

بررسی اجمالی و تطبیقی نظرات مهم

کلامی شیعه و اهل سنت (معتزله و اشاعره)

محمد جواد بیرمرادی

تعریف علم کلام

علم کلام را علم دفاع از اعتقادات دینی می‌نامیم زیرا در آن، اصول و پایه‌های اصلی دین که نسبت به سایر مسائل دینی نقش مبنایی دارند، با ادله عقلی و نقلی اثبات و تبیین می‌گردد و به شبهه‌های مخالفان دین نیز پاسخ داده می‌شود.

پس علم کلام پیرامون اعتقادات سخن می‌گوید و چون اعتقادات دینی متعددند از این رو برای کلام موضوع واحدی نمی‌توان عنوان کرد. در علم کلام هم اصول دین اثبات می‌گردد و هم اگر بعضی فروع مورد حمله واقع شد - چون انکار آنها به اصل دین اشکال وارد می‌کند - از آنها دفاع عقلی می‌شود.

بدین خاطر بزرگانی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری رحمة الله علیهما که خود را مدافع اسلام در سنگرهای فکری و اعتقادی می‌دانستند از آنجا که مسائلی چون حقوق زن یا ازدواج موقت و تعدد زوجات با توجه به سؤالاتی که در اذهان بود موجب حمله به اصل دین می‌شد، در این زمینه‌ها کتاب و مقاله نوشتند و به روش عقلی از دین در برابر اشکالات دفاع کردند.

هدف علم کلام دفاع از دین در سنگرهای فکری و اعتقادی است. از طرفی چون در دین اسلام تقلید در اصول دین ممنوع است، وظیفه متکلم است که مجموعه‌ای از معارف را که ایمان و اعتقاد به آنها اساس دین را تشکیل می‌دهد با ادله عقلی و مقدمات بدیهی اثبات و آنها را برای مردم بیان نماید تا اعتقادات عامه مردم بر پایه‌ای عقلانی و نه تقلیدی استوار گردد.

روش علم کلام

منظور از روش علم کلام، روشی است که متکلمین با آن، مسائل کلامی را اثبات می‌کنند. این روشهای استدلال، در منطق به سه دسته روش قیاسی، روش استقرایی

و روش تمثیلی تقسیم می‌شوند. در روش تمثیلی از دو امر متباین به واسطه یک صفت مشترک حکم یکی را به دیگری سرایت می‌دهند. در روش استقرایی از مقدمات جزئی نتایج کلی می‌گیرند و در روش قیاسی از مقدمات کلی نتیجه جزئی گرفته می‌شود.

روش استدلال قیاسی با توجه به مقدمات استدلال و همچنین هدف استدلال کنند. به برهانی، جدلی، سفسطی، خطابی و شعری تقسیم می‌شود که در علوم استدلالی معمولاً از سه روش قیاسی اول استفاده می‌شود.

استدلال برهانی مقدماتش یقینی و هدفش کشف حقیقت است. استدلال جدلی مقدماتش از مسلمات، مشهورات و مقبولات مخاطب و هدفش اسکات او است. مغالطه یا سفسطه شبه برهان است و از مقدماتی در آن استفاده می‌شود که مخاطب را به اشتباه می‌اندازد. از این رو آن را مانند طلای بدلی می‌دانند همچنان که برهان را مانند طلای ناب.

گروه زیادی از متکلمین از روش جدلی و در بسیاری موارد از اصل حسن و قبح استفاده می‌کردند. گروهی از مسلمانان نیز از روش برهانی استفاده می‌کردند که امامان معصوم علیهم السلام در رأس آنان بودند. بسیاری از جملات نهج البلاغه و سخنان امام رضا (ع) گواه بر این ادعاست. برای نمونه، استدلال امام سجاد (ع) را بر نفی صفت محدود از ذات باری تعالی نقل می‌کنیم که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ... فَكَيْفَ يُوصَفُ بِالْمَحْدُودِيَّةِ مَنْ لَا يُحَدُّ.»

یعنی خداوند حد ندارد (نامحدود است). هر موجود نامحدود به صفت محدود متصف نمی‌شود. نتیجه: خداوند به صفت محدود متصف نمی‌شود.

این مطلب اثبات سخن امام علی (ع) است که فرمود الذی لیس لصفته حد محدود. «استدلال امام سجاد (ع)، برهانی است زیرا هر کدام از مقدمات را انکار کنیم گرفتار تناقض خواهیم شد (دقت شود).

موارد زیادی نیز متکلمین مسلمان اعم از شیعه و سنی از استدلال تمثیلی استفاده می‌کردند. البته با گذشت زمان روش استدلال برهانی سایر روشها را تحت الشعاع خود قرار داد و امروزه در کتب کلامی بخصوص در شیعه، تنها از این روش استفاده می‌شود.

علل و آغاز پیدایش مباحث کلامی

آغاز بحثهای اعتقادی و کلامی به صورت مدون و به صورت یک علم را در نیمه

دوم قرن اول هجری نوشته‌اند.

بعضی از مورخین در این مورد و به منظور بیان علل طرح چنین مباحثی می‌گویند: عصر پیامبر صلی الله علیه وآله، عصر عشق و ایمان بود. شوق و ذوقی که مسلمانان صدر اسلام در اطاعت از دستورات پیامبر (ص) داشتند و عشق و علاقه وافر به آن حضرت، مهلت اینکه در سخنان او و در پیام آسمانی او چون و چرا کنند، به آنها نمی‌داد. بطور کلی عشق و محبت با چون و چرا کردن سازگار نیست، از این رو در حیات پیامبر (ص) قهراً این مباحث طرح نگردید.

این بیان گرچه ظاهری آراسته دارد اما با غور در محتوای آیات و روایات نمی‌توان این نظر را پذیرفت زیرا ماهیت دین اسلام به گونه‌ای است که تعمق و تدبر در آن - که دستور خود آن است - بحثهای کلامی را به دنبال دارد. عشق و ایمان به محتوای اسلام و کم نگرفتن و بی تفاوت نبودن نسبت به آنچه اسلام آورده، خود باعث تدبر بیشتر در پیام آسمانی آن بوده است. اگر علم کلام علم دفاع از اعتقادات است مگر ممکن است اسلامی که دین تفکر و تعقل است آورنده‌اش از این سلاح برای دفاع از نظرات آیین خویش استفاده نکند. کتب روایی بحثهای عقلی زیادی را در دفاع از عقاید اسلامی در برابر سایر ادیان و عقاید از پیامبر عزیز اسلام (ص) نقل می‌کنند که برای نمونه یک مورد مطرح می‌گردد.

امام علی (ع) می‌فرماید «روزی عده‌ای از پیروان پنج آیین یهود، نصارا، و دهریه زرتشتی و مشرکین عرب در حضور رسول خدا (ص) جمع شده بودند. یهودیها گفتند: ما معتقدیم که عزیر پسر خداست. نصارا گفتند؛ ما می‌گوییم مسیح پسر خداست که با او اتحاد پیدا کرده است. و دهریه گفتند؛ ما معتقدیم اشیا آغاز ندارند و دایمی هستند. ثنویه گفتند؛ ما معتقدیم که نور و ظلمت هر دو مدبر عالمند و مشرکین عرب گفتند ما می‌گوییم؛ بتهای ما خدای ماست. [هر کدام از آنها پس از ابراز عقیده گفتند] ما آمده‌ایم تا ببینیم شما چه می‌فرمایید؟ اگر نظر ما را بپذیرید در این صورت زودتر از شما به صواب و حقیقت رسیده‌ایم و برتر از شما هستیم و اگر با نظر ما مخالفت کنید با تو خصومت ورزیم.»^۱

حضرت رسول الله (ص) اعتقاد هر پنج دسته را نقد فرمودند که ما فقط پاسخ حضرت را به نظر یهود می‌آوریم و همین اندازه مدعای ما را ثابت می‌کند که بحثهای کلامی در زمان خود آن حضرت مطرح بوده است. چرا که حقیقت جویی، فطری بشر است و فطرت هیچگاه از او جدا نمی‌شود گرچه آثار آن ضعیف و قوی

می‌شود و اسلام نیز دینی است مطابق با فطرت و به پیروانش امر می‌کند که «ولا تقف ما لیس لک به علم».

