

# پیامبری در اندیشه قاضی عضالدین ایجی\*

سیدمحمد مهدی افضلی\*\*

## چکیده

ایجی مطابق دستگاه فکری اشاعره، مباحث کلیدی نبوت را تبیین می‌نماید. به دلیل آنکه در این دستگاه نمی‌توان از ضرورت حسن بعثت سخن گفت، وی مدخل مباحث را وقوع بعثت قرار داده، دیدگاه مخالفان بعثت را نقد و نیاز به نبوت را اثبات کرده است. همچنین برای اثبات صدق مدعی نبوت، اعجاز را طرح و ارکان استدلال را در مورد اثبات ادعای نبی خاتم النبیین مبرهن ساخته است. بحث عصمت و رد شبهات، رکن دیگر از تبیین او را شکل می‌دهد. نگاه به شاکله مباحث نشان می‌دهد که ورود و خروج وی در مباحث توأم با سیر منطقی است. به رغم برخی از کاستیها، در ظرفیت دستگاه فکری اشعری به بهترین وجه به تبیین و دفاع از مسائل مرتبط پرداخته است، که بازخوانی آن می‌تواند در حل برخی از مسائل گره‌گشا باشد.

واژه‌های کلیدی: نبی، رسول، نبوت، عصمت، معجزه، اعجاز قرآن، صرفه

## درآمد

مسائل مرتبط با نبوت، در اصل نیز از مباحث مهم، توان فرسا و سرنوشت‌ساز برای حیات آدمی به شمار می‌آید، اما با رشد معارف متعارف بشری و سیطره تکنیک و تاکتیک تمدن نوین مغرب زمین بر ذهن و ضمیر انسان معاصر، اهمیت مضاعف پیدا کرده و تبیین و تحلیل حقیقت آن در صدر دغدغه‌های بینشوران قرار دارد. یکی از راههایی که می‌تواند روزنی به روشنایی برای پژوهشگر امروزی بگشاید، بازخوانی و بازسازی اندیشه‌های پیشینیان است. در این بستر می‌توان با وام گرفتن از دستگاهها و مفاهیم آنها به حل مسائل مبادرت ورزید. از برجسته‌ترین متکلمانی که در حوزه فکری اهل سنت اشعری پا به عرصه نهاده، عضالدین ایجی است. مورخان علم کلام، هر چند آثار کلامی اهل سنت پس از فخر رازی را واگویی و بازنویسی دیدگاههای او می‌دانند، ولی آثار ایجی تاکنون به عنوان متون درسی رایج، در اقصی نقاط بلاد اسلامی از جایگاه رفیعی برخوردار بوده است. در این نوشتار با مبنا قرار دادن *المواقف*، تبیین و تحلیل نبوت و اوصاف نبی و برخی از شبهات طرح شده در دستور کار قرار گرفته و استطراداً سهم ایجی در توسعه مباحث پس از فخر رازی نشان داده شده است.

### ۱. تعریف نبوت

ایجی کلمه نبی را منقول عرفی از معنای لغوی می‌گیرد. برخی گفته‌اند به لحاظ لغوی، نبی در اصل «منبی» بوده و از ماده «نبا» برگرفته شده است؛ زیرا پیامبر کسی است که از خداوند خبر می‌دهد. برخی آن را از «نبوة»، به معنای رفعت، مشتق کرده‌اند، و دلیلشان نیز علو مرتبت و مکانت نبی در میان مخلوقات، یا در میان بشر است. گروه دیگر آن را از «طریق» برگرفته‌اند، زیرا نبی وسیله‌ای جهت رسیدن آدمی به خداوند است.

اشعریان معتقدند نبی کسی است که خداوند او را برای ابلاغ مطالبی به سوی مردم فرستاده است. شرایط و استعداد خاصی نیز لازم نیست تا با تحقق آنها کسی پیامبر شود؛ خداوند هر که را بخواهد به پیامبری برمی‌گزیند و خود می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد. عدم لزوم شرط و استعداد خاص، برای نقد دیدگاه فیلسوفان است. زیرا فیلسوفان شرایط، احوال و اوصاف ویژه را برای نبی در نظر گرفته‌اند که بدون آن کسی نمی‌تواند پیامبر باشد. نزد فلاسفه، به کسی می‌توان پیامبر اطلاق کرد که دست‌کم سه ویژگی عمده در او جمع باشد: ۱. اطلاع از غیب؛ ۲. انجام کارهای خارق‌العاده؛ ۳. دیدن فرشتگان و شنیدن کلامشان.

ایجی در بیان این ویژگیها و اینکه نباید کسی منکر امکان و تحقق آنها شود، بیشتر دیدگاههایی را که ابن‌سینا در نمط دهم *اشارات و تنبیهات*، به عنوان راههای توجیه امکان امور

فوق بیان کرده است، ذکر می‌کند. امکان اطلاع از امور غیب به این دلیل باید به دیده قبول نگریسته شود که نفوس انسانی مجردند و با عوالمی که صور این عالم در آنها منتقش شده، ارتباط دارند. با مشاهده صور موجود در مجردات و اجرام فلکی، آن‌را برای دیگران نقل می‌کنند و بدین طریق از غیب خبر می‌دهند. حتی کسانی که مریض یا در خواب‌اند و تعلقشان با عالم مادی کمتر شده، می‌توانند از غیب اطلاع دهند، چه رسد به نفوس انبیا که منخرط در سلک قدس بوده و مدام بدان متصل‌اند.<sup>۱</sup>

ایجی این نگرش را مردود می‌انگارد، زیرا اطلاع از تمام امور غیبی برای پیامبران واجب نیست و اطلاع از برخی امور غیبی، اختصاص به پیامبران ندارد و دیگران نیز می‌توانند بدان نایل شوند. از سوی دیگر، چگونه می‌توان اخبار از غیب را به نفوس نسبت داد، در حالی که تمام نفوس در نوع اشتراک دارند، مگر اینکه نفوس را نه نوع، بلکه جنس بینگاریم و نفوس انبیا را نوع خاصی بدانیم و مدعی شویم که طبق آن بر این قبیل امور توانا می‌شوند.

وجه امکان افعال خارق‌العاده نیز این است که نفوس انبیا به حدی از کمال رسیده، که هیولای عالم عناصر برای ایشان مطیع می‌شود و بدین ترتیب می‌توانند هر کاری را که بخواهند انجام دهند. ایجی این سخن را نیز مردود می‌انگارد؛ زیرا مبتنی بر امکان تأثیر نفوس در اجسام است، در حالی که «لامورث فی الوجود الا الله». اگر کسی معتقد باشد که مقارن اراده نبی چیزی حادث می‌شود، می‌گوییم مقارنت دو چیز دلالت بر تأثیر نمی‌کند، چه بسا این مقارنت عادت الهی باشد. افزون برآنکه چنین مقارنتی اختصاص به پیامبر هم ندارد.

اینکه پیامبر فرشته را به صورت مجسم ببیند و وحی را از او تلقی کند، بدین جهت است که نفس پیامبر از شواغل بدنی تجرد دارد، و به راحتی می‌تواند به عالم قدس جذب شود و با اندک توجهی در آن سیر کند. ایجی این سخن را خلاف مبنای فلاسفه می‌داند، زیرا صوت مربوط به عالم اجسام است؛ اما فرشتگان نزد آنان نفوس مجرده یا عقول هستند و سخنی ندارند تا شنیده شود.

فیلسوفان وجود کسی را که در او سه ویژگی پیش گفته محقق باشد در جامعه ضروری می‌دانند. مردم نیز به طور فطری از این گونه افراد پیروی خواهند کرد. همین موجب می‌شود که شریعت مستقر شود، زیرا انسان مدنی بالطبع است و هیچ‌یک به تنهایی نمی‌توانند امورشان را سامان دهند، بلکه نیازمند اجتماع و تعاون می‌شوند. مدینه نیز قانون می‌خواهد و قانون نیازمند قانونگذار عادل است. بنابراین، باید قوانینی وجود داشته باشد و بر اثر پیروی از آن، نظام زندگی شکل بگیرد و تنازع و تخاصم از جامعه رخت بریندد.

