-۲: راه تعیین امام
- ۱۴۲..... ۳-۱-۳-۲: صفات امام
- ۱۴۳..... ۴-۱-۳-۲: عصمت امام
- ۱۴۵..... ۵-۱-۳-۲: افضلیت امام

۱۴۵.....	۶-۱-۳-۲: علم امام
۱۴۸.....	۷-۱-۳-۲: سایر ویژگیهای امام
۱۴۸.....	۲-۳-۲: امامت خاصه
۱۴۹.....	۱-۲-۳-۲: نص بر امامت علی (ع)
۱۵۱.....	۲-۲-۳-۲: دیدگاه متکلمان معتزلی درباره امامت
۱۵۳.....	۳-۳-۲: غیبت
۱۵۶.....	۱-۳-۳-۲: شبهات مربوط به غیبت و پاسخ به آن
۱۶۱.....	حاصل بحث
۱۶۴.....	۴-۲: معاد و فروع آن
۱۶۴.....	۱-۴-۲: وعد و وعید
۱۶۶.....	۱-۴-۲: اموری که مکلف با انجام فعل، مستحق آن می شود
۱۷۵.....	۲-۱-۴-۲: دوام یا سقوط استحقاق ثواب و عقاب
۱۷۷.....	۳-۱-۴-۲: جواز یا عدم جواز عفو، و خلود در آتش
۱۸۰.....	۲-۴-۲: مرتکب کبیره
۱۸۱.....	۱-۲-۴-۲: خاستگاه بحث مرتکب کبیره و تبیین حقیقت ایمان
۱۸۳.....	۲-۲-۴-۲: اسم و حکم مرتکب کبیره
۱۹۰.....	۳-۴-۲: موافات در ایمان
۱۹۲.....	۴-۴-۲: احباط و تکفیر
۲۰۰.....	۵-۴-۲: توبه
۲۰۹.....	۶-۴-۲: شفاعت
۲۱۴.....	۷-۴-۲: رجعت
۲۱۹.....	۸-۴-۲: احوال طفل در آخرت
۲۲۴.....	۹-۴-۲: فروع بحث معاد
۲۴۵.....	۱۰-۴-۲: تکلیف اهل آخرت

حاصل بحث.....	۲۴۸
۲-۵: امر به معروف و نهی از منکر.....	۲۵۳
۲-۵-۱: حقیقت امر به معروف و نهی از منکر.....	۲۵۳
۲-۵-۲: حکم نهی از منکر با توجه به اقسام معروف و منکر.....	۲۵۴
۲-۵-۳: حکم منکر در صورت اکراه.....	۲۵۵
۲-۵-۴: وجوب عقلی یا سمعی امر به معروف و نهی از منکر.....	۲۵۶
۲-۵-۵: وجوب عینی یا کفایی امر به معروف و نهی از منکر.....	۲۵۷
۲-۵-۶: شرایط امر به معروف و نهی از منکر و وجه حسن ترک آن.....	۲۵۸
۲-۵-۷: تکلیف مکلف در صورت فقدان شرایط امر به معروف و نهی از منکر.....	۲۶۰
۲-۵-۸: مراتب امر به معروف و نهی از منکر.....	۲۶۱
حاصل بحث.....	۲۶۳

فصل ۳: نسبت کلام شیعه با کلام معتزله

۱-۳: مسائل مطرح در دو مکتب کلامی.....	۲۶۶
۲-۳: روش‌های اتخاذ شده در دو مکتب.....	۲۶۹
۳-۳: منابع مورد استفاده در هر مکتب.....	۲۷۰
۴-۳: مبادی و پیش‌فرض‌های هر مکتب.....	۲۷۳
۵-۳: پاسخ مسائل مشترک.....	۲۷۵
۶-۳: تقدم و تأخر تاریخی.....	۲۷۹
۷-۳: ارزیابی آراء قائلان به عدم استقلال کلام شیعه.....	۲۸۰
پیوست (جدول).....	۲۸۵
منابع و مراجع.....	۲۹۷

پیش‌گفتار

در بسیاری از منابع فرقه‌شناختی، از دیر زمان تا امروز و نیز در پژوهش‌های معاصر، کلام شیعه برگرفته از کلام معتزله معرفی شده و در استقلال آن به عنوان یک نظام کلامی مناقشه شده است. در این نوشتار به بررسی صحت و سقم این نظر پرداخته شده و نظام کلامی شیعه در قرن چهارم و پنجم موضوع مطالعه قرار گرفته است.

کتاب حاضر که با انگیزه شناخت بهتر و دقیق‌تر کلام شیعه و میزان تأثیرپذیری آن از کلام معتزله نگاشته شده، حاصل پژوهش و تحقیق مداوم و مستمر نگارنده طی مدت سه سال است. این تحقیق در اصل رساله دکتری نگارنده بوده که اکنون با تغییرات ساختاری و محتوایی منتشر می‌شود؛ در اینجا وظیفه خود می‌دانم که از استادان راهنما و مشاور آن رساله، آقایان دکتر علی افضلی و دکتر محمد سعیدی‌مهر تشکر کنم. همچنین در تألیف این کتاب بیش از هر کس مرهون راهنمایی استاد محترم حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای حسن طارمی‌راد هستم و از ایشان بسیار سپاسگزارم. از جناب آقای محمدمنصور هاشمی و سرکار خانم دکتر فاطمه مینایی که مطالب کتاب را مطالعه و نکات ارزشمندی را گوشزد نمودند و نیز از دیگر همکاران و دوستان در بنیاد دائرةالمعارف اسلامی که بعضاً نکاتی را برای پیشبرد بهتر کار متذکر شدند، متشکرم. هم‌چنین از همسرم که همواره مشوق من بوده و موفقیتم را مدیون همدلی‌های اویم و از فرزندانم که با صبر و تحمل،

مرا در به انجام رساندن این کار یاری کردند، سپاسگزارم. همچنین جا دارد از عزیز از دست‌رفته‌ای یاد کنم که قطعاً نقش ویژه‌ای در رشد و تعالی من داشت، مادر بزرگ عزیزم که برخورداری از روحیه تحقیق و پژوهش علمی را مدیون ایشان هستم و متأسفانه چندی قبل از پیش ما رفت و به سرای باقی شتافت. در پایان لازم است از دوست عزیزم سرکار خانم دکتر نعیمه پورمحمدی برای معرفی و توصیه کتاب به ناشر و نیز مسئولان محترم دانشگاه ادیان و مذاهب تشکر کنم.

مقدمه

یکی از مسائلی که دربارهٔ شیعه مطرح شده، این است که شیعه در مسائل کلامی به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های معتزله بوده و از خود استقلال نداشته است. در میان آثار ملل و نحل نویسان، گاه دیده می‌شود که آرای مکتب امامی یا اصلاً ذکر نشده، یا آن‌که از کلام امامی در ذیل و دنبالهٔ کلام اعتزالی یاد شده است. این قبیل گزارش‌ها در آراء مستشرقان نیز تأثیر داشته و آنان نیز شیعه را متأثر از معتزله و دنباله‌روی ایشان قلمداد کرده‌اند. برخی صاحب‌نظران مسلمان، اعم از اهل سنت و حتی شیعه نیز چنین سخنانی را تلقی به قهول کرده، در تمایز کلام شیعی از کلام معتزلی تردید کرده‌اند.

از جمله قائلان به این قول از میان قدما می‌توان به این موارد اشاره کرد: خیاط معتزلی در کتاب *الانتصار* به گروهی از رافضیان اشاره کرده است که اعتقاد به توحید داشته و حق تعالی را از تشبیه و تجسیم مبرا کرده‌اند و آنان را از هم‌نشینان و مصاحبان معتزله دانسته که تحت تأثیر آنان از تشبیه منصرف شده‌اند.^۱ ابوالحسن اشعری در *مقالات الاسلامیین* اندیشهٔ امامیان را دربارهٔ توحید متأثر از معتزلیان دانسته است.^۲ ابن تیمیه

۱. خیاط، *الانتصار*، ص ۱۴۴.

۲. ابوالحسن اشعری، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلکین*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۷۳/۱۹۵۰-۱۹۵۴، ص ۳۵.

در منهاج السنه نوشته است در اواخر قرن سوم هجری، برخی آراء معتزله در شیعه وارد شد و افرادی چون ابن‌نوبخت و پس از وی شیخ مفید و پیروانش از این مسئله تأثیر پذیرفتند.^۱

در تحقیقات جدید نیز گاه چنین اظهار نظرهایی صورت گرفته است. از جمله عالمان مسلمان معاصر احمد امین مصری شیعه را در آموزه‌های کلامی خود از معتزله متأثر دانسته است.^۲ سامی نشار معتقد است شیعه در دو اصل توحید و عدل به معتزله اقتدا کرده، مذهب معتزلی را به طور کامل گردن نهاده است.^۳ عبدالرزاق محی‌الدین، تشیع را شاخه‌ای از اعتزال تلقی کرده است.^۴ محمدجواد مشکور بر این باور بوده است که پس از پیدایش علم کلام، تدریجاً علمای امامی برای رد مخالفان ناگزیر به استفاده از شیوه متکلمان معتزلی در استدلالات خویش شدند. وی در ادامه بحث، شیعه را به شدت تحت تأثیر معتزله دانسته، تفکر شیعی را تولد جدیدی از فکر فلسفی معتزلی معرفی کرده است.^۵ سید حسین مدرسی طباطبایی معتقد است از نیمه قرن سوم به بعد، آراء و نظریات کلامی معتزلیان به تدریج در عالم تشیع راه یافت و شیعیان جهان‌بینی معتزلیان را در مورد عدل و صفات الهی و آزادی و اختیار انسان پذیرفتند، گرچه مبانی مکتب تشیع را درباره امامت همچنان حفظ کردند.^۶

۱. ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، چاپ محمد رشاد سالم، ۱۳۶۵/۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۵۸، ۷۰، ۷۲.
۲. امین، احمد، ضحی الاسلام، دار الکتب العربی، بیروت، تاریخ مقدمه ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۲۶۷-۲۶۸.
۳. سامی النشار، علی، نشأه الفكر الفلسفی، ج ۲، ص ۲۲۰.
۴. عبدالرزاق محی‌الدین، شخصیت ادبی سیدمرتضی، ترجمه جواد محدثی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۳ش، ص ۳۳.
۵. مشکور، محمد جواد، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، تهران ۱۳۸۶ش، ص ۷۰-۷۳.
۶. مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزد پناه، تهران ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۳-۲۱۵.

در آثار برخی مستشرقان هم به موضوع تأثیرپذیری جدی کلام شیعه از کلام معتزله اشاره شده است. از جمله آن‌که آدام مترز، از مستشرقان برجسته، شیعه را از نظر کلامی وارث معتزله دانسته و گفته است شیعه در قرن چهارم مکتب کلامی خاصی نداشت.^۱ مونتگمری وات نیز معتقد است امامیه از حیث بینش چندان دور از معتزله نیستند، اما روشن نیست تأثیر معتزله دقیقاً به چه صورت و از چه راهی بوده است.^۲

یکی از جنبه‌های تحقیقات مادلونگ و شاگردانش نشان دادن تأثیر کلام شیعه از معتزله است. ویلفرد مادلونگ معتقد است در نیمه دوم قرن سوم، برخی معتزلیان با پذیرش تعلیم اساسی امامیه به آنان پیوسته و در عین حال کلام معتزلی را با خود نگه داشتند. نوبختیان (اسماعیل و حسن بن موسی) بنیانگذار نخستین مکتبی شدند که در حقیقت، علم کلام معتزلی در آن با تعلیمات امامی در هم آمیخته شده بود. آنان آموزه معتزله درباره صفات و عدل خدا را پذیرفتند و با تصور تشبیهی از خدا مخالفت کردند. آنان به آزادی اراده آدمی اعتقاد داشتند، مخالف رؤیت خدا بودند، و با خلق افعال انسان به وسیله خدا مخالفت می‌کردند. مادلونگ معتقد است گزارشی مبنی بر این‌که ابوسهل یا حسن نزد استادی معتزلی درس خوانده باشند یا به مکتب خاصی از اعتزال پیوسته باشند، در دست نیست. به نظر می‌رسد آنان با وسعت دامنه علاقه و اطلاعاتشان در فلسفه و آموزه‌های ادیان مختلف، با استقلال کامل به تحقیق در مذاهب معتزلی پرداختند و در مسئله امامت مخالف با نگرش‌های اعتزالی باقی ماندند. نوبختیان در مسائلی چون تخلف از وعید الهی، منزلت بین منزلتین، شفاعت، خلود و تحریف قرآن، نظراتی مخالف معتزلیان و

-
1. Mez, Adam, *The Renaissance Of Islam*, Translated from the German by Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth, Delhi: Idarah- J- Adabiyat- I Delhi, 1979
 2. Watt, William Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962, p114

موافق با اعتقاد عمومی امامیان داشتند. مادلونگ معتقد است شیخ مفید خط جدایی مشخصی میان شیعه و معتزله ترسیم کرد و نکات مورد اختلاف را برجسته‌تر کرد.^۱ با این‌همه، وی مکتب معتزلی بغداد را بر مکتب بصری ترجیح داد و رساله‌ای در توافق معتزله بغداد با آنچه از امامان روایت شده، تألیف کرد. به نظر وی، سیدمرتضی هر چند در اعتقادات اصیل خود منحصرأ امامی باقی ماند، تا حد زیادی تحت تأثیر اعتزال بصری قرار گرفت. وی در موضوعات بسیار مهمی چون امامت و حکم به کفر مخالفان و منکران امامت امامان، نفی خلود مرتکبان کبیره در آتش و اعتقاد به شفاعت امامان، از استاد خود شیخ مفید تبعیت می‌کرد. مادلونگ در نهایت گفته است امامیان دو شعار از پنج شعار معتزلیان را همیشه رد می‌کردند: کیفر غیرمشروط مرتکب کبیره، و وضع میانه او. این مخالفت امامیان، در اعتقاد آنان به امامت ریشه داشت. از نظر امامیان، امام عنوان شفیع را برای امتی داشت که از او پیروی می‌کرد. امامت از نظر شیعه بنیان ایمان به شمار می‌رفت. آنان ضرورت وجود امام را همچون ضرورت وجود پیامبر بر پایه عقلی اثبات می‌کردند، در صورتی که از نظر معتزلیان ضرورت وجود امام از طریق سمع (وحی) به اثبات می‌رسد.

مکدرموت در این باره آرای بسیار نزدیک به آراء مادلونگ دارد.^۲ وی معتقد است نخستین امامیانی که از معتزلیان تعلیماتی به عاریت گرفتند، نوبختیان بودند. وی هم‌چنین معتقد است که کلام شیخ مفید به مکتب اعتزال بغداد نزدیک‌تر است تا به مکتب متأخر بصری عبدالجبار. از نظر وی، در دو مسئله توحید و عدل، اندیشه مفید با معتزلیان موافق است، و

1. Madelung Wilferd, *Religious schools and sects in Medieval Islam*, London: Variorum Rep, 1985.

2. 2-Martin J. Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beyroth: Der El-Machreq Editeurs, 1978, p3.

در جزئیات از مکتب بغداد بیش از مکتب بصره تبعیت می‌کند. اختلاف عمده مفید با معتزلیان در مسئله امامت و وضع مرتکب کبیره در این جهان و جهان دیگر است. مکدرموت هم‌چنین با بررسی آراء سیدمرتضی معتقد است که سیدمرتضی به مراتب بیش از مفید با معتزله هم‌سو است؛ از آن‌رو که همچون معتزله بصره، نظام بحث خود را با مکلف بودن آدمی برای شناخت خدا از طریق به کار بردن عقل و استدلال آغاز کرده است. به باور وی، سیدمرتضی بیشتر از بصریان پیروی می‌کرد، گرچه در مسائل مربوط به امامت و وضع مرتکب کبیره در این جهان و جهان دیگر، در کنار شیخ مفید در برابر معتزلیان ایستادگی کرد.

هایتس هالم معتقد است شیعیان و به‌ویژه زیدیان و امامیان وارث کلام معتزلیان شدند.^۱ به عقیده وی، شیخ مفید علاوه بر روش کلامی، به صورت موردی نیز برخی از عقاید معتزله را اقتباس کرده است. برای نمونه شیعیان بر خلاف اهل سنت عقیده معتزله را دایر بر انکار قضا و قدر و پذیرش اختیار، که از شروط اساسی برای عدل الهی در روز رستاخیز است، قبول کردند و به آن معتقد شدند. پس از وی سیدمرتضی، حتی بیشتر از استاد خود شیخ مفید در حمایت از کلام متعهد بود. در نظر او، عقل مسلماً برتر از نقل بود. هر حدیث نقل‌شده‌ای از پیامبر یا یکی از امامان باید با معیار عقل سنجیده می‌شد و تناقض آن با عقل، دلیلی بر بی‌اعتباری آن بود. با وجود این، حتی عقل ناگزیر بود در محدوده‌هایی که امامان تعیین کرده بودند و در احادیث آنان بروز و ظهور داشت، حرکت کند. پس از سیدمرتضی، شاگردش شیخ طوسی بیش از استاد خود بر حدیث تأکید می‌کرد و نقش عقل را کم‌اهمیت‌تر

جلوه می‌داد، در عین حال استدلال و احتجاج را می‌پذیرفت و دست‌کم راه را برای پیشرفت بعدی آن باز گذاشت. هالم معتقد است امامیان ناچار شدند در تبیین غیبت امام دوازدهم دلایلی معقول و منطقی ارائه دهند. آنان به منظور استدلال عقلی بر غیبت، از اصول قدیمی معتزلی دایر بر عدل الهی و اختیار انسان کمک گرفتند و گفتند از آنجا که بشر جایز‌الخطا و در نتیجه نیازمند هدایت الهی است، لطف الهی به یقین با برخورداری کردن نوع بشر از هدایت صحیح امامی معصوم، همواره شامل حال انسان‌ها خواهد شد، و به دلیل آن‌که خلفای حاکم جایز‌الخطا و حتی آشکارا گناهکار هستند و رفتاری ستمگرانه دارند، باید یک امام غایب وجود داشته باشد و نبودن چنین امامی به معنای آن است که خداوند انسان‌ها را رها کرده است و در نتیجه آنها مسلماً گمراه خواهند شد و نمی‌توانند از جانب خداوندی عادل مورد بازخواست قرار گیرند.

زاینه اشمیتکه^۱ مستشرق دیگری است که به بررسی کلام امامی پرداخته است.^۲ وی معتقد است بر اساس تحقیقات مستشرقان قبلی، پس از شیخ طوسی، که شاگرد سیدمرتضی بود و در مسائل کلامی از استاد خود پیروی می‌کرد، شکوفایی مذهب معتزلی - امامی متأخر آغاز شد و به گزارش ویلفرد مادلونگ، این گسترش بیشتر بر اثر نفوذ مذهب ابوالحسین بصری و پیروان او بود. اشمیتکه معتقد است نشانه‌های صریحی وجود دارد دال بر این‌که معتزله امامی تا پایان قرن ششم اصول مذهب ابوالحسین بصری را پذیرفته بودند. سدیدالدین حمّصی (قرن ششم و هفتم) اولین امامی‌مذهبی است که پیرو این مذهب شناخته شده است. گسترش مذهب معتزلی امامی با کوشش‌های نصیرالدین

۱. Schmidtke, Sabine

۲. اشمیتکه، زاینه، *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه احمد نمایی، مشهد، ۱۳۷۸ش، ص ۱۶

طوسی (قرن هفتم)، ابن میثم بحرانی (قرن هفتم) و علامه حلی (قرن هفتم و هشتم) به اوج رسید.^۱

درباره این گونه اظهارنظرها جای بحث و تأمل فراوانی هست. از قدما، کسانی چون شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) با حدت و شدت تمام در نفی این نظر سخن گفته‌اند. در پژوهش‌های اخیر نیز کم و بیش، در نقد این گونه آراء و نظرات و بررسی تمایز نظام کلامی شیعه مطالبی مطرح شده است:

علامه محمدجواد مغنیه در *معالم الفلسفة الإسلامية* در بخش «الامامية بین الاشاعرة والمعتزلة» بیان کرده که در برخی آثار کلامی و ملل و نحل - نگاری متقدم این تلقی وجود داشته که کلام شیعه به شدت تحت تأثیر کلام معتزلی بوده است. این طرز فکر، به آثار غریبان و نیز برخی معاصران مسلمان راه یافته است. وی برای دفع این شبهه به تقدم امام علی علیه السلام و فرزندان او در طرح مباحث کلامی اشاره کرده و معتقد

۱. به عقیده پل سندر، یکی دیگر از مستشرقانی که معتقد به تأثیرپذیری کلام شیعه است، پیشینیان یا تکیه بر آراء خیاط در *الانتصار* و ابوالحسن اشعری در *مقالات الاسلامیین* به تأثیرپذیری کلام شیعه از کلام معتزله حکم کرده‌اند. اما می‌توان به جای استفاده از منابع ملل و نحل نگاری و یا کتاب‌های جدلی همچون *الانتصار* خیاط، با بررسی مجموعه‌های حدیثی *المحاسن* برقی (متوفی ۲۷۴ یا ۲۸۰) و *کتاب الکافی* کلینی (متوفی ۳۲۹) تحول کلام امامی و تأثیرپذیری آن از کلام معتزلی را دنبال کرد. استدلال اصلی سندر آن است که این عقیده متداول که کلام امامیه از زمان شیخ مفید به بعد تغییرات مهمی را با تأثیرپذیری از کلام معتزله پشت سر گذرانده است، نادرست است. به گمان وی، بررسی کتاب‌های *المحاسن* و *الکافی* نیز تأثیرپذیری از کلام معتزله را در همان ادوار نخستین تدوین کلام امامیه نشان می‌دهد. به نظر سندر، تفاوت مهمی میان کلام پیش از شیخ مفید و عقاید کلامی شیخ مفید وجود ندارد. سندر معتقد است تفصیل بسیاری از عقاید امامیه که به گمان وات، مادلونگ و مکدرموت برای نخستین بار شیخ مفید عنوان کرده، در کتاب *المحاسن* برقی قابل مشاهده است. رک:

Paul Sander, *Zwischen Charisma und Ratio: Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 183.)* 229 pp. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1994

است که در واقع معتزله اتباع امامیه‌اند. وی سپس به اختلاف نظر امامیه و معتزله در مسائلی چون شفاعت، بهشت و دوزخ، مرتکب کبیره، امر به معروف، احباط، خلافت، عصمت و وعد و وعید اشاره کرده و همین اختلاف نظرها را از جمله وجوه ممیزه کلام شیعه دانسته است.

محمدرضا کاشفی در کتاب کلام شیعه، ماهیت، مختصات و منابع، به معرفی دانش کلام با نظر به مهم‌ترین اضلاع معرفتی آن پرداخته است. پس از آن به بررسی کلام شیعه، سیر تطور آن و رابطه آن با دیگر مکاتب کلامی و نیز معرفی منابع و مأخذ کلام شیعی پرداخته است. وی به رابطه شیعه با فرقه‌های غالی و عقاید آنها و تفاوت آرائشان با آراء شیعیان امامی نیز توجه کرده است. رویکرد این کتاب بیش از آن‌که تحلیلی باشد، توصیفی است و آموزه‌های کلامی در آن از منظر میزان تأثیرپذیری آنها از کلام معتزلی کمتر مورد بررسی قرار گرفته است.

درباره تأثیرپذیری کلام شیعه از کلام معتزله مقالاتی نیز منتشر شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: «اعتزال و رابطه آن با تشیع» نوشته محمدرضا عطایی که در نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره ۲۸، بهار ۱۳۵۸، ص ۱۶۶-۱۹۱ به چاپ رسیده است؛ «شیخ مفید و معتزله» که دفتر نشریه حوزه آن را تهیه و در شماره مسلسل ۴۹، شماره اول، سال نهم، بهار ۱۳۷۱، ص ۱۵۹-۱۹۰ به چاپ رسانده است؛ «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله» نگاشته قاسم جوادی که در فصل‌نامه هفت آسمان، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۷۸، ص ۱۲۲-۱۴۹ به چاپ رسیده است.

با بررسی پیشینه بحث روشن می‌شود که گرچه پیش از این نیز بحث درباره کلام شیعه و وجوه ممیزه آن از کلام معتزله اجمالاً مورد توجه محققان قرار گرفته، با این حال جای پژوهشی که در آن به تفصیل آرای دو مکتب کلامی امامی و معتزلی از حیث توجه به وجوه ممیزه آن دو نظام به صورت جزئی و موردی پرداخته شود، خالی است. در این

پژوهش کوشش شده با پرداختن به جزئیات تفاوت‌ها برخی از ابهامات در این زمینه روشن شود.

این پژوهش به بررسی میزان تأثیر و تأثر دو مکتب کلامی شیعه و معتزله پرداخته و دو نظام کلامی مزبور را از حیث مسائل، روش‌ها، منابع، مبادی و پاسخ‌ها و نیز توجه به تقدم و تأخر تاریخی بررسی کرده است. به تعبیر دیگر، در این کتاب با توجه به اهمیت بحث، وجوه ممیزه کلام شیعه از کلام معتزله مورد بررسی قرار گرفته است. در نهایت روشن می‌شود مهم‌ترین وجه ممیزه کلام شیعه از کلام معتزله، عبارت است از تقدم آن بر کلام معتزله از حیث تأثیرپذیری بزرگان معتزلی از تعالیم امام علی علیه السلام و همچنین وجود تفاوت‌هایی در آن دو نظام، در حیطه مسائل، روش، منبع، مبادی و پاسخ‌ها (نتایج).

این پژوهش عمدتاً بر مبنای متون قرن‌های چهارم و پنجم صورت گرفته است. اما در مواقع لزوم به برخی اشخاص و آثار پیش از آنها نیز اشاره شده است.

در فصل نخست این کتاب، کلیاتی چون تاریخچه علم کلام، تاریخچه پیدایش کلام شیعه، توجه ائمه اطهار علیهم السلام به مباحث عقلی و کلامی، تفاوت رویکرد و روش متکلمان شیعی در دو مدرسه کلامی قم و بغداد، متکلمان برجسته شیعی قرن چهارم و پنجم، شکل‌گیری کلام معتزلی، معتزلیان بصره و بغداد و متکلمان برجسته معتزلی در قرن چهارم و پنجم، بررسی شده است.

در فصل دوم، ابتدا به معرفی شاخص‌های استقلال یک نظام یا مکتب پرداخته شده و پس از آن آموزه‌های کلامی دو مکتب در موضوعات توحید و عدل، نبوت، امامت، غیبت، معاد و امر به معروف و نهی از منکر به تفصیل بررسی شده و از طرح مباحث «کلام دقیق» و تفصیل بحث در مباحث خداشناسی و اوصاف الهی صرف‌نظر شده است.

در فصل سوم، استقلال کلام شیعه با توجه به شاخص‌های پیش گفته، یعنی مسائل مطرح در دو مکتب کلامی، تفاوت روش‌ها و رویکردها، منابع مورد استفاده، مبادی و پیش فرض‌ها، پاسخ مسائل مشترک و نهایتاً تقدم و تأخر تاریخی، بررسی شده است. هم‌چنین آراء قائلان به تأثیرپذیری جدی کلام شیعه از کلام معتزله مورد نقادی قرار گرفته است.

کلیات

۱-۱: علم کلام

۱-۱-۱: پیدایش علم کلام

«کلام» در لغت به معنای سخن گفتن و در اصطلاح دانشی است که با روش عقلی و نقلی به اثبات، تبیین و دفاع از اعتقادات و آموزه‌های دینی در برابر شبهات مخالفان و معاندان می‌پردازد. بحث درباره تاریخچه پیدایش علم کلام تا حدی مناقشه‌برانگیز است، چرا که گاه پیدایش این علم به دوره نهضت ترجمه و آشنایی مسلمانان با فلسفه و حکمت یونانی در زمان مأمون خلیفه عباسی^۱ مرتبط دانسته شده^۲ و گاه زمینه پیدایش کلام و بحث‌ها و مناظرات کلامی به خود قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام بازگردانده شده است. به موجب این دیدگاه در آیات متعدد قرآن، از توحید، نبوت، امامت و معاد همراه با برهان عقلی سخن به میان آمده است.^۳ با مراجعه به قرآن کریم درمی‌یابیم قرآن نه تنها با بحث‌های عقلی و کلامی مخالف نبوده، بلکه در مواضع گوناگون مؤمنان را به تفکر و

۱. حک: ۱۹۸-۲۱۸

۲. شهرستانی، کتاب الملل و النحل، چاپ محمد بن فتح الله بدران، افست قم ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۳۶؛ تفتازانی، شرح المقاصد، چاپ عبدالرحمان عمیره، مقدمه، ص ۲۳

۳. ابوالحسن اشعری، استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدرآباد دکن ۱۴۰۰/۱۹۷۹م، ص ۱-۱۳

تأمل فراخوانده^۱ و سخن بدون دلیل و تقلیدی را مردود شمرده و بر ارائه برهان تأکید کرده است.^۲ حتی جهت تبیین و دفاع از آموزه‌های دینی دستور به جدال احسن داده است.^۳ به علاوه در خود قرآن کریم در بیان معارف دینی و توحیدی از دلایل و براهین عقلی استفاده شده است، از جمله در آیاتی به بیان توحید پرداخته است.^۴ در داستان حضرت ابراهیم با ستاره‌پرستان نیز با بیانی جدلی به اثبات وجود خدا پرداخته شده است.^۵

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۴ سوره مائده، راه قرارگرفتن در صراط مستقیم را تبعیت از عقل فطری دانسته و اظهار داشته خداوند حتی در یک آیه از قرآن کریم نیز بندگان را امر نفرموده که نفهمیده به خدا یا هر آنچه از جانب اوست ایمان آورند یا راهی را کورکورانه بپیمایند. حتی برای احکام و قوانینی که برای بندگان وضع نموده و عقل بشری قادر نیست به تفصیل ملاک‌های آن‌را درک کند، علت آورده است.^۶

به این ترتیب می‌توان دریافت یکی از اسباب پیدایش علم کلام

۱. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بیان داشته که با تتبع در قرآن کریم می‌توان دریافت که در بیش از سیصد آیه از قرآن مردم به تفکر و تذکر و تعقل دعوت شده‌اند و نحوه صحیح استدلال برای اثبات حق یا ابطال باطل به پیامبر اکرم ﷺ تعلیم داده شده است. (رک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم [بی‌تا]، ج ۵، ص ۲۵۵)

۲. «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ آيَاتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱)

۳. «أَدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْخَيْرَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالِغِي هِيَ أَحْسَنُ إِنْ رَيْسُكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل: ۱۲۵)

۴. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء: ۲۲) و «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُّعْرِضُونَ» (انبیاء: ۲۴)

۵. انعام: ۷۷-۷۸

۶. طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۵

اسلامی و بحث‌های عقلی، قرآن است و در مشروعیت و جواز مباحث و احتجاجات و مناظرات کلامی از دیدگاه قرآن تردیدی نیست، همان‌طور که رسول اکرم ﷺ و جانشینان بر حق ایشان که به موجب حدیث شریف ثقلین تا قیامت از قرآن جدا نخواهند شد،^۱ در دوران حیات پر برکت خویش به تعقل اهمیتی خاص داده و در موارد گوناگون به بحث و مناظرات کلامی می‌پرداختند که بعضاً در منابع روایی به آنها اشاراتی شده است. از جمله این روایات می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: امام صادق علیه السلام از پدران خود نقل کرده‌اند که جمعی از یهودیان، نصارا، دهریان، ثنویان و بت‌پرستان به منظور مناظره و مغلوب کردن پیامبر اکرم ﷺ خدمت آن حضرت رسیدند. پیامبر اکرم ﷺ با بیان شیوا به مناظره و جدال احسن با آنها پرداخت و در پایان مناظره، همگی آنها به عجز خود اعتراف نموده و به تمجید از پیامبر ﷺ پرداختند و قول دادند در مهلتی سه‌روزه در عقاید خود تجدید نظر نمایند. پس از پایان مهلت سه‌روزه مجدداً خدمت پیامبر ﷺ آمده و اسلام آوردند.^۲ به موجب روایتی دیگر، فردی اعرابی خدمت رسول گرامی اسلام رسید و از رأس و سرآغاز علوم سؤال نمود. حضرت در پاسخ توحید و معرفت خدا را آن‌گونه که انسان او را بدون مثل، بدون شبیه، بدون ند، واحد، احد، باطن، اول، آخر، بدون کفو و بدون نظیر بشناسد، سر آغاز و در رأس همه علوم معرفی کردند.^۳

۱. «فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الخوض»: ابن حنبل، مستدرک، دار صادر، بیروت، ج ۳، ص ۱۴، ۲۶، ج ۵، ص ۱۸۱؛ ترمذی، سنن الترمذی، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳م، ج ۵، ص ۳۲۸؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، چاپ یوسف عبدالرحمن المرعشی، بیروت، ج ۳، ص ۱۰۹.

۲. برای تفصیل روایت رک: طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمد باقر خراسان، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۲۶-۴۳.

۳. شیخ صدوق، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۴-۲۸۵.

بنا بر آنچه گذشت روشن می‌شود که در دین مبین اسلام مطابق تعلیم کتاب خدا و سنت، اصل تعقل و احتجاج در زمینه دینی و عقیدتی جایز و مورد تأیید است. هرچند برخی نویسندگان^۱ آیاتی از کتاب خدا را که به نهی از فرقه‌گرایی (انعام: ۱۶۰) یا نهی از عداوت و دشمنی (مائده: ۱۸) یا نهی از اختلاف در دین (حج: ۶۸-۶۹) و توصیه به روی آوردن به اسلام (آل عمران: ۱۹) دلالت دارند و نیز آیات مباهله (آل عمران: ۶۰-۶۱) را به منزله رد احتجاج و مجادله در عقاید دینی گرفته‌اند. منکران تعقل و احتجاج هم‌چنین به نقل روایاتی از پیامبر و صحابه پرداخته‌اند که بحث و محاجه در دین را نفی کرده و آن را بدعت دانسته است.^۲

در جمع میان این‌گونه آیات و روایات با آیات و روایاتی که توصیه به مناظره و استدلال دینی و عقیدتی کرده، می‌توان گفت نفس تعقل و طلب استدلال در عقاید دینی ممدوح و توصیه شده است. خصوصاً آن‌که هدف در آن آشکار کردن حق، برطرف کردن باطل، پاسداری از حریم دین و هدایت گمراهان باشد. اما از مسائلی مانند اندیشیدن در کنه ذات حق تعالی که فوق توانایی بشر است و از این‌رو هرگز در دسترس عقل بشری قرار نخواهد گرفت، یا از پرداختن به اموری که دانستن آن نقش و تأثیر چندانی در سعادت یا شقاوت آدمی ندارد و چه بسا در طول تاریخ سبب کشته شدن افراد زیادی شده، مانند مسئله خلق قرآن نهی شده است؛ هم‌چنین در صورتی که هدف از بحث کلامی غلبه یکی بر دیگری، اظهار کمال، فخرفروشی یا تعصب فرقه‌ای و ترویج عقیده باطل باشد.^۳

۱. برای نقل آراء مذکور رک: جهانگیری، محسن، «پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم»، معارف، دوره پنجم، ش ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۷، ص ۸۰.

۲. تفتازانی، شرح المقاصد، مقدمة عبدالرحمن عمیره، ص ۲۶-۴۴؛ جهانگیری، «پیدایش»، ص ۸۱-۸۲.

۳. برای بررسی این قبیل روایات رک: ابن داوود حلی، سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه.

البته شواهدی هست دالّ بر این که در دوران حیات پیامبر اکرم ﷺ، بحث‌ها و مناظرات کلامی چندان مطرح نبوده است، زیرا دعوت نبی مکرم اسلام ﷺ همچون سایر انبیاء الهی بیشتر با فطرت مردم سروکار داشته است.^۱ گرچه صحابه به‌ندرت در مسائلی چون قضا و قدر به بحث و گفتگو پرداخته یا احیاناً از آن حضرت سؤالاتی می‌کرده‌اند.^۲

در آستانه رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ مسائلی پیش آمد که شروع اختلافات مذهبی و عقیدتی بود. از جمله این مسائل، ماجرای تخلف برخی صحابه از پیوستن به سپاه اُسامه در سال یازدهم هجرت بود که پیامبر به آنها دستور شرکت در سپاه اُسامه را داده بودند و بر تخلف‌کنندگان لعنت فرستاده بودند. با این وجود عده‌ای به بهانه بیماری پیامبر ﷺ از دستور ایشان سرپیچی کردند.

مسئله دیگر وصیت پیامبر اکرم ﷺ در آخرین ساعات زندگی ایشان بود که از اطرافیان خود تقاضای قلم و کاغذ نمودند تا مطلبی بنویسند که پس از رحلتشان مسلمانان گمراه نشوند، ولی کسانی با این گفته که «کتاب خدا ما را بس است»، که به مجادلات میان اطرافیان انجامید، عملاً مانع از این اقدام شدند.^۳

درباره محل دفن پیامبر ﷺ نیز مسلمانان با یکدیگر اختلاف پیدا کردند. مهاجرین می‌خواستند حضرت در مکه دفن شود و اهل مدینه مایل بودند در مدینه دفن شود. در نهایت با توجه به حدیثی مبنی بر

تحقیق حسن درگامی و حسن طارمی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی ۱۳۶۷ش، مقدمه مصححان، ص ۳۲-۳۶

۱. «فطره الله التي فطر الناس عليها» روم ۳۰

۲. ترمذی، سنن، ج ۳، ص ۳۰۰

۳. بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۰۱/۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن کثیر، البداية و النهايه، چاپ

علی شیری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸م، ج ۵، ص ۲۴۷؛ مقریزی، امتاع الاسماع، چاپ محمد

عبدالحمید النمیسی، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۱۳۲

این که انبیا هر کجا که وفات یابند، در همان جا دفن می شوند، ایشان را در مدینه و در منزل خودشان دفن کردند.^۱

از دیگر مسائلی که پس از رحلت پیامبر ﷺ پیش آمد ماجرای سقیفه و تخلف از پذیرفتن جانشینی امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود. در حالی که پیامبر اکرم ﷺ در مواضع مختلف، علی علیه السلام را به عنوان خلیفه و جانشین بلافصل خود اعلام کرده بودند؛ از جمله در ماجرای یوم الدار، حدیث غدیر، حدیث منزلت، حدیث ثقلین و حدیث طبر مشوی.^۲ مسئله امامت و جانشینی پیامبر ﷺ مهم ترین وجه تمایز شیعیان از سایر فرق و مکاتب کلامی است که در فصول آتی مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت. این مسئله به یکی از مسائل مهم کلامی تبدیل شده و در کتب کلامی شیعه، معتزله و اشاعره مطرح و محل بحث بوده است.

اختلاف صحابه درباره جنگ با مانعین زکات از دیگر مسائلی بود که پس از رحلت پیامبر و در نخستین روزهای خلافت ابوبکر پیش آمد و ابوبکر در صدد جنگ با برخی قبایل همچون قبیله بنی ربیع که از پرداخت زکات خودداری کردند، برآمد ولی عمر راضی به جنگ با آنها نبود. به نظر می رسد این اختلاف نظر به تعریف ایمان بازگشت دارد. ظاهراً از نظر ابوبکر عمل از اجزاء ایمان بوده، و مانعین زکات از دایره اسلام خارج و قتال با آنها جایز بوده است. ولی عمر ایمان و اسلام را تنها اعتقاد و اقرار به شهادتین می دانسته و از این رو از دیدگاه وی عمل خارج از ایمان است، و مانعین زکات مسلمان محسوب می شدند و جنگ با آنها ناروا بوده است.^۳

۱. «الأنبياء يُدفنون حيث يُقتضون»: اسفراینی، ابو مظفر، التبصیر فی الدین و تمیز الفرقه الناجیه عن الفرق الهالکین، چاپ کوثری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸م، ص ۱۹؛ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۳۰

۲. برای نمونه رک: حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ حسن زاده آملی، قم ۱۴۱۶، ص ۳۸۱-۳۹۷

۳. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، [بی تا]، ص ۱۳؛ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۳۱؛ جهانگیری، هدایتش، ص ۸۳

مسئله ایمان و کفر از نخستین مسائل کلامی بود که از نیمه اول قرن نخست هجری میان مسلمانان مطرح شد و در طول تاریخ علم کلام، فرقی مختلف کلامی چون شیعه، خوارج، مرجئه، معتزله و اشاعره درباره آن به بحث پرداختند.

از مسائل دیگر، قتل عثمان در سال ۳۵ و به خلافت رسیدن امام علی علیه السلام و وقایع پس از آن بود. مسائلی همچون مشروعیت یا عدم مشروعیت قتل عثمان، امتناع قاسطین از بیعت با امام علی علیه السلام، نقض بیعت از جانب ناکثین، امتناع همیاری معتزله سیاسی - بنا به قولی^۱ - نسبت به امام علی علیه السلام، سرپیچی و مخالفت مارقین با حضرت علی علیه السلام و جنگ‌هایی که آن حضرت با گروه‌های پیش‌گفته داشتند که سبب کشته شدن تعداد زیادی از مسلمانان و برخی صحابه پیامبر شد.^۲ در پی این وقایع، مسئله درست‌کار یا خطاکار بودن حضرت علی علیه السلام و مخالفانش و کافر یا فاسق بودن آنها و به دنبال آن بحث از ایمان و کفر و مرتکب کبیره مطرح شد.^۳

پس از صلح امام حسن علیه السلام در سال ۴۱ عده‌ای خود را از امور سیاسی کنار کشیده و به روایتی به معتزله سیاسی معروف شدند.^۴ برخی دیگر نیز آن امام را تکفیر کردند.^۵ البته شیعیان عمل امام را صحیح و

۱. اشعری قمی، کتاب المقالات و الفرق، چاپ محمد جواد مشکور، تهران ۱۳۶۱، ص ۴؛ نویختی، فرق الشیعه، نجف ۱۳۵۵/۱۹۳۶م، ص ۵

۲. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۹۳

۳. محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، کتاب تمهید الاصول فی علم الکلام، چاپ عبدالمحسن مشکوة الدینی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۲ش، ص ۲۹۸؛ حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، چاپ محمد نجمی زنجان، تهران ۱۳۳۸، ص ۳۹۸

۴. ملطی، التنبيه و الرد علی اهل الأهواء و البدع، چاپ محمد زینهم، محمد عزب، مکتبه مدبولی، قاهره ۱۹۹۳م/۱۴۱۳، ص ۳۰

۵. محمد بن محمد مفید (شیخ مفید)، الارشاد، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۱۲؛ اربلی، ابن ابی الفتح، کشف الغمه، بیروت، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۶۳

مخالفت با او را ناروا دانستند. از نظر شیعه، امام، معصوم و اطاعتش همچون اطاعت خدا و رسول واجب بود. پس از این ماجرا، جمهور مسلمانان به استثنای شیعه و فرقه کوچک خوارج دور معاویه گرد آمده و به فرقه مرجئه موسوم شدند.^۱ این فرقه، در مسائلی چون ایمان، کفر و امامت عقاید مخصوصی داشتند.

پس از این وقایع در نیمه دوم قرن اول هجری عده‌ای که بعدها به قدریان نخستین موسوم شدند، مسئله قدر و استطاعت انسان را پیش کشیدند که یکی از مسائل مهم کلامی است. این گروه در برابر دیدگاه رایج جبر، قائل به آزادی اراده و اختیار شدند. در رأس آنها معبد بن عبدالله جهنی (متوفای ۸۰) و پس از وی غیلان دمشقی و یونس اسواری بودند.^۲

پس از آنها در زمان حسن بصری (متوفای ۱۱۰)، واصل بن عطاء (متوفای ۱۳۱) قول به منزلت بین منزلتین را درباره جایگاه مرتکب کبیره مطرح کرد و از محضر درس حسن بصری کناره‌گیری نمود و فرقه کلامی معتزله را - بنا به قولی - بنا نهاد.^۳ بعدها، پیروان او اصول خمسة معتزله را بنیان نهادند.

هم‌چنین فتوحاتی که بعدها نصیب مسلمانان شد، سبب شد مسلمانان با اقوام دیگر همچون یهودیان، ترسایان، مانویان، زرتشتیان، برهمنان، بت‌پرستان و دهریان ارتباط یابند و عده‌ای از این اقوام به اسلام گرویدند و مسائلی را که در ادیان پیشین خود داشتند با مسلمانان در میان گذاشتند تا در حل آن از مسلمانان استعانت جویند. عده‌ای هم که بر دین سابق خود باقی ماندند، در مسائل مزبور با مسلمانان به مجادله و منازعه

۱. اشعری قمی، *المقالات*، ص ۵-۶

۲. اسفراینی، *التبصیر*، ص ۲۰؛ نیز رک: جهانگیری، محسن، «قدریان نخستین»، مجموعه مقالات (بیست مقاله)، انتشارات حکمت ۱۳۸۲ش، ص ۵۸-۸۸

۳. اسفراینی، *التبصیر*، ص ۲۱

پرداختند. این امور سبب شد متفکران اسلامی به تفکر و تأمل بیشتری بپردازند تا اصول عقیدتی دین را مدلل و شبهات وارده را دفع و از حوزه اسلام حمایت کنند. در نتیجه علمی پدیدار شد که به نام‌هایی چون کلام، اصول دین، فقه اکبر، علم نظر و استدلال، علم توحید و صفات خوانده شد.^۱ البته شهرت این علم به کلام بیشتر بود.

چنان‌که از قرائن بر می‌آید، در نیمه اول قرن دوم هجری اصطلاح کلام به معنی مناظره رواج داشته است.^۲ از جمله احادیثی که به‌نوعی بر رواج این واژه به معنای اصطلاحی مورد نظر ما دلالت دارد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

به موجب حدیثی، ابن‌ابی‌العوجاء نزد امام صادق علیه السلام آمد و از ایشان اجازه ورود در کلام و مناظره خواست و حضرت به وی اجازه دادند.^۳

در حدیث دیگری نقل شده که بزرگ اسقف‌ها، جاثلیق نصرانی، پس از جستجوی فراوان برای یافتن مسلمانی متبحر در علم کلام و مناظره، نزد هشام بن حکم آمد و اظهار داشت که با همه مسلمانانی که در علم کلام و مناظره شهره‌اند درباره عقاید نصرانیت مناظره کرده‌ام و آن‌ها نتوانستند مرا قانع نمایند و اکنون برای مناظره نزد تو آمده‌ام. در پایان مناظره وی رأی هشام را بر حق دید و به اتفاق نزد امام صادق علیه السلام رفتند و او تا پایان عمر امام علیه السلام ملازم ایشان بود.^۴

در روایتی دیگر نقل شده ابن‌ابی‌العوجاء بار دیگر در مجلس امام صادق علیه السلام حضور یافت ولی سخن نگفت. امام علیه السلام از وی پرسیدند چه

۱. تهانوی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ رفیق العجم، مکتبه لبنان

ناشرون، ج ۱، ص ۲۹

۲. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۹

۳. صدوق، توحید، ص ۲۵۳

۴. صدوق، توحید، ص ۲۷۰-۲۷۵

چیز مانع سخن گفتن تو شده است؟ او در پاسخ گفت عظمت شخصیت شما مانع سخن گفتن من شده است. من عالمان زیادی را ملاقات کرده و با متکلمان زیادی مناظره کرده‌ام اما هیبت هیچ کدام این‌گونه بر من غالب نگشته است.^۱ بر اساس این احادیث می‌توان دریافت در نیمه اول قرن دوم هجری و قبل از عصر ترجمه اصطلاح کلام و متکلمان به معنای معروف رایج بوده^۲ و قول کسانی همچون شهرستانی^۳ که آغاز پیدایش علم کلام و مناظره را مربوط به دوره پس از ترجمه و عصر مأمون (۲۱۸م) دانسته‌اند تضعیف می‌شود.

البته علم کلام نیز همانند سایر علوم دفعی الحصول نبوده، و به تدریج و در گذر زمان شکل گرفته و تکمیل شده است. عواملی نیز در شکل‌گیری و توسعه این دانش نقش داشته که به صورت خلاصه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

چنان‌که پیش‌تر بیان شد قرآن مجید با دعوت به تعقل بر خردگرایی صحنه گذاشته است و رسول خدا ﷺ نیز که پیام‌آور وحی و مفسر آن بود، از همین روش تبعیت کرد. از این رو می‌توان نخستین عامل پیدایش علم کلام را نص دین تلقی کرد.

اسلام که دین ابدی و برای هدایت همه بشریت است با دور شدن از زمان پیامبر و وقایع اجتماعی و سیاسی که پس از آن حضرت روی داد و زمینه بروز اختلافات و بحث‌های کلامی شد، مخاطبان خود را برای فهم و ادراک دین و آموزه‌های دینی به سوی تعقل سوق داد و این نیاز در طول زمان تشدید شد. همچنین اختلاط مسلمانان با ملل و مذاهب دیگر در تکوین، تسدید و بسط کلام نقش حائز اهمیتی داشت. عامل دیگری

۱. کلینی، کافی، چاپ علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۷۶.

۲. نیز رک: تاریخ ایران، ج ۴، ص ۴۱۳.

۳. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۳۶.

که در توسعه این دانش، نه پیدایش اولیه آن، نقش داشت نهضت ترجمه بود که از نیمه دوم قرن دوم هجری آغاز گردید و تا چندین قرن ادامه یافت. گفته شده است که طرح عمده مباحث امور عامه در دانش کلام و فنی شدن و ترتیب برخی مسائل کلام اسلامی وامدار نهضت ترجمه است.^۱

۱-۲: شیعه

۱-۲-۱: شیعه و کلام آن

شیعه در لغت به معنای پیرو، یاور، مددکار و گروهی است که حول محوری خاص اجتماع کرده‌اند.^۲ واژه شیعه به این معانی در قرآن نیز به کار رفته است: از جمله در آیه ۱۵ سوره قصص که اشاره به شیعه موسی علیه السلام دارد؛^۳ و آیه ۸۳ سوره صافات،^۴ که در آن شیعه به معنای پیرو به کار رفته؛ و آیه ۶۹ سوره مریم^۵ که در آن شیعه به معنای دوم به کار رفته است.^۶

واژه شیعه در اصطلاح بر اعتقاد به آراء و افکار معینی اطلاق می‌شود که حضرت علی علیه السلام محور آن باشد. البته این اصطلاح نموده‌های مختلفی دارد.^۷ از آنجا که موضوع این پژوهش، شیعه امامیه است، مراد از شیعه

۱. برای نمونه رک: طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۲۷۸

۲. ابن منظور، لسان العرب، قم ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۱۸۸؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، دارصادر ۱۳۸۶

۳. ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۵۱۹؛ طریحی، مجمع البحرین، چاپ احمد حسینی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۷۲

۴. «وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَفَاهَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ»

۵. «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ»

۶. «ثُمَّ لَنَزَعُنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَهْلَهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عَذَابًا»

۷. محمد بن محمد مفید (شیخ مفید)، اوائل المقالات، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳، ص ۳۴-۳۷

۸. برای نموده‌های مختلف این واژه رک: کاشفی، کلام شیعه، ص ۶۶-۶۸

کسانی است که به امامت بلافصل امام علی علیه السلام و یازده امام منصوب از اولاد وی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معتقدند، و در واقع شیعه امامیه، معادل شیعه اثنا عشریه یا شیعه دوازده امامی است.

شیعه امامیه به نص جلی و صریح پیامبر صلی الله علیه و آله درباره امامت علی علیه السلام و یازده فرزندش اعتقاد دارد. به عقیده آنها، امامت دوازده امام از امام علی علیه السلام تا امام مهدی علیه السلام با نص روشن اثبات شده است. اعتقاد به دوازده امام در روایاتی ریشه دارد که از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله تا زمان غیبت امام مهدی علیه السلام وجود داشته است.^۱

درباره زمان آغاز تشیع نظرات مختلفی مطرح شده که به اختصار چنین است:

قول اول که مختار ماست، این است که تشیع در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله آغاز شد. مستند این قول، روایتی است که به کاربرد این واژه توسط رسول اکرم صلی الله علیه و آله درباره پیروان حضرت علی علیه السلام دلالت دارد. از جمله جابر بن عبدالله نقل کرده که نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بودیم که علی علیه السلام وارد شد. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: قسم به خدا که او و شیعه او در قیامت سعادت خواهند بود.^۲ هم چنین از ابن عباس نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله درباره عبارت «ان الذین آمنوا» خطاب به علی علیه السلام فرمودند: ایمان آورندگان، تو و شیعه تو هستید. ابن مردویه نیز از امام علی علیه السلام نقل کرده که رسول خدا فرمود: مراد از ایمان آورندگان در عبارت «ان الذین آمنوا» تو و شیعه تو هستید و میعادگاه ما در کنار حوض کوثر خواهد بود.^۳

۱. کلینی، کافی، ج ۲، ص ۵۵-۱۱۹؛ نعمانی، کتاب الغیبه، قم ۱۴۲۲، ص ۵۷-۱۰۲

۲. «والذی نفسی بیده ان هذا و شیعه لهم الفانزون يوم القيامة»

۳. «هم انت و شیعتک و موعدی و موعدکم الحوض»؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۷۹؛

برای روایات دیگر رک: ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و

الزندقه، قاهره ۱۹۶۵م، ص ۱۵۹

بر اساس این روایات، می‌توان دریافت که اصطلاح شیعه در زمان رسول گرامی اسلام ﷺ به معنای مورد نظر ما یعنی یاران و پیروان امام علی علیه السلام به کار می‌رفته است. از این رو ابوحاتم رازی معتقد است اولین مذهبی که در اسلام ظهور کرد شیعه است و چهار تن از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله یعنی ابوذر، عمار، مقداد و سلمان فارسی به این مذهب گرایش داشتند.^۱ این که برخی گفته‌اند تشیع از روز سقیفه آغاز شده است،^۲ خود مؤید قول اول است که شیعه از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وجود داشته، زیرا به وجود آمدن شیعه بدون پیش‌زمینه و بستر لازم ظرف یک هفته صحیح به نظر نمی‌رسد.

قول دوم اعتقاد عده‌ای است مبنی بر این که پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و وقوع حادثه سقیفه، جمعی از بنی‌هاشم همچون عباس و فرزندان و گروهی از اصحاب پیامبر همچون مقداد، سلمان، عمار و ابوذر در برابر جریان سقیفه ایستادگی کردند و از همین زمان مذهب تشیع در برابر عامه و جماعت ظهور کرد.^۳

قول سوم سخن برخی است که ایجاد شکاف و شقاق میان مسلمانان را به پس از دوره عثمان در سال سی و پنج هجری نسبت می‌دهند و معتقدند که در آن زمان، گروهی به نام رافضه پدید آمدند.^۴

قول چهارم این است که ایجاد شیعه پس از خلافت علی علیه السلام در سال سی و پنج هجری و یا پس از جنگ جمل بوده است.^۵

۱. خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ص ۸۸

۲. همان جا

۳. امین، اعیان الشیعه، بیروت ۱۹۸۳ م، ج ۱، ص ۳۴؛ نوبختی، فرق، ص ۲۲؛ یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۱۲۴

۴. ابن حزم، *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، چاپ محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷ م، ج ۲، ص ۸۰

۵. برای مستند این قول رک: ابن ندیم، *الفهرست*، چاپ ناهد عباس عثمان، چاپ اول ۱۹۸۵ م، ص ۲۴۹

قول پنجم سخن عده‌ای است که ایجاد شیعه را پس از جنگ صفین دانسته و این نام را بر وفاداران به امام علی علیه السلام در برابر خوارج اطلاق کرده‌اند.^۱

قول ششم دعوی برخی است که می‌گویند اطلاق نام شیعه به عنوان یک فرقه و مذهب به پس از نهضت عاشورا باز می‌گردد.^۲

قول هفتم قول عده‌ای است که پدید آمدن تشیع را مقارن زمان امام جعفر صادق علیه السلام دانسته‌اند، زیرا اصول تشیع و سازمان فکری آن در این دوره سامان یافت.

اقوال دیگری نیز درباره‌ی آغاز تشیع عنوان شده، از جمله زمان صلح امام حسن علیه السلام، زمان دعوت عبدالله بن سبا در عصر عثمان، زمان قیام مختار در اوایل قرن اول هجری و پس از شهادت امام علی علیه السلام.

چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم و با توجه به مستندات^۳ که ذکر آن گذشت، آغاز تشیع امامیه از زمان حیات رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بوده و در مراحل بعدی، سیر تکاملی خود را پیموده است.

شایان ذکر است که تشیع در طول تاریخ دچار انشعابات^۴ شد. البته شیعیان در دوران سه امام نخستین هیچ انشعابی را نپذیرفتند. اما پس از شهادت امام حسین علیه السلام، انشعابات نیز آغاز شد و تا امام دوازدهم و حتی پس از آن نیز ادامه یافت و فرق متعددی در زیر مجموعه شیعه به وجود آمد که از میان آنها، سه فرقه «امامیه، دوازده امامی»، «اسماعیلیه، هفت امامی» و «زیدیه، چهار امامی»^۵ باقی مانده‌اند. ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که عنوان طعن‌آمیز رافضی، عنوانی بود که مخالفان

۱. ابن اثیر، *الکامل*، ج ۳، ص ۲۰۲.

۲. سامی النشار، علی، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، دارالمعارف، قاهره ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۱.

۳. مراد از چهار امام، ائمه مشترک با مذهب امامی است، وگرنه تعداد امامان زیدیان بسیار زیاد است.

شیعه - ظاهراً معاویه به عنوان آغازگر استفاده از این عنوان - به آنها اطلاق می‌کردند. پژوهش حاضر، چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، به شیعه امامیه اختصاص دارد. تشیع امامی به جهات مختلفی، از جمله تحت فشار بودن در حکومت اموی و عباسی، از جهت روشی و عقیدتی کمتر به فعالیت سیاسی پرداخت و بیشتر به فعالیت دینی و علمی روی آورد.

در قرن چهارم، متکلمان امامی با توجه به ظهور و بروز مکاتب و اندیشه‌های رقیب چون معتزله و اشاعره و هم‌چنین غیبت امام، به تبیین مسائل کلامی بر اساس مکتب اهل بیت علیهم‌السلام پرداختند. برای نمونه ابوسهل اسماعیل نوبختی (۳۱۱) کتابی تحت عنوان *التنبیه درباره امامت* نوشت. ابن‌قبه *الانصاف* را در همین موضوع تألیف کرد. شیخ صدوق (۳۸۱) *کمال الدین و تمام النعمه* را در موضوع غیبت تدوین نمود. هم‌چنین در این قرن و قرن بعد (پنجم)، متفکران شیعی ضرورت آموختن و شناساندن اندیشه تشیع را به مردم احساس کردند. هر چند این کار با تلاش اصحاب و شاگردان کلامی امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام آغاز گردیده و با کوشش متکلمان بعدی عقاید و اصول معتقدات شیعی تثبیت شده بود، اما در قرن پنجم کلام شیعه نظام‌مندتر شد. در این قرن متکلمان شیعه با استناد به قرآن کریم و با استفاده از اخبار اهل بیت علیهم‌السلام، غنی‌ترین مکتب کلامی را تأسیس کردند.

کلام شیعه تا قرن پنجم از جهت رویکرد و روش نیز قابل بررسی است. در عصر حضور امامان، کلام شیعه رویکرد عقلی و نقلی را توأمان داشت. اوج این رویکرد در زمان امام علی علیه‌السلام، امام صادق علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام تحقق یافته است. پس از غیبت صفری (۳۲۹)، تا شیخ صدوق (۳۸۱) بسیاری از شیعیان به کلام نقلی روی آوردند و از مباحثات و مناظرات عقلی دوری کردند و نظر خوشی به متکلمان عقل‌گرای شیعی

نداشتند. اما از آن پس، متکلمانی چون شیخ مفید (۴۱۳)، سیدمرتضی علم‌الهدی (۴۳۶) و شیخ طوسی (۴۶۰) مجدداً به روش عقلی و کاربرد عقل در بحث‌ها و مناظرات کلامی روی آوردند.

۱-۲-۲: توجه ائمه علیهم‌السلام به مباحث عقلی و کلامی

شیعه امامیه که همواره در اقلیت بوده، از همان ابتدا و با تأسی به پیشوایان خود بحث‌ها و مناظرات کلامی را آغاز کرده است. از نمونه بحث‌های کلامی و عقلی که ائمه اطهار علیهم‌السلام طرح کرده‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

در بیانات امام علی علیه‌السلام در مواضع متعدد احتجاجات کلامی به چشم می‌خورد، تا جایی که شریف مرتضی (متولد ۴۳۶) بیان داشته که دو اصل توحید و عدل از کلمات و خطبه‌های امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام گرفته شده است. با دقت و تأمل در سخنان آن حضرت می‌توان دریافت آنچه متکلمان تاکنون در نوشته‌ها و تألیفات خود آورده‌اند، شرح و تفصیل آن اصول مجمل است. از فرزندان امام علی علیه‌السلام نیز به اندازه‌ای مسائل کلامی نقل شده که به لحاظ کثرت نمی‌توان بر آن احاطه پیدا کرد.^۱ ابن‌ابی‌الحدید شارح نهج‌البلاغه (متوفای ۶۵۶) نیز اظهار داشته علم کلام که به سبب شرف موضوعش (باری تعالی)، اشرف علوم است، از سخنان امام علی علیه‌السلام نقل و اقتباس شده است.^۲ بیش از بیست و پنج خطبه از نهج‌البلاغه به مباحث مربوط به توحید و زیرمجموعه‌های آن پرداخته و سایر مباحث کلامی همچون مسائل مربوط به الهیات و ماوراءالطبیعه در مجموع خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار در حدود چهل نوبت مورد بحث

۱. علم‌الهدی سیدمرتضی، الامالی، چاپ حلبی، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی.

۱۳۲۵/۱۹۰۷، ج ۱، ص ۱۰۳

۲. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۷۸/۱۹۵۹، ج ۱، ص ۱۷

قرار گرفته است.^۱ به بیان مطهری، اولین کسی که در مسائل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسائلی چون قدم و حدوث و متناهی و غیرمتناهی و جبر و اختیار و بساطت و ترکیب و امثال آنها را مطرح ساخت، امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه السلام بود و به همین دلیل شیعه در علوم عقلی بر غیر شیعه تقدم داشته است.^۲

از جمله مهم‌ترین خطبه‌های توحیدی آن امام، خطبه اول نهج البلاغه است که مملو از مباحث عقیدتی و کلامی است. سخنان امام علی علیه السلام در ابعاد مختلف خداشناسی و مباحث کلامی را می‌توان در آثار متقدم نیز یافت. برای نمونه در کتاب *المعیار و الموازنه* اسکافی (م ۲۴۰) که بیش از یک قرن قبل از تولد سیدرضی، گردآورنده نهج البلاغه، نوشته شده، خطبه‌ای از علی علیه السلام نقل شده که به توصیف خدا پرداخته و خداوند را اولی که آخری ندارد، و آخری که پایان و غایتی ندارد، و کسی که دورترین همت‌ها به او نمی‌رسد، و کسی که وقت و اجل تعیین‌شده‌ای برای او نیست، توصیف نموده است.^۳

امام حسن مجتبی علیه السلام به‌رغم آن‌که در شرایط بسیار دشوار منع نقل و کتابت حدیث زندگی کرد، در فرصت‌هایی که پیش آمد درباره مسائل مختلف کلامی سخن گفت؛ پاسخ‌های ایشان به سؤالات کلامی فتح بن یزید درباره مسائلی چون اراده، وحدت، لطف، نفی جسمانیت خدا و سمع و بصر خداوند معروف است.^۴

۱. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، قم ۱۳۵۴، چاپ دوم، ص ۵

۲. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم ۱۳۵۹ش، چاپ دهم، ص ۵۱۷

۳. «... الاول لا شیء قبله و الآخر لا غایه له... بان بها الاشیاء و بانت الاشیاء منه فلیست له صفة تال و لا حد تضرب له فیه الامثال... فتبارک الذی لا یبلغه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن و تعالی الذی لیس له وقت معدود و لا اجل ممدود و لا نعت محدود» رک: اسکافی، ابو جعفر، *المعیار و الموازنه*، چاپ محمد باقر محمودی، ۱۴۰۲/۱۹۸۱، ص ۲۵۴-۲۵۵

۴. برای نمونه رک: شیخ صدوق، توحید، ص ۴۵-۴۶

از امام حسین علیه السلام تنها ۴۴۰ حدیث در جوامع روایی و تاریخی نقل شده است. یکی از این احادیث سخنانی است که حضرت در قالب سخنرانی دربارهٔ مسائل توحیدی ایراد کرده است که در آن امام مردم را از کسانی که خدا را همانند خود می‌پندارند، بر حذر داشته و در وصف خداوند فرموده است: خداوند تبارک و تعالی مثل و مانند ندارد و شنوا و بیناست، منازع، کفو و ضدی ندارد.^۱ در فقراتی از دعای عرفه نیز که از این امام بزرگوار روایت شده، به اثبات توحید از طریق برهان تمناع پرداخته شده است.

امام سجاده علیه السلام نیز در بین دعاها و احادیث خود به مباحث خداشناسی و کلامی اشاراتی داشته‌اند. از جمله دربارهٔ توصیف ناپذیری خداوند^۲ و عدم امکان رؤیت خداوند.^۳

صحیفه سجادیه امام سجاده علیه السلام علاوه بر موارد پیش گفته، آکنده از مفاهیم کلامی و توحیدی بوده، به مواردی چون فراتر بودن ذات باری تعالی از ادراک بشر،^۴ نفی ضد و شبیه از خداوند،^۵ نامحدود و نامتناهی بودن خداوند،^۶ نفی صفات جسمانی و بشری از خداوند،^۷ ازلی و ابدی بودن خداوند^۸ و توحید می‌پردازد. ایشان در جای دیگر دربارهٔ

۱. «... هو الله ليس كمثل شيء و هو السميع البصير لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير... لا منازع له في شيء من امره و لا كفوله يعادله و لا ضده ينازعه و...»

رک: ابن شعبه حرانی، تحف العقول، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴، ص ۲۴۴-۲۴۵

۲. «اللهم يا من لا يصفه نعت الواصفين؛ عجزت عن نعته اوصاف الواصفين؛ ضلت فيك الصفات و تفسخت دونك النعوت؛ لا يبلغ ادنى ما استأثرت به من ذلك اقصى نعت الناعتين» رک: صحیفه سجادیه، دعای ۱، ۳۱ و ۳۲

۳. «الذي قصرت عن رؤيته ابصار الناظرين؛ يا من تنقطع دون رؤيته الابصار؛ ولم تدرك الابصار موضع اينتيك» رک: صحیفه سجادیه، دعای ۵، ۳۲، ۴۷

۴. صحیفه سجادیه، دعای ۳۲، ۴۷

۵. صحیفه سجادیه، دعای ۴۷

۶. صحیفه سجادیه، دعای ۳۲، ۴۶، ۴۷

۷. صحیفه سجادیه، دعای ۴۷، ۵۲

۸. صحیفه سجادیه، دعای ۱، ۳۲

اوصاف الهی فرموده است خداوند به وصفی که سبب محدودیتش شود، وصف نمی‌شود؛ او بزرگ‌تر از آن است که وصف شود، چگونه ممکن است چیزی که حدی ندارد به وصف محدود توصیف شود؟^۱ روشن است مراد حضرت از نفی صفات نفی صفات زائد بر ذات است. امام سجاد (ع) گذشته از این که در ضمن مناجات‌ها و سخنان خود به معارف بلند توحیدی و کلامی اشاره نموده‌اند، شاگردان و متکلمانی ماهر و زیر دست نیز تربیت نموده‌اند که از آن جمله قیس بن ماصر و مؤمن‌الطاق را می‌توان نام برد.^۲

امام باقر (ع) در زمانی زندگی می‌کردند که اوضاع از لحاظ سیاسی و امنیتی نسبتاً مناسب بود، ولی جامعه شاهد رشد فرقه‌هایی چون غالیان، معتزله، خوارج و مرجئه بود. از این رو، امام با تشکیل حلقه‌های علمی سعی نمودند جامعه را از نظر معارف دینی احیا کنند. از این امام، مناظرات کلامی زیادی نقل شده است؛ از جمله آن که یکی از سران خوارج به نام نافع بن ازرق دربارهٔ زمان‌مندی خداوند از ایشان سؤال نمود و حضرت در پاسخ خداوند را ازلی معرفی نمودند.^۳ هم‌چنین امام در مناظره‌ای که با حسن بصری داشتند، بطلان نظریهٔ تفویض را (که حسن بصری به آن قائل بود) به تفصیل بیان نمودند.^۴

بر اساس منابع تاریخی و روایی، پس از امام علی (ع) بیشترین احادیث و مناظرات کلامی از امام صادق (ع) به ما رسیده و این امر نشانه اهمیت و توجه ویژه این امام به دانش کلام است. امام صادق (ع) علاوه بر بحث‌های استدلالی و مناظراتی که با مخالفان داشتند، علم کلام شیعی

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۰۰

۲. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۷۱

۳. ... سبحان من لم یزل ولا یزال فردا صمدا لم ینخذ صاحبه ولا ولدا، کلینی، کافی، ج ۱، ص ۸۸

۴. «باب ان تقول بالتفویض، فان الله عزوجل لم یفوض الامر الی خلقه، و هنا منه و ضعفه، ولا اجبرهم علی معاصیه ظلما، طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۶۲-۶۳

را به عنوان یک رشته علمی تأسیس و ترویج نمودند.^۱ ایشان شناخت خداوند و ایمان و اعتراف به بندگی خدا را بهترین و واجب‌ترین واجبات معرفی نموده است.^۲ در ابتدای همین روایت نقل شده پیرمردی به نام معاویه بن وهب دربارهٔ رؤیت خدا از امام صادق (ع) سؤال نمود و امام (ع) نداشتن معرفت نسبت به خدایی که همه در ملک او زندگی می‌کنند و از نعمات او بهره‌مندند، از زبان پیرمردی چون او را تقبیح نمود و رؤیت با قلب را بر خلاف رؤیت با چشم ظاهری (که باطل است) صحیح دانست.^۳ هم‌چنین اخبار دیگری دربارهٔ مناظرات کلامی این امام با مخالفان و در مواردی ارشاد آنان نقل شده است.^۴

اینها نمونه‌هایی بود از توجه به تعقل و اندیشیدن و پرداختن به مباحث کلامی در عملکرد ائمهٔ معصومان (ع) که پیشوایان راستین شیعهٔ امامیه‌اند.

۱-۲-۳: تفاوت رویکرد متکلمان در دو مدرسهٔ کلامی قم و بغداد

در قرن چهارم دانشمندان شیعه در مناطق شیعه‌نشین مانند کوفه، حلب، بغداد، یمن، و برخی شهرهای ایران پراکنده بودند. در میان شهرهای شیعه‌نشین، شهرهای قم و ری و بغداد از موقعیت ویژه‌ای برخوردار بود و از مراکز علمی و پایگاه‌های فکری شیعه شناخته می‌شد.^۵ این دو شهر، پس از آغاز غیبت کبری و خصوصاً در نیمهٔ دوم قرن چهارم به صورت دو حوزهٔ علمی برای شیعه در آمده بود و بسیاری از علمای برجسته و صاحب‌نظر در آنجا زندگی می‌کردند.

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، قم ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۶۲

۲. مجلسی، بحار الانوار، بیروت ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۵۴-۵۵

۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۵۴-۵۵

۴. برای نمونه رک: کلینی، کافی، ج ۱، ص ۷۲-۷۴

۵. رضوی، سیدعباس، «حوزهٔ علمیه: قم»، دانشنامهٔ جهان اسلام، ج ۱۴، ۱۳۸۹ش: ص ۳۵۱-۳۵۸؛

همو، «حوزهٔ علمیه: بغداد»، دانشنامهٔ جهان اسلام، ج ۱۴، ۱۳۸۹ش، ص ۳۷۷-۳۸۴

شهر قم شهری است که پس از اسلام با مهاجرت اشعریان یمن به آنجا تشکیل شد. در رأس این مهاجران، عبدالله بن سعد اشعری را می‌توان نام برد که شیعه‌مذهب بود و از این‌رو مردمی که در آنجا سکونت داشتند همه شیعه بودند. بغداد هم از شهرهای جدیدالتأسیس بود که منصور عباسی در سال ۱۴۵ آنرا پایه‌گذاری کرد. پس از مدت کوتاهی این شهر مرکز خلافت شد و دانشمندان مذاهب گوناگون در آنجا تجمع کردند. حضور عالمان مکتب‌ها و مذهب‌های اسلامی این شهر را به پایگاهی علمی و فرهنگی برای جهان اسلام تبدیل نمود. علاوه بر شیعیانی که در محله‌های بغداد پراکنده بودند، محله کرخ در بغداد به طور کامل شیعه‌نشین بود و گاهی نیز میان شیعیان و سنیان درگیری‌هایی در بغداد رخ می‌داد.

دو شهر قم و بغداد از پایگاه‌های مهم علمی و فکری شیعه بودند و بیشتر دانشمندان از فقها و محدثان و متکلمان صاحب‌نام شیعه، در این دو شهر اقامت داشتند و با تألیف و مناظره و مباحثه به تقویت مبانی عقیدتی و فکری شیعه می‌پرداختند. البته میان متکلمان قمی و بغدادی در برخی مواضع کلامی اختلاف‌نظرهایی وجود داشت و آنان در تحلیل برخی مسائل نیز روش‌های متفاوت و سلیقه‌های گوناگونی داشتند. به جهت آن‌که در قم همه شیعه بودند و کمتر با مخالفان روبه‌رو می‌شدند، ولی در بغداد شیعیان در مقابل حریفان قدرتمندی قرار داشتند و این امر، عامل مهمی در اختلاف سلیقه‌ها و برداشت‌ها بود. بیشتر شخصیت‌های مهم مکتب قم، اهل حدیث بودند و در میان آنها کسی را که به کلام و علوم عقلی روی آورده باشد، نمی‌شناسیم. البته برخی از آنها هم در مواقعی به بحث و مناظره با مخالفان پرداخته‌اند، اما برجستگی آنها بیشتر در حدیث بود و از جهت رویکرد و روش کلامی، بیشتر از روش نقلی سود می‌جستند.

بغداد در قرن چهارم هجری علاوه بر مرکزیت سیاسی جهان اسلام، مرکز تجمع علما و متفکران اسلامی در رشته‌های مختلف و از مذاهب گوناگون و پایگاه علمی مسلمانان بود و به سبب حاکمیت مشترک خلفای عباسی سنی و آل‌بویه شیعی، دانشمندان شیعه و سنی از آزادی‌های مطلوبی برخوردار بودند. علمای شیعه در بغداد در آن زمان روش متفاوتی با علمای شیعه در قم داشتند. علمای شیعه در این شهر همواره با مخالفان مواجه بودند و به ناچار باید به ایرادات آنها درباره عقاید شیعه پاسخ می‌دادند و با آنها به مناظره می‌پرداختند. به‌علاوه، در شهر بغداد ارتباط نزدیکی میان علمای شیعه و دانشمندان مذاهب دیگر به‌خصوص معتزله وجود داشت و طبیعتاً افکار و اندیشه‌های عقل‌گرایان معتزلی در علمای شیعه اثر می‌گذاشت و آنها با شیوه استدلال و مبانی فکری معتزله و علمای مذاهب دیگر آشنایی داشتند. ازاین‌رو متکلمان شیعه که در بغداد بودند، از حیث رویکرد از روش عقلی در بحث‌ها و مناظرات کلامی سود می‌جستند.

۱-۲-۴: متکلمان برجسته شیعه

از جمله شاخص‌ترین و برجسته‌ترین عالمان کلام در میان شیعه اثناعشری، افراد زیر را می‌توان نام برد:^۱

اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۳۰۱): از محدثان بزرگ شیعه و راویانی است که ابن‌قولویه از وی روایت کرده است. او از بزرگان مکتب قم بود و از عامه و خاصه حدیث شنیده بود. شیخ طوسی وی را از یاران و

۱. باید دانست غرض از این بخش، ذکر تمام نکات مربوط به زندگی این افراد نیست، بلکه تنها به نکاتی توجه شده که با موضوع کتاب حاضر در ارتباط است. اموری که در پژوهش حاضر مد نظر قرار گرفته، اموری است از قبیل محل زندگی فرد و احیاناً سفرهایی که داشته و تأثیر و تأثرات احتمالی وی در دیگر متکلمان قرون مورد بحث. به علاوه از آثار این افراد تنها آثار مورد استفاده در این کتاب ذکر شده است.

اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام شمرده است. خاندان اشعری مهاجرانی از قبیله‌ای مشهور در یمن بودند که در دوران امویان از کوفه به قم مهاجرت کردند و چون سرکرده آنها مذهب امامی داشت، تشیع را در میان مردم شهر ترویج کرد. *المقالات و الفرق* یکی از کتاب‌های باقی‌مانده اوست که به ذکر فرقه‌های شیعی می‌پردازد و در این رساله نیز مورد استفاده قرار گرفته است.^۱

نوبختی، ابوسهل اسماعیل (۳۱۱): وی از رهبران فکری- اجتماعی شیعه و در زمره کسانی بود که پیش از وفات سومین نایب امام عصر علیه السلام به دیدار وی رفتند تا درباره تکلیف شیعیان پس از رحلت وی سؤال کنند. وی با واسطه از استادان شیخ مفید محسوب می‌شود. او و سایر نوبختیان در بیشتر موارد با هم وحدت رأی و اتفاق نظر داشته‌اند و به همین سبب شیخ مفید از آنان با عبارت «بنو نوبخت» یاد کرده است. نوبختیان در بسیاری از آراء کلامی خود، با اتکاء به عقل دیدگاه‌هایی معارض با روایت‌ها و احادیث داشته و از این‌رو، در موارد متعددی با جمهور متکلمان امامیه اختلاف نظر داشته‌اند. نوبختیان در بیشتر اختلاف‌نظرها با امامیان معمولاً با معتزلیان هم عقیده بوده‌اند. از آنجا که دلیلی بر شاگردی نوبختیان نزد بزرگان معتزلی و یا پیوستگی آنان به مکتب خاصی از اعتزال وجود ندارد، به احتمال زیاد این تشابه آراء معلول اشتراک آنان و معتزلیان در استفاده از روش فلسفی و بهره‌برداری از آراء و اندیشه‌های فلسفی است. ابوسهل که در دوران غیبت صغری زندگی می‌کرد و ریاست امامیه را در بغداد بر عهده داشت، با کمک دیگر نوبختیان از این خاندان و سایر پیروان مذهب امامی، توانست به

۱. درباره اشعریان رک: رضوی، سید عباس، «حوزه علمیه: قم»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۴، ۱۳۸۹ش: ص ۳۵۱-۳۵۸؛ یوسفی اشکوری، حسن، «اشعریان»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، ص ۶۶-۶۸.

وحدت امامیان و دفع مخالفانشان در آن دوران پر مخاطره (اواخر غیبت صغری) کمک شایانی نماید. هم‌چنین با تلاش‌های او و دیگر نوبختیان، کلام امامیه به صورت یک نظام فراگیر کلامی مدون شد. وی که از روش عقلانی در دفاع از آموزه‌های دینی بهره می‌برد، توانست در مسائلی چون نفی رؤیت و نفی تشبیه و تجسیم، مذهب امامی را از برخی تهمت‌ها پیراسته کند. وی هم‌چنین مسائل اساسی کلام شیعه همچون وجوب امامت و اوصاف امام را با استدلال‌های عقلی به اثبات رساند.^۱

نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی (۳۱۰): وی از فیلسوفان و متکلمان بزرگ جهان اسلام بود و در علوم عقلی مهارت داشت. سیر خردگرایی که با ابوسهل نوبختی (دایی ابومحمد نوبختی) آغاز شده بود، با وی سرعت بیشتری یافت؛ زیرا او با آن‌که متکلم بود، بیشتر از همه نوبختیان به فلسفه توجه داشت و با مترجمان کتب حکمت قدیم مانوس بود. وی هم‌چنین برخی آثار ارسطو و دیگر فلاسفه را علاوه بر مطالعه، تلخیص کرده یا حتی مورد نقادی و رد قرار داده بود. رفت و آمد برخی دانشمندان فلسفه و مترجمان کتب فلسفی مانند ثابت بن قره (متوفای ۲۸۸) به منزل وی، نشانه جایگاه علمی او در آن رشته است. مهم‌ترین کتاب باقی‌مانده از وی، که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته، کتاب *فرق الشیعه* او است.^۲

ابن‌قته رازی، ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قته رازی (متوفای قبل از ۳۱۹): از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. همین قدر می‌دانیم که در ری می‌زیسته و در همان‌جا درگذشته است. وی از متکلمان نامدار امامیه بود که در استدلال قوی و در کلام ماهر بود. او نخست پیرو مکتب اعتزال و از شاگردان ابوالقاسم بلخی (۳۱۹) بود. ابتدا به نظریه امامت

۱. اقبال آشتیانی، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران ۱۳۵۷ش، ص ۹۶-۱۲۳.

۲. برای توضیح بیشتر رک: اقبال آشتیانی، *خاندان نوبختی*، ص ۱۲۵-۱۶۵.