«پیامبر (ص) در جواب یهودیان فرمود: آیا آمده‌اید که بدون حجت و استدلال نظر شما را بپذیریم؟ (این جمله حضرت خود عاملی خواهد بود که مؤمنین را وادار میکند به استدلال پرداخته و حقیقت را از روی دلیل کشف کنند).
گفتند: خیر،

حضرت فرمود: پس چه چیزی شما را به این عقیده «عزیر پسر خداست» فراخوانده است؟

گفتند: چون او تورات را بعد از آنکه از بین رفته بود برای بنی اسرائیل زنده کرد و این کار انجام نشد مگر به خاطر اینکه او پسر خداست.

حضرت فرمود: پس چگونه حضرت موسی که تورات را آورد و معجزاتی از او دیده شد که شما می‌دانید، پسر خدا نشد ولی عزیر پسر خدا شد؟
اگر عزیر به این خاطر که از روی کرامت و اکرام الهی تورات را احیا کرد پسر خداست، حضرت موسی به فرزندی سزاوارتر است.

اگر این مقدار اکرام خداوند به عزیر باعث شود که او پسرش باشد، مضاعف بودن این اکرام نسبت به حضرت موسی موجب منزلتی بالاتر از فرزندی است. اگر منظورتان از فرزندی، تولد یافتن آن گونه که در این دنیا می‌بینید فرزندان از مادران متولد می‌شوند، باشد، به خداوند کافر شدید و او را به مخلوقش تشبیه کردید و صفات حوادث و پدیده‌ها را برای او ثابت کردید و از این رو بنا بر نظر شما باید. خداوند پدیده‌ای مخلوق باشد و خالقی داشته باشد که او را آفریده است.

گفتند: منظور ما این نیست زیرا همانطور که فرمودید این کفر است. بلکه منظور ما از پسر بودن او به معنای کرامت و اکرام است گرچه ولادتی در کار نیست، چنانکه بعضی از علمای ماکسی را که می‌خواهند اکرام کنند و مقام و منزلت او را از دیگران ممتاز سازند می‌گویند: «ای پسر» یا «او پسر من است» اما نه برای اثبات ولادت او از آن شخص، زیرا گاهی این را در مورد کسی که با او اجنبی است و هیچ نسبتی ندارد نیز می‌گویند.

و همینطور است در مورد عزیر، وقتی خداوند او را پسر خود خواند از روی کرامت و اکرام بوده نه به جهت ولادت.

حضرت فرمودند: این را پاسخ دادم که بنا بر این نظر، این مقام برای موسی (ع) سزاوارتر است از عزیر، اما اینکه که گفتید گاهی بزرگی از بزرگان ما به اجنبی

می‌گوید: «ای پسر من» یا «او پسر من است» اما نه به معنای ولادت، گاهی می‌بینید که این بزرگ به اجنبی دیگری برای احترام بیشتر می‌گوید: «این برادر من است» یا «او استاد من است» یا «این پدر من است» یا «او مولا و آقا و سرور من است»، در این صورت بنا بر نظر شما موسی (ع) جانشین برادر خدا یا استاد خدا یا سید و مولای او باشد زیرا او را بیشتر از عزیز اکرام کرده است. آیا شما این را جایز می‌دانید؟ گفتند: یا محمد (ص) مهلت بده تا در مورد آنچه فرمودید فکر کنیم.

حضرت فرمود: با قلبی معتقد به انصاف فکر کنید تا خداوند شما را هدایت کند.^۱

گفتیم که دعوت اسلام به تفکر و تعقل انگیزه‌ای برای به وجود آمدن مباحث کلامی بوده است. بدیهی است که تدبر و تعقل افراد یکسان نیست در نتیجه شناخته‌های آنها متفاوت می‌گردد و این موجب اختلاف نظر در فهم مبانی اسلام می‌گردد و تلاش هر فرد یا گروهی برای اثبات نظر خویش است که موجب شکوفایی و پیشرفت در یک زمینه و ایجاد یک علم خواهد شد.

مؤمنین با مطالعه عمیق کتاب شریف در می‌یابند که ظاهر بعضی از آیات مشعر بر جبر و برخی گواه بر اختیار است.

با نظر ابتدایی در قرآن می‌بینیم که ناگهان موجودی به نام شیطان که اختیار تام در گمراهی بشر دارد نظام عالم را بر هم می‌زند و از دستورات خداوند سرپیچی می‌کند. خداوند امر به خوبیها می‌کند و به راه راست فرامی‌خواند و شیطان امر به بدیها می‌کند و از راه راست منحرف می‌کند و از خداوند هم تضمین گرفته است که تا پایان عالم، کاری به کارش نداشته باشد و او در گمراه کردن مردم تا روز قیامت آزاد است.

قهرماً با تفکر در این مسأله، این سؤال به ذهن می‌آید که اگر هدایت به دست خداوند و گمراهی به دست شیطان است، انسان در این میان چکاره است و چه نقشی دارد؟ اگر مجبور است پس وعده به ثواب و وعید از عقاب به چه معنا است؟ و اگر مختار است این آیات چه می‌گویند؟

در حقیقت بحث از عدل و ظلم نیز به دنبال این مسائل پیش می‌آید. زیرا از نظر کسانی که برای عدل و ظلم حقیقتی در نفس الامر و قطع نظر از شرع قایلند، اگر انسان مجبور را مجازات کنند یا پاداش دهند خلاف عدل است.

به علاوه اگر در جهان هستی یک منشأ برای خوبیها و یک منشأ برای بدیها قایل

شوریم با توحید که از پایه‌های اصلی دین است منافات دارد. تاریخ نیز نشان می‌دهد که بحثهای کلامی با مباحث جبر و اختیار آغاز و بعدها به مسائل مربوط به توحید کشیده شده است.

اینکه از پیامبر گرامی (ص) نقل شده است که قدریه مجوس این امت است، نشانه این است که در زمان خود حضرت اینها بوده‌اند و از عقاید خود دفاع می‌کردند و گرنه سخن پیامبر (ص) «سالبه به انتفاع موضوع» خواهد بود. پس علت طرح بحثهای کلامی، خود قرآن کریم است.

البته مسائل سیاسی خاص زمان بعد از رحلت پیامبر (ص) و مهمترین مسأله آن روز یعنی جانشینی پیامبر (ص) و اختلاف پیرامون آن، در گسترش اختلافات کلامی بی تأثیر نبوده است.

به علاوه حمایت و طرفداری بنی‌امیه از نظریه جبرگرایی به خاطر منافع اجتماعی - سیاسی حاصل از این طرز فکر، و برای دوام حکومت ظالمانه‌اشان، در پیدایش و گسترش این بحثها دخیل بوده است.