## ۲. لزوم / عدم لزوم نبوت

از مباحث مهم کلامی، بحث ضرورت وجود نبی و لزوم بعثت است. اشاعره بعثت را یک امری جایز می‌دانند که خداوند به عنوان فاعل قادر و مختار خواستار تحقق آن شده است. این بحث بیشتر در برابر دیدگاه منکران ضرورت طرح می‌شود. در علم کلام، براهمه، دهریه و دیگران مخالف تکلیف معرفی شده‌اند، ایجی مخالفتها را این‌گونه دسته‌بندی کرده است:

### ۲/۱. مخالفان لزوم بعثت

برخی گروهها، بالمره به استحاله ذاتی بعثت حکم کرده‌اند. گروه دوم آنرا ممکن دانسته، اما گفته‌اند چون بعثت توأم با تکلیف و تکلیف نیز ممتنع است، به دلیل بطلان لازم، ملزوم نیز ممتنع است. این گروه اصطلاحاً به استحاله وقوعی حکم کرده‌اند. گروه سوم با قبول تکلیف، عقل را برای آن کافی می‌دانند. برخی منکر امکان معجزه، به عنوان مهم‌ترین دلیل اثبات نبوت، شده‌اند. گروه پنجم معجزه را منکر نشده، ولی منکر دلالت آن بر صدق مدعی نبوت شده‌اند. گروه ششم معجزه را پذیرفته و دلالت آنرا نیز انکار نکرده‌اند، اما نسبت به غائبان، امکان علم به آنرا منکر شده‌اند. برخی با اعتراف به امکان تمام مراحل پیش‌گفته، منکر وقوع آن شده‌اند. به اجمال ادله مخالفان طرح می‌شود.

### ۲/۱/۱. استحاله ذاتی نبوت

۱. کسی که مبعوث می‌شود، لزوماً باید دانسته شود که فرستنده‌اش، خداوند است، ولی راهی برای تحصیل این آگاهی وجود ندارد؛ زیرا چه بسا موجودات دیگر، از جمله جنیان، چیزهایی را به او القا کرده باشند.

۲. کسی که وحی را القا می‌کند، اگر جسمانی باشد، باید برای همه کسانی که هنگام القا حضور دارند، دیده شود، در حالی که چنین نیست. اگر جسمانی هم نباشد، القای وحی از سوی او امکان ندارد.

۳. تصدیق به رسالت متوقف بر علم به وجود فرستنده و علم به اموری روا و ناروا بر شأن اوست. علم به این امور، جز با اکتساب حاصل نتواند شد. لذا مکلف می‌تواند برای تحصیل این علم استمهال کند و در هر زمان می‌تواند ادعای عدم علم کند، در نتیجه بعثت عبث می‌ماند. اگر استمهال ممکن نباشد، لازمه‌اش تکلیف فوق طاق است و چنین تکلیفی محال و صدور آن از خداوند حکیم قبیح است.

ایجی در رد وجه اول و دوم می‌گوید: فرستنده برای معرفی فرستاده‌اش، دلیلی قرار می‌دهد یا علم ضروری را در مخاطبان خلق می‌کند تا بفهمند فلان کس با این نشانه‌ها فرستاده اوست. استمهال و امهال نیز بنا بر مبنای هیچ‌یک از مکاتب کلامی نمی‌تواند مستمسک برای عدم

پذیرش واقع شود؛ زیرا طبق نگاه اشاعره امهال بر خداوند واجب نیست و می‌تواند بدون امهال چیزی را از بندگان بخواهد. از سوی دیگر، حصول علم متعارف نیز برای تصدیق نبی کفایت می‌کند. بنابراین مبنای معتزله نیز امهال درست نیست، زیرا امهال تفویض مصلحت و نقض غرض است.<sup>۲</sup>

### ۲/۱/۲. مخالفان تکلیف

به نظر این گروه، انبیا از جانب خداوند تکلیف‌هایی آورده‌اند، ولی قائل شدن به تکلیف محال است، لذا امکان بعثت که مستلزم تکلیف می‌باشد، منتفی است. برای اثبات استحاله تکلیف دلایلی اقامه شده است.

۱. طلق مبنای شما، فعل عبد با قدرت خداوند واقع می‌شود. هر فعلی نیز یا معلوم‌الوقوع است یا معلوم‌اللاقوع و در هر دو صورت تکلیف قبیح است.

۲. تکلیف، اضرار به عبد است، زیرا با انجام تکلیف گرفتار تعب و با ترک آن گرفتار عقاب می‌شود. تعب و عقاب هر دو قبیح‌اند و خداوند حکیم آن را انجام نمی‌دهد.

۳. تکلیف، یا هدفمند، یا بی‌هدف است، بی‌هدف، لغو است و در صورت هدفمندی، غایت آن یا به خداوند می‌رسد یا به عبد. اگر به خداوند می‌رسد، غرض یا اضرار است که بالاجماع منتفی است، یا نفع است که در این صورت تکلیف به جلب نفع، و تعدیب با عدم انجام تکلیف، خلاف عقل است.

۴. تکلیف به انجام فعل، همراه فعل یا بیش از آن است. همراه فعل، بی‌فایده است، زیرا متعیناً حاصل می‌شود و بیش از فعل، تکلیف فوق طاق است.

۵. برخی از متصوفه نیز گفته‌اند تکلیف به افعال شاقه، انسان را از تفکر در شناخت حق تعالی باز می‌دارد. در حالی که بی‌تردید شناخت خداوند و اوصاف و افعال او فضیلت بیشتری از تکالیف دارد، لذا نباید پای تکلیف به میان آید.<sup>۳</sup>

ایجی وجه اول را به مبنای اشاعره، در خلق اعمال ارجاع می‌دهد. بر اساس آن، همه افعال به خداوند باز می‌گردد و تکلیف نیز قبیحی ندارد؛ زیرا «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون»، در همه موارد جریان دارد.<sup>۴</sup> در رد وجه دوم نیز می‌گوید مصالح دنیایی و آخرتی موجود در افعال شاق، به مراتب بیشتر از ضررها و مشقتهای آن است. در نقد وجه سوم، افزون بر تکیه بر مصالح دنیایی و آخرتی، اصل غرضمند بودن افعال الهی را مردود می‌انگارد. در رد وجه چهارم سخن از همزمانی قدرت و فعل به میان می‌آورد و این همانند احداث فعل است؛ در احداث فعل نیز می‌توان گفت: احداث در حال وجود فعل، تحصیل حاصل و در حال عدم، اجتماع نقیضین است. در حالی که بالوجدان تردیدی در احداث فعل وجود ندارد. بنابراین، هر جوابی به احداث فعل بدهید، در مورد

قدرت تکرار می‌کنیم. سخن صوفیه مبنی بر اهمیت شناخت خداوند درست است، ولی تکالیف می‌توانند به همین هدف راهنمایی کنند. یکی از اغراض تکلیف، شناخت خداوند است و سایر تکالیف، مددکار رسیدن به شناخت و ابزارهایی برای صلاح معاش اند که به نوبه خود صفای اوقات و فراغت از تشویشهای ذهنی را به دنبال دارد.<sup>۵</sup>

### ۲/۱/۳. کفایت عقل

براهمه معتقدند، عقل ما را از پیامبر بی‌نیاز می‌کند. زیرا اگر حسن و قبح پیام پیامبر با عقل درک می‌شود، دیگر نیاز به نبی نیست؛ اگر با عقل درک نمی‌شود، در صورت نیاز، انتفاع از آن خوب است؛ در صورت عدم نیاز، پیامبر بگوید یا نگوید، انتفاع از آن بد است.<sup>۶</sup> ایچی می‌گوید بر فرض پذیرش حکم عقل، باز هم فواید زیادی برای بعثت وجود دارد. می‌توان گفت فایده شریعت تفصیل احکامی است که عقل به صورت اجمالی بیان کرده، یا این‌که شرع احکامی را بیان می‌دارد که عقل نمی‌تواند بدان برسد. طرفداران احکام عقل خود معترف‌اند که برخی از افعال همانند عبادات و تعیین حدود و تعلیم موارد نفع و ضرر، از مواردی است که شریعت بدان حکم کرده و عقل در مورد آن حکمی ندارد.<sup>۷</sup>

### ۲/۱/۴. منکران معجزه

این گروه معتقدند تنها دلیل اثبات نبوت، معجزه است، ولی حکم به جواز معجزه حکم به سفسطه است، زیرا با جواز خرق عادت، لازم می‌آید کوه به طلا بدل شود و مانند آن. چنین کاری، اخلال به قواعد و قوانین حاکم بر جهان و محال است.