شیعه اشکالاتی وارد کرد، اما با پاسخ‌های ابومحمد حسن بن موسی نوبختی مواجه شد. به نظر می‌رسد این پاسخ‌ها در شیعه شدن ابن‌قُبّه بی‌تأثیر نبوده باشد. وی بیشترین همت خود را صرف بحث امامت و دفاع از آن کرد و مهم‌ترین آثارش نیز بیشتر در زمینه امامت بوده است. شیخ صدوق، سیدمرتضی و شیخ طوسی بخش‌هایی از آثار او را در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند. در زمان ابن‌قُبّه، مهم‌ترین دغدغه متکلمان امامیه پاسخ به شبهات متکلمان دیگر مذاهب اسلامی بر نظریه امامت شیعی اثنا عشری بود. ابن‌قُبّه که خود پیش‌تر از معتزلیان و مخالفان نظریه امامت بود، تلاش درخور تقدیری در دفاع از این آموزه شیعی کرد که تأثیر آن‌را می‌توان در آثار متأخران مشاهده کرد. از میان آثار وی که عمدتاً در دفاع از امامت بوده، متن نسبتاً کاملی از سه رساله، به واسطه منقولات شیخ صدوق در کتاب *کمال الدّین و تمام النعمه*، بر جای مانده که در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است.^۱

شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۳۸۱): در ۳۰۶ یا ۳۰۷ به دعای امام زمان علیه السلام در قم دیده به جهان گشود. پدرش که به ابن‌بابویه مشهور است، از برجسته‌ترین عالمان و فقیهان زمان خود بود. دانشمندان شخصیت علمی و اخلاق شیخ صدوق را ستوده و او را رئیس محدثان و سرآمد قمیان دانسته‌اند. شیخ در سال ۳۴۷ به درخواست اهل ری به آنجا رفت. در شهر ری در مجالس مناظره‌ای که به همت رکن‌الدوله، امیر بویه، برگزار می‌شد، شرکت کرد و با پیروان ادیان و مذاهب دیگر به بحث و مناظره پرداخت. گزارش برخی از این مناظرات در منابع مختلف و از جمله در *کمال الدّین و تمام النعمه* او آمده است. شیخ صدوق در دوران حیات خود به شهرهای مهم و مراکز علمی مطرح زمان خود سفرهایی داشت. شیخ صدوق بر محدودیت گستره عقل،

به‌ویژه در عرصه «شناخت» تأکید فراوان دارد. با این همه، در مقام استدلال، تبیین و توضیح از استدلال عقلی بهره می‌گیرد. بیشترین شهرت وی در علم حدیث است، اما در موضوعات کلامی نیز صاحب‌نظر بوده و درباره آن تألیفاتی نیز داشته که البته با رویکردی حدیثی نگاشته است. از مهم‌ترین آن آثار، که در کتاب حاضر مورد استفاده قرار گرفته است، کتاب‌های الاعتقادات، التوحید، و کمال الدین و تمام النعمة است.^۱

شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۴۱۳): وی در ۳۳۶ در عکبری، واقع در ده فرسنگی بغداد، متولد شد. در کودکی به همراه پدرش به بغداد رفت و در آنجا به فراگیری دانش پرداخت. ابتدا از محضر ابو عبدالله بصری، از بزرگان معتزله و معروف به جُعَل، استفاده کرد و پس از مدتی در درس علی بن عیسی رمانی، دیگر متکلم معتزلی، شرکت کرد. در جوانی هنگامی که شیخ صدوق به بغداد رفته بود، از او در حدیث بهره برد. از مهم‌ترین شاگردانش سیدمرتضی علم‌الهدی، شیخ طوسی و ابوالفتح کراجکی را می‌توان نام برد. وی در بحث و مناظره بسیار قوی بود و همواره در مناظره‌ها بر طرف مقابل غالب می‌شد. آثار فراوانی از وی برجای مانده که از مهم‌ترین آنها در حوزه کلام آثاری چون: اوائل المقالات، العیون و المحاسن که گزیده آن با عنوان الفصول المختارة در دست است، تصحیح اعتقادات الامامیه، الافصاح فی الامامة، الفصول العشرة فی الغیبه و چهار رساله دیگر در غیبت است. وی در بیشتر مسائل کلامی عقل را بر نقل مقدم دانسته و بیشتر از استدلال عقلی استفاده کرده است. البته وی به این نکته توجه داشته که در مواردی عقل راه ندارد و به دلیل نقلی نیاز است. برای نمونه، در بحث از جواز یا عدم جواز تحریف قرآن به زیادی و نقص، به عقیده شیخ مفید

۱. پاکچی، «ابن بابویه، محمد»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳

این امر از نظر عقلی محال نیست، ولی با استناد به نقل، قول به عدم تحریف ارجح است.^۱

سیدمرتضی علم‌الهدی (۴۳۶): وی در ۳۵۵ در بغداد به دنیا آمد و در آنجا نشو و نمو یافت و در همان‌جا به تحصیل علم پرداخت. وی با آن‌که از علوم مختلف آگاه بود، بیشتر تلاش خود را در زمینه فقه، کلام و ادب به کار بست و از این رهگذر به مذهب شیعه امامیه و استحکام آرای آنان کمک شایان‌توجهی کرد. مهم‌ترین استاد وی شیخ مفید بود. سیدمرتضی به‌رغم تأثیرپذیری زیاد از استاد خود، شیخ مفید، استقلال فکری خود را از دست نداده و در مواردی با وی اختلاف‌نظر داشته است.^۲ ظاهراً سیدمرتضی مدتی هم نزد قاضی عبدالجبار و برخی دیگر از متکلمان معتزلی شاگردی کرده است، اما وی در اعتقادات اصیل خود منحصراً امامی باقی ماند. از مهم‌ترین شاگردان وی شیخ طوسی، ابوصلاح حلبی و ابوالفتح کراچکی را می‌توان نام برد. وی بر عقل‌گرایی تأکید داشت و حتی در مواردی بر استقلال عقل تأکید می‌ورزید. وی دلالت عقل را از هر دلالت دیگری قوی‌تر می‌دانست؛ لذا روایت‌های ناسازگار با ادله عقلی را نمی‌پذیرفت و اگر به روایت صحیح‌السندی که در ظاهر با حکم عقل مخالف باشد برمی‌خورد، آن را تأویل می‌کرد و در صورت عدم امکان تأویل، آن را مردود می‌شمرد. آثار کلامی وی که در کتاب حاضر مورد استفاده قرار گرفته عبارت است از: *جمل العلم و العمل، الذخیره فی علم الکلام و الشافی فی الامامة*.

۱. درباره وی کتاب‌ها و مقالات فراوانی نوشته شده که از جامع‌ترین آنها می‌توان اشاره کرد به:

شیری، محمد جواد، *اربع مقالات حول الشیخ المفید*، قم ۱۴۱۳

۲. برای توضیح بیشتر در این باره رک: جبرئیلی، محمد صفر، *سیر تطور کلام شیعی از عصر*

غیبت تا خواجه نصیرالدین محمد بن حسن طوسی، تهران ۱۳۸۹ش، ص ۲۱۲، پاورقی ۴

شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن (۴۶۰): وی در سال ۳۸۵ در طوس، از شهرهای خراسان، متولد شد. در بیست و سه سالگی (سال ۴۰۸) برای ادامه تحصیل به بغداد رفت و از شاگردان شیخ مفید و سیدمرتضی شد و به رتبه استادی رسید. پس از وفات سیدمرتضی ریاست علمی امامیه و نیز استادی کرسی کلام بغداد به او رسید. با حمله طغرل بیگ سلجوقی به بغداد و سقوط آل بویه، خانه و کتابخانه طوسی به آتش کشیده شد و او به ناچار در نجف اشرف اقامت کرد. دانشمندان شیعه و سنی در مواضع مختلف شخصیت علمی او را ستوده‌اند. ابوصلاح حلبی و محمد بن علی بن عثمان کراجکی از معروف‌ترین شاگردانش بوده‌اند. آثار فراوانی از وی برجای مانده است؛ از جمله آثار کلامی وی که در این کتاب استفاده شده، اینهاست: *الاقتصاد الیهادی الی سبیل الرشاد، تمهید الاصول فی علم الکلام، تلخیص الشافی و الغیبه.*

ابو الصلاح حلبی (۴۴۷): فقیه و متکلم امامی قرن چهارم و پنجم، که در ۳۷۴ در حلب متولد شد. وی فراگیری علم را در زادگاه خود آغاز کرد. پس از مدتی به بغداد رفت و در آنجا نزد سیدمرتضی علم‌الهدی به شاگردی پرداخت. استاد دیگر وی شیخ طوسی بود که در کتاب رجال خود حلبی را از شاگردان خود به شمار آورده است. ابوصلاح پس از فراگیری فقه و علوم دیگر مجدداً به حلب بازگشت و به تدریس پرداخت. از جمله شاگردانش می‌توان محمد بن علی بن عثمان کراجکی را نام برد. وی در حجیت نداشتن خبر واحد با استادش، سیدمرتضی، هم‌رأی بود. مهم‌ترین اثر کلامی وی که در کتاب حاضر مورد توجه قرار گرفته، کتاب *تقریب المعارف* اوست.

کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان (۴۴۹): وی عالم در فقه و کلام و حدیث بود. از مهم‌ترین استادانش شیخ مفید و سیدمرتضی بودند. نام کراجکی در زمره شاگردان ابوصلاح حلبی نیز ذکر شده است. با این

همه، وی بیشتر تحت تأثیر شیخ مفید بوده است؛ برای مثال وی در کتاب *کنز الفوائد* خود همچون شیخ مفید بیان کرده که برخی ائمه شهید شدند و برخی هم به مرگ طبیعی درگذشتند. کراچکی متکلمی عقل‌گرا بود که برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل بود وی نخستین کسی بود که عقل را منبعی در کنار قرآن، سنت و اجماع دانست.^۱ البته وی همواره بر نیازمندی عقل به سمع تأکید می‌کرد. از نظر وی آیات متشابه دارای تأویلی سازگار با عقل و آیات محکم بود. وی برخلاف استادان خود، شیخ مفید و سیدمرتضی و ابوصلاح حلبی، اعجاز قرآن را به فصاحت و نظم خارق‌العاده‌اش می‌دانست. مهم‌ترین اثر وی، که در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است، کتاب *کنز الفوائد* است.

نوبختی، ابواسحاق ابراهیم (قرن پنجم): از زندگی، تاریخ ولادت و وفات او و دوره‌ای که در آن می‌زیسته، اطلاع دقیقی در دست نیست. مؤلف کتاب سیرت‌طور کلام شیعه بر اساس قرائن و شواهدی حیات وی را در قرن پنجم یا ششم تقویت کرده است.^۲ مهم‌ترین اثر برجای‌مانده از وی که در پژوهش حاضر نیز مورد استفاده قرار گرفته، *الیاقوت فی علم الکلام* است. وی که بنا به شواهد، متأخرتر از نوبختیان پیشین است آرائی مستقل از آنها دارد. از مطالعه کتاب کم‌حجم و پرمطلب *یاقوت*، آزاداندیشی وی معلوم می‌شود. او به‌رغم مخالفت با کلام نفسی اشاعره، در عینیت وجود و ماهیت باری تعالی با آنها موافق است؛ گاهی نیز (برای نمونه در قول به وجوب اصلح در دنیا) با معتزله بغداد موافق است؛ در مواردی هم مانند عدم وجوب قبول توبه بر خدا، بر خلاف مشهور نظر داده است.

۱. کراچکی، *کنز الفوائد*، چاپ عبدالله نعمه، بیروت ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۲

۲. جبرئیلی، *سیرت‌طور*، ص ۳۱۲-۳۱۵

۱-۳: معتزله

۱-۳-۱: شکل‌گیری کلام معتزلی

معتزله در لغت از ریشه ع زل و از مصدر اعتزال به معنای کناره‌گیری است. در تاریخ به گروه‌هایی که به‌نوعی از دیگران کناره‌گیری می‌گزیدند، معتزله گفته شده است؛ برای نمونه نوبختی^۱ فرقه‌ای را که پس از بیعت با امام علی علیه السلام از ولایت وی سر باز زده و کناره‌گیری کردند، معتزله نامیده است. این فرقه شرکت در جنگ‌ها چه در رکاب امام علی علیه السلام و چه رو در روی حضرت را بر خود حرام کردند. آنان نخستین گروهی بودند که به معتزله سیاسی معروف شدند. مطابق روایتی دیگر،^۲ به گروهی که هنگام بیعت امام حسن علیه السلام با معاویه، از آن دو و نیز از سایر مردم کناره‌گیری نمودند، معتزله گفته شد. اینان دومین دسته‌ای بودند که در تاریخ به معتزله سیاسی معروف شدند.

اما مشهورترین قول در شکل‌گیری فرقه کلامی معتزله آن است که در نیمه اول قرن دوم،^۳ در فاصله سال‌های ۱۰۰-۱۱۰، که بحث از مرتکب کبیره مطرح بود، فردی در میانه مجلس درس حسن بصری (متوفای ۱۱۰) برخاست و درباره جایگاه مرتکب کبیره از وی سؤال کرد. پیش از آن که حسن بصری پاسخ بدهد، واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱) از میان جمع برخاسته و بیان داشت که مرتکب کبیره فاسق است و در منزلت بین منزلتین (ایمان و کفر) قرار دارد. از آن پس، واصل از مجلس حسن بصری کناره گرفت و او و پیروانش به معتزله کلامی معروف شدند.^۴ این

۱. نوبختی، فرقه، ص ۵

۲. ملطی، التنبیه و الرد، ص ۴۱

۳. رک: بلخی، ابوالقاسم، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، چاپ فواد سید، چاپ دوم، ۱۹۸۶م.

مقدمه فواد سید، ص ۲۰

۴. رک: مقدسی، البدء و التاریخ، چاپ کلمان هوار، طهران ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م، ج ۵، ص ۱۴۲؛

بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۷-۱۸؛ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۸

روایت، با اندکی تفاوت به صورت‌های مختلفی بیان شده که در اصل چندان تفاوتی با یکدیگر ندارند و در همه موارد به ماجرای واصل در مجلس درس حسن بصری اشاره شده است. اما درباره این که نخستین بار چه کسی نام معتزله را بر آنها نهاد، اختلاف نظر هست. این که آیا حسن بصری این اصطلاح را درباره واصل^۱ یا درباره عمرو بن عبید که به واصل پیوست به کار برد،^۲ یا افراد دیگری همچون محدثان یا جبرگرایان،^۳ یا فرد نابینایی موسوم به قتاده بن دعامة سدوسی که به گمان شرکت در مجلس درس حسن بصری به اشتباه به جمع عمرو بن عبید و طرفدارانش پیوست و پس از آگاهی، از جمع آنان برخاست و آنان را معتزله نامید،^۴ و از آن پس این گروه به معتزله معروف شدند. این همه اقوال مختلفی است که درباره سبب نام گذاری این گروه به معتزله مطرح شده است.

از جمله القابی که بر این فرقه اطلاق شده قدریه است.^۵ زیرا یکی از مهم ترین اعتقادات آنان قول به قدر و اختیار انسان است.^۶ به همین سبب برخی نویسندگان طبقات معتزله،^۷ غیلان دمشقی را که از پایه گذاران نظریه اختیار است، در شمار رجال معتزله قلمداد کرده و قدریه را اسلاف معتزله دانسته اند. به هر روی، شکل گیری مکتب اعتزال را چه متأثر از قدریان نخستین و در رأس آنها معبد بن عبدالله جهنی (متوفای حدود ۱۰۰) یا غیلان دمشقی بدانیم یا آن را جریانی جدا تلقی نماییم،

۱. شهرستانی، *ملل و نحل*، ج ۱، ص ۴۸

۲. بغدادی، *عبدالقاهر، الفرق بین الفرق*، بیروت، [بی تا]، ص ۱۱۷-۱۱۸

۳. ابن مرتضی، *کتاب طبقات المعتزله*، بیروت [بی تا]، ص ۵.

۴. ابن خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۶۸م، ج ۴، ص ۸۵

۵. شهرستانی، *ملل و نحل*، ج ۱، ص ۴۹؛ اسفراینی، *التبصیر*، ص ۶۰

۶. رک: جهانگیری، *قدریان نخستین*، ص ۶۰

۷. برای نمونه: ابن مرتضی، *طبقات*، ص ۲۵-۲۸

می‌توانیم ظهور فرقه معتزله به معنای مشهور آن را به آغاز قرن دوم نسبت دهیم.

به‌رغم آن‌که معتزله به سبب عقیده به اختیار و آزادی انسان، با خلفای اموی مخالفت داشتند، امویان آنان را دشمنان جدی خود ندانسته و به مقابله و سرکوب آنان پرداختند. در دوره حکومت عباسیان، خصوصاً در سده اول خلافت عباسی، معتزله به احترام و شوکت عظیمی دست یافتند تا جایی که مأمون در دوره خلافت خود، مذهب اعتزال را مذهب رسمی دولت قرار داد. وی خودش نیز به مذهب اعتزال گروید و بزرگان آن فرقه را در مناصب دولتی گماشت. وی در دوران خلافت خود به سرکوبی مخالفان مذهب اعتزال پرداخت و همگان را وادار به اقرار به خلق قرآن نمود. به این ترتیب در زمان مأمون، معتزله به اوج رونق رسیدند. این وضع در روزگار معتصم و واثق نیز ادامه یافت. چنان‌که اشاره شد مأمون و پس از وی معتصم و واثق اندیشه‌های معتزلی را ترویج نمودند و حتی به تفتیش عقاید مردم و اقرار گرفتن از آنان به خلق قرآن پرداختند. از این واقعه در منابع تاریخی به ماجرای محنت تعبیر شده و آن‌را دوره‌ای تلخ تلقی می‌کنند، زیرا به سبب آن جمعی که حاضر به اقرار به خلق قرآن نشدند شکنجه، زندانی، تبعید یا کشته شدند. واثق بیش از خلفای پیشین در تحمیل عقاید معتزله بر مخالفان سخت گرفت و همین امر یکی از علل سقوط معتزله دانسته شده است. با مرگ واثق (۲۳۲ق/۸۴۶م)، دوره طلایی معتزله به پایان رسید و با به قدرت رسیدن متوکل (۲۳۲-۲۴۷) دوران افول عباسیان آغاز شد. متوکل که به اهل حدیث گرایش داشت و در صدد حمایت از آنان بود، حکومت خود را با بازداشتن مردم از عقیده به خلق قرآن، که عقیده رسمی خلفای پیشین بود، آغاز نمود. وی به فقیهان و محدثان هدایا و عطایایی می‌داد تا در منبرهای خود احادیثی متضمن رد معتزلیان و مبتنی بر رؤیت خداوند نقل کنند. به این ترتیب، متوکل به محنت اهل سنت و حدیث

پایان داد و به عکس بر معتزله سخت گرفت. در این دوره و در دوره خلفای بعدی، به تعبیری در دوره دوم خلفای عباسی، شرایط سیاسی بر ضد معتزلیان بود. به علاوه با مطرح شدن اندیشه‌های ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴) اوضاع فکری نیز به زیان معتزله رقم خورد. با این همه در سده‌های سوم و چهارم، جریان اعتزال در دو شاخه معتزله بصره و معتزله بغداد رهبران و طرفدارانی داشت.

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که معتزلیان ریشه اعتقادات خود را به پیامبر اکرم ﷺ رسانده‌اند. صحیح‌ترین بیان در این مورد آن است که واصل بن عطا و عمرو بن عبید (که بنا به قول مشهور پیشوایان مذهب اعتزال‌اند)، نزد ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه دانش آموختند و ابوهاشم از پدرش محمد بن حنفیه و او از پدر خود علی بن ابی طالب علیه السلام و او نیز از پیامبر ﷺ کسب فیض نموده بودند.^۱ ابن ابی الحدید بیان داشته که معتزله دو اصل توحید و عدل را (که از مهم‌ترین اصولشان است) با واسطه از طریق ابوهاشم و او نیز از طریق محمد بن حنفیه و او از امیر مؤمنان علی علیه السلام فرا گرفتند. البته بعدها و در زمان خلافت حاکمان عباسی و در دوره نهضت ترجمه، جریان فکری معتزلی خصوصاً در مباحث کلام دقیق، تحت تأثیر آرای فیلسوفان یونانی قرار گرفت؛ هر چند تأثیر جریان‌های فکری دیگر نیز که با معتزلیان مناظراتی داشتند، همچون پیروان سایر ادیان، قابل انکار نیست. علاوه بر لقب قدریه که ذکر آن گذشت، فرقه کلامی معتزله به وسیله موافقان و مخالفان با القاب دیگری نیز خوانده شده است. موافقان آن را به القاب عدلیه، الموحدیه و اهل الحق خوانده‌اند. عدلیه به سبب آن‌که پیروان اعتزال خدا را به عدل و حکمت وصف کرده‌اند. البته این لقب اختصاص به معتزلیان ندارد بلکه

۱. ابن مرتضی، المنیه و الامل فی شرح الملل و النحل، چاپ محمد جواد مشکور، بیروت ۱۴۱۰، ص ۲۳۴؛ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۹

همه قائلان به عدل را در برمی گیرد. الموحد به دلیل آن که معتزلیان بنا به دعوی خویش بر خلاف اشاعره، قدیمی جز خدا نمی شناختند. اهل الحق لقبی است که معتزلیان برای خود قائل بودند و خود را فرقه ناجیه و اهل حق می دانستند. شایان ذکر است که در طول تاریخ هر فرقه ای خود را به این لقب معرفی نموده است.

مخالفتان اعتزال نیز این فرقه را به القابی متصف کرده اند، از جمله ثنویه و معطله و وعیدیه. مخالفان به جهت اعتقاد معتزلیان به فاعل بودن و مختار بودن انسان چنین برداشت کرده اند که به گمان معتزلیان خیر از جانب خدا و شر از جانب انسان است و بدین سبب آنان را ثنویه خوانده اند. به دلیل اعتقاد معتزلیان به عینیت صفات با ذات، مخالفان گمان کردند معتزله ذات را از توصیف به صفات تعطیل نموده، از این رو آنان را معطله نامیده اند. وعیدیه لقبی است که به سبب اعتقاد به تخلف ناپذیر بودن وعید الهی به آنها داده شده است.

۱-۳-۲: معتزله بصره و بغداد

چنان که گذشت، مکتب کلامی معتزله در قرن دوم هجری شکل گرفت. در ابتدا، بصره مرکز اعتزال بود (مکتب بصره). بعدها بشر بن معتمر (۲۱۰) در بغداد شاخه دیگری از اعتزال تأسیس کرد که به دلیل خاستگاه آن به معتزله بغداد (مکتب بغداد) موسوم شد. باید دانست که در اصطلاح، مکتب معتزله بصره و مکتب معتزله بغداد، مبین خاستگاه جغرافیایی اولیه این دو مکتب است و نماینده محلی نیست که در آن می زیستند؛ زیرا پس از مدتی نمایندگان آن دو مکتب از آن شهرها به مکان های دیگری نقل مکان نمودند.^۱ نخستین معتزلیان که گاه از آنها به

۱. رک: نیسابوری، ابو رشید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، چاپ معن زیاده و رضوان السید، طرابلس ۱۳۵۸/۱۹۷۹م، مقدمه محقق، ص ۱۰

معتزله قدیم بصره تعبیر می‌شود، پیش‌تر اصول خمس (پنجگانه) را تدوین کرده بودند و هم‌مسلمانان بغدادی آنها (معتزله جدید بغداد) ملزم به پذیرش آن شدند. اصول خمس معتزله که معیار شناسایی فرد معتزلی از غیر معتزلی و مورد پذیرش همه فرق‌های اعتزالی بوده بدین‌قرار است: توحید، عدل، منزلت بین منزلتین، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر.^۱ مهم‌ترین ویژگی و وجه تمایز معتزله بغداد از معتزله بصره، تمایل آنها به تشیع خصوصاً تشیع زیدی است، تا جایی که می‌توان آنها را معتزله متشیعه نامید. موضع مکتب بصره درباره امامت بسیار محافظه‌کارانه بود، و حتی گفته شده آنان تا قرن سوم با شیعیان دشمنی داشتند. درحالی‌که بغدادیان در مسئله امامت، علی‌علیه را از ابوبکر افضل می‌دانستند و از عثمان، طلحه، زبیر، معاویه و عمرو عاص برائت می‌جستند. با این حال، آنان مسائلی چون وصیت و نور الهی در صلب ائمه، بداء، رجعت و علم غیب ائمه را نمی‌پذیرفتند و از این‌رو کسانی که عنوان متشیعه را بر آنها اطلاق می‌کردند، تشیع آنها را تشیع مقتصد و معتدل می‌دانستند. گفته‌اند که علت اصلی گرایش بغدادیان به شیعه، خاستگاه و موقعیت جغرافیایی آنها بوده است. بشر بن معتمر مؤسس این مکتب در کوفه، که در آن‌جا شیعه مذهب غالب بود، نشو و نما یافته بود و به نوعی مکتب بغداد را با مکتب کوفه درآمیخت. به‌علاوه، حضور شیعیان در بغداد عامل دیگری بر تأثیر اندیشه شیعی در مکتب بغداد شد. نزدیکی آراء مکتب بغداد به شیعه تا حدی بود که آنان در زمان خلافت هارون الرشید و امین به جرم رفض (که لقبی است که از سوی مخالفان شیعه به آنها داده شده) مورد اذیت و آزار قرار گرفتند و برخی از سران آنها همچون بشر بن معتمر مدتی دستگیر و

۱. رک: ملطی، التنبیه و الرد، ص ۳۰؛ احمد محمود صبحی، فی علم الکلام: دراسة فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین، اسکندریه ۱۳۷۱/۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۲۶۳

زندانی شدند.^۱ البته جایگاه سیاسی معتزله بغداد در زمان خلفای بعدی عباسی یعنی مأمون، معتصم و واثق برعکس شد. این مسلک در زمان خلافت آن سه خلیفه مورد حمایت بود و حتی برخی از بزرگان مکتب بغداد همچون ثمامه بن اشرس (۲۳۴) و ابن ابی دؤاد (۲۴۰)، به دربار خلفا راه یافتند. در این دوره بود که بر اثر دخالت زیاد متکلمان بغدادی در امور دولتی و تحمیل عقایدی همچون اعتقاد به خلق قرآن، ماجرای محنت پیش آمد. این بدان معنا نیست که بصریان در بحث خلق قرآن وارد نمی شدند، بلکه مراد آن است که تأثیر بغدادیان در سخت گیری بر مخالفان و به وجود آمدن ماجرای محنت بیشتر بود.^۲ با روی کار آمدن متوکل عباسی، معتزلیان دیگر بار از حمایت خلفای عباسی محروم ماندند و چنان که پیش تر اشاره شد، از آن پس جریان اعتزال به طور کلی رو به افول نهاد.^۳ اختلاف مکتب بصره و مکتب بغداد در مسائل سیاسی محدود نمی شد. آنان در به کار بردن عقل فلسفی و فلسفه طبیعی و به تعبیر معتزلیان مباحث کلام دقیق نیز با هم اختلافاتی داشتند.

برخی گفته اند تأثیر پذیری اعتزال از فلسفه یونانی در مکتب بغداد آشکارتر از تأثیر آن در مکتب بصره بود و بغدادیان بسیاری از مسائلی را که برای بصریان مطرح بود، گرفتند و در شرح و بسط آن از آراء فلاسفه استفاده کردند. اما این مطلب جای تأمل دارد؛ زیرا کتاب ها و آثار معتزلیان نخستین، در طول تاریخ مفقود شده و تحقیق درباره نخستین معتزلی بغدادی که به فلسفه روی آورد، ممکن نیست. آنچه روشن است، این است که ابوالهذیل علاف، معتزلی بصری، نخستین کسی بوده است

۱. رک: نیسابوری، ابورشید، *المسائل*، مقدمه محقق، ص ۹؛ احمد محمود صبحی، *فی علم الکلام*، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۶؛ سلیمان سلیم علم الدین، *المعتزله: تاریخ، عقائد، فرق، اعلام*، بیروت ۱۳۷۹/۲۰۰۰م، ص ۴۰۰-۴۰۱.

۲. رک: نیسابوری، ابورشید، *المسائل*، مقدمه محقق، ص ۹.

۳. مکدموت، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۶۳، ص ۵-۶.

که اصطلاحات فلسفی را در منظومه کلامی خود به کار برد.^۱ از دیگر شیوخ بصری، علاوه بر ابوالهذیل علاف (۲۳۵)؛ می‌توان این افراد را نام برد: واصل بن عطا (۱۳۱)، عمرو بن عبید (۱۴۳)، خالد بن صفوان (۱۳۳)، معمر بن عباد (۲۳۰)، عمرو بن بحر جاحظ (۲۵۶)، یوسف بن عبدالله بن اسحاق شحام (۲۳۳)، ابوعلی جبائی (۳۰۳)، ابوهاشم جبائی (۳۱۲) و قاضی عبدالجبار (۴۱۵).^۲ مهم‌ترین شیوخ مکتب بغداد عبارت بودند از: بشر بن معتمر هلالی (۲۱۰)، مؤسس مکتب بغداد، ثمامه بن اشرس (۲۳۴)، ابوموسی مردار (۲۲۶)، جعفر بن مبشر (۲۳۴)، جعفر بن حرب (۲۳۶)، احمد بن ابی‌دؤاد (۲۴۰)، محمد بن عبدالله اسکافی (۲۴۰)، ابوالحسین خیاط (۳۰۰) و ابوالقاسم بلخی کعبی (۳۱۹).^۳

اختلاف میان معتزلیان به تشکیل این دو مکتب منحصر نماند. برای مثال ابوهاشم جبائی که از شیوخ مکتب بصره بود، با پدرش ابوعلی که او نیز از شیوخ همان مکتب بود، اختلاف‌نظرهایی پیدا کرد و این‌گونه دو فرقه معتزلی جبائیه (پیروان ابوعلی جبائی) و بهشمیه (پیروان ابوهاشم جبائی) پدید آمد. آن دو فرقه از معتزله بصره در مسائلی متمایز شدند و هر یک از دیگری نیز در مسائلی تمایز یافتند.^۴ ابوعمر سعید بن محمد باهلی (۳۰۰) که از شاگردان ابوعلی جبائی بود، آراء مکتب بصره را در بغداد گسترش داد و همین امر سبب غلبه تعلیم بصری بر تعلیم بغدادی شد. بعدها معتزلیان بصری دیگر، همچون ابوهاشم و شاگردش ابوعبدالله

۱. رک: نیسابوری، ابورشید، المسائل، مقدمه محقق، ص ۱۵؛ سلیمان سلیم علم الدین، المعتزله، ص ۴۰۲-۴۰۳

۲. رک: سلیمان سلیم علم الدین، المعتزله، ص ۳۹۷-۳۹۸

۳. رک: سلیمان سلیم علم الدین، المعتزله، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸

۴. نیسابوری، ابورشید، المسائل، مقدمه محقق، ص ۱۱

بصری (۳۶۷)، به بغداد رفتند. در زمانی که ابوهاشم در بصره بود، شکافی میان معتزلیان پدید آمد. زیرا ابوبکر احمد بن علی الاخشید مکتب اخشیدیه را تأسیس کرد که ظاهراً بیش از مکتب بهشمیه به آراء ابوعلی جبائی نزدیک بود. اخشید بعدها به بغداد رفت و چنان شد که در قرن سوم در بغداد سه گروه از معتزله وجود داشت: مکتب قدیم بغداد، اخشیدیه، بهشمیه. از این سه مکتب موجود در بغداد، بهشمیه در دوران متأخر برجستگی بیشتر داشت. مشهورترین شاگرد ابو عبدالله بصری، قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی بود که تا سال ۳۶۷ ریاست مکتب بصره در بغداد را بر عهده داشت و در این سال به درخواست صاحب بن عباد، وزیر آل بویه، به ری رفت.^۱ به گزارش ملطی، معتزلیان بصری و بغدادی یکدیگر را تکفیر نموده و در بیش از هزار مورد با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند.^۲

۱-۳-۳: متکلمان برجسته معتزلی

از جمله شاخص‌ترین و برجسته‌ترین متکلمان معتزلی، افراد زیر را می‌توان نام برد.^۳

خیاط، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان (۳۰۰): درباره تاریخ ولادت و وفات او اطلاع دقیقی در دست نیست. احتمالاً در ۲۲۰ به دنیا

۱. مکدموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۶-۷

۲. برای اختلاف نظر میان فرقه‌های مختلف معتزلی رک: ملطی، التنبيه والرد، ص ۳۱-۳۵

۳. در این بخش بیشتر به نکات مرتبط با موضوع از قبیل محل زندگی فرد و احیاناً سفرهای که داشته و تأثیر و تأثرات متکلمان بر یکدیگر، توجه شده است. در ذکر آثار متکلمان نیز، تنها آناری که در کتاب حاضر مورد استفاده قرار گرفته مد نظر بوده است. از آنجا که از غالب متکلمان معتزلی که در اینجا مورد توجه قرار گرفته‌اند اثر کلامی مهمی باقی نمانده است و آراء آنها را تنها با مراجعه به منابع کلامی متأخرتر از آنها می‌توان دریافت، در این بخش، بر اساس اهمیت، در درجه اول آثار قاضی عبدالجبار، و در درجه بعد آثار ابورشید نیشابوری و ابوالحسین خیاط مورد توجه بوده است.

آمده و در حدود ۳۰۰ از دنیا رفته است. تنها اثر باقی‌مانده از او به نام *الانتصار*، یکی از مهم‌ترین منابع شناخت اندیشه‌های کلامی در قرون اولیه اسلام محسوب می‌شود از آنجا که آراء وی در برخی متکلمان قرن چهارم همچون ابوعلی جبائی، که رقیب بصری خیاط بود، و ابوالقاسم بلخی، که شاگرد خیاط بود، تأثیر داشته است، در این نوشتار از وی نام برده و از کتاب او در مواردی استفاده کرده‌ایم. با توجه به متون باقی‌مانده از خیاط، روشن می‌شود که وی در مسائل کلامی علاوه بر عقل، قرآن و حدیث را نیز منبع شناخت می‌شمرده است.

جبائی، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب (۳۰۳): وی در ۲۳۵ در جبء، در اطراف خوزستان، به دنیا آمد. در جوانی به بصره رفت و نزد ابویعقوب شحام، متکلم معتزلی قرن سوم، به تحصیل پرداخت. پس از اندک زمانی بصره را به قصد بغداد ترک کرد. درباره زندگی او در بغداد تقریباً اطلاعی در دست نیست، اما بنا به گزارشی، ابوالقاسم بلخی مدتی قبل از ۲۷۴ به مجلس درس وی می‌رفته است. وی پس از حدود ۲۰ سال اقامت در بغداد به عسکر مکرّم خوزستان، که در آن زمان مرکز فعالیت‌های عقلی شده بود و بسیاری متفکران به آنجا پناه برده بودند، رفت و تا هنگام وفاتش در آنجا ماند. فرزند جبائی، ابوهاشم، که در ۴۲ سالگی پدرش متولد شده، پس از وی ریاست معتزله بصره را برعهده گرفت. از تألیفات وی چیزی باقی نمانده و از طریق آثار بعدی همچون *مقالات الاسلامیین* اشعری و نیز آثار قاضی عبدالجبار معتزلی می‌توان به آراء کلامی وی پی برد. از شاگردان وی علاوه بر فرزندش ابوهاشم، می‌توان ابوالحسن اشعری را نام برد که بعدها از عقاید اعتزالی خود توبه کرد. ابو عبدالله واسطی را نیز از شاگردان وی شمرده‌اند.^۱

۱. برای توضیح بیشتر رک: اشمیتکه، زابینه، «جبائی، ابوعلی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۹،

واسطی، ابو عبدالله محمد بن زید بن علی بن حسین (۳۰۷): از معتزلیان بغداد بود که در بغداد سکونت داشت و در همان‌جا درگذشت. گفته شده که وی شاگرد ابوعلی جبائی بوده است. آثار کلامی وی همچون بسیاری دیگر از معتزلیان از میان رفته است.

بلخی، ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود (۳۱۷ یا ۳۱۹): از معتزلیان مشهور بغداد بود که به کعبی نیز شهرت داشت. زادگاه وی شهر بلخ از شهرهای خراسان بود. وی ظاهراً پس از مدت طولانی که برای تحصیل در بغداد به سر برد، مجدداً به بلخ بازگشت. کتاب‌هایش در بغداد بیشتر شناخته شده بود. مدت‌ها در دربار امرا به کتابت اشتغال داشت و در آراء کلامی پیرو معتزله بغداد و شاگرد ابوالحسین خیاط بود. ظاهراً با ابوعلی و ابوهاشم جبائی و نیز با برخی عالمان امامی، همچون ابن‌قته رازی، مناظراتی داشته است. از آثار باقی‌مانده وی بخشی است که در فضل الاعتزال و طبقات المعتزله انتشار یافته است. گفتنی است نیشابوری کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین خود را بیشتر در نقد آراء وی نگاشته است.

جبائی، ابوهاشم عبدالسلام بن محمد (۳۲۱): ظاهراً وی در ۲۷۷ متولد شد و بیشتر عمر خود را در عسکر مکرّم و بصره گذراند. در ۳۱۴ یا ۳۱۷ ساکن بغداد شد و در ۳۲۱ در همان‌جا درگذشت. وی شاگرد پدر خود، ابوعلی جبائی، بود که در آن زمان ریاست معتزله بصره را به عهده داشت. ابوهاشم در شماری از مسائل کلامی با پدرش اختلاف‌نظر داشت و وقتی رئیس معتزله بصره شد، عده‌ای از شاگردان ابوعلی جانشینی او را، به سبب همین اختلاف‌نظرها، رد کردند. هیچ‌یک از آثار او، همچون بسیاری دیگر از متکلمان معتزلی، باقی نمانده است و باید از لابلاي آثار بعدی همچون آثار قاضی عبدالجبار به آراء وی پی برد.^۱

۱. برای توضیح بیشتر رک: اشیتکه، زابینه، «جبائی، ابوهاشم»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۹.

ابن‌اخشید، ابوبکر احمد بن علی (۳۲۶): وی متکلم، فقیه و مفسر و یکی از رؤسای معتزله بود. از زادگاه و چگونگی تحصیلات ابن‌اخشید اطلاع دقیقی در دست نیست. ظاهراً وی بیشتر دوران حیات خود را در بغداد سپری کرد. ابن‌اخشید همچون کعبی و ابوهاشم جبائی از بزرگ‌ترین رهبران معتزله زمان خود به شمار می‌رفت. ابن‌اخشید در کلام پایه‌گذار طریقه خاصی از معتزله بود که به «اخشیدیّه» معروف شد که ظاهراً بیش از مکتب بهشمیه به آراء ابوعلی جبائی نزدیک بوده است. اثر کلامی خاصی از وی بر جای نمانده است.^۱

رمانی، علی بن عیسی (۳۸۴): وی در ۲۹۶، در بغداد متولد شد و در همان‌جا وفات یافت. وی از جمله متکلمان معتزلی بود که قائل به افضلیت امیرالمومنین، علی علیه السلام، بود و از این‌رو برخی تاریخ‌نگاران وی را شیعه می‌دانستند. از آنجا که وی مفسر نیز بوده است، آراء تفسیری وی اهمیت یافته و بسیاری مفسران به آراء وی استناد جسته‌اند.

ابواسحاق بن عیاش، ابراهیم (قرن چهارم): وی که استاد قاضی عبدالجبار معتزلی بود، بیشتر عمر خود را در بغداد، مهم‌ترین مرکز فرهنگی آن زمان، گذراند. اما خود از طبقه دهم معتزله و از معتزله بصره بود. وی نزد ابوهاشم جبائی، و به نقلی نزد شاگرد مشهور او، ابو عبدالله بصری، دانش آموخت. در زمان وی ابن‌اخشید با تأسیس مکتب کلامی خود و با انتقاد فراوان از ابوهاشم شکافی میان معتزلیان پدید آورده بود، اما ابواسحاق به مکتب ابوهاشم وفادار ماند. از وی آراء کلامی خاصی بر جای نمانده و برخی نظرات وی را به طور پراکنده می‌توان در آثار قاضی عبدالجبار یافت.

۱. برای توضیح بیشتر رک: ضیائی، ابو عبدالله، «ابن‌اخشید»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، ص ۷۱۳-۷۱۴

ابوعبدالله بصری (۳۹۲): وی که از طبقه دهم معتزله به شمار می‌رود، در بصره متولد شد. زندگی وی به‌جز سال‌های نخست آن در بغداد گذشت و به ریاست مکتب معتزله بصری در بغداد رسید. او شاگرد برخی از نمایندگان مکتب معتزله بصره از جمله ابوهاشم جبائی (متوفای ۳۲۱) و شاگرد وی ابوعلی خلّاد (متوفای ۳۴۰) بود. از مهم‌ترین شاگردان وی قاضی عبدالجبار معتزلی بود که ظاهراً برخی کتاب‌های خود را در دوران حیات ابوعبدالله نوشته است. قاضی عبدالجبار عمده آراء ابوعبدالله را نقل کرده، ولی در بیشتر موارد با استادش هم‌رأی نیست. ظاهراً شیخ مفید نیز تحصیل خود را نزد ابوعبدالله شروع کرد و بعدها در رد آراء او کتاب نوشت. مهم‌ترین رأی وی، قول به افضلیت امام علی علیه السلام است، و از این‌رو وی به المفضل ملقب شد. هیچ‌یک از آثار وی باقی نمانده و آراء او را، همچون بسیاری دیگر از متکلمان معتزلی، تنها می‌توان از لابلاي آثار دیگران و به‌ویژه آثار قاضی عبدالجبار معتزلی دریافت.^۱

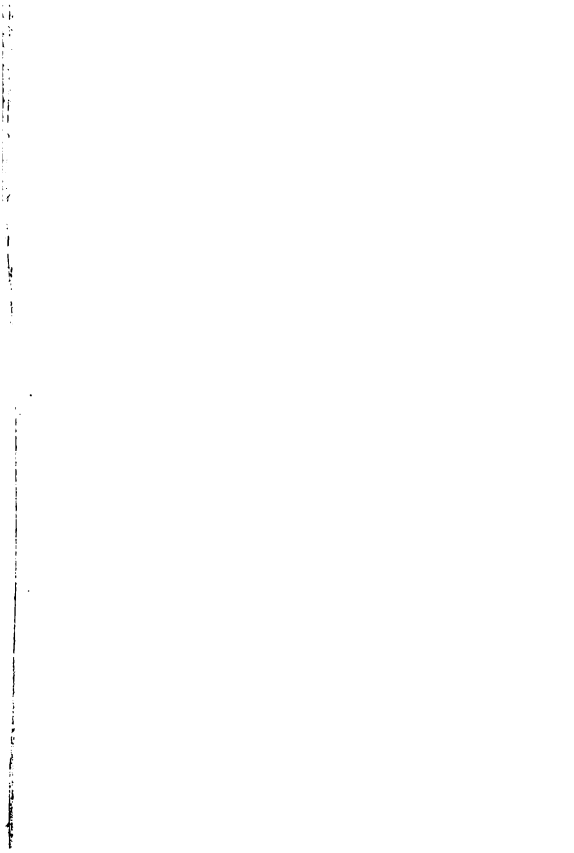
قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی (۴۱۵): وی در اسدآباد همدان متولد شد. ابتدا در همان‌جا به فراگیری قرآن و حدیث پرداخت و در حدود بیست سالگی به بصره رفت و به اعتزال گروید و در مجلس درس ابواسحاق عیاش به فراگیری عقاید معتزلی پرداخت. پس از مدتی به بغداد رفت و در مجلس درس ابوعبدالله بصری، معروف به جُعَل، شرکت جست. وی در حدود چهل سالگی به دعوت صاحب بن عباد به ری رفت و از طرف او قاضی‌القضات شد. ولی پس از مرگ صاحب، از مقام قضاوت خلع و اموالش مصادره شد. وی مدتی نیز در عسکر مکرّم و رامهرمز درس خواند. ظاهراً ابوعبدالله تأثیرگذارترین استاد قاضی بوده است. نقل است که وی در ابتدا به تفضیل شیخین معتقد بود،

۱. برای تفصیل زندگی وی رک: شیردل، زهرا، «جعل، ابوعبدالله، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۰، ص ۴۵۲-۴۵۵»

ولی در اواخر عمر تغییر عقیده داد و همچون استادش، ابوعبدالله، به تفضیل امیرالمؤمنین علیه السلام معتقد شد. از جمله مهم‌ترین شاگردان وی شریف مرتضی علم‌الهدی را می‌توان نام برد که شیعی مذهب بود و کتاب *الشافی فی الامامه* را در رد آراء عبدالجبار در مبحث امامت نوشت. از مهم‌ترین آثار بر جای مانده از وی که در کتاب حاضر مورد استفاده قرار گرفته عبارت است از: *شرح الاصول الخمسة، المجموع فی المحيط بالتکلیف و المغنی فی ابواب العدل و التوحید*. باید دانست مهم‌ترین آثار بر جای مانده از معتزلیان آثار قاضی عبدالجبار است که در خلال آن می‌توان به آراء پیشینیانش نیز دست یافت.

نیشابوری، ابورشید (پس از ۴۱۵): وی از معتزلیان بغداد و شاگرد قاضی عبدالجبار بود. ریاست معتزله بغداد پس از مرگ قاضی عبدالجبار به او رسید. وی پیش از هجرت به ری در نیشابور حلقه درسی داشت که آراء مکتب بغداد را در آن تدریس می‌کرد. احتمالاً مدت زمان اقامت وی در ری پس از مرگ قاضی چندان زیاد نبوده و او مجدداً به نیشابور بازگشت. پس از مدتی، دوباره به ری رفت و در همان‌جا درگذشت. از جمله آثار باقی مانده وی می‌توان دو کتاب *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین و فی التوحید* را نام برد.

بصری، ابوالحسین محمد بن علی (۴۳۶): از تاریخ ولادت ابوالحسین، که از متکلمان بنام معتزلی بود، اطلاعی در دست نیست. وی از مردم بصره بود که در بغداد اقامت گزید و در همان‌جا به فراگیری دانش پرداخت و تا پایان عمر در همین شهر به تدریس کلام مشغول بود و در آنجا درگذشت. ابوالحسین بصری از شاگردان قاضی عبدالجبار معتزلی بود و احترام و علاقه وافری به استاد خود داشت. با این همه ابوالحسین در تمامی آراء خود از قاضی پیروی نکرد و حتی در مواردی با او به مخالفت برخاست. از آثار کلامی که به او نسبت داده‌اند، نقضی است بر *الشافی فی الامامه* سیدمرتضی علم‌الهدی که ظاهراً در دسترس نیست.



مقایسه آموزه‌های کلامی شیعه و معتزله

صرف تأثیرپذیری کلام شیعه از معتزله دلیلی بر عدم تمایز و عدم استقلال نظام کلامی شیعی از معتزلی نیست بلکه باید دید این تأثیرپذیری در کجاها و تا چه حد بوده و آیا در اصول عقائد خاص شیعی بوده است. البته کلام شیعه در مباحث طبیعیات (مباحث الهیات به معنای اعم) تحت تأثیر کلام معتزله و آن هم تحت تأثیر علوم اوایل بوده است. اساساً مابه‌الامتیاز کلام شیعه از دیگر نظام‌های کلامی دیدگاهش راجع به طبیعیات نبوده است، بلکه مؤلفه‌های دیگری در شکل‌گیری این نظام کلامی مؤثر بوده است.

برای بررسی رابطه دو مکتب یا فرقه کلامی می‌توان موارد ذیل را مورد بررسی قرار داد: مقایسه دو مکتب از حیث تعداد و نوع مسائل مطرح‌شده در آن دو نظام کلامی، مقایسه شیوه‌های اتخاذشده برای طرح مباحث در آن دو نظام، مشتمل بر روشن و رویکرد، مقایسه منابعی که هر مکتب کلامی مبنای استنباط و ساماندهی آموزه‌های خود قرار داده است، مقایسه مبادی و پیش‌فرض‌های هر یک، و مقایسه پاسخ‌هایی که به مسائل مشترک می‌دهند. هم‌چنین مسئله تقدم و تأخر تاریخی را نیز می‌توان شاخصی دیگر برای این بحث در نظر گرفت. ضمن آن‌که داوری نهایی باید بر پایه سنجش مجموعه شاخص‌ها صورت گیرد. مثلاً شاید

در دو مکتب کلامی، ساختار و مسائل عیناً یکی بوده، اما روش بررسی مسائل و نوع پاسخ به آنها کاملاً تمایز داشته باشد. در این صورت، نتیجه می‌گیریم که مکتب متقدم‌تر از نظر تاریخی، الگو و سرمشق مکتب دوم از نظر سازمان‌دهی و طراحی مباحث بوده است، ولی در مواجهه با مسائل، دومی از اولی استقلال داشته است. در این فصل با بررسی و مقایسه آموزه‌های کلامی دو مکتب شیعه و معتزله در پنج محور اساسی توحید و عدل، نبوت و رسالت، امامت و غیبت، معاد و فروع آن، امر به معروف و نهی از منکر میزان تأثیرپذیری یا تمایز آن‌دو مکتب از یکدیگر را می‌سنجیم.

۲-۱: توحید و عدل

اولین مسئله کلامی، بحث درباره وجود خالق و اثبات وحدانیت او به همراه بررسی مهم‌ترین اوصاف اوست. از میان اوصاف، بحث درباره عدل الهی از اهمیت شایان توجهی برخوردار است، تا جایی که یکی از اصول امامیان و معتزلیان شمرده شده و منشأ بسیاری دیگر از عقاید است. اگر این اصل پذیرفته نشود، برخی از گزاره‌ها و عقاید دینی همچون نبوت، معاد، اختیار انسان و بطلان جبر، حسن تکلیف و غرض و هدف افعال باری تعالی، قابل توجیه نخواهد بود.

در این نوشتار، از باب اهمیت و ارتباط تنگاتنگ این دو موضوع، و به پیروی از حدیثی که عدل را در کنار توحید و یکی از دو پایه دین مطرح کرده است،^۱ بحث از آن دو را با هم بررسی می‌کنیم.

۱. ان اساس الدین التوحید و العدل... فاذا کر ما یسهل الوقوف علیه...، شیخ صدوق، توحید،

۲-۱-۱: نخستین تکلیف آدمی

در آثار کلامی متقدم، متکلمان غالباً بحث از نظر و استدلال بر وجود مُنعم را مقدم بر مباحث توحید مطرح نموده و استدلال کرده‌اند که انسان چون از نعمت‌های بی‌شماری برخوردار است، عقل حکم می‌کند که نعمت‌بخش و مُنعم خود را بشناسد و چنین شناخت و معرفتی به ضرورت عقل، واجب و اولین واجبات است. اما راه پی بردن به این معرفت واجب، نظر و استدلال است. چنین معرفتی تقلیدی نیست؛ زیرا از آنجا که حجیت قول معصوم، متوقف بر شناخت او و معصوم بودن اوست و آن هم تنها پس از معرفت خداوند حاصل خواهد شد، چنین تقلیدی، تقلید از کسانی خواهد بود که هیچ‌یک ترجیحی بر دیگری ندارند.^۱ امامیان و معتزلیان متفق‌القول‌اند که علم و معرفت، اعتقادی است که مقتضی سکون و آرامش نفس شود.^۲ نیسابوری معتزلی درباره تمایز علم و تقلید بیان داشته که تقلید، اعتقادی است که مقتضی سکون نفس نیست. زیرا مقلد می‌تواند در آنچه تقلید کرده، شک کند و این با سکون نفس در تناقض است.^۳

قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است نخستین وظیفه آدمی استدلال بر وجود خداوند است؛ زیرا خداوند تعالی را نمی‌توان به علم ضروری (غیر اکتسابی) و نیز به واسطه حواس ادراک کرد. بنابراین نخست باید از طریق استدلال و نظر وجود خدا را شناخت.^۴ مارتین مکدرموت در کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید* پس از ذکر رأی قاضی عبدالجبار، به تمایز رأی وی با رأی شیخ مفید اشاره می‌کند. به بیان

۱. ابن‌نویخت، *الیاقوت فی علم الکلام*، چاپ علی اکبر ضیائی، قم ۱۴۱۳، ص ۲۷-۲۹.

۲. نیسابوری، *المسائل*، ص ۳۰۲؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۱۹۰.

۳. نیسابوری، *المسائل*، ص ۳۰۲-۳۰۴.

۴. عبدالجبار بن احمد (قاضی عبدالجبار)، *شرح الاصول الخمسه*، چاپ عبدالکریم عثمان،

مکتبه وهبه، چاپ دوم ۱۴۰۸م، ۱۹۸۸م، شرح، ص ۳۹.

مکدرموت، مفید معتقد است نخستین تکلیف انسان شناخت خداوند است.^۱ شیخ مفید در *اوائیل المقالات* بیان داشته که معرفت خدا و معرفت انبیاء الهی اکتسابی است و از سنخ معرفت‌های ضروری (یعنی فطری) نیست. به بیان او، این نظر بسیاری از امامیان و نیز معتزلیان بغداد است.^۲ کراجکی در *کنزالفوائد* به شرح شیخ مفید از حدیثی منسوب به امام صادق علیه السلام اشاره کرده که بر اساس آن معرفت و علم در چهار امر است: شناخت پروردگار، شناخت اینکه برای انسان چه کرده است، دانستن اینکه از انسان چه می‌خواهد، و دانستن اینکه انسان چگونه باید وظایف خود را به انجام برساند.^۳ به گزارش کراجکی، شیخ مفید در شرح حدیث فوق می‌گوید که این تقسیم ناظر به معارف واجب است؛ زیرا اولین چیزی که بر بنده واجب است، معرفت پروردگارش است و چون دانست خدایی دارد، باید بداند که او را آفریده است. پس از آن باید نعمت‌های او را بشناسد و از این رو باید شکرگزار او باشد و بداند که خدا از او در اعمالش فرمانبرداری می‌خواهد، و چون تکلیف خود را در فرمانبرداری دانست، باید بداند که چه افعالی ذمه او را از دینی که نسبت به خدا دارد بری می‌کند تا از آن راه، بندگی خود را نسبت به پروردگارش نشان دهد و شکرگزار نعمت‌های او باشد.

مکدرموت معتقد است اختلاف میان شیخ مفید و قاضی عبدالجبار درباره نخستین تکلیف انسان، به نگرش‌های آن دو درباره قدرت عقل بدون دستیار و یاور مربوط می‌شود. نظر معتزلیان آن است که آگاهی انسان از نخستین وظیفه‌اش، مستقل از وحی برای او حاصل می‌شود.^۴

۱. مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*. ترجمه احمد آرام. تهران ۱۳۶۳، ص ۸۰

۲. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۱

۳. کراجکی، *کنز*، ج ۱، ص ۲۲۰

۴. مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ص ۸۱

تکلیف از نظر قاضی عبدالجبار عبارت است از خواستن فعلی که مایه زحمت شخص مکلف می‌شود. از نظر ابوهاشم جبایی تکلیف فرمان دادن به چیزی است که مایه زحمت مکلف است. از نظر قاضی عبدالجبار، جوهر تکلیف خواست شخصی است که تعیین تکلیف می‌کند، و معلوم کردن اینکه چه کسی به انجام آن مکلف است. اما سؤال این است که خدا در ابتدا چگونه خواست خود را برای فرد معلوم می‌کند. چنین آگاهی‌ای ممکن نیست از طریق شریعت باشد؛ زیرا علم به شریعت پس از شناخت خدا حاصل می‌شود.^۱

قاضی عبدالجبار نیز علم را چیزی می‌داند که به ذهن و عقل دارندۀ آن آرامش می‌بخشد. وی معتقد است خداوند می‌تواند بعضی اصول را در ذهن جای دهد که انسان نتواند منکر آنها شود و چنین هم می‌کند، از جمله آن‌ها شکرگزاری در برابر نعمت، بیم‌دادن از گزند پیش‌بینی شده، و نیک بودن عمل نیک است؛^۲ همه اینها علم ضروری است که احتیاجی به برهان ندارد. وقتی انسان از خطر احتمالی که ممکن است به او برسد هراسان می‌شود و می‌داند تنها وسیله رهایی از این ترس و رسیدن به آرامش، یافتن راه رسیدن به علم درست از طریق استدلال است، آغاز به آن می‌کند. فرایند استدلال عقلی سبب پیدایش علم و معرفت و ایجاد یقین آرام‌بخش در شخص استدلال‌کننده می‌شود. بنابراین، نخستین تکلیف آدمی، که از ترس ابتدایی حاصل آمده در ذهن فراهم می‌آید، آن است که خود را در راهی قرار دهد که او را به معرفت خدا رهبری کند.

۱. عبدالجبار بن احمد (قاضی عبدالجبار)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، چاپ مصطفی

سقا، قاهره ۱۳۸۵/۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۲۹۳

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۴۸؛ مکدر موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۸۲

مکدرموت در مقایسه دیدگاه شیخ مفید با قاضی عبدالجبار، بیان می‌دارد که در نظر شیخ مفید قدرت عقل بسیار کمتر از آن است که قاضی عبدالجبار می‌گوید.^۱ به عقیده مفید عقل از سمع جدایی‌ناپذیر است و تکلیف جز از طریق پیامبران حاصل نمی‌شود. به بیان او، امامیه اتفاق نظر دارند بر اینکه عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است و در آغاز پیدایش تکلیف در عالم، به پیامبر نیاز است؛ اما معتزله و خوارج و زیدیه بر خلاف این رأی معتقدند عقل مستقل از سمع و توقیف عمل می‌کند.^۲

بر این اساس، مکدرموت بیان می‌کند که از نظر مفید، شناخت خدا بدیهی عقلی نیست و برای شناخت خدا باید نظر و استدلال کرد. به عبارت دیگر، به بیان مکدرموت در نظام عبدالجبار، عقل برای استقرار بخشیدن به حقایق اساسی دین ضروری است؛ اما در نظام مفید عقل برای آن است تا از این آموزه‌های اساسی که از طریق وحی الهی استقرار یافته، دفاع کند.

به هرروی، چه مانند قاضی عبدالجبار نخستین تکلیف آدمی را استدلال بر شناخت خدا بدانیم و چه مانند شیخ مفید، نخستین فعالیت عقلانی انسان را شناخت خدا بدانیم، چنانکه پیش‌تر نیز ذکر کردیم، متکلمان امامیه و معتزله هر دو شناخت پروردگار را، از سنخ معارف بدیهی یا حسی ندانسته و معتقدند برای چنین شناختی باید برهان اقامه نمود.

به این ترتیب، می‌توان گفت که در مسئله نخستین تکلیف آدمی، آموزه مشترک امامیان و معتزلیان این است که معرفت خدا اکتسابی-استدلالی است. اما تفاوت نگرش آنان درباره جایگاه عقل است. از نظر معتزله بصره، عقل تکلیف‌آفرین است و بنابراین، وجوب معرفت خدا

۱. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۸۳.

۲. شیخ مفید، اوائل، ص ۴۴-۴۵.

تکلیف عقلی است. اما از نظر شیخ مفید، عقل از طریق سمع به تکلیف می‌رسد و بنابراین، انسان مکلف به استدلال بر وجود خدا نیست، هرچند عقل به این حقیقت راهنمایی می‌کند.

۲-۱-۲: اثبات وجود و وحدانیت خدا

یکی از مسائل بسیار اساسی برای آدمی، مسئله وجود خدا و توحید اوست. از دیدگاه متکلمان انسان باید پیش از هر شناختی آفریدگار و منعم خود را بشناسد، تا بتواند شکرگزار او باشد.

غالب متکلمان در اثبات وجود خدا از برهان حدوث سود جسته‌اند. آنان بر مبنای حدوث عالم، و این‌که هر حادثی نیازمند محدث است، وجود خدا را اثبات کرده، گفته‌اند در تصرفاتی که ما در اشیاء داریم، می‌یابیم که آن اشیاء به سبب حادث بودنشان به ما نیاز دارند. عالم نیز به دلیل مشارکتش با آن تصرفات در حدوث، در احتیاج به محدث و فاعل مشارک است و آن محدث خداوند است.^۱ به تعبیر دیگر، اشیاء در جهان حادث‌اند؛ و هر حادثی به محدث نیازمند است. پس جهان به محدث نیازمند است، و چون دور و تسلسل در علل محال است، محدث نمی‌تواند خود حادث باشد. بنابراین، محدث نهایی خداوند است.^۲ اثبات وجود خدا از این طریق را در بیانات امیرالمؤمنین (ع) نیز می‌توان یافت.^۳

متکلمان در غالب آثار خود، هنگام بحث از توحید ابتدا به ابطال نظرات ثنویان، مجوس و نصارا می‌پرداختند.^۴ بسیاری از متکلمان معتزلی

۱. نیسابوری، ابورشید، *فی التوحید*، قاهره ۱۹۶۹، ص ۵۳.

۲. علم الهدی، سیدمرتضی، *شرح جمل العلم والعمل*، چاپ یعقوب جعفری مراغی، قم ۱۴۱۹، ص ۴۳؛ ابن‌نوبخت، *یاقوت*، ص ۳۶-۳۷.

۳. برای نمونه رک: *نهج البلاغه*، خطبه ۱۸۵؛ شیخ صدوق، *توحید*، ص ۶۹.

۴. برای نمونه رک: *خیاط، الانتصار*، چاپ نیرگ، بیروت ۱۹۸۶/م ۱۳۶۵ ش، ص ۳۱-۳۴؛ قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۲۸۵-۲۸۷؛ سیدمرتضی، *جمل*، ص ۷۸-۷۹.

و برخی امامیان از جهت قدم ذاتی بر توحید استدلال کرده، گفته‌اند قدیم بودن صفت ذات است و قدیم نمی‌تواند موجد داشته باشد. در فرض وجود دو قدیم، هر دو باید مبراً از موجد و برخوردار از همه صفات خدایی، از جمله قدرت ذاتی، باشند. در این صورت لازم می‌آید مقدور هر دو قدیم مفروض، یک چیز باشد و از آنجا که انتساب یک مقدور به دو قادر ممکن نیست، فرض خدای دوم رد می‌شود.^۱ بنابراین متکلمان امامیه و معتزله در اثبات توحید، هم به لحاظ روش و هم به لحاظ نتیجه مشترک‌اند.

۲-۱-۳: عدل الهی

بحث عدل^۲ الهی زیر بنای بسیاری از مسائل کلامی به شمار می‌رود و در ابواب مختلف به آن استناد می‌شود. پایه بسیاری از صفات فعل خداوند، در حقیقت صفت عدل است؛ مثلاً حکمت، رازقیت، رحمانیت و رحیمیت، همه پرتوی از عدالت خداوند است. هم‌چنین، چنان‌که پیش‌تر

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۲۸۴؛ برای استدلال‌های دیگر متکلمان بر اثبات توحید

رک: طارمی، حسن، «توحید»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، ص ۴۲۳.

۲. در منابع لغوی برای کلمه عدل معانی و موارد استعمال مختلفی ذکر شده است که شاخص‌ترین آنها در یک جمع‌بندی عبارت است از: تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال در امور و حد وسط میان افراط و تفریط، استواء و استقامت (برای نمونه رک: خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۲، ص ۳۸-۳۹؛ جوهری، صحاح، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت ۱۴۰۷، ص ۱۷۶۰-۱۷۶۱). میتوان وجه جامع این تعاریف را به جمله معروف امام علی علیه السلام مبنی بر اینکه «عدل یعنی قرار دادن هر چیز در جایگاه خود»، تحویل نمود. در اصطلاح متکلمان، عدل در ارتباط با افعال الهی مطرح شده و از جمله صفات فعل باری- تعالی است. در غالب آثار کلامی امامیان و معتزلیان قرن چهارم و پنجم، عدل الهی، به منزله بودن باری تعالی از انجام فعل ناروا و نیکو بودن تمام افعال الهی تعریف شده است (برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۳۰۱؛ سیدمرتضی، *جمل*، ص ۸۳؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۹۷؛ محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، قم ۱۴۰۰، ص ۴۷).

اشاره کردیم، عدل با سایر اعتقادات دینی همچون نبوت، معاد، اختیار انسان و حسن تکلیف ارتباط دارد.

در بحث از عدل الهی، ارتباط آن با حسن و قبح عقلی، نفی صدور قبیح از باری تعالی با وجود قدرت بر انجام آن و استناد افعال انسان به خودش (اختیار) مطرح خواهد شد. همچنین نتایج مترتب بر آن و مباحثی چون معلل بودن افعال الهی به غایات و اغراض، وجوب اصلح بر خداوند، نارضایی باری تعالی از معاصی، قبح تکلیف مالایطاق، وجوب عوض بر آلام ابتدائی و وجوب انتصاف، و نیز بحث از قضا و قدر الهی اجمالاً بررسی خواهد شد.

علمای کلام هنگام بحث از مسئله عدل الهی، به مسئله حسن و قبح عقلی افعال توجه کرده‌اند. زیرا مسئله حسن و قبح عقلی نقش عمده‌ای در اثبات عدل الهی دارد و عدل الهی فرع بر آن است. از آنجا که عدل الهی به معنای منزه بودن افعال باری تعالی از قبیح است، لازم می‌آید که افعال صادرشده از فاعل، ذاتاً به حسن و قبح متصف باشد و عقل بتواند حسن و قبح امور را درک نماید.

۲-۱-۳-۱: حسن و قبح

پیشتر گفتیم از نظر قاضی عبدالجبار، نخستین تکلیف آدمی بدون کمک وحی شناخته می‌شود؛ ولی از نظر شیخ مفید این شناخت تنها با وحی آغاز می‌شود. حال این پرسش مطرح می‌شود که وظیفه اخلاقی و تکلیف، بر طبیعت و ماهیت اشیاء متکی است یا بر فرمان خدا تکیه دارد. به تعبیر دیگر، مبنای تشخیص حسن و قبح امور، عقل است یا شرع؟ باید دانست تشخیص حسن و قبح غیر از تکلیف و غیر از واقعی بودن حسن و قبح است.

از نظر معتزلیان اصول اساسی اخلاقی همچون زشتی ظلم و دروغ و تکلیف بر قبیح یا تکلیف خارج از حدّ توان شخص (تکلیف مالایطاق)،

به ضرورت یعنی به نحو فطری شناخته می‌شود. مکدرموت^۱ در تبیین رأی عبدالجبار در این باره گفته است از نظر قاضی برخی افعال، مستقل از فرمان الهی، بد یا خوب است. وحی چیزی را خوب یا بد نمی‌کند، بلکه وضعی را که دارند، نمایش می‌دهد و آشکار می‌کند. بر این اساس، قاضی عبدالجبار معتقد است خداوند قدرت انجام قبیح را دارد، ولی آن را انجام نمی‌دهد. به گفته مکدرموت^۲ مفید در این باره نظر خود را به صراحت بیان نکرده است. ولی بر اساس دیدگاه وی درباره وحی که استقرار تکلیف اخلاقی در جهان بر اساس وحی است، می‌توان گفت مراد وی آن است که عقل در تشخیص خوب از بد ضعیف است و به مدد وحی نیاز دارد.^۳ بنابراین، مفید در اینکه برخی اصول اخلاقی کلی مستقل از وحی شناخته شده است، با قاضی عبدالجبار هم‌رأی است. مکدرموت به پرسش و پاسخی از شیخ مفید در جوابات ابی‌اللیث الأوانی اشاره می‌کند. سؤال این است که آیا با نسخ حکم، حسن و قبح امور تغییر می‌کند. مفید در پاسخ گفته است شاید خدا توضیح دهد عملی که در گذشته خوب بوده، در زمان آینده بد بشود یا برعکس، زیرا با تغییر اوضاع و احوال، ممکن است چیزی که قبلاً سودمند بوده، از این پس زیان‌بخش باشد. ولی به گفته وی، چنین مواردی مربوط به امور و افعال مخصوصی است که دلیل عقلی بر خوبی یا بدی آنها وجود ندارد. بنابراین روشن می‌شود حسن و قبح امور، واقعی است. از نظر متکلمان معتزلی عقل می‌تواند حسن و قبح امور را تشخیص دهد. اما از نظر شیخ مفید تشخیص عمده مصادیق حسن و قبح به مدد سمع است. هم‌چنین از نظر وی، نسخ موجب تغییر واقعیت نمی‌شود و خوب را بد نمی‌کند،

۱. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۸۷

۲. همان، ص ۸۸

۳. رک: مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۸۸-۹۱

بلکه نشان می‌دهد برخی عناصر و عوامل موجب تغییر اوضاع و احوال شده است (مانند تغییرات وضع بیمار و در نتیجه منع استفاده از یک دارو که قبلاً برای وی تجویز شده بود).

علاوه بر این در آثار کلامی متقدم، اعم از شیعی و معتزلی در بحث از حسن و قبح افعال، نخست معنای فعل و اقسام پنجگانه آن شامل واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام تبیین شده است. از دیدگاه متکلمان فعل عبارت است از آنچه پس از آن‌که نبود، ایجاد شده باشد^۱ و این معنا از فعل مقارن با معنای اصطلاح حادث است. قاضی عبدالجبار فعل را به چیزی تعریف کرده که ایجاد شده باشد و ایجادکننده بر آن قدرت داشته باشد.^۲ وی انضمام قدرت را در تعریف فعل لحاظ کرده تا به این ترتیب میان فعل و حادث تمایز بگذارد. متکلمان هم‌چنین فعل را تقسیم کرده‌اند به آنچه صفت زائد بر حدوث نداشته باشد که افعال و حرکات سهوی یا در حین خواب از این سنخ است. قسم دیگر آن است که علاوه بر حدوث، یا دارای وصف حسن و نیکو است (که مستحق ذم نیست) یا وصف قبیح و ناروا (که مستحق ذم است). فعل حسن یا به‌گونه‌ای است که وصفی زائد بر حسن ندارد و آن فعل مباح است یا آن‌که علاوه بر حسن، وصف دیگری نیز دارد، به این معنا که یا به‌گونه‌ای است که اگر فرد آن را ترک کند مستحق ذم است که آن فعل واجب است و ممکن است واجب عینی، یا تخییری و یا کفایی باشد؛ یا آن‌که از ترک آن استحقاق ذم لازم نمی‌آید و آن فعل مستحب است. اما فعلی که علاوه بر حدوث دارای وصف قبیح است، در صورتی فاعل آن مستحق ذم می‌شود که علم به قبح آن یا تمکن از چنین علمی داشته باشد.^۳

۱. برای نمونه رک: شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۴۷.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۳۲۴.

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۳۲۶-۳۲۸؛ ابوصلاح حلبی، تقریب المعارف فی الکلام، چاپ

رضا اسنادی، ۱۳۶۳/۱۴۰۴، ص ۵۸؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۴۷-۴۹.

متکلمان هم چنین ملاک نیکویی یا زشتی فعل را از حیث عقلی یا شرعی بودن بررسی کرده‌اند. به گفته ابوصلاح حلبی حسن و قبح بر دو قسم عقلی و شرعی تقسیم می‌شود و متکلمان در این که راه علم به حسن و قبح امور شرعی همچون نماز، روزه و حج، سمع است اختلافی ندارند و اختلاف نظر عمده آنان درباره حسن و قبح اموری چون عدالت، راستگویی و شکر مُنعم است که اشاعره، بر خلاف امامیه و معتزله حسن و قبح چنین اموری را نیز شرعی می‌دانند.^۱ در مقابل، متکلمان معتزلی و امامی اغلب از حسن و قبح عقلی چنین افعالی جانبداری کرده‌اند و در اثبات آن ادله‌ای آورده و به شبهات مخالفان، که عمدتاً اشاعره بوده‌اند، پاسخ داده‌اند.^۲ از جمله آن ادله عقلی این است که حسن و قبح برخی افعال مورد قبول همه عقلاً در گذشته و حال، در جوامع گوناگون و پیروان و حتی منکران ادیان الهی بوده و هست. هیچ عاقلی عدل را مذمت و عادل را به خاطر عدلش نکوهش نمی‌کند؛ همان گونه که ظلم و ظالم را به سبب ظلمش نمی‌ستاید. در مورد افعال دیگری همچون احسان، ایثار، صبر و مقاومت، وفاداری، بخل، تن دادن به ذلت و خواری، و خیانت نیز این گونه است و عقل به حسن و قبح این افعال حکم می‌کند. حسن و قبح این افعال اگر از شرع فهمیده می‌شد و عقل در ادراک آنها مستقل نبود، مورد پذیرش همگان قرار نمی‌گرفت.^۳ دلیل دیگر آن که انکار حسن و قبح عقلی ملازم با انکار حسن و قبح شرعی است، زیرا اگر معیار خوبی و بدی افعال تنها از طریق شرع و اخبار پیامبران الهی معلوم شود، نمی‌توانیم به حسن و قبح هیچ فعلی حکم

۱. ابوصلاح حلبی، تقریب المعارف، ص ۵۸.

۲. برای تفصیل اقوال درباره حسن و قبح رک: هاشمی، محمد منصور، «حسن و قبح»، دانشنامه

جهان اسلام، ج ۱۳، ص ۳۶۳-۳۶۷.

۳. برای نمونه رک: ابوصلاح حلبی، تقریب المعارف، ص ۵۸-۵۹؛ شیخ طوسی، الاقتصاد،

کنیم. زیرا وقتی پیامبر از خوبی راستگویی و بدی دروغ، خبر می‌دهد، ممکن است دروغ گفته باشد.^۱ مهم‌ترین اشکالی که بر عقلی بودن حسن و قبح وارد شده، محدودیت قدرت خداوند و تعلق قدرت الهی بر انجام قبیح است. برای پاسخ‌گویی به این سؤال، ابتدا لازم است امکان یا عدم صدور فعل قبیح از باری تعالی مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۱-۳-۲: نفی صدور قبیح از خداوند با وجود قدرت بر آن

یکی از مسائلی که لازم است در بحث عدل مورد بررسی قرار گیرد، این است که آیا کار زشت و ناپسند از خداوند صادر می‌شود یا نه. قائلان به حسن و قبح شرعی معتقدند هر فعلی که خداوند انجام دهد نیکوست، حتی اگر مرتکب ظلم شود. اهل عدل-امامیه و معتزله- صدور افعال قبیح را نقص و خداوند را منزّه از هر نقصی می‌دانند. آنان معتقدند خداوند گرچه قادر بر انجام قبیح است، ولی از آنجا که علم به قبح قبیح دارد و از انجام قبیح بی‌نیاز است، هرگز مرتکب فعل قبیح نمی‌شود و قبیح را اراده نمی‌کند.^۲ به علاوه اگر خداوند فعل قبیح را اراده کند باید از آن رضایت داشته باشد، درحالی‌که مسلمانان بر بطلان چنین امری اجماع دارند.^۳

متکلمان در اثبات قدرت خداوند بر انجام فعل قبیح به دلایلی استناد کرده‌اند؛ از جمله این‌که: خداوند قادر بر افعال نیک است و از شأن قادر بر شیء آن است که قادر بر ضد آن نیز باشد. به علاوه بد از جنس نیک است و خداوند قادر بر همه اجناس است، زیرا قادر لنفسه

۱. ابوصلاح حلبی، *تغریب المعارف فی الکلام*، چاپ رضا استادی، ۱۳۶۳/۱۴۰۴ ش، ص ۵۹.

ابن‌نویخت، *یاقوت*، ص ۴۵.

۲. قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۳۰۲؛ سیدمرتضی، *جمل*، ص ۸۵؛ ابن‌نویخت، *یاقوت*، ص ۴۵.

۳. شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۱۱۴؛ نیز برای ادله دیگر رک: همان، ص ۱۱۳-۱۱۵.

است.^۱ استدلال دیگر در این باره این است که خداوند خود را به نفی ظلم مدح کرده است و اگر باری تعالی قادر بر ظلم نبود، چنین مدحی عبث و بیهوده بود.^۲ سیدمرتضی از طریق مقایسه قدرت انسان‌ها با قدرت خداوند، قدرت باری تعالی بر قبیح را اثبات نموده و گفته از آنجا که قدرت ما انسان‌ها از قدرت خداوند محدودتر است و ما قدرت بر قبیح داریم، لزوماً باری تعالی نیز قدرت بر قبیح دارد.^۳ شیخ طوسی هم-چنین استدلال کرده است که خداوند قادر بر کیفر و عذاب دادن گناهکار و کافر قبل از توبه است و کسی که قادر بر عذاب گناهکار قبل از توبه است، توانایی عذاب او بعد از توبه را نیز دارد. از آنجا که عذاب گناهکار بعد از توبه، عقلاً و شرعاً قبیح است، پس خداوند قادر بر قبیح است.^۴

۲-۱-۳: استناد افعال انسان به خود

این بحث که در آثار کلامی غالباً تحت عنوان جبر و قدر مطرح شده، از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مسائل کلامی و مورد اختلاف مکاتب مختلف کلامی بوده است. متکلمان امامی و معتزلی در تقابل با نظریه جبرگرایانه اشاعره معتقد بودند که انسان، فاعل افعال خویش است. البته رویکرد امامیان در این باره در پرتو تعالیم معصومان علیهم‌السلام متفاوت با رویکرد معتزلیان است. در آثار متأخر، گاه گفته می‌شود که معتزلیان قائل به تفویض‌اند؛^۵ اما باید دانست که در قرون مورد بحث ما، اصطلاح تفویض

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۳۱۳-۳۲۳؛ سیدمرتضی، جمل، ص ۸۳؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۱۰۶؛ همو، الاقتصاد، ص ۴۹.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ سیدمرتضی، جمل، ص ۸۴.

۳. سیدمرتضی، جمل، ص ۸۵.

۴. شیخ طوسی، تمهید، ص ۱۰۶.

۵. برای اطلاع بیشتر درباره معانی تفویض رک: برنجکار، رضا، «تفویض»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۷۵۰-۷۵۳.

در مورد آنان به کار نمی‌رفت و به جای آن در تبیین عقیده معتزله اصطلاح قَدَر رایج بود. معتزله در این مسئله، قائل به اختیار و واگذاری امور به انسان شدند. این رأی، مشکل محدودیت قدرت الهی را در پی داشت. امامیان درباره افعال عباد بر اساس روایات معصومان علیهم‌السلام، بحث امر بین‌الامرین را مطرح کردند. امام صادق علیه‌السلام در حدیثی مفهوم امر بین امرین را ضمن مثالی توضیح دادند و فرمودند مانند آن‌که فردی را که در حال انجام معصیت است، از معصیت نهی کنی و او به کار خطای خود ادامه دهد و ترتیب اثری به نهی تو ندهد. پس او را ترک کرده، به حال خود واگذاری و او مرتکب گناه شود. در اینجا ترک کردن تو به معنای امر او به معصیت نیست.^۱ لذا متکلمان امامی در مسئله استناد افعال انسان به خود، در رویکرد و مستنداتشان یعنی توجه به قول و روایت معصومان علیهم‌السلام با متکلمان معتزلی اختلاف نظر دارند. گرچه هر دو مکتب در اصل اختیاری بودن افعال بندگان متفق‌القول‌اند، ولی در وجه این انتساب رأی یکسانی ندارند.

متکلمان امامی و معتزلی در اثبات رأی خود و ابطال رأی جبریّه به دلایلی استناد جسته‌اند، از جمله آن‌که اولاً در میان افعال انسان‌ها قباحی همچون کفر، فسق، ظلم و کذب وجود دارد. صدور فعل قبیح، حکیمانه نیست و از این رو بر خداوند جایز نیست. هم‌چنین بر فاعل هر فعل، اسمی مشتق از فعلش قابل اطلاق است؛ چنان‌که به فاعل حرکت، متحرک و به فاعل ضرب، ضارب گفته می‌شود. اگر خداوند فاعل افعال بندگان باشد، می‌توان او را به آن اسامی متصف کرد درحالی‌که شأن باری تعالی برتر و مبرّأ از چنین اتصافی است. هم‌چنین ما فرق آشکاری

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *الاعتقادات*، چاپ عصام عبدالید، قم ۱۳۷۱/۱۴۱۳، ص ۲۹؛ محمد بن محمد مفید (شیخ مفید)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، چاپ حسین درگاهی، قم ۱۳۷۱، ص ۴۶-۴۷.

می‌یابیم میان فعلی که با قصد و اراده انجامش می‌دهیم و فعلی همچون رعشه اندام‌ها که به نحو غیراختیاری عارض برخی افراد می‌شود، و در چنین تمایزی شک نمی‌کنیم. فعل اولی را به فاعل نسبت می‌دهیم و دومی را نه. دلیل دیگر آن‌که باری تعالی در ما انسان‌ها جوانی و پیری و نیز سلامتی و بیماری قرار داده است، ولی نسبت به آن ما را امر یا نهی نکرده و مدح و ذمی بر آن نیست. اگر طاعات و معاصی نیز از این قسم امور بود، امر و نهی نسبت به آن‌ها قبیح بود و مدح و ذم و ثواب و عقاب نسبت به آن‌ها صحیح نبود.^۱

بحث دیگر در این باره بحث از افعال «متولد» است. متولد بنا به اصطلاح متکلمان، فعلی است که به واسطه فعل دیگر صورت می‌گیرد. متکلمان میان فعلی که بدون واسطه انجام می‌گیرد همچون فکر و اراده (فعل مباشر)، و فعلی که با واسطه فعل دیگر انجام می‌گیرد مانند تیری که رها شده و سبب مرگ دیگری می‌شود (فعل متولد)، تمایز قائل شده و درباره فاعل افعال متولد بحث کرده‌اند. متکلمان امامی و معتزلی در قرن چهارم و پنجم، به‌رغم اختلاف نظرهای پیشینیان به ویژه پیشینیان معتزلی مذهب،^۲ افعال متولد را نیز همچون افعال مباشر، فعل همان فرد می‌دانند.^۳

۲-۱-۳-۴: آثار و نتایج اعتقاد به عدل

در علم کلام اسلامی، مسائل بسیاری به عنوان نتایج و متفرعات اصل عدل الهی مطرح شده است که در اغلب این موارد میان امامیان و معتزلیان اختلاف نظر جدی نمی‌توان یافت.

۱. کراچکی، کنز، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲. درباره پیشینه فعل متولد و نیز اختلاف آراء درباره آن رک: طالقانی، سیدعلی، «تولید».

دانشنامه جهان اسلام، ج ۸، ص ۶۰۵-۶۰۹.

۳. برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۳۸۷-۳۹۰؛ ابوصلاح حلبی، تفریب المعارف،

ص ۷۰-۷۸؛ ابن‌نویخت، باقرت، ص ۴۵-۴۷.

از جمله مهم‌ترین این نتایج، معطل بودن افعال الهی به غایات و اغراض است. از نظر عقلی کاری که مشتمل بر غایت و غرض عقلانی نباشد لغو و عبث است و انجام چنین کاری بر فاعل حکیم روا نیست. براین اساس، متکلمان عدلیه (امامیان و معتزلیان) معتقدند که افعال خداوند عادلانه و حکیمانه بوده و از غایت و غرض خالی نیست و به بیان شیخ مفید بر مبنای مذهب عدلیه فعلی که سودی برای هیچ‌یک از مکلفین نداشته باشد و به صلاح هیچ‌یک از آفریدگان نباشد، عبث است و بر خداوند روا نیست. از طرفی چون خداوند غنی مطلق و بی‌نیاز است، غایت و غرض افعال او به خود او باز نگشته، بلکه عاید مخلوقات است.^۱

در میان متفرعات بحث عدل، متکلمان مسئله‌ای را مطرح کردند که به نام «اصلح» مشهور شد. اصلح که در لغت به معنای بهترین و شایسته‌ترین عمل است، در اصطلاح کلامی به معنای آن است که انجام بهترین و شایسته‌ترین کارها در حق بندگان برخداوند واجب و ترک اصلح بر خداوند ناشایست است. آنان نسبت به حوزه شمول اصلح در دین و دنیا اختلاف کردند. بغدادیان حوزه شمول اصلح را دین و دنیا، و بصریان تنها دین دانسته‌اند. استدلال بغدادیان این است که خداوند برای انجام اصلح مانعی ندارد. هم‌چنین داعی بر انجام آن، یعنی اشتغال فعل بر مصلحت موجود است و صارف، یعنی قبح وجود ندارد. مخالفان این دیدگاه معتقدند اگر اصلح در دنیا واجب باشد، منجر به وجوب امور نامتناهی می‌شود. زیرا خداوند هر نعمتی افاضه کند، می‌تواند بیش از آن را نیز افاضه نماید و حدی بر آن متصور نیست. امامیان در این باره آراء مختلفی دارند. برخی همچون معتزله معتقد شدند خداوند نسبت به بندگان جز اصلح روا نمی‌دارد و برای اثبات این قول به روایات

۱. شیخ مفید، اوائل، ص ۱۰۷.

گوناگونی استناد کردند.^۱ شیخ مفید معتقد است خداوند برای بندگان تا هنگامی که مکلفند کاری جز اصلاح برای دین و دنیایشان نمی‌کند و آنان را از چیزی که برایشان شایسته و سودمند است محروم نمی‌کند.^۲ وی در دفاع از غیبت هم از نظریهٔ اصلاح سود می‌برد. ابن‌نوبخت، همچون شیخ مفید اصلاح را در دنیا نیز واجب می‌داند، به دلیل آن‌که برای آن مانعی وجود ندارد و ترک آن بخل است و به‌علاوه عدم وقوع آن با قدرت الهی در تناقض است.^۳ برخی دیگر از امامیان همچون سیدمرتضی و شیخ طوسی، اصلاح در امور غیر دینی را بر خداوند واجب نمی‌دانند. از نظر آنها اصلاح در امور دنیوی، امر نافع‌تر و خوشایندتری است که لطف به آن تعلق نمی‌گیرد و از این‌رو، رعایت چنین اصلحی بر خدا واجب نیست. به‌علاوه، اصلاح در امور دنیوی مستلزم انجام امور نامتناهی و بی‌پایان از جانب خداوند است که محال است.^۴ یکی از اختلاف‌نظرهای متکلمان امامی با متکلمان معتزلی در مسئلهٔ اصلاح، آن است که از نظر امامیان ترک اصلاح بخل و از نظر معتزلیان ترک آن ظلم است.