همچنین گسترش حوزه اسلام از جزیره العرب به سایر بلاد و اختلاط با فرهنگها و اعتقادات مختلف، شک و شبه‌هایی را در اعتقادات مسلمین به وجود می‌آورد که در نتیجه عده‌ای را واداشت که برای دفاع از اعتقادات خود و عامه مردم قیام کنند. ملحدین و دهریونی که در هر زمانی وجود دارند و ترجمه کتابهای یونانی به عربی و طرح نظرات فلاسفه و اختلافاتی که با مبانی دینی داشت رقابتهای شدیدی را بین متکلمین مسلمان و فلاسفه به وجود آورد که بسیار پربرکت بود و بدین طریق رفته رفته علم کلام اسلامی به صورت یک علم مدون در آمد.

مسلمانان اهل سنت در اثر اختلاف در فهم آیات الهی و اینکه می‌توان کتاب الهی را تأویل کرد یا نه - که خود در اثر اختلاف برداشت از آیه تأویل بود - به اهل حدیث و اهل کلام تقسیم شدند. اهل حدیث با بحث استدلالی مخالف بودند و آن را بدعت می‌دانستند اما بعدها ابوالحسن اشعری از مبانی اعتقادی آنها با استدلال عقلی دفاعی کرد و مکتب اشاعره را بنیان نهاد.

اهل کلام در ابتدا همان معتزله بودند. ولی شیعه در مقابل هر دو گروه اشاعره و معتزله قرار داشت و اختلاف اساسی اش با آنها مسأله جانشینی پیامبر بود.

ما اعتقادات مهم این سه گروه مسلمان یعنی شیعه و معتزله و اشاعره را مورد مقایسه و تطبیق قرار می‌دهیم و بیشتر به مبانی و مسائلی که موجب اختلاف بین آنها شده است نظر داریم.

اولین مسأله‌ای که (در حقیقت مبنای بسیاری از مسائلی کلامی بود) در بین مسلمین طرح گردید جبر و اختیار بود. معتزله طرفدار اختیار بودند و اهل حدیث طرفدار جبر، اهل حدیث در مقابل معتزله از نظر خود نمی‌توانستند دفاع کنند زیرا اصلاً به بحث معتقد نبودند ولی اشاعره از نظریه جبر دفاع کردند.

معتزله می‌گفتند انسان در انجام کار خوب و بد آزاد است و خداوند در کارهایش او را به خودش واگذار کرده و حدود قدرت خود را از افعال انسان برداشته است. برای اثبات ادعای خود می‌گفتند اگر انسان را مجبور بدانیم باید فاعل تمام زشتی‌هایی را که از انسان سر می‌زند خداوند بدانیم و خداوند از انجام کار زشت منزّه است (اصل تنزیه). اگر انسان مجبور باشد و کاری را که زشت است انجام دهد هیچ عاقلی او را مذمت نمی‌کند و مجازات کردن او بر خلاف عدل است و خداوند به تصریح قرآن، عادل است از این رو بر خلاف عدل کاری را انجام نمی‌دهد.

اشاعره در جواب می‌گفتند اگر نظریه تفویض را بپذیریم باید قبول کنیم که بعضی امور را انسان بر خلاف اراده خداوند انجام می‌دهد. یعنی کاری را ممکن است خداوند نخواهد و انسان بخواهد و آن انجام شود. در این صورت اراده انسان بر اراده خداوند غالب می‌شود و این مستلزم نقص در فاعلیت باری تعالی است. از طرف دیگر اگر کسی را در عرض خداوند منشأ تأثیر بدانیم که قدرت خداوند هم روی فعل او هیچ نقشی نداشته باشد، (گرچه خداوند خودش اینطور خواسته باشد) این با توحید ذاتی سازگار نیست که خود معتزله به آن اعتقاد دارند. یعنی او هم ذاتی است که بعضی از امور عالم بر عهده اوست و خداوند هم ذاتی دیگر است. گرچه او را خلق کرده، ولی قدرتی به او داده است که بعضی امور را خلق کند و مستقل از اراده الهی، چه خداوند بخواهد و چه نخواهد، کارهایی را انجام دهد. بدین خاطر با توحید فعلی خداوند (یعنی اینکه هیچ فعلی از تحت اراده او خارج نیست) نیز ناسازگار است.

می‌بینیم که اشاعره نگران مسأله توحید و اشاعره نگران مسأله عدل هستند، لاقلاً به معنای معتزلی و شیعی آن، اشاعره عدل را فدای توحید کردند و معتزله توحید را فدای عدل کردند.

در این تضارب افکار، هر دسته‌ای برای توجیه و تثبیت نظرات خویش تلاش می‌کرد. اشاعره وقتی با مشکل عدالت خداوند و بلکه انتساب زشتی‌ها به خداوند مواجه شدند گفتند اصلاً ملاک عدل و ظلم و بطور کلی خوبی و بدی، خود افعال نیستند خود فعل ذاتاً نه خوب است و نه بد، نه عادلانه است و نه ظالمانه، بلکه

خوب و بد بودن، ظلم و عدل بودن آن با فعل الهی مشخص می‌شود. اگر فعلی را خداوند انجام داد عین عدل، و خوب است و اگر انجام نداد بد است، اگر خداوند پیامبرش را به جهنم ببرد چون او کرده است، عدل است و از اینجا بحث حسن و قبح به عنوان دومین بحث مبنایی طرح گردید که دسته بندی فرقه‌ای را عمیقتر کرد. معتزله طرفدار حسن و قبح ذاتی و عقلی بودند، می‌گفتند بعضی افعال ذاتاً خوب و عادلانه و بعضی افعال ذاتاً بد و ظالمانه است (حسن و قبح ذاتی) و عقل انسان مستقل از شرع این خوبی و بدی را درک می‌کند (حسن و قبح عقلی). خداوند کار عادلانه را به خاطر عادلانه بودنش انجام می‌دهد و ظلم را به خاطر ظلم بودنش ترک می‌کند.

اما اشاعره می‌گفتند حسن و قبح افعال نه ذاتی است و نه عقلی، بلکه به اعتبار و نظر شرع بستگی دارد. شرع می‌تواند چیزی را که اکنون حسن است قبیح کند و بر عکس

بنابر این از نظر اشاعره قبل از آمدن شرع، هیچ معیاری برای تمیز حسن و قبح وجود ندارد و هر خوبی و بدی که در بین اقوام و ملل دیگر وجود دارد باز بر مبنای یکی از شرایع بوده است. اینکه ما حسن و قبح را ذاتی افعال بدانیم و معتقد شویم خداوند باید براساس آنچه عقل ما خوب می‌داند کارهایش را انجام دهد و آنچه را بد می‌داند ترک کند، این تعیین تکلیف کردن و محدود کردن افعال خداوند است.

اشاعره برای اثبات مدعای خود می‌گفتند: به عنوان مثال چگونه می‌توان حسن را ذاتی دانست، و قبح را ذاتی دروغ دانست در حالی که اگر راستگویی باعث به خطر افتادن جان پیامبر شود بد؛ و دروغگویی اگر موجب نجات پیامبر شود مدوح است. یا اگر شما بگویید «من فردا دروغ می‌گویم»، اگر به قول خود وفا کنید یعنی راست بگوئید، قبیح است و اگر به قول خود وفا نکنید نیز یک فعل قبیح مرتکب شدید.