ایچی این استدلال را بدین طریق رد می‌کند که خرق عادت در اعجاز، بیشتر از خرق عادت آفرینش زمین و آسمان و انعدام عالم نیست. چنان‌که اگر یقین به عدم وقوع برخی از امور داریم، با امکان آن منافات ندارد. ممکن است چیزی نابود شود، اما اینکه فعلاً واقع نشده دلیل عدم امکان نیست وقوع، بر امکان دلالت می‌کند، ولی عدم وقوع، دلالت بر عدم امکان ندارد. ایچی تأکید می‌کند که معیار عدم وقوع، امور فوق حس است، عادت نیز می‌تواند همانند حس، یکی از راههای شناخت باشد. ممکن است گفته شود که عادت به عنوان راهی برای شناخت مورد قبول است، ولی معجزات و کرامات خرق عادت است، ایچی می‌گوید خود خرق عادت، به صورت کرامت و معجزه یک عادت است.<sup>۸</sup>

### ۲/۱/۵. عدم دلالت معجزه بر نبوت

برخی گفته‌اند معجزه به فرض امکان، بر صدق مدعی دلالت نمی‌کند، زیرا احتمالات بسیار می‌توان داد.

طهری

۱. شاید معجزه فعل انسان باشد نه فعل الهی، زیرا راههایی برای توجیه صدور آن از انسان وجود دارد. شاید صدور معجزه، به تفاوت نفس/مزاج بدن مدعی از دیگران بازگردد. شاید این فرد ساحر بوده و یا بر طلسمی مطلع باشد و یا خاصیت برخی از مرکبات را بداند و با استفاده از این امور دست به کارهای خارق‌العاده بزند. هریک از این احتمالات می‌توانند معجزه را از دلالت بر صدق مدعی باز بدارند.

۲. شاید معجزه از افعال فرشتگان، شیاطین، یا ناشی از اتصالات به فلک باشد و در نتیجه با اطلاع از آن مدعی به چیزی دست یابد که دیگران اطلاعی ندارند و آن را به عنوان معجزه جا بیندازد؛  
۳. شاید کارش کرامت باشد نه معجزه.

۴. شاید قصد تصدیق نداشته باشد.

۵. بر فرض قبول موارد پیش گفته، این مطلب طرح می‌شود که از تصدیق خداوند، تصدیق مدعی نبوت زمانی لازم می‌آید که عالم به استحاله کذب بر خداوند باشیم و چنین علمی وجود ندارد.  
۶. شاید تحدی به گوش کسانی که توان هم‌اوردی دارند، نرسیده، یا اگر رسیده از این‌کار امتناع کرده‌اند، تا به نان و نوایی برسند.

۷. شاید مردم در آغاز، مدعی نبوت را دست‌کم گرفته و در آخر به دلیل شدت شوکتش ترسیده و برای سامان‌دهی به معیشت‌شان از مخالفت امتناع ورزیده‌اند.

۸. شاید معارضه با معجزه انجام شده، ولی به دلیل مانعی ظاهر نشده است، یا ظاهر شده و پیروان مدعی نبوت آن‌را کتمان کرده‌اند.<sup>۱</sup>

ایچی ضمن آنکه وجوه مذکور را احتمالات صرف می‌داند که ضروری به علم نمی‌زند، تک‌تک وجوه و احتمالات را رد می‌کند. در نفی وجه اول مؤثری جز خداوند نفی می‌شود. سحر و مانند آن اگر به سرحد اعجاز نرسد مشکلی نیست، اگر به اعجاز برسد و به حد تحدی و ادعای نبوت نرسد، باز هم مشکل‌ساز نیست. اگر به این مرحله رسید، خداوند نباید آن‌را به دست کاذب انجام دهد، زیرا مفاد آن تصدیق کاذب و محال است. در نفی وجه دوم نیز به مبنای اشاعره در نفی هرگونه خالق‌ی جز خدا، تمسک می‌شود. وجه سوم یعنی کرامت انگاشتن فعل مدعی نبوت، با استناد به اینکه کرامت به حد اعجاز نمی‌رسد، نفی می‌شود. در نفی احتمال چهارم و پنجم، به نفی غرض در افعال الهی و محال بودن کذب در شأن خداوند تمسک می‌شود.

برای بطلان وجه ششم، این مطلب را که کاری خارق‌العاده باشد و کسانی که آن را شنیده‌اند از معارضه عاجز شوند، کافی می‌داند. در نفی احتمال هفتم می‌نویسد، اگر کسی ادعای مهمی را طرح و احکامی را صادر کند و سخن از لزوم پیروی به میان آورد، عادتاً در مقابلش به مقابله برمی‌خیزند. عدم معارضه، دلیل بر صدق مدعی است. به نظر ایچی دلالت اعجاز اگر از سایر

وجوه ناتمام باشد، از طریق صرفه تمام است و اینکه کسی معارضه نکرده است خود معجزه تلقی می‌شود. در نفی هشتمین احتمال می‌گویند عادتاً اگر کسی معارضه بکند، اظهار می‌شود و میان مردم پخش خواهد شد. اگر کسی در برخی زمانها و مکانها مانعی برای اظهار داشته باشد، دلیل بر وجود مانع برای دیگران در زمینه‌ها و زمانه‌های دیگر نیست.<sup>۱۱</sup>

### ۲/۱/۶. علم‌آور نبودن معجزه برای غائبان

این دسته معتقدند بر فرض پذیرش مراحل پیش گفته، نبوت تنها برای کسانی اثبات می‌شود که برایشان دلیل اقامه شده باشد، چنین دلیلی اگر در میان باشد، چیزی جز معجزه نیست، و معجزه نیز برای غائبان حجیت ندارد. زیرا دلیل بر وقوع معجزه، نقل متواتر است و تواتر حجت نیست، زیرا:

۱. بر هر یک از اهل تواتر کذب راه دارد، در نتیجه در همگی نیز کذب راه دارد، زیرا کذب همگان چیزی جز کذب تک تک افراد نیست.

۲. حکم هر طبقه، حکم طبقه پیش از اوست. اگر عدد ۱۰۰ مفید یقین باشد، عدد ۹۹ نیز مفید یقین خواهد بود. ادعای تفاوت میان دو عدد، تحکم محض است. اگر افراد یک طبقه دو نفر باشند، روشن است که نقل خبر توسط چنین زنجیره‌ای مفید علم نیست، اگر یکی یکی بر این طبقات بیفزاییم، به هر عددی که برسد نیز مشکل باقی است.

۳. اگر تواتر علم‌آور باشد، در حقیقت خبر واحد علم‌آور است، زیرا در تواتر اجتماع اهلش شرط نیست، بلکه با خبرهای واحد تواتر شکل می‌گیرد و با افزوده شدن آخرین خبر، علم نیز حاصل می‌شود، در نتیجه خبر واحد، علم آفریده است نه خبر متواتر.

۴. در تواتر استوای طرفین و واسطه شرط است، در حالی که راهی به علم به این شرط وجود ندارد.

۵. در تواتر عدد خاصی شرط نیست، بلکه ملاک آن حصول علم با تواتر است. بنابراین، اثبات علم با تواتر مصادره به مطلوب است.

ایچی در ارزیابی این استدلال، بندهای مختلف آن را تحلیل و رد می‌کند. در رد وجه اول به مغالطی بودن آن اشاره می‌کند. اینکه گفته شود چون تک تک افراد این حکم را دارند، پس همه نیز همین حکم را دارند، قابل قبول نیست، زیرا مجموعه ویژگی‌ای دارد که افرادش فاقد آن‌اند. ده تا یک نفر ممکن است نتوانند سنگی را بردارند، ولی ده نفر باهم می‌توانند آن را از جای برکنند. در رد وجه دوم می‌گویند افاده یقین کار خداست، او می‌تواند با عدد کمتر این کار را انجام دهد، چنان که می‌تواند با عدد بیشتر افاده یقین نماید. در رد وجه سوم می‌نویسد بر اساس میانی اشاعره، علم از سوی خدا در ذهن افراد خلق می‌شود. از سوی دیگر، بالوجدان می‌یابیم اگر کسی



نسبت به حادثه‌ای خبر دهد، برایمان ظن حاصل می‌شود و با خبر دوم تقویت می‌شود و، به حدی می‌رسد که بالاتر از آن نتوان تصور کرد لذا می‌توان گفت آنچه مفید علم شده همین خبر اخیر است، مشروط به اینکه بیش از آن اخبار دیگر نقل شده باشد. در نقد وجه چهار و پنج که ادعای مصادره به مطلوب و شرط تساوی طرفین و واسطه شده بود، گفته می‌شود ما مدعی هستیم که از تواتر با شرایط خاص آن، علم ضروری حاصل می‌شود. اگر از طریق تواتر بر اثبات مدعا استدلال می‌کردیم، سخن شما درست بود، ولی چنین ادعایی نداشتیم. ادعای حصول علم از تواتر، با شرایط خاص، یک ادعای معرفت‌شناختی است.<sup>۱۱</sup>

#### ۲/۱/۷. منکران وقوع بعثت

برخی با قبول امکان، منکر وقوع بعثت شده‌اند. می‌گویند شرایع را جسته‌ایم و در آنها امور خلاف عقل یافته‌ایم، در نتیجه متیقن شده‌ایم که این شرایع از سوی خداوند نبوده‌اند. از باب نمونه جواز ذبح حیوان، تحمل تشنگی و گرسنگی در ایام خاص اموری نیستند که عقل بتواند آنها را بپذیرد.