نتیجهٔ دیگر اصل عدل این است که معاصی و افعال ناروای بندگان مورد رضایت باری تعالی نیست؛ زیرا خداوند ما را از معاصی نهی کرده و نهی به سبب کراهت نهی‌کننده از فعل مورد نهی است. از این‌رو، خداوند نسبت به معاصی اکراه دارد و محال است معاصی را اراده نماید.^۵ شیخ مفید در این‌باره بیان نموده که حق تعالی جز افعال نیک را اراده نمی‌کند و مشیت او فقط به اعمال پسندیده تعلق می‌گیرد. خداوند تعالی هرگز قبايح و افعال ناپسند را اراده نمی‌کند.^۶

۱. شیخ صدوق، توحید، ص ۳۹۹-۴۰۵ ۲. شیخ مفید، اوائل، ص ۵۹-۶۰

۳. ابن‌نوبخت، یاقوت، ص ۵۵

۴. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۱۷

۵. کراجکی، کتیر، ج ۱، ص ۱۱۳

۶. شیخ مفید، تصحیح، ص ۴۹-۵۰

هم‌چنین بر اساس اعتقادات عدلیه، تکلیف مالایطاق از نظر عقل قبیح است و به مقتضای عدل و حکمت الهی، صدور فعل قبیح از خداوند محال است. معتزله و امامیه، بر خلاف اشاعره معتقدند تکلیف کردن کافر به ایمان از مصادیق تکلیف مالایطاق نیست؛ زیرا صدور ایمان از کافر مسبوق به استطاعت قبلی کافر است. به اعتقاد آنها، شرایط تکلیف همچون قدرت، تمایل، اختیار و هر آنچه لازمه تکلیف است، برای کافر و مؤمن پیش از فعل به طور یکسان وجود دارد و کفر ورزیدن کافر تنها به دلیل سوء اختیار او در گزینش کفر است. از نظر آنان اگر وقوع ایمان از کافر ممتنع باشد تکلیف کافر، تکلیفی عبث خواهد بود و تکلیف عبث بر خداوند جایز نیست.^۱

از دیگر مسائل مترتب بر عدل و حکمت الهی، مختار بودن انسان در افعالی است که در مدار تکلیف قرار دارد و مورد ستایش یا نکوهش قرار گرفته است؛ زیرا تکلیف نمودن انسان مجبور، و ستایش یا نکوهش او بر کاری که به اجبار از وی صادر شده قبیح و نارواست. شیخ صدوق در این باره به نقل روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرداخته که فرمودند اگر انسان مجبور بود، پاداش و کیفر و امر و نهی باطل بود و وعد و وعید الهی ساقط می‌شد. در این صورت، گناهکار مستحق نکوهش و نیکوکار شایسته ستایش نبود.^۲ در روایات دیگر نیز بر منافات داشتن جبر با عدل و حکمت الهی تأکید شده است. چنان‌که امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به سؤال درباره مجبور بودن بندگان در انجام گناه، خداوند را عادل‌تر و حکیم‌تر از آن‌که چنین عمل کند توصیف نمودند.^۳ بنابراین در بحث از اختیار انسان در حیطه تکالیف شرعی، متکلمان امامی روایات ماثور از ائمه را

۱. برای آگاهی بیشتر رک: هاشمی، محمدمنصور، «تکلیف»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۸.

ص ۴۲-۴۶

۲. شیخ صدوق، توحید، باب القضا و القدر، روایت ۲۸

۳. همو، توحید، باب نفی جبر و تفویض، روایت ۱۰

هم به عنوان مستند آموزه‌ای و هم به عنوان الگوی استدلال، پذیرفته‌اند. از دیگر مباحث مرتبط با عدل الهی، وجوب غرض بر آلام ابتدایی است که بنده بدون استحقاق به آنها دچار می‌شود. از نظر امامیان مقتضای عدل الهی آن است که خداوند به کسانی که گرفتار آلام ابتدایی می‌شوند، عوض درخور و مناسب اعطاء نماید. به علاوه باید آلام یادشده نسبت به سایر مکلفان مشتمل بر لطف باشد، تا لغو و عبث لازم نیاید. شیخ مفید در این باره معتقد است که به اقتضای عدل الهی، در برابر آلامی که بر مؤمن واقع می‌شود و موجب صلاح دیگران است، غرض واجب است. ولی آلامی که بر کافران واقع می‌شود، در حکم عقاب آنهاست و غرضی بر آن واجب نیست. شیخ در ادامه بیان داشته این مذهب کسانی است که احباط را باطل می‌دانند و معتزلیان بغداد و بصره در این باره با ما مخالفند.^۱ از این رو در بحث غرض در برابر آلام ابتدایی، پاسخ شیعه با پاسخ معتزلیان متفاوت است.

هم‌چنین از نظر امامیان، بر اساس اعتقاد به عدل الهی، انتصاف یعنی گرفتن انتقام مظلوم از ظالم، به دلیل عقلی و شرعی بر خداوند واجب است؛ زیرا خداوند به ظالم توانایی داده و او را در ستم کردن به مظلوم به حال خود واگذار نموده است، با آن‌که می‌توانست به اجبار مانع او شود. از این رو اگر خداوند به دادخواهی مظلوم قیام نکند، حق مظلوم ضایع شده، و این از نظر عقل قبیح است.^۲ متکلمان معتزلی مسئله انتصاف را اساساً مطرح نکرده‌اند و این از دیگر وجوه تمایز کلام شیعی از کلام معتزلی است.

۲-۱-۳: قضا و قدر

در آثار کلامی امامی و معتزلی قرن چهارم و پنجم، ضمن بحث از قضا و

۲. ابن‌نوبخت، یاقرت، ص ۴۹

۱. شیخ مفید، اوائل، ص ۱۰۹-۱۱۰

قدر، نخست به معانی آن دو توجه شده و بررسی شده که قضا و قدر درباره خداوند به کدام یک از معانی صحیح است. هم‌چنین در آثار امامیان، به روایاتی از ائمه معصومان علیهم‌السلام درباره قضا و قدر اشاره شده است. بنابراین، در مسئله قضا و قدر نیز روایات معصومان علیهم‌السلام مبنای متکلمان امامی قرار گرفته است. متکلمان شیعی اختیار را در حوزه قضا و قدر الهی قبول دارند، اما معتزلیان منکر هر نوع مداخله قضا و قدر الهی در سلوک انسان‌ها هستند.

درباره معنای قضا، جمعاً چهار یا پنج معنا ذکر و برای هر یک به آیاتی از قرآن اشاره شده است. یکی از معانی قضا خلق است، مانند قول خداوند در آیه ۱۲ سورة فصلت^۱ که به خلقت آسمان‌های هفتگانه در دو روز اشاره دارد. گاهی نیز^۲ آن را به معنای فسارغ شدن از کاری و اتمام آن تفسیر کرده‌اند، که از نظر شیخ مفید به همان معنای خلق قابل ارجاع است. معنای دیگر قضا به بیان قاضی عبدالجبار، ایجاب و به بیان شیخ مفید، امر است و برای این معنا به آیه ۲۳ سورة اسراء^۳ استشهد کرده‌اند. هم‌چنین برای قضا، معنای اعلام و اخبار را ذکر کرده و به آیه ۴ سورة اسراء^۴ استناد جسته‌اند. معنای دیگری که شیخ مفید ذکر کرده، حکم است مانند آیه ۶۹ سورة زمر.^۵

۱. «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»

۲. برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۷۰

۳. «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغْنِ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»

۴. «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا»

۵. «وَأَنشَرَقَتِ الْأَرْضُ بَدْرًا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشَّهَدَاءُ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»

۶. شیخ مفید، تصحیح، ص ۵۵

درباره معنای قَدَر گفته شده مراد از آن «بیان» است که در آیه ۵۷ سوره نمل به این معنا به کار رفته است. هم‌چنین در معنای لغوی قدر گفته شده که به معنای حد، اندازه و مقدار، و تقدیر به معنای تعیین حدود و اندازه و ویژگی چیزی است.^۱

قاضی عبدالجبار پس از ذکر معانی قضا و قدر بیان داشته که اگر کسی درباره کردار بندگان سؤال کند که آیا به قضا و قدر الهی است یا خیر، پاسخ می‌دهیم که اگر مراد از قضا و قدر، خلق باشد، انتساب قضا و قدر به خداوند صحیح نیست. ممکن نیست افعال بندگان مخلوق خداوند باشد؛ زیرا آن افعال موقوف به قصد و انگیزه فاعل آن‌هاست.^۲ اگر کردار بندگان را فعل خودشان ندانیم، می‌توانیم درباره افعال باری تعالی هم بگوییم که فعل باری تعالی نیست و این از ساحت حق تعالی دور است. به این ترتیب روشن می‌شود هر فعلی منتسب به فاعل خودش است. به‌علاوه اگر افعال بندگان مخلوق خداوند باشد، بندگان با کردار خود سزاوار مدح و ذم و ثواب و عقاب نمی‌شوند. هم‌چنین در میان افعال بندگان کفر و الحاد هم هست و رضایت بر کفر، کفر است. اگر اشکال کنند که رضایت ما بر کفر از آن‌روست که مخلوق خداست نه به آن جهت که قبیح و فاسد است، در پاسخ می‌گوییم اگر کفر به قضا و قدر الهی باشد، همه وجوه آن به قضا و قدر الهی است و صحیح نیست نسبت به یک وجه آن رضایت داشته و از وجه دیگرش کراهت داشته باشیم. اگر گفته شود رضایت به قضای الهی، به‌اجمال واجب است و رضایت بر آن به تفصیل واجب نیست، می‌گوییم اگر همه افعال عباد، چه حق و چه باطل، چه کفر و چه ایمان، به قضا و قدر الهی است، قول شما مبنی بر رضایت اجمالی و نه تفصیلی، تناقض‌آمیز و شبیه

۱. «فَأَنجِئْنَا وَ أَهْلَهُ إِلَىٰ أُمَمٍ مَّا قَدَرْنَا مِمَّا كَفَرُوا».

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۷۰-۷۷۱.

قول ملحدان است. قاضی عبدالجبار سپس بیان می‌کند که اگر مراد از قضا و قدر الهی ایجاب کردن باشد، باید گفت برخی افعال نه تنها واجب نیست بلکه نیکو هم نیست، پس چگونه خداوند آن را ایجاب کرده است؟ اگر هم مراد از قضا و قدر، اعلام و اخبار باشد، در برخی وجوه صحیح است. اما در صورتی که یک لفظ چند معنا داشته باشد و اطلاق آن در یک معنا صحیح و در سایر معانی فاسد باشد، اساساً چنین اطلاقی صحیح و پسندیده نیست.^۱ بنا بر آنچه ذکر شد، روشن می‌شود که به اعتقاد قاضی عبدالجبار اطلاق قضا و قدر بر خداوند صحیح نیست.

از میان متکلمان امامی قرن چهارم و پنجم، شیخ صدوق و شیخ مفید، بحث از قضا و قدر را به صورت مستقل مطرح کرده‌اند. پیش‌تر اشاره کردیم که شیخ مفید معانی مختلف قضا را مطرح کرده و در هر یک از معانی، به آیاتی از قرآن استشهاد نموده است. پس از آن به بطلان قول جبری مسلکان مبنی بر این‌که معصیت بندگان به قضای الهی صورت می‌گیرد، پرداخته و گفته اگر مراد آن باشد که باری تعالی عصیان و نافرمانی بندگان را خلق نموده، با قول خداوند در آیه ۷ سوره سجده^۲ که زشتی را از خلقت خود نفی کرده، در تناقض است و همه مسلمانان در زشتی گناهان متفق‌القول‌اند. اگر مراد آن باشد که خداوند امر به معصیت نموده، با قول خداوند در آیه ۲۸ سوره اعراف^۳ منافات دارد که می‌گوید خدا امر به فحشاء نمی‌کند. هم‌چنین این فرض که مراد اعلام و اخبار بندگان به معاصی باشد، مفید معنا نیست؛ زیرا بندگان نمی‌دانند که در آینده خدا را عبادت می‌کنند یا نافرمانی خواهند کرد. فرض دیگر که

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۷۲

۲. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَتَدَأُ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ»

۳. «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَةً وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

مراد از قضای الهی نسبت به معاصی، حکم به آن در میان بندگان باشد صحیح نیست؛ زیرا حکم خداوند حق است و معاصی که فایده‌ای بر آن‌ها مترتب نیست، به اتفاق مسلمانان لغو است. از این رو، قول به این که معاصی و قبايح به قضای الهی صادر می‌شود، صحیح نیست. شیخ مفید پس از ابطال این قول، در تفسیر معنای قضا و قدر الهی می‌گوید، در خلق خداوند و نیز در افعال بندگان، قضا و قدر معلومی است. به این معنا که خداوند نسبت به افعال شایسته امر و نسبت به افعال بندگان، امر و نهی و ثواب و عقاب قرار داده، به گونه‌ای که هر یک در موضع خود بوده و هیچ یک عبث و باطل نیست.^۱ وی سپس به اخباری اشاره می‌کند که شیخ صدوق در بحث قضا و قدر ذکر کرده است و بیشتر بر نهی از ورود در این مباحث دلالت دارد.^۲ شیخ مفید می‌گوید به فرض صحت اخبار دال بر نهی، دو احتمال درباره آن هست. احتمال اول آن که نهی مربوط به کسانی است که چنین بحث‌هایی سبب فساد و گمراهی آن‌ها از دین می‌شود و نهی عمومیت ندارد. احتمال دوم این که مراد از نهی از سخن گفتن درباره قضا و قدر، نهی از کلام در مخلوقات خدا و علل و اسباب آن و نهی از کلام درباره احکام شرعی و علل آن باشد؛ زیرا علل بسیاری از این امور، پوشیده است و افراد عادی راهی به دانستن آن ندارند. به علاوه هیچ کس به تفصیل علل خلقت‌ها و نیز علل احکام شرعی را نمی‌داند؛ گرچه به اجمال می‌دانیم که خداوند هیچ چیز را عبث و بیهوده خلق نکرده است و عقل و سمع بر آن دلالت می‌کنند. براین اساس، شیخ معتقد است نهی از کلام در قضا و قدر، نهی از بحث درباره معنای آن نیست.^۳

۱. شیخ مفید، تصحیح، ص ۵۴-۵۶

۲. رک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۳۴-۳۵

۳. شیخ مفید، تصحیح، ص ۵۷-۵۹

به غیر از اخباری که بر نهی از کلام درباره قضا و قدر دلالت می‌کند روایات دیگری نیز نقل شده که به نوعی می‌تواند در روشن کردن معنای قضا و قدر راه‌گشا باشد. از جمله در روایتی که امیرالمؤمنین علیه السلام از کنار دیواری در حال فرو ریختن، به جای دیگر رفتند و در پاسخ فردی که گفت آیا از قضا و قدر می‌گریزی، فرمودند از قضای الهی به قدر الهی پناه می‌برم.^۱ در روایت دیگری نقل شده که پس از بازگشت از جنگ صفین، مردی شامی از آن حضرت درباره مسیر رفتن به شام سؤال کرد که آیا به قضا و قدر الهی بود. حضرت در پاسخ، قضا و قدر الهی را به نیکویی تبیین فرمودند و بیان داشتند که اگر قضا و قدر حتمی و قطعی باشد (که مستلزم جبر است)، ثواب و عقاب باطل و وعد و وعید و امر و نهی ساقط می‌شود و نیکوکار نسبت به بدکار شایستگی بیشتری برای ثواب ندارد و هم‌چنین گناهکار نسبت به نیکوکار سزاوارتر به عقوبت نیست. چنین رأیی نظر بت‌پرستان و حزب شیطان و دشمنان خداوند است و مراد از قضا و قدر، امر الهی و حکم خداوند است. آن‌گاه آیه ۳۸ سورة احزاب^۲ را تلاوت نمودند.^۳

حاصل بحث

به این ترتیب می‌توان گفت در مسئله نخستین تکلیف آدمی، آموزه مشترک امامیان و معتزلیان این است که معرفت خدا اکتسابی - استدلالی است. اما تفاوت نگرش آنان درباره جایگاه عقل است. از نظر معتزله بصره، عقل تکلیف‌آفرین است. بنابراین وجوب معرفت خدا تکلیف

۱. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۳۵

۲. «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَسْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا»

۳. سیدمرتضی، *الفصول*، ص ۷۰-۷۲

عقلی است. اما از نظر شیعیان، عقل از طریق سمع به تکلیف می‌رسد و نه به تنهایی. بنابراین، انسان به استدلال بر وجود خدا مکلف نیست، هرچند عقل به این حقیقت راهنمایی می‌کند. متکلمان امامی و معتزلی در اثبات توحید هم به لحاظ روش و هم به لحاظ نتیجه مشترک‌اند. در مسئله حُسن و قبح هر دو مکتب معتقدند حُسن و قبح امور، واقعی است. اما درباره تشخیص حُسن و قبح، متکلمان معتزلی معتقدند عقل می‌تواند حُسن و قبح امور را تشخیص دهد. ولی غالب متکلمان شیعه معتقدند که تشخیص عمده مصادیق حُسن و قبح به مدد سمع است. هم‌چنین از نظر آنها، نسخ موجب تغییر واقعیت نمی‌شود و فعل نیکو را زشت نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد برخی عناصر و عوامل موجب تغییر اوضاع و احوال شده است (مانند تغییرات وضع بیمار و در نتیجه منع استفاده از یک دارو که قبلاً به وی تجویز شده بود). در مسئله استناد افعال انسان به خود او، متکلمان امامی در رویکرد و مستنداتشان، یعنی توجه خاص به قول و روایات معصومان علیهم‌السلام، با متکلمان معتزلی اختلاف نظر دارند، گرچه هر دو مکتب در اصل اختیاری بودن افعال بندگان متفق‌القول‌اند، ولی در وجه این انتساب اختلاف دارند. یکی از اختلاف‌نظرهای متکلمان امامی با متکلمان معتزلی در مسئله اصلح، آن است که از نظر امامیان، ترک اصلح بخل و از نظر معتزلیان ترک آن ظلم است. در بحث از اختیار انسان در حیطه تکالیف شرعی، متکلمان امامی روایات مأثور از ائمه را هم به عنوان مستند آموزه‌ای و هم به عنوان الگوی استدلال، پذیرفته‌اند. در بحث از غرض در برابر آلام ابتدایی پاسخ شیعه با پاسخ معتزلیان متفاوت است. متکلمان معتزلی مسئله انتصاف را اساساً مطرح نکرده‌اند و این از دیگر وجوه تمایز کلام شیعی از کلام معتزلی است. در مسئله قضا و قدر نیز روایات معصومان علیهم‌السلام مبنای متکلمان امامی قرار گرفته است. متکلمان شیعی اختیار را در حوزه قضا و قدر الهی قبول دارند، اما معتزلیان منکر هر نوع مداخله قضا و قدر الهی در سلوک انسان‌ها هستند.

۲-۲: نبوت و رسالت

مسئله نبوت از اساسی‌ترین ارکان ادیان ابراهیمی، به‌ویژه دین مبین اسلام است که جایگاه ویژه و نقش تعیین‌کننده‌ای در نظام اندیشه دینی دارد. از لحاظ ساختار مسائل کلامی، متکلمان امامی نبوت را پیش از امامت و پس از مباحث وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر، و البته در ارتباط با تکلیف آورده‌اند. اما معتزلیان نبوت را ذیل بحث عدل مطرح کرده و معتقدند چون باری تعالی علم دارد که مصلحت انسان‌ها در گرو دانستن و عمل کردن به احکام شرعی است، پس واجب است احکام شرعی را به آنها معرفی کند، و عدل الهی حکم می‌کند که باری تعالی در ابلاغ واجبات کوتاهی نکند. در اینجا سیر آموزه‌های کلامی متناسب با مباحث مرسوم اصول عقاید، که نبوت را پس از توحید و عدل ذکر کرده‌اند، آورده شده است؛ زیرا هدف از کتاب حاضر، بررسی آموزه‌های کلامی و توجه به اختلاف آراء متکلمان امامی از متکلمان معتزلی به منظور سنجش استقلال آن مکتب است، نه شرح یا تدوین یک اثر کلامی مربوط به قرن چهارم و پنجم.

بحث از نبوت در دو حیطه قابل بررسی است. اول مباحث عام نبوت و به تعبیر متکلمان متأخر، نبوت عامه (مشمول بر شبهات منکران نبوت، وجوه حُسن و ضرورت نبوت، اعجاز و عصمت)؛ و دوم آنچه مربوط به نبی مکرم اسلام ﷺ است که از آن به نبوت خاصه (مشمول بر خصوصیات پیامبر اکرم ﷺ، عصمت و معجزات آن بزرگوار و نیز قرآن کریم که مهم‌ترین معجزه آن حضرت است) تعبیر می‌شود.

۲-۲-۱: نبوت عامه

متکلمان معتزلی و امامی در قرن چهارم و پنجم اشتقاق و معنای

لغوی و اصطلاحی دو واژه «نبی» و «رسول» را مورد توجه قرار داده‌اند.^۱ قاضی عبدالجبار، پس از تبیین معنای «نبی» و «رسول»، قائل به عدم تمایز میان آن دو لفظ شده است.^۲ از میان متکلمان امامی، شیخ مفید صراحتاً بیان داشته که از نظر امامیه بر خلاف معتزله، «نبی» اعم از «رسول» است.^۳ به گفته وی بسیاری از انبیاء، شریعت پیامبران پیشین را

۱. در منابع لغت‌شناسی، دربارهٔ ریشه و معنای لغوی نبی، سه احتمال آمده است: اول آن‌که «نبی» (با همزه) بر گرفته از «نباء» به معنای «اخبار» است، که در اینصورت «نبی» به معنای خیرآورنده است و پیامبر از آن‌رو نبی نامیده شده که از جانب خدا برای مردم خبر می‌آورد. احتمال دوم آن‌که «نبی» (با همزه) به معنای راه پیدا و آشکار است و پیامبران را از آن‌رو نبی گفته‌اند که راه هدایت انسان‌ها به سوی خداوندند. احتمال سوم آن است که «نبی» (با تشدید و بدون همزه)، از «نباهه» به معنای بلندی و ارتفاع گرفته شده است. بر این اساس «نبی» به معنای کسی است که دارای مقام و منزلت والا باشد و از آنجا که پیامبران از مقام و منزلت رفیعی برخوردارند آنان را «نبی» نامیده‌اند (جوهری، صحاح، جلد ۱، ص ۷۵؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۴۸۰). واژه «رسول» از ریشه «رسالت» و یکی از معانی آن در لغت، فرستاده‌شده و پیام‌آور است (رک: جوهری، صحاح، جلد ۱، ص ۱۷۰۹؛ راغب، المفردات، ص ۱۹۵). از میان متکلمان شیعی و معتزلی قرن چهارم و پنجم تنها قاضی عبدالجبار از معتزله، و شیخ طوسی از شیعه، معنای لغوی و اشتقاق این دو واژه را مورد تأمل قرار داده‌اند. بیان هر دو متکلم دربارهٔ اشتقاق و معنی «نبی» یکسان است. آن دو از معانی پیش گفته برای واژه «نبی» تنها به احتمال اول و سوم اشاره کرده و نهایتاً بر اساس حدیث نبوی، احتمال سوم را ترجیح داده‌اند (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۷؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۲؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۵۱). به اعتقاد شیخ طوسی لفظ «نبی» مختص است به کسی که به سبب قیام او به سختی‌های رسالت و عزم بر ادای آن، منزلتش عالی است و از این‌رو ملائکه به نبی بودن وصف نمی‌شوند (شیخ طوسی، همانجاها). دربارهٔ واژه «رسول» قاضی عبدالجبار بیان داشته که رسول از الفاظ متعددی است و باید «مرسل» و «مرسل‌الیه» در میان باشد و تنها بر کسانی که از جانب خدای تعالی مبعوث‌اند، اطلاق می‌شود نه غیر خدا. وقتی هم کسی بخواهد آن را دربارهٔ فرستاده شده از جانب غیرخدا اطلاق کند لزوماً باید قید بزند (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۷). شیخ طوسی معتقد است رسول‌بودن پیامبر در اصل لغت افاده می‌کند که فرستنده‌ای او را فرستاده، مشروط به اینکه او نیز این رسالت را پذیرفته باشد. هم‌چنین به گزارش شیخ طوسی، عرب لفظ «رسول» را به کسی اختصاص داده که از جانب خدا فرستاده شده باشد.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۷

۳. شیخ مفید، اوائل، ص ۴۵

تبلیغ می‌کردند و خود، شریعت جدید نداشتند. وی معتقد است «نبی» به فردی گفته می‌شود که بدون واسطه انسان دیگر پیام الهی را دریافت می‌کند، خواه مأمور به رساندن آن باشد یا نباشد. اما «رسول» انسانی است که افزون بر دریافت بدون واسطه وحی، مأمور رساندن آن به مردم نیز هست.^۱ سایر متکلمان امامی در قرن چهارم و پنجم، از نسبت «نبی» و «رسول» بحثی به میان نیاورده‌اند.^۲

قاضی عبدالجبار علت اعتقاد برخی متکلمان را به تمایز «نبی» از «رسول»، احتجاج آنها به آیه ۵۲ سوره حج^۳ دانسته که در آن خداوند میان «رسول» و «نبی» تمایز قائل شده است. وی سپس استدلال نموده که آنچه دلالت دارد بر اتفاق معنای دو کلمه آن است که آن دو در استعمال با هم ثابت باشند و با هم زایل شوند و ثبوت یکی با نفی دیگری مستلزم تناقض شود. بنابراین طبق آیه مذکور دو واژه «نبی» و «رسول» در استعمال با هم متحدند. به علاوه، این تمایز و تفاوت ظاهری بر اختلاف دو جنس دلالت ندارد؛ همان‌گونه که خداوند میان پیامبر ما و انبیاء دیگر تمایز قائل شده و این دلالت بر آن ندارد که پیامبر ما از انبیاء نیست.^۴ بنابراین متکلمان امامی و معتزلی درباره تمایز نبی از رسول با یکدیگر اختلاف نظر دارند و امامیان که قائل به تمایز این دو واژه هستند،

۱. محمد بن محمد مفید (شیخ مفید)، النکت الاعنفادیه، قم ۱۳۷۲/۱۴۱۳، ص ۴۷.

۲. رک: علم الهدی سیدمرتضی، رسائل الشریف المرتضی، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۴۰۵، جلد ۲، ص ۲۸۷؛ ابوصلاح حلبی، تفریب المعارف، ص ۱۵۲؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۲؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ شیخ طوسی، رسائل العشر، ص ۱۱۱؛ گرچه ممکن است در آثاری که به دست ما نرسیده به این موضوع پرداخته شده باشد.

۳. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»

۴. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۸؛ نیز رک: محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، الثبایان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب قصیر العاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹، ج ۷.

مستندشان قرآن است. در مقابل معتزلیان به تأویل آیات مورد استناد اقامیان دست زده‌اند.

متکلمان هم‌چنین به مقایسه رتبه نبی و ملک (فرشته) پرداخته‌اند. متکلمان امامی ضمن تأکید بر حادث و جسمانی بودن پیامبران و به تبع، برخورداری آنها از ویژگی‌های موجودات جسمانی هم‌چون رشد و پیری و مرگ و تلذذ و تألم و مانند آنها^۱ معتقدند پیامبران برتر از ملائکه هستند. شیخ صدوق در تبیین علت و چرایی برتری پیامبران بر ملائکه به آیاتی از قرآن کریم اشاره کرده است.^۲ به بیان وی، آیات ۳۰-۳۴ سوره بقره بر برتری آدم از ملائکه و پیامبری وی بر آنها دلالت دارد و لذا خداوند ملائکه را امر کرد که بر آدم سجده کنند.^۳

ابن‌نوبخت علت برتری پیامبران بر ملائکه را اختصاص آنها به شرف رسالت همراه با مشقت تکلیف دانسته است.^۴

به گزارش شیخ مفید، جمهور معتزله ملائکه را به علت تجرد و روحانی بودنشان برتر از پیامبران دانسته‌اند. اما متکلمان امامی مجرد بودن را دلیل برتری نمی‌دانند.^۵

۱. رک: شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۷۲.

۲. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۸۹-۹۰.

۳. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» * «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» * «قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» * «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» * «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ».

۴. ابن‌نوبخت، *ياقوت*، ص ۶۸.

۵. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۴۹.

به گزارش شیخ صدوق، قائلان به برتری فرشتگان بر انبیاء ممکن است استدلال کنند به آیه ۱۷۲ سوره نساء^۱ که بر اساس آن، هرگز مسیح از بنده خدا بودن اباء و استنکاف ندارد و فرشتگان مقرب نیز به این بندگی معترفند. شیخ در پاسخ به مخالفان گفته است که این آیه بر تفضیل ملائک بر عیسی دلالت ندارد، بلکه علت نزول این آیه آن بود که برخی از مردم (نصاری) معتقد به ربوبیت عیسی علیه السلام بودند و او را عبادت می‌کردند و برخی دیگر از مردم (صابئون)، فرشتگان را عبادت می‌کردند و این آیه در رد هر دو گروه نازل شده است. لذا در بحث مقایسه رتبه انبیاء و ملائک، متکلمان امامی و معتزلی هم عقیده نیستند. امامیان بر اساس مستندات قرآنی به برتری انبیاء بر فرشتگان معتقدند و به نقادی نظر مخالفان از معتزله، که به استناد آیه دیگری قائل به برتری ملائک بر انبیاء هستند، پرداخته‌اند.^۲

۲-۱-۱: تبیین شبهات نبوت و پاسخ به آنها

در آثار کلامی قرن چهارم و پنجم، شبهاتی درباره نبوت نقل و نقد شده است. عمده شبهات، لزوم بعثت، حسن بعثت و امکان آن را بررسی و نقادی کرده است. در آثار کلامی معتزلی و امامی، این شبهات طرح شده و به آنها پاسخ داده شده است. بنابراین، متکلمان امامی و معتزلی در بحث نبوت ورود یکسانی دارند. هم‌چنین پاسخگویی متکلمان دو مکتب در برابر شبهات مزبور به‌ویژه در اثبات حسن و ضرورت بعثت یکسان است.

برخی منکران نبوت، معروف به براهمه، نه تنها لزوم و حسن بعثت را نپذیرفته‌اند، بلکه امکان آن را نیز انکار کرده‌اند. برخی دیگر مانند

۱. «لَنْ يَنْصُرَكَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَخَّرْنَاهُمْ إِلَيْهِ خَمِيفًا»

۲. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۹۰-۹۱.

یهودیان، حُسن بعثت را قبول دارند ولی در امکان نسخ شرایع تردید کرده‌اند. این گروه به چند دسته تقسیم شده‌اند: دسته نخست، نسخ شرایع را از نظر عقل مردود شمرده‌اند. دسته دیگر، ضمن پذیرفتن امکان عقلی نسخ شرایع، آن را نقلاً روا نمی‌دانند. دسته سوم، با وجود آن‌که نسخ شرایع را عقلاً و نقلاً جایز می‌دانند، لکن صحت نبوت پیامبر گرامی اسلام ﷺ را مورد انکار قرار داده‌اند.

مهم‌ترین دلیل دسته نخست منکران نبوت آن است که پیام پیامبران از دو حال خارج نیست، یا موافق حکم عقل است، یا مخالف آن. در صورتی که موافق حکم عقل باشد، عقل کفایت کرده و بعثت پیامبران امری لغو و بیهوده و عبث خواهد بود و اگر پیام پیامبران مخالف حکم عقل باشد، قابل اعتنا نیست؛ زیرا هر چه مخالف حکم عقل باشد، قبیح و مردود است.^۱ متکلمان در پاسخ به این شبهه بیان داشته‌اند که تعالیم انبیاء مخالف عقل نیست، بلکه موافق آن است و با عقل فهمیده می‌شود. اما آنچه با عقل فهمیده می‌شود، یا به صورتی است که عقل به تفصیل آن را ادراک می‌کند که در این صورت نیازی به بعثت نیست و یا به اجمال. اما آنچه را عقل به اجمال درمی‌یابد، شرع تفصیل آن را روشن می‌کند.^۲ بیان تفصیلی حکمی از سوی شرع، با درک اجمالی عقل از آن حکم، مخالفت حکم شرع با عقل به شمار نمی‌آید. همان‌گونه که با وجود درک اجمالی عقل نسبت به وجوب دفع ضرر از نفس و قبح ظلم، گاه در تشخیص ضرر بودن یا ظلم بودن امری به تجربه یا عرف و عادت مراجعه می‌کنیم و این مخالفت با حکم عقل شمرده نمی‌شود.

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۳-۵۶۵؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۴؛ ابن‌نوبخت،

باقرت، ص ۶۹

۲. رک: همانجا

دلیل دیگری که منکران نبوت مطرح کرده‌اند و متضمن نیکو نبودن بعثت پیامبران است، بر اساس این مدعاست که بعثت انبیاء مشتمل بر امور ناشایست و زشت است. با این استدلال که، با عقل در می‌یابیم که سازنده عالم، حکیم است و شخص حکیم، هیچ‌گاه دیگران را به انجام آنچه قبیح و زشت است مجبور نمی‌کند. از دیگر سو، مدعیان نبوت، قوانین و احکامی را به بشر عرضه نموده‌اند که برخی از آنها همچون نماز، روزه و طواف عقلاً قبیح است. بنابراین، بعثت انبیاء مشتمل بر قبیح است و هر چه مشتمل بر قبیح است، قبیح خواهد بود. پس بعثت انبیاء قبیح است و صدور آن از خداوند حکیم محال است. متکلمان در پاسخ گفته‌اند، قبح عقلی احکام شرعی پذیرفتنی نیست. قبايح عقلی دو قسم است: یک دسته قبايحي که قبح آن تغییر نمی‌کند مثل ظلم و کذب. دسته دیگر، قبايحي که قبح آن تغییرپذیر است و ممکن است چیزی در یک زمان از یک جهت قبیح باشد و در زمان دیگر و از جهت دیگر نیکو باشد یا به‌عکس؛ مانند قبح ضرری که مستحق نبوده و مشتمل بر نفع یا دفع ضرر بزرگ‌تری نباشد، ولی اگر مستحق یا موجب نفع یا دفع ضرر بزرگ‌تری باشد، نیکوست. یا مانند ایستادن که اگر در آن غرضی باشد و از سایر وجوه قبح عاری باشد، نیکو و آلا عبث و قبیح است. واجبات شرعی از این قسم است و چنانچه متضمن فایده و مصلحتی نباشد، قبیح است؛ حال آن‌که بر اساس ادله شرعی، واجبات شرعی لطف و دارای منافع و مصالحی است که اگر عقل قادر به درک آن بود، به نیکی آن حکم می‌کرد. بنابراین، واجبات شرعی نیکو است و وجه قبحی ندارد. پس بعثت انبیاء نیکو است و قبیح نیست.^۱

در ادامه این اشکال، گفته شده که باید میان لطف (احکام شرعی) و ملطوف فیه (احکام عقلی) مناسبتی باشد، در حالی که نمی‌توان میان نماز

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۶؛ شیخ طوسی، مهید، ص ۳۱۵.

و رد امانت مناسبی یافت. بنابراین احکام شرعی نمی‌تواند الطافی باشد در تکالیف عقلی، و از این رو بعثت پیامبران نیز لطف نخواهد بود.

در پاسخ به این سؤال گفته شده که واجب نیست مناسبت و مجانست میان لطف و ملطوف‌الیه، برای همگان بیّن و آشکار باشد بلکه اگر به اندازه‌ای باشد که در مکلف انگیزه انجام تکلیف را به وجود آورد کافی است و هم‌چنین واجب نیست مکلف به صورت تفصیلی آن را دریابد، بلکه ادراک اجمالی آن کفایت می‌کند.^۱

هم‌چنین اشکال کرده‌اند از کجا معلوم بین پیامبر و خدا واسطه دیگری نباشد، مثل این که شیطانی میان آن دو واسطه شود و به جای حقیقت، باطل را به پیامبر ابلاغ کند. پاسخ آن که چنین چیزی ممتنع است، زیرا خداوند تعالی مرتکب قبیح نمی‌شود و آنچه مستشکل بیان داشته از بزرگ‌ترین قبیح بوده و از خداوند متفی است.^۲

پیش‌تر ذکر شد که برخی دیگر از منکران نبوت، حسن بعثت را پذیرفته‌اند اما در امکان نسخ شرایع تردید کرده‌اند. شیخ طوسی مانع از نسخ را منجر شدن آن به بداء دانسته و برای بداء^۳ چهار شرط ذکر نموده است: اول آن که آنچه به آن امر شده، عیناً همان چیزی باشد که مورد نهی قرار گرفته؛ دوم آن که وجه امر و نهی یکی باشد؛ سوم وقت یکی باشد؛ چهارم مکلف هم یکی باشد. اگر این چهار شرط جمع شد، بداء است و نسخ بر خلاف آن است. در نسخ، آنچه به آن امر شده غیر از چیزی است که مورد نهی واقع شده است. به عنوان مثال امساک روز شنبه در زمان موسی علیه السلام غیر از آن است که در زمان نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله مورد

۱. رک: شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۵

۲. ابن‌نوبخت، یاقوت، ص ۶۹

۳. این بداء در حوزه تشریع است و ربطی به بداء در مباحث علم و قدرت خدا ندارد. سیدمرتضی و شیخ طوسی از بداء در حوزه تشریع سخن می‌گفته‌اند و خود را درگیر بحث سنگین بداء در مباحث علم و قدرت الهی نکرده‌اند.

نهی قرار گرفته، و در اینجا شروط بدء کامل نیست.^۱ در بدء، وحدت شریعت‌ها لازم می‌آید، درحالی‌که شرایع مختلف است. قائلان به امتناع عقلی نسخ شرایع معتقدند که جواز نسخ موجب ناپسند شمردن امری می‌شود که قبلاً نیکو بوده و این باطل است. در پاسخ می‌گوییم اشکالی ندارد که فعلی مثل فعل نیکو، زشت و ناپسند باشد (جایز است یکی از دو مثل نیکو و دیگری زشت باشد). به‌علاوه ممکن است مصلحت تغییر کند، همان‌گونه که در فرد بیمار این‌گونه است. این نقض قول آنهاست. به‌علاوه در تورات اوامر منسوخ زیادی هست.

برخی دیگر از منکران، نسخ را عقلاً جایز، ولی سمعاً بر اساس نقلی از موسی علیه السلام مبنی بر نسخ نشدن شریعتش تا ابد، ممتنع دانسته‌اند. در پاسخ به آنها، باید گفت صحت چنین خبری را نمی‌پذیریم؛ زیرا یهودیان از نظر تعداد در اقلیت بوده و تواتری برای آنها متصور نیست. به‌علاوه، گفته شده یهودیان در زمان بخت‌النصر قلع و قمع شدند. ازاین‌رو شرط تواتر در خبر منقول از آنها رعایت نشده است.^۲

دسته دیگر منکران، نبوت خاصه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را انکار کرده‌اند. آنان نسخ را عقلاً و سمعاً جایز دانسته ولی نبوت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نپذیرفته‌اند. در پاسخ به آنها، استدلال می‌کنیم بر صحت نبوت آن حضرت از طریق معجزات ایشان، اعم از قرآن کریم و سایر معجزاتشان که در فصول بعدی به تفصیل بررسی خواهد شد.

۲-۱-۲: وجوه حسن و ضرورت بعثت

از آنجا که همواره مهم‌ترین اشکال منکران بعثت، متوقف بر قبیح دانستن

۱. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۲۳؛ برای آرای معتزلیان رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۴۷۶-۵۸۵.

۲. رک: ابن‌نویخت، باقوت، ص ۷۳؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۲۳-۳۲۵؛ لازم است به این نکته توجه شود که مؤلف در تمام بحث‌ها تنها به نقل آراء و نظرات متکلمان شیعه و معتزله پرداخته و قوت و ضعف ادله را بررسی نکرده است.

بعثت یا واجبات شرعی بوده است (که ذکر آن گذشت)، غالب متکلمان امامی و معتزلی به تبیین وجوه حسن بعثت پرداخته‌اند. درباره حسن بعثت اولاً می‌توان این‌گونه استدلال کرد که خداوند تبارک و تعالی، پیامبرانی فرستاده است و از آنجا که خداوند حکیم، آنچه را که در آن وجهی از وجوه قبیح باشد انجام نمی‌دهد، قطعاً بعثت پیامبران نیکوست. هم‌چنین می‌توان وجوه حسن بعثت را برشمرد؛ و البته باید دانست برخی وجوه حسن بعثت را می‌توان دلیل ضرورت بعثت نیز دانست.

از جمله مهم‌ترین وجوه حسن بعثت که متکلمان امامی و معتزلی آن را از مهم‌ترین ادله ضرورت بعثت قلمداد کرده‌اند، لطف‌انگاری^۱ بعثت است. نظریه «لطف» یک نظریه کلامی مشترک میان متکلمان شیعی و معتزلی است، اما معتزله لطف را واجب و از لوازم عدل الهی می‌دانند؛ و امامیه آن را از آثار جود و کرم الهی می‌شناسند.

متکلمان امامی و معتزلی، بر خلاف اشاعره، هم حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند و هم از وجوب لطف بر خداوند جانبداری کرده و این‌گونه استدلال کرده‌اند که غرض خداوند از تکلیف بندگان آن است که آنان در پرتو انجام تکالیف مستحق ثواب و پاداش گردند. از طرف دیگر، توفیق انجام تکالیف الهی و دستیابی به ثواب و پاداش اخروی در گرو لطف‌ورزی خداوند به بندگان است. لذا اگر خداوند بداند که مکلف در صورت وقوع فعلی، طاعتی را با اختیار خود انجام می‌دهد (لطف

۱. لطف در اصطلاح متکلمان عبارت است از آنچه فرد را به انجام واجب دعوت و از انجام قبیح، منصرف سازد. متکلمان لطف را به دو گونه «محصل» و «مقرب» تقسیم نموده‌اند. به عقیده آنان لطف محصل اموری است که در صورت انجام آن، شخص مکلف با اختیار خود آنچه را بدان مکلف است، انجام می‌دهد و لطف مقرب، عبارت است از ایجاد اموری که زمینه را برای انجام تکالیف فراهم می‌کند. البته در لطف مقرب، شرایطی نیز معتبر است: نخست آن‌که تأثیر در تمکن و قدرت مکلف نداشته باشد و دیگر آن‌که موجب سلب اختیار مکلف در انجام تکالیف نشود. متکلمان لطف محصل را در صورتی که به انجام طاعت بینجامد، توفیق و چون به ترک معصیت منجر شود، عصمت نامیده‌اند.

محصل) یا حداقل به انجام آن نزدیک می‌شود (لطف مقرب) و در عین حال، آن فعل را ایجاد نکند، لازم می‌آید که غرض خویش از تکلیف بندگان را نقض کرده باشد. حال آن‌که نقض غرض، به حکم عقل، قبیح و مخالف حکمت خداوند است. به این ترتیب باید گفت حکمت خداوند اقتضا دارد که فعل مورد نظر را ایجاد نماید و این همان وجوب لطف است.

استدلال متکلمان به قاعده لطف چنین است: ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان لطفی است که آنان را به انجام تکالیف عقلی نزدیک می‌کند (مقدمه اول). لطف بر خداوند واجب است (مقدمه دوم). پس ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، بر خداوند واجب است (نتیجه).^۱

به تعبیر دیگر، وقتی خدا علم دارد که برای انسان‌ها در برخی اعمال، مصالح و الطاف یا مفسده‌ای هست و عقل بر آن دلالت نمی‌کند، ارسال رسل برای شناساندن آن مصالح و مفاسد به انسان‌ها واجب می‌شود.^۲ قاضی عبدالجبار یادآور شده که بعثت هم نسبت به ما لطف است و هم نسبت به پیامبر. زیرا از حکیم جایز نیست که برای نفع مکلف دیگر، مکلفی را به مشقت اندازد. بنا بر آنچه گذشت، از نظر متکلمان امامی و معتزلی، لطف‌انگاری بعثت نه تنها نیکوست، بلکه واجب نیز هست.

۱. توضیح اینکه از یک سو، انسان‌ها به حکم عقل، موظف به انجام پاره‌ای از وظایفی هستند که از آنها به تکالیف عقلی یاد می‌شود. برای مثال عقل انسان را ملزم می‌کند به اینکه آفریدگار خود را بشناسد (لزوم شناخت منعم) و در برابر نعمت‌هایی که به او داده و می‌دهد سپاسگزار او باشد (لزوم شکر منعم). از سوی دیگر، ادای تکالیف شرعی زمینه را برای انجام وظایف عقلی فراهم می‌کند. پیش‌تر نیز روشن شد که لطف بر خدا واجب است. بنابراین مقدمات، چنین نتیجه می‌گیریم که ابلاغ تکالیف شرعی بر خداوند واجب است. ابلاغ تکالیف شرعی نیز تنها با فرستادن پیامبر ممکن است. زیرا عقل راهی به آن ندارد. قرار دادن علم ضروری نسبت به آن در تک افراد نیز با تکلیف مغایرت دارد. پس تنها راه، بعثت رسل است (شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۳).

۲. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۴-۵۷۶؛ سیدمرتضی، جمل، ص ۱۶۹-۱۷۰؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۳.

از دیگر وجوهی که متکلمان برای حسن بعثت ذکر نموده‌اند، تأیید عقل در مواردی است که عقل به تنهایی توان درک آن را دارد و یاری و مساعدت عقل در مواردی که عقل، در درک آن نیازمند غیر است.^۱ هم‌چنین آگاهی از پایان‌پذیری کیفر گناهکاران، آگاهی از سود و زیان اشیاء و آشنایی با زبان‌ها از دیگر وجوه حسن بعثت است که البته موارد اخیر ضرورت بعثت را اثبات نمی‌کند. لازم‌الذکر است که از نظر شیخ طوسی شناخت ثواب را نمی‌توان از وجوه حسن بعثت به شمار آورد.^۲

۲-۲-۱-۳: اعجاز

حال که وجوه حسن و ضرورت بعثت آشکار شد؛ پیامبری که خداوند او را برای هدایت بشر فرستاده برای شناخته شدنش از مدعی دروغین پیامبری باید نشانه و علامتی دالّ بر صدق ادعای خود نشان دهد. در فرهنگ اسلامی از چنین علامت و نشانه‌ای به «آیه: نشانه» و «آیه: بینه: نشانه روشن» و یا «معجزه»^۳ تعبیر می‌شود. به سبب اهمیتی که معجزه در

۱. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۴-۳۱۵

۲. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۴

۳. «معجزه» از نظر لغت، مشتق از «عجز» و اسم فاعل از مصدر «اعجاز» به معنای «ناتوان‌کننده» است. برخی متکلمان معتزلی و شیعی بیان داشته‌اند که «معجزه» کسی است که غیر را عاجز و ناتوان نماید، همچون معنای مقابل آن «مقدّر» که به کسی اطلاق می‌شود که غیر را قادر نماید. در اصطلاح، معجزه امر خارق‌العاده‌ای است که دلالت بر صدق مدعی نبوت می‌کند و وجه شباهت آن با اصل لغت، عجز افراد عادی از آوردن مثل آن است (برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۸؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۵۰؛ همو، تمهید، ص ۳۱۵). زمان و علت شروع کاربرد واژه «معجزه» در آثار کلامی چندان روشن نیست. اما قدر مسلم آن است که از اوائل قرن دوم هجری به این سو چنین لفظی متداول بوده است. باید دانست «آیه‌ی خدا» را معجزه خواندن و تنها هدف آن را سرکوبی خصم دانستن، خطاست؛ زیرا اراده دلیل و آوردن نشانه راستگویی بر ادعای نبوت، خود بهترین زمینه‌ساز جلب انسان‌ها و جذب مخالفان و منکران است (رک: ابن‌داوود حلی، ص ۸۶-۹۱، پانویس ۲، یادداشت مصححان). از آنجا که هدف از اظهار معجزه توسط نبی، تصدیق اوست و پی بردن به اینکه نبی، فرستاده خداوند تبارک و تعالی است تا انسان‌های عادی به دعوت پیامبر پاسخ گویند،

تصدیق نبی دارد، متکلمان شیعی و معتزلی در آثار کلامی خود، غالباً در مقدمه بحث نبوت آن را مورد بحث قرار داده‌اند. از میان متکلمان شیعی، تنها شیخ مفید است که گرچه در میان آثار او کتابی به نام *الظاهر فی المعجزات* برشمرده‌اند، اما در هیچ یک از آثار موجودش بحث نظری در باب معجزه مطرح نکرده است.^۱ برخی متکلمان از جمله شیخ طوسی معتقدند تنها راهی که می‌توان از طریق آن به صدق مدعی پیامبری پی برد، معجزه است و از این رو می‌توان گفت وجود معجزه برای دعوی انبیاء ضروری است.^۲ البته با توجه به بیان شیخ طوسی در جای دیگر، مبنی بر این که چنانچه به صدق نبوت پیامبری به وسیله معجزه‌ای که آورده علم پیدا کنیم و آن پیامبر نصی بر پیامبر بعدی داشته باشد پیامبر منصوب، از آوردن معجزه بی‌نیاز می‌شود،^۳ می‌توان دریافت یکی دیگر از راه‌های شناخت پیامبر، از نظر شیخ طوسی گواهی پیامبران پیشین است و تأکید قلبی وی بر این که معجزه تنها راه پی بردن به صدق نبی است، از آن روست که معجزه عمومی‌ترین راه شناخت پیامبران الهی

توجه به تفاوت آن با سحر، شعبده و حيله ضروری است. مهم‌ترین و اولین تفاوت اینکه معجزه از جانب خداست و حيله چنین نیست. دیگر آن که معجزه بر خلاف سحر، حيله و شعبده خارق عادت است. هم چنین شعبده، حيله و سحر، قابل تعلیم و تعلم است در حالی که معجزه قابل آموزش نیست. در سحر و حيله و شعبده گاهی اشتراک وجود دارد، در حالی که در معجزه چنین نیست. به علاوه حيله نیازمند آلات و ادوات است و در صورت فقدان آن آلات، حيله نافذ نمی‌شود ولی در معجزه چنین نیست. تفاوت مهم دیگر اینکه حيله کننده و شعبده کننده، حيله خود را بر کسی عرضه می‌کنند که اهل آن صنعت نباشد و معرفت به آن نداشته باشد. در حالی که خداوند، معجزه هر پیامبر را در چیزی قرار داده که اهل زمان آن پیامبر در آن خبره بوده‌اند. تفاوت‌های دیگری را همچون همراه بودن معجزه با ادعای نبوت و تحدی نیز می‌توان نام برد (برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۷۲).

۱. مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ص ۸۵ و نیز پانویس ۴

۲. شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص ۱۵۵؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۱۵

۳. شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۱۹

است. زیرا با گواهی پیامبر پیشین نمی‌توان به شناخت پیامبر نخستین علم پیدا کرد. شیخ طوسی در جای دیگر^۱ دلیل بر نبوت خاتم الانبیاء ﷺ را این دانسته که ادعای نبوت کرد و معجزه از وی صادر شد. اما این شناخت متوقف بر آن است که مخاطب دعوت پیامبر علم یقینی پیدا کند که آن عمل معجزه است و سحر و کهنات و شعبده نیست.

متکلمان شیعه و معتزله برای معجزه شرایطی ذکر کرده‌اند. متکلمان شیعه در تبیین شرایط اعجاز با معتزله اختلاف نظر داشته‌اند. تفصیل شرایط اعجاز از نظر متکلمان شیعی و معتزلی به قرار زیر است: شرط اول که همگی این متکلمان درباره آن متفق القول‌اند عبارت است از این که معجزه باید از جانب خدا یا جاری مجرای فعل خدا باشد و غرض از آن تصدیق است.^۲ قاضی عبدالجبار در توضیح این شرط، معجزه را بر دو قسم دانسته است. یکی آنچه تحت قدرت بشر نیست مثل زنده کردن مرده و تبدیل عصا به اژدها؛ دیگر آنچه جنس آن تحت قدرت بشر قرار می‌گیرد مثل جابه‌جا کردن کوه و ناله تنه درخت که هر دو از معجزات پیامبر اکرم ﷺ اند. از نظر قاضی، قرآن که مهم‌ترین معجزه و علامت نبوت پیامبر گرامی اسلام ﷺ است، از این قسم معجزاتی است که جنس آن تحت قدرت بشر قرار می‌گیرد.^۳

شرط دوم معجزه، به بیان قاضی عبدالجبار آن است که پس از ادعای نبوت باشد. به عقیده قاضی عبدالجبار، اگر معجزه مقدم باشد بر ادعای نبوت، متعلق به آن ادعا و دال بر آن نیست. هم‌چنین اگر معجزه با تأخیر و فاصله زمانی از مدعی نبوت صادر شود، باز هم متعلق به آن ادعا

۱. شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله فی الاعتقادات، ص ۱۰۵

۲. برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۹؛ ابن‌نویخت، باقوت، ص ۶۷؛ سیدمرتضی،

جمل، ص ۱۷۳؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۵؛ ابوصلاح حلبی، تفریب المعارف، ص ۱۰۴

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۶۹

نیست؛ مگر آن‌که صدق مدعی نبوت با معجزه‌ای روشن شود و پس از آن معجزات دیگری از وی صادر شود. در این صورت آن معجزات نیز دالّ بر صدق اویند. چنان‌که پیامبر گرامی اسلام، حضرت محمد ﷺ، پس از آن‌که صدقش بر همگان آشکار و روشن شد، خبرهای زیادی از غیب می‌داد. مثل خبر دادن به علی علیه السلام به جنگ با سه گروه ناکثین و مارقین و قاسطین، و خبر دادن از شهادتش که همه اینها گرچه پس از دعوی آن بزرگوار است، معجزه دالّ بر صدق اوست. البته متکلمان امامی قرن چهارم و پنجم، این شرط را از شروط معجزه ندانسته‌اند. بر همین اساس، قاضی عبدالجبار سخن گفتن حضرت عیسی علیه السلام در گهواره را معجزه دالّ بر ادعای نبوت وی، ندانسته و گفته است که برخی آن را معجزه زکریا علیه السلام دانسته‌اند.^۱ در مقابل رأی قاضی، شیخ مفید شیعی کلام عیسی علیه السلام در گهواره را بر کمال عقل و ثبوت تکلیف و پس از ادای واجب و نبوتی که بر او حاصل شده بود، دانسته است و به آیه قرآن از زبان عیسی علیه السلام استشهاد کرده که فرمود من بنده خدا هستم و خداوند به من کتابی عطا کرد و مرا پیامبر خود قرار داد.^۲ سپس شیخ بیان داشته که این مذهب همه امامیان است، ولی برخی خوارج و برخی زیدیه و فرقه‌هایی از معتزله با آن مخالفت کرده‌اند.^۳

شرط سوم معجزه آن است که معجزه، مطابق ادعای مدعی نبوت باشد و اگر معجزه برعکس ادعایش باشد، بر صدق او دلالت نمی‌کند.^۴ در این باره شیخ طوسی معتقد است که لازم نیست مدعی نبوت فعلی را که می‌خواهد ظاهر نماید، معین کند بلکه اگر فی الجمله بگوید این کار را

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۷۰.

۲. «قَالَ إِنِّي عُذْتُ بِاللَّهِ أَنَأْتِيَنَّ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا».

۳. شیخ مفید، اوائل، ص ۱۲۵.

۴. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۷۳؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۵؛ ابوصلاح حلبی، تفریب

المعارف، ص ۱۰۴.

می‌کنم کافی است.^۱ برخی متکلمان معتقدند چنانچه معجزه برعکس ادعا رخ دهد، بر کذب مدعی نبوت دلالت دارد. قاضی عبدالجبار این رأی را نپذیرفته است.^۲

شرط چهارم معجزه آن است که ناقض عادت باشد. به عنوان مثال اگر فردی ادعای نبوت کند و معجزه‌اش را طلوع خورشید از مشرق و غروب از مغرب قرار دهد ادعایش صحیح نیست و بر صدق او دلالت نمی‌کند. شیخ طوسی^۳ در توضیح این شرط بیان داشته که معجزه نباید به حد وفور برسد و اگر به حد وفور برسد، دیگر خرق عادت نیست.^۴ وی هم‌چنین در این باره معتقد است که باید بر انسان‌ها مدتی بگذرد و عادت مستمری تحقق پیدا کند، تا ارسال رسول و تکلیف صحیح باشد. از نظر وی، عادت گاهی همگانی است و گاه اختصاص به منطقه‌ای خاص دارد. لذا مراد از خرق عادت، خرق عادت کسانی است که سیره آنها به منوال خاصی استمرار پیدا کرده است.^۵

شرط پنجم معجزه آن است که انسان‌های عادی نتوانند مثل آنرا انجام دهند؛ زیرا اگر مثل آن فعل از کسی صادر شود، یقین پیدا نخواهیم کرد که این کار از جانب خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا کرده است، به آن سبب که احتمال دارد از دیگران صادر شده باشد.^۶

متکلمان در بحث معجزه، ظهور معجزه بر دست غیر پیامبر (کرامت) همچون ائمه علیهم‌السلام و صالحین را نیز مطرح کرده‌اند و این یکی دیگر از

۱. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۸؛ همو، الاقتصاد، ص ۲۵۵

۲. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۷۰

۳. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۹؛ همو، الاقتصاد، ص ۲۵۷

۴. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۷۱؛ سیدمرتضی، جمل، ص ۱۷۳؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۹؛ همو، الاقتصاد، ص ۲۵۷

۵. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۶؛ همو، الاقتصاد، ص ۲۵۲

۶. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۷۳؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۵؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۵۲

تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهای متکلمان معتزلی و شیعی در بحث معجزه است. از نظر متکلمان شیعی، ظهور معجزه (کرامت) به دست اولیاء و ائمه و صالحین جایز است و دلیل آن را وقوع معجزه به دست آصف - آوردن تخت بلقیس - و معجزه حضرت مریم علیها السلام در فرزنددار شدن بدون نکاح دانسته‌اند.^۱

به بیان شیخ طوسی، معجزه بر صدق ادعای مدعی دلالت دارد؛ اگر مدعی ادعای نبوت کند، معجزه دلالت بر نبوتش می‌کند و اگر مدعی صلاح باشد، معجزه دلالت بر صلاحش می‌کند.^۲ متکلمان معتزلی کرامت را همچون سحر و حیل، باطل دانسته‌اند و اشکال کرده‌اند که اگر اظهار معجزه به دست فرد صالح جایز باشد، لازم می‌آید که به دست هر کس دیگری هم جایز باشد و از معجزه بودن خارج می‌شود. هم‌چنین وقوع معجزه به دست غیر نبی باعث نفرت از نبی می‌شود.

معتزلیان وقوع معجزه به دست فردی غیر از پیامبر را انکار کرده و بر وقوع چنین معجزاتی اشکال کرده‌اند که اگر صالحان از کرامت برخوردار باشند، لازم می‌آید کبار صحابه و خلفای راشدین هم کرامت داشته باشند، حال آن‌که آنان با وجود مصائب و مشکلات زیادی که با آن مواجه بودند، کرامتی از خود نشان ندادند.^۳ متکلمان شیعی به اشکالات معتزلیان پاسخ داده‌اند. نخست آن‌که ظهور معجزه به دست ائمه علیهم السلام و صالحان قبیح نیست؛ زیرا خداوند قادر بر آن است، و از این رو جایز است. از طرفی، مستلزم کذب یا ظلم یا مفسده‌ای هم نیست. به علاوه ممکن است مصلحت و فایده‌ای در آن نهفته باشد که اظهار آن نیکو باشد. اگر بگویند لازم می‌آید همه امامان معجزه داشته باشند، می‌گوییم از نظر شیعه همه

۱. ابن‌نویخت، یاقوت، ص ۶۸.

۲. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۹.

۳. قاضی عبدالجبار، المفاتی، ج ۱۵، ص ۲۴۱.

امامان معجزه داشتند و بر فرض اگر هم امامی معجزه نداشته باشد نص بر امامت، که قائم مقام معجزه است، همراه آنان بوده است.^۱ متکلمان شیعی هم چنین گفته‌اند این اشکال که اگر اظهار معجزه یا کرامت به دست غیر نبی جایز باشد، به دست هر کس دیگری هم جایز است و از معجزه بودن خارج می‌شود، وارد نیست؛ زیرا ظهور معجزه یا کرامت را زمانی جایز می‌دانیم که بسیار نباشد، همان‌طور که در مورد انبیاء نیز این‌گونه معتقدیم. هم‌چنین در پاسخ به مخالفان که گفته‌اند کرامت اولیاء موجب نفرت از انبیاء می‌شود به سبب مساوات نبی با غیر نبی، بیان داشته‌اند که این موجب نفرت نیست بلکه موجب کرامت و تکریم انبیاء است که پیروانشان مخصوص به این کرامتند؛ در صورتی که منکران انبیاء کرامت داشتند و معجزه می‌آوردند، مستلزم نفرت از انبیاء بود.^۲

۲-۲-۱-۴: عصمت انبیاء

مهم‌ترین ویژگی شخص نبی که از جانب خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده و صدق او با معجزه ثابت شده، برخورداری از عصمت^۳

۱. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۱۹.

۲. ابن‌نوبخت، یاقوت، ص ۶۷-۷۰؛ برای توضیح بیشتر رک: حلی، انوار، ص ۹۰، ۱۸۶.

۳. «عصمت» که در لغت به معنای بازداشتن، جلوگیری، ممانعت، پاکی و لغزش‌ناپذیری است (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ذیل ریشه)، در اصطلاح کلامی، تفصل یا لطفی از جانب خداوند است که با وجود آن بنده با اختیار خود از فعل قبیح خودداری می‌کند (برای نمونه رک: شیخ مفید، اوائل، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۷۳؛ ابن‌نوبخت، یاقوت، ص ۷۳). از نظر متکلمان شیعی و معتزلی، که قاعده لطف را پذیرفته‌اند، «عصمت» از مصادیق لطف است و آنچه مانع و سد سبیل گناه می‌شود لطف الهی است. لطف بودن عصمت، هم نسبت به انبیاء و هم نسبت به مکلفان قابل تصور است. لطف بودن عصمت برای انبیاء به آن جهت است که در تبلیغ دین عصمت موجب تقرب بندگان به انجام طاعات می‌شود. تبلیغ دین نیز از وظایف مخصوص پیامبران است و هر چیزی که نسبت به ادای تکلیف عامل تقرب باشد، لطف است. اما لطف بودن عصمت برای مکلفان از آن‌روست که عصمت در تصدیق انبیاء مقرب است و تصدیق انبیاء از

است. متکلمان وجه عصمت انبیاء را آن می‌دانند که معصوم نبودن انبیاء موجب گریز از پذیرش آن‌ها می‌شود و از این‌رو خداوند رسول را از آنچه مورد نفرت و مانع از پذیرش او است، حفظ می‌کند.^۱ پیراسته بودن از گناه، خطا و نسیان در دریافت و تبلیغ وحی، از ویژگی‌های بارز پیامبران است و متکلمان فی‌الجمله در ضرورت معصوم بودن پیامبران اتفاق نظر دارند. البته میان متکلمان شیعی امامی و متکلمان معتزلی دربارهٔ حدود عصمت اختلاف نظر است. طرح بحث سهوالنبی^۲ به وسیلهٔ شیخ صدوق نیز شاهد دیگری بر رویکرد مستقل امامیان از معتزلیان است.

تکالیف مکلفان است. توجه به این نکته خالی از فایده نیست که مراد از عصمت در علم کلام تنها گناه نکردن نیست، بلکه چیزی فراتر از آن است. یعنی لطف الهی یا ملکه‌ای نفسانی که عاصم و مانع از گناه و خطا می‌شود و عصمت منافاتی با توانایی انجام کارهای ناشایست ندارد. بر این اساس کسی که به طور اتفاقی یا به دلیل ناتوانی مرتکب گناهی نشود معصوم شمرده نمی‌شود (رک: شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۲۸). هم‌چنین باید دانست که عصمت موجب سلب اختیار معصوم نمی‌شود و معصوم، مجبور به انجام کارهای نیک نیست. در غیر این صورت ثوابی برای فرد معصوم متصور نبود. درحالی‌که این‌گونه نیست (رک: شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۲۸؛ ابن‌نوبخت، باقوت، ص ۷۳). به تعبیر دیگر صادر نشدن گناه از انبیاء همانند صادر نشدن فعل قبیح از خداوند تعالی است. زیرا صدور فعل قبیح از خداوند، بالذات ممکن است ولی از آن‌رو که مخالف حکمت حق است، از حضرتش صادر نمی‌شود.

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۷۳؛ ابن‌نوبخت، باقوت، ص ۷۳؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۲۰-۳۲۱

۲. دربارهٔ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شیخ صدوق مسئلهٔ سهوالنبی را مطرح کرده و آن را به معنی اسهائ (فراموشاندن) و حکمت آن را نفی احتمال ربوبیت و تعلیم احکام سهو به مسلمانان می‌داند. از نظر وی نفی سهو پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نخستین درجهٔ غلو به شمار می‌آید. در مقابل مفید این رأی را نشانهٔ تقصیر در مقام پیامبر دانسته و در رساله‌ای که ظاهراً منسوب به او است، ادله‌ای در رد این قول بیان می‌کند (رک: شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۵؛ شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۱۰۱؛ شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۳۵؛ محمد بن محمد مفید (شیخ مفید)، رساله فی عدم سهوالنبی، چاپ مهدی نجف، قم ۱۴۱۳، ص ۱۷-۳۲؛ نیز: طارمی، «صدوق و مفید در بحار الانوار مجلسی»، ص ۳۸-۴۳)

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گفت: اموری که پیامبران از آن پیراسته‌اند، یا کفر است یا گناهان دیگر. گناه نیز به نوبه خود یا کبیره است یا صغیره، گناه صغیره یا ناشی از دنائت و پستی طبع فاعل و موجب نفرت جامعه است و یا چنین نیست. در هر حال، ارتکاب گناه، یا عمدی است یا سهوی. در تمام این موارد، پیراستگی پیامبران از این امور یا در زمان پیش از بعثت مطرح می‌شود یا بعد از آن. هیچ‌یک از فرقه‌های کلامی گناه کفر را بر پیامبران روا ندانسته‌اند. درباره سایر گناهان، می‌توان به اختلاف‌نظرهای متکلمان شیعی و معتزلی اشاره کرد. غالب متکلمان شیعی قرن چهارم و پنجم، پیامبر را از هر گناهی اعم از صغیره و کبیره، قبل و بعد از بعثت، عمداً و سهواً و در هر حالتی، معصوم می‌دانند.^۱ در این میان، شیخ مفید معتقد است انبیاء و ائمه پس از بعثت و امامت از همه کبائر و صفائر معصومند.^۲ عقل، ترک واجب را از آنان چه قبل از بعثت و امامت و چه پس از آن ممتنع می‌داند، اما ترک سهوی مستحبات را پیش از بعثت و امامت جایز می‌داند. وی در جای دیگر بیان داشته که همه پیامبران از ارتکاب گناه کبیره قبل و بعد از نبوت معصوم هستند. آنان هم‌چنین از ارتکاب گناهان صغیره‌ای که موجب خوار شدن فاعل آن می‌شود، معصومند. اما ارتکاب صغیره‌ای که موجب خواری فاعلش نشود، پیش از بعثت و سهواً بر آنها جایز است. پس از بعثت، انجام هر گناهی اعم از صغیره یا کبیره، در هر حالی، عمداً یا سهواً ممتنع است. اما درباره نبی مکرم اسلام، حضرت محمد ﷺ، معتقد است که ایشان از هنگام خلقت تا پایان حیات خود هیچ‌گونه گناه و خلاف و خطایی، نه عمداً و نه سهواً مرتکب نشد. وی آیات اول و

۱. رک: شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۹۶؛ شیخ مفید، *تصحیح*، ص ۱۲۹؛ ابن‌نویخت، *یاقوت*،

ص ۷۳؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۲۱

۲. شیخ مفید، *تصحیح*، ص ۱۲۹

دوم سوره مبارکه نجم^۱ را به عنوان شاهی بر این مدعا ذکر کرده است.^۲ از معتزلیان ظاهراً ابوعلی جبائی وقوع کبیره را قبل از بعثت جایز و پس از بعثت ممتنع دانسته است.^۳ قاضی عبدالجبار معتقد است از آنجا که غرض از بعثت لطف نسبت به بندگان و مصلحت آنهاست، رسول باید از همه اموری که موجب نفرت می‌شود، اعم از کبیره و صغیره و رداییلی چون دروغ یا کج خلقی و حتی زشت‌رویی منزّه باشد و از این‌رو خداوند، پیامبر را از خشونت و تندخویی نیز اجتناب داده است.^۴ بنابراین واجب است خداوند پیامبرش را از گناهان کبیره، که قطعاً مورد نفرتند، اجتناب دهد. وی منزّه بودن پیامبران از ارتکاب گناهان کبیره را پیش از بعثت و حتی در نهان نیز با همین استدلال ثابت کرده و معتقد است پذیرفتن قول فردی که هرگز مرتکب کبیره نشده سزاوارتر است. به علاوه، در فرض گناه کردن مخفیانه، لازم می‌آید پیامبر دیگری از طرف خدا بر او نازل شود تا او را به سوی خدا دعوت کند و این باطل است. قاضی عبدالجبار در مورد گناهان صغیره معتقد است که تأثیر صغیره تنها در کمتر شدن ثواب است و از این‌رو ارتکاب گناه صغیره بر پیامبران جایز است.

شیخ طوسی از متکلمان شیعه امامی، ضمن آن‌که دلیل قاضی عبدالجبار را بر اثبات عصمت پیامبران پذیرفته، آن را بر محال بودن وقوع صغایر از انبیاء نیز تعمیم داده، نظر قاضی را درباره جواز صغیره بر پیامبر ابطال کرده است. از نظر وی گناهان صغیره علاوه بر آن‌که به کمتر شدن ثواب می‌انجامد، قبیح و مستحق ذم و عقاب است و از این‌رو وقوع آن از پیامبر جایز نیست.^۵

۱. «وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّٰ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ».

۲. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۲-۶۳.

۳. رک: قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۵۷۳.

۴. «لَوْ كُنْتَ نَفْثًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ».

۵. شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۲۰-۳۲۲.

۲-۲-۲: نبوت خاصه

متکلمان امامی و معتزلی بیان کرده‌اند که حضرت محمد ﷺ، ادعای نبوت کرد و برای ادعای خود معجزه آورد. به این ترتیب، آنان نبوت آن حضرت را اثبات نموده و اشاره کرده‌اند که به گواهی قرآن (که معجزه جاوید آن حضرت است) و با توجه به روایاتی که از آن حضرت نقل شده است، ایشان خاتم الانبیاء و آخرین پیامبر خداست. در آثار کلامی شیعی، ویژگی‌ها و خصوصیات برای پیامبر اکرم ﷺ ذکر شده که منابع معتزلی فاقد آن است. در این مباحث، متکلمان شیعه غالباً مستندشان روایات است. شیخ مفید بر آگاهی پیامبر اکرم ﷺ از فن کتابت، پس از بعثت، استدلال کرده است.

از ویژگی‌هایی که در آثار کلامی شیعی برای آن حضرت نقل شده، مقام والای ایشان است تا حدی که جبرئیل از سر اکرام، برای حضور نزد آن بزرگوار از ایشان کسب اجازه می‌کرد و آن غشوه‌ای که هنگام نزول وحی بر ایشان حادث می‌شده است، هنگام سخن گفتن با خداوند بوده، نه نزول فرشته وحی.^۱ متکلمان شیعه معتقدند آباء و اجداد رسول گرامی اسلام از آدم تا عبدالله همگی مؤمن به خدا و موحد بوده‌اند. عمویش ابوطالب و مادرش آمنه مسلمان بوده و آن حضرت در حدیثی تصریح کرده که من همواره از اصلاّب طاهر، به رحم‌های مطهر، منتقل شدم تا در زمان شما به دنیا آمدم.^۲

شیخ مفید هم‌چنین پیامبر ﷺ را جامع جمیع خصلتها و مناقب کمالی معرفی نموده، معتقد است پیامبر ﷺ در هیچ منزلت که کمال و فضل محسوب شود، نقصی نداشت. از جمله کمالات و فضایل، توانایی

۱. رک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۸۱

۲. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۱۷۰؛ شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۳۹؛ شیخ مفید، اوائل،

خواندن و نوشتن است که هر کس فاقد آن باشد، برایش نقص محسوب می‌شود. بنابراین، قولی که می‌گوید پیامبر ﷺ توانایی خواندن و نوشتن نداشت، مربوط به پیش از بعثت است و پس از بعثت، خداوند کتابت را به وی تعلیم نمود. استدلال شیخ مفید در این باره آن است که اگر پیامبر کتابت را نیکو نمی‌دانست، در بسیاری از عقود و پیمان‌ها که نیازمند دانستن کتابت است نیازمند دیگران می‌بود. به علاوه محال است خداوند کتابت را به دیگران بیاموزد و پیامبر ﷺ را از آن محروم کند.^۱ شیخ صدوق می‌گوید واجب است معتقد باشیم خداوند خلقی برتر از محمد ﷺ و ائمه ﷺ خلق نکرد، و آنها محبوب‌ترین آفریدگان نزد خداوندند. خداوند در عالم ذر، حضرت محمد ﷺ را بر پیامبران مبعوث نمود و به هر پیامبری به اندازه شناخت او نسبت به پیامبر ما و تقدّمش بر اقرار به پیامبری آن حضرت، مسئولیت اعطا نمود. خداوند جمیع خلایق را به خاطر پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت او ﷺ، خلق نمود و اگر آنها نبودند، خدا آسمان و زمین و بهشت و دوزخ و آدم و حوا و ملائکه و هیچ آفریده‌ای را خلق نمی‌کرد.^۲

هم‌چنین در آثار کلامی شیعی و معتزلی، معجزات منسوب به آن حضرت نقل و به شبهات منکران درباره آن پاسخ داده شده است. معجزات منسوب به آن بزرگوار اجمالاً عبارت است از: سیر کردن تعداد زیادی از افراد با غذایی اندک،^۳ آمدن درخت نزد آن حضرت و

۱. شیخ مفید، *اوتل*، ص ۱۳۵-۱۳۷.

۲. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۹۳.

۳. قاضی عبدالجبار (شرح، ص ۵۹۷-۵۹۶) در این مورد استدلال نموده که چنین امری ممکن نیست مگر با افزودن اجزاء طعام و این تنها از جانب خدا ممکن است. اگر متشکل بگوید ممکن است هوا بدون افزودن اجزاء غذا، آن را استحاله کرده باشد، در پاسخ می‌گویم حتی اگر چنین باشد، به دست پیامبر صورت گرفته و از معجزات او محسوب می‌شود. به علاوه هوا شئ لطیف است و چنین استحاله‌ای ممکن نیست. اگر عامل استحاله هوا باشد باید در مواضع دیگر هم استحاله صورت پذیرد.

بازگشتش به امر ایشان، که شکی در معجزه بودن و دلالت آن بر صدق ظاهرکننده‌اش نیست،^۱ ناله کردن تنه درخت (حنین جذع)،^۲ تسبیح گفتن ماسه‌ها در دستان مبارک ایشان، سیراب کردن جماعتی از چشمه خشکیده‌ای که با قرار دادن دست مبارک آن حضرت بر آن چشمه، از میان انگشتانشان آب جوشید و همه جماعت از آن آب خوردند و برای دیگران نیز بردند، سخن گفتن غذای مسموم با آن حضرت و بر حذر داشتن ایشان از خوردنش، بارش بسیار باران به دعای آن حضرت پس از خشکسالی طولانی و نهی کردن آن حضرت ابرها را از بارش بیشتر به سبب خوف مردم از خرابی شهر و قطع باران پس از نهی ایشان، شکافتن ماه، خبر دادن آن حضرت از غیب در موارد بسیار مانند خبر دادن به حضرت علی علیه السلام که پس از من سه گروه ناکثین و قاسطین و مارقین به جنگ با تو خواهند پرداخت و نیز خبر دادن از نحوه به شهادت رسیدن آن امام، خبر دادن به عمار از نحوه به شهادت رسیدنش و بسیاری دیگر از اخبار غیب.

۱. اگر اشکال بگیرند که از کجا معلوم جاذبی داشته باشد، می‌گوییم: چگونه به جای خود بازگشت؟ اگر بگویند دافعی موجب آن شده، در پاسخ می‌گوییم اگر چنین بود، مردم جاذب و دافع را می‌دیدند و نقل می‌کردند، به دلیل شدت حرصی که بر تفتحص حال آن داشتند. به علاوه اگر جاذب و دافع جمع شوند، باید درخت بایستد و حرکت نکند. هم‌چنین بر این اساس لازم می‌آید مدعیانی جایز باشد از این قبیل که سنگی هست که کواکب را جذب کند و کوه‌ها را جابه‌جا کند و مرده را زنده کند و این‌ها همه منجر به جهالات باطل می‌شود (رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۹۶؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۴۷).

۲. نقل است که پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از ساخته شدن منبر بر تنه درختی رفته و خطبه می‌خواندند. پس از نصب منبر، پیامبر صلی الله علیه و آله روی منبر خطبه خواندند. از آن پس تنه درخت بوحه سر داد و ساکت نشد، نا هنگامی که آن حضرت صلی الله علیه و آله تنه درخت را در آغوش گرفتند و از آن پس ساکت شد، در این باره گفته شده که اگر اشکال کنند که چه بسا در تنه درخت شکاف‌هایی بوده که باد از لایلای آن عبور کرده و چنین صدایی تولید می‌شد، در پاسخ می‌گوییم در این صورت باید پیش‌تر نیز آن صدا شنیده می‌شد.

بیشتر موارد ذکر شده در حضور افرادی زیادی اتفاق افتاده و سپس نقل متواتر شده است؛ از این رو کسی نمی‌تواند اینها را از اخبار آحاد بداند.^۱

۲-۲-۱: قرآن کریم

متکلمان شیعی و معتزلی در اعجاز قرآن با هم متفق‌القول‌اند. اعجاز قرآن یک مسئله کلامی مشترک است و استدلال‌های متکلمان دو مذهب بر اعجاز آن تقریباً با هم و با سایر مکاتب اسلامی مشترک است. زیرا همه مسلمانان در معجزه بودن قرآن هم عقیده‌اند. اما درباره وجه اعجاز قرآن، متکلمان شیعی موضوعی متفاوت با معتزلیان دارند. در بحث خلق قرآن نیز متکلمان شیعی مستندشان روایات معصومان علیهم‌السلام بوده و این تفاوت مبنا منجر به تفاوت پاسخ آنها شده است. هم‌چنین در ساختار مباحث کلامی، معتزلیان بحث از قرآن را ذیل مباحث عدل و پیش از نبوت مطرح نموده‌اند، حال آن‌که امامیان آن را در مباحث نبوت بررسی کرده‌اند. در بحث تحریف قرآن، معتزله به عدم تحریف قرآن قائل‌اند. امامیان نیز قرآن را تحریف نشده دانسته‌اند؛ چنان‌که شیخ مفید وجوه مختلف تحریف را بررسی و با در نظر گرفتن ادله عقلی و سمعی، قول به عدم تحریف را ترجیح داده است. بنابراین، در بحث تحریف قرآن شیخ مفید از روشی متمایز با روش معتزله مسئله را بررسی کرده است.

از نظر قاضی عبدالجبار، قرآن، کلام خدا، فعل خدا، از نعمت‌های الهی، مخلوق و حادث است. وی ضمن اشاره به اقوال مخالفان از حشویه، کلابیه و اشاعره همچون قول به غیرمخلوق، غیرمحدث، قدیم، ازلی و قائم به ذات بودن قرآن، این اقوال را رد کرده است.^۲ وی قرآن را

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۹۷؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۴۶-۳۴۷.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۲۷.

کلام و وحی الہی، در نتیجہ مخلوق و حادث دانستہ کہ بہ عنوان نشانہ دالّ بر صدق نبوت پیامبر گرامی اسلام ﷺ نازل شدہ است. وی در کتاب شرح اصول خمسہ، بحث درباره قرآن را ذیل بحث عدل مطرح کردہ و وجہ آن را، این دانستہ کہ قرآن فعل خداوند است و فعل ہم ممکن است پسندیدہ یا ناپسند باشد و در بحث عدل، درباره فعل خدا و حسن و قبح آن سخن گفتہ می شود؛ از این رو جایگاہ بحث از قرآن ذیل بحث عدل خواہد بود. وی بہ تبیین حقیقت کلام پرداختہ و بہ دلیل آن کہ کلام تفہیم و تفاہم را ممکن می کند، کلام را از نعمت های الہی بر شمرده است.^۱ وی در بطلان قول بہ قدّم قرآن بیان داشتہ کہ قرآن از حروف پدید آمدہ و برخی از حروف بر برخی دیگر تقدّم دارند و این با قدّم سازگار نیست. همچنین قرآن سُور و آیاتی دارد و اول و آخر و وسط دارد و از این رو نمی تواند قدیم باشد. بہ علاوہ خداوند در آیہ ۲ سورہ انبیاء^۲ بہ حادث بودن قرآن اشارہ کردہ است. مراد از «ذکر» بہ موجب آیہ ۹ سورہ حجر^۳ قرآن است و در این آیہ بہ منزل بودن قرآن اشارہ شدہ کہ دالّ بر حدوث است. ہم چنین اگر قرآن قدیم بود نیاز بہ حافظ نداشت. ہم چنین در آیہ ۲۳ سورہ زمر،^۴ قرآن حادث معرفی شدہ و این نیز دلیل دیگری بر حدوث قرآن است. وی دلایل دیگری از این قبیل نیز در اثبات رأی خود و بطلان آراء دیگر آورده و شبہات مخالفان را نقل کردہ و پاسخ دادہ است.^۵ قاضی عبدالجبار در رد قدیم بودن کلام

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۲۷-۵۳۱.

۲. «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَنُونَ»

۳. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»

۴. «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْخَبَرِ كِتَابًا مُثَابَها مُثَابِي تَفْشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ»

۵. از جملہ مهم ترین اشکالاتی کہ مخالفان بہ ویژه اشاعرہ، درباره مخلوق بودن قرآن وارد کردہ اند این است کہ اگر قرآن مخلوق باشد، مرگ در مورد آن صادق خواہد بود و این

خدا نیز اینگونه استدلال کرده که کلام خدا یا مثل کلام ماست یا نه. اگر مثل کلام ما باشد، قدیم نیست؛ زیرا مثلین در حدوث و قدم مانند یکدیگرند. از سوی دیگر، این شق که کلام خدا مخالف کلام ما باشد، قابل تعقل و تصور نیست. پس امر متعین می‌شود در این که کلام خداوند مثل کلام ما و حادث است.^۱

قاضی عبدالجبار هم چنین بیان داشته که خداوند تعالی قرآن را معجزه دال بر نبوت رسول گرامی اسلام ﷺ و دلیلی برای انسان‌ها در فهم احکام قرار داد. از این رو، خداوند تبارک و تعالی، رجوع به آن را برای فهم حلال و حرام احکام لازم کرده، و نیز ایمان به مجمل و مفصل و محکم و متشابه و وعد و وعید و اوامر و نواهی آن را بر ما واجب کرده است. واجب است معتقد باشیم همه آنچه در قرآن است اعم از قصص و اوامر و نواهی و وعد و وعید صادق است؛ زیرا عدل الهی بر جایز نبودن کذب و دروغ بر خداوند حکم می‌کند.^۲

متکلمان شیعی نیز معتقدند قرآن کلام، وحی، تنزیل، قول، کتاب خداوند و محدث است و هیچگونه باطلی در آن راه ندارد و خداوند فرستنده، ایجادکننده، حافظ و ربّ آن است.^۳ اما بحث درباره مخلوق

محال است. قاضی در پاسخ گفته است واجب نیست مرگ در مورد همه مخلوقات صادق باشد چنان‌که جمادات مخلوقند ولی مرگ در موردشان محال است. به علاوه اگر این سخن صحیح باشد لازم می‌آید مرگ درباره خود مرگ هم صادق باشد (رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۴۵-۵۴۶). اشکال دیگر اینکه گفته‌اند خلق یعنی کذب. قاضی عبدالجبار پاسخ داده است که در بحث مخلوق بودن قرآن مراد از خلق، تقدیر است (رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۴۶-۵۴۸). به علاوه در قرآن آمده است، «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عِلْفَةً فَخَلَقْنَا الْعِلْفَةَ مَضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكِ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (مؤمن: ۱۴). پس روشن می‌شود که در چنین مواردی منظور از خلق، تقدیر است نه کذب که تنها در موارد معدودی به این معناست.