از این رونمی‌توان زشتی دروغ را ذاتی آن دانست زیرا در این مثال، دروغ در عین حالی که قبیح است، ولی چون مستلزم وفای به عهد است حسن است. به همین خاطر نمی‌توان گفت حسن ذاتی وفای به عهد و قبح، ذاتی دروغ است.

اما معتزله از موضع برتری به مقابله با اشاعره برخاستند. سؤال معتزله از اشاعره این بود که آیا پذیرش دین یا گوش کردن سخن پیامبر (ص) خوب است یا بد؟ ما باید اول به سخن پیامبر (ص) گوش فرا دهیم و بعد آن را بپذیریم و به آن ایمان بیاوریم. از آن پس، خوبی و بدی یا امر و نهی شرع برای ما معنا پیدا می‌کند. اما قبل

از اینکه وارد قلمرو دین شویم، آیا خود این ورود، حسن دینی دارد یا عقلی؟ پاسخ روشن است. بدین جهت حسن و قبح شرعی هم مبتنی بر حسن و قبح عقلی است و انکار این، انکار آن است.

شیعه در مبحث اول یعنی جبر و اختیار، نظر میانه‌ای داشت و آن با الهام از پیشوای ششم بود که فرمود: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین». یعنی نه (آنچنان که اشاعره می‌گویند) انسان دست بسته و مجبور است و نه (آنچنان که معتزله می‌گویند) کاملاً به خود واگذار شده است بلکه حالتی بین این دو است.

از نظر شیعه اینکه می‌گوییم انسان مختار به این معنا نیست که خداوند هیچ دخالتی در فعل او ندارد بلکه خدا انسان را مختار آفریده و به اجبار و بطور تکوینی فعل او اختیاری است. فعل انسان در طول فعل خداوند است نه در عرض آن چنانکه معتزله می‌گویند. انسان فاعل مباشر فعل خود و خداوند فاعل بعید آن است.

خداوند کارش را از طریق یک نظام انجام می‌دهد و در نظام آفرینش که فعل خداوند است هرج و مرج حاکم نیست. بعضی از افعال خداوند از طریق انسان صورت می‌گیرد. در این هنگام اراده انسانی شرط لازم تحقق فعل است نه شرط کافی. در هر فعل اختیاری مانند نوشتن، اراده انسانی دخالت دارد ولی برای تحقق آن کافی نیست یعنی اراده انسانی علت ناقصه است نه علت تامه. به عبارت دیگر جزء علت است نه تمام علت و رابطه جزء علت با معلول رابطه امکانی است یعنی با وجود آن علت، ممکن است معلول تحقق یابد و ممکن است نیابد و این معنای اختیار است و رابطه علت تامه با معلول، رابطه وجوب و ضرورت است یعنی با وجود آن معلول حتماً به وجود می‌آید و این معنای جبر است.

در عین حال که جبر علی و معلولی را به عنوان یک اصل حاکم بر جهان هستی می‌پذیریم انسان را مختار می‌دانیم زیرا اراده او بطور حتم لازم است تا فعل به وجود آید. یعنی اگر اراده انسانی نباشد هیچ فعل اختیاری تحقق نمی‌یابد و خداوند جهان هستی را بر این اساس و بر این نظام خلق کرده است و خود او اراده انسان را در سلسله علل تحقق فعل اختیاری قرار داده است. تحقق فعل اختیاری بدون اراده انسان محال است ولی اراده انسان کافی نیست تا یک فعل اختیاری تحقق پیدا کند و معنای اختیار همین است.

در مبحث دوم قدمای شیعه بر همان نظر معتزله بودند. اما متأخرین، حسن و

قبیح را اعتبار عقلا می نامند.

مرحوم علامه طباطبایی می فرماید: «ما بنی علیه العقلاء فان بنوا علی فعله کان حسناً و ان بنوا علی ترکه کان قبیحاً فان الحسن و القبح اعتباریان.»^۱
 بنابراین نظر، خوبی و بدی به اعتبار عقلا بستگی دارد و چون عقلا آن را اعتبار می کنند عقلی است اما ذاتی افعال نیست زیرا ممکن است اعتبار عقلا با توجه به احتیاجات و منافع آنها تغییر کند. بنابراین نمی توان با استدلال بر عقلی بودن حسن و قبح، ذاتی بودن آن را نتیجه گرفت چنانکه معتزله عمل کردند و نمی توان با استدلال بر اعتباری بودن و ذاتی نبودن آن، عقلی نبودن آن را نتیجه گرفت چنانکه اشاعره قائلند.

با توجه به نظر مرحوم علامه، خوبی و بدی و عدل و ظلم اخلاقی، فقط در مورد انسانها معنا دارد زیرا اعتبار خود آنهاست و نمی توان خداوند را به این معنا عادل یا ظالم دانست چون این دو صفت اعتباری را انسان ساخته است برای اینکه منافع خود را حفظ کند گرچه ریشه اش تکوینی و هدایت الهی باشد.

به همین دلیل است که بعضی از علمای شیعه عدالت خداوند را به بیانی فلسفی تفسیر می کنند. مرحوم شهید مطهری برای بیان اینکه «منظور از عدالت خداوند چیست؟»، معانی مختلفی از عدل را آورده و یک معنا را لایق پروردگار می داند، ایشان عدل را به معنای تناسب و توازن (که در مقابل بی تناسبی است)، نفی تبعیض، رعایت حقوق افراد و همچنین به معنای رعایت استحقاقها در افاضه وجود ذکر کرده و فقط معنای اخیر را منظور از عدالت خداوند در قضیه «خداوند عادل است» می داند.

ایشان می فرماید: «عدل الهی در نظام آفرینش یعنی هر موجودی هر درجه از وجود و کمال و جودی که استحقاق و امکان آن را دارد، دریافت می کند و ظلم یعنی منع فیض و امساک جود از وجودی که استحقاق دارد.»^۲، به این معنا عدل یکی از صفات ثبوتی خداوند است.

یکی از معانی عدل رعایت حقوق افراد است که چون خداوند مالک مطلق است طبعاً هیچ مخلوقی حقی بر او ندارد که انجام آن، وظیفه خداوند باشد بدین خاطر متأخرین شیعه عدل به معنای انجام تکلیف را بر خداوند جایز نمی دانند چنانکه معتزله و قدمای شیعه قائل بودند.

۱- رسائل سبع، مقاله اعتباریات، فصل هفتم، ص ۱۳۵.

۲- عدل الهی، ص ۵۹-۶۴، انتشارات صدرا.

تبعات اصل حسن و قبح

به دنبال این بحث مسائل زیادی طرح گردید. از جمله اینکه، آیا افعال خداوند هدفمند است یا نه؟ آیا لطف بر خداوند واجب است یا نه؟، آیا «تکلیف مالا یطاق» جایز است یا نه؟، آیا بعثت واجب است یا نه؟، آیا اراده خداوند به زشتیها تعلق می‌گیرد؟ آیا هدایت و ضلالت بندگان به دست خداوند است یا خود آنها؟ و مسائل بسیار دیگر.

۱ - یکی از سوالات اساسی بشر این است که هدف خلقت چیست؟ این سؤال فرع بر این است که برای افعال الهی هدف و غرضی قایل شویم و این یکی از موارد اختلاف معتزله و شیعه با اشاعره بود.