در پاسخ گفته می‌شود برفرض پذیرش حکم عقل، نهایت این است که ما بر حکمت احکام مورد نظر وقوف نداریم. از عدم علم به حکمت، عدم وجود لازم نمی‌آید. افزون بر اینکه تعبد به این‌گونه موارد، نفس سرکش را رام و ملکه‌ای را ایجاد می‌کند که با آن در مواردی که حکمت وجود دارد بر نفس غلبه کند و احتمال زیادت ثواب نیز وجود دارد.<sup>۱۲</sup>

#### ۲/۲. وجوب بعثت انبیا

ایچی، همانند دیگر اشعریان، برای اثبات امکان بعثت، به وقوع نبوت حضرت محمد ﷺ تمسک کرده است. ایشان با استفاده از قاعده ادل دلیل علی‌امکان شیء وقوعه، از طریق وقوع، پل به عدم استحاله زده و از طریق آن امکان بعثت را استفاده کرده است. فلاسفه و اکثر معتزله نبوت را عقلاً واجب دانسته‌اند. متکلمان طرفدار وجوب بعثت، سه وجه برای آن ذکر کرده‌اند:

۱. اگر خداوند ما را برای عبادت آفریده است، باید کم و کیف عبادات را بیان کند، لذا پیامبران را فرستاده است تا حجت تمام شود.

۲. انسان از شهوت و غفلت ترکیب شده و شهوات و هواها بر او غلبه دارند. خداوند باید ابزاری در اختیار نهد که طی طریق کمال را آسان کند. باقی گذاشتن بر این حالت، اغرای به قبیح و قبیح است.

۳. فرضاً عقل بتواند حسن ایمان و قبح کفر را بفهمد، نمی‌فهمد که چه فعلی خلود در آتش خلود در بهشت را در پی دارد. بدون ارسال رسل و گشودن روزنی به روشنایی، ثواب و عقاب قبیح است.

### ۳. ویژگیها و اوصاف نبی

به لحاظ سیر منطقی، نخست لازم است اوصاف نبی بیان شود، سپس اثبات یا نفی آن مورد بحث قرار گیرد. زیرا بحث از اوصاف در حقیقت بحث از مقام تصور است تصدیق فرع بر تصور است و بیشتر متکلمان بدون توجه به این سیر، پس از بیان راههای اثبات نبوت، وارد اوصاف نبی شده‌اند. عصمت از جمله اوصاف مورد اتفاق تمام نحله‌های کلامی است، هرچند در حدود و ثغور آن اختلافاتی وجود دارد.

#### ۳/۱. عصمت انبیا؛ سرچشمه‌ها و قلمرو

ایچی در این باب دو دیدگاه عمده را بیان می‌کند. یکی اشاعره، که بر اساس آنچه همه چیز را به خداوند بر می‌گردانند، عصمت را به این معنا می‌گیرند که خداوند در انبیا گناه را ایجاد نمی‌کند. اما فلاسفه، ویژگی نفس یا بدن معصوم را باعث پیدایش ملکه‌ای در او می‌دانند که این ملکه معصوم را از فسق و فجور باز می‌دارد. ریشه ایجاد این ملکه، علم معصوم به پلستی گناه و مناقب طاعت است که در پی آن از گناه دوری می‌گزیند. علمی که به بدی و نیکی گناه و طاعت حاصل شده، با وحی نیز تأکید می‌شود. طبق این مبنا، اگر کاری از قبیل ترک اولی از او صادر شود، مورد عتاب خداوند قرار می‌گیرد. سر وقوع معصیت از نبی در اوایل راه، بدان جهت است که عصمت در آغاز به‌سان یک «حال» است و در نفس نبی «راسخ» نشده، لذا معصیت از او صادر می‌شود.

کسانی که عصمت را ملکه و در نتیجه اختیاری می‌دانند. در نقد دیدگاه نخست گفته‌اند در صورتی که معصوم امکان گناه نداشته باشد، افزون بر آنکه عصمتش مدح به شمار نمی‌آید، امر و نهی و ثواب و عقاب نیز بی‌محمل می‌شود. ثانیاً نیز این تلقی از عصمت با نصوص دینی سازگار نیست، زیرا در آیات مختلف قرآن از امکان انجام معصیت سخن رفته است، مانند آیات زیر: «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی»<sup>۱۳</sup> «و لا تجعل مع الله الها آخر»<sup>۱۴</sup> «و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلاً»<sup>۱۵</sup> «و ما ابرئ نفسی»<sup>۱۶</sup> و ...

فرق مسلمان، جز برخی از خوارج، کفر را از انبیا سلب کرده و عصمت را در آن اثبات کرده‌اند. بر اساس مبانی خوارج، گفته شده این جماعت به‌طور کلی کفر را محال ندانسته‌اند؛ زیرا صدور گناه از انبیا جایز دانسته شده و گناه از منظر آنها کفر تقی می‌شود. بدین طریق، اصل کفر نیز محال نیست. به نظر ایچی، شیعیان، اظهار کفر را از باب نقیه جائز دانسته‌اند. در معاصی غیر از کفر که در «دو دسته صغیره و کبیره و پیش از بعثت و پس از آن دسته‌بندی می‌شود، نیز مسلمانان دو گروه شده‌اند. پس از بعثت و نزول وحی، صدور کبیره عمدی را کسی جایز ندانسته است. معتزله آن‌را عقلاً و اشاعره سمعاً منع کرده‌اند، ولی اغلب انجام سهوی کبیره را جایز

دانسته‌اند. گناهان صغیره نیز اگر عمدی باشند، جز جیبی، بقیه آنرا منع کرده‌اند، انجام غیر عمدی نیز بالاتفاق جایز شمرده شده است. معصیت پیش از بعثت را اشاعره ممتنع ندانسته‌اند. معتزله نیز به دلیل آنکه چنین چیزی را موجب نفرت می‌دانند، آنرا حتی اگر پس از آن توبه انجام شود، منع کرده‌اند. شیعه، پس و پیش از بعثت، صغیره و کبیره همگی را ممتنع انگاشته است.<sup>۱۷</sup>

### ۳/۲. ادله عصمت انبیا

۱. با صدور معاصی از انبیا، پیروی از آنها درست نیست. ولی پیروی از انبیا واجب است، بنابراین نباید کارهای ناشایست انجام دهند.

۲. اگر انبیا گناه کنند، شهادتشان در امور پذیرفته نیست، زیرا آیات مبارک قرآنی به تصریح بر ضرورت تبیین از اخبار فاسق حکم می‌کند. تمام اخبار انبیا نیز مشمول چنین حکمی خواهد بود. در حالی که چنین چیزی به اجماع امت باطل است. اگر شهادت انسانهای فاسق در امور کم‌اهمیت پذیرفته نشود، چگونه می‌توان به پذیرش خبر کسانی که سخن از زندگی جاوید انسان بر زبان جاری می‌کنند، حکم کرد؟

۳. اگر انبیا گناه کنند، به حکم شرع، به حکم وجوب نهی از منکر، بازداشتن آنها از این کارها لازم است؛ در حالی که این عمل اذیت، و بالاتفاق مردود است. از سوی دیگر، بسیاری از نصوص دینی مشتمل بر مذمت افراد، شامل انبیا نیز می‌شوند. از باب نمونه خطابات «و من بعض الله و رسوله فان له نار جهنم»،<sup>۱۸</sup> «الا لعنة الله على القوم الظالمين، لم تقولون مالا تعملون»،<sup>۱۹</sup> «و اتامرون الناس بالبر و تسون انفسکم»،<sup>۲۰</sup> شامل تمام افراد عاصی می‌شود. از این رو، پیامبران چگونه می‌توانند گناه کنند؟

۴. اگر پیامبران گناه کنند، از گناهکاران امت بدتر خواهند بود، زیرا به دلیل مرتبت خاص ایشان عذابشان نیز چند برابر است.