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۵۰-۵۵۱

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۹۷

۳. برای نمونه رک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۸۲-۸۳؛ شیخ مفید، اوائل، ص ۵۳

بودن قرآن، به موجب احادیثی که از ائمه معصومان علیهم السلام آمده، مورد نهی قرار گرفته است؛ چنانکه در احادیث آمده است چون از امامان درباره خلقت قرآن پرسش می‌شد، در پاسخ می‌فرمودند که قرآن نه خالق است و نه مخلوق، بلکه کلام خالق است.^۱

از آنجا که برخی معتزلیان، شیعیان را به عقیده تحریف قرآن و کم و زیاد شدن آن متهم کرده‌اند،^۲ متکلمان شیعی بحث از تحریف قرآن را مورد توجه قرار داده‌اند. شیخ صدوق ضمن بیان رأی خود مبنی بر این که قرآن کلام و وحی خداست و خداوند خود حافظ آن است و این که قرآنی که دست ماست چیزی بیش از قرآنی که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد نیست، می‌گوید هر کس بگوید از نظر ما (امامیه) قرآن اصلی بیش از قرآن موجود است، دروغ‌گوست. شیخ صدوق در ادامه با اشاره به مواردی که جبرئیل به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وحی نموده ولی جزء قرآن نیست، بیان داشته که اگر چنین روایاتی با قرآن جمع شود تعداد آیات به بیش از هفتاد هزار آیه خواهد رسید.^۳

شیخ مفید ضمن آن که همچون شیخ صدوق قرآن را معجزه الهی و به دور از تحریف دانسته، امکان یا امتناع تحریف را از جهت عقلی و نقلی بررسی نموده و در مواردی به تأویل اخبار در این باره پرداخته است. به گزارش وی، بر اساس برخی روایات ماثور از ائمه علیهم السلام ستمکاران قرآن را کم و زیاد کرده‌اند و نیز بر اساس اخباری دیگر برخی اجزای قرآن از حیث تقدم و تأخر جابجا شده است.^۴ شیخ مفید معتقد است عقل به وجود آمدن نقصان در قرآن را محال نمی‌داند. اما جماعتی از امامیه

۱. برای نمونه رک: محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، اختیار معرفة الرجال، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۸۴

۲. برای نمونه رک: خیاط، الانتصار، ص ۴۱؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۰۱

۳. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۸۲-۸۸

۴. شیخ مفید، اوائل، ص ۴۶

معتقدند که هرگز کاهشی در قرآن رخ نداده، نه کلمه‌ای، نه آیه و نه سوره‌ای. اما قرآن موجود فاقد معارفی است که در مُصحف امیرمؤمنان علیه السلام، به عنوان تفسیر و تأویل آیات وجود داشته است. هر چند آن معارف نیز سرچشمه و حیانی داشته، ولی هرگز از جمله کلام قرآنی نبوده است. مفید در تأیید این سخن توضیح می‌دهد که به موجب آیه ۱۱۴ سوره طه،^۱ تأویل قرآن نیز قرآن نامیده شده و مفسران در چنین امری اختلافی ندارند. وی این سخن را بر کم شدن کلمات قرآن ترجیح داده است.

شیخ مفید احتمال زیادت را اگر به معنای افزودن سوره‌ای باشد که موجب اشتباه فصحا شود، قطعاً باطل و بر خلاف تحدی صریح قرآن دانسته است. اما در مورد افزایش یک یا دو کلمه و یک یا دو حرف و امثال آن که به حد اعجاز نرسد، چنان‌که به قرائت ابن مسعود نسبت داده‌اند، معتقد است گرچه عقلاً محال نیست ولی اگر موجب اشتباه با کلمات قرآن شود، بر خدا واجب است آن را بر ملا سازد. شیخ مفید سپس قول به سلامت قرآن از هرگونه زیادت و افزایش، را ترجیح داده و به حدیثی از امام صادق علیه السلام مبنی بر سلامت قرآن از تحریف اشاره کرده است.^۲

نکته مهم دیگر درباره قرآن وجود آیات ناسخ و منسوخ است که خداوند در آیه ۱۰۶ سوره بقره^۳ به آن اشاره کرده است. شیخ مفید وجود نسخ در قرآن را متضمن نسخ در احکام دانسته و اعیان آیات را منسوخ شده تلقی نکرده است. از جمله، به برخی احکامی که در قرآن منسوخ شده و تغییر کرده همچون حکم عده وفات که در ابتدا یک سال

۱. «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»

۲. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۸۰-۸۲

۳. «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

بوده و بعد به چهار ماه و ده روز تقلیل یافته، اشاره نموده و بیان داشته حکم پیشین منسوخ شده ولی خود آیه منسوخ نیست و ثابت است و در قرائت هم، همچون آیه ناسخ خوانده می‌شود. شیخ مفید در ادامه ذکر کرده که نظر معتزله در این باره خلاف این است و به عقیده آنان نسخ در اعیان آیات است، همان‌گونه که در احکام هم هست. برخی نیز منکر هرگونه نسخی در قرآن شده‌اند. شیخ مفید نسخ قرآن با سنت را متفی دانسته است.^۱

اعجاز قرآن

پیش‌تر گفتیم که مهم‌ترین معجزه پیامبر گرامی اسلام ﷺ قرآن کریم بوده و در اثبات نبوت خاصه اشاره کردیم که آن جناب در مکه ادعای نبوت کرد و معجزاتی به دست مبارکش ظاهر شد و از این رو نبوتش اثبات گردید. در استدلال بر صحت نبوت آن بزرگوار با قرآن، متکلمان شیعی و معتزلی متفق‌القول‌اند. مقدماتی که متکلمان شیعی و معتزلی در استدلال بر صحت نبوت پیامبر اکرم ﷺ با قرآن ذکر کرده‌اند، به این قرار است: نخست آن‌که آن بزرگوار در مکه ظاهر شد و ادعای نبوت کرد و قرآن به دست او نازل و آشکار شد و آن جناب قرآن را نشانه صدق خود قرار داد. این‌ها همه اموری است که با علم ضروری فهمیده می‌شود. هم‌چنین در این‌که آن حضرت عرب و عجم را به مبارزه با قرآن تحدی کرد که اگر می‌توانند سوره‌ای مانند قرآن بیاورند، شک و شبهه‌ای نیست و قرآن کریم نیز متضمن آیات تحدی است. از جمله آیه ۱۳ سوره هود^۲ و آیه

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۱۲۲-۱۲۳

۲. «وَأَمْ يَقُولُونَ اقْرَأْ فَلْ يَأْتُوا بِمِثْلِ سُورَةِ الْفُرْقَانِ» مَثَلَهُ مُفْتَرِيَاتٍ. «وَأَدْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»

۸۸ سوره اسراء^۱ و آیه ۲۴ سوره بقره^۲ که صریحاً بر تحدی دلالت دارد. از دیگر مقدمات این استدلال آن است که هیچ‌کس با قرآن معارضه نکرده است؛ زیرا اگر کسی به این معارضه پاسخ داده بود، حتماً نقل می‌شد، همان‌گونه که کلام مسیلمه کذاب و اسود عنسی و طلیحه اسدی نقل شده است. زیرا اعراب انگیزه و اشتیاق زیادی برای معارضه داشتند و اگر معارضه می‌کردند، معارضه حجت بود و قرآن شبهه. در این صورت نقل حجت بر نقل شبهه اولویت داشت. اما چنین معارضه‌ای نقل نشده است. مقدمه دیگر، تعذر را علت معارضه نداشتن قرآن ذکر می‌کند؛ زیرا کفار و مشرکان عرب نهایت سعی و تلاش خود را در باطل کردن رسالت رسول خدا ﷺ به کار گرفتند و چون نتوانستند با ترفندها و حيله‌های خود ایشان را از ادامه دعوتش بازدارند به جنگ و قتال با ایشان پرداختند. در میان اعراب اشخاصی بودند که به فصاحت و بلاغت و نظم و نثر خود تفاخر می‌کردند و اگر توان معارضه با قرآن را داشتند، برای آن‌ها به مراتب سهل‌تر از جنگ و قتال بود و به حکم عقل، امر سهل‌تر را انتخاب می‌کردند. از این‌رو روشن می‌شود که آنان قدرت مبارزه و معارضه با قرآن را نداشتند و این تعذر به منزله خرق عادت بود؛ زیرا اگر خرق عادت نبود، به پیامبر ﷺ نسبت سحر و جادو نمی‌دادند. با این مقدمات روشن می‌شود که قرآن معجزه، خارق‌العاده و دلیل صدق آورنده آن بود.^۳

البته این مقدمات، گاه مورد طعن و اشکال مخالفان قرار گرفته است؛

۱. «قُلْ لِّیْنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ یَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَأْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ کَانَ بِغَضِّهِمْ لِبَغْضِ ظَهْرِیْ»

۲. «فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْکٰفِرِیْنَ»

۳. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۸۶-۵۸۷؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۶، ص ۱۹۱-۳۱۶؛

سیدمرتضی، جمل، ص ۱۷۵-۱۷۹؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۲۵-۳۲۶؛ ابوصلاح حلبی،

تقریب المعارف، ص ۱۰۵-۱۰۶

از جملہ آن کہ گفته اند: از کجا معلوم آیات تحدی بعداً به قرآن اضافه نشده باشد؟ پاسخ آن کہ اگر امکان زیادت آیات باشد، ممکن است آیات دالّ بر نماز، روزه، زکات، کیفیت وضو و بسیاری دیگر از احکام شرعی هم بعداً به قرآن اضافه شده باشد.^۱

شیخ طوسی معتقد است اگر آیات تحدی بعداً اضافه شده بود، قطعاً این امر بر دشمنان و مخالفان مخفی نمی ماند. وی در پاسخ به این سؤال کہ چه بسا در قرآن زیادت و نقصانی صورت گرفته باشد، چنین شکی را مانع صحت نبوت نمی داند، زیرا علم به نبوت آن حضرت مستلزم علم به این نیست کہ قرآن موجود بین ما عیناً همان قرآنی باشد کہ به آن تحدی شده است.^۲

اشکال دیگر آن است کہ گفته اند از کجا معلوم کہ آن ها معارضه را ترک کردند؟ متکلمان پاسخ داده اند کہ اگر اعراب توانسته بودند آیه ای بیاورند و معارضه کنند حتماً نقل می شد. زیرا جایز نیست دو حادثه بزرگ با هم اتفاق افتد و انگیزه نقل آن دو به یک اندازه باشد، ولی تنها یکی نقل شود.^۳

مخالفان هم چنین اشکال کرده اند بر فرض کہ قرآن معجزه باشد و عرب علم به اعجاز آن داشته باشند، ولی غیر اعراب از چه طریق می توانند به معجزه بودن آن پی ببرند؟ قاضی عبدالجبار در پاسخ گفته است کہ عرب علم تفصیلی به اعجاز آن دارند و عجم علم اجمالی به این کہ محمد ﷺ عرب را تحدی نمود و آن ها نتوانستند مانند قرآن بیاورند. از این رو قرآن معجزه دالّ بر نبوت آن حضرت است.^۴

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۸۷

۲. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۲۶-۳۲۷

۳. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۸۸

۴. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۵۹۴

از دیگر اشکالاتی که متکلمان به آن پاسخ داده‌اند، این است که چه بسا معارضه پس از هجرت پیامبر ﷺ صورت گرفته باشد. پاسخ متکلمان این است که عدم معارضه به مدت سیزده سال برای اثبات معجزه و خارق‌العاده بودن قرآن کفایت می‌کند. اشکال دیگر این است که از کجا معلوم معدود نفراتی با قرآن معارضه نکرده باشند و اصحاب پیامبر ﷺ معارضه‌کنندگان را از میان برنداشته و امر را مخفی نکرده باشند؟ در پاسخ گفته‌اند همین قدر که فصحا و شعرا و خطبای معروف عرب نتوانسته‌اند با قرآن معارضه کنند، در خرق عادت بودن آن کافی است.

اشکال دیگر این بوده که شاید شبهه‌ای مخالفان را از معارضه بازداشته و سبب شده آن‌ها جنگ را بر معارضه ترجیح دهند. در پاسخ گفته‌اند که نسبت به انگیزه جدی مخالفان برای معارضه با قرآن، علم قطعی و ضروری داریم و به چنین تکلفی نیاز نیست. به علاوه، پیامبر ﷺ مشرکان را به معارضه خواند و آنان که افرادی غیور بوده و از ذلت و خواری مبرا بودند، اگر می‌توانستند حتماً معارضه می‌کردند.

مخالفان هم چنین درباره قرآن شبهات دیگری نیز مطرح کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند کسی که زبان عربی بداند، می‌تواند سوره یا سوره‌هایی همچون قرآن بیاورد. پاسخ این است که اعراب با وجود دانستن زبان عربی و فصاحتی که به آن معروف بودند و با آن که اشتیاق بسیار زیادی به باطل کردن قرآن داشتند، از آوردن مثل آن عاجز شدند و این خود دلیل بر معجزه بودن قرآن است.

اشکال دیگر این است که مدعی وجود تناقض در قرآن شده‌اند. در پاسخ آن گفته‌اند اگر چنین تناقضی در قرآن بود، اعراب باید آن را می‌شناختند و نقل می‌کردند، چنان‌که خداوند نیز در آیه ۸۲ سوره نساء فرموده است که اگر قرآن از غیر خدا بود، اختلاف زیادی در آن می‌یافتند.^۱

۱. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)

شبہ دیگر سؤال از وجہ حکمت آیات محکم و متشابہ است. در پاسخ آمده است کہ عقل بر حکیمانہ بودن افعال الہی دلالت دارد. آیات محکم و متشابہ ہم از وجوہ حکیمانہ ای برخوردار است، از جملہ آن کہ خداوند ما را بہ نظر و استدلال تشویق و تکلیف نموده و از تقلید نہی کردہ است. وجود آیات محکم و متشابہ بہ منزلة تشویق بندگان بہ بحث و نظر، و مانعی از جہل و تقلید آن ہاست. وجہ دیگر آن کہ وجود آیات محکم و متشابہ بہ سبب آن است کہ درک قرآن با مشقت بیشتر بودہ و لذا استحقاق ثواب آن بیشتر باشد. وجہ سوم، این است کہ خداوند چون می خواست قرآن کریم در بالاترین درجہ فصاحت و نشانہ و دلیلی بر صدق نبی اکرم ﷺ باشد، لازم دید کہ با استفادہ از مجاز و استعارہ، معجزہ بودن آن را تقویت کند. قاضی عبدالجبار پس از بیان وجوہ فوق بہ تبیین حقیقت محکم و متشابہ پرداختہ است. از نظر وی، آیات محکم آیاتی است کہ معنای ظاہری آن مراد است. آیات متشابہ نیز آیاتی است کہ ظاہر آن بر معنای مورد نظر دلالت نمی کند و فہم آن نیازمند قرینہ عقلی یا سمعی است. قرینہ سمعی ممکن است در همان آیہ یا در ابتدا یا انتہای آن یا در آیہ ای از همان سورہ یا سورہ ای دیگر یا در سنت رسول خدا ﷺ از قول یا فعل یا در اجماع امت باشد و با کمک آن قرینہ می توان مراد از متشابہ را فہمید و آن را حمل بر محکم کرد.^۱

اشکال دیگر درباره قرآن آن است کہ شناخت منظور ظاہری قرآن ممکن نیست و ما از روی تعبّد و بہ سبب نفعی کہ بر آن مترتب است، آن را تلاوت می کنیم. قاضی عبدالجبار ضمن رد این اشکال، پاسخ می دہد کہ غرض اصلی از کلام، تفہیم و تفاہم است و اغراض دیگر بہ تبع آن است. اگر این غرض اصلی حاصل نشود عبث است. بہ علاوہ

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۰۰-۶۰۱.

ما مکلف به شناخت احکام الهی و کتاب خدا هستیم. البته این منافاتی با این‌که کلام خدا نیازمند مفسر است و مفسر کلام خدا باید عالم به زبان عربی، نحو، روایت و فقه باشد، ندارد. لازمه دانستن فقه، دانستن اصول فقه است که شامل ادله فقه، کتاب، سنت، اجماع، قیاس، اخبار و از این قبیل علوم است. یادگیری چنین علومی هم برای کسی میسر است که به توحید و عدل و سایر صفات الهی علم داشته و توانایی تشخیص محکم و متشابه و حمل متشابه بر محکم را داشته باشد. قاضی عبدالجبار وظیفه سایر مکلفان را اعتقاد به این دانسته که قرآن کلام خداوند و به دور از هر گونه تناقض و زیادت و نقصان است.^۱

وجه اعجاز قرآن

پس از تبیین اعجاز قرآن^۲ و استدلال با قرآن بر نبوت پیامبر ﷺ، که مورد اتفاق متکلمان امامی و معتزلی است، و همچنین اشاره به شبهاتی درباره قرآن و اعجاز آن، لازم است به بحث درباره وجه اعجاز قرآن پردازیم که از مواضع اختلاف نظر متکلمان شیعی و معتزلی قرن چهارم و پنجم است.

از مجموع آنچه از آراء متکلمان قرون مورد بحث درباره وجوه

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۰۳-۶۰۶.

۲. بحث درباره وجوه اعجاز قرآن به صورت یک مسئله اعتقادی، به اوایل قرن سوم مربوط می‌شود. اولین کسی که این مسئله را به صورت مسئله کلامی عنوان کرد و راجع به آن کتاب نوشت جاحظ بود. پس از وی کتاب‌های دیگری درباره اعجاز قرآن و وجوه آن نوشته شد و بحث درباره وجوه اعجاز قرآن بحث رایجی شد و علاوه بر کتاب‌های مستقل، به کتب کلامی و تفسیری نیز راه یافت. این بحث در ابتدا بیشتر در زمینه نظم و اسلوب و فصاحت و بلاغت قرآن بود. بعدها وجوه دیگری نیز مطرح شد و بر تعداد آن افزوده شد تا جایی که سیوطی وجوه اعجاز را حتی تا هشتاد وجه عنوان کرده است (رک: جعفری، یعقوب، «دانشمندان اسلامی و قول به صرفه»، ص ۵۹).

اعجاز قرآن دانسته می‌شود، می‌توان گفت آنان جمعاً هشت رأی دربارهٔ وجوه اعجاز قرآن مطرح کرده‌اند.^۱

وجه اول: خداوند مردم را از معارضه با قرآن منصرف نمود. این همان قول به صرفه است که برخی از متکلمان امامی در قرن چهارم و پنجم به آن معتقد بوده‌اند.^۲

وجه دوم: جهت اعجاز قرآن اختصاص آن به رتبه‌ای از فصاحت است که خرق عادت محسوب می‌شود. این نظر مورد قبول ابوعلی و ابوهاشم جبائی و قاضی عبدالجبار در المغنی^۳ و ابوالقاسم بلخی^۴ بوده است.

وجه سوم: قاضی عبدالجبار در شرح الاصول الخمسه^۵ وجه اعجاز قرآن را این دانسته که عرب را به معارضه طلبید، ولی آنان با وجود این که در نهایت فصاحت بودند، با قرآن معارضه نکردند به دلیل آن که از آوردن مانند قرآن عاجز بودند. بنابراین ترک معارضه، دلیل اعجاز قرآن است.

وجه چهارم: اعجاز قرآن به سبب اختصاص آن به نظم و اسلوب خاص آن است.

وجه پنجم: جنبهٔ اعجاز قرآن به سبب صحت معانی و موافقت آن با عقل است.

۱. برای وجوه مختلف اعجاز قرآن رک: شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۳؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ج ۱۶، ص ۳۱۸؛ سیدمرتضی، *جمل*، ص ۱۷۹؛ علم الهدی سیدمرتضی، *الذخیره فی علم الکلام*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۱۱، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۳۴؛ شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص ۱۷۲-۱۷۳.

۲. برای نمونه رک: شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۳؛ سیدمرتضی، *جمل*، ص ۱۷۹؛ ابوصلاح حلبی، *تقریب المعارف*، ص ۱۰۶-۱۱۰.

۳. قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ج ۱۶، ص ۳۱۸.

۴. رک: سیدمرتضی، *الذخیره*، ص ۳۷۹.

۵. قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسه*، چاپ عبدالکریم عثمان، مکتبه وهبه، چاپ دوم ۱۴۰۸/۱۹۸۸م، ص ۵۸۶.

وجه ششم: اعجاز قرآن به خاطر خبرهای غیبی و پیشگویی‌های آن است. وجه هفتم: اعجاز قرآن به دلیل نبودن تناقض و اختلاف در آن است. وجه هشتم: اعجاز آن به دلیل اختصاص آن به فصاحت بیش از اندازه در نظم و اسلوب مخصوص آن است نه فصاحت یا نظم خاص به‌تنهایی. این نظر متأخر شیخ طوسی است. وی در کتاب *تمهید الاصول* که شرح بر جمل سیدمرتضی است، از قول به صرفه جانبداری و آن را تقویت نموده است. ولی در کتاب *الاقتصاد*^۱ خود قول اخیر را مطرح کرده و علت جانبداری از قول صرفه در تمهید را آن دانسته که قصد داشته کتاب سیدمرتضی را شرح نماید.

از آنجا که برخی متکلمان شیعی در قرن چهارم و پنجم از قول به صرفه جانبداری کرده و برخی اشکالاتی را که مخالفان اعجاز قرآن طرح کرده‌اند، بر قول به صرفه وارد ندانسته‌اند، لازم است آن را مورد بررسی قرار دهیم. از میان متکلمان شیعی قائل به صرفه در قرن چهارم و پنجم، می‌توان از شیخ مفید، سیدمرتضی، ابوصلاح حلبی و شیخ طوسی (که ظاهراً بعدها از این نظر برگشت و چه بسا از ابتدا نیز قائل به آن نبوده باشد و تنها در شرح آراء سیدمرتضی از این قول دفاع کرده) نام برد.

شیخ مفید در *اوائیل المقالات*^۲ جهت اعجاز قرآن را آن دانسته که خداوند اهل فصاحت و اهل زبان را از معارضه با پیامبر ﷺ در آوردن مثل قرآن از لحاظ نظم منصرف ساخته است، با وجود آن‌که حضرت آنان را دعوت به مبارزه کرد. خداوند تبارک و تعالی انصراف مردم را از آوردن مانند قرآن، با آن‌که مقدور آنها بود، دلیلی بر نبوت آن حضرت قرار داد و لطف الهی استمرار دارد و تا پایان دنیا مردم را از این کار منصرف خواهد کرد.

۱. شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص ۱۷۳

۲. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۳

سیدمرتضی علم‌الهدی نیز از جمله کسانی است که در مسئله اعجاز قرآن، قائل به صرفه بوده و همواره بر آن تأکید داشته است. وی در بیشتر کتاب‌های کلامی خود این نظریه را مطرح کرده، با استدلال‌های متعددی در اثبات آن کوشیده است و اشکالات و شبهات وارد بر آن را به تفصیل طرح و به آنها پاسخ داده است. برای نمونه وی در کتاب الذخیره^۱ خود پس از طرح قول صرفه، نظرات دیگر را درباره وجوه اعجاز قرآن ذکر و سپس رد کرده و به تفصیل نظریه صرفه را توضیح داده و اشکالات وارد بر آن را دفع نموده است.

ابوصلاح حلبی، متکلم دیگر شیعی است که در کتاب تقریب المعارف^۲ خود پس از نقل اقوال در وجوه اعجاز قرآن، یک یک آنها را رد کرده و جهت اعجاز قرآن را صرفه دانسته است.

شیخ طوسی، دیگر متکلم امامی است که در کتاب تمهید الاصول خود که شرح بر بخش کلام جَمَلُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ سیدمرتضی است، به تفصیل دلایل قول به صرفه را ذکر کرده و به اشکالاتی که به این نظریه وارد شده، پاسخ داده و در تقویت قول به صرفه کوشیده است. وی در کتاب دیگر خود به نام الاقتصاد^۳ پس از نقل آراء مختلف درباره وجوه اعجاز قرآن بیان داشته که قوی‌ترین اقوال نزد من، قول کسی است که می‌گوید قرآن به سبب فصاحت بیش از اندازه در این نظم مخصوص، معجزه و خارق عادت است، نه فصاحت به‌تنهایی یا نظم به‌تنهایی و نه از جهت صرفه. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، وی یا از ابتدا قائل به صرفه نبوده و تنها به دلیل شرح سخن سیدمرتضی در تمهید از قول صرفه جانبداری کرده، چنان‌که

۱. سیدمرتضی، الذخیره، ص ۳۷۸-۴۰۴

۲. ابوصلاح حلبی، تقریب المعارف، ص ۱۰۶-۱۱۰

۳. شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۷۲-۱۷۳

خود در الاقتصاد این گونه گفته است یا آن که بعدها از قول به صرفه برگشته است.

شایان ذکر است که از میان متکلمان معتزلی قرن چهارم و پنجم، رمانی (متوفای ۳۸۴) دربارهٔ اعجاز قرآن کتابی دارد موسوم به *النکت فی اعجاز القرآن*^۱ و در آن قول به صرفه را به این معنا که هست‌ها از معارضهٔ قرآن منصرف شدند، یکی از وجوه قابل قبول برای اعجاز قرآن عنوان نموده است.

حال که نظر متکلمان را دربارهٔ وجوه اعجاز قرآن و خصوصاً صرفه دانستیم، لازم است کیفیت صرفه را از منظر قائلان به آن مورد بررسی قرار دهیم. متکلمان در مفهوم صرفه اتفاق نظر داشته و گفته‌اند با توجه به آیات تحدی که در قرآن کریم آمده است، خداوند مردم را به معارضه با قرآن طلبیده و از آنها خواسته اگر در حقانیت قرآن و راستگویی پیامبر ﷺ شک دارند، ده سوره و یا حتی یک سوره از سوره‌های قرآن را در نظر گرفته و مانند آن را از پیش خود بسازند. اما تاکنون کسی نتوانسته چنین کاری انجام دهد. طرفداران نظریهٔ صرفه علت عجز و ناتوانی مردم را از معارضه با قرآن، این دانسته‌اند که خداوند با قدرت خود، فکر آنها را از این کار منصرف کرده و آنها را از معارضه بازداشته است. متکلمان شیعی قائل به صرفه، دربارهٔ کیفیت صرفه نیز با هم متفق‌القول‌اند و معتقدند خداوند عرب را از معارضه بازداشته، به این معنا که علومی را که برای انجام این کار لازم بوده، از آنها سلب نموده یا این علوم، در زمانی که قصد معارضه داشتند از آنها قطع شده، به‌طوری که اگر قطع نمی‌شد می‌توانستند معارضه کنند.^۲

۱. رمانی، علی، *النکت فی اعجاز القرآن: ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن*، به کوشش محمد

خلف‌الله احمد و محمد زغلول سلام، قاهره ۱۹۹۱م، ص ۱۱۰

۲. برای نمونه رک: سیدمرتضی، *الذخیره*، ص ۳۸۰؛ ابوصلاح حلبی، *تغریب المعارف*، ص ۱۰۷؛

شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۳۵

پیش‌تر ذکر کردیم که قائلان به صرفه معتقدند برخی اشکالات مخالفان اعجاز قرآن جز با دلیل صرفه قابل پاسخگویی نیست و اگر قائل به وجوه دیگر اعجاز باشیم، آن اشکالات وارد خواهد بود. از جمله آن اشکالات این‌که در کلام گذشتگان عرب عباراتی بوده است که در فصاحت هم‌پای آیات قرآن بوده است. اگر جهت اعجاز قرآن فرط فصاحت باشد، این اشکال وارد است. اما طبق قول صرفه، خداوند پس از نزول قرآن اعراب را از آوردن کلامی مثل کلام قرآن بازداشت.

اشکال دیگر این‌که گفته‌اند از کجا معلوم که پیامبر ﷺ فصیح‌ترین عرب بوده باشد یا آن‌که پیامبر افسح عرب بوده و قرآن را در زمان طولانی به وجود آورده باشد و از این‌رو، معارضه با آن در زمان کوتاه ممکن نبوده باشد. بنا بر قول به صرفه این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا قائلان به صرفه متمنع نمی‌دانند که در کلام و خطبه‌های اعراب عباراتی هم‌سنگ قرآن بوده باشد و از این‌رو افسح بودن پیامبر ﷺ بی‌معناست. هم‌چنین استدلال‌های قائلان به صرفه را می‌توان به نوعی رد احوال دیگر در این باره تلقی کرد. در اینجا برخی استدلال‌های آنان را به اختصار ذکر می‌کنیم.

دلیل اول: اگر فصاحت و بلاغت یا نظم و اسلوب و از این قبیل امور، دلیل اعجاز قرآن بود باید میان جملات قرآن و عباراتی که از فصحای عرب نقل شده است تفاوت چشمگیری حس می‌کردیم در حالی که این‌گونه نیست.^۱

دلیل دوم: مهم‌ترین وجوهی که برای اعجاز قرآن گفته شده، داشتن فصاحت و نظم و اسلوب است. اما کلام هر چند در اوج فصاحت باشد، از کلمات و حروف متداول میان مردم ساخته شده و کسی که قدرت استفاده از کلمات را دارد، قادر به ساختن کلام از ترکیب کلمات نیز

هست. به تعبیر دیگر، حروف و کلمات در اختیار همگان است و ساختن جملاتی همانند قرآن در صورت داشتن علومی که لازم است، از محالات نیست؛ مگر آن‌که خداوند، علومی را که برای این کار مورد نیاز است از مردم سلب کرده و این همان صرفه است. اگر اشکال کنند که در این- صورت، باید هرکس که حروف را بشناسد بتواند شعر بگوید، پاسخ این است که هرکسی علوم و فنون مربوط به شعر را نمی‌داند و اگر کسی چنین اموری را بشناسد، می‌تواند شعر بگوید.

دلیل سوم: اگر قائل به صرفه نباشیم نمی‌توانیم به این سؤال که از دیرباز در مورد اعجاز قرآن مطرح شده، پاسخ دهیم که از کجا معلوم قرآن را برخی نیروهای فوق بشری مانند جن، برای مدعی نبوت القا نکرده باشد تا خرق عادت کرده، ما را گمراه سازد؟ سیدمرتضی^۱ تنها راه پاسخگویی به این سؤال را قول به صرفه دانسته که خداوند همه را، اعم از جن و انس، از آوردن مانند قرآن بازداشته و علوم لازم را از آنها سلب کرده است.^۲ البته باید دانست که مخالفان صرفه اشکالات و ایراداتی بر آن وارد نموده‌اند که بسیاری از این اشکالات را خود سیدمرتضی و به تبع وی، سایر طرفداران نظریه صرفه مطرح کرده‌اند و به تفصیل به آنها پاسخ داده‌اند.^۳

حاصل بحث

از لحاظ ساختار مسائل کلامی متکلمان امامی، نبوت را پیش از امامت و پس از مباحث وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر، و البته در

۱. سیدمرتضی، الذخیره، ص ۴۰۱-۴۰۲.

۲. برای آثار دیگر متضمن این استدلالها و سایر اشکالات بر اقوال دیگر رک: ابوصلاح حلبی، تفریب المعارف، ص ۱۰۶-۱۱۰؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۳۵-۳۴۵.

۳. برای تفصیل این اشکالات و پاسخ‌ها رک: جعفری، یعقوب، «دانشمندان اسلامی و قول به صرفه»، ص ۸۴-۹۲.

ارتباط با تکلیف آورده‌اند. اما معتزلیان نبوت را ذیل بحث عدل مطرح نموده، معتقدند چون باری تعالی علم دارد که مصلحت انسان‌ها در گرو دانستن و عمل کردن به احکام شرعی است، پس واجب است احکام شرعی را به آنها معرفی کند و عدل الهی حکم می‌کند که باری تعالی خللی در ابلاغ واجبات وارد نکند. متکلمان امامی و معتزلی درباره تمایز نبی از رسول با یکدیگر اختلاف نظر دارند و امامیان که قائل به تمایز این دو واژه‌اند، مستندشان قرآن است. در مقابل، معتزلیان دست به تأویل آیات مورد استناد امامیان زده‌اند. در بحث مقایسه رتبه انبیاء و ملائک متکلمان امامی و معتزلی هم عقیده نیستند. امامیان بر اساس مستندات قرآنی انبیاء را برتر از ملائک می‌دانند و به نقادی نظر معتزله که به استناد آیه دیگری قائل به برتری ملائک از انبیاء هستند، پرداخته‌اند. در آثار کلامی معتزلی و امامی، شبهات مخالفان نبوت طرح و به آن پاسخ داده شده است. می‌توان گفت متکلمان دو مکتب در بحث نبوت ورود یکسانی دارند، گرچه همچنان‌که پیش‌تر گفتیم به لحاظ ساختار، موضع یکسانی ندارند. هم‌چنین نحوه پاسخگویی آنان به شبهات مخالفان به‌ویژه در اثبات حسن و ضرورت بعثت تا حدی یکسان است. اما درباره معجزه و شرایط اعجاز با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند. امامیان این را که معجزه باید پس از ادعای نبوت باشد شرط اعجاز ندانسته و بر این اساس، بر خلاف معتزلیان، سخن گفتن عیسی علیه السلام در گهواره را معجزه دال بر نبوت آن حضرت دانسته‌اند. یکی دیگر از تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهای متکلمان معتزلی و شیعی در بحث معجزه این است که از نظر متکلمان شیعی ظهور معجزه (کرامت) به دست اولیاء و ائمه و صالحین جایز است و دلیل آن را وقوع معجزه به دست آصف بن برخیا در آوردن تخت بلقیس و معجزه حضرت مریم علیها السلام در فرزنددار شدن بدون نکاح دانسته‌اند. معتزله ظهور معجزه به دست اولیا و ائمه و صالحان را جایز ندانسته‌اند. در بحث عصمت و حدود آن نیز میان متکلمان شیعه و معتزله

اختلاف نظر است. درباره حدود عصمت انبیاء اکثریت قریب به اتفاق امامیان بر این باورند که پیامبران از تمامی گناهان کبیره و صغیره، از زمان طفولیت تا پایان عمر، عمداً و سهواً معصوم بوده‌اند. معتزلیان عصمت انبیاء را از گناهان کبیره و نیز گناهان صغیره‌ای که مورد تفرع عموم است می‌پذیرند، ولی وقوع گناهان صغیره‌ای را که مورد نفرت نباشد، از انبیاء جایز می‌دانند. طرح بحث سهوالنبی به وسیله شیخ صدوق نیز شاهد دیگری بر رویکرد مستقل امامیان از معتزلیان است. در آثار کلامی شیعی ویژگی‌ها و خصوصیات برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ذکر شده که منابع معتزلی فاقد آن است. در این مباحث متکلمان شیعه غالباً مستندشان احادیث است. درباره سواد داشتن رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله پس از بعثت، شیخ مفید با استفاده از مقبولات استدلال کرده و این مسئله‌ای است که مورد توجه متکلمان شیعه قرار گرفته، درحالی که در آثار به‌جای‌مانده معتزلی بحثی از آن به میان نیامده است.

مسئله اعجاز قرآن یک مسئله مشترک میان همه متکلمان اسلامی است. استدلال‌های متکلمان دو مذهب در اثبات اعجاز قرآن مشترک با یکدیگر و همین‌طور مشترک با سایر مکاتب اسلامی است. اما درباره وجه اعجاز قرآن، متکلمان شیعی موضعی متفاوت با معتزلیان اتخاذ نموده‌اند. بیشتر امامیان در قرن چهارم و پنجم وجه اعجاز قرآن را صرفه می‌دانستند؛ معتزلیان در قرون مورد بحث، غالباً جهت اعجاز را فصاحت می‌دانستند. در بحث خلق قرآن نیز متکلمان شیعی مستندشان روایات معصومان علیهم السلام بوده و این تفاوت مبنا منجر به تفاوت پاسخ آنها شده است. آنان بنا به سفارش‌ها و توصیه‌های معصومان علیهم السلام همواره از بحث درباره خلق قرآن امتناع می‌کردند؛ اما معتزلیان قائل به خلق قرآن بوده‌اند. درباره آیات نسخ شده، امامیان حکم مذکور در آیه را منسوخ ولی خود آیه را غیر منسوخ می‌دانند؛ معتزلیان هم خود آیه و هم حکم آن را منسوخ می‌دانند. هم‌چنین در ساختار مباحث کلامی معتزلیان بحث از

قرآن را ذیل مباحث عدل و پیش از نبوت مطرح نموده‌اند، حال آن‌که امامیان آن را در مباحث نبوت مورد بحث قرار داده‌اند. در بحث تحریف قرآن، معتزله قرآن را تحریف نشده می‌دانند. امامیان نیز قرآن را تحریف نشده دانسته‌اند، و شیخ مفید از امامیان وجوه مختلف تحریف را بررسی کرده و با در نظر گرفتن ادله عقلی و سمعی، قول به عدم تحریف را ترجیح داده است. بنابراین در بحث تحریف قرآن، شیخ مفید با روشی متمایز از معتزله مسئله را بررسی کرده است.

۲-۳: امامت و غیبت

۲-۳-۱: امامت

مسئله امامت،^۱ مهم‌ترین وجه فارق کلام امامی از کلام معتزلی است. پیدایش شیعه در صحیح‌ترین معنای مورد قبول ما به ماجرایی سقیفه و جانشینی رسول مکرم اسلام ﷺ باز می‌گردد، و در واقع شیعه امامی به کسی اطلاق می‌شود که قائل به وجود نص بر امامت حضرت علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و نه امام دیگر از نسل او علیه السلام است. شیعیان حضرت علی علیه السلام را خلیفه بلافصل پس از رسول گرامی اسلام ﷺ می‌دانند. از این رو روشن می‌شود که بحث از امامت در فرهنگ شیعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

۱. «امامت» در لغت به معنای رهبری و پیشوائی است (رک: ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۴؛ ابن‌فارس، معجم مقاییس، ج ۱، ص ۲۸۹). «خلافت» از نظر لغوی، به معنای جانشینی است و مراد از «خلیفه» کسی است که پس از رفتن دیگری، در جای او قرار گرفته و عهده‌دار کارهای او می‌شود (ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۸۳ جرجانی، تعریفات، ص ۱۶). پس در معنای لغوی «امام» تقدم و پیروی، و در معنای لغوی «خلیفه» پشت سر دیگری آمدن، در جای او قرار گرفتن و کارهای او را عهده‌دار شدن لحاظ شده است. و هر دو در مورد شخصی که به جای پیامبر می‌نشیند و عهده‌دار کارهای او می‌شود و از سوی خدای تعالی اطاعت او مانند اطاعت از پیامبر واجب شده، صادق‌اند.

در این فصل نظرات امامیان درباره امامت و مباحثی همچون وجوب امامت؛ ویژگی‌های امام؛ امامت خاصه حضرت علی (ع) و ادله نقلی درباره امامت آن بزرگوار، بررسی می‌شود. هم‌چنین آراء معتزلیان درباره امامت به اجمال ذکر خواهد شد.

شایان ذکر است که بحث از موضوع امامت و غیبت، که اساسی‌ترین مسئله کلامی شیعی است، و پاسخ به شبهات معتزلیان در این باره بحثی وسیع می‌طلبد. همین قدر بس که اشاره کنیم سیدمرتضی در پاسخ به دو جلد از کتاب مغنی قاضی عبدالجبار درباره امامت، کتاب چهار جلدی شافعی را نگاشت و شیخ طوسی تلخیص الشافعی را در بیش از هزار صفحه به نگارش در آورد. هم‌چنین سایر آثاری که پیشینیان درباره امامت به رشته تحریر در آورده‌اند بر اهل علم پوشیده نیست.^۱

مهم‌ترین وجه تمایز و عمده موارد اختلاف نظر شیعیان امامیه با معتزلیان و نیز سایر مکاتب کلامی، به بحث امامت باز می‌گردد. شیعیان ریاست دینی و دنیایی امام را از سوی خداوند می‌دانند، و برای امام شرایط و ویژگی‌هایی قائلند که معتزلیان آن را نپذیرفته‌اند. از نظر شیعه،^۲ امام همه ویژگی‌ها و صفاتی را که در پیامبر شرط است، به جز نبوت، داراست. در مقابل، معتزله امام را همچون امیران و حکمرانان می‌دانند^۳ که لازم نیست به تمام جوانب دین آگاهی داشته باشد. معصوم بودن را نیز از شرایط امام نمی‌دانند.

۱. از جمله تئنگاری‌های متکلمان شیعه قرن چهارم و پنجم درباره امامت می‌توان اشاره کرد به: الامامة و التبصرة من الحيرة از صدوق اول؛ رساله الامامة از شیخ صدوق؛ الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد از شیخ مفید؛ الشافعی فی الامامة از سیدمرتضی و تلخیص آن از طوسی؛ نیز برای آثار مستقل دیگر درباره امامت رک: آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۴۲؛ عبدالجبار رفاعی، معجم ما کتب عن الرسول و اهل البيت، تهران ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۱۳۳، ج ۱۰، ص ۶۹.

۲. در ادامه، تفصیل شرایط و ویژگی‌های امام از نظر شیعه امامیه ذکر خواهد شد.

۳. رک: قاضی عبدالجبار، المغنی، کتاب الامامة، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱.

۲-۳-۱-۱: وجوب امام

از نظر امامیه، امامت عقلاً واجب است و خداوند حجت را برای بندگان مکلفش به واسطه امام، تمام می‌کند و با وجود امام مصلحت دین تمام می‌شود. امامیان وجوب امامت را از طریق قاعده لطف اثبات می‌کنند و برآنند که امامت لطفی است که مکلفین را به انجام طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند.^۱ توضیح مطلب آن‌که ما ضرورتاً می‌یابیم که اگر در میان مکلفین رئیسی باشد که جنایتکاران را تأدیب کند و حق مظلوم را از ظالم بستاند و احکام الهی را اجرا کند، آنان به صلاح نزدیک‌تر و از فساد دورتر می‌شوند و در مقابل اگر چنین رئیسی نباشد، هرج و مرج می‌شود. بنابراین وجود رؤسای الهی لطف است و تکلیف بدون آن نیکو نخواهد بود. شایان ذکر است دلیل وجوب ریاست، مصالح دینی است نه منافع دنیایی؛ هرچند به تبع مصالح دینی برخی منافع دنیایی هم حاصل خواهد شد.

شیخ طوسی بیان داشته که بر اساس دلیل سمعی، در زمان واحد تنها یک امام هست. به تعبیری یک امام هست و قاضیان و امیران مختلفی هستند که می‌دانند امامی معصوم ناظر بر آنها است، و در واقع با نظارت امام معصوم، لطف حاصل می‌شود.^۲

بنابراین امامیان در اثبات وجوب تعیین امام، از برهان عقلی و قاعده لطف استفاده کرده‌اند. هم‌چنین با استناد به روایات قائل شده‌اند که در زمان واحد تنها یک امام هست. بر خلاف امامیان، معتزلیان وجوب تعیین امام را مبتنی بر ادله سمعی پذیرفته‌اند، نه ادله عقلی. در واقع، متکلمان امامی در این مسئله از حیث روش استدلال از معتزله تمایز دارند.

۱. برای نمونه رک: شیخ مفید، *اوائل*، ص ۳۴۸، ابن‌نوبخت، *باقوت*، ص ۷۵

۲. شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۴۸

۲-۳-۱-۲: راه تعیین امام

امامیان و معتزلیان در بحث از نحوه تعیین امام نیز با یکدیگر اختلاف نظر دارند. از نظر امامیان، راه تعیین امام معجزه یا نص بر شخص او است و بر پیامبر واجب است که به وسیله نص جانشین بلافصل خود را عیناً تعیین کند، همان‌گونه که بر هر امامی هم واجب است جانشین خود را با نص، معین نماید. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و هریک از امامان علیهم السلام، یکی پس از دیگری، نیز جانشین خود را با نص، تعیین نمودند.^۱ در تقابل با این دیدگاه از نظر معتزله، راه تعیین امام، عقد و اختیار (گزینش اهل حل و عقد) است.

شیخ طوسی درباره شناخت شخص ائمه معتقد است اعیان ائمه را یکبار با نص و تواتر می‌فهمیم و یکبار با معجزه.^۲ شیعیان امامی هم چنین معتقدند که معرفت و شناخت امامی که با نص پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام پیشین معین شده است، بر همه مکلفین واجب است. یک دلیل وجوب آن آیه ۵۹ سوره نساء^۳ است که در آن به مؤمنان دستور اطاعت از خدا و رسول و اولی الامر داده شده است. دلیل دیگر آیه ۷۱ سوره مبارکه اسراء^۴ است که به موجب آن، در قیامت هر کس با پیشوا و امام خود خوانده و محشور خواهد شد. علاوه بر این آیات، بر اساس خبر متواتری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هر کس بمیرد، درحالی که امام زمان خود را نشناسد، گویی در زمان جاهلیت مرده است.^۵ شیخ مفید، این روایت را

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۳۹؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۵۳؛ ابن‌نوبخت، *یاقوت*، ص ۷۷. تفصیل این مطلب در ادامه خواهد آمد.

۲. شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۵۳.

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا».

۴. «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْبَى كِتَابَتِهِ يَمِينَتِهِ فَأُولَئِكَ يَفْرُوْنَ كِتَابَهُمْ وَلَا يَظُنُّونَ فِتْيَلَهُ».

۵. «من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية» برای نمونه رک: متقی هندی، *کنز العمال*.

تصریح بر این نکته می‌داند که جهل نسبت به امام، فرد را از اسلام خارج می‌کند. وی از دیگر دلایل وجوب معرفت نسبت به امام را اجماع و قیاس و نظر عقلی دانسته است.^۱

پس در مسئله راه تعیین امام به عنوان یک مسئله مشترک، از آنجا که مستندات متکلمان شیعه متفاوت با مستندات معتزلیان است، پاسخ‌ها نیز متمایز شده است. مستند شیعه در این مسئله، عقل و سیره پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام است که از نظر امامیان حجیت دارد، و بر همین اساس از نظر آنان راه تعیین امام، معجزه یا نص است. اما مستند معتزله سیره خلفاست که از نظر شیعه حجیت ندارد و همین مبین اختلاف مبادی آنهاست. معتزلیان بر اساس مستندات خود راه تعیین امام را عقد و اختیار (گزینش اهل حل و عقد) دانسته‌اند. هم‌چنین متکلمان شیعه به دلایل سمعی و با استناد به آیات و روایات قائل شده‌اند معرفت امام منصوص بر همه مکلفین واجب است. گرچه به عقیده شیخ مفید این وجوب با اجماع، قیاس و عقل فهمیده می‌شود. هم‌چنین امامیه وجود نص بر امام را بر خداوند واجب دانسته‌اند و از نظر آنان امامت ثابت نمی‌شود مگر با نص بر شخص او، یا معجزه. امامت امری توقیفی است و دلیل توقیفی بودن امام نیز هم عقل است و هم سمع.^۲

۲-۳-۱-۳: صفات امام

از نظر متکلمان امامی، امامی که با نص تعیین، و صدقش با معجزه تأیید می‌شود باید دارای اوصاف و ویژگی‌هایی باشد. برخی از این ویژگی‌ها با عقل و برخی با ادله سمعی فهمیده می‌شود. اجمالاً آن‌که به تعبیر شیخ طوسی از جهت عقلی، امام باید معصوم، افضل مردم زمان خود و عالم

۱. رک: شیخ مفید، الاقصاح، ص ۲۸-۳۰

۲. برای نمونه، رک: شیخ مفید، اوائل، ص ۳۹

به سیاست باشد. از جهت شرعی، نیز امام باید نسبت به احکام شرعی از همه آگاه‌تر و نیز شجاع‌ترین مردم زمان خود باشد.^۱ از نظر امامیان، امام جایز نیست بدصورت و بداخلاق باشد که موجب نفرت از وی شود، هرچند واجب هم نیست که زیباترین مردم باشد.^۲

۲-۳-۱-۴: عصمت امام

امامیه در اثبات عصمت امام از ادله عقلی سود جسته‌اند و معتقدند معصوم بودن به حکم عقل بر امام لازم و ضروری است. آنان بر عصمت امام، استدلال عقلی با ابتناء بر مقدماتی بعضاً شرعی اقامه کرده‌اند. معتزلیان از آنجا که امامت را منصبی الهی و همچون نبوت ندانسته‌اند (تفاوت در مبادی)، قائل به معصوم بودن امام هم نیستند. بنابراین، در مسئله معصوم بودن امام، امامیان با استفاده از مبادی و روش متفاوت با معتزلیان پاسخی متفاوت، یعنی وجوب عصمت امام، ارائه نموده‌اند. متکلمان شیعه هم‌چنین معتقدند که اعلام عصمت و امامت امام به دلیل عقلی بر خدا واجب است و در این مسئله نیز از معتزله متمایز شده‌اند. متکلمان امامی در تبیین عصمت امام گفته‌اند که اولاً پسندیده نیست خداوند غیر معصوم را مکلف بر امامت کند. تکلیف امامت برای کافر و فاسق و حتی کسی که معصوم نیست ناپسند است. هم‌چنین خداوند انسان‌ها را مکلف نموده که به شرع عمل کنند. پس باید راهی به معرفت شرع وجود داشته باشد و از اینجا نیاز به قول معصوم که بی‌نیاز از سهو و خطا باشد، روشن می‌شود. هم‌چنین دین اسلام آخرین دین است و عمل به آن تا پایان دنیا بر هر فرد واجب است. از این رو، لازم است خداوند حافظی را برای آن قرار دهد. اگر حافظ آن معصوم باشد، همان

۱. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۵۳-۳۵۲

۲. برای مثال رک: سیدمرتضی، الذخیره، ص ۴۳۶-۴۳۷

امام است و مطلوب ما حاصل می‌شود. در غیر این صورت، فرض آن‌که جمیع امت یا بعضی از افراد امت حافظ دین باشند صحیح نیست؛ زیرا اشتباه و سهو و تعمد باطل از آنها معتنع نیست. بنابراین، امر متعین می‌شود در این‌که حافظ معصومی از طرف خداوند تعیین شده باشد که همان امام است و مطلوب ثابت می‌شود. بیان دیگر آن‌که اگر امام معصوم نباشد، علت نیاز به امام باقی می‌ماند. پیش‌تر گفتیم برای حفظ و اجرای شریعت باید رئیسی معصوم در میان مردم باشد.^۱ به علاوه ما مأموریم که از امام اطاعت کنیم. اگر امام معصوم نباشد، ممکن است ما را به معصیت امر کند و در این صورت امر او با امر خداوند در تناقض خواهد بود.^۲

به بیان شیخ مفید از آنجا که ائمه در تنفیذ احکام و اقامه حدود و حفظ شرایع قائم مقام انبیاء هستند، پس باید همچون انبیاء معصوم باشند و صغیره و سهو در دین^۳ و فراموشی احکام از آنها جایز نیست.^۴ شیخ مفید دیدگاه معتزلیان را در این باره مخالف دیدگاه امامیان ذکر کرده و اشاره کرده که معتزلیان وقوع کبائر و حتی ارتداد را در مورد امامان جایز می‌دانند. برخی متکلمان امامی پس از اثبات عقلی عصمت امام، اعلام عصمت و امامت وی را بر خداوند واجب دانسته و گفته‌اند به حکم عقل بر خداوند واجب است نسبت به چنین امامی نصی توسط رسولی صادق قرار دهد یا معجزه‌ای به دست او ظاهر کند. به این ترتیب از نظر امامیان اختیار امت در انتخاب امام باطل است.^۵

۱. رک: شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۵؛ سیدمرتضی، *جمل*، ص ۱۹۲-۱۹۴؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۴۸؛ ابن‌نویخت، *یاقوت*، ص ۷۵-۷۶

۲. ابن‌نویخت، *یاقوت*، ص ۷۵

۳. وی در ادامه بیان داشته که این مذهب غالب امامیان است مگر قلیلی از آنها که بر اساس ظاهر روایات معتقد به جواز سهو در پیامبر و به تبع آن در امامان شده‌اند. تفصیل این مطلب در بحث عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر شد.

۴. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۵

۵. برای نمونه رک: سیدمرتضی، *جمل*، ص ۱۹۹-۲۰۱؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۸

۲-۳-۱-۵: افضلیت امام

امامیان اتفاق دارند در این که امام باید افضل از رعیتش باشد، زیرا عقل به ناپسند بودن تقدیم مفضول بر فاضل حکم می‌کند و به همین ترتیب ناپسندی مقدم دانستن یکی بر دیگری با وجود برابری هر دو هم روشن می‌شود. مراد از افضل بودن امام، هم افضل بودن او در ظاهر و هم افضل بودنش در کثرت ثواب است. امام مستحق تعظیم است و این استحقاق شامل هیچ‌یک از رعیت وی نیست. از آنجا که پیش‌تر ذکر کردیم، بر خداوند لازم است امام معصوم را نصب و به مردم معرفی و اعلام کند، امام باید هم در باطن و هم در ظاهر افضل باشد.^۱ امامیان افضلیت امام را در علم و شجاعت و زهد نیز جاری و ساری دانسته‌اند. بنابراین متکلمان امامی قائل به قبح تقدیم مفضول بر فاضل‌اند و معتقدند امام باید افضل مردم زمان خود باشد. معتزلیان هم در افضل بودن امام و هم در تعیین مصداق افضل با متکلمان امامی اختلاف نظر دارند که این اختلاف نظر به اختلاف مبنایی آنان در الهی بودن این منصب باز می‌گردد.

۲-۳-۱-۶: علم امام

متکلمان امامی بر مبنای افضل بودن امام، اعلم بودن او را نیز ثابت کرده‌اند. اما معتزلیان اعلم بودن امام را شرط نمی‌دانند و درباره آن بحث نکرده‌اند. پس امامیه در این مسئله متفاوت و مستقل از معتزله‌اند. امامیه از آنجا که افضلیت امام و قبح تقدیم مفضول بر فاضل را به دلایل عقلی ثابت کرده‌اند، یکی از وجوه افضلیت او را افضلیت از حیث علم و به تعبیری اعلمیت او می‌دانند. امام باید از سایر مردم زمان خود عالم‌تر باشد. اما درباره محدوده علم امام میان متکلمان امامی اختلاف نظر هست.

۱. رک: شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۳۹؛ سیدمرتضی، *جمل*، ص ۱۹۴-۱۹۹؛ شیخ طوسی، *تعهد*، ص ۳۶۱-۳۶۸

این اختلاف نظر متکلمان امامی خود مبین استقلال فکری آنان و عدم تأثیرپذیری آنان است.

با بررسی منابع کلامی امامیان در قرن چهارم و پنجم می‌توان به دو دیدگاه عمده درباره علم امام دست یافت. دیدگاه اول اعتقاد به علم وسیع امام است؛ به گزارش شیخ مفید دیدگاه نوبختیان چنین بوده است.^۱ این دیدگاه در دوره‌های اخیر، دیدگاه رایج شده است. دیدگاه دوم اعتقاد به علم محدود امام است که دیدگاه شیخ مفید و شاگردان وی سیدمرتضی و شیخ طوسی بوده و می‌توان ادعا کرد دیدگاه رایج در قرن چهارم و پنجم بوده است.

دیدگاه اول، چنان‌که ذکر آن گذشت، به بیان شیخ مفید، دیدگاه نوبختیان بوده که متأسفانه آثار کلامی آنها باقی نمانده است. آرای هم که در کتاب یاقوت آمده است، مربوط به ابواسحاق نوبختی است که از جهت زمانی چند قرن پس از نوبختیان اول می‌زیسته است. درباره علم امام در کتاب یاقوت از روش مفید و شاگردان وی پیروی شده و علم امام در محدوده احکام شرعی، واجب و الزامی دانسته شده است.^۲ هم‌چنین از لزوم علم امام به زبان‌ها، لهجه‌ها و حرفه‌های مختلف سخنی به میان نیامده است.

در تبیین دیدگاه دوم، شیخ مفید، بیان داشته که برخوردار از علم غیب و علم به بواطن امور برای ائمه جایز است. وی درباره علم ائمه نسبت به صنعت‌ها و زبان‌ها و لهجه‌ها معتقد است گرچه چنین علمی ممتنع نیست، اما از جهت عقلی و قیاسی واجب هم نیست. از طرفی دلیل سمعی داریم که ائمه آل محمد علیهم‌السلام گاهی چنین علمی داشته‌اند. درباره علم به ضمیر و درون انسان‌ها نیز معتقد است ائمه گاهی نسبت به درون

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۷

۲. ابن‌نوبخت، *یاقوت*، ص ۷۶

برخی افراد علم داشته‌اند و نسبت به برخی امور، قبل از وجودشان، آگاه بوده‌اند. اما این از صفات ضروری آنها و شرط امامتشان نیست، بلکه خداوند به کرم خود گاهی آنها را از چنین اموری مطلع ساخته است. وی، علم به غیب داشتن را خاص کسی می‌داند که علمش ذاتی باشد و نه اکتسابی. از این رو علم به غیب تنها خاص باری تعالی است. شیخ مفید، این نظر را دیدگاه اکثریت قاطع امامیه دانسته و مخالفت با آن را به گروه اندکی از مفوضه و اهل غلو نسبت می‌دهد.^۱

سیدمرتضی درباره علم امام در نقد آرای قاضی عبدالجبار، بیان کرده که به گمان قاضی ما شیعیان علم به غیب را برای امام الزامی می‌دانیم، درحالی که از نظر ما فقط علم به آنچه مربوط به وظایف امامت و سرپرستی جامعه اسلامی است، بر امام لازم و ضروری است. از نظر سیدمرتضی علم به آنچه متوقف بر مقام ریاست و امامت در دین و شرع نیست، بر امام ضروری نیست.^۲

دیدگاه شیخ طوسی نیز درباره علم امام مشابه دیدگاه‌های پیش‌گفته است. وی نیز معتقد است لازم نیست امام در خارج از حوزه احکام دینی، همچون علم به باطن انسان‌ها آگاهی داشته باشد.^۳

دیگر متکلم امامی قرن پنجم، ابوالفتح کراجکی نیز گرچه امام را اعلم مردم زمان خود نسبت به غیب و امور آینده می‌داند، ولی علم امام را نسبت به مکنونات قلبی همه انسانها و همه امور غیبی به صورت دائمی نمی‌پذیرد. هم‌چنین امام را به همه آنچه خداوند آگاه است، عالم نمی‌داند.^۴

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۷

۲. سیدمرتضی، *الذخیره*، ص ۴۳۶

۳. شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۳۸

۴. برای تفصیل بحث درباره محدوده علم امام رک: *وعلم امام در دیدگاه شیخ مفید و شاگردان وی*، حوزه، مسلسل ۴۹، سال نهم، شماره اول

۲-۳-۱: سایر ویژگی‌های امام

شیخ مفید دربارهٔ نزول وحی بر امامان معتقد است که این امر منع عقلی ندارد؛ اما اجماع بر آن است که پس از پیامبر ﷺ بر کسی وحی نمی‌شود. به بیان وی، امامیان در این باره متفق القول اند و اختلافی میانشان نیست. هر چند از نظر وی، ائمه کلام فرشتگان را می‌شنوند ولی خود آنها را نمی‌بینند و این مهم‌ترین تفاوت امامان با پیامبران است.^۱ ویژگی دیگر امامان آن است که خواب‌های آنها همچون پیامبران رؤیای صادقه است. مستند امامیان دربارهٔ ویژگی‌های امامان قول معصومان ﷺ بوده و معتزله که اصل امامت را، آن گونه که شیعه معتقدند، نمی‌پذیرند و قول امام را حجت نمی‌دانند، چنین ویژگی‌هایی را برای امام بر نمی‌شمارند.

نکته دیگر دربارهٔ برتری مقام امامت بر نبوت است. به اعتقاد مفید، در این مورد میان متکلمان امامی اجماعی وجود ندارد. برخی قائل به برتری ائمه آل محمد ﷺ بر پیامبران پیشین غیر از حضرت محمد ﷺ هستند و برخی برتری آنها را بر همهٔ پیامبران ﷺ غیر از پیامبران اولی‌العزم واجب می‌دانند. برخی نیز پیامبران را از ائمه برتر می‌دانند. از نظر شیخ مفید، عقل در این باره نمی‌تواند حکمی بدهد و اجماعی نسبت به هیچ‌یک از این اقوال وجود ندارد. اما اخبار و آیاتی از قرآن هست که قول اول را تقویت می‌کند؛ هر چند شیخ مفید قوی‌تر بودن آن قول را قطعی نمی‌داند.^۲

۲-۳-۲: امامت خاصه

پس از روشن شدن مباحث نظری دربارهٔ امامت، و با توجه به آنچه ذکر کردیم که از نظر شیعیان امامی، امامت توقیفی است، لازم می‌آید به تبیین مصادیق آن بپردازیم. تمامی مباحث این بحث با استناد به دلایل نقلی و

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۶۸.۲. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۷۰-۷۱.

سمعی، و بر مبنای اقوال معصومان علیهم‌السلام بنا شده و از این رو، از اساس متفاوت و متمایز با نظر معتزله، و بهترین مؤید استقلال کلام شیعه است. پس از آن‌که وجوب عصمت امام، و وجوب نصب امام بر خداوند روشن شد، بیان می‌کنیم که از نظر شیعه امامیه، خلیفه بلا فصل پس از رسول مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام منصوب علیه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بود که نصوص متواتری از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره او نقل شده است و از این رو، بر عصمت وی قطع پیدا می‌کنیم. از آنجا که سایرین، ابوبکر و عمر و عثمان، منصوب علیه و به تبع مقطوع بر عصمت نیستند، امامشان باطل و امامت علی علیه‌السلام ثابت می‌شود.

به بیان شیخ مفید امامیه اتفاق دارند بر این‌که امامت بعد از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، تنها در بنی هاشم است. سپس در علی، حسن و حسین علیهم‌السلام است و پس از آن در اولاد حسین علیه‌السلام، نه اولاد حسن علیه‌السلام. در برخی از روایات، نام همه امامان دوازده‌گانه تا حضرت صاحب‌الزمان علیه‌السلام ذکر شده و این معنای توقیفی بودن امامت در دیدگاه شیعی است.^۱ سیدمرتضی، امامت یک‌یک امامان دوازده‌گانه را از طریق باطل کردن اقوال و دیدگاه‌های مخالف به اثبات رسانده است.^۲

۲-۳-۱: نص بر امامت علی علیه‌السلام

اخبار و نصوص فراوانی درباره جانشینی امیرالمؤمنین علیه‌السلام پس از رحلت رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شده و کتاب‌ها و رساله‌هایی درباره آنها نگاشته شده است. در این نوشتار، مهم‌ترین آن نصوص را به اجمال و اختصار از نظر می‌گذرانیم و تفصیل مطلب را به منابع مربوط ارجاع می‌دهیم.

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۳۹

۲. سیدمرتضی، *جمل*، ص ۲۱۹-۲۲۷

بنابر حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، پس از سه سال دعوت پنهانی، هنگامی که مأمور به ابلاغ پیام الهی به خویشان نزدیک خود شد، درباره علی علیه السلام فرمود که او برادر، وصی و خلیفه من در میان شماست و بر شماست که از او اطاعت کنید. در حدیث دیگری آمده که در غزوه تبوک، پیامبر صلی الله علیه و آله امام علی علیه السلام را جانشین خود در مدینه قرار داد و در حدیث منزلت جایگاه امام علی علیه السلام را نسبت به خودش، چون منزلت هارون نسبت به موسی علیه السلام اعلام کرد، با این فرق که پس از او پیامبری نیست.

همچنین بنابر اخبار در حجة الوداع پیامبر صلی الله علیه و آله در محلی موسوم به غدیر خم متوقف شد و دستور داد مردم جمع شوند. سپس دست علی علیه السلام را بالا برد و در حق وی فرمود: هر کس من مولای او بوده‌ام، از این پس علی علیه السلام مولای اوست. این حدیث که به حدیث غدیر معروف است، از مهم‌ترین نصوص در اثبات حقانیت علی علیه السلام محسوب می‌شود. نصوص دیگری نیز در اثبات حقانیت آن امام بزرگوار علیه السلام وارد شده از جمله خبر طائر که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: خدایا محبوب‌ترین خلق خود را نزد من بفرست تا با من از گوشت این پرنده تناول کند، و علی علیه السلام داخل شد. همچنین گفته شده در روز خیبر، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود فردا پرچم را به دست کسی خواهم داد که خدا و رسولش او را دوست دارند و او آنها را دوست دارد، و روز بعد پرچم را به دست علی علیه السلام داد. متکلمان امامی این روایات و نصوص را به تفصیل بیان کرده و آراء و نظرات مخالفان را ذکر و به آن پاسخ داده‌اند.^۱ مستند آنان در این مسائل عمدتاً دلایل سمعی و روایات معصومان علیهم السلام بوده که مورد قبول معتزله نیست و همین سبب اختلاف نظر آنها با شیعیان شده و از اینجا استقلال این نظام کلامی روشن می‌شود.

۱. برای نمونه رک: شیخ مفید، *الانصاح*، ص ۳۲-۴۶؛ سیدمرتضی، *جمل*، ص ۲۰۲-۲۱۳؛ شیخ طوسی، *تلخیص*، ج ۲، ص ۲۰۵.

هم‌چنین در منابع کلامی ادله نقلی بر افضلیت علی علیه السلام و رد افضلیت متقدمان بر آن حضرت نیز ذکر، و بررسی شده است.^۱

در منابع کلامی، علت عدول علی علیه السلام از مطالبه حقش نیز تحلیل شده است، از جمله آن‌که اظهار تسلیم و انقیاد آن حضرت، به دلیل تقیه و خوف از فساد در دین بود که قابل جبران نبود و سبب داخل شدن ایشان در شورا و تحکیم حکمین نیز همین بود. امام علی علیه السلام در بسیاری خطبه‌ها و کلمات خود نیز بر آن تصریح کرده است.^۲

متکلمان امامی هم‌چنین بر کافر بودن محارب‌ان و دشمنان علی علیه السلام اجماع دارند و معتقدند همان‌طور که انکار نبوت مستلزم کفر است، انکار امامت نیز مستلزم کفر است. آنان در این‌باره به اخباری از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله استناد کرده‌اند که دوستی علی علیه السلام را به منزله دوستی ایشان و دشمنی علی علیه السلام را به منزله دشمنی خود دانسته‌اند.^۳ بنابراین در این مسئله نیز متکلمان شیعی با استناد به قول معصوم علیه السلام مستقل از متکلمان معتزلی عمل کرده، حکمی بر خلاف معتزله داده‌اند.

۲-۳-۲: دیدگاه متکلمان معتزلی درباره امامت

از میان آثار معتزلی، جامع‌ترین کتاب باقیمانده و مربوط به قرون مورد بحث ما، که مبین آراء آنان درباره امامت است، کتاب المغنی قاضی عبدالجبار است. کتاب شرح الاصول الخمسه او که مانکدیم زیدی مذهب آن را تدوین کرده است، در بحث امامت بیشتر مشتمل بر آراء زیدی اوست تا آراء قاضی عبدالجبار. شاید مهم‌ترین نکته‌ای که بتوان درباره دیدگاه قاضی عبدالجبار در این‌باره از کتاب شرح الاصول الخمسه برداشت

۱. برای نمونه رک: شیخ مفید، الاصحاح، ص ۱۳۹-۱۹۳، ۲۲۹-۲۳۲

۲. برای نمونه رک: سیدمرتضی، جمل، ص ۲۱۴-۲۱۸

۳. برای نمونه رک: شیخ طوسی، تلخیص، ج ۴، ص ۱۳۱-۱۳۲

کرد، جایگاه بحث امامت است که در کتاب مزبور، بحث امامت را مرتبط با بحث امر به معروف و نهی از منکر طرح نموده و سبب‌اش را آن دانسته است که بیشتر آنچه در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر می‌گنجد، تنها امامان به آن قیام می‌کنند.

در این بخش آراء معتزلیان را اجمالاً ذکر می‌کنیم. چنان‌که پیش‌تر گفتیم سیدمرتضی عَلم‌الهدی کتاب الشافی خود را در رد نظرات قاضی نگاشته و شیخ طوسی آن را تلخیص و شرح نموده است و برای تفصیل آراء معتزلیان و رد آن، می‌توان به آثار مزبور مراجعه نمود.

بر اساس کتاب مغنی قاضی عبدالجبار، بیشتر معتزلیان بر خلاف امامیان وجوب امامت را سمعی می‌دانند نه عقلی.^۱ از میان معتزلیان ظاهراً ابوالقاسم بلخی وجوب امامت را عقلی دانسته است.^۲ معتزلیان درباره راه تعیین امام نیز با امامیان اختلاف نظر دارند. آنان طریق امامت را عقد و اختیار (گزینش اهل حل و عقد) دانسته‌اند.^۳ اختلاف نظر دیگر آنان در عصمت امام است که قبلاً نیز به آن اشاره کردیم و هم‌چنین گفتیم امامیان، امامت را قرین نبوت می‌شمردند و اوصاف نبی را به جز وحی و نبوت درباره امام جاری و ساری می‌دانند. از جمله آن‌که به عصمت امام معتقدند. اما معتزلیان این رأی را نپذیرفته‌اند.^۴ درباره تفضیل، معتزلیان متقدم افضل مردم را پس از رسول خدا، به ترتیب ابوبکر، عمر، عثمان و پس از آنها علی علیه السلام می‌دانستند، مگر ابوالهذیل و واصل بن عطا که امیرالمؤمنین علیه السلام را بر عثمان برتری می‌داند و ظاهراً ابوعلی و ابوهاشم جبائی نیز در این قول از آن‌ها تبعیت کردند. اما ابو عبدالله بصری، افضل

۱. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱/۱۰، ص ۱۶-۳۴، ۳۹-۵۵، ۹۹-۱۰۳.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۵۸.

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۵۳-۷۵۴، ۷۵۷.

۴. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱/۱۰، ص ۳۶.

مردم بعد از رسول خدا ﷺ را، علی علیه السلام و سپس ابوبکر، عمر و عثمان می‌دانست و از این رو به المفضل ملقب شده بود و کتابی هم در این باره نوشته بود. قاضی عبدالجبار ابتدا درباره افضل این چهار تن توقف می‌کرد، تا آن‌که کتاب استادش، ابو عبدالله بصری، را شرح نمود و بر افضلیت علی علیه السلام قطع پیدا کرد. با این همه وی امامت مفضل بر فاضل را جایز می‌دانست.^۱

قاضی عبدالجبار در کتاب مغنی خود برخی وجوه افضلیت علی علیه السلام را نقد کرده، برخی از آنها را دال بر افضلیت دانسته ولی دلالت آن بر منصوص بودن علی علیه السلام را نپذیرفته است. سیدمرتضی علم‌الهدی در کتاب شافی، با موشکافی بسیار، آراء او را نقل و نقد نموده و برخی دیدگاه‌های وی را ابطال کرده است. وی در کتاب مزبور و شیخ طوسی به تبع او، در کتاب تلخیص الشافی پس از رد دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار، امامت سه خلیفه نخستین را ابطال و امامت علی علیه السلام را اثبات نموده‌اند.

۲-۳-۳: غیبت

معتزلیان از آنجا که منصوص بودن امامت را نپذیرفته‌اند، در مسئله غیبت وارد نشده‌اند. تنها قاضی عبدالجبار^۲ به اختصار بیان داشته، چون مسئله غیبت متوقف بر قول به منصوص بودن امام است، از نظر ما صحیح نیست. به علاوه زمان و مکان ولادت منتظر مشخص نیست، از این رو ادعای امامتش نیز قابل قبول نیست. این دیدگاه معتزلیان در تقابل با دیدگاه امامیان است و در بررسی شبهات مربوط به غیبت که بعضاً به وسیله معتزلیان مطرح شده، ابطال خواهد شد.

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۶۶-۷۶۷

۲. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲/۱۰، ص ۱۸۲-۱۸۳

اما از نظر امامیه، امامت توقیفی است و رسول خدا ﷺ به موجب احادیث متواتر یک‌یک امامان دوازده‌گانه را معرفی نمودند. آن رسول گرامی ﷺ در حدیث متواتری فرمودند که هیچ‌گاه زمین از حجت خدا خالی نمی‌ماند. در حدیث دیگری خطاب به علی ﷺ فرمودند: پیشوایان پس از من دوازده تن هستند که تو نخستین آنان هستی و مهدی آخرین آنان خواهد بود. آن حضرت بارها و بارها ظهور مهدی موعود ﷺ را با ذکر نام و نسب او به مردم وعده دادند و انتظار کشیدن ظهور آن امام را از بهترین عبادات معرفی نمودند. پس از ایشان امامان معصوم شیعه نیز هریک در عصر خود، مروج این تفکر بودند. البته باید دانست این اندیشه در میان سایر فرق و مذاهب اسلامی نیز کم و بیش رواج داشته است.

در قرن چهارم و پنجم کتاب‌ها و رسایلی درباره غیبت، به طور مستقل یا ضمن بحث امامت، نگاشته شده که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به آثار ابن قتیبه، شیخ صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی اشاره کرد. بسیاری از کتاب‌هایی که مسئله غیبت را مورد بررسی قرار داده، بیشتر جنبه روایی داشته و بحث استدلالی در برخی از آنها کمتر دیده می‌شود. در این میان به نظر می‌رسد شیخ مفید در *الفصول العشرة فی الغیبة*، سیدمرتضی در *شافی و ذخیره و شرح جمل العلم و العمل*، و به تبع وی شیخ طوسی در *کتاب الغیبة، تمهید الاصول، تلخیص الشافی والاقتصاد*، مسئله غیبت را استدلالی‌تر از دیگران بررسی کرده‌اند. مسئله غیبت و وجود امام را می‌توان به دو طریق اثبات کرد:

طریق اول: امامت در هر حال، لازم و ضروری است و مردم عادی از آنجا که معصوم نیستند، همیشه به رهبری معصوم نیازمندند. چنین رهبری یا ظاهر است یا غایب. ظاهر نیست، چون در میان کسانی که ظاهرند و درباره آنها ادعای امامت شده، معصوم وجود ندارد؛ پس امام معصوم غایب است. حال باید دید رهبر معصوم کیست. یا همان کسی است که پیروان فرقه‌هایی چون کیسانیه (قائل به امامت محمد بن حنفیه)

و ناووسیه (قائل به حیات امام صادق علیه السلام و مهدی موعود بودن او) ادعا می‌کنند و یا حجة بن الحسن علیه السلام است و با باطل کردن عقاید آن فرقه‌ها، روشن می‌شود آن امام معصوم غایب حجة بن الحسن علیه السلام است.

طریق دوم: بحث درباره غیبت حجة بن الحسن علیه السلام فرع بر ثبوت امامت اوست و مخالفان یا امامت ایشان را پذیرفته‌اند و از سبب غیبت می‌پرسند که پاسخ خواهیم داد؛ یا اصلاً امامت ایشان را قبول ندارند و در این صورت سؤال از غیبت بی‌معناست.

به این ترتیب، بحث از وجوب وجود و تعیین امام و وجوب عصمت امام، که پیش‌تر ذکر آن گذشت، به عنوان مقدمه بحث غیبت خواهد بود. بحث دیگر ابطال عقاید فرقه‌هایی است چون کیسانیه، ناووسیه، واقفیه (قائل به حیات و امامت حضرت موسی کاظم علیه السلام)، محمدیه (قائل به امامت سید محمد پسر امام علی نقی علیه السلام)، فطحیه (قائل به امامت عبدالله پسر امام جعفر صادق علیه السلام) و نیز معتقدان به متولد نشدن حضرت ولی عصر علیه السلام و یا رجعت دوباره امام حسن عسکری علیه السلام پس از رحلت، و نیز قائلان به امامت جعفر کذاب (برادر امام حسن عسکری علیه السلام)، شیخ طوسی در کتاب *الغیبه* خود آراء این فرقه‌ها را نقل و ابطال کرده است. از جمله استدلال‌های وی این‌هاست: وفات یافتن امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و انتفای مهدی موعود بودن آن دو؛ وفات سید محمد پیش از پدر بزرگوارش؛ معصوم نبودن افرادی چون جعفر کذاب و عبدالله افطح، که مرتکب اعمال منافی عصمت شدند؛ و بطلان قول معتقدان به رجعت و زنده شدن دوباره امام حسن عسکری علیه السلام به دلیل خبر رسول اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر این‌که زمین هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نمی‌ماند.

با ابطال این اقوال ثابت می‌شود که تنها قول صحیح، قول به امامت حجة بن الحسن علیه السلام است و از آنجا که خداوند حکیم است و کاری بر خلاف حکمت انجام نمی‌دهد، غیبت آن امام نیز دارای حکمتی است که

تفصیل آن برای ما مشخص نیست. اما به اجمال می‌دانیم که سبب غیبت، ترس از مورد اذیت و آزار قرار گرفتن و به شهادت رسیدن آن امام بوده است.^۱

بنابراین متکلمان شیعی در بحث غیبت همچون بحث امامت با تفاوت در مبادی، اقوال و روایات معصومان علیهم‌السلام، نظری متفاوت و مستقل از متکلمان معتزله داشته‌اند.

۲-۳-۳-۱: شبهات مربوط به غیبت و پاسخ به آن

متکلمان امامی ضمن بحث از غیبت امام و وجه حکمت آن، به شبهاتی که گاه مخالفان از جمله معتزلیان طرح کرده بودند و گاه خود به صورت دفع دخل مقدر مطرح می‌کردند، پاسخ داده‌اند و ضمن آن زوایای بحث غیبت را روشن‌تر نموده‌اند. در این بخش مهم‌ترین آنها را به اجمال بررسی می‌کنیم:

اشکال کرده‌اند که با توجه به صحت خبر رسیده از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مبنی بر این‌که هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، گویی در جاهلیت مرده است، تکلیف کسانی که در دوران غیبت امام به سر می‌برند، چیست؟ پاسخ این است که تضادی میان شناخت امام و غایب بودن او نیست؛ زیرا علم به وجود او مبتنی بر علم به مشاهده او نیست، چنان‌که ما به بسیاری چیزهایی که با حواس درک نمی‌شوند، علم داریم.^۲

اشکال دیگر این است که مخالفان گفته‌اند از آنجا که هم‌اکنون از وجود امام غایب نفعی عایدمان نمی‌شود، معرفت و شناختش نیز نفعی برای ما در پی نخواهد داشت. در پاسخ به این اشکال گفته شده که

۱. برای نمونه، شیخ مفید، *الفصول*، ص ۱۰۹-۱۱۲؛ رک: سیدمرتضی، *جمل*، ص ۲۲۹-۲۳۰؛

شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص ۲۳۴

۲. شیخ مفید، *رساله اولی*، ص ۱۱-۱۳

معرفت به وجود او و امامت و عصمت و کمال او در به دست آوردن ثواب برای ما مفید است. به علاوه انتظار ظهور او عبادتی است که ما را از عقابی عظیم باز می‌دارد. چون سبب می‌شود دوستداران آن امام از انجام بدی‌ها دور شده، به انجام واجبات مبادرت نمایند. همان‌گونه که علم ما به انبیاء پیشین به‌رغم عدم آگاهی ما نسبت به همه ویژگی‌های آنها، برای ما ثواب عظیم در پی دارد و نیز علم امت‌های پیشین به آمدن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آخرالزمان برای آنها منفعت و ثواب در پی دارد.^۱

همچنین می‌پرسند دلیل بر وجود امام غایب چیست، درحالی‌که مردم در وجود او اختلاف دارند. در پاسخ گفته‌اند دلیل آن است که ما شیعه امامیه را مکتبی می‌دانیم که در شرق و غرب عالم با آداب و رسوم مختلف پراکنده‌اند و یکدیگر را نمی‌شناسند با این حال، همگی معتقد به حرام بودن کذب و عالم به قبح آنند و به نقل از امامان بعدی علیهم السلام، و ایشان به نقل از علی بن ابیطالب علیه السلام روایت کرده‌اند که امام دوازدهم غیبتی دارد که مَبْطَلان در آن شک می‌کنند. چنین اخباری اگر صادق باشد، قول ما ثابت می‌شود. فرض کذب آن هم متفی است، زیرا اگر فرض کذب آنچه در آن اجماع هست ممکن باشد، می‌توان همه موارد اجماعی، همچون معجزات نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله، را نیز کاذب دانست. و در این صورت ابطال همه شرایع لازم می‌آید.^۲ به علاوه، می‌دانیم که ولادت آن حضرت واقع شده است. حتی اگر خبری درباره ولادت آن امام نرسیده بود، با اثبات امامت آن بزرگوار ولادتشان نیز ثابت می‌شود. هم‌چنین تا امام مهدی علیه السلام موجود نباشد، عدد دوازده نفر که در روایات آمده است محقق نمی‌شود و نیز خبر مبنی بر این‌که دوازدهمین امام دارای دو غیبت است، دلالت بر این دارد که ولادت صورت گرفته است.

۱. رک: شیخ مفید، رساله اولی، ص ۱۳؛ شیخ طوسی، تلخیص، ج ۴، ص ۲۱۱-۲۲۶.

۲. شیخ مفید، الرساله الثانیه فی الغیبه، ص ۱۱-۱۲.

افزون بر این که، روایات زیادی داریم که بر ولادت آن حضرت علیه السلام دلالت می‌کند و افراد زیادی ایشان را دیده‌اند و حضرت نواب خاص و عامی داشته‌اند. هم‌چنین روایاتی دربارهٔ مادر آن حضرت نقل شده که فرزند قیصر، پادشاه روم و از طرف مادری از نوادگان شمعون از حواریون حضرت عیسی علیه السلام بود و به اسارت گرفته شده بود. وی به درخواست امام حسن عسگری علیه السلام خریداری شد. سال ولادت آن حضرت نیز بر مبنای قولی ۲۵۵ و بر مبنای قولی دیگر ۲۵۶ بوده است. اخباری هم وارد شده مبنی بر این که افرادی آن حضرت را دیده، ولی نشناخته‌اند یا بعداً متوجه شده‌اند. شیخ طوسی آنها را بیش از آن دانسته که به شمارش آیند، و از میان آنها به هفده نفر اشاره نموده است.^۱ بنابراین روشن می‌شود دیدار امام علیه السلام ممکن بوده است و به تعبیر شیخ طوسی این که امام در پرده غیبت، مستور مانده، اشکال از خود مردم است که خویشتن را مهذب نکرده‌اند. امام علیه السلام علاوه بر نواب خاص یا نواب اربعه که عبارت بودند از ابو عمر عثمان بن سعید غمری، ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید غمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی و ابوالحسن علی بن محمد سمری (۳۲۹)،^۲ نمایندگان دیگری نیز در شهرهای مختلف داشتند که نمایندگان نواب اربعه محسوب می‌شدند و با آنها در ارتباط بودند و مسائل و مشکلات را به آنها اطلاع می‌دادند و دستورهای لازم را دریافت می‌کردند.^۳

مخالفان، اشکالات دیگری نیز بر غیبت امام زمان علیه السلام وارد کرده‌اند؛ از جمله، اشکال کرده‌اند همان‌گونه که انبیاء و نیز امامان پیشین، مورد اذیت و آزار مردم قرار گرفته و حتی بسیاری از آنها در این راه به شهادت

۱. رک: شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص ۳۸.