معتزله با توجه به اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی گفتند که فعل خداوند بدون هدف نیست زیرا خداوند حکیم است و فعل بدون هدف بر خلاف حکمت الهی و قبیح است و از حکیم، فعل قبیح صادر نشود.

اشاعره این استدلال را نپذیرفتند زیرا مبتنی بر قاعده حسن و قبح عقلی بود و از طرفی می‌گفتند چون هدف، محرک فاعل در انجام فعل است فاعل بدون آن ناقص است و با آن از خود رفع نقص می‌کند و نقص از ذات باری تعالی به دور است پس نمی‌توان افعال الهی را مانند افعال انسان هدفمند دانست.

متکلمین شیعه نیز مانند معتزله می‌گفتند افعال خداوند هدف دارد و به اشکال اشاعره نیز جواب دادند: اینکه اشاعره می‌گویند اگر افعال الهی هدفمند باشد مستلزم نقص در ذات باری تعالی است در صورتی است که هدف به فاعل برگردد ولی در این جا هدف به فعل برمی‌گردد. توضیح اینکه دو نوع هدف داریم: ۱ - هدف فاعل ۲ - هدف فعل

هدف فاعل آن است که فاعل، کار را برای رفع نیاز و نقص خود انجام می‌دهد و با انجام آن کمالی را که نداشته است به دست می‌آورد. ولی هدف فعل آن است که فاعل، کار را برای رفع نقص فعل و مخلوق انجام می‌دهد و با انجام آن مخلوق به کمال می‌رسد نه فاعل.

در همین رابطه بعضی از علمای شیعه بیان فلسفی تر و دقیقتری دارند و آن اینکه خداوند چون هم از حیث ذات و هم از تمامی جهات دیگر واجب‌الوجود، بدین خاطر نمی‌توان برایش غایتی خارج از ذات قائل شد. او غایت همه چیز و غایه

الغایات است. چون خداوند در فاعلیت، تام و تمام است اگر برای فعلش غایتی غیر از ذاتش باشد با وجوب وجود منافات دارد. به علاوه از آنجا که فیاضیت عین ذات اوست برای ایجاد اشیا محتاج به داعی زاید و مغایر با ذات نیست.

۲- درباب شمول اراده، معتزله و قدمای شیعه انجام کارهای زشت را مشمول اراده الهی ندانستند ولی اشاعره چون ملاک زشتی و زیبایی را فعل خداوند می دانستند هیچ چیز را از اراده الهی استثنا نکردند. در این زمینه توضیح بیشتری خواهم داد.

۳- معتزله و شیعه بنا بر قاعده حسن و قبح ذاتی و عقلی می گفتند «تکلیف ما لایطاق» بر خداوند جایز نیست و او بندگان را به امری که خارج از توانایی آنها باشد تکلیف نمی کند زیرا قبیح است. اما اشاعره می گفتند اگر خداوند به چنین تکلیفی امر کند نه تنها قبیح نیست بلکه خوب است. اما از باب تفضل این کار را نمی کند.

۴- معتزله و شیعه بنا بر همان قاعده می گفتند هدایت و ضلالت بندگان به عهده خودشان است و گرنه بر خلاف عدل و بنابراین عقاب و پاداش بی معنا خواهد بود. ولی اشاعره می گفتند همه چیز حتی ضلالت بندگان به دست خداوند است و بد هم نیست زیرا او می کند.

توحید

توحید دارای مراتبی است که عبارت است از: ۱- توحید ذاتی ۲- توحید صفاتی ۳- توحید افعالی ۴- توحید در عبادت.

توحید ذاتی و توحید در عبادت محل اتفاق است ولی در توحید صفاتی و افعالی اختلاف شده است.

۱- اشاعره طرفدار توحید افعالی بودند. یعنی اعتقاد به اینکه تمام افعال حتی افعال انسانی مستند به یک منبع وجودی است و فقط در حیطه قدرت و اراده اوست. او، خداوند قادر و مرید است. اما از آنجا که قول به اختیار را با توحید افعالی ناسازگار می دانستند قائل به جبر شدند. می گفتند اگر مانند معتزله انسان را چون خداوند منشأ تأثیر بدانیم و فاعلیت او را مستقل از فاعلیت خداوند بدانیم و او را از حیطه قدرت الهی خارج کنیم، هم با توحید فعلی و هم با توحید ذاتی ناسازگار است. با توحید ذاتی نمی سازد زیرا فقط یک فاعل داریم که مستقل در آفریدن است، عقیده به تفویض و اینکه انسان به خود واگذار شده، استقلال قائل

شدن برای انسان است و حال آنکه یک ذات مستقل، بیش نیست. با توحید فعلی ناسازگار است زیرا همه افعال با مشیت و اراده اوست و اراده دیگری در این کار نقشی ندارد. قول به تفویض تمام نقش رابه اراده انسان واگذار میکنند.

اما معتزله این معنا از توحید را نپذیرفتند و می‌گفتند توحید در فعل با اختیار انسانی منافات دارد و نمی‌توانستند قول به اختیار را کنار بگذارند زیرا لازمه‌اش انکار عدل الهی به معنایی که مبتنی بر قاعده حسن و قبح است بود. ولی شیعه در مقابل معتزله حق را به اشاعره داد و طرفدار توحید افعالی شد. اما آن را با اختیار ناهماهنگ نمی‌دید. دانشمندان شیعه چنانکه در گذشته به آن اشاره شد معتقد بودند که اراده خداوند و اراده انسان در طول یکدیگرند نه در عرض هم، به این جهت اراده خداوند اراده انسان را نیز شامل می‌شود.

۲ - معتزله طرفدار توحید صفاتی بودند. توحید صفاتی به این معنا بود که نسبت دادن صفات متعدد به خداوند موجب تعدد در ذات وی نمی‌شود. بعضی از معتزله می‌گفتند صفات خدا عین ذات خداست و خداوند عالم با لذات، قادر با لذات و ... است.

اما اشاعره می‌گفتند خداوند عالم است به سبب علم، قادر است به سبب قدرت... یعنی صفات خداوند عین ذات نیست.

معتزله و قدمای شیعه به اشاعره می‌گفتند اگر صفات خداوند را اینگونه و آنها را خارج از ذات بدانیم نه عین ذات، چون خداوند قدیم است صفات او هم قدیم خواهد بود و این موجب تعدد قدماء خواهد شد و در نتیجه با توحید منافات دارد. بعضی از اشاعره در مقابل گفتند آن چیزی که شرک است و با توحید منافات دارد تعدد ذوات قدیم است نه یک ذات قدیم و صفات متعدد قدیم.

اشاعره در مقابل معتزله گفتند اگر صفات باری عین ذات او باشد باید بتوان گفت ای علم خدا! یا ای علم، ای قدرت مرا ببخش! ولی شما چنین نمی‌گویید و این را جایز نمی‌دانید. همچنین اگر صفات عین ذات باشد حمل صفات بر ذات بی فایده است زیرا حمل شئی بر نفس است، یعنی «خدا عالم است» بیان دیگری است از «خدا خداست یا عالم عالم است» و چنین قضایایی مفید علم نیستند. به علاوه لازم می‌آید که همه صفات نیز عین هم و در نتیجه عین ذات باشند و این نفی صفات است زیرا در واقع شما فقط یک ذات دارید. دیگر صفتی نیست که بر ذات حمل کنید فقط ذات است و ذات.