۵. اگر پیامبران گناه کنند، دیگر بر اساس سنت تغییر ناپذیر الهی که عهدش به ظالمان نمی‌رسد، نمی‌توانستند به این منصب نایل شوند. منصب و عهدی بالاتر از نبوت نیست که بدیشان رسیده است و همین رسیدن عهد به انبیا، خود بهترین دلیل بر عصمت ایشان است.

۶. خداوند برخی از بندگانش را در قرآن به عنوان بندگان مخلص (به فتح) یاد کرده است. مطابق تعهدی که شیطان با خداوند بسته است، تمام بندگانش را، جز مخلصین، اغوا خواهد کرد اگر پیامبران گناه کنند، بدین معناست که مخلص نیستند. در حالی که قرآن کریم بسیاری از انبیا را به عنوان مخلص یاد کرده است.<sup>۲۱</sup>

منکران عصمت برای اثبات مدعای خود به برخی از نصوص استناد کرده‌اند، که در آن برخی از معاصی به انبیا نسبت داده شده است. ایچی می‌گوید اگر این قبیل نصوص با اخبار آحاد نقل شده باشد به راحتی توجیه‌پذیر است و می‌توان آن‌را به اشتباه راویان نسبت داد؛ زیرا انتساب خطا به راویان، آسان‌تر از نسبت آن به پیامبران است. اما در مواردی که با تواتر اثبات شده، تا جایی که محمل دیگری برای آن وجود داشته باشد، آن را از ظاهرش منسلخ می‌سازیم و بر معانی دیگر حمل می‌کنیم. در غیر این صورت، از چند طریق می‌توان توجیه کرد که در زیر بیان می‌شود.

۳/۳/۱. حمل بر پیش از بعثت

ظاهراً بر برخی از موارد مورد استناد مخالفان، گناه صدق می‌کند. ایچی با پذیرش معنای ظاهری، می‌کوشد آنها را به پیش از بعثت بازگرداند. از جمله این موارد، داستان حضرت آدم است که در آن، با تمسک به فهم متعارف، از معنای چند کلمه، گناهکار بودن ایشان استفاده شده است: تعبیرهای «عصی»، «فتاب»، «فتکونا ظالمین» و «انا ظلمنا انفسنا»، به کار گرفتن تعبیر «هذا ربی» نسبت به خورشید و ماه و ستاره در مورد حضرت ابراهیم، «فرکنه موسی نقصی علیه»، «هذا من عمل الشیطان»، «رب انی ظلمت نفسی» و «فعلتها اذا وانا من الضالین» در داستان حضرت موسی، تعبیر «ضال»، «واستغر لذنبک»،<sup>۲۲</sup> «ووضعنا عنک وزرک»،<sup>۲۳</sup> «لیقصر الله لک ماتقدم من ذنبک و ماتاخر». و مانند آن، از وقوع برخی از معاصی از سوی پیامبران حکایت می‌کنند. ایچی تمام این موارد را به پیش از بعثت ارجاع می‌دهد.<sup>۲۵</sup>

۳/۳/۲. حمل بر معنایی غیر مفید معصیت

برخی از موارد تعبیر مورد نظر می‌توانند معانی مختلف داشته باشند، برخی مفید گناه‌اند و برخی دیگر مفید گناه نیستند. ایچی این موارد را بر معنایی غیر ذنبی حمل می‌کند. یکی داستان حضرت ابراهیم است، که ایشان گفته است: «رب ارنی کیف تمحیی المرقی». <sup>۲۶</sup> به نظر مخالفان، این تعبیر نشان شک ابراهیم در قدرت الهی و مصداق کفر است. ایچی می‌پذیرد که اظهار شک حضرت ابراهیم در زمان رسالتشان بوده، لیک در توجیه آن می‌گوید حضرت ابراهیم به‌رغم برخوردارگی از علم‌الیقین، در پی دستیابی به عین‌الیقین بوده، لذا چنین درخواستی را مطرح کرده است. مورد دیگر داستان اعجاز حضرت موسی است که در آن، ایشان به سحره اجازه اظهار سحر داده است. ایچی می‌گوید در این مقطع اظهار سحر حرام نبوده است، تا گناه به حساب آید؛ یا اینکه سحر حرام بوده، ولی اظهار معجزه متوقف بر این بوده است که ساحران، سحرشان را اظهار بدارند و موسی از این کار ناگزیر بوده است. داستان موسی و هارون پس از ماجرای گوساله سامری نیز از همین سنخ است که قرآن از آن چنین تعبیر می‌کند: «والقی الالواح و اخذ برأس اخیه

بجیره الهیه».<sup>۲۷</sup> مخالفان استدلال می‌کنند که این کار در زمانی صورت گرفته که هارون نیز پیامبر بوده است. برای اثبات ادعا قیاس ذوالحدینی<sup>۲۸</sup> تشکیل شده که اعتراف به هر یک مطلوب آنان را ثابت می‌کند. اگر هارون گناه کرده باشد، اثبات عدم عصمت انبیا روشن است و اگر گناه نکرده باشد، اذیت کردن او توسط موسی، گناه است. در رد یک قیاس دیلم یا ذوحدین، از چند طریق می‌توان سیر کرد: یا یکی از شقوق، رد می‌شود. یا در کنار آن دو، شق سوم ارائه می‌شود، ایجی راه اول را طی کرده و فرض گناه نکردن هارون را می‌پذیرد، اما کار حضرت موسی را اذیت و در نتیجه گناه نمی‌داند، بلکه به این معنا می‌داند که او هارون را به خود نزدیک کرد تا تحقیق و تفحص کند. مورد دیگر نیز در داستان موسی و رجل صالح اتفاق افتاده است. در این داستان موسی به خضر گفته است: «لقد جئت شیئا امرا»، «لقد جئت شیئا نکرا».<sup>۲۹</sup> در این مورد، اگر کار خضر منکر باشد، عدم عصمت اثبات می‌شود. اگر منکر نبوده، نسبت فعل منکر از سوی موسی دال بر گناه او و در نتیجه عدم عصمت انبیاست. به نظر ایجی، چنین تعبیری یا به حسب ظاهر است و مراد جدی موسی این نبوده است، یا بر اساس ابراز شگفتی نسبت به کار خضر است و در هردو صورت در حقیقت کار خضر منکر نبوده است.<sup>۳۰</sup>

در تفسیر آیه «عفا الله عنک لم اذنت لهم»، برخی خواسته‌اند از این قرینه که تعبیر «عفو» معمولاً پس از گناه معنا پیدا می‌کند، وقوع معصیت را نتیجه بگیرند. ایجی می‌نویسد این مورد نوعی لطافت در خطابت است، و گرنه سرزنش کردن پس از عفو معنا ندارد. اگر هم گفته شود کاری صورت گرفته است، باید بر ترک اولی حمل شود.<sup>۳۱</sup>

مورد دیگر داستان حضرت سلیمان است که در آن تعبیر «لقد فتنا سلیمان» وارد شده و این حکایت از عدم عصمت می‌کند. ایجی مطلب را چنین تفسیر می‌کند که حضرت سلیمان گفته بود: می‌خواهم امشب با صد زن همیستر شوم، تا هر کدام فرزندی بزايند و آنان در راه خدا پیکار کنند. از قضا تنها یکی باردار شد و کودک او نیز ناقص الخلقه به دنیا آمد. به نظر ایجی سلیمان در این کار ان‌شاءالله نگفته بود و همین موجب ابتلایش گشت و گناهی در میان نیست.