۲. با وفات او در سال ۳۲۹ غیبت صغری به پایان رسید و غیبت کبری آغاز شد.

۳. نیز رک: شیخ مفید، *المسائل العشر فی الغیبه*، چاپ فارس تبریزیان الحسون، قم، ص ۷۷-۸۲.

رسیده‌اند، با این همه از نظرها غایب نشدند، چه اشکالی دارد امام دوازدهم هم ظاهر شود حتی اگر در معرض اذیت و آزار و شهادت قرار گیرد. در پاسخ گفته‌اند درباره انبیاء و اوصیای پیشین خداوند می‌دانست که فرد دیگری قائم مقام او قرار می‌گیرد تا سختی نبوت یا امامت را پذیرا باشد. درباره امام منتظر علیه السلام خداوند می‌داند که جانشینی برای او نخواهد بود، پس وی را در پرده غیبت قرار داده است و ظهور او چنان‌که منجر به قتل او شود جایز نیست و این متضمن لطف الهی است.^۱ شیخ مفید در *الرساله الرابعه فی الغیبه* در پاسخ به این سؤال بیان داشته که امامان پیشین هیچ‌یک مکلف به قیام و ترک تقیه و دعوت به سوی خود نبودند، آن‌گونه که امام زمان علیه السلام در هنگام ظهور مکلف به آن است. آن امامان همگی اشاره کردند به ظهور منتظری در آخرالزمان که امت را هدایت و حق را اعاده می‌کند و در مقابل ستم می‌ایستد و دین را احیا می‌نماید.^۲

همچنین پرسیده‌اند که چرا خداوند مانع از آزار رساندن مردم نسبت به آن امام نشد تا ایشان مجبور به غیبت نشوند. پاسخ آن است که مانع شدن از قتل یا آزاررسانی به آن امام علیه السلام از این طریق که مثلاً میان دشمنان و آن امام حائلی قرار دهد تا از ظلم و قتل او ناتوان شوند، با تکلیف قابل جمع نیست و از خداوند حکیم صادر نمی‌شود.

اشکال دیگر این است که به اعتقاد شیعه اگر امام زمان علیه السلام به تعداد اصحاب بدر، یار داشت ظهور می‌کرد. اکنون که تعداد شیعیان بیش از ۳۱۳ نفر است، چرا آن امام ظهور نمی‌کنند؟ در پاسخ گفته شده، گرچه تعداد شیعیان به ظاهر زیاد است، اما بسیاری از آنها شرایط لازم از قبیل شجاعت و اخلاص در جهاد و صبر بر لقای الهی را ندارند.^۳

۱. سیدمرتضی، جمل، ص ۲۲۸-۲۲۹.

۲. شیخ مفید، *الرساله الرابعه فی الغیبه*، ص ۱۱-۱۲.

۳. شیخ مفید، *الرساله الثالثه*، ص ۱۱-۱۲.

همچنین اشکال شده که به اعتقاد شیعه امام حافظ شریعت است، اما با غیبت امام، شریعت حفظ نخواهد شد. در پاسخ گفته‌اند ما می‌دانیم که شریعت نبی گرامی اسلام ﷺ تا روز قیامت باقی است و تکلیف در هیچ حالی از احوال ساقط نمی‌شود. از این رو ضایع شدن و از میان رفتن شریعت هرگز اتفاق نخواهد افتاد. زیرا در غیر این صورت یا تکلیف به‌رغم لطف بودنش ساقط می‌شود، که پیش‌تر گفتیم این فرض متفی است، یا واجب است امام ظاهر شود و خدا فرشتگان را به کمک او بفرستد تا تکلیف الهی را بر ما روشن کند. از آنجا که هردوی این فرض‌ها، سقوط تکلیف و ظهور امام، تاکنون رخ نداده است روشن می‌شود که شریعت در دوران غیبت از میان نرفته و ضایع نشده است.

هم‌چنین از مهم‌ترین اشکالاتی که مخالفان درباره غیبت مطرح کرده‌اند، اشکال بر طولانی بودن غیبت و طول عمر امام غایب ﷺ است. مخالفان در این باره گفته‌اند ادعای امامیه مبنی بر غیبت امام دوازدهم از هنگام ولادت تا امروز با وجود طولانی بودن مدت و تجاوز از حد، و با وجود آن‌که کسی مکان و محل استقرارش را نمی‌داند، خارج از عرف و باطل است. در پاسخ آمده است که اولاً اخباری داریم مبنی بر این‌که امام دوازدهم ﷺ دو غیبت خواهد داشت و یکی طولانی‌تر از دیگری خواهد بود.^۱ به علاوه تا زمانی که سبب استتار و غیبت آن امام باقی باشد، جایز است که زمان غیبت طولانی شود. البته خارق‌العاده بودن این زمان را نمی‌پذیریم، چنان‌که قبلاً هم افرادی بوده‌اند که عمر طولانی داشته‌اند، همچون خضر پیامبر ﷺ که از پیش از زمان موسی ﷺ بود و هنوز هم هست، یا نوح پیامبر که مدت طولانی عمر کرد. غایب شدن هم امر خارق‌عادت نیست؛ چنان‌که یوسف پیامبر ﷺ از پدرش غایب شد؛ یا یونس نبی ﷺ مدت‌ها در شکم ماهی مخفی شد؛ یا اصحاب کهف که

۳۰۹ سال به خواب رفتند و عزیر نبی ﷺ که ماجرای او نیز در قرآن ذکر شده است.^۱

ثانیاً حتی اگر خارق عادت بودن این امر را بپذیریم، می‌توانیم آن را از جمله معجزات بدانیم و نزد شیعه امامیه ظهور معجزه به دست امامان و حتی صالحان جایز است.^۲

حاصل بحث

مهم‌ترین وجه تمایز و عمده موارد اختلاف نظر شیعیان امامیه با معتزلیان و نیز سایر مکاتب کلامی، به مسئله امامت باز می‌گردد. در آثار برجای مانده از معتزله، بحث امامت در ادامه بحث امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده است؛ با این توجیه که بیشتر آنچه در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر می‌گنجد، تنها به دست امامان انجام می‌شود. اما در آثار کلامی شیعی این بحث پس از بحث نبوت آمده است و این نشان‌دهنده تفاوت ساختاری کلام شیعه با کلام معتزله در بحث امامت است. در مسئله امامت، شیعیان ریاست دینی و دنیوی امام را از سوی خداوند دانسته، برای امام شرایط و ویژگی‌هایی قائلند که معتزلیان آن را نپذیرفته‌اند. از نظر شیعه، امام همه ویژگی‌ها و صفاتی را که در پیامبر شرط است، به‌جز نبوت، داراست. در مقابل معتزله، امام را همچون امیر و حکمران می‌دانند که لازم نیست به تمام جوانب دین آگاهی داشته باشد. معصوم بودن را نیز از شرایط امام نمی‌دانند. امامیان در اثبات وجوب تعیین امام از برهان عقلی و قاعده لطف استفاده کرده‌اند. هم‌چنین با استناد به روایات قائل شده‌اند که در زمان واحد تنها یک امام

۱. در این مباحث مؤلف در صدد بررسی قوت یا ضعف استدلال‌ها نیست و هدف وی تنها بررسی مباحث در کتاب‌های دو مکتب و یافتن وجوه اشتراک و افتراق آنهاست.

۲. شیخ مفید، المسائل العشر، ص ۷۷-۸۹؛ سیدمرتضی، جمل، ص ۲۳۳-۲۳۵.

هست. بر خلاف امامیان، معتزلیان وجوب تعیین امام را مبتنی بر ادله سمعی پذیرفته‌اند، نه ادله عقلی. در واقع، متکلمان امامی در این مسئله از حیث روش استدلال از معتزله تمایز دارند. در مسئله راه تعیین امام به عنوان یک مسئله مشترک، از آنجا که مستندات متکلمان شیعه متفاوت با معتزلیان است، پاسخ‌ها نیز متمایز شده است. مستند شیعه در این مسئله عقل و سیره پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام است که از نظر امامیان حجیت دارد و بر همین اساس، از نظر آنان راه تعیین امام، معجزه یا نص است. اما مستند معتزله سیره خلفاست، که از نظر شیعه حجیت ندارد و مبین اختلاف مبادی آنهاست. معتزلیان بر اساس مستندات خود راه تعیین امام را عقد و اختیار (گزینش اهل حل و عقد) دانسته‌اند. هم‌چنین متکلمان شیعه به دلایل سمعی و با استناد به آیات و روایات قائل شده‌اند که معرفت امام مخصوص بر همه مکلفین واجب است؛ گرچه به عقیده شیخ مفید این وجوب با اجماع، قیاس و عقل فهمیده می‌شود. هم‌چنین امامیه وجود نص بر امام را بر خداوند واجب دانسته‌اند و از نظر آنان امامت ثابت نمی‌شود مگر با نص بر شخص او یا معجزه. امامت امری توقیفی است و دلیل توقیفی بودن امام نیز هم عقل است و هم سمع. امامیه در اثبات عصمت امام نیز از ادله عقلی سود جسته، معتقدند معصوم بودن به حکم عقل بر امام لازم و ضروری است. آنان بر عصمت امام استدلال عقلی با ابتناء بر مقدماتی، که برخی از آنها نقلی است، اقامه کرده‌اند. معتزلیان از آنجا که امامت را منصبی الهی و همچون نبوت ندانسته‌اند (تفاوت در مبادی)، به معصوم بودن امام هم اعتقاد ندارند. بنابراین در مسئله معصوم بودن امام، امامیان با استفاده از مبادی و روش متفاوت از معتزلیان پاسخی متفاوت، یعنی وجوب عصمت امام، ارائه نمودند. متکلمان شیعه هم‌چنین معتقدند اعلام عصمت و امامت امام به دلیل عقلی بر خدا واجب است و در این مسئله نیز از معتزله تمایز شده‌اند. متکلمان امامی به حکم عقل، قائل به قبح تقدیم مفضول بر فاضل بوده و

معتقدند امام باید افضل مردم زمان خود باشد. معتزلیان هم در افضل بودن امام و هم در تعیین مصداق افضل با متکلمان امامی اختلاف نظر دارند که این اختلاف نظر به اختلاف مبنایی آنان در الهی بودن این منصب باز می‌گردد. بر مبنای افضلیت، یکی از وجوه افضلیت، اعلییت است. متکلمان امامی بر مبنای افضل بودن امام، اعلم بودن او را نیز ثابت کرده‌اند. اما معتزلیان اعلم بودن امام را شرط ندانسته و بحثی از آن به میان نیاورده‌اند. پس امامیه در این مسئله نیز متفاوت و مستقل از معتزله‌اند. درباره محدودۀ علم امام میان متکلمان امامی اختلاف نظر هست. این اختلاف نظر متکلمان امامی خود مبین استقلال فکری آنان و عدم تأثیرپذیری آنان است. در مسئله ویژگی‌های امام، مستند امامیان قول معصومان علیهم‌السلام بوده و معتزله که اصل امامت را، آن‌گونه که شیعه معتقدند، نمی‌پذیرند و قول امام را حجت نمی‌دانند، ویژگی‌هایی مغایر با ویژگی سایر افراد بشر برای امام قائل نیستند. نظر متکلمان شیعه در بحث امامت خاصه با استناد به دلایل نقلی و سمعی، و بر مبنای اقوال معصومان علیهم‌السلام بنا شده است و از این رو، از اساس متفاوت و متمایز با نظر معتزله و بهترین مؤید استقلال کلام شیعه است. مستند امامیان در بحث نصوص دال بر امامت علی علیه‌السلام نیز عمدتاً دلایل سمعی و روایات معصومان علیهم‌السلام بوده که مورد قبول معتزله نیست و همین سبب اختلاف نظر آنها با شیعیان شده است. متکلمان امامی هم‌چنین بر کافر بودن محارب‌ان و دشمنان علی علیه‌السلام اجماع دارند و معتقدند همان‌طور که انکار نبوت مستلزم کفر است، انکار امامت نیز مستلزم کفر است. آنان در این باره به اخباری از پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم استناد کرده‌اند که دوستی علی علیه‌السلام را به منزله دوستی ایشان و دشمنی علی علیه‌السلام را به منزله دشمنی خود دانسته‌اند. بنابراین در این مسئله نیز متکلمان شیعی با استناد به قول معصومان علیهم‌السلام مستقل از متکلمان معتزلی عمل کرده‌اند و حکمی بر خلاف معتزله داده‌اند.

مسئله غیبت در ضمن مسئله امامت و در نتیجه از مهم‌ترین شواهد دال بر استقلال کلام شیعی از کلام معتزلی است. امامیان معتقدند امامت توقیفی است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز امامان معصوم علیهم السلام یک‌یک امامان را با نام و ویژگی‌های هر یک مشخص کرده‌اند. به عقیده امامیان زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نخواهد بود. از نظر آنان امام مهدی علیه السلام دوازدهمین و آخرین حجت خدا بر انسان‌هاست و ولادت آن امام واقع شده است و آن بزرگوار هم اکنون در غیبت به سر می‌برد. امامیان معتقدند به موجب روایات صحیح از امامان علیهم السلام امام دوازدهم دو غیبت دارد که یکی از دیگری طولانی‌تر است و سبب غیبت آن امام نیز ترس از مورد آزار و اذیت قرار گرفتن و به شهادت رسیدن ایشان است. امامیان در بحث غیبت به شبهات مخالفان نیز درباره غیبت پاسخ داده‌اند. معتزلیان مسئله غیبت را مبتنی بر منصوص بودن امامان و در تعارض با نظر خود دانسته‌اند و آنرا انکار کرده‌اند. از این‌رو در بحث غیبت نیز، همچون امامت، متکلمان شیعی با تفاوت در مبادی - اقوال و روایات معصومان علیهم السلام - نظری متفاوت و مستقل از متکلمان معتزله داشته‌اند.

۲-۴: معاد و فروع آن

متکلمان متقدم هنگام بحث از معاد، به مسائلی می‌پرداختند همچون وعد و وعید الهی، ثواب و عقاب، مدح و ذم، اسماء و احکام، احباط و تکفیر، توبه، شفاعت، رجعت، احوال طفل در آخرت، صراط و میزان و سایر فروع معاد. در این بخش، این مسائل طرح و اختلاف نظرهای متکلمان امامی از معتزلیان بررسی خواهد شد.

۲-۴-۱: وعد و وعید

معتزله در پی اعتقاد به عدل الهی، معتقد بودند عدل الهی اقتضا دارد که هر انسانی طبق افکار و عملکرد خویش جزا داده شود. اهل خیر به

خیرات پاداش داده شوند و اهل شر و بدی به شرور کیفر گردند و این همان مفهوم وعد و وعید از نظر معتزلیان است. آنان اصل «وعد و وعید»^۱ را به عنوان سومین اصل از اصول پنجگانه خود به صورت مبسوط مورد بحث قرار داده‌اند. متکلمان امامی در مباحث مرتبط با «وعد

۱. «وعد» به معنای نوید دادن کسی به نیکی و خیر دادن از بدی به کار می‌رود (ابن‌فارس، مقاییس، ج ۶، ص ۱۲۵؛ جوهری، صحاح، ج ۲، ص ۷۰۰؛ راغب اصفهانی، معجم مفردات، ص ۵۶۳؛ ابن‌منظور، لسان، ج ۳، ص ۴۶۳)؛ «وعید» به معنای خیر و بیم دادن و ترساندن از چیزی است و فقط درباره شر به کار می‌رود (ابن‌فارس، مقاییس، ج ۶، ص ۱۲۵؛ جوهری، صحاح، ج ۲، ص ۷۰۰؛ راغب اصفهانی، مفردات، ص ۵۶۳؛ ابن‌منظور، لسان، ج ۳، ص ۴۶۳). در قرآن کریم «وعد» به هر دو معنای نوید دادن به خیر (برای نمونه رک: مائده: ۹؛ فتح: ۲۰) و خیر دادن از شر (برای نمونه رک: بقره: ۲۶۸؛ توبه: ۶۸) به کار رفته است. در بیان معنای اصطلاحی «وعد» و «وعید»، از میان امامیان سیدمرتضی «وعد» را به خیر رساندن ثواب به کسی که سزاوار ثواب است و «وعید» را به خیر رساندن کیفر به کسی که مستحق آن است، تعریف کرده است (سیدمرتضی، الذخیره، ص ۵۰۴). شیخ طوسی نیز در تعریفی مشابه «وعد» را به اخبار رساندن نفع به فردی که مورد وعده و نوید قرار گرفته و «وعید» را به اخبار رساندن ضرر به کسی که مورد بیم و تهدید قرار گرفته است، تعریف نموده است. تعریف قاضی عبدالجبار معتزلی کمی متفاوت با تعاریف پیش گفته است. وی «وعد» را به خبر متضمن نفع‌رسانی به غیر یا دفع ضرر از غیر در آینده تعریف کرده و تأکید نموده که فرقی نیست که نفع‌رسانی، نیکو و مستحق باشد یا نباشد. «وعید» هم از نظر او هر خبر متضمن رسیدن ضرر به غیر یا از دست دادن نفع از وی در آینده است و فرقی میان آن نیست که رسیدن ضرر، نیکو و مستحق باشد یا خیر. وی اعتبار آینده بودن را واجب دانسته و معتقد است اگر نفع یا ضرر در زمان حال باشد فرد مورد نظر «وعد» و «وعید» دریافت نکرده است (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۳۴-۱۳۵). در مقایسه تعاریف سه‌گانه مزبور باید گفت تعریف شیخ طوسی و قاضی عبدالجبار از حیثی که متعلق «وعد» و «وعید» را نفع و ضرر می‌داند اعم از تعریف سید مرتضی است که متعلق آن دو را ثواب و عقاب می‌داند. زیرا نفع و ضرر، اعم از پاداش و کیفر است. از طرف دیگر تعریف قاضی عبدالجبار از حیث آنکه در «وعد» علاوه بر نفع، دفع ضرر را هم متعلق قرار داده و در «وعید»، متعلق را اعم از ضرر به غیر و رساندن نفع به وی قرار داده، اعم از تعریف شیخ طوسی است. اگر بخواهیم بر مبنای دیدگاه امامیان دیدگاه قاضی عبدالجبار را مورد نقادی قرار دهیم، باید بگوییم تعریف قاضی عبدالجبار بیشتر ناظر به معنای «وعد» و «وعید» در عرف است و تنها مشتمل بر «وعد» و «وعید» الهی نیست. زیرا طبق دیدگاه امامیان «وعد» و «وعید» الهی همواره نیکوست؛ گرچه ممکن است از سر تفضل باشد و مورد استحقاق نباشد.

و وعید^۱ اختلاف نظرهای اساسی با معتزلیان دارند که تفصیل آن در ادامه مباحث ذکر خواهد شد.

به سبب ارتباط این بحث با مباحثی چون سرنوشت نهایی مؤمن، کافر و مرتکب کبیره (اسماء و احکام و منزلت بین منزلتین)، بهشت و دوزخ، احباط و تکفیر، عفو و بخشایش الهی، خلود، توبه و شفاعت، بحث از آن در ضمن مباحث معاد و مقدم بر مباحث پیش گفته ذکر می شود. در تبیین این دیدگاه معتزله، اموری که مکلف با انجام فعل مستحق آن می شود از قبیل مدح، ذم، ثواب، عقاب، شکر و عَوَض بررسی و در خلال آن دیدگاههای متکلمان امامی و معتزلی درباره طریق علم به استحقاق ثواب و عقاب، ذکر می شود. سپس دوام و انقطاع ثواب و عقاب و به تعبیر دیگر بحث تخلف از وعد و وعید الهی از نظر متکلمان امامی و معتزلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. همچنین جواز عفو، که دیدگاه مختار امامیان است، در مقابل قول به خلود فاسقان (گناهکاران) در آتش از نظر معتزلیان بررسی خواهد شد.

۲-۴-۱-۱: اموری که مکلف با انجام فعل، مستحق آن می شود در استقصاء و تبیین این امور، میان متکلمان شیعی و معتزلی تا حدی اختلاف هست. از میان متکلمان شیعی قرن چهارم و پنجم سیدمرتضی و به تبع وی شیخ طوسی آنچه را که مکلف با انجام فعل مستحق آن می شود بر شش قسم دانسته اند که عبارت است از: مدح، ثواب، شکر، ذم، عقاب و عَوَض. قاضی عبدالجبار معتزلی مستحق به افعال را مدح و ذم، و به تبع آن دو ثواب و عقاب دانسته است. مدح از نظر سیدمرتضی^۱ و شیخ طوسی^۲ عبارت است از قول متضمن عظمت حال مددوح (یعنی

۱. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۳۱؛ همو، الذخیره، ص ۲۷۶

۲. شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۰۷

هر سخنی که بزرگی فرد ممدوح را می‌رساند). از نظر آنان مدح، مختص قول و خبر و قابل تصدیق یا تکذیب است. بنابراین مدح شامل فعل نمی‌شود و اتصاف فعل به مدح، از باب مجاز است. استحقاق مدح با فعل واجب و مندوب (مستحب) و اجتناب از قبیح و اسقاط حقوق مستحق همچون برداشتن مجازات از جانب خداوند یا اسقاط دین از غیر، حاصل می‌شود. در استحقاق مدح با فعل واجب شرط است که فاعل فعل واجب را به سبب وجه وجوب آن یا به سبب وجوب آن انجام دهد و چنانچه فعل را از روی سهو یا در طلب مدح یا از روی میل شخصی انجام دهد سزاوار مدح نیست.^۱ استحقاق مدح با فعل مستحب مشروط به آن است که فعل را به سبب استحبابش انجام دهد و اگر آن را برای نفعی که به او می‌رسد یا صرفاً از روی میل انجام دهد، سزاوار مدح نیست. بنابراین، استحقاق مدح در مورد فعل واجب و مستحب تنها برای کسی خواهد بود که علم به وجوب یا وجه وجوب و یا علم به استحباب یا وجه استحباب آن داشته باشد. ترک کار ناپسند هم اگر به سبب ناپسندی آن باشد، استحقاق مدح را به دنبال دارد و لذا باید فرد مستحق مدح، بداند که کار زشت و ناپسند چیست یا وجه زشتی آن را بشناسد تا با ترک آن سزاوار مدح شود.

قاضی عبدالجبار معتزلی مدح را به قول خبردهنده از عظمت حال غیر تعریف کرده است.^۲ از نظر وی، مدح ممکن است ثواب الهی در پی داشته باشد که این قسم تنها با طاعت مستحق می‌شود؛ همچنین ممکن است مدح، ثوابی در پی نداشته باشد که آن مدح مستحق است که مقابل نعمت باشد.

از دیگر امور استحقاقی ثواب است که عبارت است از نفع مستحق

۱. شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۰۹.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۱۲.

مقارن با تعظیم و اجلال.^۱ قید نفع، چیزی را که نفع نیست (همچون ضرر) خارج کرده و قید مستحق، نفعی را که به صرف تفضل به فرد رسیده است، خارج می‌کند. همچنین مقارنت آن با تعظیم و اجلال، غرض را که نفع مستحق خالی از تعظیم و اجلال است، خارج می‌کند. از نظر قاضی عبدالجبار هر آنچه مستحق مدح است، مستحق ثواب نیز هست، مشروط به آن که انجامش توأم با مشقت و سختی باشد. اگر حصول مشقت را در استحقاق ثواب شرط نکنیم، لازم می‌آید خدا هم مستحق ثواب تلقی شود، در حالی که چنین امری باطل است.^۲

در بحث از عقلی یا سمعی بودن استحقاق ثواب، برخی متکلمان شیعی و نیز برخی معتزلیان آن را عقلی دانسته‌اند. در مقابل، برخی دیگر از متکلمان شیعی و معتزلی با استناد به فروانی نعمت‌های الهی معتقدند که عقل نمی‌تواند به استحقاق ثواب حکم کند.^۳ از نظر سیدمرتضی، از آنجا که تکلیف همراه با مشقت و دشواری است، بر خداوند لازم می‌آید در قبال این دشواری، ثواب مستحقّی قرار دهد تا تکلیف ستم بر مکلف نباشد.^۴ شیخ طوسی بر این نکته تأکید نموده است که پاداش استحقاقی است نه تفضلی و این امری است که عقل به آن حکم می‌کند. وی در اثبات این مدعای خود چنین استدلال کرده است: از نظر عقل، میان مجبور کردن فردی به انجام کار دشوار و ضرر رساندن به دیگری تفاوتی نیست و همان‌طور که ضرر زدن به فردی برای اعطای نفعی که مستحق آن نیست، نیک و پسندیده نیست، مجبور کردن وی به انجام فعل دشوار نیز نیکو نیست. از این‌رو، انجام فعل واجب یا مستحب باید متضمن منفعتی باشد. منفعت هم یا مدح است یا غرض و یا ثواب. نفعی که فعل

۱. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۳۵؛ همو، الذخیره، ص ۲۷۹؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۰۹.

۲. رک: سیدمرتضی، جمل، ص ۱۳۵؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۱۷-۶۱۸؛ ابن‌نوبخت، یاقوت، ص ۶۳.

۴. سیدمرتضی، جمل، ۱۳۹.

واجب در پی دارد از سنج مدح و عوض نیست، زیرا مدح به خودی خود نفع نیست. بلکه نفع، خوشحالی و شادمانی است که در اثر مدح ایجاد می‌شود و با سختی و مشقت انجام واجب و ترک قبیح برابری نمی‌کند. عوض نیز نمی‌تواند جایگزین نفع همراه با تعظیمی شود که مکلف به سبب انجام طاعت، شایستگی آن را می‌یابد. به علاوه، عوض فعل خداوند است در قبال آنچه خود فاعل آن است، در حالی که طاعت از مکلف سر زده است.

قاضی عبدالجبار معتزلی در استحقاق ثواب شرط کرده است که فاعل کسی باشد که ثواب و عقاب وی صحیح باشد.^۱ وی که استحقاق ثواب را عقلی می‌داند، این رأی خود را بر دشوار بودن انجام واجب و ترک قبیح مبتنی کرده و در این باره شبهات مخالفان را نقل کرده و پاسخ داده است.^۲ از جمله آن اشکالات این است که برخی امور همچون معرفت خدا، انسان‌ها را مستحق ثواب می‌کند در حالی که سخت و دشوار نیست. همچنین چه بسا انجام طاعات برای انسان باتقوا و صالح به دلیل انس و الفتی که نسبت به طاعت الهی پیدا کرده است، دشوار نباشد. اگر دشوار بودن را در استحقاق ثواب شرط کنیم، چنین طاعاتی از استحقاق ثواب خارج می‌شود. وی پاسخ می‌دهد که لزوماً نباید خود فعل دشوار باشد بلکه ممکن است سبب آن یا مقدمه آن یا آنچه متصل به آن است سخت و دشوار باشد و شکی نیست که معرفت خداوند این گونه است؛ زیرا سبب آن که فکر است، همراه با دشواری و مشقت است. به علاوه، حفظ چنین معرفتی و حل شبهات و دفع خصم، اموری دشوار است. اما اینکه انسان باتقوا در ادای طاعات و اجتناب از معاصی احساس دشواری نمی‌کند، قاضی عبدالجبار در پاسخ وی را به وضع تاجری تشبیه کرده که

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۱۳

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۱۴

برای رسیدن به سودی که از تجارت خواهد برد، مشقت سفر را بر خود هموار می‌کند و این منافاتی با سختی و مشقت ذاتی تکلیف ندارد. قاضی در ادامه به اختلاف نظر خود با ابوهاشم اشاره کرده است. به گزارش وی ابوهاشم در این باره معتقد است که باری تعالی در مقابل نعمت‌های بسیاری که به ما ارزانی داشته ما را مکلف به امور دشوار و مشقت‌آمیز نموده است و بنابراین استحقاق ثوابی در میان نخواهد بود. عبدالجبار در پاسخ گفته است خداوند می‌توانست این دشواری را از تکالیف بردارد. وی پس از نقل شبهات در این باره و پاسخ به آنها، بیان می‌کند که استحقاق ثواب با عقل فهمیده می‌شود. همچنین عقل حکم می‌کند که ثواب مستحق از جانب خدا، باید از جنس لذت باشد و اگر از قبیل اموری که در دنیا نسبت به آن رغبت داریم نباشد، ترغیب به آن صحیح نیست.^۱

از دیگر امور استحقاقی از نظر متکلمان امامی، شکر یا حمد است که عبارت است از اعتراف به نعمت همراه با تعظیم. شکر مشتمل است بر قول و فعلی که متضمن اعتراف به نعمت و همراه با تعظیم باشد. استحقاق شکر تنها به دلیل نعمت یا احسان حاصل می‌شود و در استحقاق شکر با احسان کردن یا نعمت دادن، خداوند و مخلوقات مشترکند. عبادت نیز نوعی شکر، بلکه غایت و نهایت آن است و تنها مختص خداوند است. زیرا استحقاق عبادت تنها برای نعمت‌های اساسی همچون خلق حیات و قدرت و از این قبیل است و از اینرو مختص خداوند است.^۲ قاضی عبدالجبار معتقد است شکر ممکن است با زبان یا قلب باشد و در صورتی که فرد متهم به کفران نعمت شده باشد، شکر با زبان بر وی واجب می‌شود.^۳

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۱۷-۶۱۸.

۲. سید مرتضی، جمل، ص ۱۳۶.

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۸۱.

قسم دیگر از استحقاقات، ذم است و آن عبارت است از قولی که از خواری و فرومایگی مذموم خبر می‌دهد. ذم نیز همچون مدح مختص اقوال است و افعال متصف به ذم نمی‌شود، گرچه متصف به اهانت و استخفاف می‌شود و مذمت درباره افعال یا اعتقادات، از باب مجاز است. استحقاق ذم با انجام کار ناشایست یا ترک واجبات حاصل می‌شود، البته در صورتی که فاعل زشتی کار ناشایست و وجوب واجب را بشناسد یا آن که حصول چنین علمی برایش ممکن باشد. اگر اطلاق تعابیری چون انجام کار ناشایست و خلل رساندن به کار واجب را درباره خداوند جایز بدانیم، استحقاق ذم میان مخلوقات و خداوند مشترک خواهد بود. زیرا جهت استحقاق ذم مختص مخلوقات نیست، گرچه باری تعالی از چنین استحقاقی بری است.^۱ قاضی عبدالجبار معتزلی ذم را بر دو قسم دانسته است. قسمی که عقوبت الهی را در پی داشته باشد که این قسم تنها به سبب گناه حاصل می‌شود و در آن اعتبار رتبه شرط است. به این معنا که گناهکار در رتبه پایین‌تر نسبت به معصیت شونده قرار دارد. بنابراین اگر به صورت مطلق به کار رود، تنها بر معصیت نسبت به خدا صدق می‌کند و اگر منظور معصیت غیر خدا باشد، باید به صورت مقید استفاده شود. در استحقاق چنین ذمی دو شرط هست. اول آن که کار ناروایی انجام شده باشد و دیگر آن که فاعل به زشتی و ناپسندی آن کار علم داشته باشد یا بتواند به چنین علمی دست پیدا کند. ازین‌روست که کودکی که علم به زشتی کار ناروا ندارد و حصول چنین علمی برایش ممکن نیست، مستحق ذم نیست. قسم دیگر ذم آن است که عقوبت الهی را در پی ندارد. در استحقاق چنین ذمی نیز دو شرط لحاظ شده است. شرط اول آن است که نسبت به فرد دیگری بدی کند و شرط دیگر اینکه قصد بدی کردن نسبت به او را داشته باشد.^۲

۱. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۳۷؛ همو، الذخیره، ص ۲۷۹؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۱۳

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۱۱-۶۱۲

عقاب، نیز عبارت است از ضرر مستحق همراه با استخفاف و اهانت. قید ضرر، نفع را خارج می‌کند. قید مستحق موارد غیر استحقاقی را مثل دفع ضرر و جلب منفعت و آنچه لطف و عوضی در آن است و مواردی که کسی نسبت به دیگری ظلم کند، خارج می‌کند. قید مقارنت با استخفاف و اهانت، زیادت بیان است، از آن‌رو که این دو صفت در عقاب لازم است.

از نظر متکلمان شیعی، استحقاق عقاب همچون استحقاق ذم است، مشروط به این‌که فاعل برای منفعت و مصلحت آن را انجام دهد. از این‌رو، استحقاق عقاب شامل خداوند نیست؛ زیرا منفعتی برای او متصور نیست.^۱ شیخ مفید در این باره معتقد است از آنجا که خداوند عادل و کریم است، کسی را عقوبت نمی‌کند مگر برای گناه یا فعل ناروایی که انجام داده است.^۲ از میان معتزلیان قاضی عبدالجبار در استحقاق عقاب علاوه بر شرائط استحقاق ذم، همان‌گونه که در استحقاق ثواب شرط کرده بود، معتقد است فاعل باید کسی باشد که ثواب و عقاب وی صحیح باشد.^۳

متکلمان امامی، بر خلاف معتزلیان، استحقاق عقاب را به دلیل سمع می‌دانند و معتقدند عقل تنها می‌تواند به جواز استحقاق عقاب حکم کند و راهی به قطع نسبت به آن ندارد. سید مرتضی معتقد است مکلف با انجام کار ناروا و کوتاهی در انجام کار واجب، علاوه بر ذم، مستحق عقاب می‌شود. و واجب کردن فعل به صرف نفع داشتن آن نیست؛ زیرا جلب منفعت واجب نیست و الا اعمال مستحبی هم به دلیل مفید بودن واجب می‌شد. بلکه در وجوب شرط است که ترک آن مستلزم عقاب و

۱. سید مرتضی، جمل، ص ۱۳۷؛ الذخیره، ص ۲۷۸؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۱۴

۲. شیخ مفید، اوائل، ص ۶۱

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۱۳

ضرر باشد. بنابراین، از نظر وی اولی آن است که در استحقاق عقاب به دلایل سمعی مراجعه کنیم و در مواضعی که دلیل سمعی بر استحقاق عقاب داریم، نسبت به آن قطع پیدا کنیم و در آنچه دلیل شرعی نداریم، حکم جواز بدهیم.^۱ شیخ طوسی نیز همچون استاد خود، عقل را در پی بردن به استحقاق عقاب ناکارآمد دانسته و دلیل آن را سمع و اجماع مسلمانان دانسته است.^۲ ابواسحاق نوبختی همان‌گونه که استحقاق ثواب را عقلی ندانسته، استحقاق عقاب را نیز عقلی نمی‌داند و معتقد است عقل عذاب کردن گناهکار را اقتضا نمی‌کند.^۳

در مقابل، معتزلیان در استحقاق عقاب هم از عقل و هم از سمع استفاده کرده‌اند.^۴ قاضی عبدالجبار بر استحقاق عقلی عقاب به دو صورت استدلال نموده است. اول آنکه خداوند انجام واجبات و اجتناب از بدی‌ها را بر ما واجب کرده و واجبات و بدی‌ها را به ما معرفی نموده است. معرفی این امور تنها در صورتی موجه خواهد بود که اگر خللی به آن وارد کنیم یا بر خلاف آن اقدام نماییم، از آن حیث مستحق ضرر عظیمی شویم. استدلال دیگر، استدلالی است که قاضی به نقل از ابوهاشم جبایی مطرح کرده و آن اینکه باری تعالی میل به کارهای ناپسند و گریز از افعال نیکو را در وجود ما قرار داده است. ازاین‌رو، باید در مقابل آن عقوبتی قرار داده باشد که ما را از کار زشت منزجر و نسبت به انجام واجبات ترغیب نماید. در غیر این صورت، تشویق مکلف به بدی لازم می‌آید که بر خداوند جایز نیست. وی همچنین به ادله شرعی در این باره توجه کرده و ذکر نموده که خداوند به مطیعان وعده ثواب و به عاصیان وعید عقاب داده است و اگر ثواب و عقاب واجب نبود، وعد و

۱. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۲. شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۵۸.

۳. ابن نوبخت، باقوت، ص ۶۳.

۴. برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ۶۱۹-۶۲۱.

وعید الهی نیکو نبود. وی در ادامه شبهات مخالفان را در این باره نقل کرده و پاسخ داده است.^۱ قاضی عبدالجبار همچنین معتقد است استحقاق عقاب، همچون استحقاق ثواب، هم بر فعل و هم بر ترک فعل تعلق می‌گیرد. بر خلاف نظر ابوعلی جبایی که استحقاق را تنها برای فعل می‌داند.^۲

آخرین قسم از اموری که مکلف با انجام فعل مستحق آن می‌شود، غَوْض است. غَوْض عبارت است از نفع مستحق که خالی از اجلال و تعظیم باشد. قید نفع برای تمایز آن از اَلَم (درد) و امثال آن است. قید استحقاق برای تمایز آن از نفعی است که از روی تفضل به فرد داده شود. قید خالی بودن از اجلال و تعظیم برای تمایز غَوْض از ثواب است. بنابراین در این بحث، مسئله مشترک این است که مکلف با انجام دادن برخی کارها مستحق اموری همچون مدح و ذم و غیره می‌شود. متکلمان شیعه هم در استقصاء و هم در تبیین چنین اموری تا حدی با متکلمان معتزلی اختلاف نظر داشته‌اند. امامیان امور استحقاقی را شش قسم مدح، ثواب، شکر، ذم، عقاب و عوض دانسته‌اند و در راه پی بردن به استحقاق ثواب و عقاب نیز از معتزله متمایز شده‌اند. معتزلیان امور استحقاقی را چهار قسم مدح و ذم و به تبع آن ثواب و عقاب دانسته‌اند. هم‌چنین پیش‌تر گفتیم در بحث از چگونگی شناخت راه استحقاق ثواب، برخی متکلمان آن را عقلی و برخی دیگر سمعی دانسته‌اند و هر دو قول از میان هر دو مکتب، قائلانی داشته است. از میان شیعیان سیدمرتضی و شیخ طوسی آنرا عقلی دانسته‌اند، و ابن‌نویخت با استناد به فراوانی نعمت‌های الهی معتقد است که عقل نمی‌تواند بر استحقاق ثواب حکم کند. همین اختلاف نظر میان متکلمان شیعی، خود شاهد و مبین آن است که این متکلمان هر مسئله‌ای را با مبانی مورد قبول خود بررسی و به آن

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۲۲-۶۲۳

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۳۸-۶۳۹

پاسخ درخور و مناسب می‌داده‌اند و در واقع، در مواجهه با مسائل از جهات مختلفی همچون نحوه ورود به مسئله، نحوه استدلال، مبانی و مبادی مورد قبول و مستندات استقلال داشته‌اند (گاه این تفاوت‌ها در چند مورد از این امور نمایان می‌شود و گاه در یک مورد). در روش پی بردن به استحقاق عقاب نیز روش استدلال امامیان از معتزلیان متفاوت بوده است. روش امامیان در پی بردن به استحقاق عقاب سمع و اجماع است، اما روش معتزلیان عقل و سمع، و بر اثبات این مطلب دو استدلال عقلی نیز آورده‌اند. معتزلیان هم‌چنین در استحقاق عقاب علاوه بر شرایط استحقاق ذم، شرط کرده‌اند که فاعل باید کسی باشد که ثواب و عقاب وی صحیح است.

۲-۴-۱-۲: دوام یا سقوط استحقاق ثواب و عقاب

در بحث از دائمی بودن یا ساقط شدن استحقاق ثواب و عقاب، امامیان با معتزلیان اختلاف نظر داشته‌اند. معتزلیان قائل به ساقط شدن استحقاق ثواب و عقاب بوده‌اند. به عقیده قاضی عبدالجبار دو چیز ثواب را ساقط می‌کند.^۱ اول پشیمانی از طاعتی که انجام داده و دوم گناهی که از طاعت بزرگ‌تر باشد (احباط طاعت با گناه). از نظر وی، عقاب مستحق با پشیمانی از گناه (توبه) یا با طاعتی بزرگ‌تر از آن گناه (تکفیر) ساقط می‌شود. معتزلیان هم‌چنین معتقد بوده‌اند اگر کسی به صورت‌های مذکور استحقاق ثواب و عقابش زائل نشد و استحقاق وی ثابت گشت، چنین استحقاقی دائمی خواهد بود. به تعبیر دیگر گناهکار مادام که توبه نکرده باشد یا گناهانش تکفیر نشده باشد، مستحق عقاب است و نیکوکار مادامی که پشیمان نشده یا طاعاتش حبط نشده باشد، مستحق ثواب است. از نظر آنان عقاب از استحقاق آن جداشدنی و دائمی است.

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۴۳-۶۴۴.

به گزارش قاضی عبدالجبار، از نظر معتزلیان بصری عقلاً جایز است که خداوند از روی تفضل گناهان فرد را ببخشد و عقاب را از وی ساقط نماید؛ گرچه به دلایل نقلی خداوند نسبت به گناهکاران آنچه را مستحق آنند، انجام می‌دهد. ولی از دیدگاه معتزلیان بغدادی، ساقط شدن عقاب از جانب خداوند نیکو نیست و بر خداوند واجب است مستحق عقاب را عقوبت نماید.

در مقابل دیدگاه معتزله، امامیان معتقدند استحقاق ثواب زایل‌شدنی نیست.^۱ از نظر آنان عمل نکردن به وعده‌ها مصداق ظلم و از ساحت الهی به دور است و طاعات انسان حبط نمی‌شود. اما از نظر آنان، اسقاط استحقاق عقاب با توبه یا تفضل الهی جایز است. ادله نقلی هم برداشته شدن استحقاق عقاب از روی تفضل و عفو الهی را نقض نمی‌کند.^۲

بنابراین در اینجا مسئله کلامی مشترک دوام یا سقوط استحقاق ثواب و عقاب است که پاسخ امامیان متمایز از پاسخ معتزلیان است. این اختلاف رأی از تفاوت روش و مقدمات (مبادی) سرچشمه می‌گیرد. معتزله از آنجا که استحقاق ثواب و عقاب را به روش عقلی اثبات می‌کنند و قائل به احباط عمل‌اند، معتقدند که استحقاق ثواب و عقاب زائل‌شدنی است. از طرف دیگر، اگر چنین استحقاقی زائل نشد، دائمی خواهد بود. متکلمان امامی هم در روش و هم در مقدمات استدلال با معتزلیان تفاوت داشته و از این رو، دو پاسخ متفاوت به این مسئله کلامی داده‌اند. آنان احباط و استحقاق عقلی عقاب را نپذیرفته، و قائل به امکان سقوط استحقاق عقاب از روی تفضل و عفو الهی شده‌اند.

۱. برای نمونه رک: شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۱۷.

۲. برای نمونه رک: شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۱۷.

۲-۴-۱-۳: جواز یا عدم جواز عفو، و خلود در آتش

از جمله مسائل اختلافی متکلمان امامی و معتزلی مباحثی همچون عفو، خلف وعید و خلود است. در این باره، دو مکتب کلامی به دلیل تفاوت در مبادی و استدلال‌ها، مواضع متفاوتی داشته‌اند. معتزله بر اساس اعتقاد به تخطی ناپذیر بودن وعد و وعید الهی، عفو و بخشایش الهی را جایز ندانسته‌اند و به خلود گناهکاران در آتش اعتقاد دارند. متکلمان شیعه بر جواز خلف وعید الهی استدلال عقلی با مقدمات مبتنی بر قول معصوم علیه السلام آورده‌اند. بنابراین با تفاوت در مبادی به نتیجه متفاوت رسیده‌اند و آن نتیجه، مقدمه استدلال بعدی آنها و مبدئی جدید برای استدلال دومی شده است. متکلمان شیعه هم‌چنین بر جواز عفو الهی استدلال عقلی آورده‌اند. آنان با استناد به قول معصوم و نیز استدلال عقلی معتقد شده‌اند خلود در آتش، که سمع دلالت بر آن دارد و عقل به آن راهی ندارد، مخصوص کفار است. بر اساس این مستندات و نیز آیات قرآن که خداوند را بسیار بخشنده توصیف کرده است، اگر گناهکاری توبه نکرده باشد، و عفو الهی و شفاعت شامل حالش نشده باشد، به مقدار استحقاقش عذاب شده و بعد به بهشت می‌رود. امامیان استدلال معتزلیان را که مبتنی بر عقلی بودن دوام استحقاق عقاب است، نپذیرفته و رد کرده‌اند. آنان هم‌چنین ادله سمعی را که مستند معتزلیان قرار گرفته دال بر دوام عقاب کافران دانسته‌اند، نه مسلمانان گناهکار. پس متکلمان امامی در دو مسئله عفو و خلود، در مبادی، مقدمات، روش و در نتیجه پاسخ، موضعی متفاوت با معتزله دارند.

از نظر معتزلیان بغداد، عفو الهی به حکم عقل جایز نیست و مجازات گناهکار از آن حیث که دیگران را از گناه باز می‌دارد، لطف و بر خداوند واجب است. بصریان عفو را عقلاً جایز می‌دانند و معتقدند مجازات حق الهی است و خداوند می‌تواند گذشت کند و ببخشد. با این حال به دلایل نقلی عفو را جایز نمی‌دانند، زیرا خداوند در قرآن به بدکاران وعید

عقوبت داده و تخلف از وعید بر خداوند جایز نیست و لذا مجازات بدکاران قطعی است. به اعتقاد قاضی عبدالجبار کسی که منکر وعد و وعید الهی باشد، کافر است و همچنین کسی که معتقد به جواز خلف در وعید الهی باشد به دلیل آنکه امر ناپسند را به باری تعالی نسبت داده است، کافر است.^۱ از نظر وی، خلف در حق خداوند کذب است و کذب ناپسند است. خدای تعالی هم علم به زشتی کذب دارد و هم از انجام کار ناپسند بی نیاز است، ازاین رو مرتکب قبیح نمی شود. به علاوه، اگر خلف در وعید جایز باشد، خلف در وعد هم جایز است. اگر بگویند که شاید در عمومات وعید شرط و استثنایی باشد اما خداوند آن را بیان نکرده باشد، پاسخ قاضی این است که جایز نیست خدا ما را مخاطب به خطابی کند که ظاهر آن را قصد نکرده باشد. همچنین اگر چنین شرطی در عمومات وعید جایز باشد، در عمومات وعد هم جایز است.^۲

متکلمان امامی عفو الهی را جایز می دانند. از نظر آنان، دلیل عقلی بر دوام ثواب و عقاب نداریم و مرجع این مسئله سمع است. امامیان معتقدند برای دوام ثواب و نیز دوام عقاب کفار دلیل سمعی داریم و اگر دلیل سمعی موجود نبود، نمی توانستیم به دوام ثواب و نیز دوام عقاب کفار علم پیدا کنیم. از نظر متکلمان امامی، مجازات مسلمانان گناهکاری که مستحق ثوابند، دائمی نیست، زیرا احباط باطل است و جمع بین ثواب دائم و عقاب دائم ممکن نیست. آنان قول به دوام عقلی ثواب و عقاب را ابطال نموده و به اشکالات مخالفان پاسخ داده اند. از جمله استدلال های امامیان این است که حمل دوام ثواب و عقاب بر دوام مدح و ذم، باطل است، چنان که پیش تر به تمایز ثواب و عقاب از مدح و ذم

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۲۵

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۳۶

اشاره شد. همچنین قول مخالفان مبنی بر اینکه اگر ثواب دائمی نباشد، تکلیف بندگان به امید نعمت منقطع نیکو نیست، ابطال می‌شود؛ به این دلیل که تکلیف در مقابل منافع عظیم و کثیر، گرچه به حد دوام هم نرسد، نیکوست.

در ابطال عقلی بودن دوام استحقاق عقاب هم به نظر امامیه، رأی مخالفان مبنی بر این که اگر عقاب دائمی نباشد زجر حاصل نمی‌شود، باطل است؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر گفتیم استحقاق عقاب عقلاً فهمیده نمی‌شود. آنچه با عقل پی به آن می‌بریم تنها جواز است و جواز دوام در زجر بودن عقاب کفایت می‌کند. اما پیشتر نیز ذکر کردیم که ادله سمعی بر دوام ثواب و دوام عقاب کفار هست، ولی دلیل سمعی بر دوام عقاب فاسقان وجود ندارد. استدلال مخالفان به عام بودن آیات در این باره نیز مردود است، زیرا اولاً عموم صیغه خاص ندارد و ما آیات را حمل بر کفار می‌کنیم. ثانیاً از آیات مورد بحث، دوام مورد ادعای آنها فهمیده نمی‌شود. ثالثاً آیاتی متعارض با آیات مورد استدلال هست که حاکی از تمام شدن عذاب آنهاست.^۱

امامیان درباره پیوسته نبودن عذاب گناهکاران و به تعبیر دیگر جواز تخلف از وعید الهی استدلال کرده‌اند به اینکه کیفر، حق خدای تعالی است و اخذ و استیفای این حق نیز از آن خداوندست و با اسقاط این حق از جانب خداوند، هیچ حق دیگری زائل نمی‌شود. از این رو برداشتن کیفر هیچ قبیحی به دنبال ندارد. کسی که مستحق وعید الهی است، خداوند نسبت به تحقق وعید درباره او مختار است، می‌تواند حقش را از او باز ستاند و می‌تواند او را عفو کند.^۲

۱. برای نمونه رک: سیدمرتضی، جمل، ص ۱۴۱-۱۴۴؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۵۲-۲۵۴؛ ابن‌نوبخت، یاقوت، ص ۶۳.

۲. برای نمونه رک: سیدمرتضی، جمل، ص ۱۴۴-۱۴۶؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۲۳-۱۲۴.

امامیان دربارهٔ خلف وعید نیز نظری مخالف معتزلیان دارند. از نظر آنان خلف وعید عقلاً بر خداوند قبیح نیست. زیرا هر عاقلی عفو بعد از وعید را نیکو می‌شمارد. بنابراین از نظر امامیه وعید به خلود در آتش خاص کفار است نه مسلمانان مرتکب گناه کبیره. به این ترتیب امامیان در مسئلهٔ خلود نیز در تقابل با معتزلیان هستند.^۱ به گزارش شیخ مفید امامیه اتفاق نظر دارند کسی از اهل اقرار و معرفت و نماز، که به سبب گناهی عذاب شود، در عذاب مخلد نمی‌ماند و از دوزخ به بهشت منتقل شده و به طور دائم متنعم می‌شود. معتزله بر خلاف آن اجماع دارند و می‌پندارند اگر کسی برای عذاب داخل آتش شود، هرگز از آن خارج نمی‌شود.^۲ ابن‌نویخت در تبیین عدم خلود مؤمن گناهکار در آتش بیان کرده است که با بطلان احباط، ثواب طاعت وی باقی خواهد بود. از طرفی انتقال از بهشت به دوزخ اجماعاً باطل است. از سوی دیگر خدای تعالی خود را بسیار بخشنده و غفور توصیف نموده است. بنابراین مرتکب کبیره‌ای که بدون توبه از دنیا رود اگر با عفو یا شفاعت بخشیده نشود، ابتدا به جهنم رفته و به مقدار استحقاقش عذاب می‌شود و پس از آن به بهشت منتقل می‌شود و در بهشت مخلد خواهد ماند.^۳

۲-۴-۲: مرتکب کبیره

از جمله مسائل کلامی مرتبط با معاد بحث جایگاه مرتکب کبیره است. پاسخ به این سؤال که «آیا فرد مؤمن با ارتکاب گناه کبیره از ایمان خارج می‌شود یا خیر؟» به تعریف ایمان و کفر باز می‌گردد، که متکلمان متقدم از آن به «اسماء و احکام» تعبیر می‌کردند. مقصود آنان از اسماء، نام‌های

۱. برای نمونه رک: شیخ مفید، *العیون والمحاسن*، ص ۶۸.

۲. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۴۷.

۳. ابن‌نویخت، *یاقوت*، ص ۶۴.

مکلفان است از این حیث که مورد ستایش یا نکوهش قرار گیرند. نام‌های درخور ستایش مانند مؤمن، مسلمان، متقی و صالح؛ و نام‌های درخور نکوهش مانند کافر، فاسق و منافق. اما مقصود آنان از احکام، پیامدهای دنیوی، مانند جواز یا عدم جواز ازدواج و دفن در قبرستان مسلمانان یا پیامدهای اخروی، مانند پاداش و کیفر و چگونگی آن است که در آخرت به هر یک از اسماء مزبور تعلق می‌گیرد.^۱

۲-۴-۲: خاستگاه بحث مرتکب کبیره و تبیین حقیقت ایمان

از نظر تاریخی، ایمان نخستین و مهم‌ترین مفهوم کلامی در اسلام بود که ابتدا در یک فضای سیاسی و کلامی راجع به خلافت و مسائل پیرامون آن آغاز شد. ابن تیمیه، متکلم مشهور حنبلی، با تأکید بر اهمیت تاریخی مسئله ایمان، اظهار کرده که بحث بر سر معنای «ایمان» و «اسلام» نخستین اختلاف داخلی بود که میان مسلمانان پدید آمد، و سبب تقسیم امت اسلام به فرقه‌هایی شد که درباره کتاب و سنت اختلاف پیدا کردند و یکدیگر را تکفیر کردند.^۲ در این میان نخستین فرقه‌ای که شکل گرفت گروه یا گروه‌هایی از مردم مشهور به خوارج بودند. این جماعت درباره خلافت معتقد بودند که امام علی (ع) و معاویه هیچ‌کدام در خور خلافت نیستند. خوارج در تلاش برای شکست دادن و محکوم کردن مخالفان سیاسی خود، بنی‌امیه و شیعه، سؤال اصلی خود را به این صورت بیان می‌کردند: کسانی که تابع علی (ع) و یا تابع معاویه هستند، کافرند یا مؤمن؟ از دیدگاه آنان، علی (ع) و معاویه و طرفداران آن‌دو همگی مرتکب کبیره‌اند از آنجا که انجام طاعت را از ارکان ایمان می‌دانستند، معتقد بودند مرتکب کبیره کافر است.

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۱۰.

۲. ابن تیمیه، کتاب الایمان، دمشق، ۱۹۶۱، ص ۱۴۲.

در مقابل نظریه افراطی خوارج، نظریه تفریطی از سوی جهمیه، پیروان جهم بن صفوان، مطرح شد که ایمان را صرفاً معرفت باطنی می‌دانست و معتقد بود قول و عمل، هیچ کدام در حقیقت ایمان مداخلتی ندارد. این تقابل آراء سبب شد که مسئله ایمان^۱ و کفر^۲ و رابطه عمل با ایمان در کلام سنتی جایگاه مهمی را به خود اختصاص دهد. پس از آن، معتزلیان دیدگاه خوارج را درباره حقیقت ایمان و این که اعمال در حقیقت ایمان دخیل اند، پذیرفته و بسط دادند.^۳ اما درباره جایگاه مرتکب کبیره، بحث منزلتی بین دو منزلت ایمان و کفر را مطرح کردند.

در قدیمی ترین متون کلامی شیعه نیز بحث ایمان و کفر طرح و بررسی شده است. از میان متکلمان امامی قرن چهارم و پنجم، تنها شیخ صدوق عمل را از ارکان ایمان دانسته است.^۴ سایر متکلمان امامی در دوره مورد نظر عمل را جزء حقیقت ایمان ندانسته اند^۵ و بعضاً استدلال کرده اند که اگر عمل در حقیقت ایمان داخل بود، خطاب خداوند که فرموده است «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» تکرار بود.^۶

۱. «ایمان» در لغت از ماده امن و به معنای تصدیق است (ابن منظور، لسان، ج ۱۳، ص ۲۳؛ ابن فارس، مقاییس، ج ۱، ص ۱۳۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۲۰۴). «ایمان» در مواردی نام شریعتی قرار می گیرد که حضرت محمد ﷺ آورده است و کسی متصف به ایمان می شود که با اقرار به خدا و نبوت پیامبر ﷺ داخل در شریعت شده است. گاهی نیز برای مدح به کار می رود و غرض از آن، اینست که نفس، به حق گرویده و نسبت به آن، تصدیق می ورزد (راغب اصفهانی، المفردات، ص ۲۶۲). قاضی عبدالجبار، از جهت شرعی «مؤمن» را اسمی می داند برای کسی که مستحق مدح و تعظیم است (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۰۵).

۲. «کفر»، که مقابل «ایمان» است، در لغت به معنای ستر و پوشاندن است و کافر را از این رو کافر می خوانند که کفر، تمام قلب او را می پوشاند و او را در حجاب قرار می دهد (ابن منظور، لسان، ج ۵، ص ۱۴۵؛ ابن فارس، مقاییس، ج ۵، ص ۹۱).

۳. رک: قاضی قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۰۷-۷۰۸

۴. شیخ صدوق، امالی، ص ۴۲۰

۵. برای نمونه رک: سیدمرتضی، الذخیره، ص ۵۳۶؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۹۳

۶. برای نمونه رک: ابن نوبخت، باقوت، ص ۶۵

۲-۲-۴: اسم و حکم مرتکب کبیره

متکلمان امامی در تعریف ایمان و حکم مرتکب کبیره با معتزلیان اختلاف نظر دارند. آنان در تبیین نامگذاری مرتکب کبیره و به تبع آن، حکم وی، اجمالاً به تبیین اسامی و مفاهیم نزدیک به آن و نیز رابطه اسلام و ایمان پرداخته‌اند. شیخ طوسی فسق را در عرف به خروج از حسن به قبیح و در شرع به این که بنده با ارتکاب گناه، اعم از صغیره یا کبیره، از اطاعت خداوند خارج شود، تعریف کرده است.^۱ وی تعریف نفاق از دیدگاه شرع را این دانسته است که انسان کفر را در دل پنهان و در زبان اظهار اسلام کند.^۲ به بیان وی کفر، در شرع عبارت است از آنچه مستحق عقاب دائم است و احکامی چون منع توارث و ازدواج را در پی دارد. راه تشخیص کفر بودن معصیت سمع است و عقل راهی به آن ندارد؛ زیرا میزان مجازات را تنها سمع تعیین می‌کند.^۳ غالب متکلمان امامی، اعمال عبادی را در حقیقت ایمان سهیم ندانسته‌اند. تنها شیخ صدوق، علاوه بر تصدیق قلبی و اقرار زبانی، اعمال را نیز جزء حقیقت ایمان دانسته است. در این میان سیدمرتضی و به تبع وی، شیخ طوسی به تصدیق قلبی اکتفا کرده و اقرار زبانی را نیز داخل در حقیقت ایمان ندانسته‌اند.^۴

آن دو در اثبات این که ایمان تنها تصدیق قلبی است و اعمال و اقرار زبانی در حقیقت آن سهیم نیست، به معنای لغوی ایمان که همان تصدیق است و شامل اعمال جوارحی نمی‌شود و نیز آیاتی از قرآن که بر معنای تصدیق دلالت دارد، استناد جسته‌اند.^۵ همچنین شبهات مخالفان را

۱. شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۴۴؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۹۱

۲. شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۴۵

۳. شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۹۱

۴. سیدمرتضی، الذخیره، ص ۵۳۶؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۹۳؛ همو، الاقتصاد، ص ۱۴۰-۱۴۱

۵. رک: سیدمرتضی، الذخیره، ص ۵۳۸؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۹۳؛ همو، الاقتصاد، ص ۱۴۱-۱۴۳

در این باره نقل و رد کرده‌اند.^۱ این که اغلب متکلمان امامی عمل را داخل در حقیقت ایمان ندانسته و تعریف متفاوت با معتزلیان ارائه کرده‌اند، نشان‌دهنده تفاوت مبادی آنهاست. زیرا تعاریف در زمره مبادی قرار می‌گیرد. هم‌چنین نظر متفاوت شیخ صدوق امامی مذهب، که به لحاظ زمانی مقدم بر سایر متکلمان امامی مورد بحث ماست، در تعلق عمل به حقیقت ایمان، مبین این امر است که متکلمان امامی در بررسی هر مسئله، چه از حیث تعریف، چه استدلال و چه پاسخی که به مسائل می‌دهند، مستقل بوده و در هر مسئله‌ای با در نظر گرفتن مبادی و مقدمات مورد قبول خود، اجتهاد می‌کرده‌اند.

سیدمرتضی قول معتزلیان را مبنی بر اینکه اسم ایمان و مؤمن افاده مدح و استحقاق ثواب می‌کند و منقول از وضع لغوی است، صحیح ندانسته و گفته است در این صورت باید فاسق ملی را مؤمن بدانیم؛ زیرا به سبب ایمان و معرفت به خدا و طاعاتش مستحق مدح و ثواب است، از آن‌رو که معتزلیان امتناع از مؤمن خواندن فاسق ملی را بر اساس حبط ثواب و مدح وی بنا کردند و پیش‌تر گفتیم احباط از نظر امامیان باطل است.^۲ وی با استدلالی مشابه، صحت اطلاق نام مؤمن را بر مرتکب کبیره اثبات کرده و گفته است مرتکب کبیره فاعل ایمان است و از این‌رو، باید اسم ایمان بر وی جاری شود. چرا که با توجه به بطلان احباط، مرتکب کبیره مستحق ثواب است و لذا می‌توان وی را مؤمن نامید.^۳

امامیان قول خوارج را نیز در کافر نامیدن همه گناهکاران ابطال کرده‌اند به اینکه کفر عبارت است از انکار و تکذیب قلبی آنچه خداوند معرفتش را واجب کرده است. حال آن‌که فاسق ملی منکر معارف نیست

۱. سیدمرتضی، الذخیره، ص ۵۳۸-۵۴۳؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۹۵

۲. سیدمرتضی، الذخیره، ص ۵۴۸

۳. سیدمرتضی، جعل، ص ۱۶۰

و از این رو کافر نیست. به علاوه، از آنجا که احکام کافر همچون منع ارث و ازدواج و دفن، در مورد مسلمانان گناهکار جاری نمی‌شود، نمی‌توان گناهکاران را کافر نامید. امامیان همچنین به ابطال رأی سایر مخالفان در این باب، همچون زیدیه و حسن بصری، پرداخته‌اند.^۱

امامیان هم‌چنین به رابطه اسلام و ایمان توجه کرده‌اند. از دیدگاه آنان اسلام غیر از ایمان است هر مؤمنی مسلمان است، اما هر مسلمانی مؤمن نیست.^۲ این رأی آنان با آیه ۱۴ سوره حجرات^۳ مطابقت دارد که به موجب آن، ابتدا ایمان را از اعراب نفی می‌کند و اسلام را در حق آنان ثابت می‌کند و تأکید دارد که هنوز ایمان وارد قلب‌های آنها نشده است.

با توجه به این آیه و نیز آیاتی دیگر همچون آیه ۲۲ سوره مجادله^۴ و آیات ۱۰۶^۵ و ۱۰۸^۶ سوره نحل می‌توان دریافت که جایگاه ایمان قلب است و متکلمان امامی نیز بر این اساس هرگاه از معرفت یا تصدیق به عنوان عنصری از ایمان سخن گفته‌اند عبارت «با قلب» را افزوده‌اند.^۷

متکلمان امامی پس از روشن کردن مفاهیم مرتبط با ایمان و کفر، درباره اسم و حکم مرتکب کبیره گفته‌اند، مرتکب کبیره‌ای که اهل معرفت و اقرار است با ارتکاب کبیره از اسلام خارج نمی‌شود، گرچه با انجام کبیره فاسق و گناهکار شده است.^۸

۱. سیدمرتضی، الذخیره، ص ۵۴۹-۵۵۰

۲. برای نمونه رک: شیخ مفید، اوائل، ص ۴۸

۳. «قَالَ الْأَعْرَابُ أَشَأَ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

۴. «... وَأُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ...»

۵. «... وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...»

۶. «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَنَسِيَهمُ وَأَنْصَرَهُمُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»

۷. برای نمونه رک: سیدمرتضی، الذخیره، ص ۵۳۶؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۹۳

۸. شیخ مفید، اوائل، ص ۴۷

شیخ مفید چنین فردی را سزاوار نام مؤمن و فاسق به صورت مطلق نمی‌داند. بلکه از دیدگاه وی، مرتکب کبیره‌ای که اهل معرفت و اقرار است، از جهتی مؤمن به خدا و رسول خدا و احکام دینی است و از جهت دیگر که مرتکب گناه شده، فاسق است و در نام‌گذاری باید وی را مؤمن فاسق یا فاسق مؤمن بنامیم و اطلاق دو وصف ایمان و فسق به تنهایی در مورد وی صحیح نیست. گرچه می‌توان وی را بدون هیچ قیدی مسلمان نامید.^۱

سیدمرتضی در این مورد با استاد خود، شیخ مفید، هم‌رأی نیست. از دیدگاه وی کسی که میان طاعت و معصیت جمع کند، بدون هیچ قید و شرطی مستحق اسم ایمان است.^۲

در مقابل، متکلمان معتزلی معتقدند مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در منزلتی بین دو منزلت ایمان و کفر قرار دارد. قاضی عبدالجبار می‌گوید صاحب کبیره کافر نامیده نمی‌شود. از دیدگاه وی، کافر در شرع به کسی گفته می‌شود که مستحق عقاب عظیم است و چنین فردی احکام مخصوصی دارد، همچون منع از ازدواج و ارث و دفن در قبرستان مسلمانان. از نظر وی مرتکب کبیره مستحق عقاب عظیم نیست و چنین احکامی بر وی جاری نمی‌شود، پس جایز نیست مرتکب کبیره کافر نامیده شود. وی در تأیید نظر خود، مخالفان را به سیره امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد اهل بغی ارجاع داده است که امیرالمؤمنین علیه السلام به جنگ با آنها نپرداخت و نیز آنها را کافر و یا مسلمان ننامید، بلکه آنها را اهل بغی نام نهاد.

قاضی، شاهد دیگر بر عدم جواز کافر نامیدن مرتکب کبیره را آیه لعان دانسته است. به عقیده وی اگر قذف کفر بود، یکی از زوجین با

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۸۴.

۲. سیدمرتضی، *جمل*، ص ۱۶۰.

ارتکاب فسق از اسلام خارج می‌شد و زوجیت آنها باطل بود و نیازی به انجام لعان میان آنها نبود.^۱ کفر خاص همچون یهودیت و نصرانیت و تجسیم نیز بر مرتکب کبیره اطلاق نمی‌شود؛ زیرا این اسامی احکام خاصی را در پی دارد که فرد فاسق مستحق هیچ‌یک از آن احکام نیست.^۲ قاضی عبدالجبار در ادامه با تبیین اسماء دینی بیان کرده که مکلف یا مستحق ثواب است یا مستحق عقاب. اگر مستحق ثواب باشد یا مستحق ثواب عظیم است یا مستحق ثوابی کمتر. اگر مستحق ثواب عظیم باشد از دو حال خارج نیست، یا از بنی آدم نیست و ملّک نامیده می‌شود و یا از بنی آدم است و نبی، مختار، مصطفی، مجتبی و از این قبیل نامیده می‌شود. اگر مستحق ثواب کمتر باشد مؤمن، برّ، تقی و صالح نامیده می‌شود. مستحق عقاب نیز یا مستحق عقاب عظیم است یا مستحق عقابی کمتر از آن. اگر مستحق عقاب عظیم باشد کافر، مشرک، زندیق و یا ملحد نامیده می‌شود. اگر مستحق عقابی کمتر باشد فاسق، مهتک، ملعون و فاجر نامیده می‌شود. غرض از این بحث روشن شدن این مطلب است که نام گذاری مکلف به هریک از اسامی پیش گفته باید بر مبنای استحقاق وی باشد. بنابراین نه می‌توان مرتکب کبیره را مؤمن نامید و نه کافر. هم‌چنین این نکته نیز روشن می‌شود که اطلاق این اسامی متضمن مدح و ذم و ثواب و عقاب است و کاربرد آنها در مورد باری تعالی جایز نیست.^۳

خیاط معتزلی ضمن اشاره به اشکالی که ابن‌راوندی در ابطال قول معتزلیان درباره منزلت بین منزلتین وارد کرده، به دفاع از این اصل از اصول پنجگانه اعتزال پرداخته است. به بیان وی، از نظر ابن‌راوندی، معتزلیان با قول به منزلت بین منزلتین از اجماع خارج شدند. زیرا درباره

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۱۲-۷۱۳.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۱۴.

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۱۷-۷۱۸.

جایگاه مرتکب کبیره اهل نماز سه قول است. از نظر خوارج چنین فردی کافر، از نظر مرجئه، مؤمن، و از نظر حسن بصری، منافق است. واصل بن عطا با مطرح کردن اینکه گناهکار نه مؤمن، نه کافر و نه منافق است، بلکه در منزلتی میان دو منزلت ایمان و کفر قرار دارد، از اجماع خارج شد و به تبع وی همه معتزلیان از اجماع خارج شدند. خیاط در پاسخ می‌گوید، واصل بن عطا توجه داشت که امت اسلامی در فاسق نامیدن اهل کبائر اجماع دارند. اما در اسمی که بر آنها اطلاق می‌شود اختلاف یافته‌اند؛ پس آنچه را که امت بر آن اجماع دارند اخذ کرد و مورد اختلاف را کنار نهاد. وی احکام کفار را که در قرآن هم ذکر شده و همه بر آن اجماع دارند، از صاحب کبیره زائل کرد. سپس از آنجا که حکم، تابع اسم است و اسم تابع فعل، با زوال حکم کافر از مرتکب کبیره، اسم کافر هم از وی زائل می‌شود. برخی احکام کافر که در قرآن آمده مربوط به اهل کتاب است و بر مرتکب کبیره اطلاق نمی‌شود. برخی دیگر از احکام کافر در قرآن، درباره مشرکان عرب و کفار غیر اهل کتاب است و آنها نیز قابل اطلاق بر مرتکب کبیره نیست. بر اساس سنت نیز احکامی در مورد کفار گفته شده، همچون منع از ارث و ازدواج و دفن در قبرستان مسلمانان، که این احکام نیز بر مرتکب کبیره جاری نمی‌شود.^۱

همچنین احکامی که در قرآن و سنت درباره منافقان مطرح شده، درباره مرتکب کبیره منتفی است. از طرف دیگر مرتکب کبیره در قرآن مورد لعن و نفرین قرار گرفته و از وی برائت جسته شده، از این رو اطلاق اسم مؤمن نیز بر مرتکب کبیره صحیح نیست. به این ترتیب خیاط معتزلی قول به منزلت بین منزلتین را اثبات کرده و معتقد است چنین قولی خارج از اجماع مسلمین نیست.

۱. خیاط، الانصار، ص ۱۶۴-۱۶۷

متکلمان معتزلی همچنین استدلال‌های خوارج را درباره کافر نامیدن مرتکب کبیره نقل و رد کرده‌اند. به گزارش قاضی عبدالجبار، استدلال عقلی آنان در کافر نامیدن مرتکب کبیره آن است که علت کافر نامیدن کافر ترک واجبات و انجام اعمال ناروا است و از آن جا که مرتکب کبیره نیز این گونه است، باید او را کافر نامید. قاضی عبدالجبار، ضمن مطرح کردن این شبهه عقلی خوارج، به رد دیدگاه آنان درباره کافر نامیدن مرتکب کبیره پرداخته است. وی بیان کرده است که علت کافر نامیدن کافر این نیست که واجبات را انجام نمی‌دهد و کارهای ناشایست می‌کند، بلکه از نظر شرع، کافر اسمی است برای کسی که مستحق عقاب عظیم است و احکام مخصوصی بر وی اجرا می‌شود، ولی مرتکب کبیره استحقاق این اندازه از عقاب را ندارد و این احکام بر وی اجرا نمی‌شود. از این رو مرتکب کبیره کافر نیست، بلکه فاسق است.^۱

خوارج در این باره شبهه‌های نقلی نیز بیان کرده‌اند. از جمله با استناد به آیه ۴۸ سوره نساء^۲ گفته‌اند خداوند خبر داده که شرک را نمی‌بخشد و کمتر از آن را خواهد بخشید. از طرف دیگر اتفاق داریم که گناهان کبیره بخشیده نمی‌شود، پس واجب است که گناهان کبیره را هم در شمار کار ناشایستی بدانیم که خدا نمی‌بخشد و آن شرک است. قاضی عبدالجبار این استدلال را نمی‌پذیرد و به گمان وی این استدلال در صورتی صحیح است که ثابت شود شرک، شرک است چون بخشیده نمی‌شود، تا بتوانیم استدلال کنیم که چون گناه کبیره بخشیده نمی‌شود، پس شرک است.^۳ وی در ادامه به تبیین سایر استنادات و ادله نقلی خوارج پرداخته و آنها را ابطال نموده است.^۴

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۲۰-۷۲۱.

۲. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ إِنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا»

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۲۱.

۴. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۲۲-۷۲۹.

با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود در مسئله اسماء و احکام، متکلمان امامی هم در مبادی و تعریفات و هم در روش و رویکرد، مستقل از معتزلیان بوده‌اند. انتقاد سیدمرتضی بر معتزله مبنی بر نادرستی قول آنان و عدم تطابق آن با مبادی معتزله در افاده مدح و استحقاق ثواب کردن اسم مؤمن، تفاوت روش استدلال او با معتزله را نشان می‌دهد. توجه متکلمان امامی در تعریف ایمان و کفر و تبیین جایگاه مرتکب کبیره به تمایز ایمان از اسلام و تعریف ایمان با توجه به آیات قرآن، نمونه دیگری از تفاوت امامیان از معتزلیان در مبادی، روش و رویکردشان در این مسئله کلامی است. تفاوت شیخ مفید با دیگر متکلمان امامی در مؤمن فاسق خواندن مرتکب کبیره شاهد دیگری بر مستقل عمل کردن متکلمان امامی و عدم تأثیرپذیری مطلق آنان حتی از هم‌مسلكانشان است.

۲-۴-۳: موافات در ایمان

از میان متکلمان امامی قرن چهارم و پنجم و آثار برجای مانده از آن دو قرن، شیخ مفید نخستین کسی است که بحث موافات در ایمان را مطرح کرده است. ظاهراً بحث «موافات» در کتاب‌های معتزلی قرن چهارم و پنجم مطرح نشده است. شاید از آن‌رو که قول به موافات با دیدگاه معتزلیان درباره احباط و تکفیر سازگار نیست، معتزلیان آن را مطرح نکرده‌اند. از دیدگاه شیخ مفید کسی که در دوره‌ای از زندگی خود، خدا را شناخته و به او ایمان آورده باشد، نمی‌میرد مگر بر ایمان به خدا و کسی که کافر بمیرد در واقع در هیچ وقتی از اوقات ایمان نیاورده بوده است. شیخ مفید این قول خود را بر احادیثی از ائمه معصومین علیهم‌السلام مبتنی کرده و گفته است که بسیاری از امامیان قائل به همین قول‌اند و تنها نوبختیان در این باره مخالفت کرده و به مذاهب اهل اعتزال گرویدند.^۱

سیدمرتضی علم‌الهدی^۱ موافات در ایمان را بر اساس بطلان احباط ثابت کرده و گفته است با باطل شدن احباط کسی که در باطن مؤمن بوده باید موافات در ایمان شود، و جایز نیست چنین فردی کافر شود. زیرا اگر کافر شود به سبب کفرش مستحق عقاب دائم می‌شود و به سبب ایمان سابقش مستحق ثواب دائم. این منجر می‌شود به جمع میان ثواب و عقاب دائمی که ایفاء و استیفاء آن ممکن نیست. ممکن است گفته شود چه اشکالی دارد مؤمن کافر شود به کفری که موافات بر آن نباشد، تا جمع میان استحقاق ثواب دائم و عقاب دائم لازم نیاید و در این فرض ایمان او بعد از کفرش عقاب کفر را ساقط می‌کند. سیدمرتضی این فرض را جایز نمی‌داند. زیرا اگر جایز باشد مؤمن کافر شود گرچه موافات بر کفر نداشته باشد، جایز می‌شود در میان مرتدان کسی باشد که مستحق ثواب دائم و مستحق تعظیم بر ایمان متقدم باشد و در عین حال به سبب کفرش در زمان حال، مستحق عقاب و استخفاف و لعنت باشد و این به اجماع مسلمانان باطل است. شیخ طوسی در این باره معتقد است این گونه نیست که هرکس اظهار ایمان کند حقیقتاً مؤمن باشد. اگر کسی که اظهار ایمان می‌کند کافر شود، دلالت دارد بر اینکه او اصلاً مؤمن نبوده است، گرچه مؤمن نامیده شود. کسی که اظهار ایمان یا طاعت کرده است، به مجرد اظهار ایمانش علم قطعی به استحقاق ثواب او پیدا نمی‌کنیم. زیرا استحقاق ثواب در صورتی خواهد بود که طاعات آنگونه که در شرع آمده از وی صادر شود و در مدح او شرط است که ظاهرش مثل باطنش باشد. بنابراین از نظر شیخ طوسی صرف اظهار ایمان، ایمان نیست.^۲

۱. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۵۸-۱۶۰

۲. شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۸۳

پس موافقات بر ایمان موضوعی است که به دلیل تفاوت مبادی و مبانی برای شیعیان به صورت مسئله کلامی مطرح شده ولی معتزلیان آن را ناسازگار با مبانی خود یافته و از طرح آن مسئله در آثار خود اجتناب نموده‌اند.

۲-۴-۴: احباط و تکفیر

احباط و تکفیر،^۱ از جمله مسائل کلامی است که متکلمان امامی درباره آن با معتزلیان اختلاف نظر جدی دارند. این مسئله کلامی در قرآن کریم ریشه دارد و یک مسئله عام کلامی است. از میان این دو اصطلاح، آنچه بیشتر به بحث‌ها و مناقشات کلامی انجامیده، اصطلاح احباط^۲ است و

۱. «احباط» از ریشه «حبط» و در لغت به معنای بطلان و بی‌اثر شدن عمل، و در اصطلاح به معنای باطل شدن اعمال نیک بر اثر گناهان است (خلیل بن احمد؛ جوهری؛ ابن فارس، ذیل ماده). لفظ «تکفیر» از ریشه «کفر» به معنای پوشاندن و در اصطلاح مقابل احباط و به معنای از میان رفتن گناهان در اثر انجام کارهای خیر و شایسته است (جوهری؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن منظور، ذیل ماده). واژه «کفاره» نیز از همین ریشه و به معنای فعلی است که سبب از میان رفتن اثر گناه می‌شود (رک: ابن اثیر، الکامل؛ ابن منظور؛ همانجاها).

۲. مفهوم «احباط» که ریشه در قرآن کریم دارد و از ماده حبط است، همراه با مشتقات آن شانزده بار در قرآن به کار رفته و در همه موارد به معنای باطل گشتن و باطل کردن عمل است. طبق آیات قرآنی عواملی که موجب حبط عمل می‌شود به این قرار است: روی گردانی از محور ایمان (بقره: ۲۱۷؛ مانده: ۵)؛ کفر ورزیدن و تکذیب آیات الهی و به ناحق کشتن پیامبران (آل عمران: ۲۱-۲۲؛ اعراف: ۱۴۷؛ کهف: ۱۰۵)؛ شرک به خدا (انعام: ۸۸؛ توبه: ۱۷؛ زمر: ۶۵)؛ نفاق و دوستی پنهانی با نامسلمانان (مانده: ۵۱-۵۳)؛ دل‌بستگی به زندگانی دنیا و فرو رفتن در بهره‌های آن (توبه: ۶۹؛ هود: ۱۵-۱۶)؛ ایجاد ترس از جنگ و جهاد در دل‌های مؤمنان (احزاب: ۱۷-۱۸)؛ اکراه داشتن از دستورات الهی (محمد: ۹)؛ در پی خشم و سخط الهی بودن (محمد: ۲۸)؛ مخالفت با رسول خدا (محمد: ۳۲). هم‌چنین در آیه دوم سوره حجرات به حبط عمل کسانی اشاره شده که در حضور پیامبر اکرم ﷺ صدایشان بلندتر از صدای آن حضرت است (حجرات: ۲). آیه ۲۳ سوره فرقان نیز به حبط و از میان رفتن اعمال کسانی اشاره دارد که به انجام واجبات مبادرت ننموده‌اند اما هنگام مواجهه با فعل حرام، تقوای الهی پیشه نمی‌کنند. آیه ۱۸ سوره ابراهیم اعمال کافران را چونان خاکستری دانسته که با وزش تند بادی پراکنده شده و از میان می‌رود. هم‌چنین بر

درباره مفهوم تکفیر بحث چندانی نشده است. به دلیل آن‌که محور بحث در مسئله تکفیر^۱ بخشش گناه از جانب خداست که از نظر عقلی و

اساس احادیث می‌توان گفت از دیگر اعمالی که سبب حبط عمل می‌شود عبارت‌است از: بی‌صبری و جزع و فزع در برابر مصیبت (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۶؛ کلینی، کافی، ج ۳، ص ۲۲۴)؛ ترک عمدی نماز (هیشمی، مجمع الزوائد، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۹۵)؛ یا ترک نماز عصر (ابن حنبل، مسند احمد، دار صادر، بیروت [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۵۰؛ ابن‌ماجه، سنن، چاپ محمد فواد عبدالباقی، دارالفکر، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۲۷؛ نسایی، سنن نسایی، بیروت ۱۳۴۸/۱۹۳۰م، ج ۱، ص ۲۳۶)؛ اذیت و آزار پیامبر اکرم ﷺ (نسایی، خصائص امیر المؤمنین، چاپ محمد هادی الامینی، طهران [بی‌تا]، ص ۱۲۰)؛ ظلم به اجیر در پرداخت اجرت وی (شیخ صدوق، امالی، ص ۵۱۳)؛ تهمت ناروا (شیخ صدوق، ثواب الاعمال، ص ۲۸۵)؛ اقامه دعوی بر اساس شک یا حدس و گمان (کلینی، کافی، چاپ علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۰۰)؛ حرص و طمع (ابن‌فهد حلی، عده الداعی، چاپ احمد موحدی قمی، قم [بی‌تا]، ص ۲۹۴؛ مجلسی، بحار، ج ۶۹، ص ۱۹۹، ج ۷۴، ص ۱۸۲)؛ برگردن داشتن حق‌الناس (متقی هندی، کنزالاعمال، چاپ صفوه السقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹م، ج ۴، ص ۲۳۷)؛ بدگویی از مؤمنان نزد سلطان (شیخ صدوق، ثواب الاعمال، ص ۲۸۵؛ متقی هندی، کنزالاعمال، ج ۳، ص ۴۸۶)؛ حسد (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۳۰۶)؛ ابن‌داوود، سنن ابن‌داوود، چاپ سعید محمد اللحام، دار الفکر ۱۴۱۰/۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۴۵۷)؛ عجب (عینی، عمده القاری، دار احیاء التراث العربی، بیروت [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۷۷؛ متقی هندی، کنزالاعمال، ج ۳، ص ۵۱۴)؛ سوء ظن (قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، چاپ فیضی، قاهره [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۵۲)؛ غیبت (همانجا)؛ ریا (شیخ صدوق، امالی، چاپ اول، قم ۱۴۱۷، ص ۶۷۷)؛ مراء و جدال (ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۰۹؛ متقی هندی، کنزالاعمال، ج ۳، ص ۶۴۲)؛ شک و نفاق (عینی، عمده القاری، دار احیاء التراث العربی، بیروت [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۷۷)؛ معصیت و نافرمانی خدا و پیامبر او (همانجا). هم‌چنین طبق احادیث شیعی انکار ولایت امام علی علیه السلام موجب حبط اعمال فرد می‌شود (صفار، بصائر الدرجات، چاپ حسن کوچه باغی، تهران ۱۴۰۴/۱۳۶۲ش، ص ۹۷؛ صدوق، امالی، ص ۵۸۲-۵۸۳). نکته دیگری که با توجه به روایات روشن می‌شود اینست که اجرای حد، کفاره گناه کبیره‌ای است که موجب آن حد شده و گناه مزبور موجب حبط اعمال مرتکب‌شونده آن نمی‌شود (رک: هیشمی، مجمع الزوائد، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۹۸م، ج ۶، ص ۳۶۵؛ متقی هندی، کنزالاعمال، ج ۵، ص ۴۴۳).