علمای متأخر شیعه به این اشکال جواب دادند که اشاعره بین مفهوم و مصداق خلط کرده‌اند، اینکه می‌گوییم صفات خدا عین ذات خداست از حیث مصداق است نه از حیث مفهوم، بلی مفهوم خدا عین مفهوم قدرت نیست ولی در عالم نفس الامر یک واقعیت نامحدود بیش نیست که هم قدرت است هم علم است و بطور کلی یک ذات است که مستجمع جمیع کمالات است.

پاسخ نهایی شیعه به اشاعره این است که صفات، عینی ذات در غیر این صورت اگر بگوییم خداوند عالم است به وسیله علم، خداوند را در مرتبه ذات فاقد این صفت کمالی دانسته‌ایم در حالی که خداوند در مرتبه ذات هیچ نقصی ندارد و بلکه در هیچ مرتبه‌ای نقص ندارد و عین کمال لایتناهی است و کمال لایتناهی هم در عالم، واحد است.

از مطالب بالا نباید این گونه برداشت شود که بعضی، صفات کمال را به خداوند نسبت می‌دهند و بعضی نسبت نمی‌دهند بلکه اختلاف عمده در این باب در کیفیت اتصاف صفات است نه در اتصاف باری به صفات کمال.

به همین خاطر علمای شیعه به پیروان خود توصیه می‌کنند که این گونه اعتقاد کنند که خداوند علم دارد نه مانند دیگران، قدرت دارد نه مانند دیگر موجودات، می‌شنود نه با گوش، می‌بیند نه با چشم و

از موارد اختلاف در باب صفات این است که شیعه و معتزله آیاتی را که برای خداوند اثبات اعضاء و جوارح می‌کند توجیه می‌کنند. ولی اشاعره آنها را به همان صورت می‌پذیرند، می‌گویند خداوند دو دست، و دو پا و دو چشم دارد. اما معتزله و شیعه می‌گویند اینها خصوصیات اجسام است و در ذات اقدس الهی راه ندارد پس باید این گونه آیات را، تأویل کرد. البته این کار مبتنی بر نظریه «جواز تأویل آیات» است که اشاعره آن را نمی‌پذیرند.

روایت

از صفاتی که اشاعره برای خداوند اثبات می‌کنند و شیعه و معتزله آن را به شدت انکار می‌کنند صفت «مرئی» است. اشاعره می‌گویند خداوند مرئی است و جایز است که دیده شود استدلال آنها این است که خداوند موجود است و هر موجودی مرئی است پس خداوند مرئی است به این معنا که رویتش صحیح است.

اشاعره آیه شریفه «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره - چهره‌هایی در آن روز

شادان به پروردگارشان می‌نگرند.» را تأییدی بر مدعای خویش می‌دانند و با استفاده از این آیه می‌گویند اگر در دنیا دیده نشود در آخرت بطور قطعی دیده می‌شود زیرا نظر به معنای دیدن با چشم است.

بعضی از امامان معصوم علیهم السلام آیه شریفه بالا را این‌گونه معنا کردند که «یعنی منتظر ثواب پروردگارشان هستند.» از این رو در آیه شریفه، ربّ مضاف الیه است و مضافش محذوف است و ناظر به معنای منتظر آمده است نه به معنای دیدن با چشم.

معتزله و شیعه می‌گویند خداوند محال است که دیده شود چه در دنیا باشد و چه در آخرت، زیرا مرئی بودن فرع بر رنگی بودن و نورانی بودن، و اینها فرع بر جسم بودن است و خداوند جسم نیست.

این دو فرقه، آیات «لن ترانی...» و «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار...» را تأییدی بر نظر خود می‌دانند.

خداوند متکلم است

یکی از موارد اختلاف متکلمین شیعه و سنی تفسیر این قضیه است. معتزله می‌گفتند خداوند متکلم است یعنی اصوات و حروف را در اجسام خلق می‌کند بنابراین، کلام باری تعالی حادث است و اگر قدیم باشد مستلزم تعدد قدماء و شرک است و در نتیجه با توحید ذاتی منافات دارد.

اشاعره در مقابل این نظریه قائل به کلام نفسانی برای خداوند شدند یعنی معنایی که غیر از علم و اراده است و قائم به ذات باری تعالی است و الفاظ و حروف حاکی از آن هستند. و به این معنا کلام خداوند را قدیم می‌دانستند.

بعضی از قدماء شیعه بر نظر معتزله بودند اما متأخرین شیعه این نظر را نپذیرفتند و خلق اصولات و حروف را مستلزم تغییر در ذات خداوند دانستند و تفسیر دیگری از کلام خداوند ارائه کردند.

به نظر مرحوم علامه طباطبایی آنچه در کلام اهمیت دارد این است که اعتباراً بر ما فی الضمیر متکلم دلالت می‌کند. حال اگر چیزی حقیقتاً بر چیزی دلالت کند سزاوارتر است که آن را کلام بنامیم و از این رو چون تمام مخلوقات بر ذات باری تعالی دلالت می‌کنند می‌توان آنها را کلام باری نامید.^۱ اما با این تفسیر، متکلم بودن

خداوند به خالق بودن او برمی‌گردد.

به نظر می‌رسد آنچه که مورد اختلاف دانشمندان قدیم کلامی بوده است به این معنا نبوده بلکه همان معنای عرفی کلام، مورد نظر بوده که از نظر مرحوم علامه امری اعتباری است.

خداوند صادق است

این نظریه فرع بر مسأله بالا است. یعنی بعد از اثبات تکلم برای خداوند سؤال می‌شود که آیا کلام او مطابق با واقع است؟ اگر کلام او با واقع مطابق نباشد چه مشکلی پیش می‌آید؟

بنابر نظر معتزله و شیعه خداوند صادق است زیرا کذب قبیح است و خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد. چنانکه پیدا است این استدلال مبتنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی است. از این رو اشاعره آن را مردود می‌داند.

بعضی از اشاعره می‌گویند چون نبی (ع) خیر داده است که خداوند صادق است پس صادق است. ولی این استدلال باطل است زیرا صادق بودن نبی مبتنی بر این است که خداوند صادق باشد و پیامبر دروغگو نفرستد. و این دور است که بطلانش واضح است.

اراده خداوند

در این باب چند مسأله مطرح است: ۱ - «خداوند مرید است» به چه معنا است؟ ۲ - آیا اراده الهی صفت ذات است یا صفت فعل ۳ - آیا اراده الهی قدیم است یا حادث؟ ۴ - آیا اراده الهی عمومیت دارد؟

معنای لغوی مشهور اراده تصمیم گرفتن و خواستن است.

غالب کسانی که صفت اراده را برای خداوند اثبات می‌کنند می‌خواهند بگویند خداوند کاری را که به آن علم دارد و بر انجام آن قادر است ممکن است انجام آن را بخواهد یا انجام آن را نخواهد از این رو اراده را غیر از علم و قدرت و آن را مرجح حدوث فعل می‌دانند. اشاعره بر این عقیده‌اند.

اما ابوالحسن بصری که پیشوایان معتزله از شاگردان او بودند می‌گوید مرجح حدوث فعل، اراده است ولی اراده عین علم به مصلحتی است که داعی بر انجام

فعل است.

خواجه طوسی از بزرگان کلامی شیعه نیز بر همین رأی است. اراده به این معنا به عقیده شیعه و معتزله از صفات فعل و در نتیجه حادث و زاید بر ذات باری تعالی است اما اشاعره با آنکه اراده را مرجح حدوث فعل می دانند آن را قدیم و زاید بر ذات می دانند.