مخالفان همین‌طور به تمنای سلطنت بی‌مانند از سوی سلیمان، تمسک کرده و آن را ناشی از حسادت دانسته‌اند، که یگ گناه جوانجی است. ایجی در توجیه آن چند احتمال مطرح می‌کند. یکی اینکه چون معجزه هر پیامبری از جنس افتخارات اهل زمانه است. او نیز چنین درخواست کرده، زیرا سلطنت مایه مباهات قومش بوده است؛ دیگر اینکه ملک دنیایی قابل انتقال است. آن حضرت نیز ملک دینی را طلب کرده که با مرگش به کسی انتقال نیابد و این ناشی از حسادت نیست.<sup>۳۲</sup>

در داستان حضرت یونس نیز تعبیر غضب (اذذهب مغاضباً) دال بر گناه است. ایجی در رد آن می‌گوید غضب یونس در مورد قومش بود که لجاجت را به اوچ رسانده بودند و غضب بر دشمنان خدا گناه نیست. از سوی دیگر، به نظر مخالفان، مفاد «ظن ان لن تقدیر علیه». شک در قدرت الهی و گناه است. ایجی، معنای «تقدر» را چیزی می‌گیرد که از آن گناه استفاده نشود. به نظر او «تقدر» به معنای قدرت نیست، بلکه به معنای تقدیر است؛ یعنی ما چیزی را بر او مقدر نمی‌کنیم، یا بر او تنگ نمی‌کنیم، نه اینکه قدرت بر او نداریم.<sup>۳۳</sup> در یک احتمال، تعبیر «وزرک» در «وضعنا عنک وزرک» در مورد پیامبر خاتم نیز، که از آن گناه قابل اصطیاد است، به معنای گرانی بار غم ناشی از اصرار قوم در مخالفت گرفته شده است.<sup>۳۳</sup>

### ۳/۳/۳. نفی انتساب فعل به انبیا

در برخی موارد، هیچ‌یک از توجیهاات پیشین مفید نیستند، زیرا عمل در زمان بعثت اتفاق افتاده و ظاهراً دال بر صدور گناه است. ایجی در این گونه موارد، اصل صدور فعل از سوی پیامبر را منکر می‌شود. یکی از نمونه‌ها داستان غرانیق است که طبق آن، پیامبر خاتم چیزی را بر قرآن افزوده، اما جبرئیل از آن منع کرده است. ایجی با پذیرش این افسانه، آن را القای شیطان تلقی کرده و صدور فعل از سوی پیامبر را نفی کرده است. میرشریف چرجانی در شرح عبارت می‌گوید: تعبیر «تلك الغرانیق العلی و منها الشفاعة ترنجی» را شیطان خوانده و صدایش را شبیه صدای پیامبر ساخته و امر را بر مردم مشتبه ساخته است.<sup>۳۵</sup> البته ایجی می‌توانست با استفاده از همان مبنایی که در آغاز اتخاذ کرد و بر اساس آن امور منقوله با اخبار آحاد را مردود انگاشت، این مورد را نیز خبر واحد و در نتیجه بی‌اعتبار تلقی کند، ولی ایشان یا از آن غافل شده و یا آن را متواتر می‌دانسته است. اگر ایجی همانند پیروان سایر فرق اسلامی اصل این ماجرا را منکر می‌شد و آن را یک افسانه می‌انگاشت، نیاز به این گونه توجیهاات نامربوط پیدا نمی‌کرد.

### ۳/۳/۴. حمل بر سهوی یا ترک اولی

در تقسیم بندی گناهان یادآوری شد که ایجی، همانند دیگر اشعریان، صدور گناه سهوی و ترک‌اولی را برای نبوت، قاجح نمی‌داند. لذا مواردی از تعابیر قرآنی را که ایهام گناه دارند، به آنها ارجاع می‌دهد. از جمله تعبیر «اذ عرض علیه بالعسی الصافناد الجیاد»<sup>۳۶</sup> در داستان سلیمان بر فوت نماز دلالت می‌کند. ایجی می‌گوید اولاً این به معنای فوت شدن نماز نیست. ثانیاً بر فرض فوت نماز، کار سهوی بوده و خللی در عصمت وارد نمی‌کند.<sup>۳۷</sup> مورد دیگر تعبیر قرآن در مورد حضرت یونس است که در آن از زبان ایشان اعتراف به گناه را نقل می‌کند: «انی كنت من الظالمین». ایجی می‌گوید تعبیر ظلم نیز به خاطر ترک اولی است، نه گناه.<sup>۳۸</sup> تعبیر موجود در آیه مبارک «لسن

اشرکت...» نیز در احتمالی به معنای شرک خفی یعنی میل و التفات به مردم گرفته شده<sup>۳۹</sup> و جرجانی آن را به ترک اولی تفسیر کرده است.<sup>۴۰</sup>

### ۴/۳/۵. نفی برداشت گناه با تکیه بر قواعد عقلی و زبانی

برخی از تعابیر در مورد پیامبر خاتم موهوم عدم عصمت است. ایجی با تمسک به قواعد منطقی و زبانی چنین برداشتی را بی پایه می‌انگارد. از جمله آیه مبارک... «لئن اشرکت لیحبطن عملک...»<sup>۴۱</sup> با استفاده از این قاعده معلوم می‌شود که قضیه شرطیه به معنای تحقق طرفین نیست، بلکه افزون بر موارد تحقق طرفین، با مواردی که شرط تحقق ندارد، نیز صادق است. یا اینکه تعبیر فوق، کنایی و از باب «یاک / اعنی فاسمی یاچاره» است، به در گفته شده تا دیوار بشنود. مخصوصاً در چنین مواردی، کنایه رساتر از تصریح مدعا را منتقل می‌کند؛ اگر کسی در موقعیت پیامبر شرک بورزد عملش باد هوا شود، دیگران جای خود دارند.

از آیه مبارک... «ولا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداوة و العشی...»<sup>۴۲</sup> نیز عتاب استفاده شده است. ایجی با استناد به این قاعده زبانی که نهی بر وقوع دلالت نمی‌کند، چنین برداشتی را ناصواب می‌شمارد. چنان که در مواردی که به پیامبر «امر»ی شده است که بر عتاب دلالت می‌کند، با همین شیوه مردود انگاشته می‌شود. مثلاً خطابات «یاایها النبی اتق الله»، «یاایها الرسول بلغ ما نزل الیک» و مانند آن از این قبیل است.<sup>۴۳</sup>

موارد دیگری نیز موهوم عدم عصمت در انبیا است، که ایجی همه را ذیل یکی از موارد پیش گفته می‌گنجاند و به دلیل رعایت اختصار از ذکر آن احتراز می‌کنیم. ایجی در پایان بحث از عصمت انبیا، متذکر می‌شود که در باب عصمت انبیا از گناهان کبیره سهوی و صغیره عمدی بیشتر درنگ کردیم، تا این نکته روشن تر شود که دلایل قاطعی در نفی و اثبات نسیان انبیا (جرجانی سهو را نیز اضافه می‌کند) در انجام کبائر و همین طور تعددشان در صغائر وجود ندارد. زیرا دلالت ادله طرفداران عصمت بر صغیره عمدی و کبیره سهوی چندان قوی نیست. ادله اثبات معصیت نیز تمام نیست. در عین حال، این پاسخها احتمال وقوع گناه را نفی نمی‌کند، زیرا از وقوع کبیره سهوی و صغیره عمدی محال ذاتی لازم نمی‌آید. ممکن است گفته شود ظهور معجزه به دست انبیا، دلیل بر عدم صدور گناه از ایشان است. ایجی این سخن را مردود می‌انگارد. ظهور معجزه هیچ دلالتی بر عدم صدور گناه ندارد. با توجه به این نکات، میرشریف جرجانی توصیه می‌کند که این موارد در بقعه امکان نهاده شود و نباید به آسانی به صدور معصیت از سوی انبیا زبان گشود.<sup>۴۴</sup>

## ۴. راههای اثبات نبوت

ایچی راههای اثبات نبوت را به طور عام متعرض نشده، بلکه مستقیماً وارد اثبات نبوت پیامبر خاتم ص شده است. راههایی که وی برشمرده عبارت است از: الف) معجزه؛ ب) احوال و رفتار نبی از آغاز تا فرجام؛ ج) اخبار انبیای پیشین. اینها طرقتی است که برای اثبات نبوت تمام پیامبران یا دست کم اکثر آنها قابل تطبیق است.

### ۴/۱. طریق اعجاز

از مهم ترین راههایی که برای اثبات نبوت طی شده، طریق اعجاز است. به دلیل اهمیت آن، ایچی کوشیده است مقدمات بحث را به صورت نسبتاً مستوفی مورد بحث قرار دهد. شرایط، کیفیت حصول و وجه دلالت معجزه بر نبوت، سه بحث عمده ای است که معمولاً در بحث از حقیقت معجزه به آن پرداخته می شود.