۱. مفهوم «تکفیر» به معنای پوشاندن گناهان، به صور مختلف، چهارده بار در قرآن کریم آمده است. می‌توان گفت بنا بر آیات قرآنی ایمان به خدا (آل عمران: ۱۹۳؛ زمر: ۳۵؛ فتح: ۵)؛ تقوا پیشگی (مائده: ۶۵؛ انفال: ۲۹؛ طلاق: ۵)؛ انجام اعمال صالح (عنکبوت: ۷؛ محمد: ۲؛ تباہین: ۹)؛ صدقه دادن پنهانی (بقره: ۲۷۱)؛ هجرت در راه خدا، قتال با دشمنان خدا (آل عمران: ۱۹۵)؛

کلامی اشکالی بر آن نیست؛ زیرا خداوند به سبب صفت رحمانیت و غفاریت خود وعده داده که از خطاهای انسان‌ها در گذرد، خصوصاً آن‌که کارهایی چون ایمان به خدا، صدقه پنهانی، تقوایب‌نگی، اجتناب از کبائر، انجام تکالیف الهی و توبه نمودن از گناهان سابق از جمله عوامل تکفیر گناهان است که در آیات قرآنی به آنها اشاره شده است.

با توجه به آیه ۳۱ سوره نساء،^۱ اگر فرد از گناهان کبیره‌ای^۲ که از آن

اجتناب از گناهان کبیره (نساء: ۳۱): بر پا داشتن نماز، پرداخت زکات، ایمان آوردن و یاری رساندن به فرستادگان خدا، پرداخت قرض‌الحسنه (مانده: ۱۲)؛ و نیز توبه (تحریم: ۸؛ فرقان: ۳۵۹)، همه از عوامل تکفیر گناهان‌اند. تکفیر گناهان بر اثر توبه امری است که علاوه بر قرآن، در روایات بسیاری نیز مورد تأکید قرار گرفته است. هم‌چنین طبق فرمایش پیامبر اکرم (ص) هر کس نمازهای یومیه را بر پا دارد و در ماه رمضان روزه بگیرد و از گناهان کبیره اجتناب نماید در قیامت درهای بهشت به رویش گشوده و گناهانش تکفیر خواهد شد (حاکم نیشابوری، مستدرک، ج ۱، ص ۲۰۰؛ بیهقی، سنن کبری، دار الفکر، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۸۷؛ ابن خزيمة، صحیح ابن خزيمة، چاپ محمد مصطفی اعظمی، چاپ دوم ۱۹۹۲/۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۶۳). امام علی (ع) اهل تکفیر را کسانی معرفی نمودند که نماز بر پا داشته، زکات بپردازند و زبان خود را حفظ و صیانت کنند (کلینی، کافی، ج ۸، ص ۲۸۸-۲۸۹).

۱. «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَتُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمٍ».
۲. در تعریف گناهان کبیره گفته شده هر آنچه خداوند ما را از آن نهی نموده کبیره است (نسوی، شرح مسلم، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۴؛ هیمسی، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ابن حجر، فتح الباری، چاپ دوم، بیروت، ج ۱۰، ص ۳۴۳). هم‌چنین گفته شده هر معصیتی نسبت به جلال و عظمت الهی و نیز از حیث قبیح بودنش کبیره است و صغیره یا کبیره بودن گناهان در قیاس با یکدیگر فهمیده می‌شود (برای نمونه رک: شیخ مفید، اوانیل، ص ۸۳). قاضی عبدالجبار به‌رغم این‌که تنها انبیاء را قادر به تشخیص صغیره از کبیره می‌داند، بیان می‌دارد که اگر طاعات فرد بیش از معاصی وی باشد، معصیت وی صغیره است (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۴؛ همو، مغنی، ج ۱۴، ص ۳۹۳-۳۹۴). با این همه بسیاری از معتزلیان قائل شده‌اند که از جمع گناهان صغیره، کبیره حاصل نمی‌شود. به عقیده جتانی، گناهان کوچک کسانی که مرتکب کبیره نمی‌شوند بخشیده است ولی برای چنین کسانی ممکن است از جمع صغائر، کبیره حاصل شود (به نقل اشعری، مقالات، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۷). در حدیثی از امام رضا (ع) گناهان کبیره که اجتناب از آن موجب تکفیر سینات می‌شود گناهانی معرفی شده است که خداوند در مورد آنها وعید آتش داده است (صدوق، ثواب الاعمال، چاپ سید حسن خراسان، چاپ دوم، قم ۱۳۶۸، ص ۱۳۰). برخی

نهی شده است، اجتناب کند، خداوند گناهان صغیره‌اش را تکفیر کرده و می‌بخشاید.

متکلمان معتزلی در بحث احباط و تکفیر به تفاوت میان کبیره و صغیره توجه کرده و آن گناهی را سبب احباط دانسته‌اند که کبیره باشد. در تعریف کبیره گفته‌اند کبیره گناهی است که عقاب فاعل آن از ثوابش بیشتر باشد، برخلاف صغیره که ثواب فاعل آن از عقابش بیشتر است. ابوعلی و ابوهاشم بر سر عقلی یا شرعی بودن کبیره و صغیره اختلاف نظر دارند. از نظر ابوعلی، راه تشخیص کبیره از صغیره تنها شرع است و از نظر عقلی همه گناهان کبیره‌اند.^۱ از نظر ابوهاشم عقل تا حدی قادر به تشخیص صغیره از کبیره است.^۲ البته از نظر معتزلیان جایز نیست خداوند گناهان صغیره را عیناً به بندگان معرفی نماید. زیرا این امر موجب تشویق بندگان به قبیح است و تشویق به قبیح بر خدا جایز نیست.^۳

روایات (حاکم نیشابوری، مستدرک، ج ۱، ص ۵۹: هشی، مجمع، ج ۷، ص ۳-۴) نیز گناهان کبیره در آیه ۳۱ سوره نساء را تمامی گناهانی دانسته‌اند که از آیه اول تا آیه سی‌ام این سوره ذکر و از آن نهی شده است. به بیان امام صادق علیه السلام کسی که از گناهان کبیره اجتناب نماید، خداوند همه گناهان وی را تکفیر خواهد کرد (صدوق، *امالی*، ج ۳، ص ۵۷۴). ایشان معنای ایمان را ادای کبار فرائض و ترک کبار معاصی دانسته‌اند و بر این اساس مادامی که فرد طاعات کبیره را ترک نکرده و معاصی کبیره را مرتکب نشده از دایره ایمان خارج نشده است و به موجب آیه ۳۱ سوره نساء خداوند گناهان وی را تکفیر نموده و می‌بخشاید (ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص ۳۲۹). از آنجا که تکفیر در مورد گناهان صغیره مطرح است، خداوند شفاعت را برای مؤمن مرتکب کبیره قرار داده است. در روایات شیعی یکی از خصلتهای شیعیان امام علی علیه السلام آن است که گناهان صغیره آنها به حسنه مبدل می‌شود که این معنا مقارن با معنای تکفیر است (رک: صفار، *بصائر*، ص ۱۰۳، ۱۰۶؛ کلینی، *کافی*، ج ۱، ص ۴۴۴).

۱. رک: قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۶۳۲-۶۳۴.

۲. قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۶۲۴.

۳. قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۶۳۵.

متکلمان شیعی احباط اعمال را که آموزه‌ای معتزلی است و خود اصل و سرمنشأ برخی دیگر از آموزه‌های اعتزالی، همچون عدم جواز عفو و عدم جواز خلف وعید و خلود گناهکاران در آتش،^۱ است نپذیرفته‌اند. معتزلیان گرچه معتقد به احباط اعمال در اثر گناهان هستند، اما درباره نحوه حبط اعمال فرد بر اثر ارتکاب گناه و نیز متعلق احباط با یکدیگر اختلاف نظرهایی دارند. از نظر معتزله تنها ارتکاب کبیره سبب احباط است و صغایر موجب حبط عمل نمی‌شود.^۲

قاضی عبدالجبار در مسئله احباط و تکفیر نخست بحثی مقدماتی مطرح کرده است. به بیان وی وضعیت مکلف نسبت به انجام طاعت و معصیت از چند حالت خارج نیست. یا تنها اهل طاعت و سزاوار ثواب است، یا فقط اهل معصیت و مستحق عقاب، یا آن‌که میان طاعات و معاصی جمع کرده است. فرض اخیر هم یا به گونه‌ای است که میزان طاعات و معاصی وی با هم مساوی است، یا یکی از طاعات یا معاصی بیش از دیگری است. فرض تساوی طاعات و معاصی صحیح نیست. زیرا در قیامت جز بهشت و دوزخ جایگاه سومی وجود ندارد.^۳ در فرضی که یکی از طاعات یا معاصی مکلف از دیگری بیشتر باشد، کمتر باید به واسطه بیشتر زائل شود. یعنی اگر طاعت بیشتر از معصیت باشد، تکفیر و بالعکس اگر معصیت بیش از طاعت باشد احباط رخ می‌دهد.^۴

۱. امامیه بر خلاف معتزله معتقدند خداوند که وعده ثواب داده، وفای به وعده بر او واجب است و در مقابل اگر وعید به عقاب داده مختار است؛ اگر به وعیدش عمل کند با عدل الهی سازگار است و اگر ببخشد به فضلش بخشیده است. امامیه جایگاه نهایی مومن گناهکار را در بهشت می‌دانند. چنین فردی، اگر بدون توبه از دنیا رود، ابتدا به سبب گناهایی که مرتکب شده عقاب می‌شود، و پس از آن به بهشت می‌رود و مراد از آیینانی که اشاره به خلود گناهکاران در آتش دوزخ دارد، مکث طویل آنان در آتش است (رک: ابن‌نویخت، باقوت، ص ۶۴؛ شیخ مفید، اوائیل، ص ۴۶-۴۷).

۲. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۳۲. ۳. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۲۳-۶۲۴.

۴. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۲۴-۶۲۵.

معتزلیان و در رأس آنها ابوعلی و پسرش ابوهاشم بر سر مسئله متعلق احباط و تکفیر و نیز چگونگی آن اختلاف نظرهایی داشته‌اند. بحث درباره متعلق احباط و تکفیر، ناظر به تفاوت طاعت و معصیت با ثواب و عقاب است. از نظر ابو علی، احباط و تکفیر در طاعت و معصیت رخ می‌دهد. زیرا تأثیر و تأثر میان آن دو صحیح است. ولی از آنجا که ثواب و عقاب با یکدیگر قابل جمع نیستند، نمی‌توانند بر یکدیگر اثرگذار باشند.^۱ بر خلاف وی ابوهاشم معتقد است احباط و تکفیر در ثواب و عقاب واقع می‌شود. از نظر وی احباط و تکفیر در جایی واجب می‌شود که متعلق آن دو، با هم منافات داشته و قابل جمع نباشند و از آنجا که این تنافی میان ثواب و عقاب برقرار است آن دو می‌توانند متعلق احباط و تکفیر باشند. بر خلاف طاعت و معصیت که با هم قابل جمع است. هم‌چنین به عقیده ابوهاشم تا زمانی که انجام‌دهنده طاعت و معصیت مستحق ثواب یا عقاب نباشد - مثلاً طاعت و معصیتی که از کودک یا مجنون سر زند - احباط و تکفیر رخ نمی‌دهد.^۲

اختلاف نظر دیگر ابوعلی و ابوهاشم در مسئله چگونگی احباط و تکفیر است. اگر فرض کنیم مکلفی طاعتی به جا آورده که سزاوارده جزء ثواب است و نیز مرتکب معصیتی شده که مستوجب بیست جزء عقاب است، طبق نظر ابوعلی همه ثواب‌های وی حبط شده و به اندازه بیست جزء عقاب خواهد شد. ابوهاشم چنین کاری را از خداوند قبیح دانسته و مسئله موازنه را مطرح کرده است. از نظر وی عدل الهی اقتضا دارد که در فرض مذکور ده جزء از عقاب، ده جزء ثواب را از میان برده و مکلف تنها به سبب ده جزء عقاب باقیمانده مجازات شود.^۳ قاضی عبدالجبار نظر ابوهاشم را پسندیده و بر درستی آن این گونه استدلال

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۲۷

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۲۷-۶۲۸

۳. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۲۸-۶۲۹

کرده که در چنین فرضی مکلف طاعت خدا را در حدی که به وی امر کرده‌اند به جا آورده است. به تعبیر دیگر وی اگر مرتکب معصیت نمی‌شد به همان میزان که طاعت الهی را به جا آورده، مستحق ثواب بود. بنابراین، استحقاق ثواب به سبب انجام طاعت واجب است، هر چند مکلف مرتکب معصیتی هم شده باشد. چنان‌که در آیه ۷ سوره زلزال نیز به این نکته اشاره شده که هر کس به اندازه کوچکتین ذره‌ای کار نیک انجام دهد، پاداش آن را خواهد دید.^۱

متکلمان امامی که احباط را نپذیرفته‌اند، بر بطلان آن دلایل سمعی و عقلی اقامه کرده‌اند. به گزارش شیخ مفید،^۲ تنها نویختن از امامیه احباط مورد قبول معتزلیان را پذیرفته‌اند، و جماعت امامیه معتقدند میان طاعات و معاصی و نیز میان ثواب و عقاب، احباط صورت نمی‌گیرد. از جمله آیات مورد استناد امامیان در رد احباط اینهاست: ما اجر نیکوکاران را باطل نمی‌کنیم (یوسف: ۱۲؛ کهف: ۱۸)؛ هر کس به قدر ذره‌ای کار نیک انجام دهد، آن را خواهد دید (زلزال: ۷)؛ هر کس کار نیکی انجام دهد ده برابر آن پاداش خواهد دید، و هر کس کار ناپسندی انجام دهد به همان اندازه مجازات خواهد شد (انعام: ۱۶۰)؛ اعمال نیک و پسندیده، اعمال زشت را باطل می‌کند و از میان می‌برد (هود: ۱۱۴).^۳

دلایل عقلی که متکلمان امامیه در رد احباط ذکر کرده‌اند به این قرار است: احباط در جایی مطرح می‌شود که میان طرفین تنافی و تضاد باشد، در حالی که میان طاعت و معصیت و نیز میان ثواب و عقاب تنافی و تضاد نیست.^۴ زیرا طاعت و معصیت با یکدیگر قابل جمع است و برای مثال، فرد واحد می‌تواند در آن واحد با یک دست صدقه بدهد و طاعت الهی

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۲۹-۶۳۱.

۲. شیخ مفید، اوائل، ص ۸۲.

۳. برای استدلال به این آیات رک: به شیخ مفید، اوائل، ص ۶۴.

۴. رک: سیدمرتضی، جمل، ص ۱۴۷؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۶۵.

به جای آورد و در همان حال با دست دیگر بر صورت یتیمی سیلی بزند و مرتکب معصیت شود. اما دو امر متنافی یا متضاد، با یکدیگر قابل جمع نیستند. هم چنین استحقاق ثواب و عقاب امری معدوم است و در حالت عدم تضادی نیست.^۱ از جهت دیگر از آنجا که طاعت و معصیت و نیز ثواب و عقاب از یک جنس‌اند، ممکن نیست با هم تنافی و تضاد داشته باشند.^۲ دلیل دیگری که بر نفی تنافی میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب ذکر کرده‌اند این‌که اگر آن دو تنافی داشته باشند، از آنجا که ماهیت استحقاق واحد است ممکن نیست تنافی آنها ذاتی باشد. فرض این‌که تنافی آنها به سبب لوازم باشد نیز باطل است، زیرا لوازم در ماهیت واحد مختلف نمی‌شوند. پس امر متعین می‌شود در این‌که به فرض وجود تنافی میان آن دو استحقاق، تنافی به عوارض و در نتیجه قابل زوال باشد. از دیگر دلایل امامیان در رد احباط این است که بطلان و از میان رفتن احسان کثیر بر اثر یک گناه از نظر عقلی مردود است.^۳ هم چنین حبط فعل اول بر اثر انجام فعل دوم یا موازنه میان اجزاء ثواب و عقاب اولویتی نسبت به عکس آن ندارد. به علاوه احباط عمل با وعده الهی در آیه ۸ سورة زلزال منافات دارد و مستلزم ظلم است.^۴

بنابراین هر چند طرح مسئله احباط در کلام، ریشه قرآنی دارد، متکلمان هر مسلک با توجه به مبانی خود، مواضع متفاوتی نسبت به آن داشته‌اند. امامیان احباط و از میان رفتن اعمال را به دلیل ارتکاب گناه، به صورت عام نپذیرفته و بر بطلان آن از روش عقلی و نقلی سود جسته‌اند. آنان تنها حبط عمل را با گناهانی که در آیات قرآنی و روایات صحیح السند موجب حبط عمل معرفی شده، پذیرفته‌اند. تفاوت دیدگاه امامیان

۱. سیدمرتضی، همانجا

۲. شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۱۷

۳. ابن‌نویخت، الیقوت، ص ۶۳

۴. ابن‌نویخت، همانجا

در این باره با معتزلیان به تفاوت مبادی، مبانی و مقدمات، رویکرد و روش بازگشت دارد و اینها همه منجر به تفاوتشان در پاسخ و به تعبیر دیگر در آموزه‌ها شده است.

۲-۴-۵: توبه

توبه^۱ یک مسئله کلامی مشترک است که ریشه در قرآن کریم دارد. در

۱. «توبه» از ریشه ت و ب، در لغت به معنای بازگشت یا بازگشت از معصیت است. حرف تاء در انتهای واژه «توبه» را برخی برای تأیید مصدر و برخی علامت وحدت دانسته‌اند که بر این اساس، «توبه» به معنای یک بازگشت و جمع آن تَوْب است. «تَابَ إِلَى اللَّهِ» به معنای بازگشت بنده از گناه به سوی خداوند و «تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ» به معنای غفران و بخشش خداوند نسبت به بنده و دادن توفیق توبه به اوست (رک: جوهری؛ ابن فارس، ذیل واژه). در تعریف «توبه» گفته شده توبه نسبت به بنده عبارت است از بازگشت از نافرمانی و عصیان به اطاعت و امتثال اوامر و نواهی الهی؛ هم‌چنین نسبت به افعال الهی، بازگشت نعمتهای الهی به بندگان است. گاه توبه تعریف شده است به دست کشیدن از معصیت در زمان حال، ندامت و پشیمانی شخص از معصیتی که در گذشته مرتکب شده و عزم بر باز نگشتن به مثل آن گناه در آینده. شیخ مفید عزم بر بازنگشتن به مثل آن گناه تا پایان عمر توبه‌کننده را شرط صحت توبه دانسته است (شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۸۶). هم‌چنین باید توجه داشت که در توبه، پشیمانی از معصیت به جهت معصیت بودن آن (یا به جهت قبح آن) و استغفار با قلب و زبان و عزم بر ترک بازگشت به عملی مانند آن در آینده و سعی بر جبران آن شرط است. برخی متأخران مطرح کرده‌اند که توبه امری قلبی است و استغفار زبانی در آن شرط نیست (رک: حاجیانی دشتی، ص ۶۳-۶۵). بنابراین حصول پشیمانی، از ارکان و شروط اساسی و لوازم توبه است و پشیمانی از معصیت از جهت معصیت بودن آن ملاک است. لذا اگر گناهکار از گناه خود پشیمان شود اما نه به جهت قبح و معصیت بودن آن، بلکه مثلاً از ترس ضرر جانی یا مالی یا ریختن آبرو، این از مصادیق توبه نیست. حتی اگر ترس از آتش دوزخ یا ترس از دست دادن بهشت سبب پشیمانی فرد باشد، توبه‌اش صحیح نیست. تَوَاب به معنای کسی است که توبه بندگان را قبول و اسباب توبه را برایشان فراهم می‌کند، و هر قدر توبه از سوی بنده تکرار شود، قبول توبه نیز از جانب خداوند تکرار می‌شود. واژه تَوَاب تنها در آیه ۲۲۲ سوره بقره، در مورد بنده و به معنای نائب، آمده است (إِنَّ اللَّهَ يُجِيبُ الْمُتَوَلِّينَ وَ يُجِيبُ الْمُتَطَهِّرِينَ).

بر اساس آیه ۱۱۸ سوره توبه (... وَ ظَلُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)، توبه بنده بین دو توبه خداوند قرار دارد، به این معنا که ابتدا خدا به سوی بنده باز می‌گردد و توفیق توبه به وی می‌دهد، سپس بنده توبه می‌کند. آن‌گاه خداوند

مورد توبه به دلیل اشتراک در منبع و حیاتی قرآن، دو مکتب در فروعی چون تعریف و حقیقت توبه و زمان آن اشتراک نظر دارند، اما در فروعی چون توبه از فعل متولد، راه علم به وجوب توبه، قبول توبه از جانب خداوند و سبب برداشته شدن عقاب، اختلاف نظر دارند. این مفهوم کلامی از جمله واژه‌های پر کاربرد قرآنی است که ۸۷ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. مفهوم توبه، به سبب اهمیتش در دین مبین اسلام، مورد توجه متکلمان اسلامی قرار گرفته است. آنان به مطالبی همچون تعریف توبه، حقیقت و شرایط آن، زمان توبه، تجدید توبه هنگام یادآوری گناه سابق، توبه از فعل متولد، وجوب توبه، توبه از صغیره و کبیره، پذیرش توبه از جانب خداوند، اقسام گناهان و راه توبه از هر یک توجه کرده‌اند. در مباحث کلامی بحث توبه اغلب در بخش مربوط به معاد، یا پس از معاد، در بیان جایز بودن عفو خداوندی در قالب شفاعت یا به واسطه توبه، مطرح شده و به تعبیری می‌توان گفت توبه مسقط عام عقاب و شفاعت مسقط خاص عقاب است که بنا بر روایات شیعی شامل حال شیعیان امام علی علیه السلام می‌شود.

متکلمان متقدم این نکته را مد نظر قرار داده‌اند که آیا در توبه دست کشیدن از همه گناهان شرط است؟ به عقیده ابوهاشم جبائی و برخی پیروان وی، پاسخ این سؤال مثبت است، با این بیان که توبه از یک کار ناشایست با ارتکاب فعل دیگری که توبه‌کننده اعتقاد به ناپسندی آن دارد

توبه می‌کند، یعنی توبه بنده را می‌پذیرد و او را مورد بخشش و مرحمت قرار می‌دهد. بنابراین، در قرآن و در لغت، توبه هم در مورد عبد و هم در مورد خداوند به کار رفته است. اما در اصطلاح، مراد از توبه، توبه عبد است. در آیه ۱۷ سوره نساء و در آیه ۱۱۹ سوره نحل سبب ارتکاب معصیت، جهالت دانسته شده است. در متون دینی، در بحث چگونگی توبه، به «توبه نصوح» بسیار پرداخته شده است. این اصطلاح برگرفته از آیه ۸ سوره تحریم (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا...) است که در آن به بندگان امر شده که توبه‌ای نصوح به جای آورند.

(حتی اگر در واقع هم ناپسند نباشد) صحیح نیست. ابوعلی جبائی، بر خلاف ابوهاشم، آن را شرط صحت توبه ندانسته و این گونه احتجاج کرده است که اگر توبه از یک معصیت همراه با ارتکاب معصیتی دیگر صحیح نباشد، نباید انجام دادن یک واجب نیز مقارن با ترک واجب دیگر صحیح باشد، در حالی که این گونه نیست و در صحت نماز فردی که روزه اش صحیح نیست، شکی وجود ندارد.^۱

امامیه معتقدند که اگر کسی از گناهی توبه کند و در عین حال مرتکب گناهی به همان اندازه قبیح بشود، و بر قبیح آن واقف باشد، در صورتی که انگیزه اش برای گناه اول غیر از گناه دوم باشد توبه اش صحیح است، و اگر انگیزه اش در هر دو فعل یکی باشد، توبه اش صحیح نخواهد بود. به بیان دیگر توبه از یک عمل ناپسند با ارتکاب عمل ناپسند دیگر در صورتی که توبه کننده آن را ناپسند نداند، پذیرفته است. هم چنین در صورتی که بین دو فعل، یکی بسیار ناپسند باشد و فعل دیگر در مقایسه با آن ناپسندی بسیار کمتری داشته باشد، توبه از فعل اول، با وجود اصرار بر فعل دوم، صحیح است.^۲

از جمله سؤالات کلامی مرتبط با توبه این است که آیا پشیمانی از گناه و تصمیم بر تکرار نکردن آن جزو حقیقت توبه است یا شرط صحت آن یا لازمه آن. در این باره میان متکلمان اختلاف نظر وجود دارد. امامیه و غالب معتزله، حقیقت توبه^۳ را پشیمانی دانسته و عزم تصمیم بر

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۴

۲. برای نمونه رک: شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۸۶ شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۲۷۲-۲۷۳

۳. یکی از پرسش هایی که در ارتباط با توبه مطرح می شود دانستن اقسام گناهان شامل حق الناس و حق الله، و کیفیت توبه از هر یک می باشد. بر این اساس، در ابتدا تعیین می شود که معصیت صرفاً در محدوده حق الله است یا علاوه بر آن جنبه حق الناس نیز دارد. اگر توبه از معصیتی باشد که صرفاً حق الله و از نوع اخلال به واجبات عبادی است، چنانچه از واجباتی باشد که امکان جبران آن به صورت ادا (مثل حج) یا قضا (مثل نماز و روزه) وجود دارد، باید علاوه بر ندامت و پشیمانی از آن به سبب ناپسند بودنش یا به سبب اخلال به

واجب، و عزم بر ترک آن، در صدد جبران آن واجب نیز بر آید و اگر در زمان توبه قادر به جبران آن نیست باید قصد کند که هرگاه توانست جبران کند و در صورت بروز نشانه‌های مرگ باید وصیت کند (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۸-۷۹۹؛ حمصی رازی، ج ۲، ص ۸۳؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰ش، ص ۴۴۹؛ ابن‌مخدوم حسینی، ص ۲۱۶). در توبه از ارتکاب فعل حرامی که صرفاً حق‌الله، و مستوجب حد یا تعزیر باشد (مانند شرب خمر) اگر قبل از اثبات نزد حاکم شرع توبه کند، توبه وی (ندامت و عزم بر ترک) بین او و خداوند پذیرفته و حد و تعزیر از وی ساقط می‌شود. اما چنانچه جرم وی به واسطه اقرار نزد حاکم شرع اثبات شود و پس از آن توبه کند، حاکم در اجرای حد و بخشودن وی مخیر است و اگر گناه وی به واسطه شهادت شهود نزد حاکم ثابت شود و پس از آن توبه کند، حد و تعزیر از وی ساقط نمی‌گردد. در صورتی که فرد مرتکب فعل حرامی شود که مستوجب حد و تعزیر نیست (مانند دروغی که به واسطه آن ضرری به غیر نرسد، و اقسام قمار)، برای صحت توبه‌اش ندامت و عزم بر ترک کافی است. اما در صورتی که معصیت علاوه بر حق‌الله جنبه حق‌الناس نیز داشته باشد، خود چند قسم است: اگر معصیت قولی باشد (مانند قذف، تهمت و غیبت) به طور کلی علاوه بر ندامت و عزم بر ترک، تکذیب نفس نیز واجب است. چنانچه به موجب آن قول، گناه کبیره‌ای به شخص دیگری نسبت داده شود (قذف)، علاوه بر ندامت و عزم بر ترک و تکذیب نفس نزد حاکم و کسانی که علم به قذف دارند (از جمله کسی که مورد قذف واقع شده)، باید خود را برای اجرای حد قذف، تسلیم حاکم شرع نماید. به طور کلی در مورد هر گونه معصیت قولی (علاوه بر قذف، گناهانی چون غیبت و تهمت) باید از کسی که حرمت و کرامتش مخدوش شده اعتذار جویید. چنانچه صاحب حق، به قذف یا تهمت یا غیبت علم نداشته باشد نیازی به اعتذار از او نیست، بهتر است از جانب صاحب حق استغفار کند و به درگاه خداوند تضرع و اِتهال نماید تا شاید توبه‌اش پذیرفته شود و در قیامت از تبعات گناه در امان بماند. در قسم دیگر، وجهی مورد نظر است که معصیت موجب وارد ساختن ضرر و زیان بدنی (همچون قتل، جرح یا ضرب) شده است، باید علاوه بر توبه خود را تسلیم اولیاء دم نماید تا اگر خواستند قصاص کنند یا او را ملزم به پرداخت دیه نمایند یا از وی درگذرند و چنانچه خود را تسلیم نکند توبه‌اش پذیرفته نیست (مفید، ص ۸۷؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۹). در صورتی که حق‌الناس، وارد ساختن ضرر مالی باشد (مثل خیانت در اموال دیگران از طریق سرقت یا غش در معامله، یا غضب)، علاوه بر شرایط اصلی توبه، اگر عین مال باقی بود به صاحبش برگرداند. اگر نه مثل آن و اگر ممکن نبود قیمت آن را به صاحبش برگرداند و در صورت فوت صاحب حق، به ورثه‌اش بدهد و در صورت فقدان ورثه به حاکم شرع بپردازد. اگر فرد عاصی در زمان توبه قادر به جبران زیان مالی نباشد، باید قصد کند که هرگاه توانست آن مال را بپردازد و در صورت لزوم برای پرداخت آن وصیت نماید (رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۹؛ ابن‌مخدوم حسینی، ص ۲۱۶). درباره توبه از اعتقادات باطل، اگر دیگران علم به اعتقاد باطل وی پیدا نکرده باشند توبه بین او و خدا کفایت

ترک را لازمه جدانشدنی و شرط صحت توبه، و وارد کردن آن را در تعریف از قبیل تعریف شیء به لوازم آن دانسته‌اند.^۱

در باب صحت یا عدم صحت توبه از گناه، در صورت عجز از ارتکاب مجدد آن، امامیه و برخی از معتزلیان همچون قاضی عبدالجبار قائل به صحت چنین توبه‌ای هستند، زیرا همان‌گونه که گناه کردن در مورد فرد عاجز فرض‌شدنی است، ترک گناه هم برایش متصور است.^۲ حال اگر فردی هنگام توبه عزم بر ترک گناه داشته باشد اما بعدها آن گناه را تکرار کند، برخی از معتزله معتقدند که این شخص به سبب گناه اول هم مؤاخذه می‌شود. قاضی عبدالجبار معتقد است که اگر گناه را تکرار کند به سبب گناه اول که از آن توبه کرده، عقوبت نمی‌شود.

یکی از شرایطی که برای توبه ذکر شده، زمان آن است. غالب متکلمان با استناد به آیه ۱۷ سوره نساء^۳، توبه را برای فرد گناهکار واجب فوری می‌دانند. عبارت «يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ» در این آیه چند وجه معنایی دارد:

می‌کند. اگر دیگران از اعتقاد باطل وی آگاهی یافته باشند و او دیگران را هم به پذیرفتن عقیده باطل خود دعوت نموده باشد، باید کسانی را که علم به عقیده باطل وی داشته‌اند، از فساد عقیده خود و دست کشیدن از آن باخبر کند. اگر کسانی به واسطه دعوت وی به عقاید باطل وی گرویده باشند، باید علاوه بر آگاه نمودن آنان از بطلان عقیده‌اش، آنان را نیز به رها کردن آن عقیده فرا خواند (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۴۷؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵ش، ص ۵۷). قاضی عبدالجبار هم چنین درباره این‌که اگر فتوادهنده در فتوای خود خطا کند یا حاکم در حکومت مرتکب خطا شود، چگونه باید توبه کند بحث کرده است (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۴۸-۷۴۹). از جمله مصادیق گناهان اعتقادی، کفر، زندقه، ارتداد و بدعت است. در باب توبه از بدعت، بر اساس برخی روایات، فرد بدعت‌گذار تا زمانی که همه کسانی را که به واسطه بدعت وی گمراه شده‌اند از فساد عقیده‌اش آگاه نکنند و آنها را به راه راست نخوانند، توبه‌اش پذیرفته نیست (رک: برقی، المعحاسن، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ مجلسی، بحار، ج ۲، ص ۲۹).

۱. رک: شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۸۵؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۲.

۲. برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۳-۷۹۴.

۳. «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ...»

نخست تشویق بندگان به توبه کردن بلافاصله پس از معصیت، البته نه به این معنا که اگر تأخیر کند توبه‌اش پذیرفته نیست. وجه دیگر، این که مراد از آن، توبه کردن قبل از مرگ یا قبل از مشاهده آثار مرگ است.^۱ وجه دوم با آیه ۱۸ سوره نساء^۲ کاملاً سازگار است. در روایات بسیاری نیز بر این نکته تأکید شده که وقت توبه تا زمانی است که فرد از ادامه زندگی مأیوس نشده و علائم مرگ را مشاهده نکرده باشد. بر اساس آیات و روایات مذکور، متکلمان زمان توبه را پیش از مشاهده علائم مرگ و مأیوس شدن از ادامه حیات ذکر کرده‌اند.^۳ از دیدگاه امامیه، بنا به حکم عقل به تأخیر انداختن توبه جایز نیست، چون ممکن است فرد گناهکار پیش از آن که موفق به توبه شود مرگش فرا رسد و به عقوبت گناهی که مرتکب شده مبتلا شود. هم‌چنین از نظر متکلمان امامی، به هنگام یادآوری گناه سابق، واجب نیست فرد مجدداً توبه کند.

متکلمان درباره توبه از فعل متولد (فعلی که معلول فعلی دیگر باشد) و نیز توبه از فعلی که اثر آن باقی می‌ماند (همچون کتابت و بناء) نیز بحث کرده‌اند. به عقیده قاضی عبدالجبار، اگر فردی فعل قبیحی انجام دهد که آن فعل خود علت باشد برای فعل قبیح دیگری، قبل از آن که معلول (متولد) حادث شود، دو توبه لازم است. یک توبه از علت که قبیح است، و توبه دیگر برای آن که مولد قبیح دیگر (معلول) است و از آنجا که معلول هنوز حادث نشده توبه از آن (فعل دوم) لازم نیست. شیخ مفید در این باره معتقد است پشیمانی و توبه چنین فردی از فعل اول، پیش از وقوع فعل دوم عقاب را از وی ساقط می‌کند.^۴ اما پس از وقوع فعل دوم، دو توبه واجب است. در توبه از فعلی که اثر آن باقی می‌ماند،

۱. رک: شیخ طوسی، التبیان، ذیل آیه

۲. «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا خَضَعُوا لَعْنَتَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي بُتْتُ الْأَنْ...»

۳. برای نمونه رک: شیخ مفید، اوائل، ص ۸۵

۴. رک: شیخ مفید، اوائل، ص ۱۲۷؛ قاضی عبدالجبار، المعنی، ج ۱۴، ص ۴۳۵-۴۰۹

علاوه بر توبه باید با ضد آن یا جاری مجرای ضد آن، فعل پیشین خود را باطل کرده و توبه‌اش را تکمیل کند.^۱

متکلمان در وجوب توبه مناقشه‌ای ندارند، اما درباره این‌که چگونه می‌توان به وجوب آن علم پیدا کرد، اختلاف نظر دارند. نزد امامیه، توبه از کبیره و صغیره به اجماع و به دلایل سمعی و عقلی واجب است. دلایل سمعی بر وجوب توبه آیاتی است که در آنها توبه و مفاهیم مترادف آن با صیغه امر آمده است، از جمله آیه ۳۱ سوره نور و آیه ۸ سوره تحریم.^۲ به علاوه، روایات بسیاری در منابع شیعه و اهل سنت آمده که در آنها به بیان اهمیت توبه، محبوبیت توبه و توبه‌کننده نزد خداوند و اشتیاق خداوند به توبه‌بندگان اشاره شده است.^۳ در جمع میان این آیات و روایات باید گفت همه اینها اگر بر وجوب توبه دلالت نداشته باشد مجموعاً دلالت دارد بر این‌که خداوند رضایت بر ترک توبه ندارد و این ملازم با وجوب است. هم‌چنین امامیه برای وجوب توبه وجوه عقلی نیز ذکر کرده‌اند، از جمله آن‌که توبه برای توبه‌کننده لطف است نسبت به انجام دادن واجبات و دوری از کارهای ناشایست، چنان‌که سایر واجبات شرعی نیز لطف است. به علاوه، توبه موجب دفع ضرر (عقاب) است و دفع ضرر عقلاً واجب است، همان‌گونه که پشیمانی از کار ناروا (قبیح) یا ترک واجبات نیز عقلاً واجب است. البته شیخ طوسی استدلال بر وجوب توبه از طریق دفع ضرر را نپذیرفته و بر وجوب آن تنها از طریق لطف بودن آن استدلال کرده است.^۴

۱. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۴، ص ۴۰۹-۴۱۰

۲. از دیگر آیاتی که دلالت بر وجوب توبه دارد میتوان به این آیات اشاره کرد. «... وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ» (زمر: ۵۴)؛ «سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ...» (حدید: ۲۱)

۳. برای نمونه رک: کلینی، کافی، ج ۲، ص ۴۳۵؛ حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۷۳؛ مجلسی، بحار، ج ۶، ص ۱۹، ۲۱، ۲۹، ۴۲

۴. شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۲۹

معتزلیان درباره راه حصول علم به وجوب توبه از صغیره و کبیره اختلاف نظر دارند. ابوعلی جبائی، ادله عقلی بر وجوب توبه را علاوه بر توبه از کبیره، شامل توبه از صغایر و تجدید توبه در هر زمان که مکلف معصیت را به یاد آورد، نیز دانسته است.^۱ ابوهاشم جبائی و پیروان او همچون قاضی عبدالجبار، در باب وجوب عقلی توبه از صغیره تشکیک کرده و وجوب آن را سمعی دانسته‌اند. قاضی عبدالجبار به‌رغم این‌که معتقد است تنها انبیاء قادر به تشخیص صغیره از کبیره‌اند، بیان کرده که اگر طاعات فرد بیش از معاصی وی باشد، معصیت وی صغیره است. به نظر وی، چون توبه برای دفع ضرر از نفس واجب می‌شود و در ارتکاب صغیره ضرری بر فرد مترتب نمی‌گردد، توبه از صغیره عقلاً واجب نیست، زیرا تأثیر صغیره تنها کاهش ثواب است و این ضرر نیست. ولی اگر معاصی فرد بیش از طاعات وی باشد، وی مرتکب کبیره و مستوجب عقاب است و توبه برای برداشته شدن عقوبت از او واجب است، زیرا دفع ضرر، به حکم عقل، واجب است.^۲ پس اگر کسی نتواند صغیره و کبیره را از هم تمیز دهد، طریق علم به وجوب توبه برای او سمع است.^۳ از آنجا که برخی در طریق علم به وجوب توبه از کبیره و صغیره، قائل به تفصیل شده‌اند، این امر آنها را به بررسی ماهیت کبیره و ملاک تشخیص کبیره از صغیره و عقاب هر یک کشانده است. علاوه بر آنچه گذشت، بسیاری از معتزلیان قائل شده‌اند که تعداد زیاد گناه صغیره، گناه کبیره نمی‌شود. به عقیده جبائی، گناهان کوچک کسانی که مرتکب کبیره نمی‌شوند، بخشیده می‌شود. ولی برای چنین کسانی ممکن است از جمع صفات، کبیره حاصل شود. معتزله، از آنجا که تخلف از وعید را بر

۱. رک: قاضی عبدالجبار، المعنی، ج ۱۴، ص ۳۹۸.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۴؛ قاضی عبدالجبار، المعنی، ج ۱۴، ص ۳۹۳-۳۹۴.

۳. قاضی عبدالجبار، المعنی، ج ۱۴، ص ۳۹۸-۴۰۹؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۸۹، ۷۹۴.

خداوند محال می‌دانند، عقوبت مرتکب کبیره‌ای را که بدون توبه از دنیا برود واجب، و عفو وی را معتنع دانسته‌اند. از نظر امامیه، چون اساساً عفو، تفضلی از جانب خداوند است، بخشش مرتکب کبیره‌ای که بدون توبه از دنیا رود، جایز است.

علاوه بر این، سؤال دیگری که متکلمان بر سر آن بحث کرده‌اند، این است که آیا قبول توبه بر خداوند واجب است یا خیر. متکلمان امامی و نیز معتزلیان بغداد، قبول توبه^۱ بنده و برداشتن مجازات به واسطه توبه را تفضل خداوند بر بندگان دانسته‌اند. امامیه معتقدند که برداشتن مجازات به واسطه توبه عقلاً واجب نیست، زیرا توبه‌کننده به سبب گناه مستوجب عقاب است و اگر دلیل سمعی بر اسقاط آن نداشتیم، باقی ماندن تائبین بر آن حال عقلاً روا بود.^۲ در مقابل، معتزلیان بصره، برطرف کردن عقاب از توبه‌کننده را عقلاً بر خداوند واجب دانسته‌اند. هم‌چنین گفته‌اند اگر توبه، برداشتن مجازات برخی معاصی را به دنبال دارد، باید رفع مجازات سایر معاصی را هم در پی داشته باشد و بر این اساس قول منسوب به ابن عباس را مبنی بر برداشته نشدن مجازات در قتل ظالمانه حتی با وجود توبه باطل دانسته‌اند.^۳

متکلمان در این‌که چه چیزی موجب برداشته شدن مجازات می‌گردد، نیز اختلاف نظر پیدا کرده‌اند. برخی علت برداشته شدن مجازات را خود توبه دانسته‌اند و برخی دیگر زیاد بودن ثوابی که بر آن مترتب می‌شود. گذشته از این درباره بخشایش گناهان صغیره و کبیره و نسبت آنها با یکدیگر، جماعتی از معتزلیان قائل شده‌اند که خداوند در صورت اجتناب فرد از کبائر، صغائر وی را از روی تفضل می‌بخشد. عده‌ای دیگر گفته‌اند

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۰؛ مکدر موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۳۵۱-۳۵۲

۲. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۹۰-۷۹۱؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۴، ص ۳۳۷-۳۴۴، ۳۷۵-۳۷۳

که در صورت اجتناب فرد از کبائر، خداوند صفائش را به سبب استحقاق بنده می‌بخشد. برخی نیز گفته‌اند که صفائش جز به واسطه توبه پذیرفته نمی‌شود. از آنجا که در قرآن کریم، دو صفت غفور و تواب، غالباً همراه با صفت رحیم آمده است، تفضل الهی در پذیرش توبه، چه از گناهان کبیره و چه از صغیره، امری صریح و متقن است.

۲-۴-۶: شفاعت

بحث از شفاعت،^۱ یکی دیگر از بحث‌های اختلافی متکلمان شیعی و معتزلی است. در آثار کلامی به‌جای‌مانده از قرون چهارم و پنجم، بحث شفاعت در ارتباط با مباحث معاد، وعد و وعید، عفو و انقطاع یا دوام عقاب فاسق مطرح شده و متکلمان امامی و معتزلی بر اساس مبانی خود درباره آن سخن گفته‌اند. در این‌که شفاعت پیامبر ﷺ در حق امتش ثابت است، میان مسلمانان اختلافی نیست. اختلاف در این است که شفاعت نبی اکرم ﷺ در حق چه کسانی ثابت است و اساساً فایده شفاعت تنها دفع ضرر از غیر است یا شامل نفع‌رسانی به غیر هم می‌شود. در بحث شفاعت که یک مسئله مشترک کلامی است، اختلاف نظر امامیان با معتزلیان به استناد آنان به قول معصومان علیهم‌السلام و به تعبیر دیگر در مبادی آنها بازگشت دارد. به اعتقاد امامیه شفاعت برای انبیاء، اوصیاء، مؤمنان و ملائکه ثابت است و کمترین میزانی که مؤمن می‌تواند در حق سایر مؤمنان شفاعت کند، سی نفر^۲ یا بر مبنای قولی دیگر چهل نفر^۳ است. به عقیده آنان شفاعت در حق اهل شرک و شک و

۱. «شفاعت» در لغت از ریشه ش‌ف‌ع به معنای زوج و مقابل وتر است. معنای اصطلاحی «شفاعت» عبارت است از درخواست از غیر برای اینکه به دیگری نفعی برساند و ضرری را از وی دفع کند و یا هر یک از نفع‌رسانی و دفع ضرر به‌تنهایی.

۲. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۶۶.

۳. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۷۹.

کفر و انکار پذیرفته نیست، بلکه در حق گناهکاران از اهل توحید است. امامیان بر مبنای حدیث متواتری^۱ از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، شفاعت آن جناب را مخصوص مؤمن مرتکب کبیره و فایده آن را دفع ضرر از غیر دانسته‌اند.^۲ بر این اساس، شفاعت شامل حال گناهکاری که توبه کرده باشد نمی‌شود؛ زیرا چنین کسی با توبه گناهانش بخشیده شده است.^۳ استدلال امامیان بر این که در شفاعت تنها اسقاط ضرر معتبر است، چنین است: فایده شفاعت از سه حال خارج نیست یا تنها اسقاط ضرر است یا تنها زیادت منافع است و یا هر دو معتبر است. اگر تنها زیادت منافع معتبر باشد صحیح نیست. زیرا در این صورت کسی که درخواست اسقاط ضرر از غیر را می‌کند شافع نیست، در حالی که نزد اهل لغت خلاف این است. در فرضی که شفاعت را هم شامل اسقاط ضرر و هم زیادت منافع بدانیم، لازم می‌آید هر یک از ما که از خدا می‌خواهیم بر درجات نبی اکرم صلی الله علیه و آله افزوده شود، بتوانیم شفیع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشیم، در حالی که چنین چیزی به اجماع باطل است. با باطل شدن فرض دوم و سوم، تنها فرض اول صحیح خواهد بود^۴ و لذا فایده شفاعت تنها دفع ضرر از غیر است.^۵

استدلال امامیان در این که فایده شفاعت دفع ضرر از غیر است بر مبنای جواز شفاعت ما از پیامبر صلی الله علیه و آله در درخواست غُلُوّ درجات وی بنا شده است. در اینجا ممکن است اشکال شود که در شفاعت رتبه معتبر است و چون رتبه پیامبر از ما بالاتر است، فرض مورد بحث از

۱. شفاعتی لأهل الکبائر من أمتی» (رک: منقح هندی، کنز العمال، چاپ شیخ صفوه السقا، بیروت ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۶۳۱، ۴۰۴، ۳۹۸)

۲. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۶۶؛ شیخ مفید، اوائل، ص ۴۷؛ ابن نوبخت، یاقوت، ص ۶۶؛ سیدمرتضی، جمل، ص ۱۵۶

۳. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۶۶

۴. «آخرت شفاعتی لأهل الکبائر من أمتی»

۵. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۵۷؛ شیخ طوسی، التمهید، ص ۲۷۳

جمله شفاعت نیست. امامیان در پاسخ به این اشکال مقدر گفته‌اند در شفاعت رتبه میان شفیع و مشفوع الیه (که خداوند است) معتبر است، نه کسی که شفاعت به او می‌رسد.^۱ معتزلیان بر خلاف امامیان شفاعت را خاص مؤمنان توبه‌کننده و فایده آن را علاوه بر دفع ضرر از غیر، سودرسانی به غیر نیز دانسته‌اند. قاضی عبدالجبار بیان داشته که اگر مشفوع‌الیه درخواست شفیع را اجابت نماید به وی اکرام کرده است. در غیر این صورت نفع‌رسانی به غیر و دفع ضرر از او با شفاعت وی حاصل نمی‌شد. از نظر معتزلیان، شفاعت شامل حال فاسقی که بدون توبه از دنیا رفته نمی‌شود و شفاعت چنین کسی مانند شفاعت کسی است که فرزند غیر را کشته یا شرایط کشتنش را برای دیگری مهیا کرده باشد. همان‌طور که فرض مورد نظر ناپسند است، شفاعت گناهکاری که بدون توبه از دنیا برود نیز ناپسند و نارواست.^۲ قاضی عبدالجبار درباره بطلان شفاعت چنین فردی این‌گونه استدلال کرده که امر از دو حال خارج نیست: یا پیامبر ﷺ برای چنین فردی (مرتکب کبیره‌ای که بدون توبه بمیرد) شفاعت می‌کند یا خیر. فرض اول نیز از دو حال خارج نیست: یا شفاعت او پذیرفته نمی‌شود یا پذیرفته می‌شود. فرض اول جایز نیست، چون اگر شفاعت پیامبر پذیرفته نشود وی مورد تکریم واقع نشده است و پیش‌تر بیان شد که پذیرش شفاعت شفیع، موجب تکریم اوست. فرض دوم هم جایز نیست. زیرا از نظر معتزله ثواب‌دادن به کسی که مستحق ثواب نیست ناشایست است و مکلف از روی تفضل به بهشت نمی‌رود. به‌علاوه، طبق نظر معتزله عذاب گناهکار، دائمی است و ممکن نیست گناهکار با شفاعت از آتش خارج شود. ازاین‌رو

۱. رک: سیدمرتضی، جمل، ص ۱۵۸؛ ابن‌نوبخت، باقوت، ص ۶۶؛ شیخ طوسی، التمهید.

ص ۲۷۳-۲۷۴؛ همو، الاقتصاد، ص ۱۲۷

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۸۸

پیامبر ﷺ مرتکب کبیره‌ای را که بدون توبه از دنیا رود شفاعت نمی‌کند. آنان بر خلاف امامیان رتبه را در شفاعت معتبر دانسته و فایده شفاعت را بالا بردن رتبه شفیع و دلالت بر منزلت او از مشفوع دانسته‌اند. موضوع شفاعت از نظر معتزله رسیدن مشفوع به حاجت و نیاز خود می‌باشد. حاجت او نیز ممکن است نفعی باشد که به وی می‌رسد یا ضرری که از او دفع می‌شود. قاضی عبدالجبار صحت اخبار مورد استناد امامیان را مبنی بر این‌که پیامبر ﷺ فرمود: شفاعت من، مخصوص مرتکبان کبیره از امتم است، نقد کرده و گفته در فرض صحت، خبر واحد است و احتجاج به آن صحیح نیست. به‌علاوه، در تعارض با اخباری است از پیامبر ﷺ که اشاره به دوام عقوبت مرتکب گناهان کبیره‌ای چون سخن‌چینی، شرب خمر، عقوق والدین و خودکشی دارد. برای رفع تعارض ظاهری این اخبار، یا باید هر دو سنخ احادیث را کنار گذاشت، یا یکی را بر دیگری حمل کرد. بنابراین، مراد از حدیث مزبور آن است که اگر مرتکبین کبیره توبه کنند، شفاعت من شامل حالشان می‌شود. وی هم‌چنین به این اشکال که توبه‌کننده بی‌نیاز از شفاعت است، چنین پاسخ می‌دهد که ثوابی که توبه‌کننده مستحق آن است با ارتکاب گناه حبط شده و ثوابی ندارد جز به میزانی که با توبه مستحق آن شده است.^۱ شیخ طوسی در پاسخ به این سنخ اشکالات معتزله بیان می‌کند که همه امت خبر مورد بحث را تلقی به قبول کرده‌اند و نمی‌توان آن را از اخبار آحاد به شمار آورد.^۲

در این خبر، شفاعت به اهل کبائر تخصیص زده شده است. زیرا ثواب آنها با انجام گناه کبیره حبط شده است و آنها به شفاعت

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۶۸۹؛ نیز برای احتجاج دیگر معتزله رک: قاضی عبدالجبار،

شرح، ص ۶۹۱-۶۹۲

۲. شیخ طوسی، تمهید، ص ۲۷۴

محتاج‌ترند. اگر مراد آن باشد که شفاعت پس از ترک گناه و توبه به آنها برسد، جایز نیست چنین فردی اهل کبیره نامیده شود. زیرا اهل کبیره اسم ذم است در حالی که فرد توبه‌کننده، مستحق ذم نیست.^۱ معتزلیان، در اثبات رأی خود به آیاتی از قرآن نیز استناد کرده‌اند مبنی بر این که در قیامت ستمگران شفیع و یاری‌کننده‌ای ندارند، یا در وصف قیامت گفته شده که در آن روز شفاعت هیچ شفيعی پذیرفته نمی‌شود،^۲ یا قول خداوند خطاب به پیامبر ﷺ که آیا تو می‌توانی کسی را که در آتش جهنم است نجات دهی.

متکلمان امامی، در پاسخ گفته‌اند که عموم صیغه منحصر به فرد ندارد و دلیلی نداریم بر این که این آیات اقتضای عموم داشته باشد نه خصوص. به علاوه، ممتنع نیست که این آیات مختص کفار باشد؛ زیرا خداوند در قرآن^۳ شرک را ظلم نامیده است.^۴ به علاوه بر اساس این آیات، قول کسی که مدعی شفاعت برای کافران شده به نص صریح قرآن باطل است، نه با قیاس. به این ترتیب واجب است قول به شفاعت برای گناهکاران نیز تنها با نص صریح قرآن باطل شود؛ زیرا در چنین مواردی قیاس کاربرد ندارد و تنها نص صریح قرآن می‌تواند آن را باطل کند. حال آن که چنین نصی در قرآن نیامده و از این رو، بطلان شفاعت برای کفار، بطلان آن را برای گناهکاران در پی ندارد.^۵ هم چنین مطابق حدیثی از امام باقر (ع)، اهل دوزخ با مشاهده شفاعتی که شامل حال برخی

۱. برای استدلال‌ها و مناقشات دیگر درباره این حدیث رک: شیخ طوسی، التمهید،

ص ۲۷۴-۲۷۵؛ همو، الاقتصاد، ص ۱۲۸

۲. ... لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ...

۳. ... إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

۴. برای تفصیل استدلال امامیان در این باره رک: سیدمرتضی، الفصول، ص ۷۸-۸۰؛ شیخ طوسی،

التمهید، ص ۲۷۵-۲۷۶؛ همو، الاقتصاد، ص ۱۲۷-۱۲۹

۵. شیخ مفید، الفصول، ص ۸۰

مستحقین عقاب می‌شود، بر حسرت‌هایشان افزوده می‌شود. لذا آیات مورد بحث خود مؤید شفاعت یافتن مرتکبان کبیره است، نه دلیلی بر انکار آن.^۱ معتزله در تأیید رأی خود احتجاج دیگری کرده‌اند مبنی بر این‌که امت اتفاق دارند بر صحت درخواست از خداوند که ما را از اهل شفاعت قرار دهد. اگر شفاعت مخصوص گناهکاران باشد، لازم می‌آید در این دعا از خدا بخواهیم که ما را از گناهکاران قرار دهد و این خلف و باطل است. قاضی عبدالجبار می‌گوید اگر اشکال شود که در مورد درخواست از خدا که ما را از توبه‌کنندگان قرار دهد نیز همین‌گونه است، پاسخ این است که بین دو موضع فرق است. زیرا از نظر مخالفان شفاعت تنها برای گناهکار (مسلمان مرتکب کبیره) است؛ اما توبه علاوه بر مرتکب کبیره برای مرتکب صغیره و حتی برای انبیاء هم هست.^۲

امامیه ضمن بیان این احتجاج معتزله آن را ابطال نموده و گفته‌اند اگر این قول صحیح باشد لازم می‌آید که اگر از خدا خواستیم ما را از توابعین و مستغفرین قرار دهد، به ارتکاب گناهان کبیره رغبت داشته باشیم. زیرا توبه و استغفار در مورد کبیره هم مطرح می‌شود. اگر بگویند مراد آن است که در صورت ارتکاب کبیره خداوند ما را از توابعین و مستغفرین قرار دهد، می‌توان گفت در شفاعت هم این‌گونه است.^۳

۲-۴-۷: رجعت

رجعت، آموزه‌ای مورد پذیرش متکلمان امامی است که معتزلیان آن را نپذیرفته‌اند. این بحث به مناسبت طرح در منابع حدیثی، در آثار کلامی شیعه مطرح و به شبهات مخالفان پاسخ داده شده است ولی در آثار

۱. شیخ مفید، *الفصول*، ص ۸۰، همو، *شیخ مفید، اوائل*، ص ۸۰.

۲. برای تفصیل مطلب رک: قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۶۹۲-۶۹۳.

۳. شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص ۱۲۹؛ همو، *التمهید*، ص ۲۷۶.

معتزلی مورد توجه نبوده و به اصطلاح از مسائل کلامی آنان نبوده است. متکلمان شیعه بر وجوب و امکان رجعت، دلایلی سمعی مشتمل بر آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام اقامه کرده‌اند. بنابراین امامیان هم در طرح این مسئله و هم در مستنداتشان مستقل از معتزلیان بوده‌اند.

متکلمان امامی در وجوب رجعت و بازگشت بسیاری از مردگان به دنیا پیش از قیامت اتفاق دارند. از نظر آنان رجعت خاص کسانی است که یا مؤمن محض بوده‌اند و یا کافر محض و سایرین تا روز قیامت بازگشتی نخواهند داشت. بر اساس آثار کلامی برجای‌مانده از قرن‌های چهارم و پنجم، هنگام قیام قائم آل محمد علیهم‌السلام، کسانی که مؤمن محض بوده‌اند و نیز کسانی که کافر محض بوده‌اند به دنیا رجعت خواهند کرد. دشمنان خدا و کسانی که کافر محض بوده‌اند به دنیا باز می‌گردند و بر گناهان خود می‌افزایند و مورد انتقام قرار خواهند گرفت. هیچ‌یک از آن کافران باقی نمی‌ماند مگر آن‌که دستخوش عذاب و نقت قرار گیرد و زمین از طغیان‌گران تصفیه شده و دین الهی خالص گردد.^۱

امامیان بر اساس قصص و ماجراهایی که از امت‌های پیشین نقل شده و در قرآن هم به آن اشاره شده است، معتقدند که در میان امت‌های گذشته رجعت رخ داده است. از جمله قصص دال بر رجعت در امت‌های قبلی که در قرآن بدان اشاره شده می‌توان به این موارد اشاره کرد:

آیه ۵۶ سوره بقره به مرگ و زنده شدن مجدد عده‌ای از قوم موسی علیه‌السلام اشاره دارد که گفتند آیات خدا را تصدیق نمی‌کنیم مگر آن‌که خدا را آشکارا مشاهده کنیم، آن‌گاه صاعقه‌ای آنها را در برگرفت و مردند. سپس دوباره زنده شدند تا مطابق آجال خود بمیرند. آیه ۲۴۳ سوره بقره نیز به داستان قومی اشاره دارد که هر ساله در سرزمینشان طاعون واقع می‌شد و ثروتمندان هنگام وقوع طاعون از شهر خارج

می‌شدند و از آفات بیماری در امان می‌ماندند. آنان که در شهر مانده بودند گفتند که اگر ما هم خارج می‌شدیم گرفتار طاعون نمی‌شدیم. لذا تصمیم گرفتند هنگام طاعون همگی از سرزمین خود خارج شوند. پس از خروج از سرزمین خود در کنار دریایی فرود آمدند و به فرمان خداوند همگی مردند. پیامبری به نام ارمیا بر آنان گذشت و گفت خدایا اگر تو می‌خواستی آنها را زنده می‌کردی تا به آبادانی زمین پرداخته و زاد و ولد کنند و در کنار عبادت‌کنندگان، عبادت کنند. خداوند به او وحی کرد که اینان را برای تو زنده می‌کنم. پس آنها را زنده کرد و با او مبعوث نمود. به این ترتیب آن مردمان رجعت کرده و بعد بر طبق آجال خود از دنیا رفتند. هم‌چنین آیه ۲۵۹ سوره بقره به ماجرای عزیر پیامبر اشاره دارد که صد سال مرد و بعد به دنیا رجعت کرد و باقی ماند و سپس بر اجل خود درگذشت. آیه ۱۱۰ سوره مائده به زنده کردن مردگان توسط عیسی علیه السلام به اذن خداوند اشاره دارد که آن مردگانی که عیسی به اذن خدا زنده کرد، به دنیا رجعت کرده و بعد طبق آجال خود مردند. در آیه ۲۵ سوره کهف نیز به ماجرای اصحاب کهف و مرگ آنها به مدت ۳۰۹ سال اشاره دارد که پس از آن زنده شدند و به دنیا رجعت کردند.

با توجه به آیات فوق‌الذکر که بر وقوع رجعت در امت‌های قبلی دلالت دارد و نیز بر اساس حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حاکی از این‌که همه آنچه در امت‌های پیشین رخ داده، مو به مو در این امت هم رخ خواهد داد، روشن می‌شود که در این امت رجعت واقع خواهد شد.^۱

متکلمان امامیه در تأیید این دیدگاه به آیات دیگری از قرآن نیز استشهاد کرده‌اند. از جمله آیه ۸۳ سوره نمل^۲ که به روزی اشاره دارد که

۱. رک: شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۶۰-۶۲

۲. «وَيَوْمَ نُخْرِجُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مَّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ»

در آن روز از هر امتی گروهی (فوجی) را که آیات ما را تکذیب کردند برمی‌انگیزیم. شیخ صدوق معتقد است روز قیامت که همه در آن محشور می‌شوند غیر از روزی است که فوج و گروه خاصی در آن محشور می‌شوند و از این رو این آیه بر رجعت دلالت دارد.^۱ همچنین به عقیده وی آیات ۳۸ و ۳۹ سوره مبارکه نحل^۲ نیز بر رجعت دلالت دارد. زیرا در آیه ۳۹ از تعبیر «لِيُبَيِّنَ» استفاده شده، و تبیین بر روشن شدن امر در دنیا دلالت دارد، نه در آخرت.^۳

به گزارش خیاط معتزلی، از دیدگاه ابن‌راوندی آموزه رجعت در تعارض با توحید، عدل، قدرت و حکمت الهی نیست. از این رو عقل آن را محال نمی‌داند، مگر آن‌که دلیل سمعی بر بطلان آن داشته باشیم. خیاط چنین مطلبی را نپذیرفته که هر چه با توحید، عدل و قدرت الهی ناسازگار نباشد، بتوان خداوند را متصف بدان نمود. از نظر وی تنها اگر دلیل سمعی بر چنین امری داشته باشیم پذیرفتنی خواهد بود. به عقیده او دلیل سمعی بر رجعت نداریم. به بیان وی هر چند قرآن در آیه ۱۱ سوره غافر^۴ اشاره به دوبار مردن و دوبار زنده شدن نموده است، اما این آیه قول به رجعت را باطل می‌کند. زیرا خداوند انسان را از نطفه که بی‌جان است، خلق نمود و به دنیا آورد،^۵ سپس بار دیگر او را می‌میراند و بعد در قیامت مجدداً زنده‌اش می‌کند و مراد از دو مرگ و دو زندگانی همین

۱. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۶۲-۶۳.

۲. «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ بَنِي إِسْرَءِيلَ نَبِيًّا وَتُحْشَرُ لَهُمْ أَسْمَاءُ الْعَذَابِ يَوْمَئِذٍ» (سوره نحل، آیه ۳۹).

۳. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۶۳.

۴. «قُلْ أَصْحَابُ الْقُبُورِ يُحْيَوْنَ فَتَمُوتُونَ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ فَإِنْ يَسْأَلُواكُمْ عَنْهُمْ فَأَقُولُوا إِنَّهُمْ كَانُوا ذَاكِرِينَ» (سوره قیامت، آیه ۱۱).

۵. قاضی عبدالجبار در بحث عذاب قبر این آیه را از مستندات عام در وقوع عذاب قبر ذکر نموده و معتقد است نمی‌توان اماتة اول را خلق از نطفه که موات است، دانست. زیرا اماتة در حقیقت ابطال حیات است که در نطفه متصور نیست (قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۰-۷۳۱).

است.^۱ از دیدگاه متکلمان امامی هنگام رجعت علاوه بر مؤمنان خالص و کافران خالص، عیسی بن مریم علیه السلام هم به زمین نازل شده و پشت سر حضرت مهدی علیه السلام نماز می خواند. بر اساس آیه ۵۵ سوره آل عمران^۲ نزول عیسی علیه السلام به زمین و رجوع او به دنیا پس از مرگش خواهد بود.^۳ مخالفان رجعت، در رجعت کفار و ادامه دادنشان به کفر و طغیان اشکال کرده و گفته اند چطور ممکن است این افراد با آنکه عذاب الهی را در برزخ مشاهده کرده اند، مجدداً به گناهان سابق ادامه دهند. در این راستا جمعی از معتزلیان از شیخ صدوق سؤال کردند از کجا معلوم افرادی همچون یزید، شمر و ابن ملجم پس از رجعت به اطاعت امام گردن نهند، در این صورت شما باید بر ولایت آنها گردن نهید و بر ثواب آنها یقین پیدا کنید که این امر با عقیده مشهور شیعه در تناقض است. شیخ در ابتدا پاسخ می دهد پذیرفتن قول به رجعت توقیفی است و مجالی برای بحث در باب آن نیست. سپس برای آنکه شائبه عجز و نداشتن پاسخی متقن در میان نیاید دو پاسخ ارائه می دهد. نخست آنکه عقلاً ممتنع نیست که این افراد مؤمن شوند، زیرا قدرت بر ایمان دارند. اما سمع وارد از ائمه علیهم السلام بر خلود آنها در آتش قطع دارد و به ما سفارش نموده بر لعن و برائت جستن از آنها تا پایان دنیا و ما را از شک در احوال آنها بازداشته است. به این ترتیب، قطع پیدا می کنیم بر سوء اختیار آنها پس از رجعت. در قرآن نیز آیاتی حاکی از سوء اختیار قطعی برخی کافران وجود دارد: مانند آیه ۱۱۱ سوره انعام،^۴ آیات ۲۲-۲۳ سوره انفال،^۵ قول

۱. رک: خیاط، الانتصار، ص ۱۳۰-۱۳۲

۲. «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَحْتُكِ بِذِكْرِكِ الْغَيْبِ فَقَالَ عِيسَى يَا رَبِّ إِنِّي قَدْ خَشِيتُكَ مِنْ قَبْلُ»

۳. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۶۲

۴. «وَلَوْ أَنَّا نُرْزِقُ الْغُلَامَ الْفَاسِقَ أَكْثَرُ مِنْهُ السَّالِحَ لَآتَيْنَاهُمُ الْغُلَامَ الْفَاسِقَ أَكْثَرُ مِنْهُ السَّالِحَ»

۵. «وَأَنْ شَرُّ الدُّنْيَا عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَقُولُونَ * وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ»

خدا به ابلیس در آیه ۷۸^۱ و ۸۵^۲ سوره ص و آیات ۱-۳ سوره مسد.^۳ دلیل دیگر آن‌که خداوند کافران را در رجعت به دنیا بر می‌گرداند تا از آنها انتقام گرفته شود. در چنین وضعی توبه آنها پذیرفته نیست و آنان همانند فرعونند که چون داشت غرق می‌شد به خدا عرضه داشت که خدایا به تو ایمان آوردم و خدا توبه‌اش را نپذیرفت.^۴ زیرا ایمان در چنین وضعی برایش نفعی نداشت. چنان‌که توبه و پشیمانی برای اهل آخرت نیز سودی ندارد و حکمت الهی مانع از قبول توبه در هنگام الجاء است.^۵ هم چنین بر اساس آیات ۲۷-۲۸ سوره انعام^۶ خداوند خبر داده که اهل عقاب، حتی اگر به دنیا بازگردند، باز به کفر و عناد خود ادامه خواهند داد با آن‌که در قبرهای خود مشاهداتی از عذاب الیم داشته‌اند.^۷

۲-۴-۸: احوال طفل در آخرت

یکی از مسائلی که هم به عدل الهی و هم به مباحث معاد مرتبط است، احوال پس از مرگ کسانی است که در طفولیت از دنیا رفته‌اند. از میان آثار برجای‌مانده متکلمان شیعی و معتزلی از قرون چهارم و پنجم تنها می‌توان در کتاب التوحید شیخ صدوق و در تصحیح اعتقادات شیخ مفید که به تبیین دسته‌های مختلف از ساکنان بهشت می‌پردازد (در حد

۱. «وَإِنْ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ»

۲. «الْمَلَأْنَا جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَتَّبَعُ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ»

۳. «بُئِتَ بِذَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبٍ» * مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ * سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ»

۴. «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَيْنَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّىٰ إِذَا أَوْرَثَهُ الْفُرْقَ قَالَ أَمْسِتَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» * الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (یونس: ۹۰-۹۱)

۵. سیدمرتضی، الفصول المختارة، ص ۱۵۳-۱۵۵

۶. «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بَآيَاتِ رَبِّنَا وَنَتَّكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» * بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخَفُّونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رَدُّوْا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»

۷. رک: سیدمرتضی، الفصول، ص ۱۵۵-۱۵۷؛ شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۹۰

اشاره‌ای مختصر)، و نیز در شرح اصول خمسہ قاضی عبدالجبار ردپایی از این پرسش یافت. البته رویکرد این متکلمان بسته به مشرب کلامی آنان در این باره متفاوت است. متکلمان دربارهٔ اطفال مؤمنان که جایگاه آنها بهشت است، متفق القول‌اند و سؤال اساسی دربارهٔ سرنوشت اطفال مشرکانی است که به حد تکلیف نرسیده و پیش از بلوغ از دنیا رفته‌اند. قاضی عبدالجبار این امر را به صورت شبههٔ مهم کلامی تحت عنوان عذاب طفل و در مباحث عدل الهی مطرح نموده است. شیخ صدوق به سبکی که در سراسر کتاب التوحید داشته، به بیان روایات مرتبط با احوال و وضعیت افرادی که در کودکی از دنیا رفته‌اند پرداخته است. شیخ مفید نیز آنان را صنفی خاص از ساکنان بهشت بر شمرده است. در اینجا نخست به بیان نظر شیخ صدوق می‌پردازیم.^۱

مجموع روایاتی که شیخ صدوق در این موضع مطرح نموده سیزده حدیث است که همگی آنها بر مدار تبیین عدل و حکمت الهی دایر است. نکاتی که در روایات مذکور بیان شده به قرار زیر است:

امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به فردی که دربارهٔ غرق‌شدگان در زمان طوفان نوح سؤال نمود که چه‌بسا در میان آنها کودکانی نیز بوده باشند که بدون گناه دستخوش عذاب شدند، فرمودند خداوند چهل سال پیش از طوفان، قوم نوح را عقیق نمود و در زمان طوفان، طفلی در میان آنها نبود تا بدون گناه مورد عذاب الهی قرار گیرد. در روایات دیگر اشاره شده به علم و مشیت حق تعالی نسبت به وضعیت کودکان و این‌که از سن دوازده سالگی حسانتاشان و از زمان بلوغ سیئاتشان نیز نوشته می‌شود؛ علم و مشیت حق تعالی نسبت به کودکان به همراه شش گروه دیگر شامل فردی که در فاصلهٔ زمانی میان دو پیامبر مرده باشد، فرد پیری که در زمان پیامبر قوه تعقل خود را از دست داده باشد، ابله، دیوانه (که قدرت تعقل ندارد)

و نیز فرد کر و لال، به صورت احتجاج خداوند بر آنها است که به آنها امر می‌کند که داخل آتشی برافروخته شوند. پس هر یک از آنها که داخل آتش شود، آتش بر او سرد خواهد شد و هر که نافرمانی کند، در دوزخ مأوا خواهد گزید.

در روایتی حضرت علی علیه السلام بیماری کودک را کفاره والدین او دانستند. در روایاتی دیگر اشاره شده به این که اطفال مؤمنین تحت کفالت و سرپرستی ابراهیم علیه السلام و همسرش ساره قرار می‌گیرند تا والدینشان به آنها پیوندند و کفالت اطفال خود را عهده‌دار شوند؛ یا آن‌که تا زمان مرگ والدین یا یکی از نزدیکان مؤمن خود تحت کفالت حضرت فاطمه زهرا (س) قرار خواهند گرفت.

هم‌چنین درباره جنین سقط شده، روایت شده که بر در بهشت منتظر والدین خود می‌ایستد تا پدر و مادرش مقدم بر او وارد بهشت شوند. در روایتی به مرگ ابراهیم فرزند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره شده است که در هجده ماهگی وفات یافت و خداوند دوره شیر خواری او را در بهشت کامل نمود و هم‌چنین امام صادق علیه السلام درباره او فرمودند که اگر زنده می‌ماند بر دین پدرش بود. بر اساس روایتی جابر بن یزید جعفی از امام باقر علیه السلام سؤال کرد که چه بسا جنین سقط شده یا طفلی مرده به دنیا آمده یا نابینا، کر یا لال متولد می‌شود یا طفلی ساعتی پس از تولد می‌میرد، دیگری در نوجوانی و فردی دیگر به پیری می‌رسد، وجه این امر چیست؟ امام علیه السلام پاسخ دادند خداوند در تدبیر امور خلایق اولی است. زیرا خداوند مالک و خالق است و در آنچه عطا نموده تفضل و در آنچه منع کرده عدل است. او در آنچه انجام می‌دهد مورد سؤال قرار نمی‌گیرد و دیگران مورد سؤال قرار می‌گیرند.^۱ هر آنچه خداوند انجام می‌دهد حکمت و ثواب است و هر کس قضای الهی را نپذیرد کفر ورزیده است.

۱. «لا یسئل عما یفعل و هم یسألونه»

شیخ صدوق سپس به شرح روایات در این خصوص پرداخته است.^۱ به بیان وی، وجه شناخت عدل و ظلم و راه تمیز آن دو، تمایل یا نفرت طبیعت نسبت به آن نیست؛ بلکه عقل به خوب بودن عدل و بد بودن ظلم حکم می‌کند. حال اگر در موردی ما به علل آن علم نداشته باشیم نمی‌توانیم به بدی آن قطع پیدا کنیم. از آنجا که خداوند قدیم و غنی است، نفع و ضرری برایش متصور نیست. خداوند نسبت به حسن و قبح اشیاء علم دارد و افعال وی حکیمانه است. تنها خیر و صواب از وی صادر می‌شود و هرگز از وی ظلم صادر نمی‌شود.

شیخ مفید کودکانی را که پیش از بلوغ و تکلیف از دنیا رفته‌اند، دسته‌ای از ساکنان بهشت دانسته که بر اساس تفضل الهی و بدون عمل صالحی که از پیش انجام داده باشند مخلص در بهشت هستند. آنان در خدمت اهل بهشتند و حاجت‌های آنان را مرتفع می‌کنند. البته این امر مشقت و تکلیفی برایشان در پی ندارد و آنان خود از این‌که در خدمت بهشتیانند مسرور و شادمانند. شیخ مفید حکم مزبور را به‌طور مطلق بیان کرده و دربارهٔ مسلمان بودن یا نبودن پدرانشان سخنی نگفته است.^۲

به عقیدهٔ قاضی عبدالجبار جایز نیست خداوند اطفال مشرکان را به گناه پدرانشان عذاب کند. زیرا تعذیب عبارت است از رساندن عذاب و ضرر مستحق به غیر بر طریق استخفاف و اهانت. از طرفی عذاب کردن بدون گناه ظلم است و امت اتفاق دارند بر محال بودن ظلم بر خداوند به دلیل بد بودن آن و علم خدا به خوبی و بدی امور و نیز بی‌نیازی خداوند از انجام امور ناپسند. قاضی عبدالجبار هم‌چنین با استناد به ادلهٔ سمعی، عذاب طفل را در آخرت نفی کرده است.^۳ برخی از ادلهٔ سمعی به این

۱. شیخ صدوق، توحید، ص ۳۹۵-۳۹۷

۲. شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۱۶

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۴۷۷-۴۷۸

قرار است: در آیه ۱۵ سورة اسراء^۱ خداوند می‌فرماید ما عذاب نمی‌کنیم مگر هنگامی که رسولی بر آنها مبعوث کنیم. از آنجا که ارسال رسول بر اطفال و کودکان نیست، واجب است خدا آنها را عذاب نکند. در آیه ۳۸ سورة مدثر^۲ نیز خداوند فرموده است هر کس ضامن اعمال اکتسابی خود می‌باشد و اکتساب گناهان در مورد اطفال منتفی است. هم‌چنین بر اساس سنت نبوی^۳ تکلیف تا زمانی که کودک به بلوغ برسد از وی برداشته شده است. با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود تعذیب اطفال مشرکان ظلم است و خدای تعالی آن را اختیار نخواهد کرد.

قاضی عبدالجبار این استدلال را که خداوند مالک الرقاب است و مالک به هر نحو بخواهد می‌تواند در ملک خود تصرف کند، نپذیرفته و گفته است همان‌طور که ضرورتاً بدی ظلم را می‌فهمیم، ضرورتاً می‌فهمیم فاعل چه مالک رقاب باشد چه غیر او، ظلم از وی پسندیده نیست. به‌علاوه این‌که مالک هر طور بخواهد می‌تواند در ملک خود تصرف کند، پذیرفتنی نیست.^۴

وی برخی شبهات دیگر مخالفان را در این باره نقل و رد کرده است.^۵ از جمله آن‌که فرزند همچون جزئی از پدر و مادر خویش است و از این رو تعذیب وی نیکوست. قاضی معتقد است از آنجا که آنها از لذت‌ها و دردهای یکدیگر متأثر نمی‌شوند، نتیجه می‌گیریم آنها دو موجود زنده و مغایر با یکدیگرند. اگر گفته شود چون خدا علم دارد که اگر آنها بالغ شوند کافر خواهند شد، پس تعذیب آنها نیکوست. پاسخ

۱. «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْغِثَ رِسُولًا»

۲. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»

۳. «رَفَعَ الْقَلَمَ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّىٰ يَبْلُغَ»

۴- قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۴۷۸

۵- قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۴۷۹-۴۸۳

این است که همین مطلب در مورد اطفال مسلمانان نیز جایز است. به علاوه، بر این اساس جایز می‌شود که خداوند بسیاری افراد را که علم به کفرشان دارد در جهنم خلق کند و عذابشان دهد. اگر گفته شود اطفال مشرکان در اسم و حکم تابع پدران خود هستند، این مطلب پذیرفتنی نیست؛ زیرا کسی طفل دو روزه را مسلمان یا مشرک یا یهودی نمی‌داند. به علاوه اطفال به سبب گناه پدرانشان مذمت نمی‌شوند و از آنها جزیه گرفته نمی‌شود و منع نکاح و ارث و دفن در قبرستان مسلمانان برای تمایز است.

بنابراین در مسئله عذاب طفل که یک مسئله مشترک کلامی است، عمده تفاوت امامیان مربوط به مبادی است، گرچه هر دو مکتب کلامی پاسخ مشابهی به این مسئله داده‌اند. امامیان در مورد سرنوشت کسی که در کودکی از دنیا رفته قول معصوم را مستند خود قرار داده و معتزلیان با استناد به عدل الهی به پاسخگویی پرداخته‌اند.

۲-۴-۹: فروع بحث معاد

در فروع بحث معاد یکی از تفاوت‌های قابل توجه میان متکلمان امامی و معتزلی، آن است که متکلمان شیعه در مبادی خود بیشتر قول معصومان علیهم‌السلام را ملاک قرار داده و از ادله سمعی سود جسته‌اند. بنابراین هم در مبادی و هم در روش بحث تمایز از متکلمان معتزلی بوده‌اند. متکلمان امامی در جزئیات بحث معاد، بیشتر به سمعیات توجه نموده‌اند. آنان در تفسیر برخی از معانی مرتبط با بحث معاد نیز از قبیل حساب، میزان، صراط، اعراف، عبقات، نشر صحف و کلام جوارح با معتزلیان اختلاف نظر دارند. معتزلیان روایات در توصیف مرگ را ذکر نکرده‌اند. آنان در برخی دیگر از جزئیات معاد، همچون معنای میزان و صراط به وضوح موضع تأویلی داشته و به تأویل سمعیات درباره آن معانی پرداخته‌اند. تأکید متکلمان امامی در فروع بحث معاد بر سمعیات

خصوصاً در آثار دو متکلم بزرگ امامی شیخ صدوق و شیخ مفید، به‌رغم اختلاف‌نظر آن دو، مشهود است. شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* خود به ذکر احادیثی از امامان معصوم در توصیف مرگ پرداخته است.^۱ در این احادیث به تفاوت وضع مؤمن و کافر نسبت به مرگ اشاره شده است. می‌توان گفت بر اساس روایات مزبور، مرگ برای مؤمن، که به بیان امام علی علیه السلام دوستدار و مطیع امر امامان معصوم علیهم السلام است، بشارت به نعیم ابدی، عظیم‌ترین سرور، پلی برای رسیدن مؤمن به بهشت، همچون کندن لباس چرک و آلوده و تبدیل آن به فاخرترین لباس، باز شدن غل و زنجیرها از دست‌ها و پاهای او، بهترین مرکب، مأنوس‌ترین منزلگاه، خوشبخت‌ترین رایحه و موجب تصفیه و پاک شدن مؤمن از گناهانش است؛ و برای کافر، که به فرمایش امام علی علیه السلام دشمن و مخالف امر امامان علیهم السلام است، عبارتست از بشارت به عذاب ابدی، عظیم‌ترین هلاکت، پلی برای رسیدن کافر به جحیم، همچون درآوردن لباس فاخر و تبدیل آن به آلوده‌ترین و خشن‌ترین لباس‌ها، وحشت‌انگیزترین منزل، عظیم‌ترین عذاب، همچون نیش افعی و مار و حتی بدتر از آن و چنان چرخاندن سنگ آسیاب در حلقه چشمش و موجب تصفیه کافر از حسنات.

روایاتی نیز در توصیف مرگ وارد شده که به تفاوت وضع مؤمن و کافر در هنگام مرگ و علت آن اشاره دارد. از جمله آن که امام صادق علیه السلام در پاسخ به کسانی که از سهولت جان‌کندن برخی مؤمنان و برخی کافران و گاه سختی جان‌دادن برخی مؤمنان سؤال کردند، فرمودند راحتی مؤمنان مقدمه ثوابشان است و سختی برخی از آنها سبب پاک شدنشان از گناه تا در آخرت پاک و منزّه و مستحق ثواب الهی محشور شوند. علت جان دادنِ آسانِ برخی کافران رسیدنِ اجرِ حسناتِ آنها در

۱. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۵۱-۵۷.

دنیاست تا هنگام محسور شدن در قیامت تنها موجبات عذاب برایشان فراهم باشد. شدت و سختی بر کافران ابتدای عذاب الہی است با از میان رفتن حسانتشان، و این همه از عدل الہی است و خداوند به کسی جور و ستم نمی‌کند.

در روایتی دیگر، حضرت موسی بن جعفر علیہ السلام بر فردی که در سكرات مرگ بود، وارد شد. اطرافیان از کیفیت احوال آن فرد محتضر و احوال مرگ سؤال کردند. حضرت در پاسخ مرگ را تصفیہ‌کنندہ مؤمنان از گناہانشان و آخرین درد و المی کہ به آنها می‌رسد تا بہ عنوان کفارہ آخرین گناہانشان باشد، توصیف کردند. همچنین مرگ را نسبت بہ کافران تصفیہ‌کنندہ آنها از حسانتشان و آخرین لذت یا نعمت یا رحمتی کہ آخرین ثواب عمل نیک آنها محسوب می‌شود، وصف نمودند. همچنین آن حضرت در توصیف احوال آن فرد محتضر فرمودند کہ وی با سكرات مرگ از تمامی گناہان تصفیہ و پاک شد، همان‌گونه کہ لباس از آلودگی پاک می‌شود و صلاحیت معاشرت با ما اهل بیت را در دیار ابد کہ دیار اصلی ماست، پیدا کرد.