این نظر با توحید صفاتی ناسازگار است و اگر با نظریه حدوث عالم جمع شود اشاعره را به تناقض گویی می کشاند.

در عمومیت اراده الهی بین معتزله و اشاعره اختلاف مبنایی است زیرا پاسخ به این مسأله مبتنی بر اعتقاد و عدم اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی است. عمومیت اراده الهی به این معنا است که هیچ چیز از اراده الهی استثنا نمی شود و اگر اراده الهی به امری که ذاتاً امکان وجود داشته باشد تعلق گیرد حتماً موجود می شود.

اشاعره از این اصل دفاع می کردند. اما معتزله و شیعه آن گونه که در بعضی از کتب کلامی مشهور آمده است عمومیت اراده به این معنا را که مفاد اصل قضا و قدر الهی است نمی پذیرند و آن را مستلزم جبر می دانند.

خواجه طوسی می گوید اراده قبیح، قبیح است و فعل قبیح بر خداوند جایز نیست و با حکمتش منافات دارد. در اینجا خواجه زشتیها را از اراده الهی استثنا می کند.

همچنین می گوید اگر قضای الهی (اراده الهی از آن جهت که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاء است و اشیاء به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا می کنند) به معنای خلق و ایجاد باشد محال لازم می آید.^۱

خواجه طوسی در این جا بر مشرب معتزله سخن گفته است زیرا از نظر متأخرین شیعه، قضا و قدر الهی با اختیار انسان منافات ندارد بلکه انکار آن مستلزم جبری بودن افعال انسان است چه ما با پذیرفتن اراده ازل و عمومی حق تعالی نمی خواهیم بگوییم که کارهای انسان بدون علت و مقدمات صادر می شود که نفی علیت است و هم نفی اختیار، بلکه عمومیت اراده خداوند و قضای الهی به این معناست که عالم هستی بر یک نظام خاص خلق شده است و اراده الهی به تمام افعال و امور از طریق این نظام تعلق می گیرد. بنابراین هیچ چیز تکویناً از تحت سیطره الهی خارج نمی شود و افعال انسانی نیز در این نظام قهراً علل و اسباب

خاص خود را خواهند داشت که از جمله آنها اراده و اختیار انسان می باشد. و قضا و قدر الهی معنایی جز این ندارد که اگر اراده الهی که همیشه از طریق نظام علی و معلولی است نه تصادفی، به چیزی تعلق گیرد آن چیز از طریق اسباب و علل خاص خودش (قدر الهی) قطعاً موجود می شود (قضای الهی).

یعنی قدر الهی به این معناست که اراده الهی به اندازه خاصی از شئی خاصی، تعلق می گیرد نه به هر اندازه از هر شئی. قضای الهی به این معناست که اگر اراده الهی از طریق خاص تعلق گرفت بطور قطعی و ضروری آن چیز موجود می شود.

گویی در اینجا معتزله و خواجه طوسی از شیعه، تحت تأثیر اشاعره بوده اند چون از نظر اشاعره اراده الهی مستقیماً و نه از طریق نظام، به اشیاء و امور تعلق می گیرد ولی این قول بیان دیگری از فرضیه تصادف و عدم ارتباط علی بین امور عالم حتی اراده انسان و افعال و آگاهی او به امور خارجی او و بالاخره مستلزم انکار علم و افتادن در گرداب سفسطه است.

از این رو اراده عمومی و قضا و قدر با اختیار انسان نه تنها منافات ندارد بلکه مؤید آن است و اینکه معتزله می گویند قول بر اراده عمومی مستلزم انتساب زشتیها به خداوند است، خلط مقام تکوین و تشریح است. در مقام تکوین همه چیز منتسب به اوست و تا اراده او نباشد هیچ چیز محقق نشود. زشتی و زیبایی افعال و خوبی و بدی آن و معصیت و طاعت در مقام تشریح است نه تکوین.

در مقام تکوین، خداوند انسان را مختار آفریده است تا در مقام تشریح با اراده خودش کاری را انتخاب کند و می تواند که انتخاب نکند زیرا تکویناً و به حسب خلقت، مختار است که از دو کار خوب و بد، با محاسبه و سنجش، عاقبت اندیشی و تصدیق به فائده، یکی را انتخاب کند. و از فرقه های اساسی انسان و سایر حیوانات این جنبه اوست.

ارسال رسل

در این مبحث به دو مورد که محل اختلاف متکلمین است اشاره می کنیم:

۱- لزوم بعثت نبی (ع) ۲- روش شناخت صدق نبی (ع)

اولین سؤالی که در باب نبوت در بین متکلمان طرح می شد این است که آیا بعثت یا ارسال رسل بر خداوند واجب است یا نه؟

معتزله و شیعه می گفتند بعثت و ارسال رسل بر خداوند واجب است ولی از نظر

اشاعره بعثت بر خداوند واجب نیست بلکه جایز است.

اینکه چیزی بر خداوند واجب است یا نه مبتنی بر قاعده حسن و قبح ذاتی و عقلی و حسن و قبح شرعی است که اولی اعتقاد معتزله و قدمای شیعه و دومی اعتقاد اشاعره است.

قاضی عبدالجبار معتزلی از طریق قاعده حسن و قبح ذاتی و عقلی و عدالت خداوند، بر وجوب بعثت استدلال می‌کند. او می‌گوید خداوند پس از آنکه تصمیم گرفت تا تکلیف بر عهده انسان قرار دهد بنا بر عدالت واجب است پیامبری مبعوث کند و قانونی به او وحی نماید. در جای دیگر می‌گوید: چون خدا می‌داند که صلاح ما مقتضی آن است که پیامبری را با قانون بفرستد، مقتضی عدالت اوست که چنین کند.^۱

شیعه نیز به سبک معتزلیان می‌گفتند بعثت بر خداوند واجب است. خواجه نصیرالدین طوسی وجوب بعثت را از طریق قاعده لطف اثبات می‌کند. او می‌گوید ارسال رسل مشتمل بر فواید متعددی است و این لطف است و لطف بر خداوند واجب است پس ارسال رسل بر خداوند واجب است.^۲ عبدالرزاق لاهیجی نیز معنای نبوت و مقصود از آن را اعتقاد به وجوب بعثت انبیا می‌داند و بعد به طریق خواجه طوسی بر وجوب بعثت استدلال می‌کند.^۳ اما اشاعره بعثت را واجب نمی‌دانند. از نظر آنها هیچ کاری بر خداوند واجب نیست.

قاضی عضدالدین ایجی از متکلمین برجسته اهل سنت در توضیح نظر اشاعره می‌گوید: «اگر لطف بر خداوند واجب باشد باید در هر زمان و هر شهری پیامبری به میان مردم بفرستند. در هر شهری معصومی بگمارد که مردم را بر طاعت نزدیک و از معصیت دور سازد. حکام اطراف و اکناف، همه مجتهد و متقی باشند و این لطف است، با این حال شما این را بر خداوند واجب نمی‌دانید. اگر لطف را بر خداوند واجب بدانیم چون موارد بالا را خداوند انجام نداده اخلال به واجب کرده است و اخلال به واجب را شما بر خداوند جایز نمی‌دانید پس لطف بر خداوند واجب نیست.»^۴

۱- شرح اصول خمس، ص ۸۳، ۱۲۲-۱۲۳ و ۵۶۲.
 ۲- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، ص ۲۷۱.
 ۳- سرمایه ایمان، عبدالرزاق لاهیجی، ص ۸۶، جاب الزهراء.
 ۴- شرح مواقف، میرسید شریف جرجانی، ص ۵۳۵، ط قاهره.