### ۴/۱/۱. شرایط معجزه

شرایط زیر برای معجزه جهت دلالت بر صدق مدعی نبوت لازم است:

۱. فعل خداوند یا قائم مقام آن بودن؛ در غیر این صورت، مفید تصدیق نخواهد بود.
۲. خارق العاده بودن؛ و گرنه معجزه بودن آن تحقق نمی یابد. ۳. محال بودن معارضه با آن. ۴. ظهور به دست مدعی نبوت، زیرا اظهار آن برای اثبات نبوت اوست. اگر کسی دیگری آن را اظهار کند، صدق مدعی نبوت اثبات نمی شود. ۵. موافق ادعا بودن؛ هر آنچه را ادعا کرده، همان را انجام دهد نه فعل دیگر را. ۶. اظهار اعجاز، او را تکذیب نکند. مثلاً اگر بگوید من چیزی را به سخن می آورم، اگر آن چیز به سخن آمد، ولی او را تکذیب کرد، صدق ادعایش اثبات نمی شود. ۷. مقدم بر ادعا نباشد، بلکه باید مقارن باشد، ولی متاخر بودن آن اشکالی ندارد. اگر امروز کاری انجام داد و پس از آن مدعی نبوت شد و ادعا کرد کاری که فلان روز انجام دادم دلیل صدق گفتار من است، قابل قبول نیست، ولی اگر امروز مدعی نبوت شد و فردا معجزه کرد، قابل قبول است.<sup>۴۵</sup>

### ۴/۱/۲. کیفیت حصول معجزه

ایچی به کیفیت حصول معجزه نیز پرداخته و از چند منظر آن را تحلیل کرده است. اشاعره معجزه را فعل فاعل مختار دانسته اند که هر وقت بخواهد آن را به دست کسی که می خواهد تصدیقش کند اظهار می دارد. فلاسفه معجزه را به چند دسته تقسیم کرده و کیفیت حصول هر یک را متفاوت از دیگری دیده اند. ابن سینا در نمط دهم / اشارات همه موارد را به تفصیل بیان کرده و ایچی آن را چنین گزارش کرده است: معجزه گاه از قبیل ترک است؛ بدین معنا که مثلاً از خوردن غذا در مدت طولانی به دلیل انجذاب به عالم قدس خودداری کند؛ گاه از سخن قول، به



معنای اخبار از غیب و گاه از سنخ فعل است؛ به معنای انجام کاری که دیگران نتوانند آن را انجام دهند، مانند شکافتن دریا.<sup>۲۶</sup>

### ۴/۱/۳. کیفیت دلالت معجزه

یکی از مسائل مهم در باب معجزه، کیفیت دلالت آن بر صدق نبی است. ایچی در این مورد دیدگاههایی را به اجمال بیان کرده است که هر کدام متکی به مبانی و مفروضات خاصی است.

۱. اشاعره دلالت معجزه را از باب عادت الهی بر ایجاد علم دانسته و اظهار معجزه به دست مدعی کاذب را عقلاً ممکن و عادتاً ممتنع می‌دانند.

۲. معتزله، دلالت معجزه بر صدق مدعی را ضروری و اظهار آن به دست کاذب را ممتنع انگاشته‌اند. امکان اظهار به دست کاذب، مشتبّه شدن امر بر مردم و اضلال است که از ساحت خداوند دور می‌باشد.

۳. باقلانی مقارنت ظهور معجزه با صدق مدعی را یکی از عادیات می‌داند. وقتی خرق عادت اجازه داده شد، می‌توان معجزه را نیز از ایجاد صدق خالی کرد. لذا اظهار آن به دست مدعی کاذب نیز جایز است، زیرا ممکن است معجزه نتواند علم ایجاد کند. اگر خرق عادت ممتنع شد، اظهار معجزه به دست کاذب جایز نیست، زیرا معجزه، علم به صدق را در پی دارد و علم به صدق به معنای تصدیق کاذب است.<sup>۲۷</sup>

با بیان حقیقت معجزه، ایچی ادعا می‌کند حضرت محمد ادعای نبوت کرده و برای اثبات ادعایش نیز معجزه اظهار کرده است. هر کسی چنین کند پیامبر می‌باشد. لذا ایشان پیام‌آور الهی است. ایچی تلاش می‌کند مقدمات استدلال را اثبات کند؛ در صغری دو ادعا طرح شده که باید اثبات شوند: ادعای نبوت و اظهار معجزه؛ ادعای نبوت متواتر و اظهار معجزه نیز به دلایل زیر است: اولاً، حضرت محمد قرآن را آورده و قرآن به دلیل آنکه فصیحان در برابر تحدی آن ناتوان مانده‌اند، معجزه است. ثانیاً، معجزات متعدد دیگری از ایشان نقل شده است، از جمله سیر کردن افراد زیاد با غذای کم؛ فوران آب از میان انگشتانشان؛ به سخن آوردن حیوانات و مانند آن. ثالثاً، از غیب خبر داده و اخبار از غیب معجزه است. اما کبرای استدلال به این طریق اثبات می‌شود که اگر کسی در محفل بزرگی مدعی شود من فرستاده این سلطان به سوی شما هستم، سپس رو به سلطان بگوید: اگر راست می‌گویم شما بر خلاف مألوف از جای برخیزید، اگر سلطان برخیزد، حاضران صدق گفتار مدعی را تصدیق خواهند کرد.<sup>۲۸</sup>

### ۴/۱/۴. وجوه اعجاز قرآن

لنگرگاه اصلی صغرای استدلال، معجزه بودن قرآن کریم است. لذا شایسته است بیشتر در وجوه اعجاز آن و دیدگاههای طرح شده تأمل شود.

## الف) تأکید بر اعجاز ادبی و بلاغت

بسیاری از متکلمان بر این وجه تکیه کرده و هریک از زاویه خاصی آن را مهم دیده‌اند. بعضی از معتزله گفته‌اند: قرآن کریم، در مطالع، مقاطع و فواصل خود مشتمل بر نظم غریبی است که مخالف نظم و نثر عرب می‌باشد. جاحظ معتقد است قرآن کریم واجد درجه بی‌مانند بلاغت است. قاضی عبدالجبار اعجاز به هردو معنای پیش گفته را مورد تأکید قرار داده است: اشتغال بر نظم غریب و واجد بودن بالاترین درجه بلاغت. به نظر ایچی در اصل تحقق بلاغت کسی تردید نکرده است، معانی بسیار در جامه الفاظ اندک، استفاده از انواع تأکید، تشبیه، تمثیل، استعاره، حسن مطالع و مقاطع، فصل و وصل متناسب با مقام و مانند آن در آیات قرآنی بسیار است. ولی اثبات اینکه تعابیر قرآنی بالاترین درجه بلاغت به معنای بالاترین وجه ممکن را واجد می‌باشد، نیاز نیست تا با عدم اثبات آن خلل در دلالت قرآن کریم بر صدق پیامبر وارد شود. بلاغت در حدی که اعجاز آن را اثبات کند، مورد انکار کسی که آشنا با فنون بلاغت باشد، نیست.

## ب) تأکید بر اخبار از غیب و عدم اختلاف

برخی از متکلمان بر وجه اخبار از غیب تأکید کرده‌اند. از باب نمونه اینکه در قرآن کریم سخن از پیروزی و شکست جوامعی به میان آمده<sup>۴۹</sup> اعجاز است. برخی از متکلمان بر این نکته انگشت نهاده‌اند که در تعالیم قرآن کریم به‌رغم دوره طولانی تکوین، اختلافی مشاهده نمی‌شود. درحالی که اگر مفاد آن بشری باشد، وجود اختلاف در آن عادی است.

## ج) اعجاز از طریق صرفه

برخی از معتزله و شیعه بر «صرفه» به معنای بازداشتن مخالفان از هم‌آوردی تأکید کرده‌اند. نظام معتقد است افزون بر مشتمل بودن قرآن کریم بر اخبار از غیب، اخبار از گذشتگان و آیندگان، که خود نوعی معجزه است، انصراف مخالفان و سلب انگیزه‌های آنان برای معارضه، نوع دیگری از اعجاز است. انصراف و سلب دواعی، موجب شده تا کسی نتواند با قرآن هم‌آوردی کند.<sup>۵۰</sup> سیدمرتضی نیز، با نقد رویکردهای دیگر نسبت به معجزه و وجه دلالت قرآن بر نبوت، تصریح می‌کند که خداوند، علوم مورد نیاز برای معارضه را از مخالفان سلب کرده است.<sup>۵۱</sup>

## ارزیابی نهایی

ارزیابی تمام ادعاها، مبانی، پیش‌فرض‌ها و ادله نویسنده، نیازمند حجم وسیع و فراتر از حوصله نوشتار و توان نگارنده است. وقتی در اثری دیدگاه اغلب مکاتب موجود در باب نبوت بیان و نقد می‌شود، در ارزیابی آن، دآوری مقرون به صواب نیازمند بررسی مباحث از زوایای گوناگون است. گزارش نویسنده از دیدگاه متفکر/ مکتب مطابق مکتوبات آنان هست یا نه؟ بر فرض

طهری

صحت انتساب، برداشت نویسنده از دیدگاه آنها و استناد لوازم و نتایج نیز درست است یا نه؟ دلایلی که در نقد دیدگاهها اقامه شده، چگونه است؟ دلایل نویسنده بر اثبات مدعایش چه وضعیتی دارد؟ و همین طور زوایای مختلف دیگر که در نقد منصفانه توجه به آنها ضرورت دارد که نمی‌توان به همه پرداخت، ولی یادآوری برخی از نکات روش‌شناختی خالی از فایده نیست.

### ۱. سبک نگارش

به لحاظ نگارش ایجی به نویسندگانی تعلق دارد که مطالب را کوتاه و احیاناً رمزگونه می‌نگارند. لذا فهم مطالبشان دشوار است. شاید راز نگارش نزدیک به سی شرح و تعلیقه به همین سبک نگارش بازگردد.

### ۲. نوآوری

در دسته‌بندی متفکران می‌توان سه دسته را نام برد: مکتب‌ساز، موقعیت پرداز و شارح. طیف نخست با استفاده از یک الگوی مناسب، منابع، مبانی و روش خاص به تأسیس مکتبی همت می‌گمارند و طیف دوم با پذیرش مبانی مکتب تأسیس شده، و استفاده از آن، به استخراج ثمرات و لوازم دست می‌یازند و امتداد مبانی آن مکتب در ابعاد مختلف را نشان می‌دهند و با عرضه مسائل نوپدید بر مبانی مورد نظر، به حل مسائل مبادرت می‌ورزند. طیف سوم می‌کوشند به شرح و تفسیر مبانی و دلایل یک مکتب بپردازند و لوازم و ثمرات و امتداد آن را در ابعاد گوناگون نشان دهند و دقت می‌کنند که از دایره متعارف و متون کلاسیک آن مکتب خارج نشوند. در حد مراجعه به برخی آثار پیشینیان و مقایسه دیدگاهها، به نظر می‌رسد ایجی به طیف دوم تعلق داشته باشد. نه ادعای امثال شبلی نعمانی درست است که او را خوشه‌چین رازی و آمدی دانسته<sup>۵۲</sup> و نه می‌توان مدعی نوآوری قابل ملاحظه روشی و مبنایی در آثار وی شد. اما نوآوری در تنسيق مطالب، سیر منطقی بخشیدن به مباحث، اقامه دلایل مستقل برای نفی / اثبات برخی مطالب، تقریر نو از دلایل موجود و مانند آن در آثار ایجی وجود دارد.

### ۳. رعایت اخلاق نقد و تحقیق

اگر نقل و تقریر درست از اقوال مخالفان را از جمله بایسته‌های اخلاق پژوهش برشماریم، نقطه قوت ایجی این است که دیدگاههایی را که نقل کرده در حد ظرفیت، حق مطلب را ادا کرده است. ولی از جهت اینکه راه‌حلهای دیگران را نقل نکرده، ضمن آنکه در حل مسائل ناتوان مانده، باعث شده برخی از این دیدگاهها غیر منطقی جلوه کنند. مثلاً بحث عصمت مطلق انبیا که مورد

قبول شیعه است، اگر درست تبیین و تحلیل نشود، از همین سنخ است و ایچی تنها به نقل آن بسنده کرده است. این مشکل را نیز باید ملاحظه کرد که گاه ایچی در یک بند دو دیدگاه متفاوت را به شیعه نسبت می‌دهد! یک بار جواز گناه تقیه‌ای پیامبر را و بار دیگر نفی صدور هر نوع گناه در تمام شرایط و احوال و ازمان را به شیعه نسبت می‌دهد و معلوم نمی‌شود که این دو قول متعارض، چگونه با هم سازگاری دارند!

اگر تبعیت از دلیل را در رد و اثبات مطالب یکی از الزامات اخلاق تحقیق برشماریم، به نظر می‌رسد از این جهت، ایچی کارنامه قابل قبولی نداشته باشد. گاه دلیل قاطعی بر خلاف مدعایش اقامه شده و راه حل دیگری برای مسئله جسته شده، اما به دلیل آنکه دستگاه کلامی اشعری آن را بر نمی‌تابد، قبول نکرده است. گاه به‌رغم رد مبنای دستگاه فکری رقیب، استدلال یا راه حل او را در رد دلیل رقیب مورد استفاده قرار داده است. گر چه در برخی موارد - از جمله در بحث عصمت - پس از نقض و ابرامها، به فیصله ناپذیری آن‌ها حکم کرده است.



طهری

پی نوشتها

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التبیہات*، با شرح خواجه طوس، قم، البلاغہ، ۱۳۷۵.
- ج ۳، ص ۳۹۵، بہ بعد.
۲. ایچی عضدالدین، *المواقف*، عالم الکبیت، بی تا، ص ۳۳۲-۳۳۳.
۳. همان، ص ۳۴۴.
۴. همان، ص ۳۱۷.
۵. همان، ص ۳۳۴.
۶. همان، ص ۳۳۴؛ طوس، نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، بیروت، طرا الاضناء، ۱۴۰۵، ص ۳۸۵.
۷. ایچی، *المواقف*، ص ۳۳۵.
۸. همان.
۹. همان، ص ۳۳۶.
۱۰. همان، ص ۳۳۶-۳۳۷.
۱۱. همان، ص ۳۳۷-۳۳۸.
۱۲. همان، ص ۳۳۸-۳۳۹.
۱۳. کتف: ۱۱۰.
۱۴. *اسراء*: ۲۲.
۱۵. *اسراء*: ۲۴.
۱۶. یوسف: ۵۳.
۱۷. ایچی، *المواقف*، ص ۳۵۹.
۱۸. جن: ۳۳.
۱۹. صف: ۲.
۲۰. بقرہ: ۴۴.
۲۱. ایچی، *المواقف*، ص ۳۵۹-۳۶۰.
۲۲. غافر: ۵۵.
۲۳. شرح: ۲.
۲۴. فتح: ۲.
۲۵. ایچی، *المواقف*، ص ۳۶۵.
۲۶. بقرہ: ۲۶۱.
۲۷. *اعراف*: ۱۵۰.
۲۸. درباره قیاس نوحین ر.کد خواسلری، محمد منطقی صوری، تهران، آگامہ، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۱.
۲۹. کتف: ۷۱ و ۷۴.
۳۰. ایچی، *المواقف*، ص ۳۶۳.
۳۱. همان، ص ۳۶۵.
۳۲. همان، ص ۳۶۳ و ۳۶۴.
۳۳. همان، ص ۳۶۴.



پیشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۳۴. همان، ص ۳۶۵.
۳۵. جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، قم، منشورات شریف الرض، احسنت، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۲۷.
۳۶. سوره ص: ۳۱.
۳۷. ایچی، المواقف، ص ۳۶۳.
۳۸. همان، ص ۳۶۴.
۳۹. همان، ص ۳۶۷.
۴۰. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۰.
۴۱. زمزم: ۶۵.
۴۲. انعام: ۵۲.
۴۳. ایچی، المواقف، ص ۳۶۵.
۴۴. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۰.
۴۵. ایچی، المواقف، ۳۳۹-۳۳۰.
۴۶. همان، ص ۳۴۱.
۴۷. همان، ۳۴۱-۳۴۲.
۴۸. همان، ۳۴۹-۳۵۶.
۴۹. رم: ۳-۱.
۵۰. شهرستانی، محمدین عبد الکریم، الملل والنحل، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۵ ق، ج ۱، ص ۵۶.
۵۱. علم الهدی، مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سیداحمدحسین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۱۱ق، ص ۳۸۰.
۵۲. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه سیدمحمدتقی داعی فخرگیلانی، تهران، رنگین، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۶۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

طالع

سال هشتم - شماره ۲۸ - تابستان ۱۳۸۸