در حدیثی نقل شده، امام رضا علیہ السلام بہ عیادت یکی از اصحاب خود کہ بیمار بود رفتند و از حالش جويا شدند. وی شدت بیماری خود را بہ مرگ کہ از نظر وی بسیار دردناک بود، تشبیہ کرد. حضرت در پاسخ فرمودند انسان‌ها در مواجهہ با مرگ دو دستہ‌اند. برخی با مرگ بہ آسایش می‌رسند و برخی دیگر پس از مرگ، آسایشی نخواهند داشت. آن‌گاه حضرت بہ وی توصیه نمودند چنانچہ ایمان بہ خدا و بہ ولایت را تجدید کند از دستہ اول خواهد بود.

همچنین در روایات علت اکراه از مرگ، جہل نسبت بہ آن دانستہ شدہ است، همان‌گونه کہ کودک از خوردن دارو کہ برای او مفید است، امتناع می‌کند، برخی مسلمانان نیز از مرگ اکراه دارند و اگر نسبت بہ مرگ معرفت داشتہ و از اولیاء حقیقی خدا بودند، مرگ را دوست داشتند

و آخرت را برتر از دنیا می‌دانستند. امام دهم علیه السلام به فرد بیماری از اصحاب خود که از مرگ می‌هراسید، فرمود: اگر آن را می‌شناختی، چنین نمی‌کردی. همان‌گونه که چون جامه‌ات آلوده شود و از آلودگی در اذیت باشی با استحمام و شستشو، چرک و آلودگی زائل می‌شود، با مرگ از گناهانت پاک و تصفیه خواهی شد و به سرور و شادمانی می‌رسی. امام حسن عسکری علیه السلام در تفسیر آیه ۱۹ سوره روم^۱ فرمودند مؤمن چون بمیرد میت نیست و کافر میت است و منظور از آیه مزبور آن است که کافر را از مؤمن و مؤمن را از کافر خارج کند.

در حدیثی، فردی علت اکراه از مرگ را از ابوذر، صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله، جویا شد. وی در پاسخ گفت چون دنیای خود را آباد و آخرت خود را ویران کرده‌اید، اکراه دارید از آبادانی به ویرانی بروید. وی رویارویی فرد نیکوکار با خداوند را همچون مسافری که با رغبت بسیار به نزد اهل و خاندان خود می‌شتابد؛ و بالعکس فرد گناهکار را چون برده‌ای فراری که با خجالت و شرمندگی با مولای خود مواجه می‌شود، توصیف کرد. همچنین برای سنجش اعمال خود و دانستن وضعیت خود در قیامت توصیه شده که اعمال خود را با کتاب خدا بسنجید. خداوند در آیات ۱۳ و ۱۴ سوره انفطار^۲ فرموده است نیکوکاران در نعمت و گناهکاران در نعمت خواهند بود.

شیخ مفید مرگ را مخالف و ضد حیات و زندگی توصیف می‌کند و می‌گوید با مرگ رشد و نمو باطل و احساس محال می‌شود. مرگ فعل خداوند است و کسی جز خدا قدرت بر آن ندارد. خداوند در آیه ۸۰ سوره مؤمنون^۳ زنده کردن و میراندن را به خودش نسبت داده است.

۱. يُخْرِجُ الْخَيْرَ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْخَيْرِ.

۲. «إِنَّ الْآثِرَ لَیْ خَیِّمٍ • وَإِنَّ الْفَجَارَ لَیْ خَیِّمٍ»

۳. «وَهُوَ الَّذِی یُحْیِی وَیُمِیْتُ وَلَهُ الْخِلَافُ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»

همچنین در آیه ۲ سوره ملک،^۱ خداوند خود را خالق مرگ و زندگی معرفی کرده است. بنابراین مرگ فعل خداوند است که با آن زندگان را از سرای عمل و امتحان به سرای جزا و مکافات منتقل می‌کند. شیخ مفید در ادامه بیان می‌دارد هیچ بنده‌ای نمی‌میرد مگر آن‌که مرگ او نسبت به حیات او اصلح باشد و هیچ فردی زنده نمی‌شود مگر آن‌که حیاتش نسبت به مرگش اصلح باشد و هر آنچه از جانب خداوند به خلایق می‌رسد برای آنها اصلح و نزدیک‌تر به صواب است.^۲

در فروع بحث معاد، متکلمان امامی و معتزلی به مسائلی همچون حساب، میزان، نشر صحف، صراط، اعراف، عبقات، کلام جوارح، بعث پس از مرگ، پرسش در قبر و عذاب قبر توجه کرده و درباره حق بودن آنها، مراد از هریک و بعضاً فایده آنها سخن گفته‌اند.

پیش از پرداختن به معنا و مراد از موارد پیش گفته از دید هر یک از متکلمان و مکاتب کلامی، نخست درباره حق بودن این امور، گفته شده که همه اینها اموری جایز هستند و منع عقلی بر آنها نیست. از طرفی ادله سمعی بر آنها وارد شده و بدین ترتیب حقانیت آنها اثبات می‌شود.^۳ متکلمان امامی و معتزلی در حق بودن امور مزبور و وجوب اعتقاد و اقرار به آن متفق‌القول‌اند، ولی گاه در تفسیر و تبیین مراد از آن با هم اختلاف‌نظر دارند.

درباره حساب، شیخ صدوق معتقد است خداوند متولی محاسبه انبیاء، رسل و ائمه است و هر پیامبری متولی حساب اوصیاء خویش است و اوصیاء متولی حساب امت خود هستند و خداوند شاهد بر انبیا و رسل و آنها شاهد بر اوصیاء و اوصیاء شاهد بر مردم هستند. از نظر وی برخی

۱. «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»

۲. شیخ مفید، تصحیح، ص ۹۴-۹۵

۳. برای نمونه رک: ابن‌نوبخت، باقرت، ص ۶۵

مؤمنان بدون محاسبه به بهشت می‌روند و هرکس که محاسبه شود، معذب است ولو تعذیبش به طول وقوف باشد.^۱ شیخ مفید مراد از حساب را مقابله میان اعمال و جزای اعمال و موافقت عبد بر آنچه در آن افراط نموده، توبیخ بر گناهانش، حمد بر حسناتش و معامله در آن با استحقاقش معرفی کرده و حساب را مخصوص مؤمنان گناهکار دانسته است. از دیدگاه وی حساب کفار همان جزائی است که مستحق آنند؛ و مؤمنان صالح بدون حساب به اجر خود می‌رسند. وی متولی حساب را به امر خدا و رسول خدا، امیر مؤمنان علیه السلام و سایر ائمه از خاندان ایشان علیهم السلام معرفی کرده و آن را کرامتی از جانب خدا بر آنان و موجب اجلال مقامات آنها و بزرگ داشتن آنها نسبت به سایر افراد دانسته است.^۲

قاضی عبدالجبار در تبیین معنای حساب ذکر نموده که محاسبه خداوند نسبت به بندگان، از قبیل محاسبه میان شرکاء و معامله‌کنندگان نیست. بلکه مراد از محاسبه خدا، خلق علم ضروری در قلب فرد مورد محاسبه است مبنی بر این‌که او مستحق ثواب و یا عقوبتی چنین و چنان است. به نظر او این‌که خداوند خود را سریع الحساب معرفی نموده است،^۳ مؤید این قول است؛ زیرا محاسبه خلایق زمانی طولانی می‌طلبد و خلق چنین علمی میان شرکا و معامله‌کنندگان ممکن نیست.^۴

درباره میزان، شیخ صدوق بر اساس حدیثی از امام صادق علیه السلام میزان انبیاء و اوصیاء معرفی کرده و معتقد شده است کسی به صرف عمل

۱. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۷۳.

۲. شیخ مفید، *تصحیح*، ص ۱۱۴؛ اوایل، ص ۷۸.

۳. «فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران: ۱۹).

۴. قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۷۳۶.

خودش از عذاب آتش نجات نمی‌یابد و کسی داخل بهشت نمی‌شود مگر با رحمت الهی و خداوند با خطاب واحد همهٔ بندگان را از اولین و آخرین مخاطب قرار می‌دهد و هرکس می‌پندارد او مخاطب خداوند است نه غیر او.^۱

از نظر شیخ مفید میزان عبارت از تعدیل میان اعمال و مستحق بر آن وضع هر جزء در موضع آن و رسیدن هر حقی به صاحب آن است. متولیان حساب نیز ائمهٔ آل محمد علیهم‌السلام هستند. به گفتهٔ وی، این اجماع محدثان امامی است و متکلمان پیشین در این باره سخنی نگفته‌اند. شیخ مفید هم چنین اشاره کرده به اینکه میزان آن گونه که اهل حشو پنداشته‌اند که در قیامت موازینی همچون موازین دنیا و دارای دو کفه وجود دارد و اعمال در آن قرار داده می‌شود، نیست. زیرا اعمال عَرَض است و توزین اعراض صحیح نیست. مراد از سنگینی و سبکی اعمال بر وجه مجاز است.^۲

شیخ طوسی به سه تفسیر در معنای میزان اشاره کرده است. از جمله آن که میزان عبارت است از عدل و برابری و تقسیم درست؛ میزان ترازویی است دارای دو کفه، گرچه اعمال دارای وزن نیست ولی صحیفه‌ها و نامه‌هایی که اعمال در آنها نوشته می‌شود، قابل توزین است؛ میزان ترازویی است دارای دو کفه که نور در یک کفه و ظلمت در کفه دیگر قرار می‌گیرد و هر کفه سنگین‌تر باشد، مقدار استحقاق عمل نمایان می‌شود.^۳ وی در *تمهیدالاصول* تفسیر اول را ترجیح داده و آن را مناسب‌تر با فصاحت کلام دانسته است.^۴

۱. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۷۴-۷۵.

۲. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۷۹؛ همو، *تصحیح*، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۳. شیخ طوسی، *تمهید*، ص ۲۸۷-۲۸۸.

۴. شیخ طوسی، *التمهید*، ص ۲۸۸.

قاضی عبدالجبار معتزلی مراد از میزان را معنای معقول دانسته و تفسیر میزان را به عدل در آیه ۲۵ سوره حدید^۱ بر سبیل مجاز دانسته است.^۲ از نظر وی وقتی بتوان کلام خداوند را در معنای حقیقی آن اعتبار کرد، حمل آن بر معنای مجازی جایز نیست. وی در ادامه اشاره کرده به این اشکال که فایده وضع موازن چیست. با توجه به اینکه میزان برای توزین شیء است در حالی که اعمال شیء نیست و غرض است و قابل توزین نیست. وی در پاسخ می‌گوید ممتنع نیست که خدا نور را نشانه‌ای برای طاعت و ظلمت را نشانه‌ای برای معصیت، و هر کدام را در کفه‌ای قرار دهد، چنانچه کفه نور ترجیح داشت برای صاحبش حکم ثواب و در غیر این صورت حکم عقاب نوشته شود. هم چنین ممتنع نیست که خداوند هر یک از طاعات و معاصی را در صحیفه‌ای و صحیفه‌ها را در کفه‌ای قرار دهد و آنها را با هم بسنجد و هر کدام بر دیگری ترجیح داشت مطابق آن بر صاحبش حکم شود. قاضی هم چنین فایده میزان را تعجیل در شادی و مسرت مؤمن و تعجیل در غم و اندوه کافر، در قیامت دانسته است. فایده دیگر آن که مربوط به عالم دنیا و سرای تکلیف است، این است که فرد با علم به این که اعمالش سنجیده می‌شود، به ادای واجبات و اجتناب از افعال ناروا، نزدیک‌تر خواهد بود و این لطف و فایده عظیمی است.^۳

درباره صراط، شیخ صدوق دو وجه مطرح کرده است. وجه اول این که آن را پلی به روی جهنم دانسته که محل عبور جمیع خلائق است. وجه دیگر اینکه صراط نام حجت‌های الهی است و کسی که در دنیا آنها را شناخت و اطاعت کرد، خداوند در قیامت جواز رد شدن از صراط را

۱. «... وَأَنزَلْنَا مَغْهَمُ الْكِتَابِ وَالْمِيزَانَ...» (حدید: ۲۵)

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۵

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۶

که پل جهنم است به وی اعطا می‌کند. وی با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ولایت علی علیه السلام را شرط عبور از صراط دانسته است.^۱

شیخ مفید، صراط را در لغت به معنای طریق دانسته و گفته است از آنجا که دین راهی به سوی صواب است، صراط نامیده می‌شود. دوستی امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام نیز راه رسیدن به خدا و صراط مستقیم است. در اخبار آمده است که در روز قیامت طریق جنت، همچون پلی است که مردم از آن می‌گذرند و صراطی است که در سمت راست آن رسول خدا صلی الله علیه و آله و در سمت چپ آن امیرالمؤمنین علیه السلام ایستاده‌اند و تنها کسانی که از جانب علی علیه السلام براثت از آتش داشته باشند می‌توانند از صراط عبور کنند.^۲ وی همچنین با استناد به برخی اخبار، صراط را پلی میان جنت و نار معرفی کرده که مؤمنان در گذشتن از آن ثابت‌قدمند و کفار توان عبور از آن را ندارند و در آتش سقوط می‌کنند. شیخ مفید این مطلب را که بر اساس اخبار، صراط برای کفار نازک‌تر از مو و برنده‌تر از شمشیر معرفی شده، کنایه از سختی عبور کافر از صراط و ترس و وحشتی که در قیامت خواهند داشت، دانسته است. صراط برای مؤمن راهی به جنت است که در خلال عبور از آن، مؤمن هم بر بهشتیان و هم بر دوزخیان اشراف پیدا می‌کند.^۳ شیخ طوسی دو تفسیر از صراط ارائه داده است. اول آن که صراط راهی است که بهشتیان و دوزخیان از آن عبور می‌کنند. این راه برای اهل بهشت عریض و وسیع است و عبور از آن آسان، اما برای اهل جهنم باریک و عبور از آن مشکل است. تفسیر دیگر این که مراد از صراط براهین و ادله‌ای است که میان اهل بهشت

۱. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۷۰.

۲- شیخ مفید، *تصحیح*، ص ۱۰۸.

۳- شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۷۹؛ *همو*، *تصحیح*، ص ۱۰۹.

و اهل دوزخ جدایی می‌اندازد و آنها را از یکدیگر ممتاز می‌سازد.^۱

قاضی عبدالجبار، نیز صراط را طریق میان بهشت و دوزخ معرفی کرده که بر اهل بهشت وسیع و بر اهل جهنم تنگ است. وی این قول را که صراط نازک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر است و مکلفین ملزم به عبور از آنند و هرکه موفق به عبور شد اهل بهشت و هرکه نتوانست از آن بگذرد اهل آتش است، منتسب به حشویه دانسته و به بطلان آن پرداخته است. با این استدلال که قیامت سرای تکلیف نیست که گفته شود خداوند مکلفین را به عبور از آن راه باریک و برنده تکلیف می‌کند. به علاوه صراط به معنای طریق است و این معنا با قول حشویه سازگار نیست. قاضی همچنین این قول را که مراد از صراط ادله دال بر طاعات و معاصی است، موجه ندانسته و آن را از سنخ حمل کلام الهی بر غیر مقتضای ظاهری تلقی کرده است. به گزارش وی از میان معتزلیان تنها عباد، صراط را به ادله دال بر وجوب واجبات و حرمت محرمات تفسیر کرده است. وی فایده صراط را همچون موارد پیش گفته تعجیل در شادمانی مؤمن و غم و اندوه کافر و نیز لطف در مصلحت دانسته است.^۲

درباره اعراف، شیخ صدوق آن را دیواری میان بهشت و دوزخ دانسته که بر اساس آیه ۴۶ سوره اعراف، بر بالای آن مردانی هستند که به سیمایشان شناخته می‌شوند و آنها پیامبر ﷺ و اوصیای ایشانند. کسی نمی‌تواند داخل بهشت شود مگر اینکه آنها او را بشناسند و او آنها را بشناسد و داخل آتش نشود مگر کسی که آنها انکارش کنند و او آنها را انکار کند. در کنار اعراف نیز عده‌ای هستند که در انتظار امر خداوندند که عذابشان کند یا از آنها درگذرد.^۳

۱- شیخ طوسی، التمهید، ص ۲۸۸

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۷

۳. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۷۰

شیخ مفید اعراف را کوه یا دیواری میان بهشت و دوزخ و نیز مکانی که نه در بهشت است و نه در جهنم معرفی کرده است. به گزارش وی، بر اساس اخبار در قیامت رسول خدا و امیرالمؤمنین و ائمه اطهار علیهم السلام بر بالای اعراف خواهند بود. خداوند اصحاب بهشت و اصحاب دوزخ را با علامتی بر سیمایشان مشخص می‌کند.^۱ در حدیثی آمده که اعراف مسکن طایفه‌ای است که با اعمال خود مستحق بهشت نشده‌اند و از طرفی مستحق خلود در آتش هم نیستند و در انتظار امر الهی‌اند. آنان در اعراف باقی می‌مانند تا زمانی که شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام شامل حالشان شده و جواز دخول در بهشت را پیدا کنند.^۲ هم‌چنین گفته شده اعراف مسکن طوایفی است که در زمین مکلف نبودند تا با اعمال خود مستحق بهشت یا دوزخ شوند و خداوند آنان را در آن مکان سکنی داده تا عوض آلامی را که در دنیا به آنها رسیده، بدهد به واسطه نعمت‌هایی که البته به منزلت پاداش اهل ثواب نمی‌رسد. شیخ مفید همه این وجوه را از جهت عقلی جایز دانسته است.^۳

درباره عقبات، شیخ صدوق معتقد است هر یک از عقبه‌ها اسم واجب یا امر یا نهی الهی است. وقتی فرد به عقبه‌ای برسد که نام فریضه‌ای که او در آن کوتاهی کرده، بر آن باشد در آن عقبه حبس می‌شود و حق‌الله از وی مطالبه می‌شود. اگر با عمل صالحی که از پیش فرستاده یا با رحمت الهی از آن عقبه نجات یابد، به عقبه دیگر می‌رسد و این‌گونه عقبه‌ها را یک به یک طی می‌کند و درباره آن فریضه‌ای که نسبت به آن کوتاهی کرده مورد سؤال قرار می‌گیرد. اگر از همه عقبه‌ها به

۱. «يُعرفون كلاً بسيماهم» و «يُعرف المجرمون بسيماهم»

۲. شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۰۶

۳. شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۰۷

سلامت بگذرد، به سرای باقی منتقل شده و به حیاتی که مرگی در آن نیست و سعادت‌ی که شقاوتی با آن نیست خواهد رسید و در جوار الهی با انبیا و حجج الهی و صدیقین و شهدا و صالحان سکونت خواهد گزید. همه این عقبات روی صراط قرار دارد و از جمله آنهاست: ولایت، مرصاد، امانت و نماز.^۱

شیخ مفید عقبات را به اعمال واجب و پرشش درباره آن‌ها تفسیر کرده است. وی در تفسیر عقبات بیان کرده که عقبات کوه‌هایی در زمین نیست، بلکه اعمال است که تشبیه به عقبه شده است و وجه این شباهت سختی پیمودن آن برای کسی است که در انجام طاعات الهی تقصیر داشته است. شیخ مفید قول حشویه را که معتقد بودند در آخرت کوه‌ها و عقباتی است که انسان ناچار از پیمودن آن است و نیز این قول را که مراد از خلق عقبات، واجباتی است که انجام آن برای انسان مشکل است و در صورت تقصیر در آن حائلی میان او و صعود بر عقبه قرار می‌گیرد، موجه ندانسته و گفته است که خبری نیز در این باره نیامده است.^۲

درباره نشر صحف، شیخ صدوق بیان داشته که خداوند برای هر انسانی کتابی خارج می‌کند که جمیع اعمالش در آن ثبت شده و هیچ گناه صغیره و کبیره‌ای ترک نشده^۳ و خداوند هرکسی را محاسبه‌گر و حاکم خود قرار می‌دهد.^۴ قاضی عبدالجبار در این باره به آیه ۱۰ سوره تکویر^۵ مبنی بر نشر صحف استناد کرده است.^۶

۱. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۷۱.

۲. شیخ مفید، *تصحیح*، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۳. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۷۵.

۴. چنانکه در قرآن فرموده است «أَفَرَأَى كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ حَسِيبًا» (اسراء: ۱۴).

۵. «وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ» (تکویر: ۱۰).

۶. ر.ک: قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۷۳۶.

به گزارش شیخ صدوق، در قیامت خداوند بر دهان‌های مردم مهر می‌زند و دست‌ها و پاها و جمیع جوارحشان را بر آنچه انجام داده‌اند، شاهد می‌گیرد.^۱ شیخ مفید برای کلام جوارح معنای استعاری قائل شده است،^۲ چنان‌که در قرآن به کلام آسمان و زمین اشاره شده^۳ و کلام آسمان و زمین حقیقی نیست. به گزارش وی مذهب ابوالقاسم بلخی و جماعتی از اهل عدل و بسیاری معتزلیان این‌گونه است.^۴ قاضی عبدالجبار با استناد به آیات ۲۴ سوره نور^۵ و ۲۱ سوره فصلت^۶، نطق جوارح را پذیرفته و درباره آن دو وجه مطرح کرده است. وجه اول آن‌که بگوییم خداوند کلام را در جوارح خلق می‌کند تا شهادت دهد. وجه دیگر آنکه هر عضوی به تنهایی زنده باشد و علیه صاحب خود شهادت دهد.^۷

ابوهاشم جبایی وجه اول را صحیح‌تر دانسته و وجه دوم را نپذیرفته است. زیرا اگر هر عضو به صورت منفرد حی باشد دیگر عضو او نیست. مگر آن‌که بگوییم مراد چیزی است که در گذشته عضو بدن او بوده است. قاضی عبدالجبار چنین چیزی را عدول از ظاهر کلام خداوند دانسته که با امکان جاری شدن ظاهر کلام الهی، عدول از ظاهر موجه نیست. بنابراین از نظر قاضی عبدالجبار نطق جوارح به معنی آن است که خداوند کلام را در جوارح خلق کند تا علیه صاحب خود شهادت دهد.

۱. شیخ مفید، تصحیح، ص ۷۵

۲. شیخ مفید، اوائل، ص ۱۲۵

۳. «وَمَنْ أَسْوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۴۱)

۴. شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۱۲-۱۱۳

۵. «يَوْمَ نَشْهَدُ عَنْهُمْ أَسْمَاءَهُمْ وَابْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»

۶. «وَقَالُوا لِمَلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تَرْجَعُونَ»

۷. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۷

شیخ صدوق اعتقادات حق دیگری را هم در بحث معاد ذکر کرده است. از جمله آن‌که بعث و برانگیخته شدن پس از مرگ حق است و در این مورد با استناد به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مرگ را همچون خوابیدن و برانگیخته شدن پس از مرگ را چون بیدار شدن از خواب توصیف کرده است. وی بر اساس آیه ۲۸ سوره لقمان^۱ خلق و برانگیختن همه مردم را همچون خلق و بعث یک نفس دانسته است.^۲

شیخ صدوق هم چنین خوُض را حق دانسته که در آن کوزه‌هایی به تعداد ستارگان آسمان قرار دارد و والی آن در قیامت علی علیه السلام خواهد بود که اولیاء خود را از آن سیراب خواهد کرد و هر کس جرعه‌ای از آن بنوشد، از آن پس هرگز تشنه نخواهد شد. وی به دو فرشته اشاره کرده که موکل انسان‌ها هستند و همه اعمال انسان‌ها را می‌نویسند. اگر کسی قصد کار خیری داشته باشد، چنانچه انجامش ندهد یک حسنه برایش نوشته می‌شود و چون انجامش دهد ده حسنه برایش نوشته می‌شود. اگر کسی تصمیم به انجام گناهی بگیرد مادامی که مرتکب گناه نشود، چیزی علیه او نوشته نمی‌شود و چون انجامش دهد، تنها یک گناه علیه او نوشته خواهد شد.

از دیگر مسائل فرعی مرتبط با بحث معاد، نزول دو فرشته بر اصحاب قبور و سؤال و جواب از اعتقادات اوست که در متون کلامی از آن تعبیر به مُسائله می‌شود. شیخ صدوق ضمن حق دانستن مُسائله معتقد است کسی که بتواند درست پاسخ دهد، سعادت‌مند شده به جنت نعیم در آخرت خواهد رفت و کسی که به درستی پاسخ ندهد در قبر گرفتار عذاب می‌گردد و در آخرت به دوزخ خواهد رفت. به بیان صدوق، عذاب قبر بر اثر برخی رذایل اخلاقی همچون سخن‌چینی و بدخلقی

۱. «مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَخْلُقُ إِلَّا كَفْزٍ وَاحِدَةً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»

۲. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۶۴-۶۸

حاصل می‌شود. فشار قبر کفاره گناهانی است که سختی‌ها و غم‌ها و بیماری‌های دنیایی و سختی جان‌کندن آن گناهان را تکفیر نکرده است.^۱ شیخ صدوق همچنین به تکفین و تدفین فاطمه بنت آسَد اشاره کرده که رسول گرامی اسلام ﷺ وی را در پیراهن خود کفن نمود و جنازه‌اش را بر دوش خود حمل کرد و پیش از قرار دادن جنازه در قبر، خود داخل قبر شد و اندکی در قبر دراز کشید. سپس برخاست و جنازه را داخل قبر قرار داد و مدتی طولانی با وی نجوا کرد. اطرافیان علت را از حضرت جویا شدند و حضرت فرمود یک روز چون از احوال قیامت یاد کردم که در قیامت همه برهنه محشور می‌شوند، فاطمه متأثر شد و من بر او تضمین کردم که پوشیده محشور شود و چون از فشار قبر گفتم او اندوهگین شد و من ضمانت کردم که فشار قبر از وی برداشته شود. از این رو او را با لباس خود کفن کردم و در قبرش خوابیدم و آنچه از او سؤال می‌شد به او تلقین کردم. چون دربارهٔ پروردگار و پیامبر از وی سؤال شد به درستی پاسخ داد. وقتی از ولیّ و امام سؤال شد، پاسخ نداد و من به او تلقین کردم که فرزندان ولیّ توست و او به سؤال آن دو فرشته پاسخ گفت. پس از آن دو ملک از نزد او منصرف شدند و او به آسودگی در قبرش آرامید. شیخ مفید اضافه کرده است که دو فرشته به نام‌های ناکر و نکیر بر میت وارد می‌شوند و از ربّ او و نبی او و دین او و امام او سؤال می‌کنند. اگر به درستی پاسخ داد، او را تسلیم ملائکه نعیم می‌کنند و اگر نتوانست پاسخ دهد، او را به ملائکه عذاب تسلیم می‌کنند.^۲ در برخی اخبار آمده، ملائکه‌ای که بر کافر نازل می‌شوند، ناکر و نکیرند و آنها که بر مؤمن نازل می‌شوند مبشّر و بشیرند. شیخ مفید در ادامه اشاره کرده که اسامی دو فرشته القاب آنها نیست بلکه برگرفته از فعل آنهاست. از آنجا

۱. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۵۸.

۲. شیخ مفید، تصحیح، ص ۹۹.

که کافر به انکار حق پرداخته و دو ملک را انکار می‌کند و از آنها اکراه دارد، فرشتگانی که بر او نازل می‌شوند ناکر و نکیرند. دو فرشته‌ای که بر مؤمن نازل می‌شوند به وی بشارت نعمت و بشارت رضای الهی و ثواب می‌دهند و لذا موسوم به مبشّر و بشیرند. از دیدگاه شیخ مفید، مُسائله مخصوص کسانی است که محض ایمان و محض کفرند. این دو ملک، بر حیّ و کسی که معنای مُسائله را درک کند، نازل می‌شوند. لذا خداوند بنده را پس از مرگ برای پاسخ‌گویی زنده می‌کند و حیات او ادامه پیدا می‌کند تا به نعیم یا عذابی که مستحق آن بوده، برسد. غرض از این امر آن است که خدا دو فرشته را وکیل قرار می‌دهد و آن دو حال بنده را با مُسائله می‌فهمند. اگر علامت استحقاق عذاب مشاهده شد، فرشته عذاب وکیل می‌شود و فرشته نعمت می‌رود. هم‌چنین گفته شده ملائکه موکل نعیم و عذاب غیر از ملائکه موکل مُسائله‌اند و ملائکه نعیم و عذاب، استحقاق بنده را با مُسائله درمی‌یابند. وقتی استحقاق بنده با مُسائله روشن شد، ملائکه جزا می‌آیند و ملائکه مُسائله عروج می‌کنند. شیخ مفید ذکر کرده همه این امور جایز است و ما نسبت به هیچ‌یک قطع نداریم. وی سپس به اصناف ملائکه اشاره نموده که هریک موکل امری خاص هستند از جمله ملائکه موکل بر مُسائله و عذاب و نعیم و ملائکه موکل بر حفظ و کتابت اعمال خلائق، ملائکه موکل بر حفظ بنی آدم، ملائکه موکل بر هلاک کردن امت‌ها، ملائکه حمله عرش، ملائکه موکل بر طواف گرد بیت‌المعمور، موکلین بر تسبیح یا تنعیم اهل جنت یا تعذیب اهل جهنم، و امور همه این ملائکه تعبّدی است. خداوند قادر است بدون واسطه مستحق عذاب را عذاب و مستحق نعیم را نعمت دهد ولی از سر حکمت چنین واسطه‌هایی را قرار داده است. راه علم یافتن ما به سؤال و جواب قبر، سمع است. اما راه علم یافتن به زنده شدن مجدد اموات در قبر عقل است. زیرا سؤال و جواب از اموات و جمادات صحیح نیست و کلام، مخصوص موجود حیّ و عاقل است. اخبار وارده

نیز این حکم عقلی را تأیید می‌کند. با این همه اگر خبری در این باره نرسیده بود، حجت عقل در این باب کفایت می‌کرد.^۱

شیخ طوسی نام دو فرشته‌ای را که در قبر برای مسائله حاضر می‌شوند، منکر و نکیر ذکر کرده و وجه این نام‌گذاری را استنکار و نفرت عقاب‌شونده از فعل آن دو دانسته است. وی تقدیم محاسبه و مسائله را بر بهشت و جهنم با وجود علم حق تعالی به احوال انسان‌ها، دارای غرضی دانسته که به وسیله آن تفاوت میان اهل بهشت و اهل دوزخ آشکار و هریک از دیگری تمیز داده می‌شود تا نفعی بر اهل جنت باشد و به سبب آن مسرور شوند و البته در علم به آن، برای مکلف در دنیا نیز مصلحت است که وی را از گناه باز می‌دارد و به صواب متمایل می‌کند.^۲ از نظر شیخ طوسی، بر خلاف شیخ مفید که مسائله را برای محض ایمان و محض کفر می‌دانست، مسائله عمومی است. با این تفاوت که برای مؤمنان سهل و آسان و برای کفار سخت و مشکل خواهد بود.

قاضی عبدالجبار معتقد است خداوند دو فرشته به سوی فردی که به تازگی دفن شده می‌فرستد که یکی منکر و دیگری نکیر است و آنها از وی سؤال و جواب می‌کنند. سپس به حسب استحقاقش او را عذاب کرده یا بشارت می‌دهند. اینها اموری است که راه اثبات آن سمع است و عقل بدان راه ندارد.^۳

مسئله دیگری که درباره احوال میت در قبر ذکر شده، عذاب قبر است که البته برخی متکلمان این سؤال و جواب را نیز بخشی از عذاب قبر دانسته‌اند. متکلمان در ثبوت عذاب قبر اجماع دارند و ظاهراً تنها ضرار بن عمرو، که ابتدا از معتزلیان بود و سپس به مرجئه پیوست، منکر

۱. شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۰۰-۱۰۱

۲. شیخ طوسی، التمهید، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ همو، الاقتصاد، ص ۱۳۶-۱۳۷

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۲

عذاب قبر شده است. به بیان شیخ طوسی^۱ قول ضرار قابل اعتنا نیست، زیرا اجماع بر آن تقدم دارد. انکار عذاب قبر ممکن است به سبب محال دانستن آن یا به سبب ناپسند دانستن آن باشد. اما اجماع بر وقوع آن، محال بودن و ناپسندی آن را باطل و بر صحت آن دلالت می‌کند. کسی که عذاب قبر را محال می‌داند ممکن است گمان کند عذاب‌شونده در حالتی که مرده است دستخوش عذاب می‌شود. در حالی که به حکم عقل، از آنجا که تعذیب جماد محال است، اگر خدای تعالی عذاب بندگان را اراده کند باید آنها را زنده نماید و همچنین عقل را در آنها خلق کند.^۲ به بیان قاضی عبدالجبار، در این باره می‌توان قول پیامبر ﷺ را مبنی بر این که مرده صدای کفش‌های مردم را می‌شنود، مؤید این حکم عقلی دانست زیرا ادراک مترتب بر حیات است. هم‌چنین اگر فرد عذاب‌شونده از عقل برخوردار نباشد ممکن است مدعی مظلومیت خود شود. وی فایده عذاب قبر و مصلحت بودن آن را برای مکلفان آن دانسته که چون مکلف بداند که در صورت انجام عمل ناشایست و ترک واجبات در قبر عذاب می‌شود و پس از آن در آتش جهنم خواهد بود، چنین چیزی او را از اعمال ناشایست باز می‌دارد و به انجام واجبات ترغیب می‌کند و از این رو لطف است. وی همچنین به اشکالاتی که منکران بر عذاب قبر وارد کرده‌اند، پاسخ داده است.^۳ از جمله آن که گفته‌اند اگر عذاب قبر صحت داشته باشد، باید کسی که نبش قبر می‌کند وضع متوفی را از حیث ثواب و عقاب مشاهده کند، در حالی که تاکنون چنین چیزی مشاهده نشده است. به علاوه فردی که به دار آویخته شده یا میتی که دفن نشده باید فریادشان شنیده و اضطرابشان مشاهده شود، در حالی که چنین

۱. شیخ طوسی، التمهید، ص ۲۸۶

۲. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۱-۷۳۲

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۲-۷۳۳

مشاہدہ ای صورت نگرہے است. وی در پاسخ می گوید جایز است خدا فرد را به گونه ای که نبش قبر کنندہ یا غیر او مشاہدہ کنند، عذاب نکند یا بنا بر مصلحتی فرد گناہکار را به گونه ای عذاب کند کہ از دید دیگران مخفی بماند. به علاوه به عقیدہ قاضی عبدالجبار جایز است خداوند عذاب قبر را تا زمان بین دو نفخ صور به تأخیر اندازد.^۱

شیخ طوسی نیز در این بارہ بیان کردہ کہ عذاب قبر وقت مخصوصی ندارد و ممکن است متقدم یا متأخر از زمان نبش قبر باشد. وی دلایل دیگر منکران را نقل و رد کردہ است. از جملہ آن کہ اگر تنگی قبر را علت محال بودن عذاب قبر بدانند، جایز است خداوند آن را وسیع گرداند تا عذاب امکان پذیر باشد، ہر چند ملائکہ متولی عذاب بہ وسعت مکان نیاز ندارند. اگر عذاب قبر را عبث بدانند، پاسخ این است کہ مقدم کردن بخشی از عقاب مستحق در این دنیا و پیش از قیامت، جایز است و منعی نیست کہ مقدم کردن آن مصلحتی داشتہ باشد. اگر گفتہ شود کہ در صورت عذاب میت در قبر واجب است او عاقل و قادر بہ سخن گفتن باشد و واجب است کلامش شنیدہ شود، پاسخ این است کہ کمال عقل را می پذیریم، اما واجب نیست مردہ قادر بہ تکلم باشد بہ گونه ای کہ ما آن را بشنویم؛ ممکن است یا قدرت تکلم نداشتہ باشد یا خدا مانع و حایلی از شنیدہ شدنش قرار دہد.^۲

دربارہ عذاب میت در اثر گریہ زندگان بر وی، در خبر آمدہ است کہ پیامبر اکرم ﷺ بر فردی یہودی کہ تازہ درگذشتہ بود و اہل وی ہر او می گریستند عبور کرد و فرمود آنها بر او گریہ می کنند، در حالی کہ او در عذاب است. شیخ مفید در این بارہ معتقد است عذاب شدن میت در اثر گریہ زندگان، جور و ستم است و ستم در عدل و حکمت الہی راہ

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۳۳.

۲. شیخ طوسی، التمہید، ص ۲۸۶-۲۸۷.

ندارد. وی دربارهٔ خبر مذکور معتقد است پیامبر نفرمود که او به سبب گریهٔ آنها در عذاب است. از نظر شیخ مفید همهٔ اهل عدل در این قول با وی هم‌عقیده‌اند.^۱ از نظر قاضی عبدالجبار معتزلی تفسیر قول پیامبر آن است که اگر میت وصیت کند که اهلش بر وی گریه کنند، گرفتار عذاب قبر خواهد شد. چنان‌که این‌گونه وصیت‌ها در گذشته مرسوم بوده است.^۲ دربارهٔ کیفیت عذاب قبر کافر و تنعم مؤمن در قبر، شیخ مفید بر مبنای اخبار وارده، معتقد است خداوند روح مؤمن را در قالبی مثل قالب آن در دنیا در جنتی از جناتش قرار می‌دهد و او تا قیامت در نعمت خواهد بود. به هنگام نفخ صور جسدی که در خاک است انشاء و اعاده می‌شود و در موقف محشور می‌گردد تا به بهشت برین رود و همیشه در نعمت به سر برد. البته جسدی که اعاده شده، همان ترکیب دنیایی را ندارد بلکه طبیعت آن معتدل و صورتش نیکو گشته است. کافر نیز پس از مرگ در قالبی مثل قالب دنیایی در جهنم عذاب می‌شود تا قیام قیامت که جسدش در قبر اعاده می‌شود و دستخوش عذاب ابدی شود.^۳ البته جسد اعاده شدهٔ او ترکیبی دارد که فنا در آن راه ندارد و آیهٔ ۴۶ سورهٔ غافر مؤید این قول است.^۴

شیخ مفید هم‌چنین به اخبار و احادیثی اشاره کرده مبنی بر اینکه فرد محتضر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام را خواهد دید. وی در توضیح این روایت بیان داشته که مراد، روایت آنها با چشم ظاهری نیست. بلکه مراد آن است که به ثمرهٔ ولایت آن دو یا به نتیجهٔ شک در آن دو و یا عداوت و دشمنی نسبت به آن دو و یا تقصیر در حقوقشان علمی یقینی

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۱۲۵

۲. قاضی عبدالجبار، *شرح*، ص ۷۳۲

۳. شیخ مفید، *المسائل السرویه*، ص ۶۳

۴. «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶)

پیدا می‌کند، با علامات و آماراتی که در خود می‌یابد و با مشاهده احوال و معاینه مدرکاتی که شکی در آن نیست؛^۱ چنان‌که در آیه ۷ سوره زلزال نیز همین معنا اراده شده است.^۲ هم‌چنین مراد از لقاء الله در آیه ۵ سوره عنکبوت،^۳ ملاقات جزای اعمال است. به ادعای شیخ مفید، نظر محققان امامیه در این مورد چنین است و مخالفان، جماعتی از حشویه‌اند که گمان می‌کنند محتضر پیامبر ﷺ و علی علیه السلام را با چشم سر خواهد دید. همان‌گونه که اجسام مرئی را می‌بیند و آن دو با اجسامشان در مکان نزد وی حاضر شده و مجاورش خواهند بود. وی نحوه رؤیت ملائکه را نیز همچون رؤیت پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام دانسته است. هرچند از نظر وی رؤیت بصری ملائکه جایز است به این نحو که خداوند کاری کند که شعاع از اجسام شفاف و رقیق ملائکه به چشم وی برسد. چنین امری درباره رسول خدا ﷺ و امام علی علیه السلام جایز نیست، زیرا جسم آنها با اجسام ملائک در ترکیب متفاوت است.

شیخ مفید همچنین به احوال مکلفین شیعه پس از مرگ توجه کرده و آنها را چهار دسته دانسته است. دسته‌ای که خدا آنها را زنده می‌کند و با اولیائشان در بهشت سکونت می‌دهد و آنان متنعم هستند و در معارف مستبصرند و طاعات الهی را به‌جا آورده‌اند. دسته دوم کسانی‌اند که پس از مرگ زنده می‌شوند و در محلی به نام هوان به ائمه خود ملحق می‌شوند. آنان نسبت به حق عناد ورزیده و در انجام سیئات زیاده‌روی کرده‌اند و در عذاب خواهند بود. دسته سوم کسانی هستند که پس از مرگ هم حیاتشان جایز است و هم مماتشان و در واقع مشکوکند در حیات و بقاء. آنان گناهکاران از اهل معرفت و نماز هستند که برخی

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۷۳-۷۴

۲. «فَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ ذَرَّةً خَيْرًا يَرَهُ» (زلزاله: ۷)

۳. «مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَكَ مُدًّا وَثَنًا لَآتٍ وَتِلْكَ السَّاعَةُ الْعُلِيمُ» (عنکبوت: ۵)

محرمات را از سر شهوت نه از سر عناد، مرتکب شده و توبه را به تأخیر انداختند و پیش از آن‌که توبه کنند، از دنیا رفتند، این دسته جایز است در برزخ زنده شده و عذاب نافرمانی‌ها و جرم‌هاشان را ببینند و قبل از حشر پاک شوند تا در قیامت از آتش جهنم در امان باشند و به سبب طاعتشان به بهشت روند. همچنین جایز است زنده‌شدنشان تا قیامت به تأخیر افتد تا در روز حساب عقاب یا عفو شوند. دسته چهارم پس از مرگ زنده نمی‌شوند تا زمان قیامت. آنان مستضعف و مقصر در کسب معارف هستند که بدون عناد چنین کردند. شیخ مفید در ادامه می‌گوید این مذهب امامیه است و طریق آن سمع و اخبار صحیح است و متکلمین پیشین در این باره، مذهب قابل ذکری نداشته‌اند.^۱

۲-۴-۱۰: تکلیف اهل آخرت

از دیگر بحث‌های مرتبط با معاد، وضعیت مردگان از حیث مکلف و مختار یا مضطر بودن آنها، امکان صدور فعل قبیح از آنها و امکان حلول علم و درد در آنهاست.

از میان آثار به‌جای‌مانده معتزلی از قرون چهارم و پنجم، تنها می‌توان به احتجاج ابوالحسین خیاط با ابن‌راوندی اشاره کرد. به گزارش خیاط، ابن‌راوندی نظر ابوالهذیل علاف را در این مورد چنین نقل نموده که اهل بهشت گرچه آفتی برایشان متصور نیست و در صحت و سلامت جسمانی و عقلانی به سر می‌برند ولی قادر به انجام هیچ فعلی نیستند و در همه کارها از قبیل حرکت، سکون، ایستادن، نشستن، دیدن، شنیدن، بوییدن، سخن گفتن و یا سکوت کردن مضطربند و آنان به‌منزله سنگی هستند که اگر حرکتی دهی، حرکت می‌کند و الا در حالت خود باقی می‌ماند، تا در نهایت به سکونی دائمی برسد.

خیاط ضمن تصحیح دیدگاه ابوالهذیل، رأی ابن‌راوندی را ابطال نموده است. به بیان وی ابوالهذیل دنیا را سرای عمل، امر، نهی، محنت و اختبار و در مقابل، آخرت را سرای جزاء می‌داندست. از نظر او، اهل بهشت در بهشت از نعمت‌ها برخوردارند و لذت می‌برند و خداوند متولی فعل نعمت است که به آنها می‌رسد. به این ترتیب آنان (بهشتیان) خود فاعل و مختار نیستند، که اگر چنین بود امر و نهی الهی شامل حالشان بود و طاعت و معصیت از ایشان صادر می‌شد. دراین صورت بهشت، همچون دنیا سرای محنت و امر و نهی بود، نه دار ثواب. در حالی که اجماع مسلمانان بر آن است که دنیا دار عمل و امر و نهی، و آخرت دار جزاست و امر و نهی در آخرت راهی ندارد. بنابراین از نظر ابوالهذیل بهشتیان حقیقتاً فعلی انجام نمی‌دهند. اما قول ابن‌راوندی که آنان را به منزله سنگ دانسته، کاذب است. زیرا از دیدگاه ابوالهذیل اهل جنت زنده و عاقل‌اند، بر خلاف سنگ که حیات و علم از آن منتفی است.^۱

از میان متکلمان امامی قرن چهارم و پنجم، شیخ مفید میان بهشتیان و دوزخیان تفکیک قائل شده است. وی تکلیف را ملزم کردن به چیزی که توأم با مشقت باشد، تعریف نموده است. بر این اساس، بهشتیان که مأمور به انجام اموری‌اند که به آن تمایل دارند و انجام آن برایشان مایه مشقت نیست، تکلیفی ندارند. اما اهل دوزخ که گرفتار عذاب و مشقت و آلام‌اند و از امر و نهی عقلی نیز عاری نیستند، می‌توان گفت این امور برایشان به منزله تکلیف است.^۲

وی در ادامه بیان داشته که اهل آخرت گرچه مرتکب کفر و عناد نمی‌شوند، در افعال خود مختارند و مضطر و ملجئ نیستند. به گزارش

۱. خیاط، الانتصار، ص ۷۰-۷۱.

۲. شیخ مفید، اوائل، ص ۹۱.

وی، طبق نظر بغدادیان آنچه سبب می‌شود آنها مرتکب افعال ناپسند نشوند، نداشتن انگیزه انجام آن است نه اضطرار و الجاء. ابوالهذیل علاف، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، اهل آخرت را مضطر می‌شمرد و جبائیان آنها را ملجیء می‌دانستند. شیخ مفید در تبیین دیدگاه متکلمان بغدادی و در پاسخ به این سؤال که آیا اهل آخرت مرتکب فعل قبیح می‌شوند یا خیر، آنها را دو گروه دانسته است.^۱ به گزارش وی، از نظر بغدادیان در مقابل بصریان اهل بهشت علاوه بر آن‌که انگیزه انجام کارهای ناروا را ندارند، از فعل ناروا بی‌نیازند، و از این‌رو مرتکب آن نمی‌شوند. اما وقوع کارهای ناشایست توسط اهل دوزخ ممتنع نیست و خداوند نیز از دروغ‌گویی آنها در آخرت خبر داده^۲ و روشن است که دروغ‌گویی، ناشایست و باطل است.^۳

شیخ طوسی، تکلیف را از اهل آخرت منتفی دانسته است. از نظر وی، از آنجا که شأن ثواب خالص بودن از مشقت است، تکلیف از اهل ثواب منتفی است. به علاوه اگر اهل آخرت مکلف باشند، وقوع توبه و برداشتن مجازات به واسطه توبه از آنها جایز خواهد بود. درحالی‌که اجماع بر خلاف آن و مانع از استحقاق ثواب و عقاب در آنجاست.^۴ اما این‌که خداوند به بهشتیان فرموده است، بخورید و بیاشامید، بر امر و تکلیف دلالت نمی‌کند بلکه به معنای مباح بودن است. شیخ طوسی معرفت اهل آخرت را ضروری و آنان را ملجیء بر ترک قبیح دانسته و در قول به الجاء آنها با جبائیان هم‌رأی است. وی معرفت ضروری آنها را بدان سبب دانسته که اهل ثواب و عقاب باید بدانند که ثواب و عقابشان

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۹۲.

۲. «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكَذَّبُ... إِلَّا أَنْ قَالُوا وَ اللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» أَنْظِرْ كَيْفَ كَذِبُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ.

۳. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۹۲-۹۳.

۴. شیخ طوسی، *التمهید*، ص ۲۸۸.

بر وجه استحقاق بوده و چنین علمی صحیح نیست مگر در صورت کمال عقل و معرفت به خداوند و حکمت الهی.

مطلب دیگری که از میان متکلمان معتزلی و امامی قرن چهارم و پنجم توجه شیخ مفید را به خود جلب نموده محال بودن حلول علم و درد در اموات است. وی معتقد است اگر حلول علم، یا احساس درد در فرد میت جایز باشد، احساس لذت و قدرت و اختیار هم درباره وی صحیح خواهد بود و در این صورت میان مرده و زنده تفاوتی نیست، در حالی که اجماع اهل نظر بر خلاف این است.^۱

حاصل بحث

اختلاف نظر امامیان با معتزلیان در مباحث مرتبط با معاد قابل توجه است. در بحث از امور استحقاقی، متکلمان شیعه هم در استقصاء و هم در تبیین چنین اموری تا حدی با متکلمان معتزلی اختلاف نظر داشته‌اند. امامیان این امور را شش قسم مدح، ثواب، شکر، ذم، عقاب و عوض دانسته و در چگونگی پی بردن به استحقاق ثواب و عقاب نیز از معتزله متمایز شده‌اند. معتزلیان امور استحقاقی را چهار قسم مدح و ذم و به تبع آن ثواب و عقاب دانسته‌اند. در بحث راه پی بردن به استحقاق ثواب، برخی متکلمان آن را عقلی و برخی دیگر سمعی دانسته‌اند و هر دو قول از میان هر دو مکتب، قائلانی داشته است. از میان شیعیان سیدمرتضی و شیخ طوسی آن را عقلی دانسته، و ابن‌نوبخت با استناد به کثرت نعمت - های الهی معتقد شده که عقل نمی‌تواند به استحقاق ثواب حکم کند. همین اختلاف نظر میان متکلمان شیعی، خود شاهد و مبین آن است که این متکلمان با سایرین در تعامل بوده، آراء مخالفان را استماع و بررسی نموده و هر چه را با مبانی مورد قبول خود سازگار می‌یافتند، اخذ

۱. شیخ مفید، *اوائیل*، ص ۱۳۱-۱۳۲.

می‌کردند و در واقع در مواجهه با مسائل از جهات مختلفی همچون نحوه ورود به مسئله، نحوه استدلال، مبانی و مبادی مورد قبول و مستندات (گاه این تفاوت‌ها در چند مورد از این امور نمایان می‌شود و گاه در یک مورد) استقلال داشته‌اند. در راه پی‌بردن به استحقاق عقاب نیز روش استدلال امامیان متفاوت از معتزلیان است. روش امامیان در پی‌بردن به استحقاق عقاب سمع و اجماع است، اما روش معتزلیان عقل و سمع و برای اثبات این مطلب دو استدلال عقلی نیز آورده‌اند. معتزلیان هم‌چنین در استحقاق عقاب علاوه بر شرائط استحقاق ذم، شرط کرده‌اند فاعل باید کسی باشد که ثواب و عقاب وی صحیح باشد، در حالی که متکلمان امامی این شرط را ذکر نکرده‌اند. در بحث از دوام یا سقوط استحقاق ثواب و عقاب، امامیان با معتزلیان اختلاف‌نظر دارند. این اختلاف رأی از تفاوت روش و مقدمات (مبادی) سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که معتزله استحقاق ثواب و عقاب را به روش عقلی اثبات می‌کنند، و قائل به احباط عمل هستند، معتقدند استحقاق ثواب و عقاب زائل‌شدنی است. از طرف دیگر اگر چنین استحقاقی زائل نشد، دائمی خواهد بود. متکلمان امامی، هم در روش و هم در مقدمات استدلال با معتزلیان تمایز داشته و از این‌رو دو پاسخ متفاوت به این مسئله کلامی داده‌اند. آنان احباط و استحقاق عقلی عقاب را نپذیرفته، و قائل به امکان سقوط استحقاق عقاب، از روی تفضل و عفو الهی شده‌اند. در مسئله عفو الهی و خلود، دو مکتب کلامی به دلیل تفاوت مبادی و استدلال‌ها، مواضع متفاوتی داشته‌اند. معتزله بر اساس اعتقاد به تخطی‌ناپذیر بودن وعد و وعید الهی، عفو و بخشایش الهی را جایز ندانسته و قائل به خلود گناهکاران در آتش شده‌اند. متکلمان شیعه بر جواز خلف وعید الهی استدلال عقلی با مقدمات مبتنی بر قول معصوم علیه السلام آورده‌اند. بنابراین با تفاوت در مبادی به نتیجه متفاوت رسیده و آن نتیجه، مقدمه استدلال بعدی آنها و مبدئی جدید بر استدلال دومی است. متکلمان شیعه هم‌چنین بر جواز عفو الهی

استدلال عقلی آورده‌اند. متکلمان شیعه با استناد به قول معصوم و نیز استدلال عقلی معتقد شده‌اند خلود در آتش، که سمع دالّ بر آن است ولی عقل راهی به آن ندارد، مخصوص کفار است. هم‌چنین خداوند در قرآن خود را غفور و بسیاربخشنده معرفی نموده است. بر اساس این مستندات اگر گناهکاری توبه نکرده باشد، و عفو الهی و شفاعت شامل حالش نشده باشد، به مقدار استحقاقش عذاب شده و بعد به بهشت می‌رود. امامیان استدلال معتزلیان را که مبتنی بر عقلی بودن دوام استحقاق عقاب است، نپذیرفته و رد کرده‌اند. آنان هم‌چنین ادله سمعی را که مستند معتزلیان قرار گرفته دالّ بر دوام عقاب کافران دانسته‌اند، نه مسلمانان گناهکار. در تعریف ایمان، متکلمان امامی اغلب عمل را داخل در حقیقت ایمان ندانسته‌اند و از این‌رو در تعاریف، که خود در زمره مبادی قرار می‌گیرد، نظر متفاوتی از معتزلیان داشته‌اند. این‌که شیخ صدوق امامی، که به لحاظ زمانی مقدم بر سایر متکلمان امامی مورد بحث ماست، عمل را در حقیقت ایمان داخل دانسته، نشان‌دهنده آن است که متکلمان امامی در بررسی هر مسئله، چه از حیث تعریف، چه استدلال و چه پاسخی که به مسائل می‌دهند، مستقل بوده و در هر مسئله‌ای با در نظر گرفتن مبادی و مقدمات مورد قبول خود، اجتهاد می‌کرده‌اند. در مسئله اسماء و احکام، متکلمان امامی هم در مبادی و تعریفات و هم در روش و رویکرد، مستقل از معتزلیان بوده‌اند. انتقاد سیدمرتضی از معتزله مبنی بر نادرستی قول آنان و عدم تطابق آن با مبادی معتزله در افاده مدح و استحقاق ثواب کردن اسم مؤمن، تفاوت روش استدلال او با معتزله را یادآور می‌شود. توجه متکلمان امامی در تعریف ایمان و کفر و تبیین جایگاه مرتکب کبیره، به تمایز ایمان از اسلام، و تعریف ایمان با توجه به آیات قرآن، نمونه دیگری از تفاوت امامیان از معتزلیان در مبادی، روش و رویکردشان در این مسئله کلامی است. تفاوت شیخ مفید با دیگر متکلمان امامی در مؤمن فاسق خواندن

مرتکب کبیره شاهد دیگری بر مستقل عمل کردن متکلمان امامی و عدم تأثیر و تأثر آنان حتی از هم‌مسلكانشان است. موافات بر ایمان موضوعی است که به دلیل تفاوت مبادی و مبانی برای شیعیان به صورت مسئله کلامی مطرح شده ولی معتزلیان آن را ناسازگار با مبانی خود یافته و از طرح آن مسئله در آثار خود پرهیز نموده‌اند. طرح مسئله احباط در کلام، ریشه قرآنی دارد. ولی متکلمان هر مسلک با توجه به مبانی خود، مواضع متفاوتی نسبت به آن داشته‌اند. امامیان احباط و از میان رفتن اعمال را به دلیل ارتکاب گناه، به صورت عام نپذیرفته و برای ابطال آن از روش عقلی و نقلی سود جسته‌اند. آنان تنها حبط عمل را با گناهانی که در آیات قرآنی و روایات صحیح‌السند موجب حبط عمل معرفی شده، پذیرفته‌اند. تفاوت دیدگاه امامیان در این باره با معتزلیان به تفاوت مبادی، مبانی و مقدمات، رویکرد و روش بازگشت دارد و اینها همه منجر به تفاوتشان در پاسخ و به تعبیر دیگر در آموزه‌ها شده است. توبه یک مسئله کلامی مشترک است که ریشه در قرآن کریم دارد. در ارتباط با توبه به دلیل اشتراک در منبع و حیاتی قرآن، دو مکتب در فروعی چون تعریف و حقیقت توبه و زمان آن اشتراک نظر دارند. اما در فروعی چون توبه از فعل متولد، راه علم به وجوب توبه، قبول توبه از جانب خداوند و سبب برداشته شدن عقاب، اختلاف نظر دارند. امامیان در توبه از فعل متولد تنها یک توبه را کافی می‌دانند، در حالیکه معتزله وجوب دو توبه را مطرح کرده‌اند. در مورد راه علم به وجوب توبه، امامیان با استناد به آیات و روایات وجوب توبه را عقلی دانسته‌اند، بر خلاف برخی معتزلیان همچون ابو هاشم جبائی و قاضی عبدالجبار که قائل به وجوب سمعی توبه هستند. امامیان هم چنین برداشته شدن عقاب را به سبب تفضل الهی دانسته‌اند. شفاعت نیز یک مسئله کلامی مشترک است، که متکلمان هر مکتب با توجه به مبانی خود پاسخ‌های مختلفی داده‌اند. از نظر متکلمان امامی در شفاعت تنها دفع ضرر معتبر است و بر این ادعای خود دلیل

عقلی اقامه کرده‌اند. اما معتزلیان علاوه بر آن فایده شفاعت را سودرسانی به غیر هم دانسته‌اند. متکلمان شیعه هم چنین با استناد به قول پیامبر ﷺ شفاعت را در حق مرتکب کبیره ثابت می‌دانند. معتزلیان این استناد را نپذیرفته و در صحت خبر مزبور تشکیک کرده و گفته‌اند بر فرض صحت، خبر واحد است و مقبول نیست. امامیان اولاً این قول را خبر واحد ندانسته و ثانیاً خبر واحد همراه با قرائن دال بر راستگویی راوی را مشمول قاعده بی‌اعتباری خبر واحد ندانسته‌اند. بحث رجعت نیز به مناسبت طرح در منابع حدیثی، در آثار کلامی شیعه مطرح شده و به شبهات مخالفان پاسخ داده شده است. این بحث در آثار معتزلی مورد توجه نبوده و به اصطلاح از مسائل کلامی آنان نبوده است. متکلمان شیعه بر وجوب و امکان رجعت، دلایل سمعی مشتمل بر آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام اقامه کرده‌اند. بنابراین امامیان هم در طرح این مسئله و هم در مستنداتشان مستقل از معتزلیان بوده‌اند. مسئله عذاب طفل، دیگر مسئله مشترک کلامی است و عمده تفاوت امامیان مربوط به مبادی است، گرچه هر دو مکتب کلامی پاسخ مشابهی به این مسئله داده‌اند. امامیان در مورد سرنوشت کسی که در کودکی از دنیا رفته قول معصوم را مستند خود قرار داده و معتزلیان با استناد به عدل الهی به پاسخگویی پرداخته‌اند. در فروع بحث معاد متکلمان شیعه در مبادی خود بیشتر، قول معصومان علیهم السلام را ملاک قرار داده و از ادله سمعی سود جسته‌اند. بنابراین، هم در مبادی و هم در روش بحث متمایز از متکلمان معتزلی بوده‌اند. آنان در تفسیر برخی از معانی مرتبط با بحث معاد از قبیل حساب، میزان، صراط، اعراف، عبقات، نشر صف و کلام جوارح با معتزلیان اختلاف نظر دارند. معتزلیان در تفسیر این معانی باب تأویل را باز گذاشته و گاه از معنای ظاهری به معنای مجازی عدول کرده‌اند. درباره تکلیف اهل آخرت، امامیان تکلیف را از آن‌ها منتفی دانسته‌اند، گرچه معتقدند آن‌ها با وجود اختیار و عدم اضطرار و الجاء مرتکب کفر

و عناد نمی‌شوند. البته شیخ طوسی از امامیان اضطرار و الجا در ترک امور ناپسند را از آنها متفی ندانسته است. به گزارش شیخ مفید معتزلیان بغداد معتقدند اهل بهشت انگیزه و نیاز به انجام کارهای ناشایست ندارند، اما وقوع اعمال ناروا از اهل دوزخ متفی نیست.

۲-۵: امر به معروف و نهی از منکر

آموزه امر به معروف و نهی از منکر از مسائلی است که توجه متکلمان و به ویژه متکلمان معتزلی را به خود جلب کرده، تا جایی که یکی از اصول پنجگانه معتزلی، که وجه جامع عقاید اعتزالی است، به شمار می‌رود. درباره امر به معروف و نهی از منکر آنچه بیشتر محل اختلاف است، آموزه نهی از منکر است که به عقیده مایکل کوک، از ابتدا نیز فریضه‌ای معتزلی بوده و با کار تبلیغی نخستین معتزلیان پیوند خورده است.^۱

۲-۵-۱: حقیقت امر به معروف و نهی از منکر

در برخی آثار کلامی چنان‌که منطقاً باید تعریف و حقیقت مفردات بحث روشن شود، نخست به بیان حقیقت «امر»، «نهی»، «معروف» و «منکر» پرداخته شده است. «امر» یعنی انسان به فردی که از حیث رتبه پایین‌تر است بگوید کاری را انجام دهد. «نهی» نقطه مقابل آن و به این معناست

۱. از آنجا که کتاب مایکل کوک درباره امر به معروف و نهی از منکر کامل‌ترین تک‌نگاری در این باره است، در این بخش به عنوان مبنا قرار گرفته و دیدگاه‌های متکلمان با نظر به آن بیان شده است. مایکل کوک در کتاب خود به بررسی این آموزه در قرآن و حدیث پرداخته و سپس آن را در مکاتب مختلف فقهی و کلامی مورد بررسی قرار داده است. آنچه در بیشتر مکاتب بدان توجه شده حدیثی از پیامبر ﷺ است که به بیان سلسله‌مراتب در نهی از منکر پرداخته است. در این نوشتار، آموزه امر به معروف و نهی از منکر در آثار کلامی معتزلی و شیعی به‌جامانده از دو قرن چهارم و پنجم مورد بررسی قرار گرفته است. رک: مایکل کوک، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، ترجمه احمد نمایی،

که انسان فردی را که در رتبه پایین‌تر است از انجام کاری باز دارد. «معروف» فعلی است که فاعل، آن را خوب و نیکو می‌داند یا خوب بودن آن را استنباط می‌کند و «منکر» فعلی است که فاعل ناپسندی آن را بداند یا استنباط نماید. باید دانست به افعال باری تعالی «معروف» یا «منکر» اطلاق نمی‌شود.^۱

با مراجعه به آثار کلامی در دوره مورد بحث، روشن می‌شود در بحث از امر به معروف و نهی از منکر نکاتی مورد توجه قرار گرفته است. از جمله این‌که: آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب است؟ آیا با توجه به نوع معروف یا منکر، حکم وجوب آن تغییر می‌کند؟ اگر مکلف با اکراه مبادرت به انجام منکر کند وضعیت او چگونه است؟ آیا اگر دلیل سمعی و شرعی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر نداشتیم، عقل ما می‌توانست به وجوب آن پی ببرد؟ آیا در هر حال امر به معروف و نهی از منکر واجب است یا تحت شرایطی واجب می‌شود؟ آیا در صورت فقدان شرایط، حکم وجوب آن تغییر می‌کند؟ اگر در صورت فقدان شرایط حکم وجوب ساقط شود، انجام آن نیکو است یا خیر؟ آیا خودداری از نهی از منکر به منزله رضایت از منکر است؟ چه مراتبی برای امر به معروف و نهی از منکر متصور است؟

۲-۵-۲: حکم نهی از منکر با توجه به اقسام معروف و منکر

متکلمان معتزلی و امامی، معروف را به دو قسم واجب و مستحب تقسیم نموده و امر به معروف واجب را واجب و امر به معروف مستحب را مستحب می‌دانند.^۲ البته گفته شده نخستین کسی که چنین تقسیمی برای

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۱؛ مایکل کوک، امر به معروف و نهی، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹.
 ۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۴۵، ۱۴۶؛ سیدمرتضی، جمل، ص ۱۶۴، ۱۶۲؛ شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۰۱؛ نیز رک: مایکل کوک، امر به معروف و نهی، ج ۱، ص ۴۴۰.

معروف و امر به معروف ارائه داد ابوعلی جبائی بود.^۱ اما درباره منکرات و نهی از منکر چنین تقسیمی پذیرفته نیست؛ زیرا همه اقسام منکر حتی اگر صغیره باشد، ناپسند است و نهی از آن واجب است.^۲ به این ترتیب روشن می‌شود که مراد از منکر، در آموزه نهی از منکر، محرمات است و نهی از منکر درباره مکروهات مطرح نمی‌شود.

۲-۵-۳: حکم منکر در صورت اکراه

مسئله دیگر آن است که آیا در صورت اکراه، حکم منکر تغییر می‌کند یا خیر. متکلمان در این باره قائل به تفصیل شده‌اند. منکر یا به گونه‌ای است که ضرر آن فقط به خود شخص می‌رسد مانند خوردن گوشت مردار و شرب خمر. حکم چنین منکراتی در صورت اکراه، حتی ممکن است در هنگام الجا، واجب و در هنگام اضطرار، مباح باشد. کسی هم که با اکراه کلام کفرآمیز به زبان آورد همین‌گونه است، اما نباید به مضمون آن معتقد شود. بلکه مثلاً نیت کند که تو مرا وادار کردی که چنین بگویم. البته اگر از اظهار کلمه کفر خودداری کند، موجب عزت و تقویت دین است و صبر بر قتل از اظهار کلمه کفر افضل است و مفسده‌ای در آن نیست. بنابراین با ملاحظات آنکه ذکر شد، اظهار کلمه کفر جایز است ولی واجب نیست و ترک آن افضل است. قسم دیگر منکری که با اکراه انجام شود، آن است که به دیگری هم ضرر می‌رساند. مثل قتل مسلمان یا قذف که حتی اگر به اکراه باشد، جایز نیست. اما اتلاف مال غیر، به شرط ضمان با اکراه جایز است.^۳

۱. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۶؛ مایکل کوک، امر به معروف و نهی، ج ۱، ص ۴۴۲، ۳۲۹.

۲. رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۶.

۳. برای تفصیل مطلب رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۵؛ شیخ طوسی، التمهید، ص ۳۰۹، ۳۰۶.

۲-۵-۴: وجوب عقلی یا سمعی امر به معروف و نہی از منکر

متکلمان امامی و معتزلی وجوب نہی از منکر را بہ تفصیلی کہ ذکر آن گذشت، پذیرفته‌اند. اما در منشأ این وجوب و راہ علم بہ آن اختلاف نظر دارند. امامیان منشأ وجوب آن را سمع دانستہ‌اند. معتزلیان درباره منشأ این وجوب با یکدیگر اتفاق نظر ندارند. قاضی عبدالجبار میان انواع منکرات و طریق علم بہ وجوب ہر یک قائل بہ تفکیک شدہ است. وی معتقد است منکری کہ فرد با آن مواجہ می‌شود یا تنها مختص خود اوست یا بہ دیگران ہم سرایت می‌کند. در فرض اول یا بہ گونه‌ای است کہ چندان قابل توجہ نیست، مثل آن کہ مبلغ ناچیزی از ثروت بی‌شمار انسان سرقہ شود. در چنین حالتی نہی از منکر عقلاً واجب نیست، ہر چند شرعاً واجب است. اما اگر منکری کہ مختص خود فرد است قابل توجہ باشد، مثل آن کہ تمام دارایی ناچیز فرد فقیری دزدیدہ شود. در چنین وضعی نہی از منکر بر فرد زیان دیدہ عقلاً و شرعاً واجب است. فرض دیگر آن کہ منکر بہ دیگران ہم سرایت می‌کند و مختص او نیست. در چنین حالتی ابوعلی جبائی، متکلم معتزلی قرن چہارم، معتقد است علاوہ بر ادلہ سمعی کہ بر وجوب آن داریم، عقل نیز می‌تواند بہ وجوب آن پی ببرد. در مقابل، فرزندش ابوهاشم تنها راہ حصول علم بہ وجوب نہی از منکر را ادلہ سمعی دانستہ مگر زمانی کہ فرد از مواجہہ با منکری دچار ناراحتی و تشویش گردد، کہ دراین صورت برای دفع ضرر اندودہ و تشویشی کہ برایش پیش آمدہ، عقل حکم می‌کند کہ با آن منکر مقابلہ نماید. قاضی عبدالجبار رأی ابوهاشم را دراین بارہ پذیرفتہ و صحیح دانستہ است.^۱ متکلمان امامی کہ مرجع وجوب امر بہ معروف و نہی از

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۴۲، ۱۴۲؛ مایکل کوک، امر بہ معروف و نہی، ج ۱، ص ۳۲۹؛ نیز برای استدلال‌های عبدالجبار مبنی بر رد عقلی بودن وجوب نہی از منکر رک: همو،

منکر را سمع دانسته‌اند،^۱ به آیات و روایاتی استناد کرده‌اند. از جمله دلایل سمعی که متکلمان امامی و معتزلی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر اقامه کرده‌اند اینهاست: در آیه ۱۱۰ آل عمران خداوند امت پیامبر ﷺ را که امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌دهند مدح کرده است. چنین مدحی مبتن بر وجوب است. در آیه ۱۷ سوره لقمان نیز، لقمان در کنار توصیه به نماز و صبر در برابر مصائب، فرزندش را به اقامه امر به معروف و نهی از منکر سفارش می‌کند. متکلمان هم‌چنین به روایتی از پیامبر ﷺ استناد کرده‌اند که می‌فرماید: چشمی که معصیت و نافرمانی خدا را ببیند بسته نمی‌شود پیش از آن‌که فرد آن را تغییر دهد یا از آنجا برود. علاوه بر این‌ها همه مسلمانان در وجوب این آموزه اتفاق نظر و اجماع دارند.^۲

۲-۵-۵: وجوب عینی یا کفایی امر به معروف و نهی از منکر

درباره نحوه وجوب امر به معروف و نهی از منکر نیز میان متکلمان تا حدی اختلاف نظر هست. در این باره امامیان و برخی معتزلیان امر به معروف و نهی از منکر را واجب کفایی دانسته و برخی دیگر از معتزلیان، همچون ابوعلی جبائی، آن را واجب عینی دانسته‌اند.^۳ آنان که قائل به وجوب کفائی این آموزه‌اند، چنین استدلال کرده‌اند: از آنجا که هدف از امر به معروف و نهی از منکر این است که معروف انجام شود و منکر متوقف گردد، اگر کسی یا کسانی با موفقیت این وظیفه را انجام دهند، حکم وجوب از سایرین برداشته می‌شود.^۴ شیخ طوسی قول به عقلی

۱. سیدمرتضی، جمل، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ برای استدلال امامیان در رد وجوب عقلی رک: شیخ طوسی، التمهید، ص ۳۰۱

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۴۱، ۱۴۲؛ مایکل کوک، امر به معروف و نهی، ص ۳۴۰

۳. رک: مایکل کوک، امر به معروف و نهی، ج ۱، ص ۴۴۳، ۳۳۱

۴. رک: شیخ مفید، اوائل، ص ۱۱۹؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۸؛ شیخ طوسی، التمهید، ص ۳۰۵-۳۰۶

بودن وجوب امر به معروف و نهی از منکر را با وجوب کفای آن قابل جمع ندانسته است؛ زیرا در صورت عقلی بودن آن، وجه وجوب ثابت است.^۱ وی گویی میان قول به وجوب عینی و وجوب کفای امر به معروف و نهی از منکر جمع نموده و گفته ممکن است تنها عده‌ای توانایی ادای این وظیفه را داشته باشند و تمکن از آن جماعت معین یا حتی شخص معین باشد و در این صورت انجام آن برای آن عده یا آن شخص وجوب عینی خواهد داشت.^۲

۲-۵-۶: شرایط امر به معروف و نهی از منکر و وجه حسن ترک آن
 مطلب دیگری که توجه متکلمان را به خود جلب نموده شرایط امر به معروف و نهی از منکر است. فردی که می‌خواهد به این فریضه اقدام کند، جمعاً باید شش شرط برایش حاصل باشد که البته می‌توان برخی از آن‌ها را ادغام کرد. امر به معروف و نهی از منکرکننده نخست باید معروف و منکر را بشناسد و علم به حکم داشته باشد. در توضیح این شرط گفته شده اگر فرد ظن قوی بر معروف بودن یا منکر بودن فعل مورد نظر داشته باشد، کافی نیست، بلکه حتماً باید نسبت به آن علم داشته باشد تا امر به معروف و نهی از منکر بر او واجب شود. در صورت فقدان این شرط، امر به معروف و نهی از منکر از گردن وی ساقط می‌شود و اقدام به آن جایز نیست. در چنین حالتی اقدام به امر به معروف و نهی از منکر عملی پسندیده و نیکو هم نخواهد بود. زیرا هدف از این آموزه انجام معروف و ترک منکر است و اگر فرد، معروف و منکر را نشناسد، ممکن است امر به منکر و نهی از معروف نماید و غرض حاصل نشود. شرط دوم آن است که علم یا ظن غالب داشته باشد

۱. شیخ طوسی، التمهید، ص ۳۰۱.

۲. شیخ طوسی، التمهید، ص ۳۰۵-۳۰۶.

بر وجود گناه یا استمرار آن مثل آن‌که شرایط گناه مهیا باشد. در صورت فقدان این شرط امر به معروف و نهی از منکر نه واجب است و نه فعلی نیکو و پسندیده. شرط سوم آن‌که علم یا ظن داشته باشد که نهی از منکر مؤثر خواهد بود. در مورد این شرط چند حالت قابل فرض است. اگر ظن بر تأثیر داشته باشد، واجب است. اگر ظن بر عدم تأثیر داشته باشد یا نسبت به هیچ‌یک از طرفین تأثیرپذیری و عدم آن، ظنی نداشته باشد واجب نیست. البته امر به معروف و نهی از منکر در مورد اخیر را که نسبت به هیچ‌یک از طرفین ظنی نداشته باشد، برخی به دلیل عام بودن آیات دال بر وجوب، واجب دانسته‌اند مگر آن‌که دلیلی بر مفسده بودن وجود داشته باشد. اگر قطع داشته باشد که تأثیری نخواهد داشت، نه تنها واجب نیست بلکه کاری عبث است که پسندیده و نیکو هم نیست. البته در صورت فقدان این شرط به تفصیلی که ذکر شد، برخی معتقدند با آن-که وجوب امر به معروف و نهی از منکر ساقط است اما کاری پسندیده و نیکو است. زیرا به نوعی دعوت دیگران به دین محسوب می‌شود. شرط چهارم، پنجم و ششم که قابل ادغام در یکدیگرند به ترتیب چنین است: علم یا ظن قوی داشته باشد که انجام این فریضه او را در معرض خطر جانی و بدنی قرار نمی‌دهد. علم یا ظن قوی داشته باشد که انجام آن، اموال او را به خطر نمی‌اندازد. علم یا ظن قوی داشته باشد که انجام آن، مفسده یا خطر بزرگ‌تری در پی ندارد. به عقیده متکلمان امامیه شرط نبودن مفسده، دو شرط قبلی را نیز در برمی‌گیرد.

قاضی عبدالجبار به جای آن، شرط نبودن ضرر بزرگ‌تر را ذکر نموده و دو شرط قبلی را به صورت نبودن ضرر مالی یا جانی ذکر کرده است.^۱ از نظر متکلمان امامی و معتزلی در صورت فقدان شرط اخیر، یعنی نبودن مفسده یا ضرر بزرگ‌تر، امر به معروف و نهی از منکر نه واجب است و

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۳

نه حتی پسندیده و نیکو. به عقیده شیخ طوسی اگر ظن غالب داشته باشد که نهی از منکر منجر به امری ناپسند می‌شود، انجام آن مفسده است و فرقی بین قبح کمتر و بیشتر نیست.^۱ در مورد فقدان شرط قبلی، یعنی نبودن ضرر مالی یا جانی، از نظر قاضی عبدالجبار به حسب افراد، متفاوت است. اگر فردی است که ضرب و شتم او تأثیر چندانی در وی ندارد، نهی از منکر از وی ساقط نمی‌شود. اما اگر فردی است که ضرب و شتم او، در وی تأثیر خواهد گذاشت و مثلاً رتبه‌اش پایین می‌آید، نهی از منکر بر او واجب نیست. در این صورت چنانچه تحمل ضرر جانی و یا مالی توسط او موجب عزت دین می‌شود، نهی از منکر هر چند واجب نیست ولی نیکو و پسندیده است. قیام امام حسین علیه السلام و شهادت ایشان از این قسم است.^۲ اما در صورتی که ضرر و زیان جانی یا مالی وی موجب عزت دین نشود، نهی از منکر نه واجب است و نه پسندیده.^۳

۲-۵-۷: تکلیف مکلف در صورت فقدان شرایط امر به معروف و نهی از منکر

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر فردی به سبب نبودن شرایط، امر به معروف و نهی از منکر نکند، تکلیف او چیست.^۴ قاضی عبدالجبار در این مورد نیز قائل به تفصیل شده است. از نظر وی اگر مکلف در وضعیتی است که دیگران در مورد او گمان نمی‌کنند که به انجام منکر رضایت دارد، تکلیفی بر او نیست. اما اگر ممکن است سایرین گمان

۱. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۰۴.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۶.

۳. برای توضیح بیشتر درباره شرایط این فریضه و وجه حسن آن در صورت فقدان شرایط رک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۳-۱۴۶؛ ابن مرتضی، جمل، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ شیخ طوسی،

تمهید، ص ۳۰۱-۳۰۵.

۴. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۴.

کنند وی به انجام منکر رضایت دارد، بر او واجب است برای دفع تهمت، اظهار کراهت نماید. شیخ طوسی، خودداری از نهی از منکر را به هیچ وجهی دال بر رضایت از منکر نمی‌داند و البته توضیح می‌دهد که این مطلب مستلزم جواز حضور در مواضع منکر و مجالس شرب نیست. حضور در مجالس گناه امر پسندیده‌ای نیست، مگر آن‌که غرض صحیحی در میان باشد. کسی که حضورش در چنین مجلسی باعث تهمت و سوءظن نسبت به وی شود، حضورش جایز نیست. هم‌چنین ماندن در سرزمین کفار جایز نیست مگر آن‌که وجه تمایزی از آنها داشته باشد تا در معرض اجرای احکام کفر هم چون قتل و قتال و منع ارث و منع دفن در مقابر مسلمین، قرار نگیرد.^۱

۲-۵-۸: مراتب امر به معروف و نهی از منکر

مطابق حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امر به معروف و نهی از منکر دارای سه مرتبه دل، زبان و دست است. در آثار کلامی معتزلی و امامی به جای مانده از سده چهارم و پنجم، به صورت موردی به این سلسله مراتب اشاراتی شده است؛ مثلاً آن‌که قاضی عبدالجبار گفته در امر به معروف مجرد امر کافی است. ولی در نهی از منکر در صورت استکمال شرایط، مجرد نهی کفایت نمی‌کند. برای مثال شارب خمر را ابتدا با قول لَیْن و ملایم نهی از منکر می‌کنیم، اگر توجه نکرد با قول خشن و اگر باز هم توجه نکرد او را می‌زنیم و در نهایت با وی مقاتله می‌کنیم.^۲ وی در جای دیگر ضمن بیان هدف از این فریضه که انجام معروف و ترک منکر است، اظهار داشته که اگر غرض با امر ساده‌تر حاصل شود نیازی به عدول به امر مشکل‌تر و سخت‌تر نیست. این مطلب هم عقلاً و هم شرعاً

۱. شیخ طوسی، تمهید، ص ۳۰۹، ۳۰۲-۳۱۰.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۴۴.

فهمیده می‌شود. عقل حکم می‌کند که اگر تحصیل غرض با امر ساده‌تر ممکن باشد عدول به امر دشوارتر جایز نیست.^۱ دلیل شرعی هم بر این مطلب آیه ۹ سوره حجرات است که توصیه می‌کند اگر دو طایفه از مؤمنان با یکدیگر به جنگ پرداختند، ابتدا تلاش کنید میانشان صلح برقرار کنید و اگر یکی بر دیگری ستم کرد با او مقاتله کنید. از نظر امامیه، امر به معروف و نهی از منکر با زبان واجب کفایی است. اما مراتب بعدی آن، به‌ویژه نهی از منکری که منجر به ضرر شود تنها به وسیله ائمه یا با اذن ائمه جایز است.^۲

قاضی عبدالجبار امر به معروف و نهی از منکر را دو قسم دانسته است. قسمی که تنها امام یا حاکم، می‌تواند آن را اقامه کند. هم چون اجرای حدود و حفظ اسلام و تعیین قاضی و از این قبیل امور. قسم دیگر که سایر مردم هم می‌توانند به آن قیام کنند مثل نهی از شرب خمر و سرقت و از این قبیل. در قسم اخیر هم، در صورت وجود امام بهتر است به او رجوع شود.^۳

به گزارش مایکل کوک، یکی از تفاوت‌های شیعه و معتزله در زمینه امر به معروف و نهی از منکر عقیده عمل‌گرایانه معتزله و تأکید آنها بر خروج بر سلطان جائر است.^۴ در مقابل، شیعیان امامی که مراتب بالاتر نهی از منکر را خاص امام یا به اذن وی می‌دانستند، موضع غیر عمل‌گرایانه‌تری نسبت به معتزلیان داشته‌اند. تا جایی که شیخ طوسی مقابله و رویارویی با سلطان جائر را در تضاد با اصل تقیه، که نزد امامیان واجب است، دانسته است.^۵ در گزارشی که مایکل کوک از آراء امامیان

۱. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۷۴۱، ۱۴۴.

۲. شیخ مفید، اوائل، ص ۱۹؛ شیخ طوسی، التمهید، ص ۳۰۵.

۳. قاضی عبدالجبار، شرح، ص ۱۴۸.

۴. مایکل کوک، امر به معروف و نهی، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۷.

۵. شیخ طوسی، التمهید، ص ۳۰۷.

ارائه می‌دهد، سلسله‌مراتب امر به معروف و نهی از منکر، گاه با سیر صعودی (دل-زبان-دست) و گاه با سیر نزولی (دست-زبان-دل) بیان شده و نهایتاً گزارش می‌دهد که عالمان امامی چنین اختلاف‌نظری را نزاعی لفظی و غیر قابل اعتنا دانسته‌اند.^۱ به بیان او از نظر امامیه اقامه امر به معروف با دست یعنی این‌که خودش سرمشق خوبی برای دیگران باشد.^۲

حاصل بحث

بحث امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصول پنجگانه معتزلیان محسوب می‌شود. درباره امر به معروف و نهی از منکر آنچه بیشتر محل اختلاف است، آموزه نهی از منکر است، که از ابتدا نیز فریضه‌ای معتزلی بوده و با کار تبلیغی نخستین معتزلیان پیوند خورده است. امامیان درباره منشأ وجوب این آموزه کلامی معتقد به وجوب سمعی آن هستند؛ ولی معتزلیان وجوب آن را در مواردی که ضرر آن تنها به خود فرد می‌رسد و ضمناً ضرر قابل توجهی هم نیست، سمعی و در سایر موارد وجوب آن را عقلی می‌دانند. امامیان و معتزلیان درباره مراتب امر به معروف و نهی از منکر نیز اختلاف‌نظر دارند. بنابراین در این باره متکلمان امامی روش متفاوت از متکلمان معتزلی اتخاذ کرده‌اند. امامیان مرتبه زبانی آن را واجب کفایی می‌دانند و مراتب بالاتر را تنها به وسیله امامان علیهم‌السلام یا با اذن آنان جایز می‌دانند. اما از نظر معتزله در نهی از منکر در صورت استکمال شرایط، مجرد نهی کفایت نمی‌کند. برای مثال از نظر معتزلیان شارب خمر را ابتدا با قول لَئِنْ و ملایم نهی از منکر می‌کنیم، اگر توجه نکرد با قول خشن و اگر باز هم توجه نکرد او را می‌زنیم و در نهایت با

۱. مایکل کوک، امر به معروف و نهی، ج ۱، ص ۴۲۸-۴۲۹

۲. مایکل کوک، امر به معروف و نهی، ج ۱، ص ۴۳۰

وی مقاتله می‌کنیم. از دیگر تفاوت‌های امامیان و شیعیان در این بحث، چگونگی رویارویی با سلطان جائر است. شیعیان امامی که مراتب بالاتر نهی از منکر را خاص امام یا به اذن وی می‌دانستند، موضع غیر عمل‌گرایانه‌تری نسبت به معتزلیان داشته‌اند. تا جایی که شیخ طوسی مقابله و رویارویی با سلطان جائر را در تضاد با اصل تقیه، که نزد امامیان واجب است، دانسته است. از طرف دیگر چون از نظر امامیان خلافت حق مسلم امام معصوم علیه السلام است، اجرای نهی از منکر هم در مراتب بالاتر بر عهده امام معصوم علیه السلام یا به اذن او باید باشد. اما معتزلیان موضع عمل‌گرایانه‌تری نسبت به شیعیان داشته و تأکید بر خروج بر سلطان جائر داشته‌اند. لذا در این مسئله متکلمان امامی مبنای متفاوتی نسبت به متکلمان معتزلی داشته و مستقل از آنان عمل کرده‌اند.

نسبت کلام شیعه با کلام معتزله

از آنجا که بحث از تأثیرپذیری جدی کلام شیعه از کلام معتزله، در اقوال دانشمندان متقدم اهل سنت و نیز آراء مستشرقان مطرح شده است، در ابتدای فصل دوم شاخص‌هایی برای سنجش میزان تأثیرپذیری یا تمایز دو مکتب، معرفی کردیم و گفتیم برای بررسی رابطه دو مکتب یا فرقه کلامی لازم است این مطالعات انجام گیرد: مقایسه دو مکتب از حیث تعداد مسائل و موضع طرح آن در دو نظام کلامی، مقایسه شیوه‌های اتخاذشده برای طرح مباحث در آن دو نظام، مشتمل بر روش و رویکرد، مقایسه منابعی که هر مکتب کلامی مبنای استنباط و ساماندهی آموزه‌های خود قرار داده است، مقایسه مبادی و پیش‌فرض‌های هر یک و نیز مقایسه پاسخ‌هایی که به مسائل مشترک می‌دهند، هم‌چنین گفتیم که مسئله تقدم و تأخر تاریخی را می‌توان شاخصی دیگر برای این بحث در نظر گرفت. ضمن آن‌که داوری نهایی باید بر پایه سنجش مجموعه شاخص‌ها صورت گیرد. پس از آن، مجموعه آموزه‌های کلامی دو مکتب، با توجه به وجوه اشتراک و افتراق آن دو به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت. اینک در این فصل تمایز نظام کلامی شیعه را با توجه به شاخص‌های مذکور مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهیم. هم‌چنین نقد نظرات کسانی را که گفته‌اند کلام شیعه کاملاً تحت تأثیر کلام معتزله بوده است، ذکر خواهیم کرد.

در بخش پیوست به منظور امکان داوری بهتر درباره میزان استقلال یا وابستگی کلام شیعه نسبت به کلام معتزله، جدولی مشتمل بر گزارش مجموعه مسائل اختصاصی و مشترک دو مکتب کلامی امامی و معتزلی با بیان موضع هر مسئله در جغرافیای آن نظام، مقدمات و مبادی، نحوه پاسخگویی و نحوه استدلال ارائه شده که می‌تواند در روشن‌تر شدن میزان اشتراکات و مشابهت‌های دو مکتب مفید باشد.

۳-۱: مسائل مطرح در دو مکتب کلامی

پیش‌تر ذکر شد که صرف وجود مسائل مشترک در دو مکتب کلامی را نمی‌توان شاهد و مؤیدی بر تأثیرپذیری کامل و عدم تمایز دانست. علاوه بر آن می‌توان گفت اولاً علم کلام متعلق به جهان اسلام است و متکلمان خود را متولی دفاع استدلالی از آموزه‌های نظری دین (در اینجا اسلام) و تبیین آنها و پاسخگویی به شبهات، می‌دانستند. این خود دلیلی بر وجود دغدغه‌ها و به تبع آن، مسائل مشترک نزد همه متکلمان بود؛ به‌ویژه آن‌که منشأ عمده مسائل کلامی آموزه‌های دینی بوده است. ثانیاً شیعیان و معتزلیان با یکدیگر و نیز با سایر مکاتب کلامی و حتی با پیروان سایر ادیان و مذاهب در فضایی مشترک می‌زیستند و مناظرات و بحث‌های بسیاری داشتند و به این ترتیب در معرض سؤالات و شبهات مشابه قرار می‌گرفتند و مسائل مشترک برای آنها طرح می‌شد. هم‌چنین آنان تألیفات و آثار کلامی یکدیگر و نیز فرقه‌های دیگر را می‌شناختند و در بسیاری موارد ردیه‌هایی بر آن آثار و حتی رد بر رد، یا شروح بر ردیات دیگر می‌نوشتند و این خود دلیلی دیگر بر وجود مسائل مشترک است.

با این همه، اگر بخواهیم دو مکتب کلامی مزبور را از حیث مسائل از نظر بگذرانیم، در نگاه نخست گمان می‌رود رابطه میان مسائل کلامی

معتزلیان و امامیان عموم و خصوص من وجه باشد یعنی بیشتر مسائل کلامی امامیان با معتزلیان مشترک است، برخی مسائل، خاص امامیان و برخی دیگر از مسائل، خاص معتزلیان است. از جمله مسائل اختصاصی امامیان می‌توان قول به رجعت یا شفاعت یا مسائل خاص مرتبط با امامت را نام برد. از مسائل اختصاصی معتزلیان به ادعای برخی نویسندگان قول به افعال متولد یا بحث از خلق قرآن یا اصلح را می‌توان ذکر کرد. اما با نگاه دقیق‌تر و جست‌وجوی بیشتر در آثار متکلمان در می‌یابیم که در مواجهه با مسائل اختصاصی هر مکتب، مکتب رقیب ناچار به اتخاذ موضعی در برابر آن مسئله شده و کم کم آن مسئله برای مکتب رقیب نیز به عنوان مسئله‌ای کلامی مطرح شده است. بنابراین، حتی شاید بتوان ادعا کرد که نسبت مسائل کلامی دو مکتب مورد بحث تساوی است؛ گرچه در پرداختن به آن مسائل از حیث اجمال و تفصیل موضع یکسانی ندارند.

در جدول پایانی (پیوست) نشان داده شده که در فصل سوم جمعاً ۶۷ مسئله اصلی کلامی و ۱۸ مسئله فرعی کلامی (یعنی ۸۵ مسئله اصلی و فرعی) بررسی شده است. تعداد زیادی از مسائل کلامی، مسئله خاص معتزلی یا شیعی نیست، بلکه میان همه مکاتب کلامی عمومیت دارد و در واقع ریشه در آموزه‌های دینی و قرآن کریم دارد. از این دست است مسائلی چون: وجود خدا، توحید، عدل، قدرت خدا، غایتمندی افعال خدا، تکلیف، قضا و قدر، نبوت، معجزه، قرآن، اعجاز قرآن، تحریف‌ناپذیری قرآن، ثواب و عقاب، عفو، حقیقت ایمان و تمایز آن از اسلام، احباط و تکفیر، توبه و معاد. برخی از مسائل کلامی که می‌توان آنها را از مسائل اختصاصی شیعه دانست و معتزلیان یا آن را مطرح نکرده و یا به تبع شیعیان مطرح نموده‌اند، از این قرار است: مسئله سهوالنبی در مبحث عصمت، اعجاز، وجوب نص بر امام، وجوب معرفت امام، توقیفی بودن مصداق امامت، عصمت امام، وجوب اعلام عصمت امام بر

خداوند، اعلمیت امام، افضلیت امام، امامت امام علی علیه السلام به معنای خلافت بلا فصل ایشان پس از رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، نص بر امامت آن بزرگوار، غیبت، امر بین امرین و رجعت. برخی دیگر از مسائل کلامی را نخستین بار معتزلیان آورده‌اند و مکاتب دیگر به تبع آنها طرح نموده‌اند، و به اصطلاح مسائل اختصاصی معتزله است؛ مسائلی از قبیل: وعد و وعید، عذاب طفل، منزلت بین‌منزلتین، فعل متولد، خلق قرآن، اصلح، نهی از منکر. متکلمان شیعی قرن چهارم و پنجم نسبت به تمام این مسائل اختصاصی معتزلی اعلام موضع کرده و چنین مسائلی را مورد بررسی قرار داده‌اند. بنابراین در اصل طرح این قبیل مسائل با معتزلیان مشابهت دارند، اما بعضاً در مبادی، نحوه استدلال و پاسخگویی به مسئله، از معتزلیان متمایزند. برخی از مسائلی که در جدول پایانی ذکر شده، مسئله اختصاصی شیعه نیست، اما به سبب تعارض آن‌ها با برخی آراء اساسی معتزلی، در کتاب‌ها و آثار معتزلیان طرح و بررسی نشده است (جمعاً ۶ مسئله اصلی و ۵ مسئله فرعی). در طراحی ساختار کلام و مقوله‌بندی مسائل کلامی نیز گرچه مشابهت‌ها بسیار است، اما در ۷ مورد، موضع طرح مسئله متفاوت بوده است. ضمن آن‌که این تشابه در ساختار امری کاملاً پذیرفتنی است و از ارتباط فراوان علمای دو مکتب، و استادی و شاگردی علمای دو مکتب نزد یکدیگر سرچشمه می‌گیرد؛ چنان‌که از استادان شیخ مفید می‌توان به ابو عبدالله بصری و علی بن عیسی رمانی، که هر دو از مشایخ معتزلی بوده‌اند، اشاره کرد. بنابراین متکلمان شیعه ابائی نداشته‌اند که از ساختار کلامی رایج در دوران خود استفاده کنند.^۱ مهم آن است که به این مشابهت اکتفا نکرده‌اند و توانسته‌اند خود یک نظام کلامی مستقل با مبادی، نحوه استدلال و آموزه‌های مستقل طراحی کنند.

۱. این اقتباس ساختار و مسائل در حوزه فقه و اصول نیز قابل پیگیری است.

۳-۲: روش‌های اتخاذشده در دو مکتب

علم کلام، علمی تک‌روشی نیست، بلکه روش‌های گوناگون را برای استدلال به کار می‌برد. متکلمان امامی به دلیل رویکرد خاصی که در مسئله امامت و حجیت دادن به سیره و سنت امامان دارند، در حیطه روش علاوه بر روش عقلی، به روش نقلی نیز توجه جدی داشته‌اند و این توجه به نقل، نه فقط برای به دست آوردن آموزه‌ها بلکه برای تعلیم شیوه استدلال و رهیافت‌هایی بوده که در دوران ائمه علیهم‌السلام وجود داشته است.^۱ گفتنی است معتزلیان هم در محدود مواردی از روش نقلی یعنی استناد به آیات قرآنی و بعضاً احادیث نبوی استفاده کرده‌اند، اما امامیان از این فراتر رفته و با حجت دانستن قول امامان معصوم علیهم‌السلام دایره نقل را به نحو معناداری گسترده‌تر کرده‌اند. البته امامیان، تنها روایاتی را تلقی به قبول کرده‌اند که اطمینان عقلایی به صدور آن از امام معصوم حاصل شده باشد. امامیان ضمن استفاده از استدلال عقلی، تعالیم امامان معصوم علیهم‌السلام را تکیه‌گاه خود قرار داده و اتفاق داشته‌اند بر این که عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است. در مقابل، معتزلیان عقل را مستقل از سمع دانسته‌اند. این تعبیر مطهری نیز درخور تأمل است که کاربرد عقل نزد معتزله به شکل جدل بوده است.^۲ استفاده از روش جدلی

۱. برای نمونه درباره عصمت امام گفته‌اند مطرح‌کننده نظریه عصمت امام هشام بن حکم بوده است. در روایتی ابن‌ابی‌عمیر گفته از هیچ‌کس در مورد عصمت بیانی به قوت و متانت پاسخی که هشام بن حکم در مورد عصمت داد نیافتم (مجلسی، بحار، ج ۲۵، ص ۱۹۲). هشام در این استدلال میرا بودن امام را از حرص، حسد، غضب و شهوت لازم دانسته و این میرا بودن را معادل عصمت دانسته است، که این استدلال هشام از حیث روش و رهیافت کاملاً مشابه استدلال امام علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه است که می‌فرماید «و قد غلبتم أمة لا یبغی أن ینکون الوالی... البخیل... ولا الجاهل... ولا الجافی... ولا الخائف للذل...» (رک: نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۱).

۲. رک: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۳؛ به طور کلی به نظر بسیاری از فلاسفه، کلام که بیشتر منظور از آن کلام معتزلی است، بر پایه جدل شکل گرفته است.

در استدلال‌های معتزلیان به‌ویژه در مباحث مرتبط با امامت و غیبت بیشتر جلوه‌گر می‌شود. معتزلیان در بحث از علم امام، افضلیت امام، امامت خاصه و به‌خصوص نصوص دالّ بر افضلیت و اعلیّت امام علی (ع) و نفی امامت متقدمان بر آن حضرت به‌وضوح از روش‌های جدلی سود جستہ‌اند. تأکید جدی متکلمان معتزلی در مباحث و استدلال‌های کلامی بر عقل و گشودن روش تأویل داده‌های دینی به‌ویژه در مباحث مرتبط با جزئیات معاد، از دیگر ویژگی‌های کلام معتزلی است. در حالی که با دقت در آثار و آرای امامیان روشن می‌شود که در تفکر امامی غالباً عقل و نقل در کنار هم بوده‌اند و در بسیاری موارد، از همان نخستین تکلیف آدمی، روشن می‌شود که در تفکر امامیان عقل از طریق سمع به تکلیف می‌رسد. در مسئله حسن و قبح نیز رأی غالب امامیان آن است که تشخیص عمده مصادیق حسن و قبح به مدد سمع است.

با دقت در جدول روشن می‌شود که شیعیان در بررسی مسائل کلامی در آثار خود دست‌کم در ۱۷ مورد روشی متفاوت از معتزلیان اتخاذ کرده‌اند و البته عمده این اختلاف‌ها به همان تفاوت کلیدی در ناحیه مبادی، حجت دانستن قول امامان معصوم (ع) و نیز اقامه استدلال‌های عقلی با تکیه بر قول معصوم (ع) باز می‌گردد. این تفاوت روشی، تفاوت در آموزه را نیز به دنبال دارد، هر چند تفاوت در آموزه‌ها تنها از تفاوت روشی نشأت نگرفته و سایر شاخص‌ها نیز در ایجاد چنین تفاوت‌هایی دخیل بوده است.

۳-۳: منابع مورد استفاده در هر مکتب

با نگاهی به مکتوبات کلام شیعه از آغاز تا کنون می‌توان دست‌کم سه منبع اصیل برای آن برشمرد: قرآن (کتاب)، سنت (شامل سنت و احادیث نبوی و احادیث امامان)، عقل (شامل عقل فردی و جمعی یا اجماع). مقصود از منبع، چیزی است که متکلمان از طریق آن، به یک سلسله

اطلاعات نسبت به مباحث اعتقادی دست می‌یابند. به بیان دیگر در طول تاریخ، متکلمان با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی، حدیثی و عقلی، موضوعات و مسائل مهم کلامی را استخراج، و با سامان‌دهی و تنظیم آنها دانش کلام را ایجاد کرده و سپس بسط و توسعه داده‌اند. اقوال پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام از آن جهت که در کتاب‌ها نگاشته شده و مکتوب است، منبع محسوب می‌شود و از آن جهت که این اشخاص دارای علم الهی بوده‌اند حجیت دارد، و در زمره مبادی کلام شیعی قرار می‌گیرد.

متکلمان شیعه در پرتو تأکیدات ائمه معصومان علیهم‌السلام بسیاری از مباحث خود را با بهره‌گیری از قرآن مطرح و مدلل ساخته‌اند. در قرآن کریم موضوعات و مسائل کلامی مهم و فراوانی مطرح شده است و این کتاب عظیم، مهم‌ترین منبع کلام شیعه به شمار می‌آید. معارف اعتقادی مطرح در قرآن متعلق به چهار ساحت اسماء و صفات الهی، افعال الهی، مباحث مرتبط با فیض الهی و نیز مباحث مرتبط با انسان‌شناسی است.^۱ اصول مفاهیم قرآن بر پایه عقل است. به علاوه، متکلمان شیعه، معتقدند فهم-پذیری عمومی، ویژگی اساسی قرآن کریم است؛ اما تبیین و کشف مرادات درونی آیات بر عهده ائمه اطهار علیهم‌السلام است که جانشینان راستین پیامبر اکرم ﷺ هستند.

سنت از نظر امامیان اعم از گفتار و کردار پیامبر ﷺ و ائمه معصومان علیهم‌السلام است. متکلمان امامی با بهره‌گیری از آموزه‌های روایی، موضوعات، مسائل و شیوه‌های گوناگونی را در دانش کلام مطرح کرده و بسط داده‌اند. آنان در مباحثی چون توحید و اوصاف الهی، امر بین امرین، قضا و قدر، نبوت، معجزه، ویژگی‌های شخصی و معجزات رسول گرامی اسلام ﷺ، سهوالنبی، قرآن، وجه اعجاز و خلق قرآن، آیات ناسخ و منسوخ، تحریف قرآن، اصل امامت، توقیفی بودن امامت، علم و افضلیت

امام، امامت خاصه، غیبت، اسماء و احکام، گناه و اقسام آن، احباط و تکفیر، توبه، شفاعت، رجعت، معاد و فروع آن، با تکیه بر آموزه‌های حدیثی آرای خود را در آثار و کتاب‌هایشان تدوین نموده‌اند. امامیان با توجه به مضمون حدیث ثقلین، به سنت به عنوان منبعی مهم در کنار قرآن توجه ویژه کرده‌اند. به عنوان نمونه برای توجه متکلمان امامی به سنت نبوی و اقوال امامان می‌توان به خطبه‌های توحیدی امام علی علیه السلام اشاره کرد که برخی از آنها را اسکافی در کتاب *المعیار و الموازنه*، که بیش از یک قرن پیش از تولد سیدرضی نوشته شده، نقل کرده است و گفته که کلمات توحیدی آن امام در میان مردم و متکلمان و واعظان رایج بوده است.^۱ هم‌چنین درباره قضا و قدر و جبر و اختیار که همواره از مباحث مهم کلامی بوده است، متکلمان امامی با استفاده از احادیث به تبیین آن پرداخته‌اند. در مسئله معاد و فروع آن نیز جایگاه روایات روشن و بدیهی است. در بحث امامت که مهم‌ترین وجه فارق امامیان از دیگر فرقه‌هاست، احادیث صحیح نبوی یکی از مهم‌ترین منابع کلام شیعه به شمار می‌رود، تا جایی که حتی تعداد امامان نیز با استفاده از احادیث و روایات مشخص شده است.

درباره منبع بودن عقل^۲ در کلام امامی، با مراجعه به آثار کلامی امامیان در قرن چهارم و پنجم روشن می‌شود که استفاده آنان از عقل به عنوان منبع در یک حد و به یک سیاق نبوده است. نوبختیان، از جمله صاحب *یاقوت*، در بحث از نخستین تکلیف بر عقل تأکید فراوان کرده‌اند. شیخ صدوق بر وحی بیش از عقل تأکید نموده است. شیخ مفید کارآمدی عقل را به مدد وحی ممکن دانسته و حتی مکلف بودن آدمی را که بر استدلال عقلی مبتنی است، به اعتبار قول پیامبران پذیرفته است، در

۱. اسکافی، *المعیار و الموازنه*، ص ۲۵۴-۲۵۸.

۲. رک: کاشفی، *کلام شیعه*، ص ۲۹۱-۳۲۹.

حالی که شاگردان وی همچون سیدمرتضی و شیخ طوسی در تشخیص نخستین تکلیف بر نقش عقل تأکید داشته‌اند. به هر روی، در مجموع باید عقل را یکی از منابع کلام شیعی تلقی کرد. البته عقل جمعی که شاید بتوان در مواردی از آن به اجماع تعبیر کرد نیز یکی از منابع کلام امامی است؛ با این توضیح که از نظر امامیان اجماع، به مثابه منبع دینی، از آن نظر حجت است که کاشف قول پیامبر یا امام است. بنابراین اجماع مورد نظر و تأیید امامیان، اجماع کسانی است که حجت الهی معصوم در میانشان باشد. گرچه در مقابل این جمع، جمع دیگر که به لحاظ کثرت بیشترند، بر خلاف آن اجماع و اتفاق کرده باشند.

متکلمان معتزلی گرچه در استفاده از منابع پیش‌گفته تا حدی با امامیان مشترک‌اند، می‌توان گفت گرایش آنان به دخالت دادن حداکثری عقل تا مرز تأویل و کاربرد فراوان آن، به‌نوعی مبین تمایز آن دو مکتب از یکدیگر است. آنان همچون سایر اهل سنت، اجماع را به اتفاق‌نظر داشتن همه امت تعبیر کرده‌اند. آنان معتقدند گرچه ممکن است بعضی از امت خطا کنند، اما ممکن نیست همه به اتفاق خطا کنند. به این ترتیب از نظر آنان اجماع اصالت دارد. هم‌چنین از نظر معتزلیان منبع سنت تنها شامل قول و فعل نبی مکرم اسلام است و شامل گفتار و کردار ائمه علیهم‌السلام نمی‌شود و این نیز وجه تمایز دیگر آن دو مکتب کلامی از یکدیگر است.

۳-۴: مبادی و پیش‌فرض‌های هر مکتب

علم کلام از نظر مبادی و مقدماتی که در استدلالات خود به کار می‌برد، مشتمل بر دو بخش عقلی و نقلی است. بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدمات آن صرفاً از عقل گرفته شده است و اگر فرضاً به نقل استناد می‌شود به عنوان ارشاد و تأیید حکم عقل است، مثل مسائل مربوط به توحید و نبوت و کلیات مسائل معاد. در این بخش استناد به نقل کافی

نیست و لزوماً باید از عقل کمک گرفت. بخش نقلی کلام اموری است که فرع بر نبوت است، مانند امور مربوط به امامت و جزئیات معاد. با این مقدمه می‌توان گفت از جمله مبادی و پیش‌فرض‌های مکتب امامی بر اساس منابعی که برای آنان ذکر کردیم، حجیت داشتن و مورد قبول بودن آن منابع به‌نحو پیشینی است. امامیان قرآن کریم را تحریف‌نشده و تعالیم آن را از جانب حق تعالی و مورد قبول می‌دانند. آنان بر اساس اعتقاد به عصمت نبی مکرم اسلام ﷺ از جمیع گناهان اعم از کبیره و صغیره، عمداً و سهواً، سنت نبوی را حجت و مورد قبول می‌دانند. هم‌چنین معتقدند امامان علیهم‌السلام نیز همچون پیامبر ﷺ معصوم‌اند. بر این اساس سنت امامان معصوم علیهم‌السلام را نیز حجت و از پیش‌پذیرفته می‌دانند و این نیز یکی دیگر از وجوه افتراق آنان از معتزلیان است. از نظر معتزله، صغیره‌ای که مورد نفرت نباشد، و هم‌چنین سهو و خطا بر پیامبر جایز است و به این ترتیب حجیت سنت نبوی تأمل‌برانگیز است. درباره حجیت سنت امامان علیهم‌السلام، نزد معتزله، چنان‌که پیش‌تر نیز ذکر شد آنان قول امام معصوم علیهم‌السلام را از منابع خود به شمار نیاورده، و از این رو به طریق اولی مبدئیتی هم برای آن قائل نیستند.

متکلمان امامی، متفاوت با معتزلیان، قول امام معصوم را حجت دانسته‌اند و در بسیاری از آموزه‌های خود آن را به صورت مبادی استدلال در نظر گرفته‌اند. شیخ مفید در جاهای مختلف کتاب *اوائیل المقالات* خود به این نکته اشاره و تأکید نموده که اخبار صادقی از ائمه آل محمد ﷺ در این باره وارد شده و ما به آن اخبار قطع و یقین داریم. لاهیجی نیز در *گوهر مراد* بر این نکته تأکید کرده که از نظر امامیه، علوم و معارفی که طریق حصول آن به معصوم منتهی شود، مفید یقین است.^۱ از جمله مسائلی که متکلمان امامی برای پاسخگویی به آن از این مبادی

۱. لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۴۹-۵۰.

استفاده کرده‌اند، به این قرار است: توحید، رؤیت، عدل، تشخیص حسن و قبح، استناد افعال انسان به خود، غایت‌مندی افعال خداوند، استطاعت، امر بین امرین، عوض، قضا و قدر، نبوت، بعثت، معجزه، عصمت، سهو‌النبی، ویژگی‌ها و معجزات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، قرآن و اعجاز آن، نهی از پرداختن به موضوع خلق قرآن، آیات ناسخ و منسوخ، تحریف قرآن، امامت، تعیین امام، معرفت امام، عصمت امام، منصوص بودن امام، توقیفی بودن امامت، اعلیت و افضلیت امام، امامت امام علی علیه السلام، اسماء و احکام، گناه کبیره و صغیره، موافقات در ایمان، احباط، توبه، شفاعت، رجعت، معاد و فروع آن و نهایتاً امر به معروف و نهی از منکر.

۳-۵: پاسخ مسائل مشترک

شاخص دیگری که می‌توان برای استقلال در نظر گرفت، پاسخی است که هر یک از دو مکتب در قبال مسائل و پرسش‌های یکسان ارائه می‌دهند و به تعبیر دیگر، تفاوت آراء کلامی شیعه و معتزله است. این شاخص را می‌توان مهم‌ترین شاخص تلقی کرد، از آن‌رو که وجود تفاوت آراء کلامی میان دو مکتب امامی و معتزلی بیانگر عدم تأثیرپذیری فراگیر و اساسی کلام شیعی از کلام معتزلی است. در اینجا با توجه به مجموعه مباحث فصل سوم، به ذکر مهم‌ترین اختلاف‌نظرها به اجمال بسنده می‌کنیم.

۱- امامیان نخستین تکلیف را معرفت و تصدیق خداوند می‌دانند، اما معتزلیان استدلال بر شناخت خدا را نخستین تکلیف می‌دانند.

۲- امامیان معتقدند عقل از طریق سمع به تکلیف می‌رسد، اما معتزله عقل را تکلیف آفرین می‌دانند.

۳- امامیان بر خلاف معتزلیان معتقدند که عقل در ادراک و نتایج آن نیازمند نقل است.

۴- از نظر امامیان ترک اصلح با جود خداوند سازگار نیست. از نظر معتزلیان ترک آن ظلم است.

۵- امامیان منکر وجوب عوض بر آلام ابتدائی کفارند و آن را به منزله عقوبت وی می‌دانند، اما معتزلیان معتقدند اگر عوض بر آلام ابتدائی کافر سبب فرح و شادمانی وی نشود، واجب است.

۶- امامیان قائل به وجوب انتصاف‌اند. متکلمان معتزلی در این باره سخنی نگفته‌اند.

۷- امامیان بر خلاف معتزلیان قضا و قدر الهی را پذیرفته‌اند.

۸- در مورد افعال انسانی معتزله قائل به اختیارند، امامیان در پرتو تعالیم معصومان (علیهم‌السلام) معتقد به امر بین امرین‌اند.

۹- متکلمان امامی لطف را از آثار جود و کرم الهی و معتزلیان آن را از لوازم عدل الهی می‌دانند.

۱۰- امامیان پیامبران الهی را افضل از ملائکه می‌دانند، حال آن‌که از نظر معتزلیان ملائکه افضل از انبیاء و رسولان الهی‌اند.

۱۱- در شرایط معجزه امامیان معجزه به دنبال ادعای نبوت بودن را شرط ندانسته و از این رو سخن گفتن عیسی (علیه‌السلام) در گهواره را معجزه می‌دانند و در این قول بر خلاف معتزله‌اند.

۱۲- از نظر امامیان، بر خلاف معتزلیان، وقوع معجزه از غیر پیامبر جایز است.

۱۳- اکثریت قریب به اتفاق امامیان بر این باورند که پیامبران از تمامی گناهان کبیره و صغیره، از زمان طفولیت تا پایان عمر، عمداً و سهواً معصوم بوده‌اند. معتزلیان عصمت انبیاء را از گناهان کبیره و نیز گناهان صغیره‌ای که مورد تفرع عموم است، پذیرفته‌اند، ولی 'ضدور' گناهان صغیره‌ای را که مورد نفرت نباشد از انبیاء جایز می‌دانند.

۱۴- متکلمان امامی، به تبیین ویژگی‌های رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، همچون مقام والا و موحد بودن اجداد ایشان، در پرتو اخبار واردشده از امامان

معصوم پرداخته‌اند، ولی معتزله چون اخبار امامان را نه منبع می‌شمارند و نه حجیتی برای آن قائلند، چنین بحثی را مطرح نکرده‌اند.

۱۵- امامیان بنا به سفارش‌ها و توصیه‌های معصومان علیهم‌السلام همواره از بحث دربارهٔ خلق قرآن امتناع می‌کنند. اما معتزلیان قائل به خلق قرآنند.

۱۶- امامیان در وجه اعجاز قرآن با معتزله اختلاف نظر دارند.

۱۷- امامیان دربارهٔ آیات ناسخ و منسوخ با معتزله اختلاف رأی دارند.

۱۸- امامیان معتقدند اگر نصوص شرعی بر خلاف احکام قطعی عقل دلالت داشت، باید تأویل شود. اما معتزلیان بر این باورند که برخی نصوص شرعی که با عقل سازگاری ندارد باید کنار گذاشته شود.

۱۹- دربارهٔ امامت که اصلی‌ترین وجه فارق امامیان از معتزلیان است، امامیان وجود امام را در هر زمانی واجب و ضروری می‌دانند، اما معتزلیان جایز می‌دانند که در زمان طولانی امامی نباشد.

۲۰- از نظر امامیان راه تعیین امام، نص بر عین امام یا معجزه است. معتزلیان راه تعیین امام را عقد و اختیار امت می‌دانند.

۲۱- امامیان بر خلاف معتزلیان قائل به عصمت امام هستند.

۲۲- امامیان بر خلاف معتزلیان قائل به وجود نص بر تک‌تک امامان دوازده‌گانه‌اند و امامت را توقیفی می‌دانند.

۲۳- امامیان انکار امامت هر یک از امامان را کفر و لازمهٔ آن را خلود در آتش می‌دانند، درحالی‌که معتزلیان بر خلاف آن اجماع دارند.

۲۴- امامیان بر خلاف معتزلیان همهٔ اوصاف و ویژگی‌های پیامبران به‌جز وحی را در مورد امامان اثبات می‌کنند.

۲۵- امامیان بر خلاف معتزلیان امامت مفضول بر فاضل را جایز نمی‌دانند.

۲۶- امامیان بر خلاف معتزلیان معتقدند که امام باید از سایرین داناتر باشد.

- ۲۷- امامیان بر خلاف معتزلیان قائل به غیبت امام دوازدهم هستند.
- ۲۸- امامیان بر خلاف معتزلیان که عمل را داخل در حقیقت ایمان می‌شمردند و تارک عمل را فاسق و خارج از ایمان می‌دانند، معتقدند عمل در ماهیت ایمان دخیل نیست.
- ۲۹- امامیان متفق‌اند که اسلام غیر از ایمان است و معتزله بر خلاف آن اجماع دارند.
- ۳۰- امامیان بر خلاف معتزلیان که قائل به احباط عمل یا موازنه‌اند، احباط و موازنه را ناسازگار با عدل الهی می‌دانند و آن را نمی‌پذیرند.
- ۳۱- امامیان خلود در جهنم را خاص کفار می‌دانند، و در مورد مرتکب کبیره‌ای که بدون توبه از دنیا رود، عفو الهی یا شفاعت را جایز می‌دانند. اما از نظر معتزلیان خلف وعید بر خدا جایز نبوده و وعید به خلود در جهنم برای تمامی گناهکاران عمومیت دارد.
- ۳۲- امامیان معتقدند عقل به استحقاق عقاب پی نمی‌برد، اما معتزله قائل به عقلی بودن استحقاق عقاب‌اند.
- ۳۳- از نظر امامیان مرتکب کبیره‌ای که اهل معرفت و اقرار باشد، با ارتکاب کبیره از اسلام خارج نمی‌شود. معتزلیان مرتکب کبیره را فاسق و در منزلی میان دو منزلت ایمان و کفر می‌دانند.
- ۳۴- درباره تقسیم گناه به صغیره و کبیره، امامیان با تکیه بر روایات کبیره را گناهی می‌دانند که خداوند درباره آن وعید آتش داده، اما معتزله معتقدند تنها انبیاء قادر به تشخیص صغیره از کبیره‌اند.
- ۳۵- امامیان بر اساس روایات معصومان علیهم‌السلام قائل به موافات در ایمانند، ولی معتزله موافات در ایمان را مطرح نکرده‌اند.
- ۳۶- امامیان پذیرش توبه را به جهت فضل و رحمت خداوند می‌دانند و معتقدند برداشتن مجازات به وسیله توبه عقلاً واجب نیست. اما معتزلیان برداشتن مجازات به وسیله توبه را به حکم عقل می‌دانند.

۳۷- در توبه از فعل متولد، امامیان معتقدند که اگر پیش از وقوع فعل دوم توبه کند، عقاب از وی برداشته می‌شود. اما از نظر معتزلیان در چنین فرضی دو توبه واجب است. یک توبه برای انجام فعل اول و توبه دیگر برای همان فعل اول به جهت آن‌که علت فعل قبیح دیگری خواهد شد. ولی تا پیش از واقع شدن فعل دوم، توبه از آن فعل (فعل متولد) لازم نیست.

۳۸- امامیان شفاعت را مخصوص مؤمن مرتکب کبیره‌ای می‌دانند که بدون توبه از دنیا برود. از نظر آنان فایده شفاعت منحصر در دفع ضرر از غیر است. اما از نظر معتزلیان شفاعت خاص مؤمنان توبه‌کار است و فایده آن علاوه بر دفع ضرر از غیر، سودرسانی به غیر هم هست.

۳۹- امامیان بر خلاف معتزلیان به وجوب رجعت بسیاری اموات به دنیا و قبل از قیامت معتقدند، ولی معتزلیان اعتقادی به رجعت ندارند.

۴۰- امامیان وجوب امر به معروف و نهی از منکر را بر ادله نقلی مبتنی می‌کنند، درحالی‌که معتزلیان وجوب آن را در اکثر موارد به حکم عقل، و تنها در معدود مواردی به حکم شرع می‌دانند.

اینها نمونه‌هایی از اختلاف آراء متکلمان امامی و معتزلی بود که خود می‌تواند به عنوان مهم‌ترین وجوه ممیزه این مکتب کلامی از کلام معتزلی تلقی شود.

۳-۶: تقدم و تأخر تاریخی

از دیگر شاخص‌هایی که می‌توان برای سنجش استقلال کلام شیعه در نظر گرفت، توجه به تقدم یا تأخر تاریخی آن از مکتب معتزله است. گرچه در ساختار دادن به کلام به معنای رایج آن قطعاً متکلمان معتزلی تقدم داشته‌اند، اما مراجعه به کتاب‌هایی مثل فهرست رجال نجاشی که

معرف آثار شیعه است، نشان می‌دهد بسیاری از اصحاب ائمه از همان قرن دوم کتاب‌های کلامی داشته و در آن استدلال‌های کلامی امامان شیعه را نقل کرده‌اند. افرادی چون هشام بن حکم (اواخر قرن دوم)،^۱ یونس بن عبدالرحمان (نیمه اول قرن سوم) و فضل بن شاذان (نیمه دوم قرن سوم) که سخنان‌شان در کتاب‌های کلامی نقل شده است، و محققان تاریخ حدیث درباره صحت انتساب آن استدلال‌ها به ائمه بحث کرده‌اند.^۲

از این رو، شواهد حاکی از آن است که ابتدای مجموعه کلام شیعه به لحاظ آموزه و استدلال بر تعالیم ائمه و آثار اصحاب ائمه بیشتر است و تقدم تاریخی تدوین کلام معتزله نمی‌تواند دلیلی بر وابستگی کلام شیعه به آنان باشد. البته در اینجا مراد ما از کلام، معنای اخص آن است و مباحث امور عامه (که نباید آنها را بخشی از دین دانست) مراد نیست.

۳-۷: ارزیابی آراء قائلان به عدم استقلال کلام شیعه

اقوال و اظهارنظرهای مذکور در مقدمه، مبنی بر تأثیرپذیری حداکثری کلام شیعه از کلام معتزله و به تعبیری اقتباس آن از کلام معتزله متضمن چند نکته است. مهم‌ترین نکته این‌که در بسیاری از این اقوال کلی‌گویی شده و موارد اقتباس مورد ادعا به تفکیک روشن و مشخص نشده است. از این رو نمی‌توان موارد کلی و بدون ذکر مصادیق را مورد نقادی و

۱. برای آگاهی از این‌که هشام بن حکم در شکل‌گیری کلام شیعه تأثیر داشته است رک:

اسعدی، علیرضا، هشام بن حکم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم ۱۳۸۸ش.

۲. برای نمونه رک: مدرسی طباطبائی، حسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری،

ترجمه علی قرائی، رسول جعفریان، قم ۱۳۸۳ش؛ طارمی راد، حسن، «پیشینه مکتوب منابع

معتبر حدیثی شیعه امامیه»، در کتاب بازسازی متون کهن حدیث شیعه: روش، تحلیل،

نمونه، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۸۸ش.

بررسی دقیق قرار داد. اگر مراد قائلان به اقتباس کلام شیعه از کلام معتزله، آن باشد که شیعه در ساختار و مسائل متأثر از معتزله و کلام رایج دوران خود بوده، قابل قبول است و خود متکلمان شیعه نیز ابائی از این تأثیرپذیری نداشته‌اند. بنابراین تأثیرپذیری شیعه از معتزله در صورت، ساختار، مسائل، وحتى در وارد کردن مباحث عقلی در نظام کلامی، موضع نگرانی متکلمان شیعی نبوده است. در واقع آنان صورت‌بندی، ساختار و مسائل رایج کلامی را گرفته و با اختلافات اساسی که در مبانی، منابع، روش و رهیافت داشته‌اند، در بسیاری مسائل پاسخ‌هایی متفاوت ارائه کرده‌اند. احتمالاً این‌گونه داوری‌ها صرفاً به دلیل تقدم تاریخی معتزلیان در تدوین یک نظام کلامی بوده باشد، که گفتیم این تقدم به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر وابستگی کلام شیعه به آنان باشد و شواهد حاکی از آن است که ابتدای مجموعه کلام شیعه به لحاظ آموزه و استدلال بر تعالیم ائمه علیهم‌السلام و آثار اصحاب ائمه بیشتر است. نکته دیگر قول به متأثر بودن امامیان از معتزله در مباحث توحید است. چنین سخنی صحیح نیست و شیعه در آثار کلامی خود، مواضعش را درباره توحید روشن کرده که در فصل دوم بیان شد. به‌علاوه، معتزلی‌ها اذعان دارند اولین کسی که درباره توحید سخن گفت، حضرت علی علیه‌السلام بود. آنان حتی سند خود را به آن امام می‌رسانند. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی در این‌باره گفته است علی علیه‌السلام نخستین فرد از میان عرب بود که در این علوم خوض کرد و از این‌رو مباحث دقیق توحیدی در سراسر کلام آن امام علیه‌السلام وجود دارد. در سخنان هیچ‌یک از صحابه و تابعین چنین کلام و مباحث دقیقی نبوده و چنین مباحثی حتی به ذهنشان خطور نمی‌کرده است. از این‌رو متکلمانی که با مباحث عقلانی سر و کار دارند، خود را به آن بزرگوار متسبب می‌کنند و آن حضرت را استاد و رئیس خود می‌دانند. هم‌چنین در بین اندیشه‌های معتزله مسئله عدل و توحید جزء مهم‌ترین بخش‌های اندیشه آنهاست و آنان در این مباحث تحت تأثیر امام علی علیه‌السلام

بوده‌اند.^۱ پس از امام علی علیه السلام نیز امامان بعدی علیهم السلام به تناسب شرایط زمان و مکان، بر پایه تفکر عقلی به تبیین و نشر معارف اسلامی می‌پرداختند. نمونه‌هایی از مناظرات آنان را می‌توان در کتاب‌های احتجاج، اصول کافی، بحارالانوار و دیگر جوامع حدیثی شیعه مشاهده کرد. در مورد تأثیرپذیری متکلمان شیعه در مسائل صفات، عدل، رؤیت، اختیار و قضا و قدر، با مراجعه به مقایسه‌هایی که در فصل دوم ذکر شد، اختلاف نظرهای آنان با معتزلیان مشخص و روشن می‌شود که چنین داوری‌هایی چندان دقیق نیست. به‌علاوه متکلمان شیعه در این‌گونه مباحث به اخبار و روایات مراجعه می‌کردند. مانند روایاتی که در بحث رؤیت از امام علی علیه السلام و دیگر امامان علیهم السلام آمده است. گفتنی است چنین طرز تلقی در زمان شیخ مفید نیز وجود داشته است. وی در پاسخ به یکی از مخالفان که در نامه‌ای انتقادآمیز و با طرح شبهاتی شیوه مفید را متأثر از معتزله دانسته بود، گفت که ما هیچ متکلم و فقهی که شیوه خود را از معتزله گرفته باشد سراغ نداریم و این اتهامی است که پیش از این نیز افرادی چون تو مطرح کرده بودند.^۲

نکته دیگر این‌که امامیان متقدم را اهل تشبیه و تجسیم دانسته‌اند و گفته‌اند عده‌ای از امامیان بعدها تحت تأثیر معتزله از تشبیه منصرف شدند. اما با مراجعه به آثار متکلمان شیعی روشن می‌شود اندیشه تشبیهی در آراء شیعی راه ندارد و در آثار کلامی و حدیثی شیعی به طور جدی به نفی تشبیه پرداخته شده است.^۳ چنین برداشتی احتمالاً تحت تأثیر شبهه‌ای مبنی بر تشبیهی بودن هشام بن حکم است. هم اندیشه تشبیهی بودن شیعه

۱. رک: ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۳۴۶، ج ۱۳، ص ۴۷.

۲. محمد بن محمد مفید (شیخ مفید)، المسائل الصاغانيه، بیروت ۱۴۱۴، ص ۴۱.

۳. برای رأی شیعیان الناعشری درباره تشبیه رک: هاشمی، محمد منصور، «تشبیه و تنزیه».

و هم انتساب قول تشبیه به هشام بن حکم، در همه دوره‌های زندگی او، از نظر محققان نادرست است. برای نمونه شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، در آغاز کتاب *التوحید* به نادرستی انتساب قول به تشبیه در اندیشه شیعی تصریح کرده و گفته است که کتاب خود را برای رفع شبهه تشبیهی بودن شیعه نگاشته است. کتاب مزبور حاوی احادیث بسیار زیادی در نفی جبر و تشبیه است. هشام بن حکم نیز اگر چه در آغاز نوجوانی به مذهب دیصانی گرویده بود، با دیدار امام صادق علیه السلام به تشیع گروید و خود از متکلمان بزرگ شیعی شد.^۱

نکته دیگر قول به تأثیرپذیری نوبختیان و شیخ مفید و سیدمرتضی از معتزلیان است که صحیح نیست. چنان‌که ذکر شد، ظاهراً نوبختیان با وسعت دامنه علاقه و اطلاعاتشان در فلسفه و آموزه‌های ادیان مختلف، با استقلال کامل به تحقیق در مذاهب معتزلی می‌پرداختند. به علاوه آنان در مسئله امامت و مسائلی چون تخلف از وعید الهی، منزلت بین منزلتین، شفاعت، خلود و تحریف قرآن، نظراتی مخالف معتزلیان و موافق با اعتقاد عمومی امامیان داشتند. شیخ مفید نیز گرچه با معتزله ارتباط داشته است، اما تلاش وی بر نشان دادن وجوه تمایز شیعه از معتزله و به تعبیر ترسیم خط جدایی مشخصی میان شیعه و معتزله و برجسته کردن موارد اختلاف توسط شیخ مفید، امری انکارناپذیر است. سیدمرتضی هم گرچه بیش از استاد خود عقل‌گرا بود، اما چنان‌که در فصل دوم آمده است او نیز در مسئله امامت که مهم‌ترین وجه فارق شیعیان از معتزلیان و سایر مکاتب کلامی و سرمنشأ سایر اختلاف‌نظرهاست، منحصراً امامی بود. به علاوه اختلاف‌نظرهای دیگر وی با معتزلیان در فصل دوم بررسی شد. به هر روی اختلاف‌نظر اساسی امامیان با معتزلیان به مسئله امامت بازگشت دارد. مسئله امامت در اندیشه شیعه جانشینی پیامبر در علم

است، نه در حکومت، و این مسئله نخستین و مهم‌ترین وجه استقلال تفکر شیعی است و منشأ اختلاف‌نظرهای دیگر شده است. زیرا پذیرش امام به عنوان جانشین علمی پیامبر در مبادی و منابع و رهیافت‌های امامیان به طور مستقیم تأثیرگذار بوده و سبب به وجود آمدن اختلاف‌نظرهای آموزه‌ای فراوانی شده است.

از مجموع آنچه گفته شد، روشن می‌شود کلام شیعه گرچه در ساختار و مسائل تاحدی متأثر از معتزله بوده است، اما با در نظر گرفتن مجموع شاخص‌ها به‌ویژه در حیطه منابع، مبادی و پاسخ‌ها استقلال این نظام کلامی روشن می‌شود.

پیوست (جدول)**

جدول گزارش مجموعه مسائل اختصاصی و مشترک دو مکتب کلامی
امامی و معتزلی
با بیان موضع هر مسئله در جغرافیای آن نظام، مقدمات، مبادی و نحوه
پاسخگویی و استدلال

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضوع مسئله در ساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
				مشترک	متفاوت			
۱	نخستین تکلیف آدمی	شیعه امامی	✓	*		حسن و ضرورت عقلی بحث	شناخت خدا (معرفت و تصدیق خداوند)	*
		معتزله	✓	*		عقل	استدلال بر شناخت خدا	*
۲	جایگاه عقل در تکلیف- آفرینی	شیعه امامی	✓	*		*	عقل از طریق سمع به تکلیف می‌رسد	عقلی و سمعی
		معتزله	✓	*		*	عقل تکلیف‌آفرین است	عقلی
۳	وجود خدا	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، قرآن، عقل	*	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	*	*
۴	یگانگی خدا (توحید)	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، قرآن، عقل	*	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	*	*
۵	عدل	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم	*	*
		معتزله	✓	*		عقل	*	*

** در ستون مسئله قلم سیاه نشانه مسئله اصلی و قلم معمولی نشانه مسئله فرعی است.

راهنمای جدول: مطرح نشده: - مطرح شده در نظام کلامی: ✓ مشترک میان دو نظام: *

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضع مسئله در ساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
		امامی	معتزله	مشتکی	متفاوت			
۶	حسن و قبح	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	*	*
		معتزله	✓	*		عقل	*	*
۷	تشخیص حسن و قبح	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	تشخیص عمده مصادیق حسن و قبح به مدد سمع است (به جز سیدمرتضی)	-
		معتزله	✓	*		عقل	عقل به تنهایی میتواند تشخیص دهد	-
۸	نسخ و رابطه آن با حسن و قبح	شیعه امامی	✓		حسن و قبح	قول معصوم	نسخ حسن را قبح نمی‌کند	-
		معتزله	-	-	-	-	-	-
۹	قدرت خدا بر قبیح	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۱۰	صدور قبیح از خدا	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۱۱	استناد افعال انسان به خویش	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم	*	*
		معتزله	✓	*		عقل	*	*
۱۲	غایت‌مندی افعال خداوند	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	*	*
		معتزله	✓	*		عقل	*	*
۱۳	اصلاح	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	*	*
		معتزله	✓	*		عقل	*	*
۱۴	ترک اصلاح	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم	با جود خدا سازگار نیست.	*
		معتزله	✓	*		عقل	ظالم است.	*

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضوع مسئله		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
				مشتري	مفاوت			
۱۵	کراهت خداوند از معاصی عباد	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم	*	*
		معتزله	✓	*		عقل	*	*
۱۶	تکلیف	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۱۷	قیح تکلیف مالایطاق	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۱۸	تکلیف کافر	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۱۹	استطاعت	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	*	*
		معتزله	✓	*		عقل	*	*
۲۰	اختیار	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	*	استدلال عقلی و نقلی
		معتزله	✓	*		عقل	*	استدلال عقلی
۲۱	عوض	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	وجوب عوض بر الالم ابتدائی مؤمنان و عدم وجوب آن بر الالم کفار	*
		معتزله	✓	*		عقل	وجوب عوض بر الالم کفار بی آنکه موجب شادمانی آنان شود	*
۲۲	الم	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضوع مسئله در ساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
		مشتکی	مقاوت					
۲۳	انتصاف	شیعه امامی	✓	عدل		عقل	وجوب	استدلال عقلی
		معتزله	-	-		-	-	-
۲۴	قضا و قدر	شیعه امامی	✓	ذیل اختیار و قدر		قول معصوم	پذیرش اختیار در حوزه قضا و قدر	ادله نقلی
		معتزله	✓	پس از امامت		عقل	انکار	-
۲۵	نبوت	شیعه امامی	✓	پس از وعد و وعید		*	*	*
		معتزله	✓	ذیل عدل		*	*	*
۲۶	تمایز نبی و رسول	شیعه امامی	✓	*		قرآن	نبی و رسول متمایزند	*
		معتزله	✓	*		تاویل آیه	نبی و رسول یکسانند	*
۲۷	برتری نبی از ملک	شیعه امامی	✓	*		آیات قرآن	انبیاء برترند	استدلال نقلی
		معتزله	✓	*		آیاتی دیگر از قرآن	ملائک برترند	استدلال نقلی دیگر
۲۸	حسن بعثت	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۲۹	ضرورت بعثت	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۳۰	لطف	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	از آثار جود و کرم الهی	*
		معتزله	✓	*		عقل	وجوب لطف و ازاله اوزم عدل الهی	*
۳۱	معجزه	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	*	*
		معتزله	✓	*		عقل	*	*

راهنمای جدول: مطرح نشده: -

مطرح شده در نظام کلامی: ✓

مشترک میان دو نظام: *

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضوع مسئله در ساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
				مشتق	مفاد			
۳۲	شرایط معجزه	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	در معجزه به دنبال ادعای نبوت بودن، شرط نیست.	*
		معتزله	✓	*		عقل	در معجزه به دنبال ادعای نبوت بودن، شرط است.	*
۳۳	وقوع معجزه از غیر پیامبر	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	جایز است.	دلیل نقلی
		معتزله	✓	*		عقل	جایز نیست.	دلیل عقلی
۳۴	عصمت	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۳۵	حدود عصمت	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، عقل	عصمت از هر گناهی قبل و بعد از بعثت (به جز شیخ مفید)	*
		معتزله	✓	*		عقل	جواز وقوع صفات از انبیاء	*
۳۶	سهو النبی	شیعه امامی	✓		عصمت	قول معصوم	شیخ صدوق جایز دانسته و شیخ مفید غیرممکن دانسته است.	صدوق نقلی و مفید عقلی
		معتزله	-		-	-	-	-
۳۷	ویژگی های رسول اکرم (ص)	شیعه امامی	✓		نبوت	قول معصوم	مقام والا و موحد بودن اجداد آن حضرت (ص)	نقلی
		معتزله	-		-	-	-	-
۳۸	آگاهی پیامبر (ص) از کتابت پس از بعثت	شیعه امامی	✓		نبوت	عقل	اثبات می کنند.	استدلال عقلی
		معتزله	-		-	-	-	-
۳۹	معجزات پیامبر اکرم	شیعه امامی	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضع مسئله در ساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
		شیعه امامی	معتزله	مستتر	مفاد			
۴۰	قرآن	✓	شیعه امامی		نبوت	*	*	*
		✓	معتزله		ذیل عدل و مقدم بر نبوت	*	*	*
۴۱	اعجاز قرآن	✓	شیعه امامی	*	*	*	*	*
		✓	معتزله	*	*	*	*	*
۴۲	وجه اعجاز قرآن	✓	شیعه امامی	*	*	*	صرفه (به جز شیخ طوسی در الاقتصاد)	
		✓	معتزله	*	*	*	فصاحت خارق العاده	
۴۳	خلق قرآن	✓	شیعه امامی	*		قول معصوم	توصیه امامان به ترک بحث درباره آن	استدلال نقلی
		✓	معتزله	*		عقل	قول به خلق قرآن	استدلال عقلی
۴۴	آیات ناسخ و منسوخ	✓	شیعه امامی	*	*	*	نسخ حکم مذکور در آیه و ابقاء خود آیه	*
		✓	معتزله	*	*	*	نسخ حکم و آیه	*
۴۵	تحریف قرآن	✓	شیعه امامی	*	*	*	*	*
		✓	معتزله	*	*	*	*	*
۴۶	امامت	✓	شیعه امامی		پس از نبوت	قول معصوم، عقل	وجود امام معصوم	استدلال عقلی و نقلی
		✓	معتزله		ذیل امر به معروف و نهی از منکر	-	وجود حاکم و خلیفه	-
۴۷	وجوب امام	✓	شیعه امامی	*	*	عقل	*	برهان عقلی، لطف
		✓	معتزله	*	*	سمع	*	دلیل سمعی

راهنمای جدول: مطرح نشده: - مطرح شده در نظام کلامی: ✓ مشترک میان دو نظام: *

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضوع مسئله		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
				درساختار کلامی				
		مشتري	مفاوت					
۴۸	راه تعیین امام	✓	*		عقل، سمع	معجزه یا نص بر شخص امام	دلیل عقلی و نقلی	
		✓	*		سیره خلفا	عقد و اختیار (گزینش اهل حل و عقد)	دلیل نقلی	
۴۹	وجوب معرفت امام	✓		ذیل امامت	قرآن، قول معصوم، اجماع	واجب است.	دلیل سمعی	
		-	-	-	-	-	-	
۵۰	وجوب نص بر امام	✓		امامت	قول معصوم، عقل	واجب است.	دلیل عقلی و سمعی	
		-	-	-	-	-	-	
۵۱	توقیفی بودن مصداق امامت	✓		امامت	قول معصوم	تأیید می کنند.	دلیل سمعی	
		-	-	-	-	-	-	
۵۲	عصمت امام	✓		*	عقل، سمع	واجب است.	استدلال عقلی و نقلی	
		✓		*	-	واجب نیست.	-	
۵۳	وجوب اعلام عصمت امام بر خداوند	✓		امامت	عقل، سمع	واجب است.	استدلال عقلی و نقلی	
		-	-	-	-	-	-	
۵۴	علم امام	✓	*		عقل، سمع	امام باید اعلام مردم زمانش باشد.	استدلال عقلی و نقلی	
		✓	*		مبادی جدلی	واجب نیست امام اعلام باشد.	روش جدلی	

راهنمای جدول: مطرح نشده: - مطرح شده در نظام کلامی: ✓ مشترک میان دو نظام: *

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است	موضع مسئله		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
			مشتري	مقاوت			
۵۵	افضليت امام	✓	*		عقل، سمع	امامت مقصول بر فاضل جايز نيست.	استدلال عقلی و نقلی
		✓	*		مبادی جدلی	امامت مقصول بر فاضل جايز است.	روش جدلی
۵۶	امامت خاصه	شیعه امامی معتزله	✓ ✓	* *	قول معصوم اجماع امت	امامت امام علی(ع) و یارده امام پس از وی ابوبکر، عمر، عثمان، علی(ع)	ادله نقلی روش جدلی
۵۷	نص بر امامت علی(ع)	شیعه امامی معتزله	✓ ✓	* *	قول معصوم مبادی جدلی	بر اساس نصوص فراوان که از معصومان(ع) رسیده، امام علی(ع) خلیفه بلا فصل است. تأویل نصوص	ادله نقلی روش جدلی
۵۸	غیبت	شیعه امامی معتزله	✓ ✓	 -	قول معصوم -	اثبات غیبت -	استدلال نقلی -
۵۹	وعد و وعید	شیعه امامی معتزله	✓ ✓	* *	قول معصوم، قرآن، عقل قرآن، عقل	وجوب عمل به وعده اما نه وعید وجوب عمل به وعد و وعید	روش عقلی و نقلی روش نقلی
۶۰	خلف وعده	شیعه امامی معتزله	✓ ✓	* *	قول معصوم، قرآن، عقل قرآن، عقل	* *	* *
۶۱	خلف وعید	شیعه امامی معتزله	✓ ✓	* *	قول معصوم، قرآن، عقل قرآن، عقل	جواز امتناع	* *

راهنمای جدول: مطرح نشده - مطرح شده در نظام کلامی: ✓ مشترک میان دو نظام: *

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضوع مسئله در ساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
		معتزله	شیعه امامی	مشترب	مفاد			
۶۲	ثواب و عقاب	معتزله	✓	*		قول معصوم، قرآن، عقل	امکان برداشته شدن عقاب با عفو یا شفاعت	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	عدم زوال عقابی که ثابت شده است	*
۶۳	استحقاق عقاب	معتزله	✓	*		سمع و اجماع	عقل به استحقاق عقاب پی نمی‌برد.	استدلال نقلی
		معتزله	✓	*			عقلی بودن استحقاق عقاب	استدلال عقلی و نقلی
۶۴	استحقاق ثواب	معتزله	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۶۵	مدح و ذم	معتزله	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۶۶	شکر	معتزله	✓		امور استحقاقی	*	*	*
		معتزله	✓		نخستین تکلیف	*	*	*
۶۷	عوض	معتزله	✓	*		*	*	*
		معتزله	✓	*		*	*	*
۶۸	عفو	معتزله	✓	*		قول معصوم، قرآن، عقل	جواز	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	عدم جواز	*
۶۹	خلود	معتزله	✓	*		قول معصوم، قرآن، عقل	خلود مخصوص کفار است نه مؤمن مرتکب کبیره.	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	اثبات خلود در دوزخ برای کسی که مستحق آن شده	*

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضع مسئله در ساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
				مشتري	مقاوت			
۷۰	وضع نهایی مرتکب کبیره	شیعه امامی	✓	*		قرآن	بهشت	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	نه بهشت و نه دوزخ	*
۷۱	منزلت بین منزلین	شیعه امامی	✓	*		قرآن	رد می کنند	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	اثبات می کنند	*
۷۲	اسماء و احکام	شیعه امامی	✓	*		قرآن	مرتکب کبیره مؤمن است (به جز شیخ مفید)	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	مرتکب کبیره فاسق است.	*
۷۳	تعریف ایمان و کفر	شیعه امامی	✓	*		قرآن	عمل داخل در حقیقت ایمان نیست (به جز شیخ صدوق).	-
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	عمل داخل در حقیقت ایمان است.	-
۷۴	گناه کبیره و صغیره	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، قرآن	براساس روایات گناهان کبیره گناهانی است که خدا در مورد آن وعید آتش داده.	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	انبیاء قادر به تشخیص صغیره از کبیره اند.	*
۷۵	موافات در ایمان	شیعه امامی	✓			عقل	اثبات می کنند.	استدلال براساس بطلان احباط
		معتزله	-	-	-	-	-	-
۷۶	احباط و تکفیر	شیعه امامی	✓	*		قرآن، قول معصوم، عقل	نفی احباط جز در مواردی که آیات قرآن اشاره به آن دارد.	*
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	اثبات احباط و تکفیر	*
۷۷	توبه	شیعه امامی	✓			پس از امامت	*	*
		معتزله	✓			ذیل معاد	*	*

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضوع مسئله در ساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
				مشترک	مفاد			
۷۸	توبه از متولدات	شیعه امامی	✓	*		*	پیش از وقوع فعل دوم، یک توبه کافی است.	*
		معتزله	✓	*		*	پیش از وقوع فعل دوم، دو توبه لازم است.	*
۷۹	پذیرش توبه	شیعه امامی	✓	*		تلقی از ربوبیت خدا	تفضل است.	*
		معتزله	✓	*		تأکید بر عقل	بصریان معتقدند عقلاً واجب است.	*
۸۰	شفاعت	شیعه امامی	✓	*		قرآن، قول معصوم، عقل	خاص مؤمن مرتکب کبیره و فایده آن دفع ضرر از غیر	استدلال عقلی و نقلی
		معتزله	✓	*		قرآن، عقل	خاص کسی که توبه کرده و علاوه بر دفع ضرر افادۀ سود به غیر هم دارد.	استدلال عقلی
۸۱	رجعت	شیعه امامی	✓		معاد	قرآن، قول معصوم	در مورد مؤمن کامل و کافری که در کفرش افراط دارد ثابت است.	استدلال نقلی
		معتزله	-	-	-	-	-	-
۸۲	عذاب طفل	شیعه امامی	✓		معاد	قول معصوم، عقل	*	استدلال عقلی و نقلی
		معتزله	✓		عدل	عقل	*	استدلال عقلی
۸۳	فروع معاد	شیعه امامی	✓	*		قرآن، قول معصوم	*	*
		معتزله	✓	*		قرآن، تأویل	*	*

راهنمای جدول: مطرح نشده: - مطرح شده در نظام کلامی: ✓ مشترک میان دو نظام: *

ردیف	مسئله	مکتب کلامی که مسئله در آن مطرح شده است		موضع مسئله درساختار کلامی		مقدمات و مبادی	پاسخ به مسئله (آموزه)	نحوه استدلال
		مشتري	مقاوت					
۸۴	تکلیف اهل آخرت	شیعه امامی	✓			قول معصوم، عقل	اهل آخرت مرتکب قبیح نمی‌شوند، گرچه مکلف نیستند.	*
		معتزله	✓			عقل	وقوع قبیح از دوزخیان ممنوع نیست.	*
۸۵	امر به معروف و نهی از منکر	شیعه امامی	✓	*		قول معصوم، قرآن	وجوب سمعی آن و اختصاص مراتب بالاتر آن به اذن امام.	*
		معتزله	✓	*		عقل	در بیشتر مواضع به حکم عقل واجب است، مگر آنکه ضرر غیر قابل اعتنایی به خود فرد برسد که وجوب آن سمعی است.	*

منابع و مراجع

- ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغة، چاپ محمد ابوالفضل ابراهيم، ۱۳۷۸/۱۹۵۹م.
- ابن اثير، الكامل فی التاريخ، دار صادر ۱۳۸۶/۱۹۶۶م.
- ابن اكفانی، كتاب ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد، چاپ محمود فاخوري، محمد كمال، حسين صديق، مكتبه لبنان ناشرون.
- ابن النديم، الفهرست، چاپ ناهد عباس عثمان، چاپ اول ۱۹۸۵م.
- ابن بابويه، محمد بن علی (شيخ صدوق)، التوحيد، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم ۱۳۹۸.
- همو، الامالی، چاپ اول، قم ۱۴۱۷.
- همو، ثواب الاعمال، چاپ سيد حسن خراسان، چاپ دوم، قم ۱۳۸۸.
- همو، كمال الدين و تمام النعمة، قم ۱۴۰۵.
- همو، الاعتقادات، چاپ عصام عبدالسيد، قم ۱۴۱۳/۱۳۷۱ش.
- ابن تيميه، منهاج السنه النبويه، چاپ محمد رشاد سالم، ۱۳۶۵/۱۹۸۶م.
- همو، كتاب الايمان، دمشق، ۱۹۶۱م.
- ابن جوزی، ابوالفرج، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذكاوتي قراگزلو، تهران ۱۳۶۸ش.
- ابن حجر هيثمي، الصواعق المحرقة فی الرد على اهل البدع و الزندقه، قاهره ۱۹۶۵م.
- ابن حجر، فتح الباری، چاپ دوم، بیروت [بی تا].
- ابن حزم، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، چاپ محمد ابراهيم نصر و عبدالرحمان عميره، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷م.
- ابن حنبل، مسند احمد، دار صادر، بیروت [بی تا].
- ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، چاپ محمد مصطفى اعظمی، چاپ دوم ۱۴۱۲/۱۹۹۲م.
- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۵۹ش.
- ابن خلکان، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۶۸م.
- ابن داوود حلی، سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه، تحقیق حسن درگاهی و حسن طارمی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۷ش.
- ابن داوود، سنن ابی داوود، چاپ سعید محمد اللحام، دار الفكر، ۱۴۱۰/۱۹۹۰م.
- ابن شعبه حرانی، تحف العقول، چاپ علی اکبر غفرای، قم ۱۴۰۴.
- ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قم ۱۴۰۴.
- ابن فهد حلی، عدة الداعي، چاپ احمد موحدي قمی، قم [بی تا].
- ابن کثیر، البدايه و النهايه، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸م.
- ابن ماجه، سنن، چاپ محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، [بی تا].
- ابن مخدوم حسینی، مفتاح الباب در الباب الحادی عشر للعلامة الحلی، چاپ مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ش.

ابن مرتضی، المنیة والامل فی شرح الملل و النحل. چاپ محمد جواد مشکور، بیروت ۱۴۱۰.

همو، کتاب طبقات المعتزلة، بیروت [بی تا].

ابن منظور، لسان العرب، قم ۱۴۰۵.

ابن نوبخت، الباقوت فی علم الکلام، چاپ علی اکبر ضیائی، قم ۱۴۱۳.

ابو صلاح حلبی، تقریب المعارف فی الکلام، چاپ رضا استادی، ۱۳۶۳/۱۴۰۴ش.

احمد محمود صبحی، فی علم الکلام: دراسة فلسفیه لأراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین، اسکندریه ۱۹۹۲/۱۳۷۱م.

اربلی، ابن ابی الفتح، کشف الغم، بیروت، [بی تا].

اسعدی، علیرضا، هشام بن حکم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم ۱۳۸۸ش.

اسفرائینی، ابومظفر، التبصیر فی الدین و تمیز الفرقه الناجیه عن الفرق الهالکین، چاپ کوثری، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸م.

اسکافی، ابوجعفر، المعیار و الموازنه، چاپ محمد باقر محمودی، ۱۹۸۱/۱۴۰۲م.

اشعری قمی، کتاب المقالات و الفرق، چاپ محمد جواد مشکور، تهران ۱۳۶۱ش.

اشعری، ابوالحسن، رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدرآباد دکن ۱۹۷۹/۱۴۰۰م.

همو، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۷۳/۱۹۵۰-۱۹۵۴م.

اشمیتکه، زاینه، «جبتانی، ابوعلی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۹، ص ۵۴۰-۵۴۴.

همو، «جبتانی، ابوهاشم»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۹، ص ۵۴۴-۵۵۰.

همو، اندیشه های کلامی علامه حلی، ترجمه احمد نعیمی، مشهد ۱۳۷۸ش.

اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، تهران ۱۳۵۷ش.

امین، احمد، ضحی الاسلام، دار الکتاب العربی، بیروت، تاریخ مقدمه ۱۳۵۱ش.

امین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت ۱۹۸۳م.

اندیشه های کلامی شیخ طوسی، زیر نظر محمود فاضل، مشهد ۱۳۷۸ش.

ایجی، عضدالدین، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب.

آقا بزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت [بی تا].

آملی، شمس الدین محمد بن محمود، نفایس الفنون فی عرایس العیون، تهران ۱۳۷۹ق.

بخاری، صحیح البخاری، ۱۹۸۱/۱۴۰۱م.

بدوی، عبد الرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت ۱۹۸۳، ج ۸: المعتزله و الاشاعره.

برنجکار، رضا، «تفویض»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۷۵۰-۷۵۳.

بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، [بی تا].

بلخی، ابو القاسم، فصل الاعتزال و طبقات المعتزله، چاپ فواد سید، چاپ دوم،

۱۹۸۶م.

بوعمران، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل

- سعادت، هرمس، ۱۳۸۲ش.
- بیهقی، سنن کبری، دار الفکر، [بی‌تا].
- پاکتچی، احمد، «ابن بابویه، محمد»، دایره المعارف بزرگ، ج ۳.
- تاریخ ایران از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقیان از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، گردآوری ر. ن. فرای، تهران ۱۳۷۹، امیرکبیر.
- ترمذی، سنن الترمذی، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳م.
- تفتازانی، شرح المقاصد، چاپ عبدالرحمان عمیره، [بی‌تا].
- تهانوی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ رفیق العجم، مکتبه لبنان ناشرون، [بی‌تا].
- جاراله، زهدی حسن، المعتزله، قاهره ۱۳۶۶/۱۹۴۷م.
- جبریلی، محمد صفر، سیر تطور کلام شیعی از عصر غیبت تا خواجه نصیرالدین طوسی، تهران ۱۳۸۹ش.
- جرجانی، میر سید شریف، التعریفات، چاپ عبدالرحمان عمیره، بیروت ۱۴۰۷.
- جعفری، محمد رضا، «الکلام عند الامامیه نشأته، تطوره، و موقع الشیخ المفید منه»، مجله تراثنا، مؤسسه آل‌البیت، ش ۳۰ و ۳۱، سال هشتم، شماره اول و دوم.
- جعفری، یعقوب، مقالات فارسی: مقایسه‌ای میان دو مکتب فکری شیعه در قم و بغداد، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، قم ۱۴۱۳.
- همو، مقالات فارسی: دانشمندان اسلامی و قول به صرفه، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، قم ۱۴۱۳.
- جوهری، صحاح، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت ۱۴۰۷.
- جهانگیری، محسن، «پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم»، معارف، دوره پنجم، ش ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۷ش.
- همو، «قدریان نخستین»، مجموعه مقالات (بیست مقاله)، حکمت ۱۳۸۲، ص ۵۸-۸۸.
- حاجیان دشتی، عباس، ثلاث رسائل، تقریرات درس آیه‌الله تقی طباطبائی قمی، [بی‌جا] ۱۴۰۳.
- حاکم نیشابوری، المستدرک، چاپ یوسف عبدالرحمن المرعشی، بیروت [بی‌تا].
- حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲.
- حسنی زینه، العقل عند المعتزله، تصور العقل عند القاضی عبدالجبار، بیروت ۱۹۷۸م.
- حلبی، ابوصلاح، تقریب المعارف فی الکلام، چاپ رضا استادی، ۱۳۶۳ش/۱۴۰۴.
- حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران ۱۳۷۳ش.
- حلی، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، چاپ محمد نجمی زنجانی، تهران ۱۳۳۸ش.
- همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ حسن زاده آملی، قم ۱۴۱۶.
- خضری، احمد رضا، تاریخ تشیع، قم ۱۳۸۶ش.
- خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، چاپ دوم ۱۴۰۹، مؤسسه دارالهجرة.

- خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، تهران ۱۳۴۱ش.
 خياط، الانتصار، چاپ نیرنگ، بیروت ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش.
 دانشنامه امام علی (علیه السلام)، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران ۱۳۸۰ش، ج ۲: مبدأ و معاد.
 ذهبی، تاریخ الاسلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷م، دارالکتاب العربی.
 راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سید کیلانی، بیروت ۱۹۶۱م.
 رضوی، سید عباس، ۱۳۸۹ش، «حوزة علمیه: قم»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۴، ص ۳۵۱-۳۵۸.
 رفاعی، عبدالجبار، *معجم ما کتب عن الرسول و اهل البيت*، تهران ۱۳۷۱ش.
 رمانی، علی، *النکت فی اعجاز القرآن: ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن*، به کوشش محمد خلف الله احمد و محمد زغلول سلام، قاهره ۱۹۹۱م.
 زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال، بیروت ۱۳۶۶/۱۹۴۷م.
 سامی النشار، علی، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، دارالمعارف، قاهره ۱۹۶۵م.
 سلیمان سلیم علم الدین، *المعتزلة: تاریخ، عقائد، فرق*، اعلام، بیروت ۱۳۷۹/۲۰۰۰م.
 سیوطی، الدرامثور، *دارالمعرفة للطباعة و النشر*، بیروت.
 شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران ۱۳۲۸.
 شبیری، اربع مقالات حول الشیخ المفید، ترجمه به عربی عباس اسدی، قم ۱۴۱۳/۱۳۷۲ش.
 شمس، سید حسین، *الامر بین الامرین*، قم ۱۳۸۶ش.
 شهرستانی، *کتاب الملل و النحل*، چاپ محمد بن فتح الله بدران، افست قم ۱۳۶۴ش.
 شیردل، زهرا، «جعل، ابو عبدالله»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۰، ص ۴۵۲-۴۵۵.
 شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر مهدی محقق، تهران ۱۳۶۲ش.
 صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران ۱۳۸۶ش.
 صحیفه سجادیه.
 صفار، بصائر الدرجات، چاپ حسن کوجه باغی، تهران ۱۴۰۴/۱۳۶۲ش.
 ضیائی، ابو عبدالله، «ابن اخشید»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، ص ۷۱۳-۷۱۴.
 طارمی راد، حسن، «توحید»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، ص ۴۵۵-۴۶۶.
 همو، «صدوق و مفید در بحار الانوار مجلسی»، *مقالات فارسی*، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، قم ۱۴۱۳، چاپ اول.
 همو، «پیشینه مکتوب منابع حدیثی شیعه امامیه»، در *کتاب بازسازی متون کهن حدیث شیعه*، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۸۸.
 طاش کبری زاده، *کتاب مفتاح السعادة و مصباح السیاده فی موضوعات العلوم*، حیدر آباد دکن ۱۹۸۰/۱۴۰۰م.
 طالقانی، سید علی، «تولید»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، ص ۶۰۵-۶۰۹.
 طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم [بی تا].

- طبرسی، فضل بن حسن، الاحتجاج، چاپ محمد باقر خراسان، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶م.
- همو، مجمع البیان، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵م.
- طریحی، مجمع البحرین، چاپ احمد حسینی، مکتبه النشر الثقافیه الاسلامیه ۱۳۶۷/۱۴۰۸ش.
- عبدالرزاق، مصطفی، تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه، قاهره ۱۹۶۶م.
- عبدالرزاق محی الدین، شخصیت ادبی سیدمرتضی، ترجمه جواد محدثی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۳ش.
- «علم امام در دیدگاه شیخ مفید و شاگردان وی»، حوزة، مسلسل ۴۹، سال نهم، شماره اول.
- علم الهدی، سیدمرتضی، الامالی، چاپ حلبی، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۲۵/۱۹۰۷م.
- همو، الذخیره فی علم الکلام، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۱۱.
- همو، الشافی فی الامامة، تهران ۱۴۰۷/۱۹۸۷م.
- همو، الفصول المختارة من العیون و المحاسن، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳م.
- همو، رسائل الشریف المرتضی، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۴۰۵.
- همو، شرح جمل العلم و العمل، چاپ یعقوب جعفری مراغی، قم ۱۴۱۹.
- عینی، عمده القاری، دار احیاء التراث العربی، بیروت [بی تا].
- غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، چاپ ریاض مصطفی عبدالله، دمشق ۱۴۱۷/۱۹۹۶م.
- همو، کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۸م.
- فارابی، احصاء العلوم، چاپ خدیو جم، تهران ۱۳۶۴ش.
- فان اس، یوزف، علم الکلام و المجتمع فی القرنین الثانی و الثالث للهجرة، ترجمه سالمه صالح، ۲۰۰۸م.
- فخر رازی، المطالب العالیة من العلم الالهی، چاپ احمد حجازی السقا، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷م.
- همو، اعتقادات فرق المسلمین و العشرکین، چاپ محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶م.
- قاضی عبدالجبار بن احمد (قاضی عبدالجبار)، المحيط بالتکلیف، چاپ عمر سید عزمی، مصر [بی تا].
- همو، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، چاپ مصطفی سقا، قاهره ۱۳۸۵/۱۹۶۵م.
- همو، شرح الاصول الخمسة، چاپ عبدالکریم عثمان، مکتبه وهبه، چاپ دوم ۱۴۰۸/۱۹۸۸م.
- قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، چاپ فیضی، قاهره [بی تا].
- قطب الدین شیرازی، درة التاج لقره الدیاج، چاپ محمد مشکوه، تهران ۱۳۶۵ش، انتشارات حکمت.

- کاشفی، محمد رضا، کلام شیعه: ماهیت، مختصات و منابع، تهران ۱۳۸۶ش.
 کراجکی، کنز القوائد، چاپ عبدالله نعمه، بیروت ۱۴۰۵.
 کلینی، کافی، چاپ علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۶۳ش.
 کوک، مایکل، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، ترجمه احمد نمایی، مشهد ۱۳۸۶ش.
 لالائی، آرزینا، نخستین اندیشه‌های شیعی: تعالیم امام باقر علیه السلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۸۱ش.
 لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران ۱۳۷۲ش.
 مادلونگ، ویلفرد، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد ۱۳۸۷ش.
 منز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرز، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ش، ج ۱.
 متقی هندی، کنزالاعمال، چاپ صفوه السقا، بیروت ۱۴۰۹ / ۱۹۸۹م.
 مجلسی، بحار الانوار، بیروت ۱۴۰۳.
 محرمی، غلامحسین، تاریخ تشیع از آغاز تا پایان غیبت صغری، قم ۱۳۸۵ش.
 محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، قم ۱۴۰۰.
 همو، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب قصیر العاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹.
 همو، الرسائل العشر، قم [بی تا].
 همو، تلخیص الشافی، قم ۱۳۹۴ / ۱۹۷۴م.
 همو، کتاب تمهید الاصول فی علم الکلام، چاپ عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۲ش.
 همو، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی چاپ مهدی رجایی، قم ۱۴۰۴.
 محمد بن محمد مفید (شیخ مفید)، الحکایات فی مخالفات المعتزله من العدلیه و الفرق بینهم و بین الشیعه الامامیه، قم ۱۴۱۳.
 همو، الارشاد، بیروت ۱۴۱۴ / ۱۹۹۳م.
 همو، الافصاح فی الامامة، بیروت ۱۹۹۳م / ۱۳۷۲ش.
 همو، الرساله الاولى فی الغیبه، قم ۱۴۱۳ / ۱۳۷۲ش.
 همو، الرساله الثانيه فی الغیبه، قم ۱۴۱۳ / ۱۳۷۲ش.
 همو، الرساله الثالثه فی الغیبه، قم ۱۴۱۳ / ۱۳۷۲ش.
 همو، الرساله الرابعه فی الغیبه، قم ۱۴۱۳ / ۱۳۷۲ش.
 همو، المسائل السرویه، قم ۱۴۱۳ / ۱۳۷۲ش.
 همو، المسائل الصاغانیه، بیروت ۱۴۱۴.
 همو، المسائل العشر فی الغیبه، چاپ فارس تبریزیان الحسون، قم [بی تا]، مرکز الابحاث العقائديه.

- همو، النکت الاعتقادیة، قم ۱۴۱۳/۱۳۷۲ش.
- همو، النکت فی مقدمات الاصول، چاپ محمد رضا حسینی جلالی، قم ۱۴۱۳.
- همو، اوائل العقالات، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳م.
- همو، تصحیح اعتقادات الامامیه، چاپ حسین درگاه، قم ۱۳۷۱ش.
- همو، رساله فی عدم سهر النبی، چاپ مهدی نجف، قم ۱۴۱۳.
- محمود فاضل، معتزله، تهران ۱۳۶۲ش.
- محمود بن علی حمصی رازی، المنقذ من التقليد، قم ۱۴۱۲-۱۴۱۴.
- مدرسی طباطبائی، حسین، مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزد پناه، تهران ۱۳۸۶ش.
- همو، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه علی قرائی، رسول جعفریان، قم ۱۳۸۳ش.
- مشکور، محمد جواد، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، تهران ۱۳۸۶ش.
- مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم ۱۳۵۹ش چاپ دهم.
- همو، دوره کامل آشنایی با علوم اسلامی، قم ۱۳۶۲ش، ۴ ج در یک مجلد.
- همو، سیری در نهج البلاغه، قم ۱۳۵۴ش، چاپ دوم.
- همو، مجموعه آثار، صدرا، قم ۱۳۷۹ش.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، چاپ احمد فرید، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳م.
- مقداد بن عبدالله فاضل مقداد، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، چاپ محمدعلی قاضی طباطبائی، قم ۱۳۸۰ش.
- مقدسی، البدء و التاریخ، چاپ کلمان هوار، طهران ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م.
- مقریزی، امتاع الاسماع، چاپ محمد عبدالحمید النمسی، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹م.
- مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۶۳ش.
- ملطی، التنبيه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، چاپ محمد زینهم، محمد عزب، مکتبه مدبولی، قاهره ۱۹۹۳م/۱۴۱۳.
- نجاشی، رجال النجاشی، قم ۱۴۱۶.
- نسائی، خصائص امیرالمومنین، چاپ محمد هادی الامینی، طهران [بی تا].
- همو، سنن نسائی، بیروت ۱۳۴۸/۱۹۳۰م.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، کتاب الغیبه، قم ۱۴۲۲.
- نویختی، فرق الشیعه، نجف ۱۳۵۵/۱۹۳۷م.
- نوی، شرح مسلم، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷م.
- نهج البلاغه.
- نیسابوری، ابورشید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، چاپ معن زیاده و رضوان السید، طرابلس ۱۳۵۸/۱۹۷۹م.
- همو، فی التوحید، قاهره ۱۹۶۹م.
- وات، مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابو الفضل عزتی، تهران ۱۳۷۰ش.

- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۶۸ش.
 هاشمی، محمد منصور، «حسن و قبح»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، ص ۳۶۲-۳۶۷.
 همو، «تکلیف»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، ص ۴۲-۴۶.
 همو، «تشبیه و تنزیه»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷، ص ۳۳۰-۳۳۶.
 هیشمی، مجمع الزوائد، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۹۸م.
 یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت [بی تا].
 یوسفی اشکوری، حسن، «اشعریان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، ص ۶۶-۷۸.
 Donzel, E. J. Van, *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, Leiden: E.J. Brill, 1998.
 Ess, Josef Van, *Theologie und Gesellschaft Im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte Des religiösen Denkens Im Fruhen Islam*, Berlin: Walter De Gruyter, 1991.
 Halm, Heinz, *Shi'ism*, Translated By Janet Watson, Marian Hill, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
 Izutsu, Toshihiko, *The concept of belief in Islamic theology: A Semantic Analysis of Imam and islam*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965.
 Kohlberg, Etan, *Belief and Law in Imami shi'ism*, London: Variorum, 1991.
 Madelung, Wilferd, *Rational Theology In Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology Among The Karaites In The Fatimid Age* [Electronic Book]/ By Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Leiden: Brill, 2006.
 Madelung, Wilferd, *Religious schools and sects in Medieval Islam*, London: Variorum Rep, 1985.
 Madelung, Wilferd, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, N.Y: Bibliotheca Persia, 1988.
 Newman, Andrew J., *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*: Curzon, 2000.
 Paul Sander, *Zwischen Charisma und Ratio: Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie (Islam-kundliche Untersuchungen, Bd. 183.)* 229pp. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1994.
 Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy Of The Kalam*, London: Harvard University Press, 1976.