اشاعره معتقدند که نبی هیچ شرط و استعدادی ندارد و منتی است که خداوند بر هر کس بخواهد می‌گذارد.

قاضی عضدالدین ایجی می‌گوید: «هر کس با کلمه ارسلتک یا بَلِّغُهُمْ عَنِّي مورد خطاب الهی واقع شد نبی است و هیچ شرط و استعدادی هم ندارد.»^۱ اشکالی که قاضی عضدالدین ایجی بر وجوب بعثت از طریق قاعده لطف کرد متأخرین شیعه را بر آن داشته است که بر لزوم بعثت این گونه استدلال نکنند و در استدلالهای خود کتاب الهی را مد نظر قرار دهند. از این رو می‌بینیم استدلالهای اخیر دانشمندان کلامی شیعه مُلَّهُمَّ از کتاب شریف، و با مطالعه روی جهان و هدف دار بودن آن و روی انسان و ابزار شناخت اوست و از قواعد مربوط به حسن و قبح ذاتی استفاده نمی‌کنند.

آقای علامه طباطبایی ره در مورد لزوم بعثت بنی می‌گوید:

«به تجربه و برهان ثابت شده است که انسان استعداد رسیدن به آخرین کمال را دارد. و خداوند چون فیاض مطلق است در افاضه کمال کوتاهی ندارد. لذا به حسب استعداد هر کس به او کمالات مناسبی عطا می‌کند تا استعدادش به فعلیت برسد. این کمالات تنها از راه افعال اختیاری حاصل می‌شود و فعل اختیاری از اعتقاد به خوبی و بدی و از ترس و امید و میل به منفعت و فرار از ضرر سرچشمه می‌گیرد. پس باید آیینی وجود داشته باشد که مردم را با وعد و وعید و ترس و نوید، به سعادت و جستجوی کمال نهایی‌شان دعوت کند و چون دعوت بدون دعوت کننده پایدار نمی‌ماند پس باید کسی باشد که عهده‌دار آن است و آن پیامبر مبعوث از طرف خداوند است. و عقل برای دعوت به کمال کافی نیست زیرا عقلی که این کار بر عهده اوست عقل عملی است و عقل عملی مقدمات حکمش را از احساسات باطنی می‌گیرد و در او ان زندگی احساسات غالب، قوای شهوت و غضبند و نیروی عقل قدسی هنوز به فعلیت نرسیده است.

و این احساسات موجب اختلاف می‌شوند و فعلیت آنها مانع از به فعلیت رسیدن عقل عملی از مرحله قوه و استعداد است. این معنا در حالات انسان مشهود است. بنابراین باید این عقل از طرف خداوند به وسیله نبوت تأیید شود.»^۲

۱- همان مدرک، ص ۵۴۵.

۲- المیزان، ج ۳، ترجمه آقای مصباح یزدی.

راه شناخت صدق انبیا

اگر کسی بگوید من از سوی خدا آمده‌ام امری غیر عادی را ادعا کرده است. بر مردم عاقل است که برای اطمینان به این ادعا، از او درخواست کنند که صحت این امر غیر عادی را با امر غیر عادی دیگری اثبات و تأیید کند.

تاریخ نشان می‌دهد که هرگاه یکی از انبیا خود را به مردم معرفی می‌کرده این سؤال ناشی از حقیقت جوئی انسان را بی‌پاسخ نگذاشته و همراه با ادعای نبوت، امر خارق العاده‌ای هم برای اثبات ادعای خویش آورده است. این امر خارق العاده را که افراد بشر از آوردن آن ناتوان هستند معجزه می‌نامند و این تنها راه شناخت صدق انبیا است و بقیه، راهها تا به این مسأله ختم نشوند قابل خدشه‌اند.

متکلمین مسلمان روی اصل مسأله که راه شناخت صدق انبیا معجزه است اختلاف ندارند اما در کیفیت دلالت معجزه بر صدق نبی و اینکه چه ملازمه‌ای بین معجزه و صدق نبی هست، اختلاف دارند.

شیعه و معتزله می‌گفتند ما در صورتی می‌توانیم از ظهور معجزه بر دست یک انسان به صدق او پی ببریم که از قبل صدق کلام خداوند را پذیرفته باشیم و پذیرش صدق کلام خدا، مبتنی بر قاعده حس و قبح ذاتی و عقلی است. و هر کس این قاعده را انکار کند از اثبات صدق نبی عاجز است. زیرا تا از طریق عقل ملازمه‌ای بین این دو معنا (یعنی ظهور معجزه و صدق) نباشد نمی‌توان از معجزه پی به صدق نبی برد. و این با مبنای معتزله و شیعه قابل حل است و گرنه قابل حل نیست.

در مقابل اشاعره که منکر قانون علیت و ملازمه عقلی هستند با تکیه بر عادت الله خواسته‌اند مسأله را حل کنند. قاضی عضدالدین ایجی در این باره می‌گوید: «معجزه بطور عادی (نه عقلی) بر صدق نبی دلالت می‌کند. از نظر او خداوند عادتاً معجزه را بر دست انسان صادق جاری می‌کند و بر ذهن مخاطبین هم تصدیق ایجاد می‌کند.»^۱

اما این بیان، اساس نیاز به معجزه را از بین می‌برد زیرا ممکن است کسی بگوید خداوند از این ناتوان نیست که بدون معجزه بر ذهن مخاطبین تصدیق ایجاد کند. بنابراین بدون وجود ملازمه مسأله را نمی‌توان حل کرد.

به علاوه اگر معجزه عادتاً نه عقلاً بر دست انسان صادق جاری می‌شود، پس از نظر عقل خلافتش محال نیست و ممکن است. بنابراین چگونه می‌توان اعتماد کرد

که خداوند بر خلاف عادتش عمل نکرده است. بنابراین نظر، احتمال اینکه خداوند معجزه را بر دست کاذب جاری سازد منتفی نیست.

این محذور، قاضی عضدالدین ایجی را واداشته است که صدق خداوند را مبتنی بر صدق نبی کند. منتها با مشکل دور مواجه شده است و برای فرار از این اشکال تصدیق را به دو قسم تقسیم کرده است: ۱ - تصدیق قولی ۲ - تصدیق فعلی،

می‌گوید: تصدیق پیامبر توسط خداوند، فعلی است ولی تصدیق خداوند توسط پیامبر، قولی است. از این رو دور لازم نمی‌آید.

اما تصدیق فعلی همان معجزه است و این تازه اول کلام است، و اشکال دوباره برمی‌گردد. زیرا نزاع بر کیفیت دلالت معجزه بر صدق نبی بود که باز هم بی‌پاسخ می‌ماند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع:

- ۱- اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه احمد آرام، چاپ دانشگاه تهران.
- ۲- المیزان فی تفسیر القرآن، علامه طباطبائی ره.
- ۳- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی ره، قم - ط - مصطفوی.
- ۴- المواقف فی علم الکلام، قاضی عضدالدین ایجی، بیروت - دارالکتب.
- ۵- تحقیقی در مسائل کلامی، دکتر اسعد شیخ الاسلامی، امیرکبیر.
- ۶- عدل الهی، شهید مطهری ره، صدرا.
- ۷- اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی (ره) با پاورقی شهید مطهری (ره)، صدرا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی